

D. 2117

STUDIA

ELEONORY ZIEMIĘCKIEJ.

Qu'est-ce que la révélation, si non la doctrine de la grâce divine venant ajouter ses lumières et son appui à la liberté humaine. L'idée de la révélation jaillit de l'étude attentive de l'esprit humain et apparait comme la solution assurée des plus redoutables et en même temps des plus inévitables problèmes. (*Eugène Rendu*).

Człogo umysł dobrowolnie i chętnie nie przyjmie, tém trafnie nie rozsądza. (*S. Grzegorz*).

In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas. (*S. Augustyn*).

N'en doutez pas, indiquer les privilèges de la raison, les mettre en leur vrai jour c'est conduire la philosophie à reconnaître d'abord la légitimité, la convenance, et ensuite la nécessité de la révélation. (*L'Abbé Deschamps*).

Mówię jako mądrym, wy sami rozsądźcie co mówię.

S. Paweł do Kor. I, XI, 29.



W I L N O.

NARŁADEM I DRUKIEM JÓZEFA ZAWADZKIEGO.

1860.

Józef Krompolec

dnia

1.9 r.

WARSZAWA

Chłostka Nr. 28 miesz. 4

Pozwolono drukować z obowiązkiem złożenia w Komitecie Cen-
zury prawem oznaczonej liczby exemplarzy. Wilno, 30 Marca 1860 r.

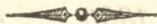
Cenzor PAWEŁ KUKOLNIK.



222191

1614 c 1957

SŁÓWKO WSTĘPNE.

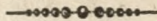


Nowe prace moje przynoszę ziomkom;— ile tylko ważnych kwestij przedstawiło się myśli mojej — tyle przedmiotów wzięłam pod rozwagę. Wszystkie poddałam pod światło religji i prawdziwej filozofji — wszystkie badałam wszechstronnie, stosując do potrzeb wieku i narodu. Nie odrazu może każdy czytelnik uchwyci znaczenie i dążność tych studij—nie mają one koloru partji lub stronności — nie należą do chwili — daleka od nich wszelka ostateczność — ale właśnie dla tego są w związku równie z prawdą niezmienną — jak z postępem, który jest jój

objawem. Taki sposób zapatrywania się na rzeczy — nie obudza nigdy gwałtownego współczucia, lecz zyskuje powoli serca i przekonania — takiego ja skutku pragnę i oczekuję z prac moich.

Eleonora Ziemięcka.

Pisałam, 12 Kwietnia 1860 r.



Prace drukuj stroną z lewej;

Pr. Archański wileńskie

Adamant - Stanisławski

Krasinski

u drina

wydawnictwo Eleonora Ziemięcka

do francuskiego

ROZBIÓR KURSÓW
O LITERATURZE SŁOWIAŃSKIEJ
ADAMA MICKIEWICZA.

ROZBIÓR KURSÓW ADAMA MICKIEWICZA

poświęcony

Wincentemu Polowi.

Gdyby teorye Zachodu tak chwythane przez Słowian i praktyczne życie ludów słowiańskich, tak nieznanne Zachodowi, złączyła silna uwaga, możeby przez to oszczędziło się dla ludzkości wiele przykrych doświadczeń.

A. Mickiewicz.

Szósty już wiek upływa (1859go roku) jak żył największy włoski poeta, największy mistrz poezyi nowożytnéj, a dotąd w ojczyźnie jego istnieją osobne katedry poświęcone rozbiorowi dzieł Dantego; ileż o nim nie powiedziano, ile komentarzy nie wydano, a lubo z mnogiej liczby tych badań i wyjaśnień rzadko słowo prawdy wytrysło, rzadko podniósł się głos godny słać tak wielkie zjawisko, jest jednak w tém nieustanném usiłowaniu piękna zasługa, ważny fakt życia narodowego, które się skupia niejako w czci oddawanéj rodzinnym geniuszom. Dopóki ta cześć żyje, dopóty jest życie, bo wielcy ludzie są przedstawicielami tego życia, biorą je z ludu i oddają ludowi. I nie trzeba mniemać, że samo wewnętrzne uwielbienie, samo ciche i samotne

lubowanie się w dziełach mistrza, jest dostatecznym dla niego hołdem; on nie dla tego pracował, nie dla tego siły swoje wyczerpał, życiem natchnienie okupił, aby sobie i imieniowi swojemu sławę zapewnił; o nie! żadne arcydzieło nie powstało na gruncie osobistym, żadne nie poczęło się w duszy poety, bez miłości prawdy bezinteresownej, bezwzględnej. A taka prawda nie spożywa się od razu, nie pojmie się bez badania; jest pokarmem dla wieków *w czasie* i dla ludów wszystkich w *przestrzeni*. Pojęły też to znaczenie *mistrza* w Dantem ludy europejskie i na wyścigi z Włochami pracowały nad zgłębianiem i wyjaśnianiem dzieł jego. Będzież to zbyt dużą śmiałością, kiedy to wszystko cośmy powiedzieli o nieśmiertelnym twórcy Boskiej Komedyi, zastosujemy do naszego Adama. Inne czasy, inne elementa, życie więcej jeszcze znękanе nie dozwoliły mu tak skupić w jedno główne dzieło, całej swój potęgi. Wiek rozbioru odebrał mu tę jedność, która Dantemu nadaje charakter mistrza nieporównanego. W okropnych wstrząśnieniach idei, często podstawy stopom jego zabrakło, dla tego wydaje on się słabszym, mniej odpowiadającym warunkom kolosalnego geniuszu. Trzeba bardzo bacznej uwagi, aby rozróżnić winy czasu od win człowieka i uznać siłę w niemocy pozorną, uszanować olbrzymią walkę w braku uroczystego pokoju, który raczej jest szczęściem, losem, darem niż zasługą. O! czyż wiemy co za dar, co za los być niesionym przez instytucje, znaleźć świat ułożony, wierzący w ten układ mający w swój organizacyi jeszcze wieki życia. Czyż przy takim stanie walka Gwelfów z Gibelinami nie była raczej epizodem; urozmaiceniem tylko, niż burzą i wstrząśnieniem rzeczywistym; i czyż potrafilibyśmy zliczyć ile rysów pokoju i potęgi nadała dziełom Dantego silna myśl żyjąca w jego epoce. Wielka idea katolicka unosi się u niego nad wszystkiem, dla tego jest więcej kosmopolitycznym i dla wszystkich ludów jednako prawie uczącym.

Mickiewicz wyrósł z idei własnej rodzimój, w niej się rozwinął, rozrósł jak dąb w ojczyściej ziemi i tylko z łona tej idei, po jej wskazaniach doszedł do pojęć ogólnych,

wzniósł się do zasad powszechnych. Ależ zawsze *wzniósł się*, zawsze doszedł do téj sfery i to właśnie chcemy pokazać czytelnikom naszym. O zaprawdę, kto pojął zadanie jakie się dostało w podziale naszemu mistrzowi, ten w przeświadczeniu ducha nie odmówi mu miejsca obok włoskiego poety. Nie bez celu tak stawiliśmy Mickiewicza obok Dantego, oprócz słusznej chęci uczczenia go tém zmierzeniem, chcemy jeszcze spełnić tym sposobem wyższy obowiązek, chcemy ukazać w naszym wielkim poecie zarazem wielkiego myśliciela i dla tego wybraliśmy jego kursa literatury, gdyż tam to właśnie, w tym przedmiocie rozległym i głównie socyalnym geniusz jego polski żyjący tylko technieniem narodowém miał najwięcej trudności do przełamania, i tam też okazał największą potęgę. Nikt nie wątpi, że jest wielkim poetą, ale co nie każdemu wiadome, co nie każdy pojmuje to jego stanowisko socyalno-filozoficzne, jego zasługę jako myślącego badacza społeczności i na tę to zasługę chcemy głównie zwrócić dziś uwagę. Lecz, aby godnie odpowiedzieć temu zadaniu, nie dośćby było na pobieżnym poglądzie, tu potrzebne są zasady: pomysł geniuszu nie daje się przeniknąć inaczej, jak tylko genialném przecuciem albo sumiennym rozbiorem, empiryzm nie odpowiada bynajmniej téj orlój drodze jaką przebiegł nasz poeta w obec europejskich słuchaczy. Chcemy więc poprzedzić ten rozbiór ogólnym i niejako teoretycznym poglądem, aby połączyć te uwagi z obrazem ruchu całej ludzkości, zlewając wszystko w całość harmonijną której prawdy narodowe staną się prawdami powszechnemi. W takich tylko szerokich ramach zawód jego okaże nam się w całym blasku, i poznamy jak świetne kamienie osadził on w téj budowie z życia ludów złożonej, której plan od wieków w myśli Bożej spoczywa.

Uwagi ogólne o życiu społeczném.

Nie jest to bynajmniej uniesienie poetyczne, które nam podyktowało myśl zakończającą wstęp wspomniony, prawda ta że »plan życia ludzkiego od wieków spoczywa w myśli Bożej«; prawda ta jest podstawą całej naszej teoryi, rozwiązaniem największych trudności jakie się w zadaniach społecznych nastroczają. W niej złożona, jak w ziarnie cała filozofia historii, ona to, ta prawda tak prosta, że ją lada dziecko i prostaczek zrozumie, jest zarazem wysoką prawdą filozoficzną sięgającą najwyższych sfer platońskich idei. Chrześcijańska w prostocie swojej, jest ona zarazem prawdą, która się przedstawi każdemu wyższemu myślicielowi na krańcach najwyższej spekulacyi i u jój źródła. Tak, Bóg jest piastunem idei społecznej, jak jest jój twórcą, w nim jest rękojmią jój spełnienia i słowo tajemnicy dziejów; ztąd piękność i wielkość historii, ztąd głównie, ztąd jedynie.

Ale przystąpmy do systematycznego wykładu myśli naszej; nie będziemy tu bynajmniej wznosić się stopniowo i pracowicie drogą psychologii i metafizyki do idei Boga, nie będziemy odnosić się do elementów filozofii a mianowicie Theodycei dla oznaczenia jego przymiotów. Cenimy bardzo ten rodzaj badań, uważamy go nawet za konieczny w każdym innym wypadku, a piękne miano prawd przygotowawczych (*preambles de la foi*) jakie teologia nadaje tym badaniom, nie pozwala nam bynajmniej lekce ich ważyć; ale tutaj byłyby one zbytecznymi; stajemy od razu na gruncie chrześcijańskim, przyjmujemy Boga, jakiego pojęcie weszło już w ducha ludów nowożytnych i w tym Bogu doskonałym, wszechmocnym, dopatrujemy źródeł rzeczy, powodów ostatecznych wszystkiego co widzimy. Otoż widzimy ród ludzki żyjący, potężny, płynący jak rzeka, to szerokim korytem, to tysiącznemi zwrotami narodowych odcieni, które się w jedną zlewają całość; jest więc idea tego zjawu w Bogu, jak jest w nim idea wszystkiego, jak jest idea człowieka.

Dla czegoż, zapyta się czytelnik, odróżniamy ideę społeczeństwa, od idei człowieka w myśli Bożej, czyliż to nie z człowieka powstała ludzkość? Czyliż to nie on jest typem całości, czyż jego przeznaczenia nie rozwiązują zagadki przeznaczenia rodu. Otoż tu właśnie jest nasza myśl, nasza teoria, tu pomysł, który lubo zdaje się pozornie odstępować od zwykle przyjętych wyobrażeń, w istocie jednak jest tylko uzupełnieniem, wyjaśnieniem i rozwinięciem pojęć chrześcijańskich o życiu społeczném. Idea tego życia nie jest jedném i tém samém co idea człowieka, społeczność wprawdzie z ludzi się składa, człowiek jest typem człowieczeństwa co do godności i natury tegoż człowieczeństwa; ale co do samego związku, co do téj siły spójnej i organizacyjnej, która stanowi społeczność doczesną, ta zrodziła się z osobnego rozkazania, z osobnego pomysłu przebywającego odwiecznie w myśli Boskiej.

Powtarzam, iż kreśląc ten pomysł, wykładając w ten sposób teorią życia społecznego, nie chcemy bynajmniej stawiać się w sprzeczności z prawdami powszechnie przyjętymi, chcemy tylko filozoficznym poglądem powiązać te prawdy i położyć tamę jeżeli podobna, dziwnemu zamieszaniu, jakie panuje dotąd w dziedzinie tych pojęć. Jest człowiek i jest społeczność i uważmy jak pięknie w Piśmie Św. potwierdza się ta prawda, którąśmy z pojęć Theodycei chrześcijańskiej wywnioskowali: i tam jest człowiek typ rodu, stawiony przed oczy wierzącego w całej pełni darów Bożych, a jednak z téj postaci tak uposażonej, czyż możemy wyprowadzić rozumem związek społeczny? O trudność tę rozbiły się rozumowania głów najpotężniejszych; ani potrzeba wzajemnej pomocy, ani potrzeba obrony, ani materialne powody, związku tego nie tłómaczą; rodzina nawet, która zdaje się jakby zarodem towarzyskiej spójni, nie jest jednak dostatecznym typem tego wielkiego, rozległego pojawu, który nosi cechy tworu głęboko i osobno pomyślanego. Przedspołeczna ugoda jest niepodobną, a jednak spełnia się ona od razu na karcie dziejów, gdyż istotnie istniała ona przedwiecznie w inteligencyi Boskiej, jak istniało wszystko co się porządnie podług praw jego

rozwija. Jest *społeczność* i jest *człowiek*, powtarzamy, a to są dwa punkta naszej teoryi, które się ani zmieszać, ani zniszczyć nie dają, a z których wynikają dla nas wielkie prawdy społeczne. Dziwnemi węzły powiązał Bóg te dwie idee, te dwa swoje pomysły, tak, że trudno je rozplątać, trudno się w nich rozpatrzeć; to zlewają się w jedno jak promienie w ognisku, to znów świecą osobno, jakby wcale do siebie nie należały. Myśl chwieje się w obec tego widoku, przechodzi od jednej do drugiej nie mogąc żadnej ani zaprzec ani pomniejszyć.

A jednak jakże ważne to badanie, jakie siły i spokój dać może!

Przystąpmy więc do niego z całym namaszczeniem jakie mieć powinien dzisiejszy pisarz, kiedy rozważa zadania tak trudne, tak pełne niebezpieczeństwa i tak ważne dla dobra ogółu. Pismo święte, jak powiedzieliśmy, stawia nam człowieka w pełni wieku stworzonego (patrz Ekleziast.) nauka również potwierdza ten wspaniały obraz, mówię nauka sumienna, nie zatrzymująca się na cząstkowych pojawach, które jak meteory znikają przed światłem potężniejszych badań. Ale to samo Pismo stawia nam zaraz przed oczy rodzinę i przenosi myśl naszą do kolebki pierwszego potomstwa, do niemocy dzieciństwa, które inicjacyi, nauki, przewodnictwa potrzebuje. Tu szczęśliwem zdarzeniem teorya nasza spotyka się z trudną kwestyą, podniesioną dziś gorliwie przez pisarzy współczesnych, mianowicie religijnych, o *początku poznania ludzkiego*, i niech nam wolno będzie w tej walce tak żywej, widzieć potwierdzenie tej prawdy, iż myśl nasza w tym piśmie rozwijana jest *potrzebą chwili, myślą wiekową*.

Początek poznania jest dwojaki: naprzód *indywidualny*, idący od człowieka, istoty rozumnej, samoistnej i od razu jako taka stworzonej, i znów jest *początek wiedzy społecznej*, tradycyjny zbiorowy; bo człowiek rodzi się dzieckiem i ze społeczeństwa bierze pomoc gotową. Że zaród poznania rozumowego, zaród wszystkich umiejętności złożony jest w umyśle człowieka; że prawdy nierozbieralne (axiomata) świecące myśli jego są razem pewnikami nauk, podstawą

cywilizacji i źródłem wiedzy, tego zaprzeczyć niepodobna, o tém wątpić nie wolno, bo to jest prawda filozoficzna jasno się przedstawiająca. Bóg zamierzywszy stworzyć istotę rozumną, nie mógł jój nie stworzyć *rozumną od razu, rozumną we wnętrzném jój ukonstytuowaniu, w prawach myśli, które świecić miały jój działaniu na świecie*. Inaczej stworzyć jój nie mógł, bo byłby sam z sobą w sprzeczności i uderzyłibyśmy o najsilniejszą dźwignię prawdziwej filozofii, o zasadę przeciwieństwa (*principe de contradiction*) o to, co być nie może. Ale z drugiej strony inicjatywa społeczna jest rzeczą niezaprzeczoną, i tu to właśnie uwydatnia się najbardziej ta podwójna myśl boża indywidualna i społeczna, ta dwoistość pomysłów które istnieją jednocześnie i wzajemnie dla siebie. O jakże ich zależność jest wielka, jak pomocne są sobie, a jednak nigdy nie spływają w jedność, nigdy nie gubią swój osobności. Chciałabym zatrzymać czytelnika przed temi dwoma osobnemi tworcami, chciałabym w obec nich podeptać wszystkie błędne teorye, które gubiły człowieka w ludzkości, zanurzały wielkie, nieśmiertelne jego przeznaczenia w pięknych, wspaniałych, ale nieporównanie niższych przeznaczeniach rodu. A zarazem o zrozumieście mnie myślący czytelnicy, chciałabym zabezpieczyć chrześcijańską duszę od niepotrzebnej chęci zanurzenia ludzkości w człowieku, poświęcania jój praw, jój losów, jój pięknych doczesnych rozwojów, przeznaczeniom wyższym i niezmiennym człowieka... Brak téj zasady filozoficznej, tego rozdzielenia fundamentalnego, jest przyczyną, że najwznioslejsze teorye w rozwinięciu swoim nielogiczne i nietrafne się okazują, i cała ich wielkość rozbija się o jakiś błąd, o jakąś sprzeczność, którą czuje słuchacz i czytelnik, nie mogąc sobie zdać sprawy z tego uczucia...

Pokój więc pod tym względem, pokój wiekowi światła i postępu, cześć ideom boskim spełnionym w człowieku i cześć ideom spełniającym się w społeczeństwie, ale cześć nie jednaka, jak nie jednaka cześć przystoi nieśmiertelności i czasowości. Ale czasowość jest, zaprzeczać jój niepodobna, ma swoje prawa, wielkie prawa, jest, jako twór boży, który równie jak wszystko w stworzeniu istnieje

dla Pana, istnieje, aby pięknoscią swoją i pełnią, chwałę mu złożyła, *ad majorem Dei gloriam*.

Ale w czémże leży ta piękność? Tu następuje część najtrudniejsza naszego zadania, której nie sprostały najzaciejsze usiłowania, najgenialniejsze próby. Czyż śmie libyśmy spodziewać się, że szczęśliwsi będziemy od tych wielkich geniuszów, od tych sumiennych i zbołałych pracowników. Zaprawdę, nie sobie ufamy, lecz sile zasad, potędze prawd teoretycznych, które nam się odkryły w głębokiej medytacyi, a które rzuciliśmy za podstawę całego poglądu. One nas będą nieść niejako, jak niosą prawa boskie wszystkie najslabsze pojawy. To tak jest silném naszym przekonaniem, iż gdyby nam nie pilno było powrócić do kursów wielkiego naszego wieszca, sprobowałibyśmy wysnuć całą teorią życia społecznego z tych głównych prawd, rozwiązując na jej podstawie najzawilsze kwestye w społeczności (1); ale potrzeba nam się ograniczyć na głównych rysach, powiedzieć to tylko co w myśli naszej łączy się z wielkim poglądem, jakiego wyrazem są Kursa Mickiewicza. Powróćmy więc do wskazań ogólnych. Chcąc zbadać w czém leży piękność idei społecznej, jej pełnia, potrzeba przedewszystkiém zbadać naturę życia społecznego, jego prawa i środki rozwoju. Tutaj, nie pomoże sama nauka, sama teoria, jak w zbadaniu samego człowieka czyli jednostki. Tej ostatniej naturę, rozświetla dostatecznie psychologia i metafizyka, dziwnie, wspaniale myśl Bożą tam zawartą uwydatniając, ale społeczność to twór konkretny, zbiorowy; ziemski a jednak wskrósł przesiąkły idea; złożony z pojawów, a jednak całkowity; pozór przypadku na sobie noszący, a jednak prawom i postanowieniom niezmiennym uległy. Długo też ludzkość przypatrywała się temu utworowi, nie rozumiejąc go wcale, długo ludzie stali jak przed sfinxem, szukając napróżno zagadki jego życia.

(1) Cały ten pogląd na społeczność wyjęty jest z osobnego dzieła przygotowanego do druku p. t. *Filozofia społeczna*.

Pojawiły się wprawdzie teoretyczne rzuty, zaczynając od Vico, ale na polu teorii powtarzam, nie tu uczynić nie było można, nie *a priori* powiedzieć; tu potrzeba było faktów, obserwacyi, doświadczenia, dziejów.

Dzieje! o wielkie słowo, wielkie tajemnicze słowo; w niem się znów zlewają dwie idee, o których powyżej mówiliśmy, idea człowieka i idea społeczeństwa. Człowiek spisywał dzieje ludzkości, człowiek typ rodu rozumny w swojej naturze, uwieczniał bieg wypadków, które go na łonie swoim piastowały, zachowywał pamięć czynów, w których zlewały się dwie tajemnicze potęgi: natury indywidualnej i natury społecznego życia; natury spojnej, rozwojowej; w przeciw-stawieniu do natury niezmiennej, typowej, prawodawczej istoty człowieka. Dzieje więc powstały i pisał je człowiek, namiętnie, gorliwie, jakby pchany potajemną siłą, pisał nieustannie, pracowicie, pisał na zamkach królewskich i w ustroniu samotném. Do przechowania biegącej prawdy ze wszystkimi jój odcieniami, przywiązywał największą wartość, nie lękał się dla niej narażać na niebezpieczeństwo. Długo, długo gromadził fakta, opisywał dzielnie wypadki, naznaczał je energią swoich przekonań, kolorytem swego współczucia lub oburzenia. Bóg nawet szczególne dawał dla tego dary, mianowicie w czasach najważniejszych, jak np. Tacyt ten olbrzym dziejopisarstwa. Ale wszystkie te prace, te genialne opisy do żadnego stanowczego wniosku doprowadzić nie mogły; zatrzymywały ciągle myśl ludzką w sferze wydarzeń, a co najwięcej szczególnych sądów i moralnego poczucia, w obec czynów człowieka. Więcej nic tam nie wiedziano, bo powtarzam, życie społeczne to twór konkretyczny, niełatwo ujętny, pełen ciągłych pojawów, do którego z żadną gotową teorią przystąpić nie można, który owszem zdaje się z objęć wszelkich praw i definicyi wymykać.

Zwolna jednak z tak nagromadzonych faktów i wypadków z łona tych dziejów pracowicie lubo empirycznie spisanych, ze wszystkich pomników ręki ludzkiej, a mianowicie z ogromnej potęgi słowa, które przekazywało się

pokoleniom, wynalazłszy sobie środek uwiecznienia, z tych wszystkich zasobów mówię, wyniknął fakt przeważny, ogromny, fenomen uderzający, niezaprzeczony: fakt ruchu dziejowego, życia społeczności, organizmu i solidarnych powiązań.

Postęp wykrzykniono, a słowo to rozległo się daleko; któż go nie słyszał, kto nie zna jego uroku? Kolumb płynący ku Ameryce z nadzieją, która mu świeci jak pewność, oto obraz tych tajemniczych dążeń, tego hasła, a zarazem silnego przeświadczenia. I w istocie, można było dłużej wątpić, czyż nie stawił on się w sprawie faktów przeważnych, a przytém czyż usposobienie z jakim go powitano, nie świadczy, że on ma związek z najgłębszą stroną natury człowieka. Czémże jest to uczucie, które staje się bodźcem tylu wielkich czynów, to uczucie które czyni, iż ludzie jednodniowi spodziewają się dobra, które do nich należeć nie będzie, które zostanie własnością pokoleń, z którymi żadne już może węzły pokrewieństwa łączyć ich nie będą. Zastanówmy się nad tą miłością dla rzeczy które jeszcze nie istnieją, nad tém poświęceniem sprawom, które nie będą znać swych dobroczyńców i opiekunów! nad temi ofiarami, które nie odbiorą najmniejszej oznaki wdzięczności; słowem, nad tém prawem naszego ducha, mocniejszym niż nasza wola, niż nasze instynkta, niż nasz egoizm. Czyż w tém wszystkiém nie ma poczucia prawdy, czyż to nie jest objaw tego *ja*, które się czuje nieśmiertelném i przywiązuje do dzieł mających *trwanie* i *prawa rozwoju*. Bo postęp to jedna z cech idei społecznej w Bogu będącej, a zarazem to czyn w którym człowiek ma udział; to dzieło Boga rządzącego opatrnie ideą społeczną *w czasie*, i zarazem to dzieło człowieka, do współdziałania powołanego. Długo ta idea, to poczucie postępu objawiało się niewyraźnie, i w kształcie prorocstwa zwolna zaczęło przycierać charakter przeświadczenia, a w wieku ósmnastym doszło do namiętnej pewności. Wiek ósmnasty! przedmiot tylu rozbiorów i różnorodnych sądów, wiek jakby olśniony tą ideą! Czyliż widocznie nie nadała mu ona swego charakteru. Czyliż cała szczególność jego działań

i indywidualuów, które to stulecie uświetniły, nie nosi na sobie téj cechy? Ztąd nawet dziwna sprzeczność tych jego działań: naukowość połączona z najgrubszym empiryzmem, brak teorii a przecież wiara w teorią, pogarda nauk metafizycznych, a przecież miłość myślenia niezwykła! Bo empiryczną była prawda, która mu za hasło służyła, rzeczywistą, dotykalszą, ale nieujętą jeszcze w żadną zasadę; w grubéj pomroce faktów a jednak niezaprzeczalna, pewna jak czyn widoczny, prawda postępu. Stał więc przed nią zdumiony i poprzysiągł jéj służyć, służył namiętnie wytrwale, a drogi jego noszą wszystkie piętna téj pewności empirycznej niewyrobionej naukowo. Zdaje się działać dla człowieka, a działa jednak wyłącznie tylko dla społeczeństwa, podnosi prawa jednostki i znów zakuwa je w żelaznej paktu socialnego niewoli! Chce szczęścia i godności człowieka, a zaprzecza mu duszy, wierzy w rozum a zaprzecza mu rękojmi jego siły, podstaw pewności racjonalnej, przez wątpliwość jaką rzuca na jego *duchową naturę*.

Bo wiek ośmnasty, powtarzam, był czysto socialny, był uczniem *jednej tylko prawdy*, jednej myśli bożej, myśli ruchu, postępu bez najmniejszego zwrotu do innych prawd świętszych i nieskończonej wyższych.

Jakkolwiek niepodobna przebaczyć takiego upojenia wiekowi całemu, boć wiek to ludzie, ludzie obdarzeni w bogate środki poznania prawdy wielostronnie, a przynajmniej nie tracenia przeświadczeń jakby wcielonych w ich moralną naturę; jakkolwiek, mówię, niepodobna mu przebaczyć, uważając jednak widoczność faktu, który go tak olśnił, uważając tę smutną lubo zaszczytną konieczność ludzkości, dobijania się prawd społecznych własném doświadczeniem, musimy wiele odjąć od żalu i niechęci, jakie w sercu prawém obudza charakter 18-go wieku. We wszystkich jego czynach jakkolwiek rozbiorowych, jest siła skupienia, jest żywotność organiczna, jest wiara w coś niepojętego, nieokreślonego ale niewątpliwego. Lecz właśnie że to coś, ta pewność była tajemniczą, niepojętą, nieokreśloną, dała więc powód do wielkich pomyłek. I tu to teoriya nasza znajduje najsilniejsze potwierdzenie. Człowiek pojął ruch,

postęp, ale nie pojął jego warunków, praw i zastosowań; nie pojął że to tylko jedno prawo życia społecznego, ale nie wszystkie w tém jedném zawarte. A mianowicie nie pojął, nie zrozumiał, że jako prawo ruchu i postępu nie jest dziełem człowieka, nie zależy od niego samego, lecz jest wynikiem postanowienia bożego, które się spełnia porządnie, stopniowo jak wszystko we wszech świecie. Nie pojął że postęp jest pojawem żyjącego organizmu, siły spojonej i żywotnej stanowiącej społeczność, która *była*, nim się *rozwijanie* zaczęło.... słowem, że postęp, ruch jest wynikiem, nie twórcą społeczności. Że nad niego jest coś świętszego i ważniejszego pod względem społecznym, to jest *prawa* na których bytuje i zachowuje się społeczeństwo; prawa niezienne i nieruchome, stanowiące osobną jego naturę, osobną exystencją. Tego wszystkiego nie pojął człowiek ówczesny, zdawało mu się że indywiduum tworzy społeczność, że ona od niego wyłącznie zależy, że postęp to dzieło człowieka, że całe losy ludzkości leżą w ręku jego, że on cały jój układ przerabiać i wstrząsać może, podług swój woli. Zaczął więc działać w tym duchu i działał gwałtownie, namietnie, a z tych działań pracowitych, bolesnych, strasznych, wytrysła mu ogromna prawda społeczna, większa stokroć od pierwszej, prawda niezależnej, samoistnej natury społecznego związku; prawda mówiąca głośno że społeczność żyje swoim życiem, daném, zaopatrzonym; że ona — to *nie jedno* co człowiek, że to *dwoistość*, to dwie idee w Bogu złożone żyjące razem w dziwném połączeniu i spojeniu. I stanął znów zdumiony, znów olśniony; tém nowém odkryciem opadły mu ręce, zwątpił o swój sile... miał przed sobą dwie prawdy jednakże potężne, jednakże pewne: prawdę postępu i prawdę niewzruszalności podstaw społecznego związku, która mu się w strasznej burzy i walce objawiła... Taki jest charakter początku 19 wieku, a ztąd rozdział jego na dwa stronnictwa tak zwane zachowawcze i postępowe, stagnacyjne i dążące dalej; stronnictwa nie przypadkiem związane, nie samych passyi i widoków ludzkich skutkiem będące, lecz w gruncie swoim logiczne i na prawdach oparte, na faktach które

przemówiły kolejno z jedną i tąż samą siłą, a których wyroki zapisała historia na kartach swoich (1). Stronnictwa te stanęły naprzeciw siebie, a lubo w wielkich umysłach błysło ich połączenie.... lubo wielki geniusz w kodexie swoim wyraził niejako to połączenie, zabezpieczając o ile podobna było i nieruchomość i postępowość, długie jednak lata walki trwać miały zanim w tych osobnych i oddzielnych dążeniach, mogły nastąpić powstania zbliżenia!....

Bo jak konserwatyści opierali się tylko na faktach i doświadczeniu, tak i postępowi nie mają dotąd innéj zasady. Teorya życia społecznego nie wzrosła jeszcze do wysokości nauki, nie wyrobiła się umiejętnie i systematycznie, nie doszła do pewników racjonalnych i niezachwianych. Dla tego, napróżno stronnictwa te rozdzieliły się na tysiączne odcienia, zlagodziły w rozmaitych stopniach; nigdy one stanowczo nie podbijają umysłów, bo są jednostronne, opierają się tylko na empiryzmie, mają potęgę negacyjną, neutralizującą się wzajemnie, co chwilowo dobroczynną stanowi dywersją, ale nie może nic rozstrzygnąć.

Teorya społeczna musi się rozwijać raz zaczęta drogą, tajemnica jéj w Bogu a nam pozostaje śledzić ogniwa téj całości, w zjawiskach życia społecznego. Dzieje i zawsze dzieje, to jedyny środek w tym względzie. I niebawem też pojawił się nowy szereg wypadków, które rzuciły wielkie światło na zagadnienia socyalne. Ludzie wierzący w postęp, ujęci czarodziejską siłą téj prawdy, a niechęący z żadną inną się rachować, powzięli przekonanie iż jedyną zaporą bezwarunkowego ruchu, twórczości postępowej jest człowiek; indywidualność, osobistość, słowem jednostka; ogarnęli więc tę osobistość absolutnemi teoryami, zanurzyli jednostkę, w całości *człowieka zapornali*. Wiemy ile miłości, ile poświęcenia, ile serc gorących obejmowało to stronnictwo, jednostronne, zbłąkane, a jednak konsekwentne w swoich wnioskach, logicznie, względnie do prawd które pojęło.... To co starożytność czyniła mimowolnie, jakby

(1) Mówiąc to mamy *jedynie* w myśli ludzi sumiennych z przeświadczenia stronnictwu swemu służących.

instynktem wiedziona, instynktem w którym słusznie religijni ludzie jakieś piętno tajemniczój kary upatrują (1), to teraz przedsięwzięto czynić z rozmysłem z wyrozumowania, systematycznie... Znamy teorye jakie ta myśl natchnęła, widzieliśmy i widzimy jeszcze ich siłę, ich pewność i zaufanie. Owa ugoda socialna Russa, równoważona w 18 wieku innemi jego pismami, w których jednostka odzyskuje swoje prawa, przeważa nawet nad społeczeństwem, ta teorya mówię *du contrat social*, stała się panującą i ona to piętnuje całą długą epokę od pierwszego pojawienia się *saint-simonizmu* aż do naszych czasów. Kto pojmuje pracowite i stopniowe rozwijanie się prawd socyalnych w ludzkości, ten nie zdoła z pogardą lub nienawiścią mówić o tych usiłowaniach, o tych próbach smutnych, ale pełnych ludzającego uroku, w których zapoznanie praw jednostki, zasad niezniszczalnych jakie sumienie narzuca człowiekowi, równoważone jest niezmierną miłością, gorącym pragnieniem dobra!

Ale sama gwałtowność tego dążenia, sama jego siła, a zarazem wyłączny kierunek, musiały wywołać inną, wprost przeciwną fazę, która stała się jakby jutrzeńką teoryi społecznej *w jój całości uważanej*; jakby zamknięciem cyklu wyrobień i przemian, po których już tylko spokojny i regularny bieg pozostaje do spełnienia. Tą fazą jest stawienie jednostki moralnej, *człowieka* nie nad *prawdą społeczną*, ale nad *jój nadużyciem*, nie nad *postępem i ruchem*, ale nad *poświęceniem mu wszystkich wyższych względów*, nie nad *prawdami społecznymi*, ale nad *pomieszaniami ich hierarchicznego układu*... Pogiębiony w imieniu dobra ogólnego człowiek, nagle jak lew związany zerwał nałożone sobie pęta i stanął przed zdumioną ludzkością w całej mocy swego znaczenia, swój potęgi moralnej. To jest właśnie najnowasza faza pojawów społecznych i jedna z najpiękniejszych; widzimy ją wszędzie, w każdym nowym wypadku tak socialnym, jak politycznym, a jeżeli

(1) O pismach politycznych i społecznych Russa nikt głębiej nie przemówił jak Saint Marc de Girardin. *Pr. Au.*

u mysły pospolite, za ruchem ludzkości nie dość podążające, nie umieją jęj dotąd połączyć z *poprzedniemi*, to dla prawdziwych myślicieli, jest ona widoczną. *Człowiek się pojawia* już nie jak w starożytności bez pojmowania praw ogólnych, nie jak w ośmnastym wieku, pełen żalu i oburzenia, cofający się w lasy aby tam godność swoją wypowiedzieć; nie jako znów człowiek społeczny, socialistowski, dla tego tylko chcący panować, aby prędzej poddać się pod teorye samowładztwa ogółu, ale człowiek prawdziwy, dojrzały, jednostka moralna, duchowa, wolna; człowiek uznający pomoc jaką społeczności winien, ale niezależny w swęj naturze samoistnej w sobie, obdarzony od Twórcy darami rozumu i woli, które dane mu są niezależnie od tradycyi, niezależnie od wychowania i nauczania społecznego, które w darze władz intelligencyi wraz z darem życia odebrał. Myśl takiej jednostki błakała się już w teoryach najbardziej absolutnych pod względem władzy społecznej, jak np. w dziele Gervinusa gdzie autor pięknie przeczuwa znaczenie tęj prawdy, znaczenie jęj istotne i dobroczynne dla społeczności, chociaż zdaje się pozornie jęj przeciwnęm. To samo widzimy w dziełach Quineta, który kolejno, to jednostce, to ogółowi hołduje, nie znajdując przecięz właściwej spójni tych dwóch terminów; najwyraźniej jednak i z głęboością prawdziwą mówi o znaczeniu praw jednostki, Montegu w swoich *socialnych studiach* chociaż i on jeszcze na wysokości chrześcijańskich pojęć utrzymać się zawsze nie umie. Ale najgłówniejszym wyrazem tęj fazy, jest przemiana jaka zaszła w filozofii nowożytnęj w ostatnich czasach i wypada nam cokolwiek obszerniej zastanowić się nad tym przedmiotem. Długo uprawiana oddzielnie, osobno jak oderwana uniejętność, filozofia w wieku 19-tym przybrała cechy ruchu społecznego. Postęp, słowo tajemnicze odbijające się w około, uderzyło również spekulacyjnych myślicieli, a genialny ich przewodzca, zastosował ją do swojęj teoryi, łącząc z teoryą absolutu Szellinga. Jakkolwiek nikt dotąd nie uważał z tego punktu systematu Hegla, jesteśmy jednak najzupełniej przekonani o prawdziwości myśli naszęj. Nie jest to przypadkowe spotkanie, lecz

rozmyślna aplikacya wielkiej społecznej prawdy, wielkiego społecznego odkrycia, do jednej z najważniejszych umiejętności ludzkich. O jakże szeroką, jak nieograniczoną była ta aplikacya, wszystko zamieniało się w ruch, nie było nic oprócz ruchu i postępu, wszystko się *stawalo*. Bóg, człowiek, ludzkość. Idea tworu, stałej rzeczy znikła zupełnie z dziedziny spekulacyi. A przecież, pomimo wspaniałości i nieporównanej potęgi téj teoryi, ona ostać się nie mogła w obec innych pewników, których rzeczywistość wieki uznały, które nie dały się wyrwać z głębi przeświadczenia człowieka. Człowieka! nienapróżno ten wyraz ciśnie się tu pod pióro nasze: on bowiem stał się hasłem oporu przeciwko téj nowéj spekulacyi, jak się stał hasłem oporu przeciwko absolutnym teoryom socializmu, *człowiek* nie dał się pochłonać wielkiej idei ruchu, umiejętnie, genialnie rozwiniętej i widzimy go znów wyzwolonego na ruinach téj doktryny, stojącego wspaniale, z godnością swoją niewiekową, nieczasową. Wyrazem téj głębokiej protestacyi są dzieła dziś pojawiające się w ojczyźnie Hegla, potężne prace spirytualizmu niemieckiego, zastosowane do psychologii, głębokie traktaty metafizyczne, w których punktem wyjścia nie jest już byt, ani stawanie się, nie jest dziedzina ontologii, lecz *niezmienny umysł człowieka*, obdarzony w poczucie *prawdy*, *nieomyślne co do zasad*, w *pewniki nierozbieralne*, w których jak w ziarnie złożone są wszystkie umiejętności, a które stanowiąc jego osobowość moralną, świadczą najwymowniej o nieskończonej boskiej osobowości. Na tym to stanowisku pozostaje religija naturalna i prawo naturalne, dwa przedmioty, które coraz więcej współczesność zajmować zaczynają, a na podstawie religii i moralności naturalnej, człowiek wznosi się do doskonałego pojęcia wielkiego faktu w dziejach t. j. objawienia boskiego, które nie jest wyrobem ewolucyj socialnych, jak mniemano, lecz światłem daném dla jednostki, potęgującym jój światło naturalne, a dobroczynném równie dla społeczeństwa jak dla człowieka. Filozofija więc spirytualna, a zarazem religija chrześcijańska odzyskały swoje prawa i nowa faza życia

ludzkości się rozpoczęła. Są rzeczy stworzone lub dane w swój pięknej skończonej pełni, które wychodzą po za obręb społecznej nauki, a do takich należy *typ moralny człowieka*, i on to właśnie odbija się w prawach społecznych w układzie społeczeństwa; te bowiem nie mogą być inną natury jak *natura moralna człowieka*, nie mogą sprzeciwiać się jego niezależności i godności; *jego osobnej istocie...* nie mogą jej pochłaniać... W nich on się przegląda jak w zwierciadle, a one modelują się na wzór jego duchowej, moralnej natury...

Tu więc wykryła się ostatnia ogromna prawda towarzyska, a cała idea społeczna przybrała teraz rozmiary rozległe; teoria życia społecznego doszła do pewników niezaprzeczalnych. Jest społeczność, jest siła kohezji, spójności moralnej, dana jej na własność, są fazy dziejowe, w których rozwija się *człowiek społeczny*, jak jest prawo *bytu indywidualnego* i godności *osobistej*; jest ruch, postęp jak jest nieruchomość, są zmiany społeczne, jak są prawa niezmiennie życia indywidualnego towarzyskiego, jest *człowiek indywidualny* i *człowiek społeczny*, a te dwa pewniki stoją obok siebie *uzupełniając się* wzajemnie, jak istnieją osobno, a jednak w pięknej harmonii, w inteligencji boskiej.

Stanowisko Mickiewicza.

A teraz kiedyśmy przebiegli koleje idei społecznej po bieżnie ale wiernie, powróćmy do naszego wieszczka — historyka. Czegożmy bowiem w nim szukamy, jeżeli nie filozofa społecznego. Ocenienie wartości literackiej i dziejowej mniej nas obchodzi, pierwsza nie może być małą, bo to mówił geniusz; drugą, aby rozbierać szczegółowo, potrzeba wiadomości daleko obszerniejszych niż nasze. Punkt filozoficzny jest tu najwłaściwszy i jakkolwiek przekonani jesteśmy, że dzieło to będzie nie raz jeszcze z wielu względów rozbierane, sądzimy przecież, że sposób zapatrywania

się socialno-filozoficzny, powinien poprzedzić wszystkie inne. Nadał on wprawdzie kursom swoim, miano kursów literatury słowiańskiej, bo takie było przeznaczenie katedry mu ofiarowanej — ale w istocie, są to raczej kursa cywilizacji słowiańskiej, a przede wszystkim historia cywilizacji narodu polskiego, — w rzutach ogólnych definicjach śmiałych ale stanowczych. On sam czyż nie wskazuje nam tego, kreśląc w trzecim tomie, gdzie streszcza swoje stanowisko, następujące słowa: «Wykład mój dotychczasowy, jest raczej wstępem, przygotowaniem do żeglugi przedsiębranéj tylko dla odkrycia, opłynienia krajów. Nie raz wypadło pomijać imiona sławne, pomniki wielkie; pomniki uwielbiane w téj lub owéj prowincyi, w tym lub owym narodzie często zostawiło się na stronie. Nie szło tu bowiem o historią jednego któregokolwiek ludu, lecz o historią wielu ludów, wielu literatur; a ilekroć wśród téj różnaitości przedmiotów, potrzeba było stanąć i obejrzeć się w około, żeby się nie zbłąkać, żeby je zebrać pod jeden rzut oka, należało jeszcze opuścić całkiem ziemię słowiańską, wzniesić się do punktu widoków ogólnych, pożyczyc u zachodu języka filozoficznego, i myśl słowiańską łączyć z myślą europejską.»

Jakże więc stawiał się do téj myśli filozof nasz, do prawd niezaprzeczalnych, któreśmy powyżej przedstawili? On je wszystkie pojął, przeboleł; każdą z nich po kolei przykładał do serca — gdzie była dla niego miara ich żywotności. I uważmy tu prawdziwą wielkość naszego wieszca; on nie zatrzymał się na żadnej cząstkowej prawdzie — żadna go nie podbiła; czuł jednostronność każdej, jak czuł każdej znaczenie i wagę; nie obojętny, niezdolny do kosmopolityzmu, on szukał wśród tych wszystkich dążeń, stanowiska, któreby było pewne, nieruchome, a jednak żywotne, prawdziwe i wszelkiemu postępowi odpowiednie. I znalazł je właśnie w tém, co serce jego napełniało; znalazł natężenie swojej myśli w uczuciu, które było królem władczą w jego duszy.

Była to właśnie chwila, w której cały cyklus przemian i pojawów, powyżej przez nas wypisanych, zbliżał się do

końca; poznano i uznano fakt życia ludzkości; ogólna idea zarysowała się pięknie i wybitnie, ale brakowało w niej odcieni i wykończenia. Ten to brak spostrzegł nasz historyk, a pragnąc połączyć ogólne cele z wyłącznymi, które mu leżały na sercu, pragnąc przedmiot mu powierzony uczynić nauczającym dla europejskich swoich słuchaczy, badał pilnie czego w owój chwili niedostawało pojęciom socjalnym. Oto jak określa swoje powołanie w pierwszej prelekcji: «Wezwano mnie, żebym zabrał głos w imieniu literatury ludów, z którymi mój naród przez swoją przeszłość ściśle jest połączony; żebym zabrał głos w czasie, kiedy słowo jest potęgą i w mieście, które jest stolicą słowa, nie przeto nie może mnie powstrzymywać.» I nie powstrzymuje go nic w istocie, bo on orlim wzrokiem dostrzegł potrzeby społecznej, on wychowanek rodzinnych tradycji, odkrył, czém one stać się mogą w ogólnym rozwoju pojęć socjalnych.

Po uznaniu faktu życia i ruchu społecznego, następowała potrzeba zbadania natury i sposobu tego życia, jego *trybu* przyrodzonego, i tryb ten wskazał Mickiewicz, stawiając przed oczy swoich słuchaczy, *życie narodów*, które w jego wykładzie ukazały się jakby *pulsami* jednego organizmu i nie przesadzamy bynajmniej, utrzymując, iż on pierwszy wypowiedział dokładnie istotne znaczenie narodów i plemion, a przez to wyraził moment konieczny, loiczny, w rozwoju pojęć społecznych. Idea ta pojawiła się wprawdzie w starożytności, bo ona jest wyrazem faktu rzeczywistego, niezaprzecznego, ale tam nie miała jeszcze właściwych sobie rozmiarów; była to raczej pewna aglomeracja ludzi w pewnej miejscowości, jednym interesem związanych, ale nie organizm nie ta żywotność, nie ta siła kohezji tajemniczój i tego powinowactwa duchowego, które wskazaliśmy jako cechy życia społeczności. Z tąd pojęcie to u starożytnych, miało raczej cechę egoizmu, odrębności, niż miłości i wzajemnej pomocy, a życie narodów było u nich raczej życiem stanu, państwa pochłaniającego jednostkę, niż cudnym i przez Boga niejako usłanym łożyskiem, ku łatwiejszemu rozwijaniu się indywidualności zbiorowych.

Idea narodów, jest w najwyższym stopniu pojęciem społeczném, ma więc wszystkie cechy tego pojęcia; jest ona równie jak tamto podścieliskiem, spójnią, kolebką; jest tłem żywotném, jakby miękkim i wonnym kobiercem, rozesyłanym pod stopami pokoleń i plemion; jest tchnieniem powietrza ojczyzniego, pieśnią gajów rodzinnych, hymnem tych wszystkich wpływów miejscowych, które tworzą osobne ludy. Otóż tak pojął Mickiewicz tę ideę i tak ją opisał, z całą potęgą wieszczego natchnienia, z tym darem nieporównanym słowa, który go cechował.

Dzieje, mówiliśmy, to główna podstawa nauki socjalnej, i prawdę tę pojął Mickiewicz w całej mocy; nikt bardziej nad niego, nie był nieprzyjacielem apriorystycznych teoryj, ale czémże są dzieje złożone tylko z faktów, obok téj metody, która podśluchuje niejako rodzenie się wypadków, wzrost ich pośród pól miejscowych, która śledzi ten zarys ręki Bożej, rozdającej każdemu plemieniu inne cele, inne prace, że nie powiemy inne missye, bo nie chcemy nadać myśli naszej znaczenia przesadzonego.

Słuchały ludy zachodnie téj cudnej powieści, ale jej w całej rozległości nie pojęły.... wychowane na idei rzymskiej, na prawach i gwarancyach, na abstrakcyi bytu państwowego, nie pojęły téj nauki miłości, téj tajemnicy ziemskiego podścieliska, które tłumaczy tak wiele faktów w człowieku dziejowym, a co bardziej, tłumaczy myśl bożą, złożoną w idei życia społecznego: bieg i tryb tego życia.

Mamyż i my być obojętnymi téj wielkiej nauki słuchaczami? mamyż nie zrozumieć wysokiego stanowiska wieszca naszego w filozofii dziejów? nie. W istocie, o to nas winić nie można; pojęliśmy ją szeroko, tak, iż ona to, ona jedynie, stała się natchnieniem całej nowej epoki naszej literatury. Ale bo jakże oprzędzić się prawdzie tak uroczo przedstawionej? Słyszysz sam prawie te dźwięki miejscowe, i czujesz niejako tę żywotność, która ma moc twórczą i prawodawczą w pierwotnych wiekach ludów; widzisz tę nić tradycyi, która spaja pokolenia? A nie jest to żadna kamienność, żadna zastarzałość, którą mylnie niekiedy mianem tradycyi ozdabiają: to wzrost i życie w oprowie

przywyknień świętych, to bujna wegetacya na łąkach oczysztych.

W całej więc pierwszej części swego wykładu, która się ciągnie aż do dziewiątej lekcji, mamy obraz tego rozwijania się plemion, co jak koryto rzeki wzmacnianej ciągle licznymi ujściami rzek pomniejszych, płynie wspaniale. Ze tak rozumie Mickiewicz tradycją narodową, tego dowodzą nam liczne ustępy jego prelekcji, że wybierając najsilniejsze, zacytujemy tu tylko to, co mówi wspominając o narodowości czeskiej w dawnych wiekach: «Język nie jest jedynie pewnym systematem dźwięków, służącym do wydania myśli; język to słowo rozwinięte, a słowo o tyle tylko może być narodowem, o ile ma ducha narodowego. Moc języka zależy od ilości prawd w nim zamkniętych, siła jego działania na zewnątrz odpowiada massie światła i ciepła, jakie z siebie rzuca.» Tę uwagę robi on właśnie dla tego, iż wówczas Czesi pojmowali tylko narodowość z strony materialnej, powierzchownej, opierali ją jedynie na rodzie i języku oddzielnym. Jak powtarzamy, pojęcie to u wieszczów naszego, jest wysokim duchowym pojęciem, którym kojarzy się wszystko, co ziemskie i nieśmiertelne; życie ludu u niego, jest to poczucie wspólnych celów, jest to dogmat rodzajny całego duchowego i umysłowego kształcenia, jest to stosowanie i tłumaczenie rozmaitej jednej idei trudnej do wysłowienia, bo wielkiej, rozległej, niezmierniej. Powiedzmyż teraz, czy to pojęcie nie jest w ścisłym stosunku z rozwojem nauki społecznej europejskiej, czy jęj nie uzupełnia w najdoskonalszy sposób. Cóżby znaczyły te wielkie ogólniki, te idee społeczności, postępu, ruchu, solidarnych powiązań, humanitarnego organizmu, gdyby idea ludów i plemion, nie uprzytomniała ich niejako wyraźnie, gdybyśmy nie widzieli ich urzeczywistnienia, dotykalnych niejako obrazów w tworzeniu się osobnych ludowych indywidualności. Ze tak jest, że to jest pojęcie wysoko filozoficzne, jakby konar ogromnego drzewa idei społecznej, przekonywa nas to najbardziej, że ile razy chciano się zatrzymać na samym kosmopolityzmie, dochodzono zawsze do zimnych i czerzych rezultatów. Stanowisko kosmopoli-

tyczne, jakkolwiek wzniosłe i wspaniałe w abstrakcyi i najwyższe w istocie, w teoryi, jednak w zastosowaniu, złym okazuje się przewodnikiem, bo oziębła serca i zniża charaktery,—stanowisko to jest tylko wynikiem naukowym, jest niejako ogólnym pomysłem bożym, do którego niekiedy myślą wybiegać potrzeba, jak to później pokażemy, aby nie wpaść w wyłączość; ale zatrzymywać się na nim niepodobna, bo się zminiemy z prawdą rzeczywistą, która jest najlepszą wskazówką woli Bożej.

Tak myślał Mickiewicz, kiedy kreślił plan swoich kursów, i przez to w wykładzie cywilizacyi jednego szczepu, dokonał wykładu wielkiej prawdy ogólnej. Wykażemy później, jak stanowisko to, właśnie przez stronę uczuciową, stało się dla Mickiewicza powodem do niektórych ostateczności, pojęte jednak w granicach, jakie mu z razu nazначył, było i jest przeważnie filozoficzném, niezmiernie dla ludzkości ważném.

Od ogólnych wskazań, przejdźmy teraz do szczególnych dowodów, śledźmy rozwijanie się jego myśli w rozlicznych rzeczywistych pojawach. Nigdy on od niej nie zbacza, zawsze utrzymuje się na raz obranej drodze, chociaż czyni to oryginalnym i właściwym sobie sposobem. W ogóle metoda Mickiewicza, nie jest metodą argumentacyi; jest to metoda zwykła geniuszom, działająca przez potężne afirmacye, a raczej obrazy, w które wrosły niejako rozumowania. Do czytelnika należy wydobyć je, rozwinąć, przemedytować. Zbierajmy więc te iskry geniuszu, spajajmy powolną a pracowitą myślą; my, którzy orlego lotu wieszczów natchnionych nie posiadamy. W tém właśnie leży tajemnica właściwego rozbioru tych kursów: dopowiedzieć co napomknął tylko, rozwinąć co rzucił w kształcie wyroku, niekiedy zaś zmierzyć miarą prawdy i doświadczenia, to, co mogło nasunąć się w uniesieniu, a próby czasu nie wytrzyma.

Powiedzielismy, że pojęcie życia ludu, jest u Mickiewicza wysoko duchowém pojęciem, w którém łączy się wszyst-

ko, co ziemskie i co nieśmiertelne; ziemskie jednak, na-
 przód go zajmuje, bo on z łona ziemi tworzy niejako ob-
 słony dla tego pojęcia, przypatruje się z miłością tój cudo-
 wnej tkaninie, jaką wpływy miejscowe pokrywają ducha
 narodu. I tak naprzykład: w pierwszych lekcjach, aby
 od razu doskonale uprzytomnić znaczenie tych wpływów,
 zbacza do późniejszych czasów i przedstawia nam lud Ukra-
 iny w związku z całą tameczną naturą. «Płaszczyzny u-
 kraińskie, są stolicą poezji lirycznej; ztąd piosnki niezna-
 jomych poetów, oblatywały często całą słowiańszczyznę.
 Kozak siedzący przy swojej ziemi, albo budzie z trzci-
 ny, słuca w milczeniu, jak koń jego pasący się niedale-
 ko, żuje trawę, puszcza wzrok po zielonym stepie, i duma,
 marzy o bojach, które się tu odbywały, o zwycięztwach i
 klęskach, które tu zajdą. Pieśń, jaka mu się z piersi
 wyrwie, staje się wyrazem narodowego uczucia, wszędzie
 chwytna z zapalem, idzie z pokoleń do pokoleń. Dunaj,
 uświęcona rzeka Słowian, prawie zawsze gra rolę w tych
 pieśniach. On przepływa te pola tajemnicze, tęskną krainę
 nieodgadnionych przeznaczeń. Dla poetów jest on czasem
 jak ocean Hezydoda, granicą ostateczną świata znajomego,
 czasem jak Skamander Homera krwią zrumieniony, toczy
 zbroje, ciała wojowników i skarby królów. Nowi poeci
 rosyjscy, a szczególnie polscy, zaludnili mnóstwem po-
 mników ten dziwny, pusty plac bojów, gdzie tradycya nie
 ma kamienia, na którymby spoczęła, ani nawet drzewa, o
 któreby się oparła, gdzie, jak powiada Zaleski, poezya:

. rozesłana

Na kwiecistym pól kobiercu,
 Uwięziona tęskno dzwoni,
 Jak natchnienie w młodem sercu.

a tylko wiatr niekiedy odrywa jęj cząstki i w lekkich o-
 błoczkach zanosi

przez limany,
 Przez ostrowy i burzany,
 Gdzie mych przodków bładzą duchy . . .

Wedle słów dawnego wieszczu, na téj niwie końskimi kopytami zrytej, ciałami poległych utłuszczonej, kośćmi ich zasianej, a drobnym deszczem ciepłej krwi zroszonej, bujnie porósł smutek, smutek i tęsknota głównie znamionują poezye tych okolic.» A gdzie indziej jeszcze tak maluje Ukrainę Mickiewicz, tę ziemię, która zdaje się najlepiej odpowiadać filozoficznej myśli jego, bo uprzytomnia doskonale wpływ potęg natury na plemiona:

«Na południu pasu leśnego ciągną się po za Karpatami, otwarte niwy ziemi urodzajnej. Południowe strony Królestwa Polskiego: Wołyń, Podole i prawie cała Ukraina, mają grunt niezmiernie żyzny. Sosna coraz tu rzadsza, a za to dąb wspaniały gęściej ocienia wesole gaje i staje się ulubieńcem pieśni.

«Tędy idzie szlak inny nawiedzin z pustyń i stepów Azji: jest to droga szarańczy i Mongołów. Owad ten, podobnie jak Mongoły, niekiedy niknął na długie czasy; nikt o nim nie mówił przez wieki; aż nagle podnosiły się jego chmury, cieniać słońce i zakrywając ziemię. Miał on zwyczaj w Polsce zakładać swoje zimowe leże; ztąd wiosną plód jego nowy posuwał się naprzód pieszko, zostawując zczerniałe pola jak od pożogi, zawalając wąwozy i rzeki; a dostawszy później skrzydeł, zalatywał nad brzegi Elby i Renu. Dopiero uprawa niw polskich przecięła mu wejście do Europy. *Rozwodzę się nad tymi szczegółami*, mówię o naturze fizycznej, o zwierzętach i owadach, bo to wszystko ma związek nietylko z gminną, ale i z ukształconą literaturą mieszkańców. Podania ludu, jego pieśni, równie jak arcydzieła sztuki nowożytnej, pełne są opisów, porównań, napomknień, których niepodobna czuć i rozumieć, nie mając ciągle względu na miejscowość naszą, tak różną od miejscowości stron innych, nie znając właściwych jej obrazów i zjawisk natury. W poezyi nowożytnej słowiańskiej, natura gra podobnież wielką rolę. Polacy umieją na pamięć ten piękny ustęp Goszczyńskiego, gdzie dąb gaduła szepcze kozakowi do ucha dawne dzieje. Czytając dzwiczne strofy Zaleskiego, zdaje się istotnie, jakbyś słyszał szmer tych rojów pszczoł, motylów i muszek, «co drgając

złotemi skrzydełkami, brzęczą po nad zielonym słupem Ukrainy. I nie tylko natchnienie poetyczne odnosi on w części do tych wpływów, nawet wyższe badania naukowe, odkrycia w nauce przyrody, uważa jako zostające pod ich władzą, czerpiące w nich siłę i wskazania.» Botanik nasz Zaluziański, mówi, na sto pięćdziesiąt lat przed Limeuszem, uprzedził jego odkrycie; Ciolek, zwany Vitelionem, jeszcze w XIII wieku, utworzył teorią łamania się w promień światła, wspartą na rachunku matematycznym, bo w krajach naszych rolniczych, botanika musiała naturalnie zajmować umysł ludzki. Vitelio w przedmowie do swego dzieła powiada, że w chwilach wiejskiego wypoczynku, patrząc na blask igrający po falach rzeczki, co przed jego domem płynęła, powziął pierwsze myśli swoje....

Jakiż to obraz, jak malowniczy, ta Ukraina poetyczna, ten związek z naturą równie niższych jak wyższych umysłów; nie wiem czy który z ówczesnych słuchaczy, wśród massy spostrzeżeń i faktów, dopatrzył téj poetycznej budowy, tych pierwszych lekcyj. Chociażbyśmy nie wiedzieli, że to wielki poeta maluje, poznalibyśmy mistrza od razu, mianowicie w czytaniu, które dozwala objąć długi obraz wykładu jednym rzutem oka. A dalej, kiedy już oprócz sił natury, maluje nam wpływy wypadków, czyż nie jest równie potężnym. To plemię uralskie, ten szczep mongolsko-tatarski, który ciąży na ziemię Słowian, ten odcień szczepu tureckiego, z którym inna część Słowiańszczyzny wojuje, a ztąd różnica charakterów i rozwoju moralnego w téj części wielkiego plemienia: to wyprowadzenie wyrazu *ojczyzna*, z olbrzymiej walki z temi potęgami Wschodu; wszystko to jest w najwyższym stopniu obrazowe, poetyczne, a poetyczne prawdą i rzeczywistością. Ten Mongoł straszny, potwór przerażający, którego obraz nieporównany kreśli Mickiewicz na karcie 15 i 16, lekcji 3ciej, stawiony tu jest umyślnie, aby wykazać, jakich środków użyła Opatrzność, dla obudzenia energii w narodach przeznaczonych do wyższych stopni cywilizacji. «Ludy, mówi, słowiańskie, rozdzieliły między siebie ciężar obrony, kiedy Ruś pasowała się z Mongołami, Polska odpierała Turków.» Tak

więc z jednej strony Rus oddepchnęła Mongołów ku północy, z drugiej Polska wstrzymała Osmanliów w śród u Europy, po długich i strasznych bojach. A w tych walkach rozwijał się szczep słowiański, już wówczas na różne rozdzielony odcienia, rysujące się wydatnie w swoich osobnych charakterach; a jednak jest to jeszcze całość zupełna, nie masz wtedy jeszcze w nich dialektów i podań narodowych. Jest to czas, w którym możemy rozważać tradycją wspólną i powszechną. Zachowuje się ona w najdawniejszych bajkach i podaniach i pieśniach gminnych. Długa ta epoka, poczynając się na lat 78 przed Chrystusem, trwała do roku 60 naszej ery. Nie pozostał w niej żaden ślad właściwie historyczny. Działalność Słowian nie obracała się ku wzniesieniu kamiennych i kruszcowych pomników; nie masz w nich miast starożytnych, wielkich zabytków budownictwa; nie masz nawet medalów, monet, napisów. Z całej pracy przez wieki, mogą tylko ukazać jeden swój wyrób: język, wszystkie ich siły, wszystkie zdolności, poszły na ukształcenie tego języka. Słowianie wszystkie zasoby umysłowe zleli w ten jeden pomnik. Język słowiański jest tak dawny, jak język Indyan i Germanów; żyje dziś jeszcze w ustach 80 milionów ludzi. Chcąc tu dośledzić jednego źródłosłowa, nie potrzeba porównywać liter martwych, ale można badać żywą mowę, widzieć jej ruchome oblicze, czytać niejako w jej wzroku. Język ten nadewszystko jest jednorodnym, nie cierpi nic obcego: napadały nań cudzoziemskie wyrazy i utonęły; żaden nie może być użyty, nie tracąc charakteru cudzoziemszczyzny. Możliwość powiedzieć, że cały ten ogromny język, jakby odlany z samorodnego kruszcu, bez żadnej mieszaniny, wytrysnął i rozwinął się z jednego słowa.

Ale to słowo było tylko *ogniskiem*, podstawą; rychło nastąpiło piękne i harmonijne *rozdzielenie szczepów*, które już nigdy odtąd złąć się nie miały, bo takie jest wyraźne rozkazywanie Boże. Tu widocznie potwierdza się myśl nasza, iż Mickiewicz wychodzi z zasady filozoficznej, a mianowicie, że pojął socialne znaczenie miejscowości; mówiąc bowiem o dialektach, przyłącza się do tej szkoły, która w nich

widzi dowód prawa czyli zarysu boskiego, który się koniecznie rozwinąć musi, nie zaś skutek przypadkowych kombinacyj dźwięków. W miarę zaś jak gałąź ta wspólniej odrasta na pniu wspólnym, staje się mową rozleglejszego pokolenia, mową jego narodową, *językiem*; bo narody, nie szczepy, nie plemiona, powołane są do odegrania ról rozmaitych w rozwoju ludzkości, (patrz co mówi w lekcji 9tej na karcie 90), a dalej na karcie 137, gdzie wykazuje, że w Słowiańszczyźnie wszystkie prawie dyalekta przybrały rozmiary języka, stając się tym sposobem dowodem téj prawdy, utrzymywanej przez głębokich myślicieli, że dyalekta trzeba uważać za osobne gałęzie jednego drzewa, które rozwijając się same, rosną razem z pniem wspólnym, i stanowią prawdziwe jego bogactwo.

Dyalekty te mają swój kształt dobitnie odznaczony; ukazują się zdolne do dalszego rozwinięcia, ale nie do przerodzenia się zupełnie. Uważmy tylko jak Mickiewicz nie opuszcza żadnej sposobności, mogącej wyjaśnić znaczenie *idei narodów*, ich ścisłego związku z rozwojem ludzkości, jak duchowo pojmuje istotę tych zbiorowych indywidualności. Piętno jednak cech wspólnych nie zatrze się nigdy tak zupełnie, bo szcep równie jest koniecznym w idei społecznej jak naród. I to właśnie stanowi odcień szkoły Mickiewicza od szkoły Herdera pod względem wpływów miejscowych, że u niego wpływy te działają tylko ogólnie, przebijając tłem wspólnym, nie górując nad dalszemi kolejami ludów, które stanowią ich osobne drogi. Przebijanie to wspólne widzi on w téj sielskości, w tém usposobieniu rolniczém, które cechowało pierwotną słowiańszczyznę, i dla tego maluje ją błogo, malowniczo, z miłością.

»Równość zupełna, praca wspólna, przyjemna i odpowiednia zdolnościom każdego, stanowiły całą podstawę społeczeństwa Słowian. Lud ten używał doskonałej równości, bo wszyscy, co go składali, mieli jednakie upodobanie, jednakie środki i jednaki przedmiot zatrudnień. Nie znali oni i innego trybu życia jak tylko rolniczy; a rolnictwo nie jest ani talentem, ani sztuką: każdy posiada talenta i siły potrzebne do uprawy ziemi. Łatwo więc było całej

ludności, ten sam cel założyć, chociaż rozliczność pracy mogła być bez końca.

»Życie gromadne dla takiego towarzystwa jest konieczną potrzebą: lud ten musiał żyć i pracować gminnie. Ale żeby taki stan mógł trwać zawsze, potrzeba było, aby nie wszczął się w nim żaden z tych wielkich prądów, które unoszą człowieka wyżej i wyrwują go z życia powszedniego. Wyobraźmy sobie nieograniczoną liczbę osad drobnych, bez ogólnego związku; nieskończone mnóstwo osobnych mrówek, zajętych domową robotą, albo używając nowego wyrazu, siedzibę falansterów, a będziemy mieli dokładne pojęcie społeczeństwa Słowian.«

Takimi to rysami przygotowuje nas autor do dalszych swoich obrazów; w dziewiątej lekcji stajemy już u kresu tej wspólności: mamy już charaktery ludów osobne, wyrobione, i odtąd iść one będą ciągle swojemi drogami, z logicznością dziwnie uderzającą.

Tu wypada nam zwrócić uwagę czytelnika na nowy odcień teorii życia narodów, jaki Mickiewicz wprowadził w swój głęboki wykład. Jeżeli odłącza się on od szkoły Herdera i Karola Comta, będąc zbyt wysokim chrześcijaninem, aby myśl niemocy moralnej i *fatalizmu miejscowego* uśmiechać mu się mogła, to znów widocznym jest dla niego skutek zapasów, działań, prób przebytych przez jaki naród; jest dla niego potęgą niezniszczalną, która nie ulega nigdy następnym wypadkom. Jest to coś, jak charakter w człowieku dorosłym, powtarzamy *charakter* nie *temperament*... To stanowisko; jakkolwiek podobne do *stanowiska klimatycznego*, jest nieskończenie od niego wyższém, i uwłaczałby Mickiewiczowi, ktoby tego rozróżnienia nie uczynił... A lubo i z charakteru ludów, nie trzeba robić potęgi fatalistycznej, lubo i nad tą prawdą unosić się powinna ogólna norma człowieka, czyli ideał moralny, ale zostawiając wyjaśnienie tej myśli do ostatnich kart naszego rozbioru, nie możemy tymczasem nie przyznać prawdziwej wzniosłości naszemu historykowi. Zresztą inna to rzecz powiedzieć, jak być powinno, a inna jak było; otoż, pod względem faktów, sposób zapatrywania się jego

jest zupełnie prawdziwy; rozróżnienie to bowiem charakteru narodów, tłumaczy najzupełniej wszystkie wypadki dziejowe, i staje się jakby pochodnią, która oświeca najzawilsze kwestye. Trzeba czytać koniec lekcyi dziewiątej, aby zdumieć się nad tą głębokością myśli historyka naszego, a karty te na tém większą zasługują uwagę, że z myślą tą spotykamy się do końca kursów, znajdując w niej wyjaśnienie najważniejszych faktów... Z niej to w ciągu całego wykładu sypią się spostrzeżenia i wnioski głębokiej *charakterystyki narodowej*, oświecające jak brylanty pasmo surowych badań.

Stojemy więc w obec głównych indywidualności ludowych, silnie zarysowanych, uwydatniających się w pośród innych narodów słowiańszczyzny. Już zwolna zaczynają uciszać się potęgi natury, wpływy miejscowe; dojrzalsze zbiorowe indywidualności już opierają im się silniej, spożywszy niejako w sobie ich karm' obfitą, jak dziecię pokarm matki. Już to nie jest bierność, ale osobność, *indywidualność* wyrobiona przeszłością. Mickiewicz sam tak był uderzony potęgą swojej charakterystyki, że widocznie była ona mu chwilową jakby siłą i otuchą, jakby koniecznością (1), w którą wpatrując się, zawołał zapewne ze świętym Pawłem: *o altitudo!* etc. Ale jakiegokolwiek jest jej znaczenie filozoficzne, powtarzam, że historycznie jest mu ona kluczem do wielu zagadnień.

Oto przypatrzmy się, jak on stawia te wyrobione, osobne, odcechowane indywidualności ludowe, do wielkiego faktu, który je od razu tak silnie zmodyfikował. Karty te, gdzie on opowiada, jak przyjęły ludy Słowiańskie Chryścjanizm, jaki stosunek każdego z nich do kościołów wschodniego i zachodniego, karty te, mówię, są mistrza ręką skreślone, a związek ich z poprzednimi lekcjami, uderza potęgą logiki i genialnego ciągu myśli. Nie bę-

(1) Jednakże ta konieczność następuje zawsze u niego z wolnej woli, cnota bowiem narodu jest u niego sprężyną wszystkiego, jak to widzimy w rozbiorze dziejów Polski.

dziemy się nad tém zatrzymywać, lecz przejdziemy do innej zasługi Mickiewicza, wyższe jego usposobienie wykazującej. Nie wpłynęły na niego błędne teorye, współcześnie rozszerzone, o naturalnem pochodzeniu wielkiej chrześcijańskiej nauki; wierny syn Kościoła, a przytém geniusz, nie zatrzymał się ani chwili przed tym błędem, owszem, chcąc wszelki cień podobnego zamiaru odsunąć, przeszedł starannie pierwój stan wyobrażeń religijnych Słowian, i nie jestto jeden z najmniej zajmujących rysów tego poetycznego wykładu; a lubo Mickiewicz wróci jeszcze do tego przedmiotu w dalszych lekcyach, ale wówczas uczyni to tylko dla uzupełnienia i ze względów filozoficznych i artystycznych, tu zaś widocznie uprzęta niejako pole dla wielkiego nawiedzenia Pańskiego...

Dowiadujemy się więc, iż u Słowian nie ma śladów żadnego objawienia, że ich wyobrażenia religijne były równie proste i ubogie, jak ich życie. »Pierwotna religia Słowian, niedotknięta żadnym wpływem objawienia, mogła wiecznie zachować swoją prostotę, ale też zarazem musiała pozostać jałową, niezdolną wydać jakikolwiek postęp; była to raczej opinija niż wiara; mieli mniemania religijne, lecz nie mieli religijnego słowa, które objawia prawdy wyższe i działa, jako natchnione od władzy nadziemskiej.« Tak oszańcowawszy się od wszelkich mylnych domysłów, Mickiewicz przychodzi do Chrystyanizmu z całą wiarą i miłością, jaką daje rodzima nasza pobożność; tłumaczy mimodając powody oporu, jaki przeciw temu boskiemu wpływowi stawiały różne ludy tego plemienia, wyjaśnia ten opór względami politycznymi, a rzucając wzrok swój aż na współczesną polemikę słowiańską, którą podniósł Lelewel, wykazuje owszem ogromne dobrodziejstwa Chrystyanizmu. »Nie trudno, mówi on, obronić Chrystyanizm od zarzutów mu czynionych, owszem, łatwo dowieść jak wielkie oddał przysługi. Mało dotychczas zgłębiano jego wpływ na stan domowy, społeczny i polityczny Słowiańszczyzny; on to jednak wykończył organizacyą ich krajów i zapewnił ich niepodległość.«

»Chrześcijańskie zawiązanie rodziny przez sakrament

małżeństwa, było już niezmierną reformą Słowian, podniosło ich na szczybel ludów zachodnich. Bez wpływu chrystyanizmu, władza i jedność wewnętrzna państw nigdyby może w nich powstać nie zdołała. Książęta Rusi i panowie polscy dopiero wtenczas stali się prawdziwymi reprezentantami narodowości, kiedy poczęli być namaszczeni: pierwsi przez biskupów kościoła wschodniego, a drudzy przez papieżów.

Chrystyanizmowi jeszcze należy się tutaj życie publiczne artystowskie i moralne. Z szerzeniem się religii chrześcijańskiej ścisłał się węzeł łączący wszystkich Słowian. Dzwon zawieszony na wieży kościelnej był pierwszym sygnałem ich spójni; głos ten rozlegając się po wszystkich krajach, pierwszy raz im oznajmił, że są członkami wielkiego społeczeństwa. Później dzwon służył za organ polityczny: zwoływał Słowian na wiece, na obrady, stał się godłem ich niepodległości. Ściany kościołów są pierwszą budową kamienną w Słowiańszczyźnie, i jedynym arcydziełem architektury. «

»Ustanowienie świąt w dni niektóre przynajmniej, odrywając lud od pracy, od samych zatrudnień materyalnych, zagnało wśród rozmyślań i zabaw żyć moralnie. Nakoniec religijne nauczanie po kościołach i szkoły zakładane przez duchownych, sprawiły prawdziwą reformę w słowiańszczyźnie. Wszystkie te chrześcijańskie zaprowadzenia: rodziny, parafij, jedności politycznej, państw, kazalnicy i szkół, dokonały reformy socyalnej Słowiańszczyzny. Stała się ona odtąd społeczeństwem europejskim, weszła w ligę z ludami Zachodu. «

Na tém kończymy pogląd nasz na jedną część Kursów Mickiewicza, część najważniejszą, najoryginalniejszą: w tej bowiem nikt mu nie zrównał, nikt nie wyprzedzi go nigdy. Wprawdzie pojęcie narodowości było pojęciem wysoko rozwiniętym i upowszechnionym u nas, snuje się ono jak nie złota przez całe dzieje naszej literatury, jaśnieje blaskiem niezaprzeczoną w 18-tym wieku, pomimo wpływu obczyzny i fałszywego klassycyzmu; w Brodzińskim dochodzi do cudnej teorji, na którą nie zdobył się żaden naród; ale

w obec Zachodu, w obec Europy, nikt przed Mickiewiczem nie rozwinął tak téj idei, nikt jój zasobów i żywiołów nie wykazał. I tutaj to nasze porównanie z Dantem nabiera nowego potwierdzenia; tamten śpiewał sprawiedliwość Bożą i wieczne jój tajemnice, ten opisał drogi myśli Bożej na ziemi i te tajemnicze ścieżki które prowadzi ludy do swoich celów.

Widzieliśmy więc myśl dziejową rysującą się w Słowiańszczyźnie, doprowadzoną do jój pełni, — w takim stanie wyrobienia i przygotowania stawil ją nasz historyk do faktu nadprzyrodzonego, który w dziejach przemawia potęgą niepotrzebującą dowodów, a w sercu chrześcijanina woła nakaźnym przeświadczeniem. I widzimy jak nagle na ten głos Boży wyłonają się narody z ogólnego szczepu, przychodząc do wyraźnej, zupełnej samoistności. Lecz o ile to przyjęcie wiary skupiło wewnętrzne żywioły, o tyle znów żywioły te oddziaływały na sposób stawiania się tych ludów. Przyjęły ludy Słowiańskie objawienie Boże, ale przyjmując je zachowały swoje właściwe usposobienia, przyrodzony ich element nadał piętno osobne każdemu takiemu przyjęciu, i ztąd różne charaktery ludów w Słowiańszczyźnie. Najlepszym dowodem téj prawdy jest stosunek ich do feudalizmu ówczesnego. Jeden z bardzo uczonych pisarzy, zapatrując się na historią, mówi, że feudalizm nie jest instytucją czysto-nowożytną; lecz że w nim przeważają elementa starożytne władzy i patrycyuszowstwa. I w istocie, tłumaczenie to zdaje się zupełnie prawdziwém, wszędzie bowiem gdzie feudalizm się rozszerzył, następnie z niego wynikło potężne jednowładztwo, które lubo na pozór mu przeciwne, było rzeczywiście tylko zlaniem się pojedynczych przemocy w jedno. Otoż ludy słowiańskie, jakby przecuciem wiedzione, nie poddały się nigdy téj organizacyi, chociaż ona nasza ich razem z chrześcijanizmem; potężnym życiem swoim własnym, tradycyjnym, umiały one odróżnić element Boski od ludzkiego, a ztąd koleje ich i rozwój tak

różne od kolei ludów zachodnich... Nie wszystkie jednakże zyskały jednakowo na tym oporze, jedne wystawione na ciężkie próby, na nacisk pokoleń wschodnich, zmuszone były od razu skupić się w potężne, samorodne jednowładztwo. Te tylko ludy, które zdołały z siebie wywiązać organizm wewnętrzny, swobodny, ludowy, te tylko, mówię, zyskały stanowczo na oporze stawionym instytucjom feudalnym. I ztąd to właśnie pochodzi, że Słowiańszczyzna uległszy od razu dwóm systematom społecznym, zupełnie różnym, rozdzieliła się na dwie potęgi współzawodnicze, a walka ta od samego początku dotyka kwestyj bardzo rozległych. »Trudno wszakże utkwic na ziemi środkowe punkta przeciwnych mocarstw. Stolicy ich zdają się wędrować ciągle. Na tém polu ścierała się religija Katolicka z Kościołem wschodnim, rzeczpospolita szlachecka z systemem samowładztwa; taki jest zarys geograficzny Słowiańszczyzny od czasu, jak kiedy zaczęły w niej działać pierwiastki sił przeciwnych.«

»Wpływ chrześcijaństwa rozwija się tu powoli; jeszcze w 4-tym i 5-tym wieku Apostołowie krzewili naukę Chrystusa pośród Słowian; jest to dowiedzioném, że wielki doktor kościoła święty Hieronim był rodem Słowianin, podanie przypisuje jemu wynalazek pisma słowiańskiego, nieco później znajdujemy wielu Słowian między patriarchami Konstantynopolskimi. Dopiero w wieku VI prace nawracania otrzymują ważniejsze skutki, i zaraz apostołstwo samo zdaje szczepać na dwie gałęzie, przybiera charakter dwoistości słowiańskiej. Historia więc zaprowadzenia chrześcijanizmu porusza najgłębsze kwestye polityczne i literackie. Wprowadzenie łaciny do obrządków katolickich Słowian, którzy poszli za kościołem Rzymskim, sprawiło następstwa bardzo rozległe i ważne. Umiejętność tego języka otworzyła wrota do starożytności rzymskich i literatury średnich wieków, księża oswajali się tym sposobem z cywilizacją zachodu, a mówiąc i pisząc nawet później, kształcili język narodowy, nadawali jemu formy tak dawnéj i tak wyrobionéj mowy. Biskupi kościoła zachodniego wiedli życie praktyczne, wydawali dzieła, pisali prawa, należeli do

interesów publicznych, a nawet i wojowali. Widziano ich w radzie królewskiej, na czele zjazdów prowincjonalnych, w parlamentach, w trybunałach, słowem, wszędzie. Była to klasa najczynniejsza w wiekach średnich. Swobody narodowe katolickich państw słowiańskich płynęły z instytucyj kościelnych, panowie świeccy, którzy obok biskupów zasiadali w senacie i na zjazdach, stali się uczestnikami prerogatyw im służących.

Tu niech mi wolno będzie ścieśnić zakres wykładu Mickiewicza i ograniczyć się na rozebraniu jednego narodu, do którego on najdoskonalej i z miłością szczególną zastosował swoją metodę. Wszystkie wpływy, któreśmy powyżej opisali, wpływy żywotne, potężne jak, tradycyj miejscowych, charakteru plemiennego tchnącego sielską swobodą, wpływy żywych uczuć wiary, organizacyj kościoła, wszystko to, mówię, skojarzyło się na utworzenie osobnego i własnem życiem działającego narodu. Takim jest naród polski i w nim to jedynie, w jego historii śledzić dalej zamierzamy *filozofiją dziejów*, jaka zawiera się w *Kursach Mickiewicza*. Szukając wyłącznie filozofa socyalnego, niepodobnaby nam było rozpraszać uwagi na wieloliczne plemiona i narody słowiańskie, których koleje, dziejopis nasz tak mistrzowsko scharakteryzował. Wolimy ścieśnić naszą pracę, aby ją przez to uczynić treściwszą i bardziej nauczającą. Otoż stoi przed nami jeden naród z całą swoją historją i przedstawia nam się jako najdoskonalsze usposobienie teoryi naszego wieszca; myśl historyka złała się tu tak z rzeczywistością, że niekiedy nie może rozróżnić nawet zasady ogólnej od dziejowego pojawu; ten ostatni zdaje mu się być prawem... Ale o tém później powiemy; tu jeszcze myśl jego jest w całej pełni swój prawdy, tu przypatrywać się jęj możemy bez obawy i spajać jak powiedzieliśmy, pracowitą rozważą, genialne rzuty jego poglądu.

»Ziemia słowiańska i ogromna jęj ludność przez wiele

wieków, nie raz zdaje się być rozrywana i ciemniona dla ochronienia Europy. Należy zapewne bardzo ostrożnie robić domysły historyczne; ale zawsze godzi się odkrywać drogi, któremi Opatrzność prowadziła dzieje, badać powody zaszłych wypadków, usprawiedliwiać, że tak powiem, jej zrządzenia. Rzeczywiście, ród Słowiański zostawiony w swoim naturalnym stanie, byłby niechybnie zniszczał; poddany zaś zupełnie Finnom, samym przez się tak już strasznym Europie i Azji, stałby się niepohamowanem narzędziem zniszczenia. Gdyby Polacy ku końcowi wieku XII, w świętych czasach historii swojej pokonali Rusinów, ruch arystokratyczny i feudalny, co rozwijał się u nich pod Piastami, pociągnąłby był Słowiańszczyznę w odmet, i jak się zdaje, przywiódłby ją do stanu, w którym się znajdują krainy bośniackie, gdzie widzimy arystokracją szlachty tureckiej, okazałą wprawdzie, ale uciążliwą dla poddaństwa, a niezdolną złożyć całości samodzielnej, utworzyć ciała narodowego i pójść za jakąkolwiek myślą religijną lub polityczną. Z innej strony Serbowie za czasu Nemaniczów, grozili jeszcze zgubniejszym kierunkiem; objawszy ster nad ludami pobratymczymi, byłiby pograżyli je w barbarzyństwo, wrócili do epoki najścia Normandów i Lechów, do stanu, jaki nam dzisiaj przedstawia rzeczpospolita czarnogórska.«

»Na przestrzeni tedy obejmującej całą posadę Słowian, mamy obecnie wszystkie stopnie cywilizacji i wszystkie rozdziały historii ich rodu. Opatrzność przewodniczyła temu rodowi. Nie pozostał on w stanie Czarnogórców; oparł się panom polskim epoki piastowskiej, którzy byłiby go wtrącili w stan, w jakim jest Bośnia; odrzucił politykę tych książąt, co chcieli zrobić z niego państwo feudalne, nędzne podobieństwo Niemiec; nie poddał się książętom moskiewskim z wielką siłą i przez wiele set lat dążącym w jednym kierunku, aż nakoniec znalazł w Jagiellonach dynastją, która w ciągu dwóch wieków, zabezpieczając porządek i razem pozwalając rozwijać się wolności, kładzie zapórę potędze Turków i odpycha przewagę niemiecką.«

Tu znów Mickiewicz zwraca się do wpływów religii

chrześcijańskiej i głęboką czyni uwagę o zawiązaniu się jedności państwa: »Wyobrazenie jedności, mówi on pozornie tak proste a tworzące się z wielkim trudem, dawna Polska winna Kościołowi. Kościół koronując monarchę polskiego, postawił już w jego osobie pojęcie państwa. Król wprowadzony do rodziny książąt chrześcijańskich, ujrzał się reprezentantem kraju, począł rozumieć jego całość. Pojęcie to później w czasie podziału między synów Krzywoustego, pielęgnowali biskupi nie przestając zgromadzać się i składać synody. Synody te stanowiły moralną reprezentacją Polski w oczach świata, mającą osobistość udzielną. Tym sposobem powstało i utrwalilo się wyobrazenie państwa polskiego. Na tych synodach pisano także prawa, Polacy posiadali już wówczas prawodawstwo polityczne, synod opiekował się włościanami, zabraniał pobierać podatki lub daniny jakiegokolwiek bądź rodzaju i ustanowił sądownictwo regularne, a każda z tych ustaw kończy się formułą religijną: »Ktokolwiek zgwałci to prawo, niech będzie przeklęty.« Tak więc idea narodu, idea tradycji i żywotności ludowej, nie przeszkodziła utworzeniu się państwa chrześcijańskiego, tylko nadała temu państwu własny, rodzimy charakter. Słowianin wszystko umie przerabiać, przenikać swoją własną siłą, i takie to przerabianie uprzytomnia nam dalej Mickiewicz, malując typ rycerza polskiego. Jakże on różny jest od tego, który pojawia się w średnich wiekach, na zachodzie: rycerz nasz, szlachcic, wojak, to postać zupełnie osobna, nie ma w nim tej poezji, tej awanturniczkiej rzutności, jaka cechuje ogólne rycerstwo; to raczej trybun rzymski i razem rycerz zakonu wojskowego z czasów najczystszych tych zakonów. Zwracamy uwagę czytelnika na ten typ, gdyż on teraz jest główną myślą Mickiewicza; wszystko co powiedział przedtem, wciela się teraz w tę myśl. Stan rycerski, podług niego, jest to najwspanialszy wynik wszystkich wewnętrznych zasobów narodu, on uosabia w sobie ducha miejscowości, jest jakby streszczeniem tych gwarzących głosów, gajów, łąk i wód ojczystych, prób przebytych, walk zniesionych, sił rozwiniętych w zapasach... To obywatel sta-

rozytny i zarazem rolnik sławiański, a obok tego pokutnik z mieczem w ręku; to Mohort, którego drugi nasz wielki poeta, dziedzic myśli i sławy Adama uchwycił przeczuciem geniuszu na obszarach dziejów. Mohort to nie postać osobna, wiekowa, to typ ogólny całego dawnego rycerstwa naszego od pierwszej do ostatniej chwili, i to właśnie stanowi największą zasługę Pola, że typ ten postawił w ostatniej epoce, jakby odbicie jednego głosu idącego przez całe dzieje. Nie ziemską to wielkość, czujesz świętość pod zbroją, wiara z obywatelstwem w jedną siłę złana, złana *po ojczystemu*, jak nigdzie indziej.

Chrzest to sakrament niezém niezmazany,
 Ja na chrzcie świętym wyparłem się czarta
 I krzyż przyjąłem krwią Boga oblany,
 I ufam w Panu — że Pan Bóg Mohorta
 Karać nie będzie choć przynajmniej za to,
 Jeślim nie więcej sobie nie wyprosił,
 Bom dla ojczyzny ten krzyż wiernie nosił,
 Stojąc na czatach przez nie jedno lato.
 Więc po raz wtóry krzyża wzięść nie mogę.

Każdy szczep, każdy lud musi mieć swój kwiat, swój najpiękniejszy wyrób, otoż takim kwiatem był u nas stan rycerski. Poezyą naszą dziejową nie bardzo rycerze błędni reprezentują, lecz Mohorty-rycerze, to dziwne zjawisko, które tak głęboko pojął Mickiewicz, wywodząc je jak wszystko z łona narodu i zarazem z téj cudnej umiarkowanej *bierności samodzielnej, bierności ludowej*, która wszystkie żywioły obce we właściwym stopniu sobie przyswaja, jaśniejąc zawsze jak tęcza własnymi barwami.

Teraz więc mówca nasz opowiada dzieje tego stanu od Piastów, kiedy opiera się feudalizmowi aż do Jagielonów, kiedy rozkwita w całym blasku. Przy końcu ich dynastji, panowie polscy przystępują do władzy i odpowiedzialności królów. Pod Jagielonami wielka już masa, bo milion obywateli wyborców i wybieranych razem, obejmuje ster rzeczy, bierze udział w zasługach i winach królów i panów. Odtąd, cokolwiek wielkiego i pięknego zajdzie w ojczyźnie, będzie to chlubą rycerstwa polskiego, jak również spadną

na niego wszystkie błędy. »Nigdzie podówczas nie było równie wspaniałego, mądrego i potężnego zgromadzenia jak senat Polski, złożony z możnych panów, biskupów i dygnitarzy koronnych. Senat ten odziedziczywszy powagę zjazdów synodyalnych, dziedziczył razem ich zasady, i długo szedł tradycyjnym szlakiem utworowanym przez poprzedników swoich za Piastów. Wszystkie zasady tego senatu wyłożone są i zastosowane w dziele Długosza zawsze z górującym duchem religijnym autora, który pomiędzy współczesnemi jaśniał nieskazitelnością życia i głęboką pobożnością.«

A był tam kapłan wierna pańska rada,
Co wielką mądrość z dawnych ksiązek wyssał,
Żywota świętych i biskupów bada
I sprawy królów już pomarłych pisał,
Aby to było wszem w obec niestarte,
Co jest poczczenia i pamięci warte.

Win. Pol. — Wit-Stwosz.

Odtąd więc w opowiadaniu Mickiewicza stoi idea narodu obok idei państwa reprezentowanej przez króla, a obie zjednoczone najściślejszym węzłem. Tak je widzimy pod Jagielonami, a wieszcz nasz tysiącznemi rysy stara się rozwinąć i uprzytomnić tę cudną harmoniją. Tu znów przychodzi nam na myśl genialny malarz naszej narodowości, który tak te dwie idee w Wit-Stwoszu przedstawia.

Że Bóg dał króla, więc dla jego chwały,
Stał niby w środku tam tron okazały.
Boć jemu pierwsza w ojczyźnie pocziwość,
I gadem legła u stóp mu zelżywość.
A ku ozdobie dwa lwy ją przysiadły,
By się nie dźwignął więcej smok zajadły,
A przy lwach z prawej legła pańska sfora,
Niby to żywa wierność i pokora.
A przy lwach z lewej od serdecznej strony,
Z harfą Dawida zasiadał lutniśta,
*Aby myśl Pańska była taka czysta,
Jako głos bywa Psalmom podchwycony.*

a dalej:

Z rycerstwa wielka jest ojczyzny sława,
A przodek sławie trzyma tam bulawa;

Więc prawy poręcz, to koń kulbaczony,
 A lewy — iście — taran do obrony!
 A wyżej nieco stał żuraw z sokolem,
 Bo ma iść czujność z tą bystrością społem.

Ze drzeniem czytelnik ściga obraz téj harmonji, ze drzeniem udaje się z historykiem w dalszą drogę przeczuwając, że ideał ten zachować się nie może, bo jest zbyt wielki, zbyt piękny na ówczesne czasy. Idea państwa złączona z ideą narodu, przenikniona nią wskrós, to cel, ku któremu dążą wieki, to stan obejmujący wszystko co najpiękniejszego pomyślano pod względem narodowo-społecznym — trzebaż żałować, żeśmy zawczasie taki ideał spełnić usiłowali?

Nie, zaprawdę, a uchwycenie téj prawdy rzuca największe światło na całe nasze dzieje; Mickiewiczowi zaś należy się chwała tego odkrycia. Doprowadzonym on został do niego swoją piękną teorią o osobnych i opatrnie nakreślonych drogach ludów, o charakterach tychże ludów, stanowiących istotę ich dziejów. Idźmy więc dalej za nim i ścigajmy w historii to równoważenie się dwóch wielkich idei, dwóch wielkich prawd, które powyżej oznaczyliśmy. Tu jeszcze możnaby zrobić uwagę, iż trudność równowagi tych dwóch elementów, tém większą była w dawniejszych czasach, że lud prosty, klasy uboższe nie dostarczały własnej barwy, własnych zasobów do tego zbiorowego życia. Rycerz, szlachcic, wyrażał wszystko w sobie: plemię, tradycję, obywatelstwo, religię, ale mało jeszcze wyrażał potrzeby i uczucia uboższego ludu, stanu kmiecim nazwanego; nie był więc reprezentantem zupełnym tego wnętrza duchowego, które duchem narodu nazwiemy. (*)

Ale główna trudność leżała w tém, iż tu trzeba było zachować cnotę, doskonałość moralną; trzeba było instynktem, obyczajami zgadnąć tę konieczność *spóteczno-państwową*, która innym ludom wcześniej, jako władza, jako

(*) Jakże pięknie wyrażał tę prawdę Krysztopor w *Porankach Karlsbadzkich*.

kierownictwo zewnętrzne narzucona została. To też Mickiewicz przebiega różne koleje tych moralnych przemian, różne stany tęj *cnoty publicznej*, widząc tam wytlómaczenie kolei społecznych i politycznych narodów. Wszyscy co tę tajemnicę dziejową zrozumieli, co na tę myśl wpadli, są mu drodzy, zacząwszy od Kadłubka przechodząc do Długosza a kończąc na Skardze;—przedstawia on w ich obrazie te same prawdy. Zdaniem jego taki rząd, taki stan rzeczy, mógł się tylko utrzymać niezmiennęm wzniesieniem moralnęm i religijnęm, które instynktowo zgadywało równowagę potrzebną.... Posłuchajmy co mówi o Długoszu: «Jeszcze kilka słów o wielkim historyku, ukazującym się na początku epoki Jagiellonów. Dzieła jego tworzą całe osobne systema moralne i polityczne, które możnaby nazwać systemem Jagiellońskim, bo wszyscy późniejsi pisarze historyczni przyjmują i rozwijają jego myśli. Dalismy już ogólne wyobrażenie na częm to systema zależy, chcąc zaś je ściślej określić, najkrócej wyrazić, dosyć jest powiedzieć, że wytacza się całe z jednęj idei moralnęj, albo lepiej mówiąc, chrześcijańskęj. Wedle Długosza, istotna siła leży tylko w prawdzie, a przez prawdę rozumie się tutaj zasady ewangelii, jak je Kościół przyjął i stosuje. Prawda ta używa czasem za narzędzie namiętności i widoków ludzkich, ale prawie zawsze tak, że ludzie sami o tęm nie wiedzą. Ztąd to wynika, że najczęściej siła prawdziwa, rzeczywista, płodna, zbija interessa, i siły ziemskie pozorne. Zaraz wyłożymy to jaśniej. Zdaniem historyka Jagiellońskiego, żadna przezorność nie jest zdolną przewidzieć pochodu zdarzeń, czyli pochodu prawdy. Wypadek płodny wielkęj jakiej sprawy, wynika podług niego zawsze z tajemnego źródła—to jest z moralnęj wartości tęj sprawy.

Pogląd taki na rzeczy podoba się naszemu wieszczowi, bo on wierzy w przeważną siłę cnoty; karność zewnętrzna, niczęm mu się zdaje w porównaniu z tą siłą; chciałby zatrzymać niejako dzieje w zakresie tęj potężnej prawdy; każde jęj drgnienie, każda modyfikacya, odbija się w sercu historyka. Tak ubolewa nad pięrwszęm wstrząśnieniem karności politycznej, między stanem rycerskim a Królem,

pod koniec panowania Jagielonów, dzielnie rozwijając tę uwagę, że osłabienie Senatu, wprowadzenie do władzy mniejszej szlachty—zkaż inąd niezdrożne, nie wynikło wtedy wcale z podniesienia idei ludowej, lecz tylko było drogą do rozszerzania nie znającej granic oligarchji; słowem upadkiem w enocie. Według Mickiewicza bowiem cnota czyli świętość obyczajów czysto polskich, zdolną była zrównoważyć w sobie rozmaite odcienia typu szlacheckiego, broniąc równie od możnowładztwa jak od gminowładztwa. — W całym więc ciągu drugiego tomu, widzimy ważące się na szali losy tych dwóch przeważnych pewników, kolejno to stan rycerski czyli naród, to królewskość bierze górę—potężna w osobie starego Zygmunta, lubo zachwiana, upadająca i prawie ogarnięta szlachectwem za Zygmunta Augusta; nakoniec w Batorym królewskość dochodzi swego szczytu, aby już równym światłem nie zajaśnić. Obraz Batorego, jest arcy-dziełem Mickiewicza; tam czytasz wielkimi rysami cały jego pomysł, jego filozofję historii; tam on się lubuje w królewskości, skupiającej w sobie żywioły narodu, będącej ich wyrazem a nie ginącej w nich. «Między rodziną Jagielonów a rodziną Wazów, która miała nastąpić po nich i prowadzić dalej, albo przynajmniej bronić od upadku ich dzieło, ukazuje się Batory jako ideał króla narodowego, który uchwycił razem politykę Jagielonów.»

Tak mówi o wielkim Stefanie i nie można się temu dziwić, jest to cechą geniuszów że swoich poznają, że najmniejszego śladu genialnej myśli w dziejach bez uwagi nie zostawiają. — Zapoznałże Mickiewicz aby jedną prawdziwą wielkość naszą i całej Słowiańszczyzny, a lubo sądy jego są często nowe, oryginalne, nie są one jednak nigdy dorywcze, empiryczne, lecz same niejako wynikają z ogólnego założenia; same nastroczają się czytelnikowi. Dla czegoż to Batory jest tak wielkim dla niego, oto głównie za to zebranie i wyrażenie w sobie żywiołów narodowych, za tę politykę czysto ojczyzną, za tę łagodność i miłość, która osłaniała w nim charakter naczelnika Państwa, prawie zupełnie. — A jednak był ten charakter, była tu królewskość, i to znów jest drugi powód, dla którego obudza uwielbienie

Mickiewicza, ta postać dziejowa, bo równowaga dwóch sił jest u niego ideałem. — Żadnej postaci nie skreślił z taką miłością, z takim natchnieniem prawie; są to rysy śmiałe, wielkie, bezstronne, unoszące się ponad gwarem ówczesnych stronnictw, które jako wyroki przyjąć powinniśmy. — Tolerancya obok wiary, mądrość wysoka, która geniuszem władcy nazwać się może, wszechstronność nad wiek i czas, łaskawość niczem nie zachwiana, pokój w pośród burz i walk opinij, pewność moralna wynikająca z wielkiego charakteru, oto są przymioty Stefana. Powiedzieliśmy wyżej słowa Mickiewicza, iż on: «pojął sercem politykę Jagiellońską» tu dodać się ośmielimy, iż Stefan do moralnej strony tej polityki, przyłączył *rozumowę*—prawość myśli połączył z mądrością i byłby daleko posunął rozwój narodu, gdyby mu Opatrzność dłuższego życia dozwoliła. Chciałabym aby czytelnicy polscy wczytywali się w ten wielki obraz, aby tam nauczyli się patrzeć na przeszłość z wysokiego stanowiska geniuszu i mierzyć rozległą miarą jego, wypadki dziejowe, kwestye religijne i polityczne ówczesnej Polski.—Taki pogląd, może tylko mieć głęboki historyk i zarazem prawdziwy chrześcijanin.

Ale ideał ten, w którym się lubuje, nie wstrząsa w nim ani na chwilę głównych przekonań; ciesząc się wspaniałem, mądrém sprawowaniem władzy w Stefanie, nie zaniedbuje śledzić wzrostu możnowładztwa, które według niego nie było formą rządu, jak gdzie indziej, upadkiem cnoty — jak już powiedzieliśmy.

Wszędzie i zawsze ta sama myśl, ta sama zasada, w publicyście naszym; nie jest to żaden wstręt do równości, żaden pociąg do wyłącznej formy rządu, jaką przedstawił w instytucyi senatu za Jagiellonów, (*) lecz wielki piękny ideał prawdy historycznej, który się unosił przed nim jak słup ognisty przed arką; — ideałem tym jest stan rycerski, o ile wyraża w sobie ideę całości, o ile przenikniony jest po-

(*) Patrz co mówi w tomie drugim Kursów na karcie 272. —
„Jeżeli jak się zdaje Polska etc. etc.

trzebą prawa i władzy, tak aby duch swobody nie wstrząsał zasady rządu, nie zniszczył idei Państwa. Od poczucia potrzeby takiej harmonji, zależało wszystko od jednej fałszywej nuty; w tym chórze mogła się zachwiać całość.

«Bez poznania takich zasad porządku w Polsce, niepodobna sobie wytłómaczyć jak to państwo mogło stać i być potężnym, obok bowiem braku twardych karbów na wolę narodu i tęgiej zewnętrznej władzy królewskiej, widzimy że w owych czasach Rzeczpospolita utrzymuje na żołdzie liczne wojska, zdolne odierać nieprzyjaciela, królowie jej na tyłu polach bitw odnoszą zwycięstwo i kraj rośnie mimo swą pozorną słabość. Państwo Polskie rzeczywiście było mocne; król chociaż uległy prawom, mógł jednak bezpiecznie polegać na poświęceniu się swoich poddanych, rachować na ich moralne uczucie obowiązków. Dopiero kiedy te uczucia zaczęły wątłéć i Rzeczpospolita słabiała istotnie. Żywioly rozprzeżenia leżały w przywilejach rozmaitych stanów i w nieograniczonej wolności ich nadużycia. Póki te przywileje powściągał duch żywotny, zmierzały one ku dopięciu celów ogólnych; skoro później wszczął się zamęt umysłowy i polityczny, rozerwały się wszelkie ogniwa jedności i siły moralnej. Szczególniej ten stan rzeczy był niezrozumiały dla cudzoziemców, a nawet dzisiejsi historycy zapatrując się na wzory dziejów obcych, nie umieją go wyłożyć. Wszystko w Polsce szło inaczej niż w całej Europie; widowisko konstytucyi polskiej, mieszało pisarzy zachodnich.» Tam wszystkie wyobrażenia dążyły w kierunku polityki i władzy, a lubo szlachetne dusze, wielkie umysły, odrywały niekiedy społeczność od téj drogi, nie zdołały jednak pokonać popędu ogólnego.

Doprowadziwszy myśl Mickiewicza do najwyższego jég punktu, nastęrcza się nam tu porównanie między tą jego teorją, a sposobem zapatrywania się innego autora, który od razu zajął wysokie miejsce w filozofji dziejów naszych, chcę mówić o autorze *Słowa dziejów polskich*, Między temi dwóma teorjami jest podobieństwo, jest w gruncie jedna myśl prawie, ale są też i znaczne różnice, które zdaniem naszym uderzają o główne podstawy zadania.

Naprzód autor *Słowa* pojmuje więcej absolutnie i jakby sposobem nieuchronnego przeznaczenia życie narodu, a mianowicie formę pod jaką się to życie wyraża, przypuszcza on jakby przedistnienie pewnej myśli narzuconej pierwotnie, a która koniecznie spełnić się musi w tych a nie innych kształtach. Mickiewicz, przypuszcza również pewne przeznaczenie, pewne *Słowo dziejowe*, ale u niego Słowo to urabia się samodzielnie, jest zasługą narodu, jest jego własnym wyrobem, przy pomocy Opatrzności i wpływów miejscowych. Mickiewicz widzi spełnienie tego Słowa w charakterze ludu, zwolna kształcącego się z tych wszystkich potęg, nie szuka go wyłącznie w formach rządu, w stanach, w instytucjach, lecz w duchu narodu. U niego duch ten jest wszystkiem, przedstawia wszystko, a od jego czystości i godności zależy wzniosłość epok historycznych. Dla Mickiewicza mało znaczą owe podziały na możnowładztwo i gminowładztwo, on w tych podziałach widzi już upadek, już skażenie jedności stanu rycerskiego, który powinien być jeden, chociażby w układzie politycznym narodu różne zajmował miejsca, a ta jedność to właśnie ta enota o której ciągle mówi Mickiewicz; to miłość razem wolności i tradycyi, porządku i równości obywatelskiej. Upadanie lub podnoszenie się w tej enocie jest kluczem do wszystkich wypadków dziejowych. W takim uważaniu rzeczy nie ma nic arbitralnego, fatalistycznego, owszem jest piękne i rozległe pole zasługi, a że jest i wina, to zdaniem naszym nie uwłacza bynajmniej narodowi, lecz uprzytomnia tylko trudności wspólne wszelkim ludzkim zadaniom.

Autor *Słowa*, pisarz znakomity, obrawszy raz stanowisko, rozwija na nim wielkie pomysły, łącząc się tą stroną z Mickiewiczem, iż ogólnym rezultatem ruchów dziejowych, widocznie rysującym się zadaniem, mianuje równie jak tamten: utrzymanie swobod, słowem rozwój na drodze wolności; ale zarzuty Mickiewicza względem zboczeń od tej drogi, są więcej zdaniem naszym wszechstronne, na nikogo nie zrzucające wyłącznie winy, a podnoszące wszystkich zasługi, tam gdzie one podniesionemi być mogą. Różnica teorii obydwóch wykrywa się głównie w wyborze bohaterów.

Dla autora Słowa najwyższą postacią dziejową jest Zygmunt August, który podług niego najwięcej uchwycił zadanie narodu, bo najsilniejszą zasłonę rzucił na królewskość swoją... Dla Mickiewicza, jak widzieliśmy, ideałem jest Stefan Batory, właśnie za przeciwny kierunek. Podług niego bowiem duch całości musi się skupiać w jedność, musi dążyć do wyrażenia się w bycie państwowym. W wielu innych punktach zgadzają się ci pisarze znowu pomimo różnicy swych stanowisk, jak np. co do religji katolickiej, którą obadwa za nieodłączną od naszej narodowości uważają. Ale kiedy autor Słowa czyni ją tylko zachowawczą i przyjaźną temu Słowu; to Mickiewicz wskazuje w niej, jakby żywicielkę, jakby piastuna charakteru narodowego. Dla autora Słowa jest ona dobrą, bo właściwą naszej misji, dla Mickiewicza dowodem, że misja ta była dobrą i piękną, jest jój zgodność z natchnieniami religji katolickiej. Wierność cnocie doskonałości chrześcijańskiej, bezinteresowności, była drogą do spełnienia naszego celu, cel ten jednak zanurza się w wielkich przeznaczeniach idei chrześcijańskiej, wyższej nad wszystko co jest na ziemi. Dla autora Słowa spełnienie tego Słowa jest główną niejako religiją narodu, głównym przewodnikiem w zawitych drogach, nie tylko politycznego ale i moralnego życia. Obadwa zgadzają się w tém, iż instytucje feudalno-zachodnie uważają za niewłaściwe naszemu charakterowi, ale u Mickiewicza, odrzucenie to jest zasługą narodu, wolnym wyborem, nie zaś koniecznością, bo on przez misję pojmuje *usposobienie i sposobność daną przez Boga, nie zaś więcéj*. Odrzucenie znów feudalizmu podług niego nie odsunęło potrzeby bynajmniej téj pewnej hierarhiczności, która jest nieodłączną od wszelkiego porządnego społeczeństwa, i w tym to duchu sądzi iż dopóki nie zachwiała się cnota w narodzie, a nawet ile razy wzmagala się na nowo, Senat stawał się nie różnicą, lecz tylko stopniem politycznym, instytucją nieniszczącą jedności i równości stanu rycerskiego.— Podług Mickiewicza, różne te nazwy możnowładztwa i gminowładztwa, są to już nazwy zepsucia, zerwania harmonji, nie zaś podziały rzeczywiste i potrzebne. W harmonji jest

Słowo podług niego, u Autora zaś Słowa jest harmonią, a słowem jest gminnowładztwo. Powtarzamy iż obrawszy raz to stanowisko, autor Słowa wznosił się do wysokich poglądów, wybudował całość wspaniałą, lubo w założeniu nieco dowolną; teoria Mickiewicza nie jest ani tak wyrobiona ani tak mistrzowsko rozwinięta, wydaje się ona nam jednak prawdziwszą i wszechstronniejszą: obie zaś razem stanowią wielki materyał do filozofji naszych dziejów, której już nikt nie powinien kreślić bez zbadania tych dwóch znakomitych pomników.

W tém jeszcze zgadzają się oni, iż obadwa dają ludowi swemu szczególne pełne szlachetności i moralnego znaczenia stanowisko, w obec innych ludów,—stanowisko cnoty w najrozleglejszym zakresie tego słowa. Ile razy kierunek Europy skłaniał się ku téj zasadzie, ile razy szlachetność, miłość, swoboda, przeważały nad wyłączną ideą polityki, tyle razy współczucie zwracało się ku Polsce; najpiękniejszą chwilę takiego zwrotu uchwycił Mickiewicz za Henryka IVgo. «Powzięto natenczas zamiar ogromny, ostatni rzeczywiście chrześcijański, który miał zapewnić Europie pokój stały, ugruntowany na słuszności i prawie. Plan ten ułożony między papieżem, królem francuzkim, cesarzem, królową angielską i królem polskim; był owocem mądrej i głębokiej polityki Zygmunta IIIgo. Ale śmierć Henryka zniszczyła te wielkie zamiary. Europa poszła drogą *wyłącznie* państwową, polityka, dyplomacya przeważały nad względami moralnymi i tradycjonalnymi, wówczas Polska straciła swoje znaczenie.»

Taka jest myśl Mickiewicza pod względem naszych smutnych kolei; zewnętrzne wypadki, ludzie, fakta, wszystko to tylko forma téj wielkiej zasady, którą wyśpiewał Szajnochra w *Thumie świętego Szczepana w Wiedniu*. Jakaż jest główna tajemnica tego znaczenia, która od pokoju westfalskiego przestało ważyć w Europie? Oto jedna, prosta, wielka, święta, nierozbieralna tajemnica dążeń moralnych. Do tego się wszystko redukuje, w tém się zamyka wszystko co Mickiewicz wyrzekł o epoce Jagiellońskiej i o wszystkich przemianach publicznego życia u nas. Dla tego znów

staje przed nami postać wielka, która streszcza w sobie te skarby moralne te dźwignie porządku, jedyne jakie uznawano. Obraz Skargi nie jest to obraz skreślony przez dziejopisa, nie jest to studjum do jakich przyzwyczaili nas Guizoty, Willemeny, nawet Makoleje; nie, to obraz żywy, to dzieło malarza, poety-wieszczka, jedném słowem. On go zachwyca jako kapłan, jako mówca polityczny, jako świętobliwy człowiek, prorok natchniony, kaznodzieja, ale przede wszystkim zachwyca go jako filozof społeczny — bo on jest jakby jego poprzednikiem, jakby opowiadaczem jego myśli.... Narody u Skargi są to jakby osobne stworzenia, jakby jakie jestestwa organiczne rozmaitego rodzaju. Poczynają się one z miłości Bożej a prowadzi je mądrość. Czyż to nie jest ta sama idea którą wyłożyliśmy na początku tego rozbioru, czyż to nie określenie téj idei społeczeństwa przebywającej w myśli bożej a rysującej się narodami. Czyż to nie jest zarys téj zasady żywotności miejscowej, którą uchwycił Mickiewicz, czyniąc z niej jakby uwieńczenie pojęć socialnych współczesnych. «Skarga miłuje kraj nie dla tego że jest jego ziemią rodzinną, ale że jest jak powiada ustanowieniem bożém.» Dla niego także tajemnica wszystkiego w cnocie, w doskonałości moralnej. Dla tego też Skarga zdaniem Mickiewicza spełnił ideał kaznodziei patrioty.— Odczytajmy te karty wymowne, te wyjątki z kazań tak doskonale ułożone, że w samym tym wyborze już geniusz się maluje, gdyby nawet słowa swego nie dorzucił. Wspólność myśli tworzy tu dziwne współczucie, jedno technienie, jedna zasada i jedna boleść. Jedno też pojęcie słowa narodowego, a dla obudwu prawda bezwzględna religii przewodniczką tego słowa.

01 Już nie będziemy powtarzać zasług Mickiewicza co do skreślenia postaci tradycyjnych, przesiąkniętych niejako tą treścią żywotną narodu, którą on ściaga wszędzie z taką miłością; nie będziemy się rozwodzić nad dwoma jego genialnymi obrazami, w trzecim tomie kursów: Paska i Kordeckiego — są to bowiem postaci zupełnie odpowiednie poprzednim, któreśmy zauważyli jak Skargi, Reja, Kochanowskiego, Króla Stefana i t. p. Są to uzupełnienia jego ideału wymo-

wne i uosobione dowody jego teorji, ta sama myśl jakby siła elektryczna przebiega od Skargi do Kordeckiego i obudza uwielbienie naszego wieszczą; zacytujemy tu tylko jeden ustęp z obrazu Kordeckiego: «Kordecki, mówi on, był jednym z tych ludzi, których Opatrzność zsyła od czasu do czasu, na wzór do kształcenia się pokoleniom. Nigdy idea polska nie okazała się tak zupełnie uosobiona, jak w tym człowieku. Późniejsi bohaterowie mają ledwo niektóre rysy charakteru w nim jaśniejącego całkowicie. Czułość Jana Kazimierza, wiara Sobieskiego, z różnych stron przypominają nam ciągle jedną postać moralną; tego mnicha, co łącząc razem prostoduszność, zapal i skromność, dał przykład w najwyższym stopniu słowiańsko-polskiej cnoty.»

«Nigdy on też nie szuka chluby z wyższości nad innych: tai owszem imiona tchórzliwych; a chociaż w ciągu całej walki nigdy się nie zachwiał, sławę zlewając na innych, chce mieć udział w ich błędach lub słabościach: «Wielekroć traciliśmy przytomność — powiada — i byliśmy przejęci strachem; ale jak tylko zebraliśmy się radzić, wszystkich serca znowu napelniała odwaga.»

«Współcześni zapomnieli o tym czcigodnym człowieku. Historycy wieku przeszłego, wielbiciele i zwolennicy szkoły angielskiej i francuzkiej, nie mogli już ani zrozumieć podobnych zdarzeń, ani ocenić podobnych ludzi: wstydziliby się może wysławiać jakiegoś tam księdza; ledwo czynią wzmiankę o nim; o nim, co wart pomnika jak mąż polityczny, i zajmuje w literaturze wysokie miejsce, bo napisał książkę, którą najwłaściwiej nazwać epopeą moralną.»

Byli więc ludzie, była cnota, téj nigdy nie brakło i niesłusznie sądzi autor *Słowa*, iż kto nie wychodzi z jego stanowiska, musi koniecznie oskarżać naród. Okoliczności to zrobiły nasze nieszczęścia, okoliczności, którym ani cnota ani poświęcenie oprzeć się nie mogły.

Wszędzie tę prawdę wypowiedział Mickiewicz; ona jest jego główną myślą, jego otuchą, jego siłą.... Nikogo on nie oskarża, nikogo nie potępia—owszem, w tem spotkaniu się drogi narodu, z wypadkami świata, widzi dowód wyższości naszej—widzi dążenie górujące nad całym ruchem współcze-

sności... «Niemogąc ani naśladować monarchji Ludwika XIV, ani filozofizmu 18go wieku, Polska została w oczekiwaniu: «Z tą teorią przebiega on dzieje ostatnich panowań i wszędzie głębokie, prawdziwe rzuca uwagi; w ramy jego łatwo i naturalnie garną się wszystkie wypadki, jedne stworzone niejako dla drugich.

Ale jest chwila, w której ta harmonija znikać się zdaje—chwila najważniejsza, najwznioślejsza, epoka w której naród rozpoczął reformy.... Tu czytelnik po raz pierwszy smutnego i dziwnego doznaje wrażenia: wiara jego się rozdwaja, nie wie za którą iść stroną.... Wieszczy nasz ukochany, historyk tak głęboki, mówca tak sympatyczny, nie podziela dążeń téj epoki, nagania je wyraźnie; możnaż głos jego odepchnąć, możnaż przypuścić, iż on się tu całkiem myli, on, co tak wielkie prawdy w dziejach naszych wypowiedział? Nie, on i tu się nie myli, tylko niedość uwzględnił konieczności i przeszkody....

Gdyby można było wówczas rozwijać dalej nie ojczystą, gdyby żywioły przeszłości były przechowały się wolne od skażenia, gdyby to, nad czém ubolewał już Skarga było na głos jego upadło — wówczas istotnie do tych żywiołów potrzebaby było się odwołać w tak stanowczej chwili, na tych a nie innych wznosić nową budowę. Ale inaczej się stało—ludzie dobra i prawdy nie mogli już w zamięszanych źródłach dopatrzeć czystych wskazań mądrości wiekowej, musieli więc przenieść myśl swoją na inne wzory, w innych poglądach szukać hartu do wielkiego dzieła....

Mickiewicz sam uznaje tę prawdę w następującym ustępie.. «Konstytucya polska przyznawała pojedynczym członkom społeczeństwa niezmierne prawa, ale też wkładała na nich obowiązki niezmierne, wymagała po nich cnót nadzwyczajnych. Biskupi, senatorowie polscy i uczeni, uważali zawsze sejmy i wszelkie obrady polityczne jakby za jaki obrządek religijnej ofiary, zalecali przystępować do tych aktów z oczyszczoném sumieniem z zebrany i wzniesionym duchem. Każdy poseł, każdy nawet szlachcic podług myśli i ustawy narodowej, miał charakter niejakiego kapłaństwa. Skoro więc tak być przestało, skoro społeczeństwo straciło

to namaszczenie, musiało się zatrzymać. Surowość obyczajów, wytężenie ducha, były istotnymi zasadami publicznego życia; gdy osłabła wola, Rzeczpospolita musiała stanąć na swój drodze, aby naprawić co się zepsuło....

Tutaj to wypada nam się wznieść do *teorii ogólnej społecznego życia*, którąśmy na początku naszego rozbioru umieścili—tutaj to czytelnik pojmie dopiero, dla czego taką a nie inną obraliśmy metodę wykładu — dla czego daliśmy pracy naszej oprawę filozoficzną, zasadniczą. Uczyniliśmy to właśnie ze względu, na te strony kursów, które nam się zdawały niedość wszechstronnemi — chcieliśmy urok wielkiego wieszca, zrównoważyć prawdą ogólną — i oto teraz spełniamy nasz zamiar. Jest wyższa idea nad ideę życia narodu, jest idea życia całej społeczności, nie zawsze można znaleźć właściwe wskazania w osobnej ludowej drodze; są chwile, w których o te wskazania trzeba się zapytać ludzkości całej.

Gdyby kryterium prawdy zupełnie nieomyłne, leżało w tradycji narodowej jedynie—wówczas jedność idei społecznej—byłaby niepodobną,—uczul to naród nasz w ośmnastym wieku — i na tej zasadzie rozpoczął swoją budowę. Że były w niej usterki, że były zboczenia, że zamiary budowania często opierały się na teoriach rozbioru, tego zaprzeczyc nie podobna. W ogóle większa część pomysłów i prób w tej epoce dokonanych mianowicie z początku, obok szlachetnego natchnienia, nosi cechę niedokładnej znajomości rzeczy i grzeszy brakiem rozsądku praktycznego» mówi sprawiedliwy i wzniosły autor *Poranków Karlsbadzkich*. Ale brak ten nie tyle jest skutkiem zboczenia od rodowych idei, nie tyle wynikiem zerwania z przeszłością, jak raczej niedokładnym pojęciem ogólnych prawd socialnych. Nauki społeczne i polityczne, nigdzie wówczas jeszcze gruntownie nie były uprawione. «Sejm nasz przodkował wszystkim zgromadzeniom konstytucyjnym zachodu, był pierwszym który powziął myśl przerobić, utworzyć konstytucyą narodu.» (*)

(*) Słowa samego Mickiewicza.

Nie można się więc dziwić, że stawiał niepewne kroki, że się posilkował teorjami współczesnymi, które również tchnęły myślą reformy, a nie uwzględniały wszystkich jej warunków. Nie odstępować od racjonalnej drogi, ale owszem pracować na niej coraz wszechstronniej, coraz głębiej to zadanie, które nam ta epoka dotąd zostawiła, a które rozwiązując znajdziemy *szlak rodowy* łączący ogólne, zasadnicze, humanitarne postępy z ideą tradycyjną w sposób godny wieku. Nie miał tej ufności wielki nasz poeta, on tylko na jednej drodze rozumiał naród... skoro z niej zeszedł, już go dalej ścigać nie chciał. Te wielkie sprężyny narodowe, te tajemnicze potęgi, które on wypatrzył swoim geniuszem, których rodzeniu przysłuchiwał się niejako, to wszystko, mówię, potłumiło w nim pogląd wszechstronny i spowodowało tę przewagę tradycyjnych dążeń, które jego, mistrza narodu, stawily w sprzeczności z najznakomitszymi ruchu narodowego przedstawicielami!

Ale czyliż istotnie błąd ten przypiszemy wyłącznie historykowi? Czyliż geniusz jego rzeczywiście słabym się tu okazał? Nie, tak nie sądźmy, była do tego inna przyczyna. Już wówczas ogarnęła go idea religijna, której *miano* znamy wszyscy, ona to unosząc go w mistyczne sfery, uczyniła nieprzyjaznym wszelkim racjonalnym dążeniom. Według niej, ludzkość idzie szeregiem objawień, a wpływ świata niewidomego na widomy, jest rozwiązaniem wszelkich moralnych i politycznych zagadnień. W uniesieniu swoim zapomniał Mickiewicz, że społeczność ogólna i wszelka narodowa, jest tworem doczesnym, w porządku naturalnym istniejącym, a jako taką, powołaną do wydobycia z siebie sił naturalnych, powołaną do postępu drogą rozważki, doświadczenia, obserwacji, a mianowicie pracy: wszechstronnej, rozumowej pracy; religija przyświeca tej pracy, uzacnia ją i oczyszcza, ale jej nie może zastąpić; a cóż dopiero osobne mistyczne drogi duchowe...

Tu również śmiemy przypomnieć czytelnikowi, cośmy na początku powiedzieli o *rozdzieleniu człowieka od ludzkości*; rozdzielenie to nie jest żadnym subtelnym rozumowaniem, lecz prawdą dającą się wszędzie zastosować, i

rzucającą światło na najzawilsze kwestye... Na téj tylko drodze można uniknąć pomieszczenia porządku naturalnego z nadprzyrodzonym, ku któremu tak często, niestety, największe skłaniają się umysły... Wieszczy nasz sercem wielkiem porwany był w tę ostateczność, idea ta nowo-religijna zajaśniała mu bogactwem ascetycznym, którego nie znalazł dotąd w zapasach czynu i poezji, duchowe tajnie pielęgnowane przez Kościół, zakryte były dotąd dla niego. Nagle, mistycyzm luźny, dowolny, śmiały, nieobjęty powagą, ale zawsze duchowy, a więc pokrewny z duszą poety, stanął przed nim i oto cała przyczyna jego upojenia, cała tajemnica potęgi tego mistycyzmu na dusze podobne Mickiewiczowi. Wszak nie tylko tam szukał on tych skarbów, wszak pierwój jeszcze zagłębiał się w dziełach St. Martina. I temu to zamiłowaniu winniśmy śliczny przekład głębokich aforyzmów tego mistyka. A zarazem z tego źródła wypłynęło to bezwarunkowe zamiłowanie tradycyi w kwestyach narodowych (1). Geniusz jego tak pełen czucia, tak wyrobiony mistycznym dumaniem, nie zrozumiał usiłowań racjonalnych, w obec nich zasmucony, chowa się w bujne zieloności miejscowe, w świeży śpiew ludowy; słowem, w wielką ideę przechowania niezmienności wiekowej nauki; na tém tle oparty, w niego się wpatrując, marzył błogo »o idei oczekiwanej przez Słowiańszczyznę, o wspólności w oczekiwaniu z Zachodem Europy...« Myż to, co znaliśmy to serce, będziemy jak słuchacze zachodni uśmiechać się na to piękne duszy wielkiej wysilenie, na ten błąd ze zbytku duchowych żywiołów wynikły, miłością niezmierną natchmiony. Nie, za prawdę, tego nie uczynimy i nie nazwiemy nawet tego stanowiska zupełnie błędnem, ale raczej, przenikając do głębi jego powodów, i z téj chwili jego życia ważne wyczerpiemy nauki... Geniusz, taki geniusz nigdy zupełnie mylić się nie może, poczucie *potrzeby rozwoju duchowego w narodzie*, jest wielkiem odkryciem Mickie-

(1) Ztąd to jeszcze wyniesienie *liberum veto*, do znaczenia idei narodowej, i niezrozumienie zasługi Konarskiego pod tym względem.

wicza, tak wielkiem, jak zbadanie *żywołności tradycyjnej*. Element ten uprawia kościół od wieków, i gdyby tysiączne inne węzły, nie wiązały nas z wiarą przodków, to jeszcze sam zasób duchowych skarbów, przechowywany w świątyni, oszańcowany powagą mistrzów, byłby dostatecznym powodem naszój ku niemu miłości.

Na innój więc drodze, z umiarkowaniem właściwem, w połączeniu z pracą racjonalną, powinniśmy korzystać z idei naszego wieszca, dążąc do utrzymania harmonji wszystkich żywiołów tego życia ludowego, którego najgłębsze tajnie on nam wypowiedział.

Jeszcze słów kilka

O MĘŻACH REFORMY.

Nie chcieliśmy rozwodzić się poprzednio, nad stosunkiem Mickiewicza do wielkiej epoki reform w naszych dziejach, gdyż potrzeba by nam było odstąpić od głównego celu i wprowadzić dysharmoniją w czysty hołd uwielbienia, jaki składaliśmy myśli dziejowej naszego wieszcza. Ukończywszy jednak ogólną charakterystykę jego kursów, wykazawszy ważność stanowiska tradycyjnego, czerpiącego wskazania z ducha narodu, czujemy potrzebę połączenia téj myśli Mickiewicza, z myślą, która kierowała ludźmi nazwanymi przez nas mężami reformy. Czyż istotnie oni, tylko: z racjonalnego wychodzili punktu; czyż tylko pojęcia ogólno-socyalne, były ich przewodnikami wyłącznemi? nie, tak nie sądzimy, a lubo powiedzieliśmy, iż: «są chwile, w których naród powinien zaczerpnąć z wiedzy ogólnej» powinien zorjentować się niejako poglądem bardziej humanitarnym; lubo sądzimy, że naród nie jest niewolnikiem przeszłości, a nad ideałem tradycyjnym, powinien się zawsze unosić ideał czysto ludzki, ideał dobra bezwzględного: lubo to wszystko utrzymujemy,

pomimo tego jednak, przekonani jesteśmy, iż nie trudno dopatrzeć związku między dążeniami głównych przedstawicieli reform a stanowiskiem Mickiewicza. Nie zerwali oni z przeszłością, tylko formę jęj odrzucili; *myśl* jęj pozostała im zawsze drogą, a pracując w duchu postępu, pracowali zarazem dla ducha narodowego.

Idzie nam bardzo o dowiedzenie tęj prawdy, gdyż wiemy, iż w przedmiocie tym dotąd podzielone są zdania. Szkoła tradycyi nie rozumie szkoły reformatörów, a nawzajem ta potępia tamtę. My, jak we wszystkiém, tak i w tęp chcemy zachować usposobienie *pojednawcze* i wskazać węzły łączące te dwa stanowiska, oddając cześć zasłudze i prawdzie gdziekolwiek ona się znajduje. Otóż w tym celu, wielką pomocą będzie nam właśnie nasza charakterystyka kursów; to oznaczenie głównych punktów tam rozwijanych przez Mickiewicza.

Przypomnijmy więc sobie, że głównemi temi ideami, była idea narodu, stawiona w obec idei Państwa, a z drugiej strony przejdźmy do epoki o której mówić chcemy, i uważmy, czy nie te same cechy objawiają się w czynach ją stanowiących. Forma tradycyi nie jest jęj duchem; może być forma bez ducha i duch bez formy, i tak w istocie było w dwóch przeciwnych sobie obozach, a ztąd złudzenie, powód do ostateczności w potępieniu lub cześci....

Duch więc narodowy zasadał się na reprezentowaniu całości, na wcielaniu w ruch polityczny Państwa, żywiołów wewnętrznych zdobytych i rozwiniętych życiem przeszłości.

W obec tęj prawdy niezaprzeczałnej, a tak pięknie rozwiniętej w Kursach Mickiewicza, stawmy najpierwszego męża reformy, który całą jęj myśl w sobie wyraził, to jest Konarskiego, a w życiu znów jęgo uważmy tylko jeden czyn wielki, streszczający wszystko, to jest usiłowanie ku zniesieniu *Liberum veto*. Nie widzimyż wyraźnego związku tego czynu ze wskazaniem czystej, narodowej tradycyi? Pozornie wprowadzie zdawać by się mogło, że owe prawo jednozgodności, owa wymagana harmonija całego przedstawicielstwa, słowem, *Liberum veto*, jest wyrazem właśnie tęj zasady, którą Mickiewicz za żywotną uważa, jednakże

czytelnik czuje, że zasada ta, próby rozumu nie wytrzyma, jak nie wytrzymała próby doświadczenia dziejowego. Nie była ona przyjazną przedstawicielstwu narodowemu, ale właśnie mu przeciwną, zamykając niejako drogę prawdziwej opinii publicznej. A więc była przeciwną tradycji, a więc była przeciwną myśli dziejowej Mickiewicza. Mąż więc, który bohatercko pracował nad jej zniesieniem, jest mężem tradycji, mężem myśli rodowej. *Rozum* naprowadził go na tę drogę, ale instynkt ojczysty nie mniej tu działał...

Nie piszemy tu życia Konarskiego, nie mamy zamiaru mówić o wszystkich jego czynach, zatrzymujemy się wyłącznie na polu filozofji dziejów i dla tego nie możemy pominąć jeszcze zarzutu jaki uczynił mu wieszcz nasz historyk, co do pomieszania wyobrażeń w ówczesnej pedagogji, gdzie jak mówi: «z jednej strony zaprawiano młodzież na wzorach starożytnych, rozwijano ducha trybuńskiego, a z drugiej strony dążono do ustalenia władzy monarchicznej.» Czyż i tu instynktu tradycyjnego nie dostrzeżemy, czyż przypiszemy nierozwadze i przypadkowości, plan ten uczenia, który był dziełem męża tak znakomitego, męża patrioty, mającego jak powiedzieliśmy poczucie prawd narodowych. Nie zaprawdę, my tam owszem widzimy układ mądrze pomyślany; dwa te bowiem elementa były znów dwoma elementami naszych dziejów, które jaśnieją tak wspaniale w wykładzie Mickiewicza. Idee polityczne starożytnych, nie są to jakieś idee specjalne, wyłącznie właściwe pogańskim narodom; jest to wyraz usposobień obywatelskich, które są i być powinny wspólnymi wszystkim ludom, wszystkim epokom, wszystkim cywilizacyom; są one podstawą godności osobistej człowieka społecznego, i zarazem formą, pod którą się duch całości objawiać zawsze powinien, jak to było w najpiękniejszych czasach naszych i jak to widzimy dzisiaj w Anglii.

Te więc elementa starożytne i wiecznie nowe, starał się rozwijać Konarski, ale obok tego jako człowiek instynktu narodowego, jako znawca warunków politycznego bytu Państwa, ustalał zasadę monarchiczną, a raczej cześć dla porządku i koncentracji sił w pięknej a potężnej harmonji. Ztąd

więc pozór podwójności i przypadkowości dążeń w jego programacie nauk szkolnych, a w gruncie rzeczy, *złąd właśnie zgoda z tradycją ojczystą* i myślą Mickiewicza. Że zaś wyobrażenia te, które on jednocześnie rozwijał, nie zlały się w taką harmonję, że jedne lub drugie przeważały na przemian, dając pole do starć zawziętych, to nie jego wina, to wina 18 wieku w ogóle, który jak powiedzieliśmy we wstępie, był gwałtownym i niespokojnym; to wina nieznamomości sprzężyn rządu i braku zasad gruntownych w umiejętnościach społecznych, które wówczas jeszcze nigdzie porządnie rozwijane nie były. To też Mickiewicz mówi słusznie w jednym miejscu: «iż my pierwsi weszliśmy na drogę reform, że Sejm nasz czteroletni poprzedził wszystkie próby w tym duchu później w Europie przedsiębrane» i tęp zdaniem go uniewinnia, ale jeszcze niedosyć a raczej powiedzmy szczerze, niedosyć chwali i uwielbia.

Tutaj potrzeba nam zebrać wszystkie siły naszego pióra, aby uchwycić i oznaczyć te węzły, które łączą Sejm czteroletni z myślą tradycyi, jak wykazaliśmy już ten związek między missją Konarskiego a teorią naszego wieszca. Idzie nam bardzo o dowiedzenie tęp prawdy, bo czujemy dobrze wraz z Mickiewiczem i z wielu wielkimi poetami i pisarzami naszymi, iż podstawa rodowa, historyczna, jest niezbędnym warunkiem wszelkich reform i że one tylko przez to uswięcone i uzasadnione być mogą. Inaczej, były by utopią, teorią oderwaną ale nie reformą istniejącego rzeczywiscie społeczeństwa.

Czyż takim był ów Sejm wiekopomny, czyż słusznie to powiedzieć? Nie, trzymajmy się teorii nakreślonej nam przez Mickiewicza, a znajdziemy właśnie ślad rodowy najwidoczniej, najzupełniej w tych usiłowaniach. Otóż uważmy, że nawet w wyrażeniach prawie jest tu zgoda: Mickiewicz robi stan rycerski wyrazem narodu, Sejm wchodząc w tęp samą myśl, kładzie podstawy tak rozległej nobilitacji, że to co stanowi wyraz całości, rzeczywiscie do całości rozciągnięte być ma z czasem. Dostrzegł tęp zgody nasz wieszcz - historyk i dla tego ze wszystkich faktów ówczesnych, ze wszystkich czynów Sej-

mu, ten jeden uważa jako rodowy, jako tradycyjny. A jednak jest to fakt, który stanowi jakby *treść* całej jego działalności, przedstawiając w sobie dwa elementa, które odtąd wchodzić będą we wszystkie jego postanowienia: *element przeszłości* i *element postępu*. Boć i postęp jest powinnością narodu, boć narody nie są jakimś organizmem oderwanym, lecz częścią ludzkości, pulsami jej niejako, jak to powiedzieliśmy we Wstępie naszego rozbioru, W narodzie krąży niejako krew całego ciała a ruch odbywający się w ludzkości, musi odbywać się w pojedynczych Państwach. Prawo naturalne jest podstawą wszelkiej polityki, wszelkich rozwinięć tak państwowych jak społeczno-narodowych, a lubo norma ta w dzieciństwie ludów równie jak w dzieciństwie człowieka, mało bywa zastosowaną, lubo ginie prawie pod wpływem namiętności, uczuć, obyczajowych nawyknień, słowem miejscowych żywiołów, lubo nonsensem jest w przedugodzie społecznej szukać początku prawodawstw i racjonalną miarą mierzyć pierwotne dzieje; niemniej przeto prawdziwą jest rzeczą, że w dalszym postępie cywilizacji tak ogół ludzkości jak narody w swoim rozwoju, uwydatniają coraz bardziej a raczej uwydatniać powinny element rozumy.

A teraz wracając do kwestyi sejmu naszego, uważmy, jak on umiał zastosowywać tę prawdę. Jest to jednym z pięknych praw postępu, że się powtarza w wielu miejscowościach, modeluje, urozmaica, doskonali, odwzorowując główny swój zarys w rozmaity sposób w czasie i przestrzeni. Takie to właśnie powtórzenie widzimy na sejmie co do myśli Konarskiego powyżej przez nas rozbieranój; on dopiero ją rozwinął i udoskonalił. Na dowód tego zacytujemy tu ustęp z mowy Marszałka sejmu 8 października 1780 roku mianój, w której w imieniu wszystkiej zgromadzonej na séjm szlachty zrzeka się prerogatywy niebezpiecznej *liberum veto*. »Nie można nadto być ostrożnym, mówi on, tam gdzie idzie o stanowcze ratowanie ojczyzny. Prawda: że sejm wolny jest najprzyzwoitszym dla... narodu, ale któż zupełną jednomyślność zaręczyć może? Choć wszyscy tchną równie enotliwém czuciem, opaczne

jednak, lubo z własnego przekonania jednego pochodzące mniemanie, mogłoby czasem większości dobrych chęci skutkom założyć tamę. I dla téj pewnie przyczyny podałeś Miłościwy Panie od tronu swego projekt konfederacyi, do której raz jeszcze stany przystąpić odważyły się.

»Trudno jednak tego zataić Miłościwy Królu! że pamięć owych sejmów konfederackich, na których, formę rządu dawnego przeistoczono, tron z prerogatyw, a obywateli z części wolności odarto, i więcej o partykularne niż o publiczne dbając zyski, kraj w zamieszaniu zostawiono, trwożyła naród, trwożyła nas samych smutnym takowój formy obrad podobieństwem.

»Wahaliśmy się długo nad tém, co czynić przynależy, i dla tego teraz śmielszym postępujemy krokiem, że go rozmyślna poprzedziła uwaga.

»Stanął nakoniec stan rycerski przed tronem W. K. Mci, przemówiłeś do niego Najjaśniejszy Panie, znikła bojaźń, ufność jój zastąpiła miejsce, i życzenie W. K. Mci powszechnym zostało stwierdzone okrzykiem.

»Niechże teraz Najjaśniejszy Panie! ostra potwarz śmie się targać na wolność Polską, i śmie powiadać, że ta nierządu jest przyczyną, niech mi pokaże w jakimkolwiek kraju podobną, jak my dzisiaj czynimy ofiarę.

»Wiadomo W. K. Mci najlepiej (boś z pośrodku obywateli na króla obrany, boś był jednym z nich najgorliwszym obrońcą wolności), że każdy z posłów jest jednowładcą losów sejmowych; — kiedy jednego opozycya w materyach Status, tamę odmianom przynosi. *Zrzekamy się dobrowolnie téj tak wysokiej prerogatywy, szczególnie na sejm terazniejszy, i w nim wszystko większości głosów poddajemy, bo tego jak rozumiemy, publiczna wyciąga potrzeba, bo tobie Najjaśniejszy Panie, i składającym to prawodawców grono, ufać chcemy.*«

Następnie drugim przedmiotem powtórzenia i ustalenia staje się *stosunek* tych dwóch idei, któreśmy idąc za Mickiewiczem przeprowadzili przez całe nasze dzieje. Tu znowu stają te idee naprzeciw siebie po raz tysięczny, a sejm bierze je pód rozwagę, aby w tém nowém powtórze-

niu one więcéj zbliżyć się i połączyć mogły. Możliwoby wykazać ten zamiar we wszystkich jego działaniach, ale przedewszystkiém uwydatnia on się wówczas, kiedy pod kategorią *prawd kardynalnych*, wzięta była pod rozbiór *kwestja elekcyi*. Ciekawą jest rzeczą czytać ówczesne rozprawy w tym przedmiocie; widocznie tu ważą się dwa narodowe dążenia, a że one są podwójne, że nie jedno dążenie tworzy charakter naszej przeszłości, że wzgląd na państwo i koncentracją władzy, był równie w tradycyi narodowej jak wolność, przekonywa nas rezultat tych narad w skutek którego za życia jeszcze króla obrano następcę, aby uniknąć niebezpieczeństwa bezkrólewia. Zachowano tym sposobem wielką prerogatywę i zabezpieczono zarazem porządek, bez którego wszelkie prerogatywy na nieby się nie przydały; czyli mówiąc językiem filozoficznym, zachowano dwie odwieczne tradycyjne idee.... Obrady szczególniej nad tym przedmiotem są ważne i uczące, a myśliciel dziejowy śledząc to szermierstwo myśli i charakterów, nie może wstrzymać się od uznania téj wielkiej zasady Mickiewicza, że charakter narodu jest siłą dziwnie logiczną... Czytamy w dyariuszu ówczesnym.

»Xże Jmć Sapieha Marszałek Konst. Litt. przelożywszy zdanie swoje stosownie do tego wniesienia, aby za życia króla następcą był wybierany, podał projekt zalecenia Marszałkom Konst. wydania uniwersału do narodu z zapytaniem, jeżeli będzie żądał tego naród, aby za życia łaskawie nam panującego króla (gdy na to samegoż N. Pana jest zezwolenie), następcą do tronu był wybrany.

»Gdy po przeczytaniu tego projektu wielu o przyjęcie onego dopraszało się, Król Jmć w głosie swoim do rozrzewnienia pobudzającym, przelożył wielkie nieszczęścia, któreby na kraj z interregnum spływały; radził przeto, aby na tym jeszcze sejmie temu zapobieżonym zostało, zwłaszcza gdy i pomyślnie do tego służą okoliczności, a jako dobro i pomyślność ojczyzny nad osobiste przekłada uszczęśliwienie, tak z powodu jedynie pomyślności ojczyzny, życzy i radzi, aby podany projekt zalecenia marszałkom wydania uniwersału, był jednomyślnie przyjętym.«

Po takowym głosie króla natychmiast sejmujący dopraszać się zaczęli, aby mu złożyć mogli oznakę wdzięczności i uszanowania za tak ojcowskie, a do uszczęśliwienia wszystkich obywatelów dążące przelożnia. Po tém projekt księcia Sapiehy jednomyślnie przyjęty został.

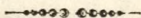
Nie przemogły przeciwne głosy, a było ich wiele, wymownych, wspaniałych, noszących cechę istotnej prawdy, ale sejm poczuł, że tamta strona zbyt silnie się uwydatniła, że dając jój przewagę odstąpiłby od tradycyi narodowej, i dla tego zwycięstwo zostało przy części dążącej do ustalenia tronu (1). Jak dalece kwestja ta poruszała wszystkie uczucia, widzimy w szczególném oskarżeniu zaniesioném przed króla przez jednego posła przeciw sławnemu autorowi komedyi *Powrót pusta*, Julianowi Niemcewiczowi dla tego, że w sztuce téj widoczna jest tendencya antielekcyjna, jak też to okazuje się we wszystkich mowach jego na tym sejmie mianych. A lubo nie godzimy się bezwarunkowo z tymi, którzy potępiali prawo elekcyi, lubo podzielamy zdanie Mickiewicza, któreśmy w rozbiorze przytoczyli, że Polska nie mogła się stać monarchją na wzór monarchji Ludwika XIV, i wielbimy wszystko, co on z tego powodu powiedział, zastanawiając się nad pokojem Westfalskim; jednakże nie możemy nie cenić zarazem tych dążeń ku zmniejszeniu przywilejów i szlachty, które zagrażały przewagą idei narodu nad ideą państwa, a zatém zgwałceniem słowa narodowego wymagającego równowagi... Kiedy jeszcze z drugiej strony widzimy tak czułą bacność, aby i tamtego elementu nie zapoznać, czego dowodem jest podniesienie stanu mieszczańskiego do przywilejów przedstawicielstwa, jakże nie uwielbiać instynktu tradycyjnego w tym sejmie. Tradycya bowiem, jak to już nie raz powiedzieliśmy, nie jest powtórzeniem dosłowném, lecz rozwijaniem w tysiączny sposób tejże saméj zasady przez powtórzenie zadania stosownie do wieku i czasu. Jak zaś do tego dążyła epoka ówczesna, jak zwolna i stopniowo przygotowywała do ta-

(1) Tron polski elekcyjny przez familije mieć na zawsze chcemy i stanowimy. — Konst. art. VIII.

kiego postępu, niech dowiedzie głos jednego z posłów na tym sejmie, który te słowa pomiędzy innymi do Stanisława Augusta wymówił: »Znałeś Miłościwy Królu, jako w zasadach naszych zrodzony i wychowany, iż równy udział praw i przywilejów na wszystkich zarówno złany, jest skarbem narodu; ale znałeś oraz jak chcąc je ustanowić razem i zagnała, byłoby to chimere polityczną urzetelnić, wzięles się przeto do jednego środka, który zamiarowi Twojemu najskuteczniej mógł usłużyć. Wskrzesiłeś nauki, nadgradzałeś uczonych, względ szczególniejszy przez cały ciąg panowania okazywałeś dla ludzi, którzy pracą, myśleniem i cnotami użytecznemi, współczesności kraj swój, a w nim siebie wsławić starali się, przenosząc ich nad bogatych próżniaków, którzy wszystko chcieli być winni ślepemu trafowi urodzenia, nie cnotcie i trudom swoim, a tak nierówność doli majątków, zrównało światło w narodzie powszechnie rozszerzone, sposób myślenia dobry, na prawidłach nieomylnych prawdy i natury wsparty, który wzdargę dumnemu próżniactwu wydziela, który się bez majątku obchodzić umie, gdy ma szacunek cnotliwych. Moc nauki i światła jest nakształt téj gwałtownej siły wiatrów i burzy, która najogromniejsze dęby na dół zginając, łączy onych wierzchołki z otaczającą siebie poziomą krzewiną.

Na tém zakończymy naszą ogólną charakterystykę téj epoki, kiedyś może, jeżeli Bóg dozwoli, korzystając z bogatych materiałów, jakie z owych czasów zostały w rodzinie mojej, — obszerniej ten przedmiot rozberzemy, teraz ograniczymy się jedynie na tém, co do uzupełnienia Rozbioru Kursów Mickiewicza było nam potrzebne, aby połączyć dłonie dwóch największych naszych dziejowych filozofów — jego i sejmu.

O zaprawdę z wielu trudnych a ważnych połączeń, nad któremi myśl moja odważyła się pracować w kraju, słodsze dla serca nie było nigdy.



R Y S

Piśmiennictwa naszego od 1830 roku.

H Y S

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

R Y S

Piśmiennictwa naszego od 1830 roku.

Jakże dajemy prawdę innym? Czy tylko ją powtarzając? Nie, oto przelewając w nich rozkosz jakiej każdy doświadcza z uczucia prawdy, przejmując ich tym ogniem, którym sami płonimy, czyniąc z niemi to, co słońce czyni z naturą.

Adam Mickiewicz.

Nie chcemy tu kreślić wcale obszernego i szczegółowego obrazu literatury, któryby wszystkim belletrystycznym i bibliograficznym odpowiadał warunkom; zamiarem naszym jedynie jest śledzić główne cechy umysłowych pojavów, to jest ducha literatury naszej przez lat kilkadziesiąt, nie zaś samą literaturę. W tym to właśnie celu wybraliśmy szczególną i oryginalną metodę, do której nas osobiste nasze położenie niejako upoważnia. Przez wielką część téj epoki, złączona byłam z piśmiennictwem polskiem równie pracą, jak najżywszém współczuciem, własnymi więc wspomnieniami zamyślałam ją odmalować w przekonaniu, że co się osobiście uczuło, silniej i dokładniej zostaje w pamięci, żywszą barwę przyjmuje w opisie. Wielka pieśń myśli i poezji kołysała dzieciństwo moje, dzieckiem jeszcze byłam kiedy w rodzinném naszym gronku, ukochana Babka moja,

czytała nam wieczorami wielkich poetów naszych: Mickiewicza, Zaleskiego i innych. W oprawie więc głosu ukochanej i najdoskonalszej, jaką znałam w życiu istoty, usłyszałam arcydzieła nowożytniej polskiej poezji, które od razu, jakby cudowny deszcz z nieba spadły na naszą ziemię. Dziadek mój lubił wszystko, co ojczyście a lubo zawsze z większą przyjemnością czytał jasne i proste poezje Karpińskiego, Krasickiego, Kochanowskiego i Naruszewicza, lubo *Pacierz staruszka* umiał na pamięć, a Pan Podstoli (1) największe budził jego zajęcie, lubo wydanie klasyków naszych przez Mostowskiego, najstaranniej oprawne było w jego staroświeckiej szafie; miłość jednak tego wszystkiego, co polskie, co umysłowe w nas, czyniła go zdolnym do ocenienia i tych nowych płodów ojczyściego ducha. Oboje więc drodzy opiekuni dzieciństwa mojego (2), dostarczyli mi obficie sposobności poznania literatury tak zwaną romantyczną w całym jej bogactwie. Kiedy dziś rozmyślam nad tym szczególnym zdarzeniem, nad tym współczuciem ukochanych starców moich, dla utworów tak nowych, tak pozornie różnych od przeszłości, która ich młodość rozwinięła, ważną i głęboką następcza mi się prawda. Literatura ta nie była różną od poprzedniej ani duchem ani treścią; był ścisły, tajemniczy węzeł między obiema... Czyż bowiem Karpiński, Naruszewicz lub Feliński, Trębbecki zaparliby się byli uczuć autora Walenroda? czyż tkliwe ich uczucie, poetyczne natchnienie, którego im zaprzeczyć niepodobna, byłoby pogardziło potęgą natchnienia geniuszów, kochających wszystko, co oni kochali? We Francyi przełom ten

(1) Pan Podstoli Krasickiego, to wyraz *naszego* 18-go wieku, to ideał ówczesny; dalej w *rozbiórce* nie zaszliśmy w ogóle narodu.

O chwala takiej roztropności, prawości i umiarkowaniu.

(2) Ignacy i Eleonora Luszczewscy, właściciele dóbr Jasieniec, w powiecie Czerskim położonych. Są to imiona, które w sercach mieszkańców tamtej okolicy żywo się przechowały, w ośłonie czci i miłości, na jaką sobie zasłużyć umieli. Może Bóg dozwoli mi kiedy skreślić obraz tego zacnego domu, który wyrażał w sobie w najpiękniejszych rysach wiek 18-ty polski.

był widoczny, bo z nim szła gwałtowna zmiana społecznych idei; my zawsze jeden cel mieliśmy, a mianowicie wieszczę i pisarze nasi, zawsze jeden pieścili *ideał*, tylko ten ideał silniej uwydatniał się pod ręką geniuszu niż talentu. Ztąd i forma coraz śmielsza, nietyle z naśladowania obcych romantyków wynikała, jak raczej z rozległości genialnych pomysłów, które się w dawniejszej osłonie pomieścić nie mogły; ale ta osłona nigdyby im się przeciwną ani nikczemną nie wydała, jak dorosłemu nie wydaje się nikczemną sukienka niewinnego dzieciństwa. Poezja więc nasza romantyczna, była to poezja doroslejsza, wyższa, ale nieróżna od poprzedniej. Maniery, sztywności nigdy u nas nie było, zaledwie do tego rodzaju możnaby policzyć kilku belletrystów z czasów pojawienia się nowożytnych arcydzieł, wszyscy inni dawniejsi, a istotnym talentem obdarzeni, z boskiego daru czerpiący myśli swoje, byli to *romantycy swojego rodzaju*, o tyle romantyczni, o ile romantycznymi były ówczesne idee, o ile poezya i wyobraźnia śmielsze przybierały loty (1), o ile mianowicie przedmiot obudzał czucie poety. Kochanowski był klasykiem wszędzie, ale ani *w trenach*, ani *w fraszkach* ściśle nim nie jest, bo w pierwszych, podniesiony miłością ojca, w drugich ma swobodę polskiego narodowego rozumu; zaniedbanie i zarazem głębokość praktycznego sądu.

Tój to jedności, tój zgodnie wewnętrznej, a tak mało dotąd dostrzeżonej, tój *nici nieprzerwanej* rodzimych natchnień, która starą epokę łączyła z nową, winnam poznanie w dzieciennych jeszcze latach, wielkich poetów naszych.

I nie tylko poetów lubiono czytać w tém małym gronku, słyszałam ja tam także wybór prozy naszej, np. uczone i pełne ducha *rozprawy estetyczne* Kazimierza Brodzińskiego, pod którego piórem proza polska odrazu wzrosła do naj-

(1) Nie siły, lecz śmiałości im brakło; uderzyła nas ta prawda w tragedyi z młodych lat Niemcewicza, który się tak naiwnie oskarża, że osoby dramatu pojawiające się w pierwszym, nie wracają w następnych. Był to występek w owym czasie.

wyższej dojrzałości. Tu znów ten sam związek z przeszłością spostrzegam, jako w poezji oznaczyłam: żadnego przełomu, żadnej zmiany gwałtownej (1), to ten sam duch, to samo tło, tylko więcej życia, więcej siły, więcej rozwinięcia. Już to nie jeden zauważył, że między Karpińskim a Brodzińskim wielkie jest powinowactwo (2), o toż i w prozie powinowactwo to widoczne, obadwa również estetyczne zostawili nam traktata. W Brodzińskim wprawdzie widać wpływ Szyllera tak, jak w Karpińskim klasyków starożytnych i francuzkich, ale wpływ ten stopił się doskonale z tém co swojskie, co tradycyjne. Śpiewak Justyny nie jest polskim Delilem, ale ojczystym, sielskim poetą; protestanckie znów lub zbyt excentryczno-idealne stanowisko Szyllera, nie jest nigdzie żywcem przeniesione na naszą niwę w Brodzińskim; w rozprawie zaś o *Elegii*, to serdeczność ojca Urszulki, to prostota ojców naszych. Ale głębokość jest większa, tego zaprzeczyć niepodobna, jak większa jest głębokość w poezji Mickiewicza, Goszczyńskiego, Zaleskiego, Odyńca, niż w najdawniejszych. *Człowiek*, jego tysiączne względy, a mianowicie *społeczne*, rozleglój i silniej tam pojęte, ale pojęte zawsze w sposób polski narodowy, prosty, jasny i katolicki. Czyż o tém nie świadczy rozbiór kaznodziei naszych Birkowskiego i Skargi, jaki się znajduje w rozprawach Brodzińskiego. I uważmy, ile tylko razy oddalono się od téj tradycyjnej cechy, ile razy *polska romantyczność* stała się *rudziemiąską*, traciła zawsze na potędze, gubiła się w bezdrożach, nawet i geniusz uratować jój tam nie mógł. Któż nie przyzna, że to właśnie stanowi różnicę pierwszego szeregu naszych wielkich poetów nowożytnych od następnego. Tamtych

(1) Była i u nas zmiana pojęć i stosunków społecznych, ale jakże ona dokonała się łagodnie w porównaniu z innymi narodami. Czyż to nie dobrowolnie, naród nasz skłonił się do przemian tak ważnych, tak radykalnych, które przeobraziły całe nasze społeczeństwo na sejmie czteroletnim.

(2) O tém powinowactwie tych dwóch poetów, patrz rozprawkę moją zamieszczoną w Noworoczniku Pani Kraków z 1840 r. p. t. Poezja i Brodziński.

utwory zostaną jako granitowe pomniki, jako *Klasyczne całości w swoim rodzaju*, te zaś przejdą tylko w ułamkach, cenione będą jedynie we wspaniałych swych ustępach i w uczuciu zwykle wielkiem i bolesném, które je natchnęło.... Z tego to względu możebym zarzucić śmiało autorowi sławnej z owych czasów *Rozprawy o literaturze XIX wieku*, téj najgenialniejszej krytyki piśmiennictwa, jaka się u nas kiedykolwiek pojawiła, iż nie dość zauważył ten взгляд, nieoznaczył dokładnie *tego związku z przeszłością* w poetach przez niego rozbieranych, nie zrobił ją *jednością* swoich wielkich poglądów. I w nim też już, powiedzmy śmiało, excentryczny, obcy romantyzm, potłumiał potęgę bezstronnego myśliciela; mianowicie część druga téj rozprawy, jakże fantastyczna, jakże przypominająca współczesne studia nad naturą panteistycznego Szelinga! Tego jeszcze ani śladu nie widać w Mickiewiczu; poezja czysta, wielka, poezja młodej duszy, uniesienie, zapał, wyobraźnia malownicza i twórcza zarazem, ale nie ubóstwienie przyrody, ani przymuszone szukanie w niej śladu ducha.

Takiem to jeszcze dążeniem, taką wielkością wzniesioną po nad poziom, a jednak pełną rozsądku, prawdy i wiary, tchnęło całe ówczesne piśmiennictwo (*); takim duchem przenikniony jest *Pamiętnik umiejętności i literatury*, wydawany wtedy przez K. L. S. Szyrmę. Wiele tam wprowadzie jest obcego, wiele przekładów z zachodniej literatury, ale wszystko co obce, zdrowe, silne, odznaczające się pięknym wyborem; własne zaś oryginalne prace, zawsze głęboko pomyślane, rozświecające zagadnienia współczesne w sposób prawdziwie chrześcijański, szanujący zasady moralne i społeczne. Rzekliśmy w sposób chrześcijański i tłómaczymy się z tego jasno: nie była ówczesna epoka przyjazną temu, co dziś otwarcie i śmiało katolicyzmem nazywamy, w ogóle nawet panował u nas duch francuzki XVIIIgo wieku, nie

(*) Do téj to epoki należy cały początkowy zawód naszej ukochanej autorki *Rozrywek* i działanie na rozwój ojczystego języka — Stanisława Jachowicza.

umiano umiejętnie i z głębokim przekonaniem pojmującej tej wysokiej pobożności, której stosunek ze wszystkiem co wielkie i piękne w rozumie, dziejach i wstępie społecznym, uczeni pisarze naszego wieku wyjaśnili; ale dziwnem, a jednak bardzo łatwem do pojęcia zdarzeniem, wszystkie wyższe i głębokie umysły wówczas u nas wznosiły się już po nad obojętność *ogółu*, nie powiem *ludu*, bo ten znów przechowywał w sobie nieskażoną ojców wiarę. Płynęło więc silnym korytem życie chrześcijańskie w łonie narodu, wlewając się na wyżyny, użyzniając stanowiska, które geniusze lub myśliciele zajmowali. (1) Do takich to niezaprzeczenie należał świątły wydawca *Pamiętnika umiejętności i literatury*, autor oprócz tego kilku dzieł ważnych, osobnych. Któż nie zna owęj *Podróży jego po Szkocyi i Anglii*, gdzie tak wymownie opisuje ziemię, która się stać miała drugą jego ojczyzną. Ileż tam ducha, ile filozoficznych spostrzeżeń, a zarazem jak zdrowa myśl społeczna, jak daleka od owych poglądów żywcem pożyczonych od obcych, które zaległy później literaturę naszą. A przecież postęp tam jest, swoboda tam jest, pojęcie wielkich wzniosłych instytucyi, ale zawsze *pojęcie polskie*, pojęcie Sejmu cztero-letniego, że tak powiemy z poszanowaniem koniecznych podstaw społeczności, — rodziny, własności, porządku i pewnej hierarhiczności towarzyskiej, modyfikującej się postępowaniem oświaty i równością w obec prawa, Boga i opinji. (2)

Wszystkie te zalety później dopiero odkryłam w tych dziełach, ale już wówczas czułam prostotą dziecka, nawykłego w domowym wychowaniu do ojczystych pojęć, harmoniją i piękność tych ogromów poezji i prozy, które rozłożyły się po nad całą epoką nowożytną, jak wspaniałe

(1) Tęj prawdy dowodzi nam najlepiej ówczesny uniwersytet warszawski, w którym to co wyższe i genialniejsze, odznaczało się chrześcijańskimi uczuciami, jak Brodziński.

(2) Później, w ostatnim roku Kursów Literatury, Mickiewicz stracił to wysokie i jasne pojęcie sejmu cztero-letniego.

Karpaty nasze osłaniają kraj cały. O, dziwnie też taka literatura wpływała na rozwinięcie młodego umysłu; ona sama już była żywą wszechnicą dla niego, skalą podług której wszystko później miał mierzyć, szeroką skalą, która mu wszelką małość boleśnie uczuć dawała! Z takim to usposobieniem wszłam w świat literacki; takie żywioły rozwinęły we mnie zamiłowanie autorskiego zawodu, ukazując mi w nim szczyt wielkości i źródło najśodszych rozkoszy. O jakże straszne dla takich nadziei musiały być lata, które nastąpiły po trzydziestym roku, a w których głuche milczenie zajęło miejsce najwznioślejszego życia. W tych to właśnie latach, po raz pierwszy chwyciłam pióro, po raz pierwszy umysł nakarmiony wielkimi wrazeniami, sił swoich próbować zaczął.

Ale nim przystąpię do tych lat grobowych, do tych prób ciężkich, żadnem współczuciem niepodsyconych ówczesnych pisarzy, rzucę jeszcze wzrok mimo idąc, na *ruch naukowy Wileński*, który wyprzedził rozwinięcie piśmiennictwa w Królestwie. Nie mówię o poezji, bo ona chociaż czysto-litewska, stała się od razu własnością całego kraju, ale ogólnie o *umysłowości* tamtejszej, która tak piękne w literaturze naszej zajmuje miejsce, a mianowicie o tej *umysłowości uniwersyteckiej*, tryskającej życiem i nieporównanym zapalem. To znów duch czysto-polski, szeroki, śmiały, postępowy ale nie paradoksalny; siły więcéj jak w przeszłości, jak jéj więcéj było w genialnych współczesnych poetach, ale siły zdrowéj a raczéj życia zdrowego, nieprzerwanym węzłem z tradycją ojczystą złączonego. To duch naszéj akademji krakowskieéj z XVI wieku, to duch wielkich epok, w których w Europie kwitnęło uniwersyteckie nauczanie, to centralizacya wiedzy, ale w jakich rękach? O bogdajby takimi ludźmi często obdarzała nas Opatrzność! Był to w istocie fenomenalny zbieg zdolności, w jedne wspólne ognisko zebranych, było to wojsko naukowe, jedną regułą prawości, poświęcenia i honoru związane. Wyszły z tamtąd ważne dzieła, prace, które posunęły niezmiernie u nas nauki; ale co przedewszystkiéim głównie tam zasługuje na uwagę, to ten dar nauczycielski, to ten *stosunek nauczycieli do*

uczniów i do ogółu narodu, który się może nigdzie dotąd w tak doskonały sposób nierozwinał. To mistrze prawdziwi i posłannicy ci nauczyciele; każdy włada swoim przedmiotem z biegłością nieporównaną, i pracuje nad postępowaniem uprawianej przez siebie nauki z sumiennością wzorową. Są między nimi i genialne umysły, ale żaden na same dary natury się nie spuszcza, pracą uzupełnia skarby darmo dane. Będziemyż tu wyliczać szereg tych imion wsławionych; któż o nich nie wie? któż ich wyliczyć nie potrafi? żyją oni w sercach uczniów po dziś dzień, jakby jeszcze nauczali. W oddziale medycznym mianowicie, dziwnie silne i wytrwale uderzają nam tam intelligencye; utworzyły też one szkołę, która w głównych swoich zasadach, stanowi prawdziwie podstawę naukowości medycznej u nas. Jakaż systematyczność, jaka sumiennosc, jakie gruntowne zdawanie sobie sprawy ze zjawisk pathologicznych, jaka szczególnież *wiara w naukę* w tych uczniach Franka, Andrzeja Sniadeckiego i innych.

Sceptycyzmu tam niema, tego sceptycyzmu naukowego, który jak wszelki sceptycyzm, ubezowocnia najpiękniejszą zdolności. Ale nie zatrzymując się dłużej nad odczowaniem tego oddziału, o którym tylko mimo idąc wspomnieliśmy, przejdziemy do innych grup tych szanownych postaci, bardziej nas obchodzących, silniej z tym *Rysem* związanych. Takim jest ów Jan Śniadecki, wyrażający w sobie w najwyższy sposób wszystkie zalety umysłowości ówczesnej litewskiej, ów Śniadecki tak prosty, tak pełen rozsądku i jasności obok wielkiej nauki. (*) To znów ta sama metoda co w mistrzach medycyny, chęć *oparcia się na pewnych zasadach*, w uprawianym przedmiocie, chęć *ograniczenia się w badaniu*, szukania siły *raczej w skupieniu niż rozległości*. W Astronomji mógł Śniadecki przyjąć to stanowisko, mógł się oszańcować pewnikami nauki, bo tam są te pewniki, ale w filo-

(*) Sposób pojmowania filozofji przez Sniadeckiego, jest czystym psychologizmem, — ale jako taki jasnym i pełnym dzielnej logiki.

zofji trzeba było tworzyć, trzeba było śmiało rzucić się na nowe a raczej zapoznane wówczas pole wysokiej metafizyki. Temu zadaniu prostoty i pozytywny umysł jego odpowiedzieć nie mógł. Rozprawa też jego o *filozofji*, zostanie tylko pomnikiem sumiennych usiłowań, ale zagadnień tej wielkiej nauki nie rozwiązuje. Pod względem jednak najwyższego pewnika, t. j. *przyrodzonej logiki umysłu ludzkiego*, Śniadecki ważne rzucił prawdy, które go na równi ze sławnymi mistrzami szkoły szkockiej stawiają. Nie był to umysł *metafizyczny* ale *logiczny*, nieprzyjazny abstrakcyi ale bynajmniej jej nie szkodliwy, samém potępieniem nadużyć nadający hart bystrzejszemu czytelnikowi, do szczęśliwszego mierzenia się z zadaniami.

Obok tego myśliciela, spostrzegamy tam innego, młodszego, który u obcych studiował filozofią, a potem w zachwycającej wymowie, nabytki swoje wypowiadał polskim słuchaczom. Chcę mówić o *Józefie Gołuchowskim*, tak powszechnie dziś u nas cenionym pisarzu. I to, nie jest czysto-naukowy filozof, oderwany metafizyk z rodziny Kartezjuszów lub Leibnitzów; to umysł ojczysty, chętny do zamieniania w praktykę, w jasne i popularne nauczanie, wysokich pojęć teorii; rozległość jednak poglądów daleko większa, usposobienie daleko wyraźniej filozoficzne w nim jak w Śniadeckim. Dzieło, które wówczas wydał Józef Gołuchowski po niemiecku: o *włytywie filozofji na indywidualia i narody*, świadczy najdokładniej o prawdzie naszych spostrzeżeń. (1) Jest tam głębokość ale nie szkolna, jest życie rzeczywiste, jest słowem to, co zawsze odznaczać będzie naszych znakomitych pisarzy, to jest chęć zastosowania teorii do praktyki, zdrowy polski rozsądek. (2)

(1) Dziś jeszcze dzieło to z pożytkiem mogłoby być czytane i starać się będziemy go przepolszczyć.

(2) Nie trzeba mniemać, abym ja tem zdaniem potępiła teoretycznych badaczy filozofji — rozumiejący mnie czytelnik, nigdy zapewne o to mnie nie posądzi — mówię tylko, że taka jest cecha umysłów polskich w powszechności. Najnowsze

To wszystko poprzedziło rozwój, któryśmy w królestwie oznaczyli, poprzedziło nawet cokolwiek zjawienie się arcydzieł naszej poezji, ale jest w epokach tych tak ściśle powinowactwo, tak widoczne podobieństwo, iż nie mogliśmy pominąć w obrazie naszym tak żywotnej chwili. O jakże opatrzniemi, jak dobroczynniemi wydają mi się te wielkie wzory naukowości naszej, kiedy dziś rozważam lata następne strasznej eizy, na które już sama patrzałam. Gdyby nie te wspomnienia, czyż podobnaby było zachować jaką nadzieję, nie zmartwieć, nie zkamienieć wśród uspienia, jakie panowało u nas przez lat blisko dziesięć, a mianowicie w r. 1832—3—4. A jednak wtedy żył Brodziński, Brodziński jeden za cały naród, Brodziński słaby i znękany ale zawsze pełen serca i miłości, Brodziński dla własnego bytu zmuszony pracować z dnia na dzień! On to pierwszy rozpoczął wówczas wydawnictwo *Magazynu Powszechnego*, który znów jak wszystko u nas pod ręką wyższego umysłu, przekształcił się w głębsze i niepodobne do Magazynów zagranicznych pismo. Wtedy to jeszcze Brodziński obrobił dwa tomy *Pisma Śgo* podług obcego wzoru, swoją śliczną polszczyzną, pragnąc krwawą pracą zarobić szczupły fundusik, na poratowanie u wód gasnącego życia. W tym samym czasie r. 1834, P. Gałęzowski wydawał małe piśmko, zwane *Tygodnik*, na które się wszystkie ówczesne składały pióra; tam pierwszą moją dziecinną prawie zamieściłam próbkę, ciesząc się tym niespodzianym piśmiennictwa naszego pojawem. Niebawem ciszę tę przerwał zbiór pełen wartości, jedyny przez te wszystkie lata, ale który dziś nawet równego sobieby nie miał, chcę mówić o *Noworoczniku Jutrzence*, gdzie po raz pierwszy ukazał się *Dziadek* Brodzińskiego i kilka innych cudnych jego poezji, mianowicie *Fraszki*, *Rozprawa O pięknem i wzniosłem*, na wzór Szyllera napisana, która najpiękniejszej wyrównywa poezji.

jednak dzieło Józefa Gołuchowskiego, które wyjdzie niebawem, łączy wysokie zalety spekulacyi, z jasnością i popularnością prawdziwie polską.

Tam były także pełne natchnienia utwory Stanisława z Dzikowa (Jachowicza), który nawet przy Kazimierzu z Królowki, w tych świeżego natchnienia pracach, bynajmniej nie tracił, owszem w harmonijną zlewał się z nim całość. Bo też to dwie dusze anielskie, zarówno język i literaturę naszą kochające. O jakże słodko było mi ujrzeć drugą pracę moją, małą *biografię Walterskoła*, w tej prawdziwej Jutrzence, odradzającej się umysłowości naszej, której zebraniem głównie zajmowała się Anna Nakwaska, znana z talentu i żywego współczucia dla literatury. Znajduje się tam nawet jej praca *Młodość Kopernika*.

Odtąd aż do pierwszego *Pierwiosnka* P. Kraków, nic się nie pojawiło godnego uwagi, zaczęła tylko wychodzić *Encyklopedia* u Emanuela Glücksberga do której również poezji, niezmordowany należał Brodziński. W krótko opuścił Warszawę, pożegnał Żonę i Córkę, zostawiając je opiece przyjaciół, a sam spiesząc ratować upadające życie. Kiedy w roku 1836 przybyłam do Drezna, już go nie było, tylko pamięć jego żyła w sercach obecnych tam ziomków; wszyscy przejęci tam byli boleścią, żaloba ogarniała całe to gronko, a szczegóły o jego budującej śmierci, z ust do ust przebiegały. Dwóch mianowicie jego przyjaciół, Karol Malcz, wówczas tam bawiący, i Odyniec, najmocniej byli żalem przejęci. Odyniec, ten brat jego po myśli, ten rodzimy, ojczysty poeta, ten ostatni przedstawiciel naszej wielkiej epoki, który dziś dojrzałem swoim natchnieniem przyświeca młodemu pokoleniu wieszczów, poeta chrześcijański, równie jak śpiewak Wiesława. Ach trudnoby mi było opisać, jakie wrażenie zrobiło na mojem umyśle poznanie tego człowieka; liczyłam to i liczę do najszcześniejszych zdarzeń mojej podróży. Nie odrazu jednak zawiązała się między nami ta wspólność wyobrażeń, którą się dziś chlubię, a której dowód mam w wieloletniej z nim korespondencji. Po raz pierwszy ujrzałam Odyńca, w domu krewnego mego, Jenerała Wojczyńskiego, w Dreźnie; obok radości, jaką sprawiło mi to poznanie, uderzył mię nie mile jego wstręt do ówczesnej filozofji niemieckiej, od której

ja właśnie wtedy tyle się spodziewałam! Kiedy mu mówiłam o tych nadziejach i o mojem zamiłowaniu dzieł tego rodzaju, on, czysto katolicki, szorstki nawet w swojej poczciwej i głębokiej ortodoxyi, zasmucił się tym kierunkiem, chociaż bynajmniej do dalszego badania nie zniechęcał. Tu, niech mi wolno będzie wyrzec słówko o rozwijaniu się umysłu mojego.

Po pierwszej dziecinniej jeszcze epoce, u stóp ukochanej Babki przeżytej, po zapoznaniu się ze wszystkiem co było najważniejszem w literaturze polskiej, niemieckiej, francuzkiej i angielskiej, pod względem poezji, zaczęłam pracować nad poznaniem dzieł poważnej, filozoficznej treści. Była to właśnie chwila przewagi spirytualizmu we Francyi, czytałam wszystko co wówczas w tym duchu napisano: Chateaubriand, P. Stael, Benjamin Constant, a później Jouffroi i Cousin, Lermnier, byli to najulubieńsi moi autorowie. I budzące się wówczas teorje społeczne nie mogły mi być obce, a pierwsze dzieło Bucheza *Introduction à la science de l'histoire*, najzupełniejszy ich wyraz stało się przedmiotem długich moich rozmyślań. Ono wtajemniczyło mnie w zadania socyalne, które później tak wielki interes obudzały w Europie, miałam nawet przekład jego przygotowany do druku. Pomimo bowiem paradoxów, jakie udzieliło autorowi, długie przebywanie w zgromadzeniu saint-simonistów, był to jednak niezaprzeczenie najgłębszy myśliciel owej epoki, a dzieło to jego pierwsze, wyższe od wszystkich jego następnych, odznacza się nierozwiązaniem, bo rozwiązanie na tém stanowisku niepodobne, lecz sumieniem *stawieniem* kwestyj najważniejszych. Wśród takiego to badania właśnie wyjechalismy do Niemiec, a przed odjazdem jeszcze pierwsze posyty *Kwartalnika naukowego Krakowskiego* dały mi poznać cokolwiek filozofią niemiecką. Uroczy styl Kremera jak pieśń biblijna zabrzmiał w duszy mojej nadzieją wiedzy, nadzieją prawdy, nadzieją zbadania wszystkiego. I nie był to żaden cynizm, nie było to niegodne chrześcijanki zuchwalstwo, nie, ja wierzyłam, że w tém wszystkiem był Bóg osobowy chrześcijański, było

miejsce dla wiary, miejsce dla zaświatowych nadziei (1). Idea, w której się *das Daseits* i *das Jenseits* w jedno zlewają, byłaby przeraziła moją prostą i w pobożności wychowaną duszę. Czuł to Odyniec, poznał mię od razu i dla tego zasmucił się tylko, ale nie przeląkł, dla tego jeszcze nie zdziwił się, kiedy mu później już do Wilna o otrąśnieniu się mojem z obcych i szkodliwych wpływów doniosłam. Ale ta przemiana moja łączy się z inną epoką naszego piśmiennictwa, którą porządkiem znów opiszę. W 1841 roku, gronko młodzieży przybyłej świeżo z Berlina, a wykształconej prelekcjami Hegla, Gansa, Micheleta, Rozenkranza, wspólnie z kilku starszemi literatami i możnemi opiekunami nauk, zawiązała między sobą towarzystwo w celu wydawania pisma peryodycznego pod nazwą *Biblioteki*. Pierwsze to było u nas pismo naukowe od 1830 roku, a przykład Krakowskich literatów przyświecał temu pięknemu przedsięwzięciu; już Trentowski oddawna zaczął rozkrzewiać filozofją niemiecką u nas, już Libelt umieszczał w pismach Poznańskich pierwsze swoje prace. Ruch był wielki, śmiały, ale ruch nie swojski, nie samodzielny, nie taki, jakiśmy przed trzydziestym rokiem oznaczyli!... Nie było to owe swobodne królewskie, że tak powiem, posiłkowanie się Zachodem, ale służebne i pełne ślepego upojenia. W takiej to epoce niewolniczej a panującej, poddanej, a przecież zwyciężkiej, równie w Krakowie jak Warszawie, Poznaniu i Galicyi, długa i sumienna praca w ustroniu wiejskiem doprowadziła mię nakoniec do poznania błędów uwielbionego podówczas systematu Hegla. Wszystko, co później o nim wyrzekli własni jego ziomkowie, co w części uczony nasz Józef Kremer wyznaje, co opowiada w sposób tak dramatyczny, *Wichern*, ów przyjaciel ludzkości, w *Eritis sicut Deus*, znanym powszechnie romansie, wszystko co wykazują wyraźnie dzieła: Fichtego (młodszego), Chrystjana Weissa, a mianowicie pełnego spirytualizmu Maurycego

(1) Pomyłka tém łatwiej się tłómaczy, że wówczas znalazłam już całą literaturę niemiecką, a spirytualizm Szyllera był dla mnie rękojmią spirytualizmu filozofji niemieckiej.

Cariere, przedstawiło się od razu myśli mojej i wstrząsnęło wiarę w wielbiony powszechnie systemat. Z jakąż rozkoszą wspomniałam sobie wówczas Odyńca i Brodzińskiego, ich stałe i niezachwiane katolickie stanowisko, które oni zawsze z taką godnością, z takim zamiłowaniem prawdziwego postępu, i wszystkiego, co dobre i piękne zajmowali (1). W królestwie jednak byłam samą zupełnie, samą, bo w pośród wszystkich uczonych, wszystkich pisarzy i wydawców pism, które wówczas powstały, ani jeden przekonani moich nie podzielał (2), a jednak to były już silne przekonania, jak tego dowodzi rozprawa moja o *filozofji*, którą Biblioteka warszawska z 1841 roku z wielu opuszczeniami wydrukowała. Powołuję się tu na słowa P. Tyszyńskiego wyrzeczone w pierwszym tomie jego recenzji filozoficznych o téj pracy. Dla tego też nie zważając na przeszkody, zaczęłam wówczas wydawać pismo katolickim zasadom poświęcone, którego dzieje należą do dziejów umysłowości naszej. Pismo wydawać bez funduszków, bez kollaboracyi! Ale Bóg czuwał nad szczerą intencją, i niebawem odwagę moją pokrzepiły głosy współczucia. Prospekt Pielgrzyma powtórzył Tygodnik Petersburgski, a P. Kraszewski zawsze gotowy podać rękę poczciwój chęci, silnemi słowy odcechował tam jego stanowisko czytelnikom Zabuzzańskim. Znalazł tam w istocie Pielgrzym życzliwe przyjęcie i otrzymał pomoc, na którą nigdy liczyć nie śmiałam, Ks. Hołowiński zgłosił się sam do mnie, obiecując czynną kollaboracyą, P. Grabowski przyjął uprzejme wezwanie, równie jak P. Kraszewski. Odtąd korespondencya z temi pisarzami i ich artykuły, stały się osłoda trudnego przedsięwzięcia i dozwoliły mi niespo. trzeżenie przetrwać pierwsze lata. Wydawnictwu temu winnam najmilsze sto-

(1) Myśl ta pogodzenia wiary ze wszystkiem co człowiekowi drogim na ziemi być musi i powinno, nigdy odtąd nie opuściła mojej duszy.

(2) Dla takich to epok wyrzekł na wieczną pociechę sumiennych przekonani, nieśmiertelny geniusz: a te fia bello, aver ti fiata per te stesso — (La divina Comedia).

sunki literackie, które się ciągle pomnażały, a w rzędzie których pierwsze miejsce trzyma stosunek niezapomnianej dla mnie pamięci X. Ignacego Hołowińskiego; było to daleko więcej jak stosunek literacki, raczej stosunek przyjaciela i kapłana razem, ale strona ta, tego stosunku niech zostanie w skarbie osobistych wspomnień, które tu miejsca *mieć nie mogą*. Powiem tylko, że pomocy X. Hołowińskiego winien najwięcej *Pielgrzym* swój wpływ na ogół, wpływ chrześcijański i niezaprzeczony, pomimo niechęci miejscowych. I gdybym o tym wpływie wątpić chciała, pocziwe i zachęcające listy X. Chołoniewskiego z tego czasu, który pewnieby ułudnych słów nie zakreślił, wystarczyłyby do utwierdzenia mnie w tém przekonaniu (1); mam ich kilka w moim drogocennym i bogatym zbiorze, i niebawem też do tych słów zachęty, dołączył ten wielki pisarz dwie ważne rozprawy, które ozdobę *Pielgrzyma* stanowią: *O stylu pod względem psychologicznym i o wpływie racjonalizmu na nauki i sztuki*. Wsparta pomocą najznakomitszych tamtejszych pisarzy, wydawałam śmiało i spokojnie przez pierwsze lat trzy pismo moje, nie doznając wcale prawie trudności; w ostatnich dopiero dwóch latach wydawnictwo to zaczęło być mozolniejszém. Sama zwątlona na zdrowiu nie mogłam już tyle pracować, pomoc Wołyńskich, Ukraińskich i Petersburgskich pisarzy coraz była rzadszą. »Na nas już mało rachować możesz, pisał mi wówczas X. Hołowiński, ja obowiązkami stanu mojego zajęty, chwili prawie nie mam dla literatury etc. W tym to liście pocziwy ten przyjaciel *Pielgrzyma* skarży się również na bezskuteczność swoich usiłowań w skojarzeniu opinii tamtejszych pisarzy (2). Prosiłem, błagałem, mówi on, ale mnie słuchać nie chciano.... I w istocie jeśli piśmiennictwu w Kró-

(1) W tych właśnie latach napisałam *Myśli o wychowaniu kobiet*, które X. Hołowiński w obszernej recenzji rozebrał.

(2) Łączenie arystokracji z religiją, nadawanie instytucji czysto ludzkiej charakteru konieczności i sankcyi objawienia, najmocniej gniewało X. Hołowińskiego. (Patrz *Wspomnienie moje o Hołowińskim* w gazecie warszawskiej z roku 1854).

lestwie i Krakowie zarzucić można *sprzymianie Heglizmowi*; to znów w tamtych prowincjach inna górowała *obczyzna*. Do ostateczności posunięte De Maistrowskie i Bonaldowskie idee pod względem społecznym żadnego związku z charakterem naszym i przeszłością niemające, które w umysłach wyższych, dążących do teorii wyrabiała się w paradoxa i służyły za oprawę faktów, z zupełnie innéj zasady wynikłych — oto cienie, które zaległy na niektórych członkach, tego gronka bogatego w talenta i najniepospolitsze zdolności (1). Pielgrzym uchronił się wszystkich tych ostateczności, pozostając tylko wiernym obrońcą religji, bez dotykania nawet kwestyj socyalnych, bo wielki cel obudzenia wiary wówczas tak wstrząśnionej, przeważał u niego nad wszelkimi innymi względami.

P. Tyszyński określił jego stanowisko z zupełną bezstronnością, dla tego zacytujemy tu ten ustęp jako świadectwo ziomka, którego zasługa, czyni wyrazem niejako opinji w kraju. » Pismo Pielgrzym, mówi on, wydawane poszytami, co miesiąc wychodziło pod tém otwartém hasłem, iż obowiązkiem jest naszym tak w życiu jak nauce i sztuce (2) wychodzić z katolicko-chrześcijańskich zasad. Było modą powstawać na autorkę za takie hasło, bo *przed tym tak jeszcze niedawnym czasem sądzono u nas, że katolicyzm jest to jedno co ciemność i stagnacya*. W żadném jednak piśmie autorki nie znaleźliśmy uwielbień dla tych

(1) Nie możemy dosyć napierać na to zdanie, — oprawa cudzoziemska jaką gwałtem nadano pojęciom naszego szlachectwa, nadała mu postać potworną i budzącą słuszną reakcyę. — W szlachectwie naszym nie było ani cienia feudalności w zasadzie, było to tylko starszeństwo społeczne zlewające się naturalnie z ogółem, nie zaś oddzielone od niego murem nieprzebytym. Z naszego szlachectwa przejście do pojęć społecznych dzisiejszych, dokona się łatwo i naturalnie, feudalizm, burzą tylko mógł być wykorzeniony.

(2) To wychodzenie z wiary nie jest koniecznością, gdyż źródło wiedzy jest w porządku naturalnym, tylko wszelka zasada zgodną być powinna z nauką Kościoła; wówczas jednak trudno było to wyjaśnić umysłem pychą zbląkanym.

kierunków. « Takie było ówczesne dążenie Pielgrzyma, dążenie, które z poświęceniem sił i zdrowia rozwijałam, takie były moje przekonania silne religijne i chęcią umocnienia wiary w czytelnikach przeniknione. To w istocie było zadaniem téj chwili, to jedynie; — podnosić rozum, podsycać zapał do wiedzy, nie było w porę, rozum sam się ubóstwił, wiedza wszystkiego od siebie się spodziewała. Godziwe rozpatrzenie się w siłach i prawach rozumu *jakie dziś jest podobném i potrzebném*, wówczas nie mogło mieć miejsca. Gdzie tylko jednak można było, starałam się podnosić tę stronę, wskazywać zgodę wiary z rozumem, ale przedewszystkiém ważność, boskość, niezbędnosć pierwszój. Z tego punktu uważałam wszystko, sztuka równie jak nauka w tysiączny sposób rozważana tam była, zawsze jednak ze względem na ten cel, cel najwyższy; nie pojawiło się ani jedno dzieło ważniejsze przez lat 4 u nas, któregooby stosunek do religji nie został w Pielgrzymie oznaczony, obok zauważenia innych zasad. Jakkolwiek względ ten nie jest jedynym, jak zauważyć trzeba w krytyce, nie można jednak zaprzeczyć jego ważności i byłoby do pożądanja, aby w każdój epoce istniało pismo, któreby ten stosunek piśmiennictwa do religji jasno i wyraźnie oznaczało. Wówczas jednak było to zadanie naglące, a że tak jest, że tak myśleli światli ziomkowie, obok innych świadectw przekonywa mnie fakt następujący. Kiedy szanowny i nieodżałowanej pamięci Swidziński dowiedział się o trudnościach, jakie w ostatnich latach wydawnictwo Pielgrzyma uciskały, lękając się, aby one mię do dalszój pracy nie zniechęciły, nadesłał 4000 jako fundusz stały na koszt redakcyi (1), a lubo pieniądze te nadeszły już po zamknięciu wydawnictwa, szanowny ziomek, katolik gorliwy, póty je do rozporządzenia mojego pozostawił, póki ostatecznie nie oświadczyłam, że dalej wydawać nie będę. Dawno już pragnęłam podać czyn ten do wiadomości ziomków, i cieszę się, że mi *Rys* ten nastęrcza do tego sposobnosć.

(1) Największy udział w téj pomocy wzięła pani Darjuszowa Poniatowska.

Oddąd, przez wiele lat nie zajmowałam się wcale literaturą, złożona chorobą, zdala tylko przypatrywać się mogłam piśmiennictwu naszemu, które mi zawsze tak było drogie. Wprawa jednak w śledzeniu opinji publicznej i dążeń umysłowych ogółu, ułatwiała mi uchwycenie nici rozwoju w tém piśmiennictwie i dziwnie opatrzyny dostrzegłam tam kierunek.

Od nieokreślonych i błędnych ogólników, w których ginęła nasza umysłowość, od epoki systematów, zwróciliśmy się nagle ku innéj stronie; rzeczywistość ze swoją prawdą, swoją miarą i plastyczną potęgą została naszą mistrzynią; któż był sprawcą téj zmiany? Jest w istocie w niektórych epokach jakiś instynkt zachowawczy, jakieś uczucie naglącej potrzeby, które do najskuteczniejszych prosto prowadzi środków; takie to uczucie naglącej potrzeby, wskazało narodowi naszemu *wzór*, który od razu stawiał piśmiennictwo nasze na polu właściwém. Ale któż był wzorem, powtarzamy, kto normą téj nowéj twórczości, czy geniusz nowy, czy samodzielne natchnienie? Nie, to wielki głos przeszłości, to nieporównany jój przedstawiciel autor *P. Tadeusza*. Wszystkie inne arcydzieła tego geniuszu, zostały niejako na stronie, nie przystawały one chwilowo do potrzeb narodu, do tego zmysłu rzeczywistości, który się budzić zaczynał, a który nam tak ważne miał przynieść owoce, *Pan Tadeusz* tylko nas oświadczył (1).

Długo szukaliśmy naszej drogi, długo probowaliśmy sił w tym kierunku, nakoniec geniusz nasz narodowy napotkał jakby minę złotą, w której czerpiemy od lat wielu, znajdując tam coraz nowe skarby; miną tą jest nasza historia, ona to nas natchnęła, ona otworzyła największe nasze talenta; spojrzeliśmy w przeszłość, w tę realność żywą, i Bóg objawił nam w niej sztukę, filozofiją, umiejętność życia. O tak szczególne to było ćwiczenie, przez które przeszliśmy, szczególna szkoła realizmu, bo też to nie był rea-

(1) Wiadomo, że nawet bezpośrednio działał Mickiewicz na ten kierunek, gdyż to on spowodował ogłoszenie *Pamiętek Soplicy*.

lizm zwyczajny, to była rzeczywistość widziana przez pryzmat ideału, to była prawda w całej swojej plastycznej i szczegółowej doskonałości.

Bez wątpienia przedewszystkiém powinniśmy oddać sprawiedliwość talentom, które tę zmianę zrządziły, ale możnaż zaprzeczyć, że w niej jest coś więcej jak talent, coś więcej jak natchnienie; — słowem, coś opatrz nego, bo uważmy tylko jak ona wpłynęła na cały rozwój naszego piśmiennictwa, jak ożywiła i podniosła nasze pisma czasowe. Obok powieści historycznej stanęła powieść obyczajowa i ujrzelśmy wierny żywy obraz rzeczywistości odtworzony w artystycznych formach. Powieść została królową téj epoki, za powieścią poszła i poezja, poezja wszystkich współczesnych naszych poetów, naracyjna ludowa, historyczna, słowem, powieść w formie poezji, pełna życia, potęgi, natchnienia, ale zarazem i rzeczywistości.

Tu się zatrzymamy, tu zwolnimy nasze uwielbienie. Czyliż tu kres naszego rozwoju, czyliż nas już nie więcej nie czeka. Rzeczywistość, możeż wystarczyć życiu narodowemu? »Wielkie dusze Aldono są jak ule zbyt wielkie, miód ich napełnić nie może, stają się gniazdem jaszczurek.« Słowa te głębokie wyrzekł mistrz nasz nieporównany, otoż takim wielkim ulem jest dusza narodu, dusza ludowego życia, jój nie napełni miód rzeczywistości, ona w sfery ducha ucieka i tam musi dla siebie szukać żywiołu. Ani historia jój nie starczy, ani podania nie nakarmią (1), jój ideału potrzeba. I jakiegoż to ideału? czy znów wrócimy w dawny romantyzm, czy zawsze obiegać będziemy to samo koło, ginąc w nieokreślonym wzniesieniu. O nie, to nawet jużby było niepodobnym, po takich wzorach rzeczywistój a genialnej poezji, jakie posiadamy, po tém nieporównaném zidealizowaniu życia dziejowego, po Mohortowskiej pieśni już nie wrócimy do poezji beztreściwej, wyłącznie idealnej.

I nie trzeba tu uważać jedynie naszej literatury, jest to znów cecha całej umysłowości i artystyczności europejskiej,

(1) Głęboko tę prawdę pojął Kraszewski w swoich uwagach o sztuce, które zacytowałam w rozbiórce Barbary Odyńca.

która się nam niespostrzeżenie udzieliła; wszędzie panuje ta rzeczywistość tak w poezji jak w sztuce i wiedzy całej, a nie wszędzie taka obfitość pięknych obrazów, takie bogactwo, taka czystość zasad, taka miłość prawdy i dobra jak u nas. Wiek nasz jest wiekiem rzeczywistości i głębokie kryją się w tém dążeniu powody. Sumienna i uczona generacja XIX wieku, nie chce puszczać się na drogi ideału, bez zasobu nauki, bez studjowania natury, bez szkiców gotowych, że tak powiem. Niedokładność w wykonaniu szczegółów, jaką w wielkich mistrzach spostrzegamy, razi bardziej wykształcone dziś oko widza i drażliwsze pod względem prawdy sumienie artysty. Ztąd studja rozmaite szczegółowe, ztąd wykończenie, biegłość mechaniczna, gotowość w zdaniu sprawy z każdej części obrazu i większa logiczność w kompozycjach, ale ztąd też i brak ideału, obojętność na wyższe względy, niepostrzeganie ich nawet niekiedy, a ztąd mniejsza śmiałość w pomysłach (1). Jeszcze w roku 1848 przetłómaczyłam w Pielgrzymie mowę Szadowa *o sztuce*, którą wyrzekł w Dysseldorfie do uczniów tamtejszjej akademji; tam już ten wielki artysta nakreślił ten przełom, oznaczył jego trudności, zcharakteryzował zadanie sztuki w naszej epoce, a słowa jego są jakby programem rozwoju artystycznego w latach następnych w Europie, a zatém i u nas.

»Jeżeli sztuka idealna, mówi on, zdoła nadać duchowym swym dążeniom, równie doskonałe urzeczywistnienie, jak to się udało naturalizmowi artystycznemu, wówczas siła pomysłów poparta formą, odniesie zupełne zwycięstwo i świat

-
- (1) To samo można powiedzieć o społeczności całej, pragnie ona zreorganizować się *udoskonalić się w szczegółach*, pragnie zastosować *ideal dobra* we wszystkiém, nie ma więc siły do czynów wielkich, bohaterskich, które tak łatwo pojawiały się na tle ustaloném porządku społecznego. Ależ nie zapominajmy, że chcieć ten porządek udoskonalic aż do *szczególów* nawet, *to także czyn i wielki czyn*, na który zdobywają się czasy współczesne. Jest-to to samo co szkicuująca i studjująca sumiennność w artyście nowożytnym, ona mu anjjej swobody zostawia do kreacyi.

na zawsze uzna przewagę sztuki idealnej. Co artyści XIV i XV wieku instynktowo, w dziecięcej niewinności tak wybornie zaczęli, możnaby rozwinąć teraz z pełną siłą, świadomą celu, miękką niewinnością i idealnością przy zupełnej znajomości niebezpieczeństw tej drogi. Ale takie zmiany nie dzieją się *wyłącznie w sztuce*; trzeba żeby ich przygotowało silne wyrobienie w sferze religji, filozofji, słowem, ogólne ugodnienie ludzkości pod wszelkimi względami. Instynktowa niewinność czasów dziecięcych już przeszła, trzeba się starać dziś w każdym oddziale o działanie, o wyrozumowaną, błąd pojmującą i dobrowolnie go odrzucającą miękką niewinność. «

Tak, do dawniej metody już nie wrócimy, nawet geniusz już sam w sobie wszystkiego nie znajdzie i on zmuszony studjować, i on nawet w szczegółach wiernym naturze chce pozostać. Lecz jemu to zawsze łatwo przyjdzie, bo geniusz wszystko zgadnie, zgadnie nawet jak uczyć się potrzeba, a w tysiącznych razach natchnienie naukę zastąpi. Bajron był głównie lirykiem, a jednak jego próby dramatyczne, jego *Sardanapal* mianowicie, należy do znakomitych dramatów. Szyller z głębi ideału, coraz istotniejsze, coraz prawdziwsze wysnuwał postaci, jak tego dowodzi Wallenstein, a Göte z wszechwładnej swojej przedmiotowości, jakże łatwo w wielką przechodził lirykę. To samo widzimy w Mickiewiczu, on już nie przychodzi jak tamci, lecz obie te strony poezji, *ma w sobie zawsze obecne*, w każdej chwili umie być i plastycznym rzeźbiarzem i nieporównanym lirykiem; każde jego dzieło jest jednocześnie, w każdym prawie ustępie, rzeczywiste i idealne. Otoż to, takiej *jednoczesności*, takiego ideału nam potrzeba; dziś wszystko dąży do pogodzenia, dziś już nie będzie tej ironji jaką genialny twórca Fausta nakreślił w ślicznej poezji *Podróżny i Kobieta* (1). Jest poezja w rzeczywistości i tę my dostrzegliśmy, tę nauczyli nas widzieć wielcy nasi mistrze; a i rzeczywistość ze swojej strony, chociaż wol-

(1) Patrz przekład śliczny Mickiewicza.

niej daleko, zaczyna opuszczać szlaki poziome.... Ludowe dumy stały się tu spójnią i spełniły to, co Mickiewicz w swojej odpowiedzi na krytyki recenzentów, o nich powiedział. Pogodzenia więc potrzeba, nie zaś nowój drogi,—skarbów nabytych nigdy nie opuszczajmy; to poczucie *poetyczne rzeczywistości* jakie się w nas od kilkunastu lat rozwinęło, to wielki element w cywilizacji narodu. »Serce poety, mówi Cegielski, jest ogniskiem zbierającym w siebie promienie, ale słońcem rzucającem to promienie w ognisko serca, jest świat toczący się w około. Zasłoń się przeciw tym promieniom, a i ognisko serca twego straci swą siłę palną. Moc uczucia przyrodzonego, jest zdolnością i siłą rozgrzewającą, ale zapas uczuć i myśli, pobudki do ich rozwoju bierze poeta z życia. Im bystrzejszém i jaśniejszém okiem wpatruje się w stosunki tego życia, im lepiej rozumie przeznaczenie człowieka i społeczeństwa, tym dojrzalszy jest owoc jego natchnień.« Źródło więc natchnienia obu rodzajów jest jedno, a lubo liryka z ducha głównie płynie, od świata jednak i rzeczywistości oddzielić się nie może. Nowe to zadanie sztuki wypłynęło, jak powiedział Szadow, z rozwoju społeczeństwa. Prawdy rzeczywistości domaga się ludzkość, prawdy we wszystkim i wszędzie; w samej abstrakcyi już pozostać nie podobna, myśl pozbawiona żywiołu, staje się próżną i beztreściwą, a wielkie słowo S. Pawła spełnia się w zupełności: »gubią się w myślach swoich; jest to wieczna Odyssea {ducha, mówił Szelling w ostatniej swój fazie, — który dziwnie zawiedziony, unika przed sobą szukając siebie.« Ale znaleźć siebie duch musi, i to jest właśnie czego nam jeszcze nie dostaje tak w poezji, jak w życiu. Z takiego to znalezienia duchowego, z samowiedzy moralnej wypłynie owe wielkie natchnienie, owa wyższa liryka, bez której poezja narodu nie jest zupełną.

Boga, natury godne takie pienie,
Pieśń to wielka, pieśń tworzenie,
Taka pieśń jest siła, dzielność,
Taka pieśń jest nieśmiertelność.

Na pieśń taką wiele składać się musi, takie zmiany

nie dzieją się wyłącznie w sztuce, trzeba żeby je przygotowało silne wyrobienie w religji i filozofji, słowem, ogólne ugodnienie pod wszelkimi względami (1). Ku temu więc ugodnieniu dążyć powinniśmy, ku temu kierować powinni pisarze światli, czytający ogół. Nauki poważnej, głębokiej nam potrzeba, tak potrzeba, iż słów prawie brakuje serdecznemu dla ziomków współczuciu, chcąc ich o tém przekonać.

Wiadomość empiryczna, wiedza rozległa ale nie głęboka, faktyczność i dążenie za wszelkimi współczesnymi głosy, nawet mistyczne natchnienia bez samoistnego oddziaływania, to już nie wystarcza dzisiaj oświacie żadnego narodu. Pomnijmy co wyrzekł Mickiewicz w swoich Kursach literatury, że »nie tyle język odróżnia, jak raczej wielkie i głębokie myśli w tym języku zawarte.«

Ale nie tylko do piszących i myślicieli należy praca około téj wyższej uprawy, powiedzieliśmy wyżej, iż pisarze *kierować* ku temu celowi powinni ogół; lecz głębiej się zastanawiając, czuję, że wyraz ten *kierować*, już się dziś nie nadaje, on ma w sobie coś niewolniczego, co się nie zgadza z wniosłością tak ważnych celów. *Przekonania*, te dzieci ducha tak jak on wolne i duchowe być powinny, a kierunek ich samodzielny, własny, z wyższych musi wypłynąć powodów. Nie raz czytając obszernie rozbiory powieści lub poezji w naszych pismach, przychodziło mi do myśli, iż recenzenci niewłaściwą przybierają rolę, zbyt nauczają, zbyt się stawiają na miejscu czytelników; bezpośrednio wskazania już dziś mniej daleko potrzebne, każdy prawie jest w stanie osądzić co dobre, co piękne, a wielu nie piszących u nas, głębsze w tym względzie prawie od autorów i krytyków ma poglądy. To wszystko wymaga

(1) Czują jednak pisarze i poeci nasi tę potrzebę ideału i liryki, więcej nawet niż ogół jest w stanie to pojąć i ocenić. Któż na przykład pojął te strony w Wit-Stwoszu i w Barbarze; owszem za cześć idealną najwięcej usłyszeli zarzutów ich twórcy. Ależ autor Barbary, to mistrz z innych czasów, to poeta epoki ideału, on się sprowadzić z niej nie da.

pewnéj przemiany, pewnego nastroju, uogólnienia i podniesienia w oddziale krytyki, przemienienia metody nauczającej, pedagogicznej, że tak powiemy, na metodę Sokratesowską, jakiejś wspólnej rozmowy z narodem w którejby tenże nie tylko słuchał, ale słuchając myślał razem z piszącym.

Takie jedynie stanowisko do pisarzy, przystoi światłemu narodowi, oni go wprawdzie oświecać powinni, ale oddziaływać czynnie na to działanie, poznawać od razu kierunek ich zasad i ducha. *Czytelnicy i piszący powinni czuć się i przenikać wzajemnie.* Pierwsi mianowicie, opierając się na zdrowym rozumie i na świetle jakie daje wiara chrześcijańska, powinni koniecznie dążyć do wyrobienia w sobie *kryterjum prawdy*, mogącej stanąć na drodze błędnych systematów i wsiąkaniu ich w niższe warstwy społeczeństwa przeszkodzić.

To jest zadanie wszystkich oświeconych społeczności. *Wzajemna solidarność* między piszącymi a ogółem jest dziś koniecznie potrzebną; martwości i bierności unikać trzeba *jak grzechu*, bo one są postępem do zuchwalstwa i sofizmatów, potęgę myśli niech pisarz czerpie w sobie, ale granice swych zapędów niech znajduje w słuchaczach czyli czytelnikach. Wiele mówiono o niedostateczności rozsądku w kwestyach ważnych, naukowych, ale trzeba się porozumieć o znaczeniu tego wyrazu.

Jeżeli przez rozsądek będziemy rozumieli gruby empiryzm i stosowanie tego empiryzmu do kwestyj wyższych, oderwanych, wtedy w istocie będzie to oburzające nieuctwo; ale zdrowy rozsądek uważany jako wyraz sądu zdrowego, w ogóle ma w sobie wielką mądrość i właściwą naukowość, gdyż *mimo wiedzy* swój opiera się na prawdach koniecznych, logicznych, które jako takie zasługują już na uwagę. Niezaprzeczenie jednak życzyć wypada, żeby w światłym narodzie wyrobiło się koło czytelników, którzyby obok rozsądku umieli się wznieść na stanowisko wyższych myślicieli, i na tém stanowisku przyjmowali prawdy głoszone. Nie będzie to jeszcze to myślenie czysto naukowe, metodyczne, które cechuje dzieła ludzi wyłącznie swemu przedmiotowi

oddanych, ale w zamian za to, pogląd taki, chociaż mniej naukowy, może być rozleglejszym i bezstronniejszym. I takim być powinien sąd w narodzie jeżeli chcemy istotnie stanąć na stanowisku umysłowego i duchowego wyrobienia (1). Podzielone są dotąd zdania co do teorii *naprzód ustanowionej*, czyli do znaczenia hipotez w naukach; jedni utrzymują, iż one utrudniają postęp umiejętności, odprowadzając od drogi niemylniej, to jest od bacznej obserwacji; drudzy, widzą w hipotezach wielki środek podniesienia umysłu, wielkie dźwignie naukowości, z powodu sprawdzeń do jakich dają powód. Jakiegokolwiek o tém może być zdanie w naukach, to jednak z pewnością z obustronnych tych poglądów wywnioskować można, że jak dla nauk przyrodzonych hipoteza nigdy szkodliwą być nie może, kiedy ją rzuci prawdziwy i wysoki geniusz, tak ogólnie dla myśli ludzkiej w daném społeczeństwie, dla opinii publicznej dla zdrowego mianowicie sądu ogółu potrzebną jest, nie już hipoteza, ale naprzód ustanowiona teoria, czyli pewna całość zasad i przekonań, któraby się stała niejako kamieniem probierczym w sądzeniu wszystkiego. Bez takiej całości zasad, bez takiego kryterjum żaden naród wzniosłym, sprawiedliwym, bezstronnym, samodzielnym być nie może. I taką to właśnie całością, takim promieniem probierczym dla nas mógłby być *rozum narodowy, wyrobiony gruntowném myśleniem, oparty na rodzimój naszej wierze, głęboko pojętej i wpojonój w życie*; owocem zaś takiego wyrobienia byłby nie tylko postęp umysłowy, ale jeszcze coś więcej, stokroć więcej, bo charakter moralny narodu.

Dla czegoż nastajemy na tę prawdę, dla czego nam tak idzie o to zbracenie się części niepiszącej narodu z piszącą, o porozumienie się myślicieli z ogółem — oto, bo w rozważaniu sumienném całego naszego rozwoju dostrzegliśmy *wielkiej konieczności, wielkiego obowiązku*. Potrzeba nam

(1) Kiedy to piszemy, drukuje się właśnie znakomite dzieło Józefa Gołuchowskiego, które będzie kamieniem węgielnym zdrowej filozofji u nas.

się zdobyć na czyn znakomity, potrzeba nam odzyskać stanowisko chrześcijańskie w nauce w filozofji, (*) — zachwiane zbyt długo, pod wpływem obcych teorii. Dopóki to nie nastąpi, wszystkie nasze postępy nie będą miały gruntu; nawet te skarby poezji, które nam jak wybranemu ludowi, w cywilizacji nowożytniej przypadły, nie obrócą się na pożytek istotny. Że tak jest, że wpływ heglizmu zachwiał u nas wiarę mianowicie w uczonych, że teoria ta była błędną, niepotrzebujemy innych dowodów, jak wyznanie samego Kremera w jego wykładzie filozofji. Mówiąc o przemianach jakie zaprowadził w tym systemacie, taki pogląd krytyczny kreśli o filozofji heglowskiej. Lecz piętno takowe naszej umiejętności, silniej jeszcze wystąpi na jaw, jeżeli ją porównamy z filozofją, która uważa abstrakcją głuchą, ideę bezwzględną za najwyższą myśl świata. Uważmy, iż na nic się nie przyda, choćby ta filozofja abstraktum swoje odziewała imieniem Boga, będzie to tylko zawodzeniem siebie samém.... Wszystko co tu uczony nasz ziomek nakreślił w tym ogólnym rzucie, znajduje się w naszej rozprawie o *filozofji*, drukowanej w Bibliotece 1841 roku. — W tej rozprawie do czegoż ja dążyłam, oto do odzyskania stanowiska chrześcijańskiego, dla wiedzy narodowej, ale to było wówczas niepodobnym; na drodze nauki, stała wielka, kunsztowna teoria, przeciwko której tylko czas i doświadczenie skutecznie oddziaływać mogły. Oddziaływały też zwolna i słuchajmy dalej wyznania jednego z najuczeńszych i najściślejszych uczniów Hegla, aby się o tem przekonać.

Nie może być tu naszym zadaniem, mówi on, abyśmy wykazali niedostatki żywotne w rozwoju logicznym tej filozofji, a które właśnie zrodziły wszystkie błędy w dalszym ich zastosowaniu do szczegółowych ogniów, boć takową krytyka wymagałaby prawie osobnego dzieła; dla naszego celu wystarczy, byśmy w ogóle dotknęli tych wad najważniejszych, a dotknęli w ten sposób, by się stały przy-

(*) Pan Tyszyński pierwszy u nas uczuł tę potrzebę odzyskania stanowiska chrześcijańskiego w wiedzy.

stępne dla czytelników, mniej obeznanych z filozofją. Otóż filozofja o której mowa, stanęła wprost w niekonsekwencyi do własnych zasad logicznych. Bo z jednej strony uważa za zasadę trzy pierwiastki pojęcia; powiadają, że każde prawdziwe pojęcie logiczne, powinno być *pojedynczością*, dalej *szczegółnością*, nakoniec *ogółem*; lecz z drugiej strony gdy przyjdzie do zastosowania, ona wbrew założeniom swoim, daje przewagę pierwiastkowi ogólnemu, ogółowi nad szczegółnościami, nad pojedynczościami. Ogół staje się przeto abstrakcją, negacją głuchą, chłonącą wszelką pojedynczość; wszelkie jestestwa pojedyncze, nie mają w obec téj abstrakcyi żadnej wartości, a różnice wszelkie jako odwrotności, znikają bez śladu.

Stanowisko téj filozofji, topiąc wszystko w abstrakcyi ogólnej, negacyjnej, zacierając wszelkie ślady różnic, stosuje głównie to zapatrywanie się swoje do jedności myśli i istnienia; więc znika w jego oczach wszelka różnica między istnieniem a myślą, między podmiotem a przedmiotem. Zamiast np. orzec, iż myślą człowiek poznając przedmiot dany, przelewa treść jego w swoją własną treść, a tak staje z nim w prawdzie, w jedności, lecz, że mimo téj jedności, jest zarazem *przecież* (*) i różnica, ta mówię filozofja zamiast takiego pojmovania rzeczy, twierdzi, iż myśl a przedmiot, jest jedno i toż samo; miesza przeto *myślenie ducha stworzonego z istnieniem wszelkiem, a tém samém z prawdą rządzącą światem*; tu zatem już pojawia się nam *zaród panteistyczny, będący piętnem téj filozofji*. Nie rozwodząc się już w całej obszerności, o skutkach szczegółowych, wypływających z podobnego zapatrywania się na rzeczy, uważmy najglówniejsze wypadki, mogące najdobitniej wykazać charakter téj filozofji.

Naprzód widzimy że szczyt i koniec rozwoju, stał się również takową abstrakcją głuchą, takowem kaput mortuum; *to była idea bezwzględna, abstrakcyjna, rządząca światem*.

(*) To przecież, czyż dostateczne w tak wielkiej różnicy?...

Zamiast uznać iż ta bezwzględna prawda, ta myśl rządząca wszechjestestwem, jest myślą Boga żywego, Boga, jako Osoby bezwzględnej rządzącej światem, mądrością i wolą swoją; zamiast orzec, że ta idea, wtedy dopiero będzie miała prawdę w sobie, gdy zrozumiemy, że jest myślą i wolą Boga; (*) filozofja ta przestaje na téj głuchéj abstrakcyi, która jakby fatum bez woli, bez świadomości siebie panuje w głuchocie bezdennéj nad światem. Nie na wiele się zda, że ta filozofja rozprawia o duchu bezwzględnym, bo nie widzi w nim Boga, jako osoby bezwzględnej, Boga żywego. Ta idea bezwzględna, będąc abstrakcją głuchą, jest ściśle mówiąc, negacją wszystkiego, co jest. Jak ona sama nie jest jestestwem pojedynczem, tak jest negacją wszelkiego pojedynczego jestestwa, wszelkich różnic i szczególności; te jestestwa, te różnice i szczególności, na to jedynie istnieją w téj filozofji, aby przepadły, *aby były pochłonięte w téj abstrakcyi, w téj otchłani*; więc i człowiek ginie w téj abstrakcyi; *nie ma żadnej bytności samoistnej*. Lecz z drugiej strony, gdy się człowiek dopnie téj idei bezwzględnej, już wtedy wedle téj filozofji *stał się sam prawdą bezwzględną; ztąd panteistyczne ubóstwienie człowieka, będące piętnem tego stanowiska*. Jest to tedy nie zjednoczenie logiczne, ale *pomieszanie wszystkiego, zamęt*. Z drugiej strony, ta filozofja ubóstwiając człowieka, siebie samą, swoją ideę uważa za absolutną prawdę, za ostatnie słowo wszelkiéj mądrości ludzkiéj. Przestając na tém ogólném oznaczeniu owéj idei bezwzględnej, mającéj zastąpić poznanie bytności bozkiéj; uważmy co się zrodzić koniecznie musiało w zastosowaniu całego stanowiska, lubo tutaj jedynie z lekka rzeczy dotknąć się możemy, wykazując niektóre a najgłówniejsze wypadki. Najprzód przejście z Logiki do filozofji natury, przerzucenie się idei bezwzględnej w materję, jest wymuszone, niedostateczne, bo przejście prawdziwe mogłoby jedynie wypłynąć z bytności Bożéj, z bytności

(*) Tylko trzeba by dodać, że nie jest ani całą myślą, ani całą wolą Boga—a wtedy znów nie jest bezwzględną.

Boga jako Stworzyciela świata (*) (Log. str. 491); następnie gdy idea bezwzględna uważaną była za absolutną prawdę, a przemieszkującą w myśli człowieka; więc też narażała się na słuszne zarzuty konstruowania natury a priori.

Metoda choćby najdoskonalsza, sama przez się nie wystarczy na polu doświadczenia, bo choć może być doskonałą metodą, zkadże pewność, że była również dobrze zastosowaną; jedynie doświadczenie i fakta mogą ochronić od przymuszonego wtłaczania świata zewnętrznego w metodę i szemat już gotowy, od bliższego wyrokowania z góry o świecie stworzonym. Filozofja ta z jednej strony orzekając jedność myśli i istnienia, zapomina z drugiej, iż jak zasady wydobyte doświadczeniem, znajdują potwierdzenie swoje w doświadczeniu, w istnieniu. A jeżeli nauki przyrodnicze nie wystarczą jeszcze dziś do podania treści dla zupełnej filozofji natury, toć ta filozofja powinna się szczerze i uczciwie przyznać do niedostatku i oświadczyć, że jej budowanie natury, jest jedynie doświadczeniem sił swoich. Zamiast tego wyznania, wyrokowała zuchwale z góry o naturze, choć się wnet ukazało, iż te wyroki były w wielkiej części marzeniem. Wszak kres ostatni filozofji natury, choć może z treści mniej ważnej, jest jednak wielce charakterystyczny; bo jak szczytem całej filozofji jest idea bezwzględna, ogół więc abstrakcyi, tak szczytem natury wedle tej filozofji, jest również abstrakcyja, ogół, bo rodzaj.

Ważniejsze atoli wypłynęły wypadki z zastosowania tego stanowiska do świata duchowego. Ponieważ wedle tej teorii idea bezwzględna, ów ogół abstrakcyjny, jest szczytem najwyższym, więc nie dziw, że duch człowieka *rozptywał się w tym ogóle*, nie miał samoistności, nie był pojmowany jako monadyczna samoistna jaźń, pełna treści wiekui-

(*) Jeżeli od Boga stworzyciela, to już wyraz *przejście* tu nie służy, bo on wyraża przelanie się treści — a więc coś koniecznego i w sposobie emanacyi.

stój. (1) Ztąd cały pogląd krzywy, ztąd w całym rozwoju ducha nie ma prawd wiekuistych, ale wszystko się rozplywa i znika jako fenomen. Przytoczymy tutaj niektóre rezultata pojmowania rzeczy.

Pierwszym wypadkiem jest nierozwinięta wolność woli, ztąd w sferze moralności znika ścisła świadomość dobrego i złego, ztąd sumienie, które właśnie w téj dzielnicy jest najprawdziwszą wyrocznią dla człowieka, nie ma żadnej wagi, nie jest niczém prawdziwém, jest fenomenem. Idea abstrakcyjna, ów głuchy ogół, jak chłonie w sobie samoistność człowieka, tak chłonie pojęcie rodziny, owéj prawdy, na której oparte jest społeczeństwo i państwo; a państwo samo i społeczność, również są negacją, a tak same te pojęcia w téj filozofji, są logicznym błędem (Log. str. 309). Ta filozofja w rezultatach swoich jest *negacyjną, zacierą tedy znaczenie indywidualów*, osadza ogół abstrakcyjny, martwy na tronie; jak w Niebie umieszcza panteizm, tak na ziemi oddaje władztwo panarchji. Ztąd téż w konsekwencyi stanowiska swego, ta nauka nie uważa wolności woli człowieka za jeden z pierwiastków historii, ale zapatruje się na ludzi historycznych, jako na *jasetka bezwrotne i ślepe narzędzia owéj idei abstrakcyjnej*, która sama jest bez wiedzy siebie, która nie wie o sobie. (2) A co większa, nieśmiertelność ducha ludzkiego, właśnie dla téj idei, nie znajduje miejsca dla siebie w tym całym systemacie; nakoniec wiara chrześcijańska, jest uważana tutaj jedynie jako jedna z wielu form religijnych, jako różniąca się jedynie co do stopnia i doskonałości od innych.

Takie to wyznanie czyni nam najgorliwszy niegdyś zwolennik tego systematu, którego styl uroczy więcej pociągnął umysłów, niż działanie wszystkich innych pisarzy holdujących u nas téj szkole.

(1) Treści wiekuistój nie ma w duchu stworzonym — jest tylko jój odbicie, jój intuicya, jój światło, — które oświeca każdego przychodzącego na świat.....

(2) Kremer, *wykład filozofji*.

Nie będziemy tu rozierać o ile to wyznanie jest dostatecznym, o ile *lekkie modyfikacye* w układzie kategorii mogą przemienić systemat tak potworne następstwa w sobie kryjący; (*) znamy bowiem trudność nauki, znamy że zbudować teorię nie jest dziełem jednej chwili, że siły których na gruntowny rozbiór użyć nam trzeba, absorbują niekiedy całą twórczą potęgę człowieka. Zaprawdę, *taki rozbiór* to także *czyn*, wielki czyn, i pragnąć nam przystoi, aby czytelnicy polscy zrozumieli i pojęli *prawdy żywotne tego rozbioru*, aby ich już urok wielkiego imienia przestał odurzać. W ogólności, przyjęcie tego systematu u nas, było nierównie głębsze i genialniejsze, niż we Francyi; wyzwolenie też nasze daleko wolniej postępuje, bośmy z przekonaniem i samowiedzą bładzili. Powaga talentów i głów silnych, które tą drogą poszły, odurza dotąd jeszcze niekiedy ogół. Bo on nie wierzy, żeby takie umysły w błąd się wprowadzić dały — i one same nie wierzą temu jeszcze w zupełności, wiedząc jak sumiennie, jak wiernie, jak pracowicie obcy ten wyrób studjowały. I nie porzucają też tego tła zupełnie, tylko coraz wyższe, coraz prawdziwsze kreślą na nim idee, coraz bardziej go naginają do ducha chrystjanizmu. Otóż to w tej pracy, ogół narodu, ludzie myślący a nie piszący, mogliby wielką być pomocą mistrzom. Uczulam ja tę prawdę jeszcze wówczas, kiedy rozpoczynałam wydawnictwo Pielgrzyma, dla tego zwróciłam całe moje usiłowanie w stronę religji, bo tylko obudzeniem wielkich instynktów wiary, pielęgnowaniem ich pod opieką kościoła, można utrzymać treść chrześcijańską w wiedzy.

Wszystkiego nigdy człowiek nie zbada, muszą zawsze być przerwy i niedostateczności, które tylko przeczuciem i miłością uzupełnić się dają. I to jest właśnie co ja na-

(*) Tu przypomina nam się to, co Mickiewicz mówi o Cieszkowskim w swoich Kursach w tomie VIII na karcie 348. To samo stosuje się do Kremera.

zywam odzyskaniem chrześcijańskiego stanowiska, a co tak pięknie wyraził nasz wielki poeta :

Jest Pan co objął oceanu fale,
I ziemię wiecznie kazał mu zamącać;
Ale granice wykował na skale,
O którą wiecznie będzie się roztrącać.

Rozumie ludzki, tyś mały przed Panem,
Tyś kroplą w jego wszechmogącej dłoni;
Świat się niezmiernym zowie oceanem,
I chce ku niebu na twój wzlecieć toni.

A promień wiary, którą niebo wznieca,
Topi twe krople, zapala twe gromy,
I twe pogodne zwierciadła oświeca;
Ach, ty bez wiary byłbyś niewidomy.

Spirytualizmu nam potrzeba czystego, prawdziwego spiry-
tualizmu, stanowisko to stanie się potęgą w naszym po-
stępie, w naszej działalności społecznej, skoro je szczerze
i z przekonaniem przyjmujemy. Brakło nam zawsze téj
dźwigni i ztąd niemoc nasza pod względem filozoficznego
rozwinienia, pod względem upowszechnienia prawd metafizy-
cznych; ztąd jeszcze bierność nasza i naśladowniczość
tak pochopna w obec nowo zjawiających się systematów.
Nie mamy stałych zasad spirytualnej filozofji, akademija
Krakowska mało nam w tym przedmiocie przekazała po-
mników, a te co są, pozostawione w zapomnieniu. Religija
tylko utrzymywała u nas cześć dla pewników duchowych,

metafizycznych, ale to nie jest dostateczne, bo takie per-
wniki dostępne dla rozumu ludzkiego, powinny być przed-
stawione w osłonie ścisłego rozumowania myślącej warstwie
narodu; « tak, żeby nie zależały od wstrząśnień wiary, od
stanu umysłów, pod względem dogmatycznej pobożności.
A lubo w istocie, dla ogółu, prawdy spirytualne: istnienia
Boga, nieśmiertelności duszy i t. p. nigdzie lepiej nie prze-
chodzą się jak pod opieką Kościoła, ponieważ jednak
żyjemy w czasach bardzo burzliwych, potrzeba więc aby
nauka sumienna, gruntowna, wzięła pod swoją opiekę
skarby przekonań metafizycznych i zachowywała je jako
zakład spirytualizmu, jako źródło duchowości ciągle żywe,
któreby użyźniała cywilizacją ogólną narodu i zasilalo za-
razem potęgą myśli głos wiary w sercach. Wszystkie
narody europejskie mają takich przedstawicieli spirytua-
lizmu, czemużbyśmy ich także mieć nie mieli?

A teraz ponieważ *Rys* ten naszej literatury w części
ułożony jest z moich wspomnień, niech mi wolno będzie
zakończyć go ogólnem zcharakteryzowaniem mego zawodu.
Czegoż ja chciałam, czego pragnęłam od pierwszej chwili,
jak wzięłam pióro do ręki? Oto upowszechnienia spirytua-
lizmu w kraju; oto oparcia go na gruntownych, nauko-
wych zasadach. W tym duchu napisana jest moja *Rozprawa
o filozofii* zamieszczona w bibliotece z 1841 roku, w której
cześć dla Kartezjusza i Leibnitza, jako przedstawicieli
spirytualizmu, góruje nad wszystkiem. Czując jednak, iż
w narodzie naszym, oderwane badania mało wywierają
wpływu, poddałam je pod osłonę wiary, i na téj drodze
pracowałam przez lat wiele, w tym duchu wydawałam
Pielgrzyma.

Filozofija przecież nie przestała mi być drogą, lubiłam
zagłębiać się w czyste, naukowe teoretyczne badania;
dzieła Ojców Kościoła dostarczyły mi szczególnież do tego
materjału i za ich to pomocą zdołałam uchwycić nie łą-
czącą religiją z filozofiją. Ich swoboda, śmiałość poglą-
dów i rozległość pojęć, stawiała przed myślą moją dwa naj-
droższe mi przedmioty w pięknej i zupełnej harmonji. Owo-
cem takiego przeświadczenia są moje *Zarysy filozofji kato-*

lickiej, w których starałam się przedstawić wszystkie węzły łączące wiarę z wiedzą, jak to uznał w życzliwym swoim rozbiorze zamieszczonym w Gazecie warszawskiej z 1857 r. miesiąca marca I. J. Kraszewski (1).

Stanowisko to pełne pokoju i zgody, nie mogło być przyjętém i pojętém od razu, w wieku walki i stronnictw. Ludzie ostateczności, ludzie gwałtownej akcyi i reakcyi nie zrozumieli mojej myśli. — Ufam jednak, iż zwolna sprawiedliwość oddana zostanie moim dążeniom, a tymczasem pociechą moją i siłą jest, współzucie wszystkich prawych i umiarkowanych umysłów.

(1) Świadeetwo równie miłe i sumienne oddał pracy mojej Adam Golo, w pięknym artykule Kroniki, w Grudniu 1856.

O LIRYZMIE,

jako uzupełnienie Rysu Pismiennictwa naszego.

Czém jest filozofja spirytualna w dziedzinie myśli, tém liryka w dziedzinie poezji. Liryka w tém specjalném znaczeniu, kiedy śpiewak bierze siebie za przedmiot rozbioru, gdy ducha swego uzewnętrznia i niejako składa w darze narodowi, stawiając przed oczy jego swoje wewnętrzne psychiczne stany. Jednakże niech nikt nie sądzi, iż mamy tu w myśli owe marzenia, niby liryczne młodych i niedojrzałych umysłów; zdaniem naszym, liryka prawdziwa jest najtrudniejszym zadaniem poezji i tylko wielkim poetom wolno jest tego rodzaju próbować, a nawet i oni nie od razu do niego się brać powinni, długo bardzo na pierwiastku czynu i rzeczywistości rozwijając swoje siły. Cały zasób prawdy, życia i doświadczenia, przyniesiony być powinien do tego zadania, gdyż liryk w narodzie jest kapłanem, przewodnikiem, myślicielem. Gdzie takiéj poezji nie dostaje, pomimo największych skarbów, jeszcze chlubić się nie można, jeszcze spoczywać nie wolno... Liryka taka, to jeden z *elementów koniecznych* oświaty narodowój i dla tego to

w *Obrazie literatury* wskazałam ważne stanowisko liryzmu, powołując się na słowa wielkiego poety:

Taka pieśń, to siła dzielność,
Taka pieśń to nieśmiertelność.

Dodaliśmy do tego jeszcze, że mało poetów zrozumiało tę myśl jego, mało ją wykonało, że strona rzeczywista, plastyczna, tradycyjna, poetycznego apostołstwa Mickiewicza, przeważała w jego następcach nad liryzmem. I najlepszy dowód, że uwaga nasza jest prawdziwą, znajdujemy w tém, iż żaden krytyk u nas nie wskazał dotąd tego braku. Ale czyliż w istocie nie mamy w tym rodzaju doskonałych wzorów, czyliż istotnie drogą liryki nie poszedł u nas żaden wielki poeta? Nie, tak nie jest i przebiegając myślą pod tym względem bogate pole naszej poezji, znaleźliśmy ogromny fakt w téj dziedzinie, ogromny pomnik liryzmu, rzucony jak fijołki w zielony kobierzec wiosennéj murawy, niespostrzeżony przez ziomków, a przynajmniej nie pojęty w znaczeniu swojém prawdziwém; chcemy mówić o *drobnych poezjach* Pola. Wszyscy wiemy, że one są cudne, ale czyliż zastanowiliśmy się, że to najpiękniejszy wzór liryzmu, że to spowiedź psychiczna wielkiego poety, taka właśnie, jaką nazwaliśmy koniecznym elementem oświaty narodowej, taka, jaką znali Szyller i Göte, czyniąc ją podstawą swoich dramatycznych postaci. Ta natura ludzka *porująca*, że się tak wyrazimy przed braćmi, w ślicznej harmonji wieszczego nastroju, w głębokości i tęsknocie swojej, może być co bardziej uczącego, co bardziej filozoficznego. Filozofja rozbiera ducha, ale go nigdy *złoić*, wydać, powtórzyć nie zdoła; ona jest tém względem psychicznego liryzmu, czém chemja i wszystkie nauki przyrodzone względem twórczości Bozkiej.

Tu wypada nam rozróżnić *liryzm społeczny* od *liryzmu indywidualnego*; pierwszy widzimy w Deotymie, drugi w drobnych poezjach Pola. Nie zapoznajemy piękności pierwszego, zgadzamy się zupełnie na to co wyrzekł pan Tyszyński o naszej wieszczce, tylko do nazwy *liryki spekulacyj-*

nej, jaką on nadał jój poezji, dodamy jeszcze miano, *liryki społecznej*; jest to pieśń humanitarna, wcielająca się w ogół, przyspiewująca ruchom ludzkości; w *Lechu* zas, jest to *liryzm narodowy*. połączony z pierwiastkiem epicznym. A w tym znowu rodzaju, pieśni narodowo-społecznej, wzorem dla niej i dla wszystkich, zostanie Zygmunt Krasiński. Niech poetka nasza nie zmienia drogi, niech stoi przy swoim wyborze, w którym coraz wyższe okazuje nam siły. Powiedziliśmy zresztą już nie raz nasze zdanie o Deotymie, a kto czytał pierwszą naszą rozprawkę o niej, w *Gazecie Warszawskiej*, z 1855 r., p. t.: *Jeszcze słówko o Deotymie*, wie dobrze, że nie należymy i nie należeliśmy nigdy do tych, co jój wzniosłego gieniuszu nie ocenili. Pleż owszem chcielibyśmy dodać do pochwał o jój *Lechu*, a mianowicie o jego pomysle; jakże nam się podobał ów Bóg chrześcijański, dyktujący jeszcze w pogaństwie prawa naszemu narodowi! Zaprawdę, żaden krytyk nie zapatrywał się z właściwego stanowiska na ten śliczny pomysł i chyba tylko słowa recenzenta Barbary (Siemieńskiego), godnie dążność Deotymy wykrywają: «Zapewne, mówi on, wiele dziś i potrzeb i form towarzyskich, całkiem innego jest kroju jak dawniej; ale tu nie o nich mowa, tylko o tych ważniejszych sprawach, co się dzieją *między ziemią a niebem*, co dają grunt społeczeństwu, co je prowadzą i wychowują i podług których, naród winien być sądzonym. Byłże on chrześcijański lub pogański, w swym historycznym żywocie? Jeżeli się pierwszego charakteru nie zaparł do ostatniej godziny, przystałoż inaczej go pojmovać? o nie, zaprawdę, wszystkie myśli o nim, dadzą się tylko wyciągnąć z tych samych ziarn wielkiego chrześcijańskiego *posiewu*, z którego już raz wystrzeżiło wspaniałe drzewo.» Tak też pojęła Deotyma swój przedmiot.

Ale wracając do naszego przedmiotu, to jest do liryzmu indywidualnego, nie możemy zaprzeczyć, iż w niej nie ma tego rodzaju; Pol więc, ów mistrz w tworzeniu plastycznym, pozostaje dotąd wzorem dla nas:

Ze czią składam, co z daleka
Blizko serca z dawna niosę:

Kilka wspomnień świętych z wieka,
 Pierwszych natchnień Bożą rosę,
 Kilka cichych wrażeń z boru,
 I z klasztoru i ze dworu.
 Trochę świeżych liści z dębu,
 Trochę wonnych malin z rębu
 I konwalji trochę z puszczy
 I zielonych trochę bluszczy...
 Bo wszak uczy myśl pobożna:
 „Zacne prostém poczcic można.”
 A więc składam jak poczęte,
 Jako było dane w porze;
 Jako było dane—wzięte,
 Składam ludzkie—ziemskie—Boże!

Przejdźmy tylko wszystkie te cudne dyamenty okiem rozwagi. Kogoż nie wzruszy ów jęk bolesny, a zarazem tak chrześcijański, zawarty w *Mitościwém lecie*:

Więc o jedno prosim Panie,
 Miěj nad nami zmiłowanie;
 Niech nam droga się wyprości,
 Przez boleści do miłości:

A owe *przebolało*, czyż to nie prawdziwa spowiedź duszy wielkiego poety.

Boć bogate niby wiano
 Było życia mego rano,
 Czyste, ciche i szczęśliwe,
 A jak ziemia miłościwe.

A więc ów stary dworzec modrzewiowy, ów pasiecznik:

Co gromadził i hodował
 Co być mogło pożyteczne,
 Lecz dla siebie w sercu chował
 Co być mogło pożyteczne.
 Jak pustelnik albo święty,
 Pracowity i modlący,
 Wiecznie skrzętny i zajęty,
 I zbiegły a milczący.

Co za opis lat dziecinnych, jakimi to rysami główne żywioły wychowania kreślone, jaka pieśń filozoficzna i jak poetyczna filozofja :

Xiądz Bazyljan starzec siwy
I zakonnik miłościwy,
Był podówczas mym mentorem
I za jegom stapał wzorem,
Święte były jego ślady
Mądre mowy, wielkie rady,
Bo czy uczył, czy to prawił,
Tylko światu błogosławił.

i dalej znów ten *mentor drugi*, ten kozak, co to :

Serce tak wysoko
Nosił w piersi — że z postaci
Nikt by pewnie go nie ganił
Wśród rycerskiej nawet braci,
Gdyby hufcom zahetmanił.
To po dziś dzień wielki Boże,
Jak się wslucham w nocną ciszę,
Jak się wdrozę w tamte czasy,
To pieśń jego jeszcze słyszę,
Jak od stepów jak od szlaków....

A ta pieśń słyszana to *cały Pol*, to jego gieniusz; co tylko uwielbialiśmy w jego poezji, to leży przed nami rozłożone lirycznie i widzimy jak się rozrasta ten duch, jak rośnie na olbrzyma.

I natchnienie rysie z głębi,
W głąb też poszło wszystko we mnie,
Gdzie duch ludzki nie zapadnie,
I wzrastało tam tajemnie,
Jako rośnie perła na dnie.

Tak rosło, rosło ciągle, a rozrost tego natchnienia widzimy po kolei w każdej poezji tak zwanéj *drobnej*, gdzie głębokie myśli w mistrzowskiej kryją się oprawie. Ale

wszystko dopiero jak w cudnem przezroczu, zebrało się
w *Makowém Ziarnku*:

Daleko biegłem, bo serce tak wierzy,
Że co szczęśliwe to daleko leży;
O wielem pytał w tój podróży wszędzie,
Bo mi się zdało, że z tём lepiej będzie,
Że to gdzieś, komuś, będzie tam potrzebne;
Więc zbieram *ludzkie, ziemskie i niebne*....

Otóż to jest właśnie treść poezji lirycznój.

Bo praca ducha, to wielka tortura!
Więc ustawałem często na w pół drogi.
A kiedym nieba i ziemi się pytał,
Za co mi taki żywot padł na ziemi?
Promień jutrzeńki po nocy niespanej,
Ogniem miłości na niebie mnie witał...
I znów mówiłem: dalej za lepszymi!
Dźwigaj się duchu przez Chrystusa rany!
I znowu brałem mój kostur do ręki
I album zbierał i nucił piosenki...
Lecz wielkie drogi zdały mi się marne,
A małe ścieżki dla ducha niezdarne.
Tom też torował sobie drogę własną.

I opisuje poeta tę drogę, to dziwne, pracowite a tak
szczęśliwe *torowanie*. Nie znam piękniejszych poezji w na-
szym języku; ileż tam myśli, obrazów, lata by można me-
dytować to wszystko; bo też to lata cierpień, boleści, do-
świadczeń, a zawsze poezji.

Aż wszystkie, wszystkie widoki, obrazy
Znane, kochane, uczute sto razy,
Wszystkie obrazy z życia i z podróży
I z burzy serca i z światowej burzy....
.....

Jedynym w końcu stają się obrazem,
Który drobniej z każdą chwilą więcej
I coraz mniejszą odmierza się miarka,
Jako w zwierciadle małym odbity.
Jakby w kropelce rosy był spowity;
Aż już maleje na *makowe ziarnko*,

Aż już w tém ziarnku wszystko się pomieści,
 Wszystkie miłości i wszystkie boleści
 I cała przeszłość i cała robota
 Dziejów i ziemi, ducha i żywota.

Musimy wyznać, iż ocenienie *Drobnych Poezji Pola* z tego punktu psychizmu lirycznego, wielką nam radość sprawiło; nie ma więc rodzaju, w którymbyśmy nie mieli wzoru, arcydzieła, a lubo do dziedziny dramatu późno przychodzimy, te liryczne zasoby, które spotykamy również w poezjach Zalewskiego, Odyńca, Ulejskiego, których śliczne próbki zostawił nam Edmund Wasilewski, stanowią już silne podstawy dramatycznego rozwoju. (*) W nich to człowiek rozwija się ogólnie, a to koniecznie poprzedzić winno plastyczne odwzorowywanie; widzimy też skutki tego lirycznego rozwoju, w owym *Dramacie poetycznym*, który się tak niedawno u nas pojawił.... Myśmy to wzięli za jakąś nowość, rozumując na wiarę wielkiego poety, który przez skromność wynalazł to miano dla Felicyty i Barbary, a to w gruncie nic innego nie jest, tylko *tragedją przeniknioną liryzmem*, jak Joanna Szyllera, Egmont Götego, a nawet sam Walenstein.

(*) Śliczne są także prace pani Seweryny Pruszkowej w tym rodzaju: *Elżbieta Drużbacka* i *Klonowicz*.— Są to dwa studia liryczno-psychiczne, które wnikając w wewnętrzne tajnie ludzkiej natury, odpowiadają zupełnie myśli naszej o liryzmie.



PRZYPISEK

odnoszący się do rozprawy o literaturze.

Do stron. 97.

Mimo to wszakże nazwaliśmy go *niewolnikiem myśli niemieckiej*. Tak jest, bo jeszcze nie otrząśł on się z metody, bo jeszcze wierzy w możliwość zachowania swojej jak ją zowie *dynastji Heglowskiej* i *karty parlamentarnej filozofji niemieckiej*.

ADAM MICKIEWICZ o Cieszkowskim.

Kursu tom VIII karta 348.

Powiedzieliśmy w naszej rozprawce o literaturze, iż nie zarzucamy myślicielom naszym, że jeszcze dotąd trzymają się metody Hegla, chociaż już gruntownie pojęli niedostateczność jego systematu.

Cała potęga, cała piękność pozorna tego systematu leżała głównie w metodzie; możnaż się dziwić, że jej trudno porzucić umysłem, któremi ona tak długo władała.

Aby dorzucić jakiś kamyk do téj pracy wyzwolenia, do tego dzieła regeneracyi chrześcijańskiej w filozofji, na polu naukowém, niech mi wolno będzie zamieścić tu kilka uwag.

Powtórzymy tu naprzód słowa Leibnitza, które zamieszczamy poniżej w naszym traktacie o prawie moralném,

gdyż one nam nastręczyły właśnie pogląd który dalej wypowiemy. Modyfikuje on tam swoim genialnym piórem, zasady filozofji tyczące się konieczności pojęć. Trzeba, mówi, w tych konsyderacyach najwyższej wagi zachować wielką ostrożność i nie utrzymywać nigdy ze Skotystami, że prawdy wieczne istniałyby, gdyby nie było żadnej intelligencyi, nawet intelligencyi boskiej. Ta to bowiem dopiero stanowi realność czyli istotę prawd wiecznych.

Otoż to ta uwaga daje nam jasne wytłómaczenie błędów heglizmu i jego metody. Tam to bowiem właśnie znajdujemy w całej sile, to wzięcie konieczności rozumowych osobno, bez względu niejako na Boga, tam z tych konieczności, z tych prawd utworzona jest jakby drabina, po której dochodzi się dopiero do Boga, lub ginie w głuchéj abstrakcyi.

Pochód ten jest wyraźnie uchybiający Bogu, a nawet przeciwny gruntownéj filozofji, gdyż jak mówi Leibnitz, prawd koniecznych nie trzeba uważać w zupełném oderwaniu od Boga, a cóż dopiero w sposobie tak stanowczym, tak twórczym. I dla tego też tą drogą pomimo najlepszych chęci, nigdy wyżej dójsć nie można, jak do idei przedstawiającej treść tych pojęć i nie więcej. A treść tych pojęć, to jeszcze nie Bóg... I nie dość na tém, urzeczywistnienie tych pojęć nastąpiło *samo przez się* mocą twórczą konieczną idei, która się urzeczywistnić musi. Tak mówi heglizm, a więc i prawa strona jeśli się od niego nie odłącza, nie może nie uznać, że Bóg *musi* urzeczywistnić myśl swoją, bo wszak urzeczywistnienie jest koniecznym momentem myśli tak ludzkiej jak boskiej, potęga jéj i prawda nie byłaby bez tego zupełną. Gdzież tu więc miejsce mam *wolność* aktu stworzenia. Wszystkie zatém usiłowania pisarzy prawéj strony heglizmu, jacy jeszcze u nas się znajdują, uważam za usiłowania umysłów chrześcijańskich, które ciasnemu systematowi chcą narzucić rozległość swoich własnych pojęć... Szlachetne ale próżne usiłowania.

Cały ten błąd, powtarzam, pochodzi głównie z tego, że konieczności umysłowe w Bogu, *uważane są jako Bóg*, stanowiące jedynie Boga kiedy tam jeszcze *oprócz nich*,

*jest wola wolna, wszechmocna, niepojęta (1), i dla tego S. Tomasz kiedy odpowiada na pytanie: »czy Bóg jest początkiem wszystkiego? mówi, że »intelligencya boska jest początkiem, ale wola musi się do tego łączyć.« Skoro zaś wolę przyjmujemy w Bogu, wyjdziemy zupełnie z heglizmu, bo wola, a mianowicie wola doskonała, działa przez akt jednorazowy, nie ma więc pochodzu, używa intelligencji od razu i mamy czyn stworzenia nie tworzenia, mamy dzieło Boga nie przeobrażenia idei konieczności czyli idee boskie pozostają, ale wcielone niejako są od razu w czyn stworzenia, przez wolę która mogła nie działać (2). Idea nie udzieliła się, nie rozlała mimowolnie i prawem swój natury w byt, ale wola stworzyła byt napiętnowany koniecznościami, czyli intelligencyą i doskonałością boską. Przyjęcie więc tu dyalektyki jest zabałamuceniem i błędem: w Bogu nie ma stopniowego rozumowania, umiejętność boska nie idzie od znanego do nieznanego jak ludzka, nie jest *discursive* jak mówi S. Tomasz, błąd taki jest przeniesieniem pojęć właściwych intelligencji ludzkiej, na intelligencyą boską, chybabyśmy dyalektykę ograniczyli na stworzeniu czyli naturze, oddzielając ją zupełnie od Boga i nie czyniąc z niej Palingenezyi *idei bezwzględnej*, tylko obraz systematycznego uszeregowania stworzonych substancyj. Wtedy nie będzie to filozofja absolutu lecz *anthologia*, *ważna, piękna i znana oddawna nauka, z którą się**

(1) L'intelligence première de Platon et d'Aristote, n'attend pas l'homme pour penser en lui et par lui; elle se pense de toute éternité avant l'homme, avant le monde, avant le tems. Dieu est dit Aristote la pensée de la pensée.

COUSIN. *Revue des deux mondes* z 1857.

Promenade philosophique en Allemagne.

(2) Wszystkie prawdy te dzielnie a popularnie wyłożone, znajdzie czytelnik w nowém dziele Gołuchowskiego. Mówi on tam w jedném miejscu, iż konieczność zrodziła się z doskonałości boskiej, nie zaś ta ostatnia z pierwszej. Tak samo jak w prawie naturalném doskonałość boska nie odbiła się koniecznie, ale *data* prawo moralne.

zgadzamy, lubo zawsze zdaniem naszym bezpiecniejby było porzucić tu całkiem drogę *systematycznego następstwa pojęć*, a zatem i substancyi, bo i tu nie ma żadnej niewolniczości dla Boga i nieraz już uważano, że systemat heglowski w *filozofji natury* do wielu nadciągań daje powód. Tak powtarzamy, i tu żadnej niewolniczości nie ma dla Boga, tylko to jest konieczne, że każdy twór osobny musi mieć właściwe sobie własności, że pojęcie róży, jak mówił kardynał Kajetan, będzie zawsze niezmienném i musi być takim, jakim jest, (że ograniczymy się na tój jednej prawdzie, która wszystkie inne zawiera). O ile zastosowanie dyalektyki jest niewłaściwém w nauce wykładającej Boga, (bo czémże inném jest Logika Hegla), przekonywa właśnie pomieszanie jakie się okazuje w dziełach prawej strony heglizmu, tak, że co chwila, jak zauważył P. Tyszyński, pytać się trzeba, jaki duch, boski czy ludzki (1). S. Tomasz dzielnie ten błąd przewidział odpowiadając na to pytanie: *czy umiejętność Boga jest rozumująca?* (*discursive*). Nie jest rozumującą, odpowiada, gdyż on rozumie doskonale wszystko jednocześnie. Nasza umiejętność jest taką rozumującą z dwóch powodów: raz, iż ona musi być następną, t. j. że dopiero nabywszy znajomości jednej rzeczy, przechodzimy do drugiej; po drugie, jest ona taką ze względu na zasadę przyczynowości, t. j. że my nie możemy znać następstw inaczej, jak wychodząc z zasad które je w sobie obejmują. Otoż boska umiejętność nie może być *rozumującą* w pierwszym znaczeniu, bo my dla tego tylko kolejno pojmujemy rzeczy, że każdą z nich rozważać musimy z osobna; mielibyśmy pojęcie wszystkich rzeczy jednocześnie, gdybyśmy je uważali w jednym i tym samym przedmiocie, jak zauważamy części w całości, jak widzimy rozmaite przedmioty w zwierciadle. Bóg widząc wszystko w sobie samym, widzi wszystko jednocześnie, nie zaś następnie. Umiejętność Jego nie może też być rozumująca (*discursive*) w drugim sensie, raz, że ten drugi tryb każe

(1) Jeden pan Tyszyński u nas wyzwolił się z więzów filozofji, i z uroku systematu.

domyślać się pierwszego, bo ci, którzy idą od zasad do następstw, nie obejmują jednych i drugich jednocześnie, (wtedy bowiem rozumowanie byłoby im nie potrzebne) następnie, że ten rodzaj mądrości postępuje od znanego do nieznanego; jakoż widoczną jest rzeczą, że chociaż znamy zasadę, nie znamy jeszcze jój następstw, a więc wniosek nie jest nam znany w zasadzie. Ale nauka rozumująca doprowadzona jest do swego kresu, kiedy widzimy następstwa w zasadzie, a wszystkie skutki umiemy odnosić do ich przyczyn, *wtedy potrzeba rozumowania ustaje*. Bóg więc widząc w sobie samym, jak w przyczynie skutki które sam tworzy, nie może mieć *poznania rozumującego* (1). Te głębokie wyrazy wielkiego filozofa rzucają niezmierne światło na przedmiot, który nas zajmuje, umiejętność Boga nie jest rozumująca jak w heglizmie, lubo jest *rozumową* w najwyższym stopniu, i dla tego właśnie S-ty Tomasz ją nazwał *umiejętnością*; rozumową, mówię, jak intelligencya ludzka, chociaż w nieskończenie wyższy sposób, i ztąd możliwość filozofji dla człowieka, oparcie dla niego, ztąd pewność jego pojęć rozumowych, ich powszechność i konieczność, gdyż one odpowiadają prawdom boskiej intelligencyi; ale znów nie do tego stopnia abyśmy po nich mogli dójść do Boga, w jego Istocie, w jego wszechmocy, doskonałości i wolności uważanego, a mistrz anielski dzielnie wykazuje w jedném miejscu, że Bóg Siebie Samego myśli tylko w sposób spekulacyjny, bo bez żadnego zwrótu do czynu, bo taka wiedza nigdy urzeczywistnić się nie może; to jest, że drugiego Boga nie stworzy, chyba kiedy przejdziemy sferę tajemnic objawionych o Trójcy S., gdzie właśnie wieczna generacya Słowa odpowiada cudownie téj myśli filozofa katolickiego! — Tu się zatrzymajmy, tu odetchnijmy wnikając całą duszą w tę prawdę, aby ona nas na zawsze od błędów zasłoniła. » *Bóg Siebie myśli tylko dla Siebie i w Sobie!!*« Nastęrcza nam się jeszcze tu

(1) Chociaż nie zapominajmy, że ma myśl *logiczną* zupełnie jak myśl człowieka, i to właśnie stanowi w téj ostatniej obraz boski.

uwaga o znaczeniu *empiryzmu* w systemacie heglowskim i wszystkich od niego swój początek wywodzących. Zbyt one szafują tym słowem, zbyt łatwo narzucają je każdemu kto nie przyjął niewolniczego rozumowania przez kategorie. Istoty rzeczy i prawda pierwszych zasad myślenia czyli prawda logiczna są niezmiennie, a powody tego wyłożyliśmy powyżej, ale jak dobrze powiada ustęp cytowany — niezmiennosc ta nie odnosi się wyłącznie do zasad teoretycznych, czyli do zasad wyższego, to jest, spekulacyjnego rozumu, ale zarazem i do pierwszych zasad rozumu praktycznego czyli zdrowego rozsądku, (którym również zbyt pogardzają stronnicy systematu Hegla, i do wszystkich twierdzeń czyli propozycji, w których się zawiera prawdziwe określenie stworzeń. Logika, racjonalność a nie zaś dialektyka odróżniają rozumowanie od empiryzmu, a gdzie ta pierwsza jest uszanowaną, rozumowanie może się nazwać prawdziwem. Przeciwnie, w rozumowaniu dialektyczno-spekulacyjnem, preokupacja systematu tak oniemia umysł, iż panowanie logiki znika niekiedy zupełnie *i wtedy to właśnie możnaby zarzucić empiryzm*, pomimo najsubtelniejszej tkaniny dyalektycznych wyrobów... O ileż to wielkich ludzi trzebaby wyrzucić z rzędu myślicieli, gdybyśmy tylko podług téj cechy ich sądzili. Gdzieżby tam znalazł miejsce Leibnitz i S. Tomasz, których rozumowanie tak ścisłe, tak logiczne, tak *prawdziwe*, chociaż nie idące przez kategorie. I w istocie wyrzuceni oni zostali, bo czémże innem jest mieszczanie takich imion jak Leibnitza, np. w koniecznym rozwoju ducha, *na tém a nie innem miejscu, jako przedstawiciela jednego momentu, w tym pochodzie!* Leibnitza, który ogarnia wszystkie momenta dziejów filozofji; S-go Tomasza, który spoił wiedzę ludzką, z boską nieśmiertelną swoją logiką (1).

(1) W całych dziejach nie ma geniuszów podobnych tym dwóm mistrzom, oni jedni umieli zachować doskonałą wiarę w stosunku objawienia do wiedzy przyrodzonej i wszystkiemu miejsce właściwe naznaczyć. Inni jakkolwiek wielcy nie znali tajemnicy téj wiary...

D U M A N I A

nad najważniejszymi zagadnieniami dla Człowieka,

DZIEŁO

JÓZEFA GOLUCHOWSKIEGO.

DUHANNIA

and the following are the names of the

PLANTS

PLANTS OF THE STATE

DUMANIA

nad najważniejszymi zagadnieniami dla Człowieka,

DZIEŁO

JÓZEFA GOŁUCHOWSKIEGO.

Dzieło które rozbierać zamierzamy, zdaje się napisane jakby pod bezpośredniem natchnieniem. Tytuł nadany mu zrećnie przez autora, naprowadza na tę myśl czytelnika, a popularny sposób wykładu, czyniący przystępnymi i jasnymi najzawilsze kwestje, utrzymuje ciągle w tém mniemaniu.

Pozór zaniedbania i dumającej swobody, tak mistrzowsko rzucony jest na tę pracę, iż widocznie on jest skutkiem głębokiego namysłu mistrza, a wiemy jakim mistrzem słowa, był Gołuchowski, jak znał doskonale charakter swego narodu.

Złudzenie to dopomaga w istocie do zbracenia się z umysłem pisarza, nie budząc obawy ciężkiej uczoności, do której nie każdy czuje się usposobiony.

Ale jakże niesłusznym byłby sąd nasz, gdybyśmy w tej swobodzie, co innego widzieć chcieli, jak tę doskonałą biegłość, tę siłę wielkiego myśliciela, która tak mu pozwala panować nad swoim przedmiotem, że on jest w stanie, stosownie do swój woli, nadać mu charakter i rozmiary, jakie mu się podobają.

I w istocie, rozpatrzmy się tylko w tym układzie dzieła, czyliż nie znajdziemy tam zupełnego potwierdzenia naszych uwag. Autor zaczyna od poglądu na naturę, w którym zasady chemji, fizyki i wszystkich nauk przyrodzonych, służą mu do skreślenia i uwydatnienia wielkiej całości przyrody. Zwolna, z łoną tej potęgi, ukazuje się człowiek, i widzimy zarysy świata duchowego; nie myślmymy jednak, że zaraz wyjdziemy na to pole; długo, bardzo długo, zatrzyma on nas jeszcze w dziedzinie przyrody, w osłonie materji, wznosząc się stopniowo do najsubtelniejszych jój pojawów, których kresem a zarazem spójnią z duchowością, jest magnetyzm.

W tym przedmiocie, autor może nam dużo powiedzieć; sam bowiem poświęcał się badaniom magnetyzmu zwierzęcego, rozbierając tym poglądem praktycznym i zdrowym sądem, który go charakteryzuje osobiście, tysiączne jego fakta i tajemnicze pojawy. Ostatecznym wynikiem tych wszystkich badań, jak się można było spodziewać po takim umyśle, jest przeświadczenie głębokie o duchowej naturze człowieka. Przeświadczenie to wyraża i potężnie nakreśla w rozdziałach, które sumarycznie i jakby sposobem założenia, dowodzą, że: *«nieśmiertelność duszy, jedynie może rozwiązać te wszystkie zagadnienia, że bez zmartwychwstania, niepodobna tajemnicy świata rozplatać, że nakoniec idea osobowego Boga, wyprowadza człowieka z tego ciemnego, jakby podziemnego labiryntu.»*

Ale powtarzam, pewniki te są tu rzucone jedynie jako temata, których rozwinięciu i udowodnieniu całe dzieło jest poświęcone. Niemniej jednak mają one przeważną wartość dla czytelnika chrześcijańskiego, który w nich znajduje pewne oparcie; to przystań bezpieczna, to spoczynek chwilowy; wchodzimy bowiem w ogromną krainę myśli, w której

niezmiernych obszarach, nie trudno stracić równowagę, nie trudno popaść w odurzenie...

Ale nie lękajmy się téj dziedziny z takim przewodnikiem, wstępujemy w nią mężnie i z zupełną ufnością; on nas przeprowadzi, nigdzie zabłąkać się nie dozwoli, a co szczególniejsza, nigdy nie da nam uczuć znużenia, tak, że idąc po największych wysokościach, ciągle zdawać nam się będzie, iż przechodzimy wesołe płaszczyzny, spokojne pola i żyzne okolice. On nas nauczy kochać te wyżyny, opowie nam trudności jakich pielgrzymujący po nich doznali, przeszkody z jakimi walczyli, przepaści jakich uniknąć nauczyli własnym przykładem i wyjdziemy z téj pielgrzymki pełni cześci dla prac człowieka, pełni nadziei w osiągnięciu celu.

Część ta dzieła Gołuchowskiego, którą tak słusznie nazywać możemy podróżą, obejmuje poważny i sumienny zbiór systematów, które dążyły do rozwiązania najważniejszych dla człowieka zagadnień. Głównie jednak rozbiera tu autor filozofów niemieckich, jako najlepiej mu znajomych, a lubo nieraz żalować przychodzi iż ten bystry umysł, nie przyłożył swego sądu do całej historji filozofji, uważając jednak wielkie znaczenie i niedawną sławę mistrzów germańskich, znajdujemy w tym wyborze dowód tego daru zastosowania i właściwości, który cechował autora. Tak, rozbiera po kolei naprzód systemat Kanta, dalej Fichtego, Szellinga i Hegla, a kończy na Herbarcie.

W tym długim i uczonym przeglądzie, własne zdanie autora, nigdzie się jeszcze wyraźnie nie rysuje. Zwolna tylko i jakby od niechcienia, wskazując niedostatki i przerwy, przykładając do systematów swój wzrok orli i swój nieporównany dowcip, w którym się łączy zdrowy rozum z najwyższą spekulacją; rozplątując z niezmierną przebiegłością wszystkie zawile strony, zwolna mówi, przygotowuje czytelnika do dalszych wniosków i wynikłości. Więcej powiem, on w nim ten sąd *urabia*, pracowicie, stopniowo z cierpliwością i nieporównanym darem nauczycielstwa. Żaden cień lekceważenia, żaden rys ironji, nie kazi tych badań; najidealniejsze zboczenia traktowane tu są z szano-

wną i pełną taktu oględnością. Wielki cel odkrycia prawdy, uszlachetnia wszystko w oczach naszego pisarza i nie jemu to w istocie, spracowanemu myślicielowi, przysłało pogardzać usiłowaniem myśli ludzkiej....

Jako dowód tego uszanowania, wskazujemy szczególnież czytelnikowi *rozbiór systematu Fichtego*, a mianowicie rozdział noszący tytuł *niepojęte ograniczenia naszego JA*, gdzie myśliciel niemiecki zdaje się ginąć w ciemnej i mglistej przestrzeni. A jednak, historyk nasz śledzi go tam z największą miłością, bo miłość, jak zobaczymy później, jest dla niego słowem wszystkiego, najwyższą zasadą spekulacji....

Wprawdzie, jest inne stanowisko sądenia w tych przedmiotach, śmielsze i bardziej stanowcze, którego nie wyrzekają się nawet najwolniejsi myśliciele, jak nie raz czytamy w rozbiorach filozofji niemieckiej przez Remusata Taillandier, Cousin lub Saisset, oni śmiało zarzucają mędrcom germańskim, »nieostróżne i zuchwałe przejście granic zdrowej spekulacji.« (Patrz mianowicie najnowsze dzieła Saisset *Essai de Philosophie religieuse*).

Ale nasz ukończony myśliciel inną wybrał drogę; jemu wszystko jest miłe co dowodzi myśli, bo myślenie to chwala człowieka; a przytém, między tymi badaczami jest *jeden*, którego ukochał synowskim i braterskim uczuciem, czyż to uczucie mogło mu dozwolić surowej krytyki! Czytelnicy odgadli, iż mówię o Szellingu, wszyscy wiedzą jakie stosunki łączyły autora z tym wielkim filozofem, czytaliśmy publiczne téj przyjaźni dowody, z przyjemnością więc śledzić tu możemy rozwój téj poufności, rozpatrując się zarazem w szczegółach życia Szellinga, które nam skreśla z wielkim wdziękiem autor. Jednakże nie trzeba mniemać, że te słuszne dla ukochanego mistrza uwielbienie, czyni go w najmniejszej części, hołdownikiem systematu.

Nie, Gołuchowski ma szczególną sobie właściwą *samodzielność*, która się żadnym wpływem potłumić nie dała, która już w nauczaniu uniwersyteckim w Wilnie była widoczną, a dalej coraz potężniej w nim rosła. Był on zawsze panem słowa i myśli i pozostał nim do końca, a tom drugi

prac jego, o którym następnie mówić będziemy, jest najlepszym tój samodzielności dowodem.

Powiedzieliśmy poprzednio, że cały pierwszy tom poświęcony jest krytyce i historii filozofji, ale dodaliśmy i to, iż »w samym sposobie expozycyi, widoczném jest piętno samodzielnego umysłu, który się weale nie chce ograniczać na opowiadaniu cudzych myśli, lecz dąży do ostatecznego i swobodnego rezultatu.« Baczny nawet dostrzegacz jużby z tego pierwszego tomu zdołał wywnioskować stanowisko autora, a przynajmniej wiedziałby jasno *czego on nie chce, czego nie uznaje*; — mówię, baczny dostrzegacz, gdyż opozycja ta, osłonięta jest taką sumiennością i łagodnością, że nigdzie bezwarunkowego potępienia dostrzedz niepodobna. Nie ma go też i w drugim tomie, ale tu już coraz jaśniej, coraz silniej rysuje się własny sposób widzenia pisarza, który dotąd był tylko historykiem; wchodzimy w dziedzinę nową, zupełnie czytelnikowi nieznaną, której głębokości i rozmiarów on nie przeczuwa... Jednakże, ponieważ Gołuchowski jest zarazem praktycznym człowiekiem w najwyższym stopniu i posiada prawdziwy talent nauczania, własny więc jego pogląd na zagadnienia filozoficzne poprzedzony jest *rozdziałami przygotowawczymi, niejako propedeutyką filozofji i gimnastyką myśli*, gdzie czytelnik uczy się *tworzyć samodzielnie* jak na początku pierwszego tomu, uczył się *sądzić samodzielnie*. Tu mają miejsce rozdziały następujące: *Potrzeba obeznania się z tém, co dotąd w filozofji zrobiono. Zgie, Trudności jakie filozofji stoją na zawadzie. Oświata jest najwyższym skarbem każdego narodu i najskuteczniejszém zabezpieczeniem społecznego porządku* i t. p.

Po nich dopiero autor przystępuje do kwestji będącej jakby kluczem do całego systematu. Idzie tu bowiem o stanowcze rozróżnienie *Subjektu od Objektu*, świata zewnętrznego od naszego wewnętrznego *ja* — a to znów daje autorowi pole do głębokich idei *o naturze Subjektu*, za

pomocą których wznosi się on do najwyższego i *absolutnego Subjektu*. Że zaś potężny jego rozum umie trzymać się oburącz, że tak powiemy, raz stawionój i dowiedzionój prawdy, nie dozwala on ani na chwilę zapomnieć czytelnikowi, »że ten Subjekt nie co innego jest jak myśl, a więc samowiedza, wolność, samodzielność najwyższa, słowem, realna duchowa exystencya.« »Ta okoliczność, mówi, iż w procesie myśli Subjekt góruje nad Obiektem, gdyż źródło całego procesu jest w Subjekcie, i ponieważ Subjekt przenosząc swą czynność w Objekt w nim nie ginie, ale nazad w siebie wraca mieszkając tylko myślą, wolą swoją w Objekcie, nawet w tym przypadku kiedy ten ostatni jak to w praktycznych zawodach ma miejsce, przezeń jest stworzony; — ta okoliczność nader jest ważna w swoich następstwach, szczególnież w rozwiązaniu najwyższój zagadki, t. j. *stosunku Boga do świata*, gdyż na tej zasadzie pojąć będzie można, że Bóg od początku oddzielny ma, azatém *osobowy byt*, od świata; że myślą i wolą jest obecny, a pomimo to z nim się nie zlewa, lecz stworzywszy go, zawsze wyższy nad nim zostaje.« »Jedynie na téj drodze zdaje się można uniknąć zarzutu, że się ogranicza Boga, przypisując mu osobowość. Byłoby to owszem nierównie większe ograniczenie, gdybyśmy Go z obiektem Jego myśli i woli, to jest ze światem zleli jak to Pantheizm uczynić jest zmuszony, wychodząc nie z pojęcia *Subjekt-objektu*, ale z pojęcia *Bytu*, a następnie Substancyi, wszystkie szczególności, jako atrybucye swoje w sobie jednocząc. W tym-to rozdziale powtarzam, złożony jest zaród całego systematu, a raczej całej myśli Gołuchowskiego, powraca on stokrotnie do téj prawdy, a łącząc ją z wielu innemi, wyjaśniając i udowadniając w tysięczny sposób, stawia nakoniec czytelnika na *gruncie chrześcijańskim*.

Jednakże dużo jeszcze drogi nam pozostaje, nim wyjdziemy razem z autorem na to szerokie pole, pierwój zatrzymuje on nas w świecie zewnętrznym, mówi, że »człowiek najciekawszy był z razu zagadki *Bytu*, od niego zaczął i ztąd powstała ontologija.« Na łonie téj nauki zrodziła się pierwsza *idea substancyi*, wiążąca, obejmująca

swojém pojęciem wielość zjawisk, a następnie pojęcie to doszło do niezmiernych rozmiarów, stając się substancją absolutną jedną, jedyną, pochłaniającą wszystko w sobie. Tu wykazuje, iż substancja taka nie ma w sobie istotnego bytu, gdyż substancja absolutna nie może istnieć *bezosobowo i bezwiednie*; »tak więc można powiedzieć, że w systemacie Spinozy, który jest oparty na pojęciu takiej substancji, zarówno taż substancja, jak jój zjawiska, nie mają bytu rzeczywistego: ona go nie ma względem siebie, a zjawiska nie mają go względem niój.« To abstrakcyjne pojęcie nie przedstawia nam się bynajmniej jako twórcza zasada, z którejby wszystko wyprowadzić można, jest to raczej dół bezdenne, w który wszystko wrzucić możemy, ale nic z niego wynieść niepodobna.«

Trzeba czytać ten rozdział aby mieć wyobrażenie, jak wymownie, jak malowniczo wyklada nasz ukochany pisarz to smutne zbłąkanie myśli ludzkiej, to zawiedzenie najdroższych dla człowieka nadziei w nauce, która je właśnie w najwyższy sposób obudza! Nie jest to zimny historyk lub suchy metafizyk, nie surowy, poważny i spokojny krytyk jak Leibnitz, ale duch pełen grozy i miłości, przerażania i smutku; to poeta zarazem i chrześcijanin. Od systematu Spinozy przechodzi on do *Deizmu* opowiadając jak na téj drodze zdrowy rozum szukał ratunku, ale i na niój go nie znalazł, gdyż tu znów pojawiło się zupełne *rozdzielenie myśli i bytu* Boga od świata. »Bóg i świat były to pojęcia martwe, naprzeciw siebie stojące, a bynajmniej wzajemnie się nie wyjaśniające,« nie było bowiem to pojęcie wysokie, niezmierne, potężne *Subjektu samoistnego*, o którym powyżej mówiliśmy, a które jest kluczem do zagadnień filozoficznych; stanowisko to wynikło z rozpacz i zwątpienia o sile spekulacji, o możliwości odkrycia prawdziwych stosunków między bytem a myślą. Wprawdzie Deizm jako wzniesienie się naturalne rozumu do Boga jedynego i doskonałego, znany był już oddawna i stanowi najwyższą chwałę umysłu ludzkiego. Ale to była raczej *Theodycea naturalna*, rozwijana z najwyższą wzniosłością przez Arystotelesa i Platona, deizm zaś, który się pojawił

w Pantheizmie Spinozy, nie ma bynajmniej tych cech; nie jest to żaden *szczebel* do dalszych badań, lecz *kres* zimno i ostatecznie oznaczony. »Deizm czyli Theizm, mówi Gołuchowski, zostawia człowieka opuszczonego na puszczy własnemu przemysłowi, wprowadziwszy go w labirynt zabiegów, trosk nadaremnych, wysilen, zwodniczych uciech, mozolnych przedsięwzięć, błędzeń, zmartwień, cierpień, wiecznego uganiania się za czémś bez absolutnego celu. Jednakże nie zawadzi te niebezpieczne okolice i podobne im przebiegać, użyteczną jest rzeczą dotrzeć do tych przepaści, stanąć nad nimi i spojrzeć w ich bezdenność, aby się przekonać, iż tędy nie ma wyjścia.«

Nie wszystkie jednak umysły przystały na to stanowisko, głębsze duchy poszły drogą spekulacyi, a ponieważ Spinoza jest najzupełniejszym wyrazem ontologicznego poglądu bezpośrednio więc przechodzi autor do systematu Hegla, który go uzupełnia i rozwija.

Tu nie ogranicza się już na samą expozycyi historycznej, lecz przykładając stanowisko jednego do systematu drugiego, spełnia dzieło umiejętnej i sumienną krytyki.

Powiedzieliśmy wyżej, że u Spinozy substancją absolutną nie istnieje rzeczywiście, jest prawie nonsensem pochłaniając w siebie wszystko i wszystko z siebie wydając bez woli i myśli niejako. Ale Spinoza nie rozwinął swego systematu, zostawił go jakby w skupieniu w jednym głównym rysie, jakby się przeląkł jego następstw (1). Hegel przeciwnie nie lęka się ich bynajmniej, od razu staje na tém polu, przypuszcza *substancją absolutną a jednak bezwiedną*; bezosobową a jednak twórczą i przeprowadza ją w tym stanie *bezosobowości*, przez wszystkie stopnie *twórczego działania*? Już Józef Kremer pięknie tę niekonsekwentność wyłożył w swoim wykładzie filozofji. P. Saisset w najnowszym dziele głęboko zapuszcza się w rozbiór Heglizmu i stanowcze wyrzeka zdanie, ale nikt jednak według nas nie przemówił o tém tak potężnie jak Gołuchowski,

(1) Czytaj rozbiór systematu Spinozy przez Leibniza, wydany przez Fouché Careil.

nikt nie połączył tak zręcznie uszanowania dla wielkiego myśliciela, ze zwróceniem uwagi na jego nieostrożność, tak smutne wynikiłości w sobie kryjącą (1).

»Co się tylko da zrobić z czczą abstrakcyi bytu, to Hegel zrobił, mówi nasz autor. Ale na tój drodze niepodobna rozwiązać najwyższych zagadnień w sposób zaspakajający człowieka. Pomimo, że w tym systemacie absolutna substancya Spinozy, doprowadzona była do subiektywości i świadomości o sobie (w przemijających wprawdzie indywidualnościach) i z rozciągłości materjalnego świata zamienioną została w absolutnego ducha; widzieliśmy jednak w części pierwszej naszego dzieła, w co się te najwyższe zagadnienia, tyle obchodzące człowieka, zamieniły! Osobowość, nieśmiertelność człowieka zginęła, osobowość Boga od świata oddzielna, jako niegodne jego ograniczenie, usunięta została! Nie pozostało nic, jak tylko szereg *prawideł myślenia*, po których, jakby po szczeblach jakich do absolutnego ducha się idzie, ale w końcu się pokazuje, że i ten absolutny duch właściwie niczém nie jest, tylko *zbiorem tych prawideł myślenia*. Jak w absolutnej substancyi Spinozy, ginie wszelki byt indywidualny, tak i tu w absolutnym duchu, czyli raczój w absolutnej duchowości ginie wszelki byt osobowy. Tam zostaje absolutna substancya nieruchoma, tu zamienia się ta substancya w prawidła, podług których się ruch myślenia odbywa. Skoro zaś nie ma osobowości wiecznie trwającej, tak na stronie człowieka jak na stronie Boga, kończy się wielki dramat świata,

(1) Nasz uczony ziomek Józef Kremer opowiadał mi, iż będąc w Niemczech rozmawiał o tém ze sławnym *Fichtem młodszym*, opowiadając zarazem modyfikacje, jakie sam w tym systemacie zaprowadził. Fichte wówczas powiedział mu rzecz bardzo ciekawą dla badaczów filozofji, iż w niewydanych rękopismach Hegla będących, w ręku jego żony, znajduje się jeden, w którym wielki ten człowiek wypowiada szczerze swoje obawy i lęka się następstw swój teorji, uznając poufnie przed sobą jój niedostateczność. Czemuż wydawcy dzieł Hegla tego wzniosłego wyznania nie wydali?! Byłaby to najwyższa chwała myśliciela!

przed nami się rozciągający tragicznie, przez rzucenie człowieka w otchłań, zupełnie tamtéj otchłani podobną, tylko inaczej, bo absolutną duchowością nazwaną. »Ginie więc cały interes dla nas i nie pozostaje nam jak smutny los albo przygotowania się na to strącenie, albo odurzenie się by go nie widzieć przed oczyma.« I takie też były następstwa w Niemczech tego systematu, takie trwają do dzisiaj, w części: z jednéj strony widzimy zupełne zwątpienie, zupełne zobojętnienie do spekulacyi, z drugiejj chęć odurzenia się w materyalizmie, szukanie w pojawach natury tego bóstwa, które rzeczywiście nie istnieje, bo ciągle się przemienia i tworzy nigdy nie spoczywając. Dla tego też autor mówi nam tu mimoidąc, a przecież z bardzo głęboką logicznością o systemacie atomistycznym, o powrocie do systematu Epikura, który tak samo pojawił się po Spinozie jak po Heglu, jakby konieczna konsekwencya. Ustęp ten ma więc znaczenie razem *historyczne* i *bezwzględne*, oraz uczące dla współczesności (1). Następnie zachowując zawsze swobodę *dumającego badacza*, przechodzi, czyli cofa się do Leibnitza i kreśli *stanowisko wielości substancyj*. Tutaj to żalować nam przychodzi, że nie jest dość obeznany z systematem Kartezjusza, że poznał go tylko w dziełach mistrzów niemieckich, którzy mu porządne i niejako chronologiczne znaczenie przyznają, kiedy on ma miejsce *własne, twórcze i nieprzemienne*. Rozpatrzenie się w téj wielkiej indywidualności 17-go wieku, byłoby naprowadziło Gołuchowskiego na ważną prawdę, której jest tak blizki, którą zdaje się ciągle zgadywać, ale której nigdzie jednak nie wypowiada stanowczo i umiejętnie. To jest, że błędy myślicieli niemieckich wyniknęły *jedynie z błędnej metody*, a my dodajemy z *pogardzenia metodą nieporównaną Kartezjusza, pojętą w granicach właściwych*.

Metoda ta, którą rozwinął i udoskonalił Leibnitz, zależy na wychodzeniu z prawd wiecznych, koniecznych i nie-

(1) Jednak już dziś zawiązała się szkoła czystego spirytualizmu, której najwyższym przedstawicielem jest Appelt.

zmiennych czyli axiomatów, *na uważanie ich za nierozbieralne, a zatem za pewniki na których człowiek oprzeć się może i powinien*; i z nich dopiero wolno mu wznosić się siłą rozumowania ściśle logicznego ale swobodnego *bez niewolniczych kategorii*, do wniosków, które powinny mieć wszelką i zupełną jego wiarę, jak mają wiarę te pewniki. Nie jest to bynajmniej ów poziomy, praktyczny rozum Kanta, do którego on się uciekł po ratunek, nie, to najsumienniejsza i najgruntowniejsza metafizyka, to metoda *per excellencium, prawdziwie ludzka*, od której nigdy ludzkość odstępować nie powinna. Do niej to wraca dziś światłe grono myślicieli francuzkich (*) i niemieckich, na jej podstawie szkoła francuzka spirytualna, do coraz wyższych dochodzi rezultatów. Pojął wielki Leibnitz znaczenie tej metody, trzymał jej się całą siłą swego geniuszu, *swego genialnego umiarkowania*, i w tém to leży jego chwała w filozofji, w tém on na zawsze zostanie wzorem.

Musi być coś dla człowieka stałego, coś *nieruchomego*, na czém on się oprzeć i zatrzymać może, inaczej, samą siłą logiki, pchnięty zostanie w przepaść zwątpienia lub bezdennj speculacyi. Przy tej to prawdzie stoi Cousin w wspaniałym swoim traktacie *o prawdziwém, piękném i dobrém*, wyklada on tam ważność zasad czyli pojęć wiecznych i niezmiennych, i wykrywa wymównie, równie jak w innych swoich dziełach, że Kant wprowadził na tę błędną drogę, która wiedzie prosto do sceptyzmu przez podnoszenie kwestij nadludzkich, nierozbieralnych, awanturniczych (*chimeriques et extravagans*) patrz dzieło: *Le vrai, le beau et le bien*. »Wartość zasad, mówi on, jest po nad wszelką demonstracją. Rozbiór psychologiczny znajduje czyli spotyka (*surprend*) w samym czynie intuicyi intelektualnej, *afirmacją bezwzględną, nieuległą wątpliwości*. Rozbiór ten ją stwierdza i uznaje, a to uznanie wyrównywa demonstracyi. Żądać innj demonstracyi nad

(*) Chwała nieśmiertelna należy się P. Fouché Careil, za jego przedsięwzięcie wydania dzieł wszystkich Leibnitza.

tę, jest to żądać od rozumu rzeczy niepodobnej, ponieważ zasady absolutne, pojęcia wieczne i niezienne, są niezbędnymi do wszelkiej demonstracyi i nic nie mogą się dowieść, tylko przez siebie same.«

»Fichte powiedział rzecz bardzo głęboką, lubo prawdy téj nie zastosował do prac swoich. »Die Philosophie, mówi on, ist die Wissenschaft der Wissenschaft« ztąd więc wypływa, iż pierwszym obowiązkiem filozofji jest określić samą siebie, ukonstytuować się w sobie, gdyż kiedy zaczynamy budować jaką umiejętność, potrzeba nam pierwój oznaczyć jój cel stanowczo, tak, iż możnaby rzec, że filozofija jest potrzebna do filozofji« (1); co na jedno wychodzi gdybyśmy powiedzieli, że potrzeba mądrej metody do uprawiania filozofji, gdyż istota jój jest *ściśle oznaczona*, ma pewne *predistnienie*, czyli, że prototyp jój jest właśnie w naturze myśli ludzkiej, w tych pewnikach, które umysł każdego człowieka w sobie znachodzi. Taką to była właśnie metoda Kartezjusza, a za nim Leibniza, jak powiedzieliśmy, i w niej jest *prawdziwe prawodawstwo* téj wielkiej nauki, téj dziedziny, która jak wszelka ludzka dziedzina bez prawodawstwa obejść się nie może.... O ile względem poprzedników swoich Kartezjusz zdaje się burzącym i nowatorem, (lubo i to tylko względem bezpośrednio współczesnych, gdyż wielcy mistrze jak S. Tomasz i S. Augustyn (2) na téj samej metodzie się opierali), o tyle znów dla następnych jest i pozostanie prawdziwym organizatorem, prawdziwym prawodawcą filozoficznym, mianowicie kiedy jego myśl, wielki Leibnitz rozwinie i do Theodycei zastosuje. Takie prawodawcze i organizacyjne genjusze Bóg daje dla wszystkich wieków i nie można ich stawić na jakimś stanowisku chronologiczném, gdzie oni zmniejszeni są do proporcyi szczebla jednego w drabinie koniecznego rozwoju. Szczęśliwy wiek, szczęśliwy naród, który pojmuje tę prawdę, to znaczenie *organizacyjnych*

(1) Fiquellemont.

(2) S. Augustyn to pierwszy wyrzekł: »myślę, więc jestem.«

myślicieli, im przeznaczone jest panowanie nad cywilizacją i takie też w istocie dostało się Francji, a tajemnicą tego wpływu jest wielka siła filozofji Kartezyańskiej, jaką pojęli Francuzi. Nie idzie tu jeszcze o systemat, o całość wiedzy — ta może się rozwijać, udoskonalać, ale zawsze tylko na tych zasadach, w osłonie téj wielkiej, swobodnej, niezmiennéj metody.

Gdyby nasz Gołuchowski był to uznał, gdyby oprócz tego był w młodości, więcej zgłębił filozofją ojców kościoła, nie byłby sądził widząc bystrym swoim rozumem niedostatki spekulacyi niemieckiej, że filozofja sama jest zagrożoną. Ona bowiem istnieje, jest niezniszczalną, zasady jéj są zarazem zasadami rozumu człowieka (1) i nie trzeba mniemać, aby proces myślenia tak dalece odróżniał się w myślicielu, od myślenia każdego człowieka.

Jakże tego wymównie dowodzi Leibnitz w dziełach swoich, a mianowicie w swoich *Nouveaux essais*; dla tego nie trzeba bynajmniej szukać jego myśli w *Monadologii*, on *jest cały dopiero w całości prac swoich filozoficznych*, a Theodycea jego, jest koroną całego gmachu, który nie z saméj spekulacyi jest złożony, lecz z przeświadczenia, zdrowego sądu, intuicyi nawet, łączących się z najgruntowniejszą a najprostszą zarazem argumentacją.

Czytając prace tego nieśmiertelnego geniuszu, nie raz przychodziła mi myśl, iż niedostateczność, jaką niektórzy dzisiejsi badacze w nim upatrywali, pochodzi właśnie z tego, iż oni nie dość są *trudnemi umysłami*, że dla nich potrzeba daleko blańszych dowodów, niż je umiał dać ten nieporównany filozof. Co mianowicie jest w nim wielkiém, to ta żelazna loiczność jego, to szukanie argumentów na polu właściwém, np. do kwestji przeświadczenia na polu przeświadczenia, do kwestyj rzeczywistych, na polu faktów, do kwestyj oderwanych na polu metafizyki; to wszystko

(1) Il ne faut pas confondre les idées qui nous viennent de nous-mêmes avec les idées génératrices, que nous avons en nous.

jest w najwyższym stopniu przeciwném w metodzie przyjętej przez niemiecką spekulacyę (1).

Nikt bardziej nad naszego pisarza nie był usposobiony do ocenienia tych zasług Leibnitza, nikt więcj nie zbliża się do rezultatów téj szkoły, ale wychowanie germańskofilozoficzne, jakie odebrał, nie dozwoliło mu dość zwrócić na to uwagi. Cała jego potęga myślowa z dwóch, że tak powiem, składa się elementów: ze spekulacyi niemieckiej i z naturalnego własnego, a niezmiernie bystrego poglądu. Kiedy więc ten pogląd własny silnie złączony z sumieniem, wykazał mu błędy pierwszj, nie dość obeznany z tradycyą filozoficzną, która się ciągnie od Arystotelesa i Platona, rozwija w S-tym Augustynie i S. Tomaszu, a w Leibnitzu dochodzi do stanowczych rozmiarów, *przystając najdoskonalej do prawd objawionych i z niemi piękną składając całość*; nieobeznany, mówię, z tém wszystkiém sposobem elementarnego i systematycznego wykładu, który za dni naszych powszechnie został zaniedbany, Gołuchowski przeżony następstwami błędnych teoryj, szuka na drodze twórczj myśli i głębokiej intuicyi, rozwiązania najwyższych zagadnień, i dochodzi do znakomitych rezultatów, jak to zobaczymy.

Długo opór ten zamknięty był w nim, długo oddany zajęciom gospodarskim, poświęcony uczuciom domowym i młodzieży uczącj się pod jego kierunkiem sztuki najbardziej narodowj: to jest rolnictwa, Gołuchowski nie miał ani dość czasu, ani dość swobody, aby zdać sobie i innym sprawę z myśli, które w nim powstawały. Przytém niezmierna miłość ludzi, poczucie potrzeb chwili i nieporównana zdolność praktyczna podały mu inne zadanie, które z chwałą dla ziomeków i niezmiernym pożytkiem wypracował.

Pierwěj więc powstała *kwestja włościańska*, nim *kwestja metafizyczna*. A jednak i dla filozofji praca ta nie była bez korzyści, rozpatrzenie się bowiem w skończoności rzeczy

(1) Człowiek nie ma krytyzmu prawdy gotowego, lecz ma krytyzm znalezienia jēj w rozumowaniu.

zewnątrznych, głęboka krytyka materializmu wyłącznego, umocniły go w zamiłowaniu rzeczy duchowych, odkrywając coraz bardziej nieskończoność skarbów spirytualnych, w przeciwstawieniu do tych przesadzonych dążeń współczesności pod względem materialnego rozwoju, od których piersiami własnymi chciał swój naród zasłonić. Cała część ostatnia *kwestji włościańskiej*, jest zarazem najpiękniejszym traktatem o nieśmiertelności duszy, o istnieniu Boga i miłości ludzi, słowem, najczystszym systematem spirytualizmu chrześcijańskiego, a wyłożonym tak praktycznie i przystępnie, iż naród, któremu takiego przewodnika dano jest posiadać w kwestjach społecznych, byłby niegodzien przebaczenia, gdyby świętych jego ostrzeżeń w rozwoju swój cywilizacji nie zastosował.... Ale to wszystko nie zadowolniło Gołuchowskiego, myśli tłoczyły się do głowy, serce pełne było miłości dla prawdy, a to przekonanie, które winien był wczesnemu zapoznaniu się z filozofją, a które wyraził w rozdziale dowodzącym, iż *Filozofja konieczną jest koroną oświaty narodu*; przekonanie to mówię, czyniło go w ostatnich latach życia, niejako męczennikiem prawd, których wypowiedzieć nie mógł swobodnie.

Tu niech mi wolno będzie przypomnieć chwile poufne, w których zwierzał się przyjaźni z bolesnej walki, a słuchając go, widziałam, że to nie walka niepewności i badań, ale już pełność przekonania, które żyje wewnętrzną siłą intuicji, chociaż jeszcze formy sobie nie wyrobiło, jeszcze w doskonałą całość nie wyrosło.

Pochwycił jednak pióro nakoniec, zmusił się znaleźć czas wśród licznych swoich zatrudnień i nakreślił dzieło, które robieramy, a którego część ostatnia, jeszcze nam pozostająca, jest właśnie wyrazem samodzielnych autora pomysłów.

Sam czytelnik osądzi, czy myśl ta nie dowodzi wielkiej duszy autora, czy nie wnika intuicyą w najgłębsze zagadnienia z pociechą sumienia i serca człowieka; słowem, czy dzieło takie, równie swoją częścią krytyczną (*) jak orga-

(*) W części krytycznej, autor posiłkował się wiele dziełem pi-

niczną, nie stanowi chwały narodu, dla którego z miłością napisane zostało. Nie można nawet powiedzieć, żeby pomysł ten był wyłącznie dziełem intuicji, jest to owszem dzieło ścisłego rozumowania, ale oparte na faktach wewnętrznego przeświadczenia i tą stroną systemat jego jak rzekliśmy, odpowiada w wielu częściach metodzie Leibnitzowskiej, którą tak wysoko stawiliśmy; nie ma tam tylko tej systematyczności, jaka w myślicielach 17 wieku była panującą. Jednym rzutem filozof nasz, ogarnia najrozleglejsze sfery, w fakcie wewnętrznego uznania, spaja razem świat przyrodzony z nadprzyrodzonym i buduje gmach jeden, w którym religja z filozofją ściśle zostają połączone, a Chrystijanizm staje się *słowem* wszystkich tajemnic.

Ale przystąpmy do wykładu tej części najtrudniejszej, najoryginalniejszej, aby czytelnik mógł stać się razem z nami jej sędzią. Wnikając w myśl autora, wyświecając całość rzuconą jakby w natchnieniu, mniemamy czynić przysługę równie czytelnikom polskim jak zacnej firmie Zawadzkiej, która się wydaniem tego dzieła zajęła, gdyż myśl ta nie jest łatwą do uchwycenia i wiele czasu poświęcić musieliśmy, zanim udało nam się dotrzeć do głębi pomysłu, posiłkując się licznymi wspomnieniami poufniej jego rozmowy. Jest to zresztą dzieło tak ważne, iż najlichniesze jego rozbiory nie będą zbyt cennymi, gdyż potrzeba, aby ono wnikło w oświatę ogółu i przystało do jego ducha, jak charakter autora przystawał do charakteru swego narodu.

Wychodzi on z faktu konkretycznego, z obserwacji rzeczywistego człowieka, jak właśnie czynią pisarze szkoły szkockiej i nowożytni spirytualiści francuzcy. Posłuchajmy co mówi o tém stanowisku psychologiczném, sławny *Maine de Biran*, w swoim dzienniku, wydanym świeżo przez Pana *Naville*, a cenionym wysoko przez myślicieli jego kraju:

sarza niemieckiego, wysoko cenionego Chalibæusa; jego pogląd bowiem najbardziej odpowiadał przekonaniu Gołuchowskiego.

«Spędziłem całą moją młodość na badaniu exystencji indywidualnej czyli władz mego *ja*, oraz stosunków wewnętrznego przeświadczenia z wrażeniami. Później głębsza rozważa i tysiączne doświadczenia, uczyniły mnie obojętniejszym na te fakta wewnętrzne. A jednak, dziś znowu po latach wielu, lubo przyznaję pierwszeństwo pod względem ich znaczenia stosunkom człowieka z Bogiem i z bliźnimi, sądę przecież iż poznanie siebie, stosunków mego *ja*, czyli duszy z całą moją istotą konkretyczną, poznanie tej istoty powinno poprzedzać w porządku chronologicznym wszystkie inne badania. Psychologja to czyli nauka czysto reflexyjna, powinna nas prowadzić zarówno do oznaczenia naszych stosunków moralnych z bliźniemi naszymi, jak naszych stosunków z Istotą najwyższą, nieskończoną, od której dusza nasza zależy i do której dąży przez najszczytniejsze władze swój natury. Napróżno szukamy innej drogi, trzeba albo wpaść w nonsens, przystając na materializm lub sceptycyzm, albo zacząć koniecznie od *psychologii*, to jest przyjąć punkt oparcia w tym *ja*, w tej osobie ludzkiej, która jest ogniskiem, z którego wszystko wychodzi i do którego wszystko wraca. Można opuścić tę drogę kiedy chcemy tworzyć dowolne systemata, ale kiedy chcemy prawdy przedewszystkiém, trzeba koniecznie szukać jej gdzie ona jest, to jest w źródle najbliższém, najwewnętrzniejszém czyli w nas samych.»

Gołuchowski szukający właśnie prawdy, a «prawdy przedewszystkiém» wpadł sam na tę drogę i na niej dopiero rozpatrywał się w zagadnieniach najbardziej obchodzących człowieka.

Najpierwszym rozdziałem który rozpoczyna pomysł autora, jest rozdział noszący tytuł, że: *z niższego nie można utworzyć wyższego, jest to klucz całego systematu*, następuje on zaraz po rozbiorze *monadologii* Leibnitza i jest jakby odpowiedzią na pomysł wielości substancji, które zaprzeczone są rzeczywistością przyrody, przedstawiającej *ciągłe stopniowanie*, jakby coraz nowy twór, oparty wprawdzie na poprzednim, ale z niego wprost nie wychodzący. «I tak podobnie w całej naturze to co niższe jest

wprawdzie negacyjnym warunkiem, t. j.: tém, bez czego się wyższe obejść nie może, ale jednak tego wyższego stworzyć nie jest wstanie, pomimo że to niższe znajduje się w wyższém, jak np. różne ziemie w roślinach.»

Takie uważanie rzeczy jest wstępem do pojęcia człowieka, którego natury duchowej bynajmniej nie tłumaczy cała przyroda, a to znów posłuży autorowi do bardzo ważnych wniosków — «istnienie człowieka musiał poprzedzać cały szereg stopniowań jestestw natury, ale tylko jako warunki negacyjne jego istnienia, jako podstawy jego egzystencji. Lecz kiedy jednego źdźbła rośliny nie można wywieść z ziem różnych, pomimo że się w jój składowych częściach znajdują, tém mniej człowieka z tych pierwiastków stworzyć podobna, bez których on istnieć nie może, pomimo że one wchodzą do składu jego budowy.»

Jednakże, autor nie prowadzi nas prosto do wniosku, jaki się z tego wywinie, zatrzymuje nas logicznym porządkiem na idei abstrakcyi, którą on uważa za przeciwną takiemu uważaniu rzeczy, gdyż abstrakcyja całą rzeczywistość zamienia w bezdenne morze idealizmu. Lubo przyznaje on wielkie znaczenie abstrakcyi w procesie myśli, nierównie jednak wyżej stawia *uważanie konkretne*, a ten pogląd na filozofją, daje mu jeszcze pole do rozważania systematu Hegla, który podług niego jest tylko systematem idealnym, gdyż to co Hegel nazywa rzeczywistém pojęciem (der reale Begriff), jest istotnie tylko pojęciem szerszém, abstrakcyjnym, obejmującym wiele szczegółów w sobie, ale zawsze tylko w sferze myśli. Potęgi twórczej tam nie ma, lubo ją Hegel nadaje takiemu pojęciu «a podniósłszy je do znaczenia pojęcia absolutnego, daje mu moc podobnie jak owemu zarodowi w jajku, z którego się pisklątko wysnuwa, wystawiać z siebie wszystkie różnice i cały ruch z siebie wysnuwać.»

Takie absolutne pojęcie postawił na czele swego systematu i ono że tak powiem, samo się porusza popychając myślącego coraz dalej. Pomimo że wszędzie przyznaje wyższość pojęcia in concreto nad pojęciem abstrakcyjnym, jednak zaczyna tylko od najwyższej abstrakcyi — od Bytu.

Bo jego pojęcie Bytu nie jest to byt *in concreto*, lecz byt *in abstracto*, gdyż jak sam wyznaje, jest on to samo co *nic*. Takiemu pojęciu abstrakcyjnemu, daje on moc rozwijania się, a daje dowolnie, bo ono téj mocy z siebie nie ma. Nie dziw więc, że skoro abstrakcyja na czele postawiona, to nie mogła nic innego zrodzić, tylko różnego rzędu abstrakcyje i na abstrakcyi też kończyć, bo ta *prawidłowość*, podług której ten wieczny ruch się odbywa, niczém inném nie jest, tylko także abstrakcyą. Bytu *in concreto* «a tém samém wszechświata pojąć żadną miarą nie jesteśmy w stanie, jeżeli zamiast odnosić go do abstrakcyi absolutnego pojęcia, nie odniesiemy go raczój do źródła wszelkich pojęć, t. j.: do absolutnego subjekt-objektu, czyli zwyczajnym językiem mówiąc, do osobowego Boga. Jest to przystępniejsze dla ludzkiego rozumu rozwiązanie jak wszelkie inne, bo mamy tego, choć w ograniczony sposób dowód na sobie, gdyż człowiek jako subjekt-objekt, skoro działać zaczyna, sam jest takim pojęciem *in concreto*» pojęciem twórczém, ogół ze szczegółem wiążącym, wszystkie różnice do najdrobniejszych z siebie wystawiającém, a pomimo to wszystko w sobie łączącém. — W dalszym rozdziale, autor ciągnie dalej to porównanie, wykazując: «Co człowieka nakłania do wyobrażenia sobie Boga, jako absolutnego subjekt-objektu,» i wywodzi to pojęcie równie z twórczej natury człowieka, jak z układu całej przyrody.

Do takiego pojęcia nie może doprowadzić nigdy sama abstrakcyja, bo ona przecina tylko związek rzeczywistości z myślą, jak to już widzieliśmy. Na drodze objektowego bytu nie ma także wyjścia, ztąd Leibnitz musiał się uciec do myśli; posunął to Fichte do ostateczności w swoim Idealizmie, który jest atomizmem idealnym. Widzieliśmy jak rozwój spekulacyi w tym kierunku do niczego stanowczego nie doprowadził, a czytelnik dzieła zobaczy to lepiej jeszcze, czytając dwa rozdziały, w których Gołuchowski ostatecznie i zwycięzko rozbiera najnowsze niemieckie systemata. Jest to bowiem jego zwyczajem, wynikającym z przywyknień nauczycielskich, iż wielokrotnie wraca się do raz stawionej prawdy, aby ją na nowo obejrzyć, z no-

wym zasobem zdobytych przekonań. Metoda taka wykładu, niezmiernie jest pożyteczną dla nas Polaków, którzy w ogóle mało mamy zamiłowania w tego rodzaju badaniach. Bierze on niejako za rękę i zmusza przypatrywać się przedmiotowi z wielu stron z rzeźwością i swobodą prawdziwie rodzimą. Tak również postępuje ze stanowiskiem, które się obok spekulacyjnego pojawiło, a które on nazywa *Pan-kosmismem*. Jest to owe uczczenie natury, owe poprzestanie na naturalizmie, na całości przyrody wziętej konkretycznie, bez żadnej duchowej idei. Stanowisko to wymownie opisał P. Saisset w swojej *filozofji religijnej*; cytujemy więc ten ustęp, gdyż on doskonale myśl naszego autora wypowiada — dzieło bowiem P. Saisset, wielkie ma do dzieła Gołuchowskiego podobieństwo: «Są inni filozofowie, mówi on, którzy się mianują pozytywnymi, usiłujący oprzeć swą naukę na faktach widocznych i dotykalnych, z wyłączeniem tych pojęć apriorystycznych, tych idei absolutnych, które oni uważają za czyste abstrakcyje. My chcemy, mówi, filozofji realnej udowodnionej, któraby rosła i postępowała z postępem obserwacyi. — Wychodzimy z faktów materialnych, staramy się je opisać, porównać, uszykować, wyprowadzić z nich przez analogją rozbiór i indukcyę prawa, które w nich są zawarte, bo to są jedyne przedmioty godne zająć wiek, w którym nauki matematyczne i fizyczne osiągnęły, nakoniec udzielne panowanie.» Ale jakże wytłómaczyć człowieka tą teorią, mówi teraz nasz szanowny pisarz polski, jakże pojąć to zjawisko duchowej natury w tym pozytywizmie, a cóż dopiero, kiedy rozważymy to zjawisko w całej jego pełni, tę duchowość w najwyższym jej kwiecie, to jest w wolności. Nie, natura nie jest całością, ogółem, lecz piramidą, w której wielki budownik przykładał coraz nową cegielkę, a każda wyższej coraz wyższej idei jest dziełem, każda potrzebuje poprzedniej za podstawę, *ale z niej nie wychodzi*. Tu Gołuchowski rzuca główną swoją zasadę, nazywając ją *teorią cudu a raczej twórczości*. «Fundamentalna zasada jest, że to co wyższe, nie może powstać z niższego, że jednak to co niższe, jest negacyjnym warunkiem wyższego, t. j. pod-

stawą, bez której to ostatnie obejść się nie może, jeżeli w istniejącym świecie ma się ukazać. Skoro zatem wyzszy jaki cel jako potęga działać mająca, wniesiony jest w naturę, aby się w niej urzeczywistnić, wówczas jego działanie musi ten obrót wiaść, iżby to co jest niższe, posługiwało za materiał» etc. Otóż takim absorbującym w sobie wszystkie podrzędne stopnie, a jednak z nich niewychodzącym, takim dziełem najwyższem cudu czyli twórczości, jest człowiek. Pojęcie więc człowieka rzeczywiste, ujęcie go że tak powiemy poglądem konkretycznym w jego wolnej i twórczej do pewnego stopnia naturze, to punkt wyjścia do prawdziwej teodycei, do prawdziwego pojęcia Boga, które to pojęcie jest znów kluczem wszystkich zagadnień. Idea Boga osobowego, wolnego, rozwiązuje wszystko, bo nie konieczność lecz wolność stoi na czele spraw tego świata.— Posłuchajmy jak to wyklada w jednym rozdziale Gołuchowski, gdyż bez zacytowania tego rozdziału w całości, nigdybyśmy myśli jego dokładnie czytelnikowi uprzytomnić nie zdołali.

TYTUŁ ROZDZIAŁU:

Wolność doprowadza nas do źródła swego. — Z absolutnej woli osobowego Boga, można jedynie wyłómaczyć, dwa światy na przeciwko siebie stojące: Naturę i człowieka; Subjektowość i Objektowość; Myśl i Byt, które do zupełnego rozróżnienia od siebie winny być doprowadzone.

«Z całego naszego wywodu wypada, że konieczność należy wprawdzie do składowych pierwiastków wolności, ale jest ona tylko narzędziem, którym się wolność posługuje, bynajmniej zaś nie jest panią wolności. — Owszem wolność koniecznością włada, skoro jako czynna, jako praktyczna potęga do działania występuje. Nie potrzebuje

zaś jój bynajmniej, skoro sama w sobie na subiektywém tylko stanowisku, nieczynna zostaje, żadnych objektowych celów do urzeczywistnienia przed siebie nie stawia, sama w siebie się cofa, i cały poczet środków nieporuszony zostawia. (*) Pojęcie zatem prawdziwej i pełnej wolności jako wyższe, mieści w sobie konieczność, ale odwrotnie, konieczność nie mieści w sobie wolności. Lecz z kąd mamy tę pewność o duchu osobowym, tak wysoką prerogatywą woli i płynącej ztąd wolności obdarzonym? Na to odpowiedź mamy w sobie samych.

Wola jest pierwotnym faktem dla nas, bo my samą jesteśmy wola. Jak dla fizycznego życia, oddychanie jest nieodzownym warunkiem, od którego ono własny, odrębny swój byt zaczyna, tak też *chcenie*, jest źródłem duchowego życia. W pierwszych chwilach doczesnego bytu, kiedy człowiek jeszcze ani świadomości świata, ani świadomości siebie samego nie ma, zjawia się ono już jako ślepy popęd, a rozwijając się coraz bardziej, pozbywa się coraz więcej tych fizycznych opasek, które go kępują, aż nareszcie jako wola sama w sobie źródło swych czynów mając, wiedząca o świecie i o sobie, wiedząca co robi i do czego dąży, wydobywa ukrytą myśl ze świata, i wysyła ze siebie zrodzoną myśl w świat, aby tam z jój rozkazów działała, i jój widoki zewnętrzne światu narzucała. Tym sposobem staje się ogniwem cudownie łączącym materjalną sferę natury i idealną sferę myśli.

Obok tego objawia ona swoim istnieniem najdobitniej, że w człowieku jest coś wyższego jak materjalna natura, a nawet jako konieczność logicznego porządku; mówię, że jest duch, bo wola jako źródła absolutności się dotykająca, i ponad więzy konieczności wyższa, nie może być jak tylko atrybutem, istotą nawet ducha, który na tej zasadzie mocen jest we wszystkie sfery się zapuszczać i z nich się

(*) Jest to wolność *niedziałania* na zewnątrz — ale skoro chce działać—Bóg działa *koniecznie* doskonale. Ta konieczność jest nieoddzielna od Jego istoty. — E. Z.

wycofać, sam w sobie mieszkać i nad światem dumać, lub w czynach szeroko się rozlać.

Ten duch człowieka sam sobie świadectwo daje. Ale jakkolwiek tak wysokie stanowisko zajmuje, czuje on jednak, że jego zjawienie się nie może być ostatecznym rozwiązaniem zagadki świata. Ma on wprawdzie przedsmak i wyobrażenie absolutności, czuje w sobie, że ma niezaprzeczoną wolność kierowania sobą, a nawet w jakiejś części i naturą jak mu się podoba. Jednak okowy konieczności dokoła go opasującej, jeszcze go uciskają. Wszędzie musi z nią walkę staczać, i nieraz jęć uledez. Ztąd wynika, że ponieważ jego wola koniecznością ograniczona, którą ma naprzeciwko siebie, z pod której jarzma wprawdzie może się nieraz uwolnić, ale nigdy nie jest w stanie jęć wytępić; więc też nie może być absolutną.

Wyżej widzieliśmy, że jedynie w woli ducha osobowego, może być związana sfera logiczna i sferą natury. Niejakiem potwierdzeniem tego, jest nam duch człowieka, gdyż człowiek właśnie dla tego, że ma wolę, może się bądź w naturę, bądź w krainę myśli zapuścić; może się w obydwóch bądź na stanowisku teorycznym jako przypatrujący się zachować, bądź też praktycznie, myśli swoje do działania sposobić i rzeczywiście potem na naturę działać. Więc jest różnica między temi dwoma sferami, a pomimo tego związek *de facto* przez niego jest roztrzygniiony. Ta różnica nietylko że dla woli nie jest zawadą, ale owszem potrzebą, gdyż otwiera jęć pole do działania. Przez to staje się zarazem *łącznikiem* dwóch na pozór tak sobie przeciwnych stron, iż zdawało się, że nigdy połączyć się z sobą nie dadzą. Cudowne zjawienie się woli, sprowadza je z absolutnej sprzeczności, za jaką ją zwykle poczytać nie jeden jest skłonny, do znaczenia przeciwległości naprzeciwko siebie postawionych, aby wzajemnie do siebie się odnosiły. Ponieważ jakieś wyżej widzieli, natura jakkolwiek pełna konieczności, jednak w całości swęj wzięta, nie mieści w sobie żadnej konieczności aby była, bo mogłaby nie być, albo inną być, i że to samo o logicznym procesie twierdzić można, bo nie ma żadnej konieczności aby

myślenie było; (*) więc wynikało ztąd, że jedno i drugie w naczelnj zasadzie co do początku swego jest przypadkowe. A że przypadek nic nie tłumaczy i obok tego obydwie te sfery zdają się sobie zupełnie być obce, oddzielnym zupełnie prawom podlegać, i żadnego związku z sobą nie mieć, bez którego się jednak obejść nie można; więc obydwie te sfery na to naprowadzały, że konieczność będąc sama czemsić warunkowem, nie może być źródłem wszystkiego, i że jedynie wola do ducha odniesiona, jako sama z siebie czerpiąca, a przez to od nikogo niezawisła i zatem żadnej konieczności nie podlegająca, może zagadkę bytu i myślenia rozwiązać i obydwie sfery z sobą połączyć. Że to istotnie tak być może, tak jest, przekonywa nas, (ale jednak do pewnego tylko stopnia), duch człowieka, na zasadzie tego niezaprzeczonego faktu, że człowiek ma wolę a razem z nią i wolność, myśl i byt. Lecz że człowiek jest istotą ograniczoną, sam z siebie nie istnieje, i pomimo cudu wolności, do koła konieczności, jest opasany, z którą, walkę tylko staczać, ale zupełnie jęj wytepić nie jest w stanie; a zatem człowiek, jako podrzędną rolę grający, chociaż go nieraz Panem natury tytułują, może być cudem stworzenia, ale nie może być Panem stworzenia. Jednak ma w sobie zarodki wszelkich przymiotów, jakie prawdziwego Pana Stworzenia znamionują. Dla tego na skrzydłach myśli, które mu właśnie na ten cel są dane, opuszcza wszelkie ograniczenia i więzy, jakie go w rzeczywistości ciężą i wznosi się do Boga, który jako absolutny Duch od wieków, przysły świat rzeczywisty idealnie ma przed sobą, a jako absolutna wola, ma moc urzeczywistnić ten świat idealny lub nie, t. j. stworzyć go lub nie, skoro człowiek choć w ograniczonym sposobie może się na coś podobnego zdobyć. Absolutna wola więc, absolutna wolność przy absolutnej duchowości, wystawiającej sobie od wieków idealnie przysły świat, zgoła absolutna osobowość Boga, wszystko to

(*) Jednak skoro jest musi być logicznem, to konieczność absolutna.— Przyp: autorki.

w sobie łącząca, zdolna dopiero ostatecznie wytlómaczyć, z kąd się wziął wszechświat i co on znaczy, podobnie jak ograniczona osobowość człowieka, tłómaczy ten mały świat jaki on sobie stworzył. Tylko na téj jedynie drodze, można pojąć powstanie natury i nasze własne, i usunąć nic nie tłómaczącą myśl przypadkowości, która jednak na czele Bytu stanęła; *tylko na téj jedynie drodze możemy pojąć, jakim sposobem nasza myśl może wnikać w naturę i natura podawać się naszej myśli*, pomimo takiej między sobą różnicy, bo wszechmocna wola Boska stwarzając świat, *nie stworzyła go myśli absolutnie przeciwnym, tylko przeniosta go z idealnej sfery odwiecznego myślenia w odrębną rzeczywistość*. Dla tego w naturze panuje konieczność, aby była stałość w niej, niewzruszony porządek, na któryby się wola ludzka spuścić i na podstawie jego swoje działanie rozwinąć mogła. Dla tego ta konieczność nie jest jarzmem, nie jest niewolą poniżającą człowieka, ale raczej *dowodem absolutnej woli*, urzeczywistnieniem praw powszechnych, bez którychby wszystko w bezdenne chaos zapadło. Takie dopiero pojęcie Boga, otwiera nam drogę do zrozumienia natury i człowieka, a później zobaczymy, jak nam to ułatwi rozwiązanie tylu innych najważniejszych zadań człowieka obchodzących.»

Niech nam czytelnicy przebaczą tę długą cytację, powtarzamy bowiem, iż ona niczem tu zastąpiona być nie mogła, a powtóre, w tym głębokim poglądzie, Gołuchowski zdaniem naszym, bez wiedzy swojej trafia na teorię, którą rozwijali wielcy ojcowie Kościoła, którą do ostateczności posunął wielki Mallebranche, a która pod piórem znakomitych pisarzy szkoły spirytualnej i najnowszej katolickiej, jak x. Maret i x. Gratry — dochodzi do wysokiej potęgi, zdając sprawę z najwyższych zagadnień. Duszą wielką przeczuł tę teorię Gołuchowski, gdyż z wykładu jego widzimy, iż ona jest widocznie jego własną nie opartą na żadnym dziejowym wywodzie: «W Bogu jak w człowieku, mówi on, jest idea czynu mającego się spełnić, jest odwiecznie, jest w nim idea świata, a ta idea widocznie idealna

choć urzeczywistniona, idzie przez całą kreację, nie tylko jest jej ideą wcieloną, ale jeszcze ideą wieczną, oderwaną, zawsze w Bogu będącą i świecąca swoją potęgą rzeczom stworzonym. (*)

W niej to są typy praw świata zasad ontologicznych i typy pojęć wiecznych niezmiernych, które świecą człowiekowi, wcielone niejako w rzeczy stworzone i oraz w jego umysł, gdzie znów stanowią to, co Pismo Święte nazywa «światłem każdego przychodzącego na świat.» Ta więc idea w Bogu, to węzeł idealny bytu z myślą, innego szukać nie można, niepodobna....

Ta idea tłumaczy nam jeszcze powód stworzenia, czynu kreacji. Bóg chciał ją urzeczywistnić w całej jej pełni, w całej jej prawdzie czyli prawdziwości. Tu autor porwany jest na szczyt tego założenia. Bóg jako doskonały, musi mieć cel godny siebie prawdziwością jego idei, jej pełnią nie jest ani Byt, ani Myśl; myśl wzięta w abstrakcyjnym znaczeniu rozlana w morze spekulacji, nie, jej pełnią jest dopiero duch, duch stworzony, wolny. Zjawienie się wolności w stworzonym świecie; jest kluczem do największych prawd moralnych.

Tu następują rozdziały wielkiego znaczenia o wolności, o Liberum arbitrium, które kończą się tą zasadą, iż przeznaczeniem człowieka nie jest wybór między złem a dobrem, lecz wieczne uszczęśliwienie, które nie może być dane tylko musi być wzięte. Wolność, a więc wybór, wolność, a więc możność błędu, a więc ból, niedola, możność upadku. Ból, dolegliwość, czyż nie cisną świata żelaznymi pętami; tu następują piękne i głębokie rozdziały o boleściach życia, które się nie dadzą inaczey wytłumaczyć, jak wyższym przeznaczeniem.

Ale cel ten wśród bólu niemocy, czyż może być osiągnięty; wolność czyż prowadzi do niego sama? W bezrozumnej przyrodzie, Bóg sam tworzył szczeble, tu weszli-

(*) Idei tej w Bogu, nie trzeba mieszać ze *Słowem*, lubo ona w niem zawarta.

śmy w świat ducha, w świat woli, tu w sferze wolności nie człowieka zastąpić nie może, pozostaje więc tylko wskazanie, światło, pomoc i taką istotnie spotykamy w dziejach, z takim faktem *cudownego wskazania*, schodzimy się w rzeczywistości.... taka *pomoc objawia* nam się *widocznie*.

Ale czyż się zatrzyma tu ten umysł logiczny rzeczywistościem życiem zahartowany, czyż nie dojrzy on w idei wolności tego braku siły organizacyjnej i wiążącej, bez której świat duchowy na atomyby się rozsypał, nie lękajmy się, on niczego nie opuści co rzeczywiście jest prawdą, bo to dusza wielka, która szła śmiało w zapasy z życiem. Nie, jest wyższy twór boski, wyższy fakt w ludzkości nad wolność, którego tamta jest tylko szczeblem, *jest miłość*. Miłość jako absolutny cel stworzenia świata duchowego, rozwiązuje dopiero wszystkie najwyższe zagadnienia człowieka, ona absolutną prawdą. Miłość nie tylko jest sprawą serca, ale zarazem najważniejszą sprawą spekulacji filozoficznej, ona prowadzi do najgruntowniejszych i kardynalnych prawd w filozofji, bo bez osobowości jój nie ma... Kategoria miłości jest więc najwyższą kategorią i rozwiązuje najwyższe zagadnienia spekulacji.

Oto gdzie nas doprowadził nasz ukochany myśliciel, a trzeba czytać, jak on tę myśl swoją rozwija, jak on potęguje całą siłą wielkiego swego serca, aby zrozumieć jakie on skarby w tej prawdzie, w tej tak nazwanej przez niego kategorii znajduje. Rozdział ten umieścił autor jeszcze sam w zbiorze poświęconym Stanisławowi Jachowiczowi, znanym pod nazwą *Wieńca*; nie mógł on ująć uwagi światłych ziomków, ale w oderwaniu od dzieła niepodobna było wysledzić całej piękności tej idei. Kategoria więc miłości jest najwyższą kategorią i zarazem najobfitszą. Mieści ona w sobie nie tylko nieocenione skarby serca, ale zarazem najgłębsze prawdy rozumu. Wcale zatem niewłaściwie filozofja dotychczas tę kategorią lekce sobie ważyła, i raczej za rzecz uczucia, z którą myśl nie miałaby co począć, ją uważała. Tymczasem mieści ona w sobie właśnie wszystko to, o co spekulacya najbardziej się kusi i do czego na innej drodze dojść niepodobna. Naprzód jest ono

najoczewistszym dowodem osobowości Boga i osobowości człowieka, gdyż miłość nie może mieć miejsca tylko między osobowościami naprzeciwko siebie stojącemi i jako tako trwającemi. W kategorii miłości łączy się teoria z praktycznością, nauka z życiem, wiara z rozumem, filozofja z religją, doczesność z wiecznością, człowiek z Bogiem i z sobą równymi, prywatne życie z publicznem, familja, naród, ludzkość cała, zyskuje spójność, a indywidualny człowiek rękojmnią wiecznego bytu. Kategoria miłości rozwiązuje wszystkie wielkie kwestje: osobowości Boga i człowieka, kwestją stworzenia i jego celu, kwestję woli, wolności i ostatecznego przeznaczenia człowieka, kwestją upadku i odkupienia jego, kwestją objawienia, kwestją doczesnego i przyszłego bytu, i rzuca światło na wiele innych kwestyj, które bez niej zostałyby zagadką. Doszliśmy zaś do kategorii miłości, za pośrednictwem kategorii wolności, którąśmy w człowieku jako fakt niezaprzeczony znaleźli, a któraby bez miłości w duchowym świecie największą sprzecznością była, jak to widzieliśmy.

Przeświadczenie więc wewnętrzne, ten pogład konkretny powyżej wskazany, jest kluczem całej metody autora, i zaprzeczyć nie można, że w jego ręku klucz ten otwiera nam wiele tajemnic, wprowadza w świat szeroki, w którym nie dusi już mara abstrakcyi i nie kręci się głowa nad przepaścią bezdennj speculacyi. Ale czyliż dla tego droga elementarnego pochodzenia metody systematycznj ma być bez wartości, nie, tego nie sądzimy, i dla tego wypowiedzieliśmy powyżej (1) nasze uwielbienie Leibnitza i Kartezjusza, bo ich uważamy za najdoskonalszych reprezentantów tej metody. A jednak nie można zaprzeczyć, iż droga naszego ziomka ma w sobie zarazem potęgę i zupełnie nowożytną barwę, o którą on się zapewne nie troszczył, ale która

(1) I w przedmocie do dzieła X. Maret.

mu przyszła z natchnienia. Taką drogę przyjęli prawie wszyscy współcześni pisarze francuzcy, całe na przykład dzieło Juliusza Simon *o wolności*, oparte jest na *rzeczywistym widoku rzeczy*, na niezaprzeczalnym poczuciu wewnętrznym, na *fakcie przeświadczenia*. »Żaden człowiek, mówi on, np. nie może wątpić o swojej wolności. Nie potrzebując zastanawiać się nie badając na czém zależy wolność, uznajemy się, czujemy się wolnemi. Istnienie i powaga prawa moralnego są niezaprzeczone. Nie potrzebuję, żeby Platon lub Arystoteles nauczał mnie, iż wolność moja ma przyrodzoną sobie regułę czyli prawidło. Natura mówi we mnie dość silnie i nie dbając o żadne systemata, czuję jasno co jest dobre a co złe postępowanie.« Piękna taka siła przeświadczenia, ale dla czegożby ona nie mogła się posiłkować systematyczną nauką, prawo moralne np. jest nam wrodzone, ale jest i w naturze rozumu naszego, kiedy tego rozumu naukowo zapytamy. Gołuchowski prze-raził się następstwami nowój spekulacji, i drogą przeświadczenia szybując przez sfery myśli orlim lotem, zaniósł nas na wyżynę miłości. Zaprawdę piękna ta dusza gdzieindziej trafić nie mogła, ale czyż wszystkie przeświadczenia są tak czyste i wzniosłe, a mianowicie, czyż można zbić fałszywe na tój wyłącznie drodze! Wielkim duchom wolno iść swobodnie, bo im zaufać można, i sądzę, że czytelnik po przeczytaniu dzieła Gołuchowskiego, którego tu zaledwie słabe mogliśmy dać wyobrażenie, uzna tę prawdę coraz z nami. A zbierając w treść cały ten wspaniały pomysł, ten budynek natchnienia, intuicyi i wewnętrznej pewności moralnej, powiemy, iż cała metoda autora leży w tém, aby od wyższego schodzić do niższego, *aby cel uchwycony konkretnym poglądem tłómaczył wszystko*, a celem nie może być tylko to co najwyższe. Dla tego jest prawidłowość, że jest wolność, dla tego jest wolność, że jest miłość, a ztąd znów wysnuwają się głębokie poglądy na społeczność, które stanowisko miłości i wolności ściśle oznaczają w stosunkach ludzkich.

Miłość ludzi między sobą, to najwyższe zadanie, ale, ponieważ do miłości potrzeba osobowości, więc potrzeba

zabezpieczenia, potrzeba *gwarancyi* dla wolności, potrzeba *prawa*. Ani w prawie, ani w wolności zatrzymać się można, bo to są tylko szczeble, ale szczeble konieczne. Głęboki ten rozdział stanowi główną myśl autora pod względem filozofji społecznej, a dla wieku naszego ma on przeważne znaczenie, gdyż wskazuje dwie główne zasady: życia i postępu, t. j. *prawa* i *miłości*, a zatem wolności i *assocyacji*. W tym duchu przechodzi on najgłówniejsze kwestje filozofji i historii w rozdziałach następujących: *Dzieje ludzkie muszą być uważane jako proces wolności sam sobie zostawiony, którym się nieznacznie Opatrzność opiekuje. Pierwsze studjum w procesie wolności jest doczesna szczęśliwość w familji. Drugim stopniem procesu wolności jest stanowisko prawa. Na jakiej drodze prawa powstają: prawo prywatne, prawo publiczne, prawo między narodowe etc. etc. Trzecim i najwyższym stopniem procesu wolności jest stanowisko moralno-religijne miłości Boga i bliźniego.* Dalej przechodzi w sferę dziejów, rozbiera objawienie najwyższe miłości Boskiej w Chrystusie i w tej miłości jedna wszystko, godzi i wyjaśnia wszystko.

Cóż już więcéj powiemy; — nie piszemy tego rozbioru w celu przedstawienia rozlegléj całości dwutomowego dzieła Gołuchowskiego. Chcieliśmy tylko przygotować niejako czytelników do tego czynu zionka, do tego faktu, który skarby piśmiennictwa naszego niebawem pomnoży; chcieliśmy żeby przyjęto ten dar z namaszczeniem ducha, z jakim takie dary przyjmowane być powinny. A do takiego namaszczenia niech dopomoże ustęp, w którym autor zdaje się uświęcać swój pomysł: »Dotychczas, mówi on, nasze dowodzenie miało charakter subiektywnego rozumowania, i raczej życzenia, ażeby to istotnie tak było, aniżeli obiektywéj pewności. Ale odkąd Chrystus w historii się zjawił, i miłość Boga i bliźniego jako absolutny cel w dzieje ludzkie, co mówię, w dzieje świata duchowego wstawił, odtąd nie można tego dowodzenia jako wymysł ludzki uważać, tylko jako rozumowanie przez Zbawiciela oświecone, a potém potwierdzone. Niech się rozum ludzki sili jak chce, nie wyższego nad miłość nie wynajdzie. I miłość

tylko, jakieśmy to już tyle razy powtarzali, jest zdolna wszystkie wielkie kwestje, nietylko praktyczne, ale i teoretyczne rozwiązać. To objaśnia dla czego *objawienie* tylko kategorii wolności dotknęło, z zupełném pominięciem kategorii ontologicznych czyli metafizycznych, tajemnicami bytu się zajmujących; oraz kategorii logicznych prawa myślenia za przedmiot mających. Pod tym względem Bóg widocznie zostawił świat spieraniom się ludzkiego rozumu. (Tradidit mundum disputationi eorum). Lecz kategorii wolności nie pominął, ponieważ z kwestją wolności wszystko stoi albo upada, i wszelki błąd w téj mierze chybień absolutnego celu za sobą pociąga. Wolność też do tego stopnia istotę człowieka stanowi, iż większój części jego życia na tém polu szukać należy. Dla tego to nauka Zbawiciela i ograniczonym rozumem tak jest rozumiała, a pomimo to i najgłębszy metafizyk znajdzie tam nieocenione skarby.

Dzielo więc Gołuchowskiego nie zaprzeczenie odzyskuje dla filozofji narodowej stanowisko zupełnie chrześcijańskie; to stanowisko, które tak ważném uznaliśmy w postępie naszym, a które zachwiane zostało rzeczywiście przez zbyt wyłączny kierunek myślicieli naszych w duchu heglowskiej szkoły, jak to już pan Tyszyński obszernie i ze sto kroć większą powagą niż nasza, wypowiedział w swoich *Rozbiorach*. Pomysł jednak Gołuchowskiego nie jest jeszcze tak rozwinięty, jakby tego wymagał stan nauki współczesnej, i to mu zawsze przeszkadzać będzie do zajęcia znakomitego miejsca w dziejach filozofji ojczyściej, na jakie głębokością swoją zasługuje. Gdyby mu czas był dozwolił, gdyby śmierć zawczasie nie była przerwała tak użytecznego życia, byłby sam Gołuchowski uzupełnił tę niedostateczność, rozwijając obszerniej i systematyczniej całą część drugą swój pracy. Najważniejszém uzupełnieniem jakieby tam uczynić można, jest rozwinięcie téj myśli, że osobistość człowieka staje w obec osobistości Boga, jako wzajemnie sobie potrzebne, wzajemnie się wyjaśniające. Otoż

tę osobistość ludzką, nie ograniczając na pojęciu woli i miłości, lecz wprowadzając w nią cały świat myśli, całą dziedzinę racjonalną, powróciłibyśmy filozofji jej zakres właściwy w systemacie autora, a nawet mogliśmy postępując systematycznie drogą wskazaną przez Deskartów i Leibnitzów, wyprowadzić powtórne naukowe uprawnienie idei, którą autor z rzeczywistego poglądu i intuicji wywiódł pierwotnie. Sądzić nawet można, iż myśl tę miał sam autor, ponieważ nigdzie nie potępia filozofji, uważając tylko, iż z rozbioru samej myśli nie podobna dojść do rozwiązania najważniejszych dla człowieka zagadnień.

SIEJBA ŁASKI.

Niechaj w górę wzniesiona dróżyna skrzydlaczy,
Zbożne prawdziwe cele postępu zobaczy....

SIEBBA-FASKI

Spółne prawdziwe cele postępu kobacy...
Wiodą w górę wzniesione drogi nie straszą...

K L A R A.

Małecki obrazek katolicki.

Przed skromną lecz gustownie zbudowaną plebanją, siedział na ławce starzec miłej bardzo postaci. Był to proboszcz wioski, który dopiero co wrócił z kościoła po odprawieniu Mszy świętej i spożywał przed domem śniadanie; krzaki bzów różnobarwnych ocieniały ławeczkę, roznosząc woń balsamiczną; zdala widać było chłopków, którzy wracali z kościoła, a wśród tych wiejskich postaci, sznurem na około plebanji się ciągnących, ukazała się postać w stroju nie wieśniaczym, zmierzająca prosto do plebanji. Była to Klara, córka właściciela téj wsi. Powitawszy z uszanowaniem plebana, usiadła na krześle jakby umyślnie dla niej przygotowaném na przeciw niego, i taka między niemi zaczęła się rozmowa:

— Ojczę kochany— rzekła Klara— dziś rocznica śmierci mojej matki, stoi mi w pamięci jój długi i poważny namysł, pod który poddałam moje zamiary.... Ona zezwoliła

na moje śluby, uświęciła je naprzód swoim błogosławieństwem. Ojcze! nie chciaj spóźnić ich spełnienia! nie chciaj abym suknie żałoby zamieniła na suknie świata....

— Któż o tém mówi dziecko drogie?— odrzekł pleban.

— Tak jednak być może ojcze, świat ma swoje uroki, a teraz tak sposobna pora. Ojciec jeszcze zdrów, chociaż w podeszłym wieku; brat mój Fabjan, lubo ma zamiar jechać do Rzymu, dla kształcenia się w malarstwie, rok jeden tutaj jeszcze przepędzi, z powodu że mu doktorzy wypoczynek po pracy zalecili; przy Alince ja tak łatwo mogę być zastąpiona przez dobrą guwernantkę; tymczasem też i Stefan, nasz daleki krewny, powróci z zagranicy, gdzie dla ukończenia nauk pozostaje, a ojciec postanowił zdać na niego całe gospodarstwo....

Tu głos Klary stał się mniej pewnym, baczny słuchacz byłby dostrzegł lekkiego jęj drżenia....

— Tak ojcze kochany — dodała — nie powinnam dłużej odkładać, łaska Boża może opuścić....

— Komóż to mówisz córko moja — rzekł pleban poważnie — czyż nie do mnie należy wyrokować o tém; ja sługa Chrystusowy, mógłżebym chciać zniweczyć najwyższe Jego dary? nie bój się, musisz pozostać jeszcze.

Klara pochyliła smutnie głowę, a proboszcz tak dalej mówił:

— Komu Bóg z tą mocą i z tą miłością na życie oderwane od ziemi spojrzeć dozwolił, ten się już nie cofnie; dziecko moje, ty wytrwasz, nie bój się mówię ci; może na chwilkę jaka myśl się przesunie... może ponęta świata lekko sercem zachwieje, ale ty wytrwasz.

— Lecz dla czegoż tak chcesz koniecznie mój ojcze?

— Boś jeszcze potrzebna, bardzo potrzebna, ty Alinkę wychować powinnaś, ojcu życie osładzać póki ona mała, czuwać nad jego potrzebami, otaczać staraniem, a może — tu zatrzymał się pleban, i rzekł po chwili — pocóż kryć ci będę Klaro, i dusza jego twoich starań potrzebuje.

— Straszne brzemień kładziesz ojcze na barki moje.

— Mógłbym ci córko moja jako spowiednik, jako kapłan, kiedy idzie o stan tak wysoki, rozkazać tę próbę, ale

nie chcę tu być samowolnym, powiem ci więc szczerze powód mego postanowienia, Klaro, taka była ostatnia wola matki twojej.

Słowa starca silne uczyniły wrażenie na dziewicy, w głębokim milczeniu przyjęła tę świętą wolę i odeszła pocałowawszy z pokorą rękę kapłana.

Kiedy wróciła, było już po ósmój, ojciec krzątał się około gospodarstwa, a Fabjan rysował na ganku, obadwa mile powitali Klarę, przyzwyczajeni do jęj wczesnych do kościoła wycieczek. W pokoju jęj sypialnym spała Alinka, dziewczeczka hoża, której dla młodych jeszcze latek wczesnie budzić nie śmiała. Z inną już myślą spojrziała na nią Klara: miała jeszcze lat kilka pozostać w domu, miała jak dotąd zajmować się jęj wychowaniem, miała zastąpić jęj matkę. Myśl ta uniosła ją w ubiegłe lata, stawiała przed oczy troskliwość macierzyńską, starania, których obie były przedmiotem, a mianowicie nauki jakich ona im udzielała, i tak jak przed chwilą wola tęg matki objawiona przez kapłana przecięła wszelkie wahania, tak pamięć jęj nauk stała się rękojmią, że trudnęg pracy podoła, że spełnić jęj wolę potrafi. Alinka miała już lat czternaście, była dostatecznie przygotowaną, potrzeba było tylko rozwinąć, uzupełnić i wykończyć jęj edukacyą. Jakaż była radość Klary, kiedy rozważając to wszystko, ujrzała podobieństwo ukończenia tego dzieła w lat kilka. O Boże! rzekła składając ręce, wspieraj moje zamiary, pobłogosław drogę poświęcenia, przez którą ukochana istota do Ciebie iść mi kazala.

Jakkolwiek łaska była główném źródłem spokoju i męztwa młodęg dziewczyny, dopomagało tu wiele jeszcze życie niezmiernie pobożne, prawdziwie katolickie, jakie prowadziła. I na tęg to życiu oparł swoją nadzieję sędziwy pleban, ufając, że Pan znajdzie zawsze drogę do czystego serca, i w każdém niebezpieczeństwie wybraną przez niego duszę wydzwignie. Życie to tak było oszańcowane praktyką religijną, tak z każdą czynnością łączyła się religja,

tak porządnie i jednostajnie odbywały raz postanowione nabożeństwa, iż można było powiedzieć, że duch łaski, duch kościoła piastował sam dziewicę. Jest to w istocie szczytną tajemnicą w naszym kościele, to bogactwo środków zlewających się jakby w pieśń niebieską, która towarzyszy każdej godzinie pobożnego katolika, ta cicha działalność wiary otaczająca jakby aureolą pokorne głowy, do których to właśnie powiedział Zbawiciel: » Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem ich jest Królestwo Niebieskie. « Ale Klara pojmowała dobrze, iż to ubóstwo ściągało się tylko do pychy, obok więc cichego różańca i skaplerza, nie zaniedbywała wyższych źródeł pobożności, sposobiąc się do świętego powołania czytaniem głębokich ascetów, których jęj po kolei proboszcz udzielał.

Nie od razu jednak piękna ta dusza przyszła do zgody z położeniem swoim, nie od razu pojęła stosunek życia wewnętrznego do rzeczywistości. Wysokie dążenia ascetyczne odrywały ją ziemi, podczas kiedy kółko jęj obowiązków, właśnie te względy ziemskich przeznaczeń, szanować jęj nakazywało... Nauki więcęj jeszcze niż zewnętrzne wrażenia mieszały błogi pokój, w którym żyć pragnęła; w miarę jak postępowała w wykładzie nauk z Alinką, jak starała się sama przygotowywać do pełnienia obowiązków nauczycielki, przedmioty wiedzy ludzkiej coraz smutniejsze nastreęzały jęj wnioski. Nie uszło to uwagi baczego jęj przewodnika, przewidział on oddawna te wrażenia i cieszył się owszem, że mu dadzą pole do skierowania młodego umysłu ku bezstronnym i prawdziwie wyższym pojęciom. W jego przekonaniu był widoczny węzeł między gruntowną mądrością ludzką, a religją, a na zrozumieniu tego węzła oparte powołanie, uważał za stokroć bezpieczniejsze i prawdziwsze, niż bezwarunkową pogardę świata. Pod pozorem więc dopomagania młodej nauczycielce, przychodził niekiedy przysłuchiwać się lekcjom, z powodu których głębokie i uczące między niemi zawiązywały się rozmowy.

— Smutna to nauka, ta historja dziejów ludzkich, rzekła raz do niego Klara, wielki jest Bóg w świętych swoich, ale w ludzkości tak Go mało dostrzedz można!

— Wielki jest i w ludzkości i w dziejach, dziecko moje!

— Tam, gdzie działa sam, gdzie widoczna jego Opatrzność; ale ten szereg zbrodni, te mordy i nienawiści, jakże to okropnie serce przeraża.

— Wielkim jest Bóg i w tém wszystkiém, wielkim właśnie przez to zostawienie woli człowieka, tego pola zasługi. Kiedy rozważam dziwne koleje wieków, to łamanie się człowieka z trudnościami, te usiłowania myśli ludzkiej, ku zwyciężeniu równie przyrody jak namiętności, rzewne przejmują mnie wzruszenie.

— Czy usiłowania te kiedy pożądaną osiągną skutek?

— Nieba na ziemi nie będzie, a boski nasz Nauczyciel zapowiadając królestwo niebieskie, nie miał w myśli życia doczesnego, tylko życie podług Jego nauki sposobiące do wiecznego, *ale lepiej, coraz lepiej, jest i być może*, a to już dostateczne, aby uświęcić *Dzieje* złotym nadziei promykiem.

— To jednak wszystko tak marne w obec wieczności.

— Nie mów tak, córko moja; co szczęścia bliźnich dotyczy, marném nazywać nie można, i religja też nie pogardza dziejami. O, czyż nie uważasz jak ona się pięknie z pracą woli i rozumu człowieka jednoczy, jak światło objawienia przyświeca naturalnemu porządkowi! Bóg sam objawił Mojżeszowi to piękne prawo miłości bliźniego, a które później w tak wzniosły sposób powtórzyła Ewangelja, i patrz jak zwolna przenika ona serca, kruszy egoizm, rozszerza węzły łącząc już nie ludzi jedynie lecz i narody. Bo Bóg woli ludzkiej nie gwałci, tylko jój światłem swoim dopomaga.

— Ale ileż wieków upłynęło, mój ojcze, jak sam mówiłeś, nim ludzie pojęli tę naukę, a cóż mówić o tych, których zgniotła i podeptała ta ciemnota?

— Dla tych, dziecko, on ma niebo, on się nie lęka poddać pod cierpienia, bo niebem potrafi nagrodzić, i dziwnie szczytny i sprawiedliwy musi być u niego stosunek nagrody lub kary do tła wieku, po którym ludzie stąpają.

Innym znów razem pleban przechodząc się jak zwykle po wsi, zaszedł do ogrodu kolatorstwa, gdzie spotkał Klarę smutnie na ławce siedzącą, z głową pochyloną na rękę.

— Nie lubię poezji mój ojcze,— rzekła ponuro,— męczę mnie i gniewa prawie ta konieczność odczytywania z Alinką wyborowych w tym rodzaju utworów.

— Bóg, dziecko, jest najwyższym poetą, najpierwszym artystą...

— To co innego; w naturze, mój ojcze, tam wszystko tak zgodne, piękne i proste, tak podnoszące duszę do nieba, ale te opisy uczuć, te malowania walk serca, to tak rozburza i rozpieszcza niekiedy, że trudno wrócić do Boga...

— Takżeś to mało jeszcze korzystała z nauk duchownych, że wszystko sądzisz egoistycznie, wszystko odnosisz do siebie? Czyż nie można się cieszyć poezją dla tego że piękna, czyż nie można zapomnieć o sobie. Poezja, to łaska porządku naturalnego: ileż ona złagodziła, ile oczyściła w ludzkości! Czują to ludy pierwiastkowe, u których zawsze pieśni towarzyszyły rozwijaniu się cywilizacji! Piękna prawdziwie poezja koniecznie czystą być musi, zawsze jest ona wyrazem natchnienia, a natchnienie to gość z nieba na ukolysanie nędz i złości naszych zesłany.

— Tak mówisz, mój ojcze, o rzeczach świata, boć poezja i dzieje, to rzeczy świata, iż możnaby mniemać, że świat kochać nauczasz.

— Świat, dziecko, zawsze kochać trzeba, świat biedny, smutny, błądzący, świat zaopatrzone darami boskimi, na którym sobie Bóg wybranych sposobi; nie, świat w znaczeniu, w jakim go brał Zbawiciel, który przecież śmierć poniósł dla pierwszego. Na ten świat, Klaro, i w celi klasztornej trzeba pamiętać, i jego miłością w modlitwie ogarniać.

— Tak pojmując świat, możeby odwagi zabrakło oderwać się od niego.

— Nie, dziecko, prawdziwa łaska, a taka tylko daje prawdziwe powołanie, potrafi tu wszystko jasno rozróżnić. Ten, kogo Bóg powoła do szczególnej służby swojej, do

rozmowy z sobą, do pociech wewnętrznych, w wyższym nad pospolite znaczeniu, ten nie pokusi się uludą przemijających radości, te zaś, które nie są uludą, wszak on wszystkie z sobą wzięść może w zacisze klasztorne; wszak i myśl i czucie, wielkie tam mają pole, a przedmiotem ich, ach! już nie człowiek zmienny, nie twory skończone, ale Bóg niezmienny, nieskończony!... Skarby tego stanu, tylko cisza modlitwy i zebrania człowiekowi wyjaśnia, tylko łaska powołania w zupełności uczestnikiem ich czyni; któżby takiej łaski nie-przeniósł nad wszystkie dary boże!

Takimi to i tém podobnemi rozmowami, światły kapłan rozwijał i utrzymywał ducha zakonnego w dziewicy, chroniąc ją zarazem od przesądów i fanatyzmu, tak przeciwnych czystemu ascetyzmowi. Pojmowała go Klara, a dusza jęj coraz piękniej wznosiła się ku prawdzie.

Już teraz i Fabjana zaczęła lepiej rozumieć, nie dziwiła się jego zamiłowaniu w sztuce, które jęj tak ziemskim się zdawało, jego tęsknocie do zamierzonej podróży i artystycznym uniesieniom; owszem, wyprzedzając niejako myśli kapłana, spostrzegła tu jakby nowy obowiązek dla siebie w rodzinie, jakby pole użytecznego działania dla chwały boskiej. Nie unikała więc rozmów z bratem o malarstwie, ale starała się zwrócić jego uwagę na stosunek sztuki do religji i na skarby jakie malarz w Pismie Ś. i w żywotach śś. Pańskich znaleźć może.

— Zkąd tobie taka myśl siostrze?— rzekł Fabjan zdziwiony, — ty zawsze tak powstawałaś na moją exaltację dla sztuki.

Uśmiechnęła się Klara:

— Już nie będę, tylko drogi Fabjanie, niech sztuka u ciebie zawsze służy Bogu.

Najwięcej jednak trudności znajdowała w swoim stosunku do ojca; był to stary wojak z czasów napoleońskich, młodość swoją spędził w wojsku, a późno dopiero opuściw-

szy służbę, ożenił się z młodą ale słabego zdrowia osobą, która go niedawno śmiercią zasmuciła, po ośmnastu latach najszcześniejszego pożycia. Stracił w niej nie tylko drogą towarzyszkę, ale zarazem pomoc w gospodarstwie i w wychowaniu młodych jeszcze dzieci, a mianowicie ostatniej córki. Dotąd gospodarstwo to szło energicznie, kapitan bowiem jak go nazywano, całą sprężystość wojskowych nawyków przeniósł w jego zarząd; ale od śmierci żony, siły jego coraz bardziej ustawać zaczęły, i widać było wyraźnie, że już długo ciężkim obowiązkom nie podola.

Na Klarę więc zwrócił swoją uwagę, na niej oparł swe nadzieje, widząc w dobranym jej małżeństwie, przyszłą opiekę równie małej Alinki, jak wątłego bardzo zdrowia Fabjana, a myśl rychłego jej postanowienia, stała się najdroższym celem jego życzeń.

Jakże ciężko było dobremu dziecku stawiać opór tym życzeniom, jak ciężko krzyżować jego zamiary. Nie drżała jednak z obawy, ze słodyczą słuchała jego planów, idąc dalej po drodze obranej ze swobodą ufniej w Bogu duszy. Inic nie zawiódł też Bóg tej ufności, okrył ją cudem swjej opieki.

Klara nie była nadzwyczajnej piękności, miała jednak wielki wdzięk w wyrazie twarzy, w oczach błyskał rozum, a uśmiech malował całą anielskość jej istoty. Uśmiech ten jednak, rzadko igrał na ustach; ważność zamiarów, świętość powołania, skupiały myśl jej wewnątrz. W takim więc usposobieniu, nie mogła podobać się sąsiedzkiej młodzieży, która marzyła o światowej i ożywionej towarzyszcze życia.

Stanął jakby mur przedziału między nią a światem, tajemniczą ręką Pana wzniesiony, i pomimo pragnień ojca, żadna sposobność wyboru się nie przedstawiała.

Zawód ten nie przechodził bez boleści dla kapitana, domyślał on się, że córka jego rada była temu, a niechętny, że tak krzyżuje jego zamiary, wymówił jej to otwarcie:

— Klaro, dla czego odstręczasz tak godnych ludzi od siebie? gdybyś chciała dołożyć troszkę starań, użyć cokolwiek téj słodyczy i przyjemności, jaką rozweselasz stare dni moje, nie oddalonyby się tak od ciebie. Czemu tak zamucasz ojca! Czyż nie lepiej, żebym mógł umierać spokojny o los ukochanego dziecięcia mego.

— Ojczeńku drogi, — rzekła Klara łagodnie — więc już naprzykrzyłam ci się tak bardzo?

Zagadnięty w ten sposób kapitan, nie wiedział co odpowiedzieć.

— Nie naprzykrzyłaś pieścizno moja, — rzekł po chwili — ale właśnie żem stary, że zięć mógłby wziąć gospodarstwo, i pod okiem mojem uszczęśliwić Klarę.

— A z kądże wiesz ojczekniu żeby uszczęśliwił? mnie tak dobrze przy tobie; Bóg, rodzina, praca, czyż to nie dosyć?

— O, ty mi coś na zakonnicę zakrawasz, dziewczyno! Bóg w niebie — rzekł stary żołnierz — a na ziemi dla ludzi przeznaczył szczęście w miłości i używaniu uczciwem Jego darów.

— Onby wystarczył człowiekowi, nawet bez tych darów.

— To fanatyzm dziewczyno, nie darmo ja się lękam tych przesadzonych twoich nabożeństw; u mnie życie pocziwe na świecie lepsze nad wszelkie zakony, a ludzka miłość, to najmiłsza cnoty nagroda.

— A gdyby ta ludzka miłość zawiodła?

— Nigdy nie zawiedzie, nigdy; kto honor i cnotę kocha, oceniony zawsze będzie przez ludzi. Oj dziewczyno, nie podobą mi się twoje czarne usposobienie, tobie świat śmiać się powinien, a ty starego ojca swobodę radabyś w smutek zamienić.

— Nie, ojczek drogi! — zawołała Klara ze łzami w oku — nie w smutek, ale w radość na silniejszej podstawie opartą, w ufność nie w ludzkim położoną współczuciu.

Nie chciał dalej kapitan rozwijać téj rozmowy, zdawało mu się, że uporem utwierdzi jeszcze córkę w szkodliwem podług niego usposobieniu, ale odtąd czuwał starannieć.

— Wpadasz w bigoterję dziewczyno, — rzekł raz do niej — co znaczą te paciorki, które codziennie o szarzej godzinie przesuwasz, to zabobon, ciemnota, niegodne zdrowego rozumu.

— Ojczek drogi, to ziarneczko chwały bożej, to prosta modlitwa, którą Bóg tak chętnie wysłuchiwa. On wie czego potrzebujemy.

— I dla tego właśnie, że wie, nudzić Go ciągle nie powinniśmy.

— Ojczek wie, że go kocham, a jednak nie obojętnie mu, kiedy to często powtórzę, kiedy rękę jego uściskam, a i mnie bez tego jakoś dzień byłby nie rażny.

Zamilkł poczciwy kapitan, bo złote serce ojca nic na to odpowiedzieć nie mogło; ale Klarę coraz mocniej bolała jego obojętność dla wiary i błagała gorąco Boga o jego nawrócenie.

W kilka tygodni po téj rozmowie, Klara weszła do pokoju ojca jak zwykle i zastała go dziwnie wzburzonym, chodził szybko, mówiąc głośno do siebie:

— O podlec, o niegodziwiec... zabrać komu poczciwą sławę, jakże to strasznie!...

— Co ci się stało ojczek? — rzekła przerażona Klara.

— Już nie masz dawnego ojca; patrz, czytaj: spodłony, zhańbiony.

Klara rzuciła okiem na książkę, był to opis wypadków z czasów napoleońskich, przez jakiegoś Polaka napisany, a na karcie otwartéj, wyczytała te słowa: «Utarczka ta byłaby zupełnie inny obrót wzięła, gdyby nie niewczesne cofnięcie się naszego kapitana P.»

— Jak nie pęknie ci serce na taki zarzut? — rzekł starzec ze zgrozą.

— Cóż splamić może niewinnego? — odpowiedziała Klara spokojnie.

— Co? potwarz, potwarz, któż ją odróżni od prawdy?

— Już ona odróżniona, mój ojczek.

— Gdzie?

— U Boga, gdzie kłamstwa nie ma.

— Tak, a ludzie, a sława? sława całém życiem zapracowana? o któż to pojmie!

— Ten, który cierpiał dla nas; o ojczyźnie drogi, któżby zrozumiał świat bez krzyża!

Słowa te z dziwną łaską wymówione wzruszyły starca, łzy popłynęły po zmarszczonej twarzy, milczał, ale się korył w milczeniu.

Nie chciała Klara przerywać téj uroczystej chwili, cicho wyszła z pokoju zostawiając ojca w objęciach Pana.....

Jój bolesno było widzieć jego rozpacz, uczuła mimowolny żal w obec potwarzy, ale spodziewała się wiele dla duszy jego z tego przejścia, Bogu więc poddała cały swój smutek.

Nazajutrz spotkał ją ojciec idącą do kościoła i szedł z nią razem nie mówiąc, i razem ukłękli na stopniach ołtarza i połączyły się ich modlitwy w jeden jęk pokory i skruchy. Ale myślę się, był tam jeszcze oprócz tego głos dziękczynienia, który wychodził z piersi dziewczyny.

Dni płynęły jednostajnie, Alinka rosła i rozwijała się pod staraniem siostry; z końcem drugiego roku, Fabjan odjechał do Włoch, a kapitan coraz bardziej poufnym, coraz słodszy stawał się dla Klary, spokojnie przygotowywał *wspomnienia swoje* dla syna, aby kiedyś błąd rodaka sprostował; ale to go tylko obchodziło dla historii i dla dzieci, sam zaś, myśl zatopiwszy w Bogu, mało o sławę doczesną się troszczył. W duszy Klary odbijała się ta łaska Boga, do coraz żywszej pobudzając ją wdzięczności; błogo było w téj duszy, bo żadna chmurka nie groziła w przyszłości. Patrząc na nią, na jój prostotę, na jój wytrwanie w modlitwie i cichém rozmyślaniu, na jój cnoty domowe i swobodę w obcowaniu, niepodobna było nie przyznać, że to prawdziwa chrześcijanka, prawdziwa córka Marji, która razem praktycznie i kontemplacyjnie przy błogosławionym żłobku żyje.

— Czyż masz co gotowego w spiżarni? — rzekł raz kapitan wieczorem — wczoraj bowiem odebrałem list od Stefana z Niemiec, w którym mi pisze, że wcześniej niż się spodziewałem, ukończył naukę agronomji i w tych dniach do nas powraca, może jeszcze dziś go powitamy.

Ręka zdrząła Klarze, upuściła łyżeczkę, którą chciała kłaść cukier do szklanki herbaty....

— Jest dużo zapasów — odrzekła Alinka, uprzedzając siostrę — ale co tobie dziś Klaro? — dodała nagle — tak jesteś blada, ty zanadto pościsz, a ks. pleban upomina, żeby pamiętać zawsze na zdrowie.

— Ty wiesz Alinko, że ja nic nie robię bez jego pozwolenia — odrzekła Klara ze słodyczą.

W tój chwili powóz zaturkotał na podwórku, i niebawem wszedł dorodny młodzieniec do pokoju, w którym zebrana była mała rodzina; pocałował z uszanowaniem rękę starca, z braterską swobodą powitał Klarę, a przed szesnastoletnią Alinką stanął zdumiony.

— Także to mi wyrosłaś! — rzekł z uśmiechem — odjechałem cię dzieckiem, a znajduję panienką — i serdeczne pocałowanie złożył na czole zarumienionego dziewczęcia.

— Dawno, bardzo dawno, jak nas opuściłeś Stefanie — zagadnął starzec — potrzeba mi już bardzo ciebie, siły coraz słabsze, trudy gospodarstwa wielkie, Fabjana nie mogłem zatrzymać żadnym sposobem, on w sztuce wyłącznie zatopiony, na tobie więc cała nasza przyszłość spoczywa, tobie całkiem zdam moje gospodarstwo.

— Radbym odpowiedzieć twemu zaufaniu — rzekł rozczzerwieniony młodzieniec — wszak tobie winienem moje wychowanie, oby mi więc Bóg dozwolił chociaż w części staraniami mojemi ci odwdziżyć!

Potém zasiadł do podanego posiłku, który Klara z Alinką przyrządzały, i wśród tego opowiadał starcowi jak mu zeszyły te lata, jakim sposobem w zakładzie rolniczym, gdzie

po ukończeniu nauk w uniwersytecie przysposabiał się do swego zawodu, szczególna nastęrczyła mu się sposobność, która czas jego nauki skróciła; towarzyszył bowiem dyrektorowi zakładu, który w celu poznania stanu rolnictwa, odbywał podróż po różnych krajach i przezco nabył wiadomości, które mu potem ułatwiły słuchanie kursów. We wszystkim co mówił malowała się szlachetność, godność i wysokie wykształcenie; cała rodzina od razu pociągnięta do niego została, błogie chwile obiecując sobie z jego powrotu.

Nie chciano przedłużać rozmowy, gdyż Stefan widocznie był zmęczony, starzec odprowadził go do przygotowanego dlań pokoju, a Klara z Alinką udały się na spoczynek.

Dawno już spało młode dziewczę, kiedy starsza jęj siostra jeszcze czuwała; modliła się długo, długo, zdawało się że umyślnie przedłuża rozmowę z Bogiem; nakoniec wstawszy od modlitwy, szybko położyła się na spoczynek, jakby pragnąc, żeby żadna chwila tęg pobożnej rozmowy od snu nie oddzielała....

Powoli znikaly ślady walki, sen stał się spokojny i swobodny, a na ustach igrał niekiedy uśmiech, ale uśmiech nieziemski; snadź Pan rozmawiał z dziewicą nawzajem, uspokajał swoją czystą, wybraną oblubienicę....

Rano, szybko i rzeźwo ubrała się Klara jak zwykle do kościoła, tam już zastała klęczącego ojca i wróciła z nim razem do domu. Dozwoliwszy Alince wybiedz do ogrodu przed śniadaniem, sama szybko ale śmiało te słowa nakreśliła w dzienniku: «I czegoż się zlekłam, czego zmieszałam? szlachetny jest, wzniosły jest, ale cóż to ma za związek ze mną, z moją Bogu poślubioną przyszłością. Och, takżeś to mało korzystała z twych czytań duchownych, że wszystko jeszcze odnosisz do siebie. Te słowa wyjaśniają mi całe wczorajsze wzruszenie. Szlachetny, światły, miły jest Stefan; to dobrze że tak jest, dobrze dla ludzi, dobrze dla ojca; cieszę się z tego, cieszyć się wolno jak z poezji, jak z pięknego krajobrazu, jak z prawdy i dobra na świecie. Ale nad poezję, nad naturę, nad dobro i prawdę na

ziemi, jest piękność większa, tę ukochał duch mój od lat dzieciennych, pierwój jeszcze nim ze Stefanem zęgnalam się przy matce; ona umierając przyjęła i pobłogosławiła moje powołanie i czeka tam na mnie, może na zakonne moje modlitwy.» Po tych słowach zamknęła spokojnie dziennik, pobiegła po Alinkę do ogrodu.

Na samém wejściu dziwne uderzyło ją wrażenie; dziewczę zносиło kwiaty, bo to jęj był wydział ubierać codziennie pokoje, a Stefan siedząc na ławeczce, układał w wazonach bukiety; tak im ładnie było razem przy tęg robocie, tak wesoło, że Klarze nagle błysnęła myśl jasna, jakby głos Boga: *ona będzie jego żoną*; z Boga snadź była myśl istotnie, bo dziwny pokój przyniosła dziewczęciu, jakby rozstrzygnęła od razu wszystkie jęj walki.

Ale zwycięstwo Klary, jeszcze się nie skończyło; trudniejsze czekało ją przejście. Po kilku tygodniach wspólnego pożycia, zaczęła uważać, że Stefan coraz bardziej się nią zajmuje, coraz bardziej szuka jęj towarzystwa. I jemu wspomnienie lat dzieciennych żywo pozostało w pamięci, a na tęg przeszłości śmiał opierać przyszłe zamiary.... Daleka krewność nie mogła być żadną przeszkodą, prosty zaś i szlachetny sposób myślenia Klary, był mu rękojmią, że ubóstwo jego nie odstręczy jęj, tęg bardziej, że zdawało mu się to być widoczną wolą kapitana. Spozrzęła to dziewczica jak powiedzieliśmy: bo kiedyż kobieta miłości nie spostrzeże, kiedyż, chociażby najbardziej oderwana od ziemi, miłości czystęj nie uszanuje? postanowiła więc szybko przeciąć te marzenia szlachetnego młodziana. Przechadzka wspólna, którą często po wsi wraz z Alinką odbywały, nastęrczyła do tego sposobność; młoda dziewczeczka biegła naprzód zbiegając niekiedy na łąkę po kwiaty, Stefan szedł milczący obok Klary; zdawało się, że był mocnięj niż zwykle wzruszony.

Szybko przerwała milczenie :

— Smuci mię to dziecię— rzekła poważnie — ojciec już podeszły, pragnęłabym dla niej rychło opieki.

— Czyż ty Klaro nie jesteś jej matką prawdziwą? i jeżeli jeszcze dozwolisz komu podzielić z sobą te trudy, to już nie widzę lepszej dla niej opieki.

— Przed tobą Stefanie, nie chcę mieć tajemnicy, ja już inną mam przyszłość przed sobą i spieszno mi spełnić moje śluby. Stefanie, jeszcze za życia matki wybrałam stan zakonny.

Słowa te wymówiła spokojnie, ale zarazem tak stanowczo, że młodzieniec zadrżał; od razu znikła jego nadzieja, bo wiedział z jaką duszą ma do czynienia, a wychowany pobożnie, rozumiał i szanował prawdziwe powołanie. Szli w milczeniu. kiedy powrót Alinki i wesołe jej płasy, wyrwały ich z zadumy.

Ciężki to był zawód dla Stefana, od dawną bowiem polubił Klarę i z tą myślą wyjeżdżał za granicę; zbyt jednak szlachetną była jego dusza, aby długo niepowrotnym oddawać się marzeniom; może nawet w ich trwaniu byłby widział jakieś świętokradztwo. Przyjaźń wszakże braterska i rodzinny pokój, niczem zachwiane nie zostały. Zawsze jak dawniej Stefan towarzyszył obudwu siostronom kiedy roznosiły lekarstwa do chałup i odwiedzały chorych; każdą wolną godzinę od gospodarskich zatrudnień, poświęcał miłemu ich towarzystwu. Niekiedy przyłączał się do nich ojciec, a wówczas Klara upatrywała rychło gdzieby starzec mógł odpocząć, a Stefan tymczasem pustował z Alinką.

Raz kiedy Klara zajęta była gospodarstwem, wbiegła Alinka rozgniewana i zaczęła się skarżyć na Stefana:

— Od niejakiego czasu — mówiła — taki się zrobił nudny, taki poważny, że ze mną biegać już nie chce; napróżno go proszę, mówi że mogłabym także przestać tych igraszek, jak gdyby w tém było co złego.

— Stefan ma słuszość Alinko, już duża jesteś, piętnaście lat skończyłaś, trzeba mieć więcej powagi, a chociaż

to w rodzinie i w chwilach wolnych od pracy, zawsze jednak lepiej tych chwil użyćby można.

— Dla czegoż Klaro, chcesz mię tak wczesnie zrobić dorosłą? jeszcze dość będę miała czasu na tę powagę; przecież ty starszą jesteś i musisz iść pierwój odemnie za mąż, nigdybym nie poszła przed tobą.

— Ja Alinko, nigdy za mąż nie pójdę— rzekła Klara.

— A to dla czego? to pewnie chcesz zostać zakonnica, bo ty taka pobożna.

— Tak, ale nie mów o tém jeszcze ojcu.

— A któż się nim opiekować będzie?— zawołała Alinka z płaczem— on już w podeszłym wieku i słabowity.

— *Ty Alinko ze Stefanem.*

Było coś dziwnie dobitnego i stanowczego w tych wyrazach Klary, odgadło ich znaczenie serce dziewczęcia, nie rzekła, ale odtąd już nie trzeba jój było upominać o powagę, już tak swobodnie nie igrała z młodym krewnym....

Jednakże i teraz poufność trojga tych istot, bynajmniej się nie zachwiała. Kiedy zima nadeszła, wczesnie zbierali się wszyscy przy herbacie, a wtedy i pleban łączył się często do rodzinnego ich koła; z początku rozmowa bywała wspólna, ojciec rozweselał dziatki wspomnieniami przeszłości, Alinka niekiedy wesołe słówko do rozmowy dorzuciła, a dwa te wieki siedzące obok siebie, mile urozmaicały barwę obrazu. Ale około dziesiątej ojciec odchodził na spoczynek, Alinka zmęczona snem, to zadrzémie, to znów pogrozi Stefanowi, który się z jój kiwającą główki naśmiewa. Tylko Klara poważnie słucha rozmowy plebana, który coraz swobodniej głębokie swoje wypowiedza uwagi, wkrótce też i Stefan spuściwszy z oka spiącą już Alinkę, miesza się do rozmowy, która wówczas staje się wyższą i ogólniejszą.

— W jakim usposobieniu zastałeś Stefanie kraje, które zwiedziłeś? — zagadnął pleban.

— Usposobienie to szanowny proboszczu, dziwnie się zmieniło w ostatnich czasach; kiedy przybyłem do Niemiec przed siedmią laty, zastałem jeszcze wielką i wyłączną racjonalizmu przewagę, teraz wszystko co wyższe, co głębsze, co prawdziwe uzdatnione, zmierza do chrystjanizmu. Ale

istotną pociechę pod tym względem miałem dopiero we Francji, gdzie właśnie w tym roku najwięcej bawiłem z professorem H., uczęszczając w wolnych chwilach do ziomków, bawiących w Paryżu. Za ich pośrednictwem, poznałem najznakomitszych księży, których światło, a zarazem głęboka a pełna pobożania pobożność, obudziły we mnie uwielbienie. Tam to dopiero widoczna jest przemiana; pod wpływem takich przewodzców, kółko katolickie coraz się rozszerza, a co szczególniej radość i otuchę daje, to owe pogodzenie nauki z wiarą, owe obustronne pobożanie, więcej nawet powiem, *rozumienie*. To tak ułatwia młodemu człowiekowi jego życie, tak go godzi z kościołem, pozwalając wszystko jednym objąć uczuciem, i godziwe ziemskie względy i święte wielkie względy wieczności.

— Dzięki niech będą Bogu — rzekł kapłan wzruszony — podobalo się Panu rozszerzać wszędzie swą chwałę i nie napróżno rozkazał nam mówić: »Niech będzie wola Twoja tak w Niebie jak i na ziemi,« jedna bowiem bez drugiej nie zupełna; wszystko, wszystko się powinno obrócić na chwałę Boga: ad mojem Dei gloriam!

Mówiąc te słowa, głos jego dziwną miał potęgę, coś proroczego było w jego twarzy; Klara patrząc na tę postać poważną i wzruszoną, przypomniała sobie niedawną rozmowę plebana i powtórzyła w myśli jego słowa, zastosowując je do niego: «Dziwnie sprawiedliwy i szczytny tam musi być stosunek tego sądu boskiego, do wieku, po którym ludzie stąpali.» Bo w istocie możnaby tę szlachetną postać pobożnego starca oderwać od swego wieku.

Nie tylko dla rozmowy przychodził tam pleban, miał on jeszcze inny zamiar: chciał się przypatrzeć stosunkowi Klary ze Stefanem, chciał zbadać stan jęj serca, wszystkie nawet mimowolne jego wzruszenia; tu on jęj czekał, tu śledził, czy istotnie boskie w niej było powołanie; z ojcowską bowiem troskliwością lękał się pod tym względem wszel-

kiej uludy. Ale nic nie dostrzegł, żadnej słabości, żadnego niepokoju, dawnego wzruszenia już nawet śladu nie było; zawsze ta sama, słodka, łagodna, do modlitwy ochocza, w ćwiczeniach religijnych wytrwała; zamiast więc badać dłużej, uszanował w tém wolę Pana, i cieszył się świętą swęj wychowanki przyszłością.

I właśnie na poparcie tych spostrzeżeń, czytamy w dzienniku Klary z téj epoki, takie zeznanie: «Dziwnie dobrym i łaskawym jest Pan mój dla mnie, dziś właśnie zaczęłam czytać rozdział 1szy z księgi drugiej naśladowania, i zaledwie doszłam do tych wyrazów: «Chrystus przyjdzie do ciebie, aby ci dać udział w swoich pociechach, jeżeli mu przygotujesz wewnątrz siebie godne Jemu mieszkanie,» aż nagle coś szczególnego, coś niepojętego stało się w mojej duszy! już nie czytałam dalej, bo jakby naprawdę brzmiały jakieś słowa w uszach moich, boskie, święte, radośne, och! radośne nad wszelki wyraz! Odtąd, jakby Pan moich słów czekać nie chciał, zaledwie zaczęę się modlić, sam w ten sposób mówić ze mną zaczyna. O jakże teraz rozumiem rozdział księgi 3ciej naśladowania Chrystusa, jakże każdy wyraz tego rozdziału, ma dla mnie prawdziwe znaczenie:»

Mów Panie, bo słucha sługa Twój.

Sługa Twój jestem: daj mi rozumienie, abym umiał świadectwa Twoje.

Nakłoń serce moje ku słowom ust Twoich; niech płynie jako rosa wymowa Twoja.

Synowie Izraelscy mówili niegdyś do Mojżesza: *Mów ty do nas, a słuchać będziemy: niech Pan do nas nie mówi, byśmy snąc nie pomarli.*

Nie tak Panie, nie tak ja proszę; lecz raczej z Samuelem Prorokiem, pokornie i usilnie błagam: *Mów Panie, bo słucha sługa Twój.*

Niech nie mówi do mnie ani Mojżesz, ani żaden Prorok; ale ty sam mów do mnie, Panie i Boże, Ty, któryś natchnął i oświecił wszystkich Proroków: bo Ty sam bez nich, możesz mię napełnić duchem Twoim, a oni bez Ciebie nie mogą.

2. Brzmia ich słowa; lecz ducha nie dają.

Pięknie mówią; lecz serca nie zapalają, kiedy Ty milczysz.

Oni podają słowo; lecz Ty otwierasz znaczenie jego.

Oni ogłaszają tajemnice; lecz Ty je odsłaniasz.

Oni opowiadają przykazania; lecz Ty pomagasz do ich spełnienia.

Oni wskazują drogę; lecz Ty dajesz siłę postępowania twojemi drogami.

Oni zewnętrznie tylko działają; lecz Ty oświecasz i zapalasz serca.

Oni skrapiają; ale Ty użyźniasz.

Oni wołają słowy; lecz Ty do słuchu dodajesz pojęcie.

3. Niech więc nie mówi do mnie Mojżesz, ale Ty Panie i Boże mój, Prawdo Przedwieczna! mów do mnie; abym snąc nie umarł, i bez pożytku nie został, jeźlibym tylko zewnątrz upominanie odbierał, a wewnątrz nie gorzał ogniem miłości Twojej.

Aby mi się nie obróciło na potępienie, słowo słyszane a nie spełnione; poznane a nie pokochane, wierzone a nie zachowane.

A przeto: *Mów Panie, bo słucha sługa Twój; słowa bowiem Twoje, są słowami żywota wiecznego.*

Mów do mnie dla pocieszenia mojego i dla poprawy całego żywota mojego. Mów do mnie, dla czci Twojej, dla wiecznej chwały Imienia Twojego.

Niekiedy znów przy zebraniu wieczorném czytano listy Fabjana z Rzymu, pisywał osobno do ojca i osobno do Klary. W ostatnim tak się wyrażał: «Och nie wiesz siostrze, jak pamięć słów twoich jest mi tu dobroczynną, wszędzie około siebie widzę zamilowanie wyłączne formy, sztukę dążącą tylko do zewnętrznej doskonałości, słowem, naśladowanie natury; twoje czyste, wielkie nauki o Bogu i świętych Jego, o czystości oblicza Niepokalanéj Dziewicy, o wielkim celu sztuki, którą ty na chwałę Boga przeznaczałaś, — to mój talizman, to moja obrona przeciw zgubnym wpływom. I ja kocham formę i ja pojmuję zewnętrzne wykończenie, wiem, że już do Giottów Durerów wrócić nie możemy, ale formę da mi nauka, nie naśladownictwo, da mi wprawa w studia szczegółowe, lecz kiedy do kompozycji siadam, to już nie myślę o formie, już się o nią

nie troszczyć, w Niebie szukam wzoru. Klaro, tyś zgadła sztukę! «

—Wszędzie to samo dążenie, to samo pogodzenie Nieba z ziemią, ducha z rzeczywistością, ale w właściwym stosunku przewagą Nieba, pod jego opieką, — rzekł ksiądz wzruszony. — Fabjan piękną ma przyszłość przed sobą.

Z początkiem wiosny rozpoczęły się znów przechadzki, obie siostry ze Stefanem odwiedzały chorych po wsi, przybyła im nawet nowa i bardzo zajmująca praca, Stefan bowiem urządził małą salkę ochrony, na wzór widzianych za granicą, posprowadzał tablice, kredy, poprzyklepiał na ścianie różne bajeczki dużemi literami popisane. Klara przyrzadziła zapas drótów i bawełny dla dziewczynek, a kiedy już wszystko było gotowe i w ruch wprowadzone, przyprowadzili plebana chcąc mu zrobić miłą niespodziankę.

—Ciesz się tém niezmiernie, — rzekł, patrząc na zebrane dziatki, — przygotowujecie mi czeladkę do mojej szkółki. (Oddawna bowiem miał u siebie szkołę, do której trzymał porządnego nauczyciela, sam udzielając lekcyi religji). Salka służy szkole, a szkoła salce wzajemnie — rzekł dalej — bez téj ostatniej jednak pierwsza mało przyniosłaby użytku, i zdaje mi się, że zbyt wyłącznie nią się zajęto teraz. I ja też wzajemną zrobię wam niespodziankę, obiecuję bowiem przychodzić codziennie pomówić z dziatkami o Bogu.

Cóż więcj powiemy jeszcze o tém gronku rodzinném, o téj prawdziwej *Czeladce Bożej*? wszyscy byli szczęśliwi, wszyscy zajęci, każdy szedł dalej na swój drodze, każdy postępował podług woli bożej, każdy spełniał te śliczne słowa poety naszego :

Czyni każdy w swoim kółku co każe duch Boży,
A całość sama się złoży.

Ale było w tém kółku serce, co miało cel poza nim, a jednak całemu temu gronku życie i ruch nadawało; tém sercem było serce Klary: bo w istocie około kogoż zbierała się ta cała działalność, kto ją wywołał, kto pokój, zgodę i miłość bożą szczepił w rodzinie? To też kiedy w tych dniach właśnie przypadła uroczystość dni krzyżowych, a kapłan odbywał z ludem processje, błogosławiąc pola na wszystkie strony, prowadzony przez starca i Stefana, myśl jego z chlubą i radością przebiegła wszystkie osoby téj rodziny, rozważała podniosłość ich ducha i prawdziwą pobożność, i nakoniec spoczęła na Klarze. » To *Siejba Łaski*, rzekł do siebie, to skutek działalności tego anioła. «

A ona jakże na to wszystko patrzała, jakie było jój usposobienie? pokój był w jój duszy, ale obok pokoju tęsknota, ona tęskniła do życia zakonnego, jój potrzeba było samotności, reguły, posłuszeństwa. Wielkie dążenia jój duszy czuły potrzebę związania, porządku, gwałtowność jój miłości pragnęła wskazań codziennych.

Pomimo pogodzenia ze wszystkiém, ona drżała o swoje dobro, które pojęła tak wysoko, że tylko najwyższa łaska mogła ją utrzymać w stanie odpowiednim takiemu pojęciu, słowem, ona czuła w sobie pragnienie tych wszystkich skarbów, które powołaniem daje zakon. Każda z takich dusz na nowoby te skarby stworzyła, gdyby zniknąć mogły, gdyby ich tradycya zaginęła, tak one są w naturze rzeczy duchowych. Nie pojmowali tego ją otaczający; widząc ją spokojną, szczęśliwą, Stefan nalegał, żeby przy nich została. Już on otrzymał od ojca zezwolenie żenienia się z Alinką, a dla uzupełnienia tego szczęścia, pragnął zatrzymać siostrę w rodzinie. » Wszak i tu, mówił, możesz się modlić, prawie zakonne prowadzić życie. — Nie, Stefanie, rzekła spokojnie, inne jest moje przeznaczenie: dzięki naszemu drogiemu przewodnikowi, pojęłam wartość życia na świecie i dla tego spokojnie i z mniejszą boleścią was opuszczam. Ale właśnie w skutek tego bardziej mi drogie jeszcze moje powołanie: *Stefanie, więcej niż rozu-*

miesz, pokój na ziemi ludzi dobrej woli w ścisłym jest związku z modlitwą zakonną“....

I pleban już nie chciał przedłużać jej tęsknoty: postanowioném więc zostało między niemi, iż w dzień zaślubin Alinki, które niebawem miały nastąpić, upadnie do nóg ojca i o osobne na szluby swoje prosić będzie błogosławieństwo.

Tak się też stało, a kiedy nadeszła ta chwila, czy to natchnienie boże, czy wysokie oderwanie, które coraz widoczniejszém było w starcu, nie zasmucił się, ani zdziwił tą prośbą z głębi serca zamiar córki błogosławiąc. W tydzień potem Klara wyjechała do jednego z najświetniejszych zakonów w naszej stolicy, gdzie jej proboszcz oddawna przyjęcie zapewnił.

Wyjechała, ale jej serce chociaż Bogu oddane, pozostało z drogą rodziną, po czystych węzłach uczuć i cnot rodzinnych, po znajomych jej drogach obowiązków, jakie spełniać mają ludzie na świecie żyjący, ona spotykała się myślą z drogiemi istotami, przewidując ich trudy i walki. To też wkrótce po odjeździe pisała do plebana w ten sposób:

«Ojcie kochany! spełniłeś twoje dzieło, oddałeś mnie pod opiekę świętej reguły i pobożnego zgromadzenia, ale ja nie stanowię całej twojej ukochanej czeladki. Ojciec, Alinka, Stefan, bardzo twojej pomocy potrzebują... ich ja polecam twojej łasce i opiece.» I rzeczywistość okazała wkrótce, że się nie myliła, że *Siejba Łaski* nie była skończoną....



R O Z M O W Y

PROBOSZCZA ZE STEFANEM.

Trzeba mistrzów co pilno badając puls młodzi,
 Mówiliby: to godzi, a to się niegodzi —
 I strzegli starych cnót ziarna.

W. Syrokomla.

Boże! kiedy się puści w swe drogi sokole,
 Niech nie zapomni krzyża położyć na czole,
 Nawiedz go myślą poradną;
 Dopomóż jego śmiałej a poczciwej chęci,
 Niech mu się z wysokości głowa nie zakręci,
 Ani ramiona opadną.

W. Syrokomla.

(STARY ZEGAR).

Nie wypuścił staruszek ze swój opieki rodziny, ukochanej sobie dziewicy; zawsze ich odwiedzał, zawsze tą samą otaczał opieką, każdego z nich przenikał słabości, aby słowem chrześcijańskim przyjsć w czasie właściwym.

Postępowanie to szczególnież zastosował do Stefana; pomimo bowiem gruntowności i rzadkiego wykształcenia, jakie okazywał ten młodzieniec, zwolna dostrzegł w nim proboszcz wielkiego upodobania w ostatecznościach i szybkiego przechodzenia (a zawsze z największym zapalem) od jednej do drugiej opinji. Wprawdzie wybierał on tylko piękne i wzniosłe, ale i te nawet pod wpływem exageracyi, wyradzały się szybko w błędną i szkodliwą stronność. Pozna to lepiej czytelnik z rozmów, które tu przytoczymy.

ROZMOWA I.

— Muszę ci się mój ojcze wypowiadać, — rzekł raz Stefan z obawy, — która mię od niejakiego czasu ogarnia. Czy to życie dzisiejsze jak je pojmują ludzie myślący, poświęcone dobru bliźnich w wieloraki sposób, nie rozprasza zanadto duszy, czy ono nie przeciwne temu zebraniu chrześcijańskiemu, które religja nakazuje? Dawniej ludzie więcej żyli dla siebie, a miłość bliźniego nie nakładała tak rozległych obowiązków.

— Dla czego robisz to rozróżnienie, synu mój, między dawną a terażniejszą miłością bliźniego? ona zawsze jedne wkładała na człowieka obowiązki.

— Jednakże nigdy ludzie tak powszechnie do niej się nie odwoływali, nigdy nie starali się tak zastosowywać ją społecznie.

— Nie przeczę temu, Stefanie, w tém jest wielka tajemnica rządów Opatrzności; ale wierzaj mi, że głębokie pojęcie miłości bliźniego, obejmuje w sobie wszystkie te konsekwencye, które dziś ludzie za nowe uważają: prawdy głoszone na Golgocie, nie od dziś rozeszły się po świecie.

— Wszystkoż więc czego ludzie dziś pragną dla ludzkości, trzeba uważać za konsekwencye tych prawd?

— Wszystko, co się zgadza z prawdziwą miłością chrześcijańską, ona bowiem dobrze pojęta, obejmuje i indywidualne i społeczne cele. Wielcy ludzie w religji naszej nie potrzebowali od wieku naszego uczyć się prawdziwej miłości bliźniego, była ona zawsze w ich sercu i stawała się dla nich źródłem najwznioślejszych poświęceń: owe mnichy średnich wieków, co wśród grubej pomroki barbarzyństwa dniem i nocą ślęcząc nad pismem; wartowali dla następnych pokoleń skarby wiedzy; owi pustelnicy co pracą rąk dzikie stopy zamieniali w uprawne niwy, a na nich zakładali kolebki wielkich miast tegoczesnych; owi zakonnicy całopalną ofiarę z życia swego czyniący dla cywilizacyi ludów Indji i Japonji; ów zakonnik nakoniec co lat trzydzieści spędził w podziemiach kopalni, wśród cuchnących wyziewów, aby nieść naukę chrześcijańską i pomoc

duchowną pracującym tam murzynom, — wszyscy owi ludzie poświęcenia, których zastępy całe wydał chrystjanizm, pojowali w całym znaczeniu tego wyrazu miłość ludzkości, to jest, miłość indywidualną i społeczną bliźniego (1).

— Chciałżebyś, mój ojcie, tak wyjątkowe przykłady uczynić obowiązującymi dla wszystkich?

— Nie, Stefanie, chciałem cię tylko przekonać, że w tym, co nazywasz nowym, nie ma istotnie nic nowego, bo nauka Jezusa Chrystusa ani prześcignioną, ani poprawioną być nie może.

— Więc uznajesz mój ojcie tę potrzebę troszczenia się o dobro społeczne, które dziś stało się jakby nowym obowiązkiem?

— Tak, drogi Stefanie, *uznają potrzebę zastosowania coraz obszerniej, coraz doskonalej wszystkiego, co zawarte jest w nauce naszego Zbawiciela.*

— Ależ każdy, mój ojcie, ma swoją drogę.

— To prawda, ale gdzież ta droga dziś nie prowadzi? któraż nie styka się z innymi? któż znajdzie tak osobną i małą ścieżkę, któraby się ze ścieżkami bliźnich nie krzyżowała?

— Ależ pokój wewnętrzny czyż na tym cierpieć nie będzie, mój ojcie?

— Pokój, on zawsze jest owocem spokojnego sumienia, a spokojne sumienie owocem spełnionego obowiązku.

— Lecz cóż nazywasz obowiązkiem, mój ojcie?

— Czynić tyle dobrego, ile tylko można.

— Ależ są świętsze i mniej święte obowiązki.

— Są ważniejsze i mniej ważne powiedz, ale przed Bogiem wszystko co uczynić możemy jest ważnym, a w obec potrzeb ludzkich, wszystko czego nie zrobiliśmy, mogąc zrobić, *jest winą.*

— Zbyt surowym jesteś, mój ojcie.

(1) Religja chrześcijańska jest nawet jedyną nauką społeczną; pomimo pozornej oświaty Chin, nie widzimy tam najmniejszego względu na człowieka, dowodem tego świeże opisy straszego stanu więzień, jaki Anglicy zastali w Kantonie!

— Nie, Stefanie, owszem jabym chciał przelać to przekonanie we wszystkich, przejąć nią wszystkie serca.

— Ale możnaż obok takiego zadania zakosztować spoczynku?

— Otoż to tu spotykamy się z prawdą, o której chrześcijanie nigdy zapominać nie powinni, że miłość bliźniego uzupełnia i udoskonala miłość ludzkości: ona daje spokój i zdanie się na Opatrzność w tém, czego człowiek dokonać nie jest w stanie; ona stawiając przed oczy nasze *bratu bez względu na ogół i epokę*, podnosi miłość ziemską do miłości w Bogu i dla Boga, i tym wysokim poglądem koiby żywą troskę.... Pokój, nigdy nie opuści człowieka wiary; filantrop, humanitarjusz, socyalista, zapomną się w swoich zapędach, chrześcijanin w wierze zawsze znajdzie uświęcenie i właściwą miarę swych dążeń.

— Może jego działanie, jego czyny, ale on sam, czyż znajdzie pokój, czy go ta praca nie rozproszy zanadto?

— Także to mało, Stefanie, cenisz nasze środki duchowe, iż myślisz, że człowiek przy nich jak poganin upadać musi; przypomnij sobie, z jaką to odwagą szli między ludzi pierwsi chrześcijanie; dziś nasze prace nie są ani tak ciężkie, ani niebezpieczne, czegoż się lękać?

— A! czyliż ta myśl apostołstwa nie porwie nas za daleko, czyż nie nada życiu naszemu jakiegoś napięcia, przeciwnego prostocie i pokorze chrześcijanina?

— Nie zrozumiałeś mię Stefanie, ja nie chcę żadnego *napięcia*, i nie dla tego zacytowałem ci pierwszych chrześcijan, abym porównywał ich zadania z naszym zadaniem. Nie, ja nie chwalebę nawet, że tego wyrazu *posłannictwo*, tak często terazniejsi pisarze używają, bo on obudza pychę i zaufanie w sobie; dwie rzeczy, których Chrystus najbardziej nienawidział. Działanie, jakie ja pojmuję, zupełnie jest inne; moje posłannictwo, to proste posłannictwo chrześcijanina.

— Pojmuję myśl twoją, mój ojczu, ale jeszcze nie rozumiem, jak tę wielostronną działalność pogodzić z cichym, domowym życiem, które jednak grunt szczęścia naszego stanowi.

— Błędy współczesne dziwnie pomieszały języki, kiedy teraz tak trudno się porozumieć poczciwym ludziom. Czyż to odemnie księdza lękać się nauki, któraby święte cnoty domowe i węzły rodzinne wstrząsała? Nie o *rozległą* chodzi mi działalność, ale o dokładną, rozumną, wszechstronną w kółeczku swoim; ale w tém kółku niech się łączą promienie wielu światła; stosunek męża, ojca, obywatela, niech będzie doskonałym, w szczegółach rozwiniętym, niech obejmie w sobie miłość, delikatność, prawość, naukę, wszystkie względy i przymioty; trzeba *wymodelować* dziś działalność, bo szkicować już nam nie przystoi; w tym to duchu w istocie powinniśmy być dziećmi naszego wieku, to jest: *wybredni*, *wymyślni* w doskonałości moralnej.

ROZMOWA II.

Rozmowa ta silnie wpłynęła na chciwą prawdy i gorącą duszę Stefana. Oddał on się w istocie takiej działalności, pojął myśl świętobliwego starca, codziennie w czynach jego widać było więcej tój pełności, tego wykończenia, które kapłan nazwał świętą i jedynie dozwoloną wymyślnością chrześcijanina.

Ale kiedy tak z jednej strony przyjmowały się szczęśliwie rzucone przez kapłana ziarna, niebawem jednak namiętne i gwałtowne usposobienie Stefana przechyliło się znów bez wiedzy i woli jego w inną ostateczność, którą światły jego przewodnik spostrzegł i powstrzymać musiał. Dni jego były zajęte i dobru włościom poświęcone, uczucia rodzinne czyste i serdeczne, pokój i swoboda panowały w domu, ale kiedy tak miłość i wiara siały wspólnie piękne czyny na tło jego życia, wszelkie inne tymczasem *dźwignie moralne* zupełnie zaniedbane zostały. Ze smutkiem spostrzegł kapłan, że oprócz książki do nabożeństwa, reszta leżała zamknięta w szafach, a o nowo wychodzących ani wspomnienia nawet nie było....

— Gorliwość mojego młodego kolatora zawstydzą mnie w oderwaniu i obojętności dla rzeczy ziemskich — rzekł raz śmiejąc się staruszek; — żadnej książki nawet na rozrywkę znaleźć nie można, podczas kiedy ja kapłan, wielką część czasu pracy umysłowej poświęcam.

Zrozumiał przymówkę Stefan i ze szczerością sobie właściwą, odpowiedział na ten zarzut:

— Po cóż szukać tego, co się już znalazło? czegoś badać, kiedy serce pełne i do pracy ochoce? miłość i wiara, to dwa skrzydła, któremi człowiek przez świat najłatwiej i najbezpieczniej przebiegnie.

— A któż z nas powiedzieć może, drogi Stefanie, że już poznał wszystko, czego wiara i miłość po nim żądają?

— Religja przecież tego naucza dostatecznie.

— Religja, synu mój, to jak niebo okryte gwiazdami; któż z nas zdoła powiedzieć, że je wszystkie zrachował? i czyliż z każdym dniem astronomowie nie odkrywają ich coraz więcej?

— Myśl taka czyliż nie nasuwa idei rozbioru, która jest tak przeciwną naszój wierze, mój ojczu?

— Trzebaby się dobrze pierwej porozumieć, jakiemu to rozbiorowi ona jest przeciwna? Kiedy mówimy *wiara nasza*, już mamy w tém rękojmią, że nasza swoboda katolicka niczego się lękać nie potrzebuje, bo się opiera na świętej *powadze*, która wszelki zapęd ograniczyć i oświecić potrafi. Ale o tém pomówimy innym razem, gdyż muszę ci przeczytać pierwej co właśnie w tym przedmiocie teraz napisał pewien światły kapłan, a co już po nim lepiej powiedziane być nie może. W téj chwili zaś miałem jedynie w myśli naukowość *świecką, i ten żywy interes dla nauk, mianowicie ojczystych, który każdy człowiek światły mieć powinien*.

— Tutaj mniej jeszcze się rozumiem, mój ojczu; zapewne, że nauka jest potrzebną, ale ta, którą nabyłem, czyż nie wystarczy mi w połączeniu z wiarą, do spełnienia zawodu, który mi niedawno w tak żywych farbach nakreśliłeś?

— Nie wystarczy, Stefanie; zadania ludzi są jak podróż na kuli ziemskiej: z każdym stopniem na południku inne pory roku, inny klimat, inne światło, inne ciepło; Bóg wszystko harmonijnie urządził, *na dziś masz dosyć; na jutro znów trzeba się uczyć*; inne coraz zadania, inne trudności społeczne, »każdy dzień, każda niemal godzina przynosi z sobą nowe prawa domagające się uwzględnienia i miejsca.«

— Czyż zawód mój tak rozległy, mój ojcze, żeby całą wiedzę ludzkości dzisiejszej miał wyczerpać?

— Kiedym ci mówił o *modelowaniu doskonałym czynów naszych*, o bacznosci na wszystkie względy, miałem właśnie w myśli korzystanie ze wszystkich odkryć, ze wszystkich postępów, jakie ludzie czynią i czynić ciągle będą, a to już byłoby dostatecznym powodem nauki. Ależ to tylko jedna strona kwestji, Stefanie; czyż człowiek, cały zawiera się w działaniu, a mianowicie w działaniu społecznym, czyż chrześcijanin tak życie rozumieć powinien?

— Tu już nie wiem do czego zmierzasz, mój ojcze.

— Do najpiękniejszej, do najwyższej strony życia chrześcijanina, do jego stosunku indywidualnego z Bogiem, za pośrednictwem własnej duszy, własnej myśli.

— Na téj drodze, mój ojcze, widzę tylko religję.

— Mylisz się synu, tam jest wszystko, czém Bóg obdarzył człowieka, jest naprzód religja, ale jest i myśl, są głębokie filozoficzne prawdy, które nie napróżno teologowie *przysionkiem wiary nazwali*; tobież-to Stefanie, który słuchałeś nauk europejskich, o ważności tych badań przypominać potrzeba? Pamiętam nawet, że za powrotem mówiłeś mi z zapalem o tych naukach.

— Ja je zawsze, mój ojcze, uważałem jako drogę do celu; kto znalazł cel, czegoż potrzebuje?

— Synu mój, to zaledwie wolnoby było powiedzieć zakonnikowi i to jeszcze takiemu, którego Bóg wyraźnie do kontemplacyi powołał; każdy zaś duchowny, co bliżnim służyć musi, już nie powinien gardzić ludzką nauką.

— I to jeszcze przypuszczam mój ojcze, ależ ja kierunkiem dusz się nie zajmuję.

— Ale masz własną Stefanie, że nie powiem już żony, rodziny, którzy wpływu twego potrzebują; *służba około własnej duszy, ach Stefanie, to wielkie zadanie.* «W pocie czoła będziesz uprawiał ziemię!» rzekł Bóg do Adama, i od-tąd żadna uprawa, czy moralna czy umysłowa, bez pracy nie przychodzi człowiekowi.

— Czyż uprawa ma być bez końca?

— Bez końca synu, a to nie w duchu fatalistycznego postępu, ale w duchu głębokiej znajomości natury ludzkiej, dla której praca, rozwijanie się, są warunkiem wewnętrznego pokoju.

— Kiedy ja czuję pokój, mój ojcze.

— Zwodniczy to pokój Stefanie, który z jednej do drugiej przechodzi ostateczności; sam nie wiesz jak szybko ten pokój wyrodziłby się w walkę, lub w zgubne dla społeczeństwa przesady.

— A badanie, myślenie, czyż pokoju nie odbiera?

— W takich, którzy nie badają sumienia, z całym przy-borem *rozważań, namaszczenia i prawości.*

— A któż za siebie ręczyć tu może, mój ojcze?

— Nikt Stefanie, tylko Bóg za nas, który zawsze towa-rzyszy ludziom dobrej woli.

— A czy jest to właśnie Jego wola?

— Tu już nie potrzebuję ci cytować żadnej powagi oso-bnej, bo kościół sam jest tą powagą; czyż nie wiesz, że w jego łonie istnieją największe skarby badań filozoficznych? czyż nie wiesz, że wszyscy prawie Ojcowie kościoła, zosta-wili dzieła w tym przedmiocie?

— Światło Ducha Świętego, było z nimi, mój ojcze.

— Nie używaj słów wiary na obronę mój synu; światło myśli jest darem powszechnym, a przedmioty filozofji nie są zadaniem teologii, którą istotnie tylko Duch Święty opromienić zdoła. O dziecko drogie! czyż mniemasz, że bez myśli, nauki filozofji spirytualnej, głębokiej, która mądrymi a silnemi dowodami oszańcowywa prawdy moralne dla ludzkości, *jak np. istnienie Boga, nieśmiertelność duszy, wolność woli ludzkiej, pewność zasad naukowych i moralnych, głos sumienia i sprawiedliwości; czyż myślisz mówię, że*

bez tych dziwigni naturalnego porządku, ludzkość szczęśliwą być może?

— Ależ mój ojczy, dla katolików przedmiot filozofji szybko się wyczerpie, główne punkta odnoszą się do pewników, które miara podaje, a dalej już iść niewolno.

— Tu ciebie czekałem, tu ciebie poznałem drogi Stefanie; jakże mi przypominasz wiele umysłów współczesnych, które w mizantropiczném uniesieniu na Janzenistowską weszli drogę i mimo wiedzy swojej, głoszą pomieszanie dwóch porządków, nad których określeniem a zarazem zgodą, kościół tak starannie czuwa od wieków, i w czém właśnie jego wielkość nieporównana. Nie, synu mój, kościół *nigdy nauki nie ograniczał*, w tém nie ma pewników objawionych, to Bóg zostawił pracy ludzkiej, a kościół woli Boga, sprzeciwiać się nie może i nie sprzeciwia się też nigdy. Bo kiedy w średnich wiekach, niektórzy filozofowie śmieli twierdzić, że jedna z wielkich prawd rozumu, to jest nieśmiertelność duszy, nie da się dowieść na drodze filozofji, chociaż w nią przez wiarę wierzyć trzeba, kościół potępił to zdanie, dając tym wyrokiem poznać jaki go duch ożywia. Duch ten jest *zachowawczy, czuwający*, ale nie przeciwny badaniom w zakresie pozostawionym rozumowi. Pozbawiłbyś się wielkiego powodu uwielbienia i cześci dla kościoła, gdybyś go w tym punkcie nie rozumiał i nie poznał.

— Ale kiedy to tak gniewa, mój ojczy, ta rozmaitość błędnych systematów i opinij, iż ja wcale się nie dziwię, że ludziom pobożnym przychodzi myśl oszańcowania się zupełnego.

— A jednak tak nie trzeba, tak niepodobna, tak Bóg nie chce drogi Stefanie, i to jest szkopał, o który się wiele genjuszów rozbija. A że to jest mylne, przekonywamy się najlepiej z tego, iż wszyscy twórcy fałszywych teorii, ku téj ostateczności zmierzają, każdy odcień życia, każdą myśl chcąc podciągnąć pod swą powagę. Jakże często przychodzi mi uwaga ks. Fabera, z innego względu wyrzeczona, a która się tu da wybornie zastosować: «że trzeba by pobożności mniej pobożnej a więcej teologicznej.»

— Cóż jednak czynić mój ojeze, kiedy się pojawi błędny systemat, choćby jedna tylko idea, czy to filozoficzna, czy społeczna, ale przeciwna prawdzie, oburzająca duszę chrześcijanina?

— Najprzód rozważać odpowiedź jaką Chrystus dał uczniom swoim, kiedy się gniewali, że Bóg ogniem z nieba nie niszczy Samarji, a bardziej jeszcze wielką, głęboką odpowiedź daną przez Boga Jonaszowi, który podobnie się niecierpliwił, że Pan podług zapowiedzenia swego, nie niszczy Niniwy; następnie pracować, myśleć nie już nad znalezieniem prawdy, bo tę mamy w głównych zasadach, ale (co trudniejsza) nad znalezieniem sposobów, któreby błędnych braci przekonały; pisać, mówić, nauczać, gdzie można i o ile można, z miłością, słodyczą i męstwem. Prędzej czy później, rozjaśnią się zawile ścieżki, prawda wytryśnie z sumiennej dyskusji, a jeżeli obłęd jest nieustępny, niebezpieczny, kościół wyrzecze, jak wyrzekł zawsze, obrońcy prawdy zyskają stałe oparcie i znów stanie się pokój między wiernymi.

— Otóż to właśnie, to wyrzeczenie kościoła, najbardziej mnie uspokaja.

— Powinno uspokajać, ale *nie zubożniać*, Stefanie; i w tym się streszcza cała nasza długa rozmowa. *Obojętności nigdy*, mój synu, nigdy dla nauk, dla badań, nigdy zimnego serca dla rzeczy dotyczących *dobra ludzkiego*, owszem, żywy udział w tym wszystkim; to zadanie nasze, to obowiązek prawdziwego katolika.

Rozpromieniło się czoło młodzieńca na to upomnienie, obłęd ostateczności ustąpił miejsca prawdzie, pochwycił rękę starca i długo, długo ją całował.

R O Z M O W A III.

— Obiecałem ci przeczytać ustęp jeden z bardzo pięknego dzieła, o znaczeniu rozbioru w przedmiocie wiary; jest to rozmowa między duchownym a kilku świeckimi, z których

jeden światły prawnik robi właśnie teologowi zarzuty podobne tym, jakie ty mnie czyniłeś, kiedym mimo idąc dotknął tego samego przedmiotu w przeszłej naszej rozmowie. Uważ tylko, drogi Stefanie, jak tu pięknie swoboda sługi kościoła, odbija od trwożliwej nieświadomości świeckiego. Zaczniemy od odpowiedzi teologa. (*)

T e o l o g .

Widzę kochany sędzio, że między aksjomatami zapoznanymi w sądownictwie, trzeba liczyć i ten: in necessariis unitas in dubiis libertas in omnibus charitas; wprawdzie to nie Ulpinus lecz ś. Augustyn powiedział, a ponieważ zapewne więcej zaniedbałeś ostatniego niż pierwszego, wolno ci więc jest zapomnieć, że na polu kwestij religijnych, jedne są artykułami wiary i pewności nieomylnój, drugie zaś zostawione wolnemu rozważaniu bez uchybienia tém w wierze. Te właśnie, które tutaj rozbieraliśmy, miały swoich wolnych obrońców od Augustyna, Anzelma i Tomasza z Akwinu, aż do Mallebrancha, Bossueta i De Maistra. Widzisz więc, iż to co wzięłeś za nowość, jest zupełnie starą rzeczą, a obawa twoja tylko pomieszaniem wyobrażeń. Więcej ci powiem drogi przyjacielu, błąd twój pochodzi nie tylko ztąd, że nie rozróżniasz dogmatów czyli *artykułów wiary* od *opinij*, ale jeszcze, że nie znasz zasad kościoła pod względem wolności rozbioru, a nawet obowiązku niejako w tym względzie wiernych, wypływającego ze stosunku tegoż rozbioru z wiarą samą.

S ę d z i a .

Być może, iż nie znam tak głęboko zasad kościoła, ale to wiem, że znam moje własne i rozumiem przecieź znaczenie wyrazów. Przez wolność rozbioru, np. wyobrażam sobie wolność umysłu ludzkiego, przyjmowania we wszelkim po-

(*) Examen de la verité et de la foi, przez ks. Deschamps.

rządku rzeczy, tego tylko, co tenże umysł uzna za prawdę.
Czy przyjmujesz moje określenie kochany kolego?

T e o l o g.

Przyjmuję zupełnie.

S ę d z i a.

Podziwienie moje wzrasta co chwila!

T e o l o g.

Dla tego też ci powiedziałem przyjacielu, że nie masz jasnego pojęcia o konieczności rozbioru, uważanego w stosunku z wiarą samą; myśliszże więc, iż kościół zmusza człowieka do poddania się temu, czego nie uznał za prawdę?

S ę d z i a.

Mniemałem zawsze, iż kościół nie pozwala badać tajemnic.

T e o l o g.

Ale za nim uwierzymy w tajemnice objawione, trzebaż pierwój wiedzieć, że one są objawione i wiedzieć dokładnie. Kto więc nie wie jeszcze tego, powinien dowiedzieć się czyli poznać świadectwa historyczne przez wykład religji, że Bóg istotnie objawił to ludziom, a potem dopiero poddać się Jego słowom. Jedyń rozbiór jaki kościół odrzuca i uważa jako bezbożność a raczej niedorzeczność, jest rozbiór słów boskich czyli badanie, czy Prawda prawdę wyrzekła. (*) O ile więc ten ostatni rozbiór jest występny, o tyle znów pierwszy jest potrzebny, a nawet obowiązkiem chrześcijanina. O jakże kościół go pragnie, jak go żąda

(*) Takie rozpoznanie u katolików, robi się -szybko, pod przewodnictwem kościoła.

od wiernych, jak się smuci, kiedy mu przez lekkość takiego rozbioru odmawiają!

S ę d z i a.

Czyż jednak rozbiór ten nie zbliży się w rezultacie do tego, który potępiłeś? czy nie zamieni on się w demonstracyą wiary? a czyż wiary dowodzić można? Jeśli będzie rzeczą widoczną, że Bóg przemówił do ludzi, wiara przestanie stanowić zasługę i przestanie być wolną, bo widoczność zmusza przekonanie. (*)

T e o l o g.

Odpowiem ci kolejno na te wszystkie zapytania. «Czy wiary dowodzić można, powiedziałaś naprzód, a raczej czy ją można wydemonstrować?» Rozum nie dowodzi *prawd wiary* czyli dogmatów, ale dowodzi *prawdy wiary*, to jest tego, że te dogmata są istotnie objawionemi przez Boga. Zupelna demonstracya prawd wiary, przez to jest niepodobna, że każda z nich jedną stroną, że tak powiem, zanurzona jest w nieskończoności, a więc właśnie z téj strony, nigdy pojętą nie będzie. Ukazują one nam tylko strony jasne, pozostające w stosunku harmonijnym z naturą ludzką. Ale chociaż rozum nie może wykazać wszystkich prawd wiary w szczególności, wykazuje jedną ogólną, to jest *prawdziwość* widoczną tych wszystkich dogmatów, przez wykazanie faktu uroczystego rewelacyi i faktu świadectwa wiarogodnego, które ją potwierdza. W takim to sensie *w rzeczach wiary, świadectwo* zajmuje to samo miejsce, jakie w rzeczach rozumu zajmuje *bezpośrednia widoczność*. Święty Tomasz, pięknie to wyraził w swoim traktacie o wierze, który ludzie naszego wieku czytać i odczytywać powinni. «Rzeczy wiary» mówi on, «pod dwojakim względem uważać można, raz szczegółowo, a wówczas niepodo-

(*) O jakże wielu u nas powtórzyło ten paradoks!

bną jest widzieć je i wierzyć w nie jednocześnie; drugi raz można je uważać ogólnie, to jest jako rzeczy godne wiary, czyli w które wierzyć *trzeba*. W takim sposobie, są one zarazem widziane przez tego, który w nie wierzy, *gdyż on-by w nie nie wierzył, gdyby nie widział, że powinien w nie wierzyć*, czy to w skutek widoczności cudów, czy to z innych powodów.» Rozum więc może dowieść, że jest powinnością wierzyć, że trzeba wierzyć, bo widoczną jest rzeczą, iż Bóg objawił wiarę. Ale rozum sam nie daje wiary, bo w wierze, czyli w usposobieniach do wiary, jest *mitość, mitość prawdy*, a tę nie wszyscy posiadają. «Światłość przyszła na świat» powiedział Ten, który jeden między ludźmi nazwał się Prawdą (Ego sum veritas), «a ludzie woleli ciemność niż światło, gdyż uczynki ich były złemi: «Každy bowiem który źle czyni, nie lubi światłości, ani idzie na światłość, żeby nie były zganione uczynki jego.» Widzisz więc kochany przyjacielu, iż myliłeś się sądząc, że wiara przestanie być wolną i stanowić zasługę, skoro fakt ten, że Bóg mówił do ludzi, zostanie dla nas widocznością moralną; bo widoczność ta *względna jest do naszych usposobień dobrowolnych*, bo o tyle poznajemy prawdę o ile ją kochamy, o tyle widzimy jasność o ile czystym jest nasz wzrok wewnętrzny, a światło świadectwa boskiego dla tych tylko świeci, którzy go pragną.

S ę d z i a.

Jeszcze jeden uczynię ci tu zarzut. Utrzymujesz, iż rozbiór pokorny a sumienny, powinien poprzedzać wiarę, dowiodłeś mi tego potężnie i głęboko; ale jakżeż wiele jest ludzi, którzy nie przeszli przez ten rozbiór, a jednak wierzą bez żadnych wątpliwości.

T e o l o g.

Dla nich przyjacielu, łaska oświeciła od razu wszystkie drogi, które w innych rozum przechodzić musi, ona uczy-

niła za nich i bez ich wiedzy *wszelkie rozumowania*, i dla tego to w ludziach takich znajdujemy nieraz logikę niezwykłą. Ale jakkolwiek każde przyjscie do wiary, nie może się stać bez łaski, niewolno nam jednak pogardzać pomocą rozumu, w najważniejszym dla człowieka przedmiocie.

— Jakże podoba ci się ten ustęp Stefanie?

Młodzieniec nic nie odpowiedział, tylko zdawał się pogrążony w myślach; nareszcie wyrzekł z pokorą:

— Możeszże mniemać mój ojciec, że jeszcze sprzeczać się będę z tobą? Jam ci tyle winien pociechy: nowy horyzont odkryłeś oczom moim, spadły jakby ciężkie ze mnie okowy, a miłość i wiara, zyskały na tém stokrotnie. O jakże miałeś słuszność mój ojciec, mówić, że ja nie wiedziałem, czego one po mnie żądały!

— I nigdy dość wiedzieć nie będziesz, Stefanie.

— Ale przyznaj jednak mój ojciec, że tak swobodnie w początkach tego wieku nie nauczano, że obawa i trwoga panowały powszechnie w religijnych pisarzach.

— Tak jest Stefanie, i tak być musiało, w obec obłąkań i strasznej pychy rozumu, kościół nawet potwierdzał tę obawę, on, który jak ci mówiłem, w łonie swoim kryje największe skarby filozofji, ma on bowiem udzielony sobie w najwyższym stopniu *dar właściwości i zastosowania* się do potrzeb ludzkich i to nawet zaciemnia niekiedy jego drogi dla mniej obeznanych z tajemnicą jego mądrości.

— Dziś już więc istotnie rozwolnić można te więzy pod względem badania, mój ojciec?

— *Dziś jak zawsze Stefanie, chrześcijanin ostróżywym być powinien*, bo jakiegokolwiek są usposobienia wieku, nie zmieniają one téj prawdy: że droga wązka, brama ciasna, do Nieba a zatém i do prawdy prowadzi. «Jakoż ciasna brama i wązka jest droga, która wiedzie do żywota, a mało ich jest, którzy ją znajdują.» Sam też kościół przodkuje

w tój drodze, sam naprzód dziś mierzy niebezpieczeństwo: bo czémże inném, mój synu, są znakomite dzieła współczesnych duchownych w przedmiocie filozofji, czém ustanowienie sławnych konferencyj w Notre-Dame de Paris, gdzie dowodami rozumu, wielcy kapłani, od lat kilkudziesiąt umacniają prawdy wiary w sercach wiernych i gdzie rozwinęła się najwznioślejsza i najbardziej odpowiednią naszemu wiekowi *apolegetyka*? Z razu zdawało się to niebezpieczną innowacją, gdyż w przybytkach świętych, dotąd nie używano metody rozumowej do wykładu religji, odbijały się tam tylko słowa powagi. Ale jakież skutki dobroczynne z czasem wydała ta nowość! Przed chwilą czytałem ci ustęp o powinności chrześcijanina pod względem zbadania *historycznych dowodów religji*; otoż wiek nasz jakby wynagradzając szkody wyrządzone wierze przez bezbożność, utworzył nowy szereg dowodów, który w połączeniu z tamtymi, tworzy potęgę niezwyciężoną, szereg *dowodów moralnych* i filozoficznych. Już dziś nie tylko dla tego religja jest dla nas doskonałą, że jest prawdziwą, ale jeszcze jest *prawdziwą* dla tego, że jest *doskonałą*. I uważ Stefanie, jak to przyszło w porę, dziś bowiem więcej niż kiedy, rozwinał się pod wpływem chrystjanizmu, *ideał moralny* w ludzkości, jakże błogo mi więc znaleźć wzajemnie najwyższy wyraz tego ideału w religji!

Na tém zakończymy te rozmowy których było jeszcze wiele, bo staruszek do śmierci nie opuścił swojej ukochnój czeladki; lecz zawierały one już tylko wyjaśnienia ogólnych myśli tu rzuconych.

Ale ze wszystkich osób rodziny, a raczej kółka tego, ten, który najmniej pozornie cierpiał, który wszystkich pocieszał i wszystkimi kierował, sam najwięcej czuł się osieroconym. Sędziwy pleban tak już przywykł do zajmowania się duszą młodój Klary, tak ją ocenił i ukochał, iż

jemu najbardziej jój brakowało, zniknęła mu jakby wielka część celu życia z jój odjazdem. To też niedługo, chcąc sobie osłodzić ten rozdział, zajął się ważną dla niej pracą, to jest przygotowaniem *Upominku duchownego*, któryby jój postęp w życiu duchowém ułatwił, a skoro go ukończył, takimi wraz z nim list napisał do niej:

«Rozeszły się drogi nasze kochane dziecko, taka była wola Boga i niech będzie błogosławioną; lecz czyliż dla tego mam cię opuścić, czy nawet powinienem? Nie, tego nie uczynię i nie mógłbym w istocie; ty zawsze przytomną jesteś myśli mojej, każde czytanie duchowne, każda nauka odbywa się jak dawniej ze zwrótem uwagi na ciebie, na potrzeby twojej duszy. I teraz nawet świeżo odebrałem dzieło sławnego ascety angielskiego, Fabera: *O postępach duszy w życiu duchowém*, z którego dla ciebie porobiłem wyjątki; naprzód dla tego, że nie posiadasz tego języka, a potem, że chociażbym ci go mógł dostarczyć w francuzkim przekładzie, nie wszystko tam odpowiada usposobieniu twojemu i nie wszystko zarówno mi się podoba. Pamiętasz, że to zawsze było moim zwyczajem, czynić ci wyjątki i wskazywać miejsca główne, tym razem bardziej jeszcze powinienem to uczynić, gdyż dzieło to nie tyle celuje ścisłością i doskonałą metodą, jak raczej ważnemi ustępami.

«W tych ustępach jest on nieporównany; wypisałem właśnie te, gdzie są skreślone żywotne zasady pobożności, grunt jój niejako: szczegóły bowiem zostawione być powinny szczególnemu kierunkowi; dla ciebie zaś, one zostawione są zarządowi twoich przełożonych i poddane duchowi reguły twego zakonu. Ale właśnie, żeby lepiej odpowiedzieć temu duchowi, aby czasu poświęconego Bogu, nie tracić na podrzędnych środkach, trzeba uchwycić główne zasady, główną myśl, która przewodniczy téj wielkiej nauce, *nauce świętych*. Rozważaj je i odczytuj często Kláro, są bowiem one wybrane z ojcowską troskliwością, jest w nich odpowiedź na wiele kwestij, któreś mi czyniła, i na

wiele innych, które wiem, że ci się namiętności; niech one
 mnie teraz tam zastąpią, wszak dusze kochające się w Bogu
 zawsze są sobie przytomne, a rozmowa ich z sobą za po-
 mocą myśli prowadzących do Boga, szczególnym bywa u-
 święcona błogosławieństwem.»

UPOMINEK DUCHOWNY.

Z jakim usposobieniem powinniśmy służyć

B O G U?

Na to zapytanie, jedna jest tylko odpowiedź obejmująca w sobie wszystko, cały duch chrystjanizmu: »Powinniśmy mu służyć ze *wspaniałomyślnością* i *abnegacją*.« Ale wspaniałomyślność tę uważać można pod dwoma względami: jako przebywającą w sercu naszym i jako zastosowaną w czynkach t. j. w teorii i w rzeczywistości. Tu będziemy ją tylko uważać pod pierwszym względem, zastosowanie bowiem jest dziełem czasu i długiego szeregu walk, nie spełni się od razu a i wtedy nawet kiedy się spełni, nie będzie może takim, jakie przewidujemy. Chciałbym tylko wlać w umysł mojego czytelnika to przekonanie, iż zasada ta przyjęta w *teorii*, staje się już niezmiernie użyteczną. Jeżeli nie pojmujemy, co to jest być wspaniałomyślnym i poświęconym względem Boga,

jeżeli nie uczyniliśmy stanowczo tego postanowienia w zasadzie, niepodobna, aby postępowanie nasze przybrało chociaż w najmniejszym stopniu charakter poświęcenia. Skoro tylko wstąpiliśmy na drogę pobożności, nie powinniśmy wkłaść żadnych granic, żadnej miary naszej miłości dla Boga i naszej abnegacyi, ani też zatrzymywać myśli naszej na pewnym stopniu doskonałości, mówiąc, że: «skoro tam zajdziemy, już będzie dosyć.» Jeżeli w czytaniach naszych lub rozmowach duchownych, dowiemy się o jakim stanie, o jakiej fazie życia duchowego, o jakim odważnym poświęceniu wybranych Pańskich, nie idźmy za żadnym podłym natchnieniem, któreby nam mogło powiedzieć, że nie powinniśmy dążyć do takiej doskonałości. Mówimy tu tylko wyłącznie *co do zasady*, nie utrzymując wcale, że powinniśmy być gotowi w każdej daniej chwili cierpieć tyle lub tyle. Nie trzeba tylko uważać żadnego stopnia doskonałości za niepodobny i niepraktyczny, zdala od nas niech będzie *wszelka miara miłości*, nie rachujmy się z przyszłością, przyjmujmy tylko łaskę obecną, potem następną i tak dalej, aż przyjdzie chwila, w której Bóg pociągnie nas tak bardzo do siebie, że tego nawet dziś pojąć nie jesteśmy w stanie. Trzeba powierzyć się łasce i słuchać jej natchnień, ale jeżeli na-przód nie jesteśmy przekonani, że tak postępować potrzeba, jeśli nie uczyniliśmy silnego przedsięwzięcia pod tym względem, nigdy nie dojdziemy do *wierności łasce obecnej*. To ja właśnie rozumiem przez *teorję wspaniałomyślności*, ona to jedna posiadana w pełni jako przekonanie, jest rękojmnią urzeczywistnienia jej w czasie.

Jezus jest w tym naszym wzorem, o Nim to powiedział Duch Święty przez usta Apostoła, iż: «w niczem nie szukał swego upodobania.» Wpatrujmy się w ten wzór, dany nam przez Boga-Człowieka, obeznajmy się z tajemnicami Jego świętego człowieczeństwa, aż duch Jego udzieli się nam; pojmiemy znaczenie Jego dzieciństwa, ośmnaście lat Jego życia ukrytego, trzech lat Jego posłannictwa, pojmiemy straszną tajemnicę Jego męki i czterdziestu dni pobytu na na ziemi po zmartwychwstaniu. Czyż Jezus miał aby jedną myśl dla siebie, czyż wszystkie Jego *tajemnice* nie są

razem *ofiarami*? nie widzimyż tam w każdej chwili Jego *wspaniałomyślności* bez granic, Jego troskliwości o chwałę Ojca i o zbawienie dusz ludzkich? ta myśl stanowi istotę inkarnacyi, jęj główną cechę. Rozważmy tylko mękę Zbawiciela, uważmy w Nim Bóstwo samo, jakiz On czynił z Niego użytek? nie czerpał w Niém pociech dla siebie, szukał tam tylko sił do cierpienia więcej niż natura ludzka znieść może. On to sam pobudzał oprawców swoich do gwałtowniejszego męczenia, Jego wola czyniła dotkliwszemi ciosy które Nań padały. Uważmy teraz duszę Jego, żyje On nią naprzód w mece swojej, uprzytomnia ją sobie, i przez lat trzydzieści, ta męka jest Mu przedmiotem bolesnych rozważań; dusza Jego tak była umęczona w Getzemani, jak ciało Jego na Kalwarji, a przez cały ciąg Jego męki, tyle poniosła bólu i upokorzeń długich, rozmaitych i strasznych, iż nigdy podobnych nie widziano na świecie. Największą nauką jaką nam daje krzyż, jest właśnie to naśladowanie Zbawiciela w tęg *wspaniałomyślności bez granic*, w tęg poświęceniu dla Boga.

Przypatrzmy się jeszcze innemu przykładowi: Była na świecie Istota bez skazy, poczęta bez grzechu. Rzućmy okiem na 66cio-letnie jęj życie na ziemi, a pojmiemy co trzeba rozumieć przez *wspaniałomyślność* względem Boga i przez poświęcenie względem Niego bez granic. Pierwszym Jęj czynem miłość, pierwszym użyciem Jęj rozumu, od czasu niepokalanego Jęj poczęcia, było oddanie się zupełnie i z radością w ręce Boga, i nigdy przez cały bieg życia nie żalowała tego ani na chwilę; nigdy nie przyszło Jęj nawet na myśl, żeby mogła żyć inaczej jak oddana zupełnie Bogu. Kiedy uczyniła ślub panieństwa, była to już zaraz ofiara Bogu złożona, gdyż podług ludzkiego pojęcia, pozbawiała się ona przez to nadziei tak drogiej każdej córce Izraela, pozostania Matką Messyjasza, później kiedy przez posłuszeństwo względem tych, którzy mieli prawo Jęj rozkazywać, przystała na zaślubienie Józefa, jakiz w tęg wielki przykład abnegacyi i wyrzeczenia się swęj woli!

Nawet Jęj przyjęcie woli boskiej, Jęj zgodzenie się na inkarnacyą, można nazwać aktem *wspaniałomyślności*, nie-

tylko z powodu cierpień i boleści nieporównanych, na jakie Ją ta godność Matki Boga narażała, ale jeszcze z powodu gwałtu jaki musiała zadać swojej pokorze. Kiedy przyniosła Jezusa do świątyni, spokojne przyjęcie proroctwa Symeona, czegoż dowodzi, jeżeli nie abnegacyi i wspaniałomyślności względem Boga? Podczas pełnego niebezpieczeństwa dzieciństwa Zbawiciela, nigdy Marja nie żądała cudów dla ulżenia swojej troskliwości macierzyńskiej; w Nazarecie życie Jój było ciąglem poświęceniem siebie dla Jezusa i dla Boga, duch ubóstwa był w Niój doskonały; nie szukała także pociech duchownych, kontentując się milczeniem, które tak rzadko przerywał Jój Syn ukochany, a któregooby tak słuchać była pragnęła! Kiedy rozpoczął swoje posłannictwo, rozdzieliła się z Nim bez żadnej myśli egoizmu, a chociaż towarzyszyła Mu często, stosunki Ich jednak odtąd były daleko mniej ściśle i prawie zupełnie przerwane; zezwolila na mękę Jezusa i przebyła z Nim drogę na Kalwarię! Przez lat 15 potem, stoi wzorem przed ludźmi najwyższj rezygnacyi serca zbolełego, bo Jezus wstępując w Niebo, pociągnął za sobą jak magnes niepokalane serce Marji; oddała go w tym dniu uroczystym Ojcu, przyjąwszy pierwój jeszcze Jana za Syna. Możnaż godnie uwielbić taką abnegacyą? Marja wyrzekła się wszystkiego, nawet obecności Zbawiciela, wszystko *wspaniałomyślnie* poświęciła dla woli boskiej, nawet boskiego Syna swego.

W takim to duchu powinniśmy służyć Bogu, a raczej *postanowić* według sił naszych, pielegnować w sobie takie *pojęcie wspaniałomyślności*, a z pomiędzy powodów, które nas do tego zagnać powinny, wymienimy jeden szczególnieój, będący w ścisłym związku z naszym przedmiotem. Często zapewne słyszeliśmy lub czytaliśmy w książkach duchownych, o *wolności ducha* ewangelicznego, i że bez tego daru napróżno usiłowalibyśmy osiągnąć doskonałość; otoż ten *duch wolności*, ten duch swobody ewangelicznej, może być jedynie owocem wspaniałomyślności, bez téj ostatniej nie będzie on ani zupełnym ani stałym: jednego i drugiego uczy nas Jezus i On dla tego jest wzorem wolności, że jest wzorem poświęcenia; duch Jezusa jest duchem wolności, a Pismo

Święte głosi w wyrazach, które się prawie przysłowiem chrześcijańskim stały: «że gdzie jest duch boski, tam jest i wolność.» Kiedy duch ten po raz pierwszy objawił się na świecie, zniszczył naprzód niewolę bojaźni i ciemnych zabobonów, które dotąd uciskały pogan, jako skutek ciasnych pojęć sceptycyzmu i grubych namiętności czcicieli fałszywych bogów Rzymu i Grecyi, następnie zniszczył tyranją przepisów obrządkowych, które przygotowywały Żydów do przyjścia Zbawiciela. Duch Jezusa tchnie wolnością, bo On jest miłością i zarazem prawem miłości; ta wolność płynie z bóstwa Jego, ale również płynie ze *wspaniałomyślnej obfitości wielkiej Jego ofiary.*

O któż nam da tę boską *wolność!* bo nad nieporównane szczęście duszy wolnej, tylko nieporównaną wspaniałość Boga samego stawić można. Dusza wspaniałomyślna a zatem wolna, mieszka na wysokościach i oddycha powietrzem Nieba, wola jej zawsze jest gotową, bo jest zawsze wolą Boga, tak iż możnaby powiedzieć w pewnym sensie, iż ona jest wszechmocną jak On; mądrość téj duszy błogosławionej jest nadprzyrodzoną a umysły ziemskie nie rozumieją jej; używa ona głębokiego pokoju, którego nikt nie zdoła zamacić; znajduje swoje szczęście w niewypowiedzianém szczęściu Boga i nigdzie więcej. O jakże wielką jest godność tych, którzy zostali odkupieni ceną krwi Jezusa Chrystusa i usprawiedliwieni zwyciężkiem Jego zmartwychwstaniem! Niebiosa nie są tak szczytne jak *wolność* tych wybranych, morza nie tak głębokie, równiny ziemskie nie tak obszerne. Ubóstwo jej nie wstrząśnie, boleść nie zaciemni, ani śmierć nie przerwie. O niech Bóg będzie błogosławiony stokroć więcej, niż to wyrazić może serce gorejące miłością i wdzięcznością, niech będzie błogosławiony za wolność jaką nam dał w Jezusie Chrystusie.

Że Bóg jest naszym Ojcem.

Jest to jedna z wielkich prawd życia duchowego, i chciałbym na ten przedmiot rzucić jak największe światło, bo wszystko prawie od dobrego pojęcia téj prawdy zależy. Jeżeli nie nauczyliśmy się uważać Boga *jako Ojca*, pobożność nasza zachwieje się w samej zasadzie i spełnią się na nas słowa proroka: to co było słodkiem, stanie się dla nas gorzkiem, to co było gorzkiem, znajdziemy słodkiem. A jednak to nie zdaje się z razu tak ważnem i nie dochodzimy do tych przekonań, aż po długim doświadczeniu; wszystko raczej i chętniej widzimy w Bogu jak Ojca, raz, z powodu naszej słabości, drugi raz z powodu jego potęgi i niezmierności, która przeraża nasz umysł. A jednak powtarzamy, wiele zależy od naszego sposobu uważania Boga: jeżeli Go uważać będziemy jako naszego *Pana*, służba Jego stanie się dla nas ciężkiem zadaniem, a myśl kary i nagrody przeważy nad wszystkim; jeśli widzimy w Nim *Króla*, musimy pochylić głowę pod niezaprzeczoną i tak słuszną Jego władzę, a pojęcie pełnej uszanowania wierności, przewodniczyć jedynie będzie naszym czynom; jeżeli Go uważamy jako naszego *Sędziego*, myśl Jego mściwych pocisków czyni nas głuchemi na wszystko inne, doskonałość strasznych sądów Jego oniemia nas, a oczy nasze ślepną w obec blasku świętości, której znieść nie możemy. Jeżeli więc uważać będziemy Boga pod jednym z tych względów, albo pod wszystkiemi razem, cześć nasza będzie miała cechy wszystkich tych usposobień; *twardość, suchość, bojaźń bez ostody i uczucie naszej niemocy w obec Jego potęgi*; uczynią one nas trwożliwemi, służebnemi, sprzedajnymi, podłemi, zawsze skłonnemi do skargi a nawet niekiedy i do zuchwałości. Myśl, że jest naszym *Stwórcą*, nie wystarcza, chyba że z myślą Stwórcy połączymy zaraz myśl Ojca. I w istocie jest między temi dwoma ideami ścisły związek, sama wola stworzenia świata stanowi według mnie najszczytniejszy czyn miłości w Bogu, i nie tylko Bóg jest Twórcą i Ojcem, ale dla tego jest Ojcem, że jest

Twórcą. Stworzenie rozumne skoro tylko zostało stworzone, musi koniecznie być synem a raczej dziedzicem swego Twórcy, a to do tego stopnia jest prawdą, że skoro tylko poznamy że jest naszym Twórcą, natychmiast powinniśmy poznawać, że jest naszym Ojcem. »O Ty! któryś mię stworzył, zmiłuj się nademną!« mówiła codziennie do Boga pewna pokutnica. To nadawało jój jakieś prawo, a przynajmniej cień prawa, i dla tego to słowa te tak podobaly się świętej pokutnicy, umacniały jój drżącą pokorę. *Bóg jest naszym Ojcem*, nie ma prawdy nad tę prawdę, wszystko co ojcowstwo ziemskie ma w sobie najslodszego i najczulszego, jest tylko słabym obrazem tego boskiego ojcowstwa. Słowa nie zdołają wyrazić, ile ta myśl ma w sobie pociechy, już nie jesteśmy sami w świecie, a kary i smutki ukazują nam się w nowém świetle, z samej słabości naszej wynika nasza siła, zdajemy się na Boga z tém, czego umysł nasz rozwiązać nie może, a węzły najczulszego pokrewieństwa łączą nas z innymi stworzeniami. Pobożna ta idea przenika coraz głębiej do naszego serca i staje się sprężyną wszystkich naszych aktów duchowych, w grzechu pamiętamy o niej, w sakramentach cieszymy się nią, w naszych usiłowaniach ku doskonałości wspieramy się na niej, w pokusach czerpiemy w niej siły, w cierpieniach znajdujemy w niej radość. *Bóg jest naszym Ojcem*, nawet w najzwyczajniejszych okolicznościach codziennego życia, On nas broni wśród tysiąca niebezpieczeństw, których nam nawet dostrzedz nie dozwala, wysłuchiwa nasze modły, znosi nas, błogosławi tych, których kochamy, cierpi tę oziębłość i te upadki, którym sami prawie wierzyć nie chcemy, tak się nam zdają niepodobnymi przy naszym uczuciu synowskiem.

Bóg jest naszym Ojcem nie tylko z imienia, ale najistotniej; początek tego węzła zaczyna się, jak powiedzieliśmy, przy stworzeniu. Stwórca ma dla swoich stworzeń miłość równie zadziwiającą jak tajemniczą, tak pełną pobłażania i czułości, że nic równego w żadném uczuciu ludzkim nie spotykamy. Dla nas ludzi więcéj jeszcze uczynił, bo połączył nas niejako z sobą, uczynił sprawę

Jego sprawą naszą, stworzył nas na swój obraz i podobieństwo, i uczynił nas jakby odbiciem swojej boskiej wspaniałości. Ale nie dość na tém, On jest jeszcze naszym Ojcem przez przymierze: a ponieważ dotrzymuje zawsze wszystkiego co obiecuje, ojcowstwo to więc jest równie prawdziwe jak pierwsze. Nakoniec po nad wszystkie węzły natury, łaski i chwały, w skutek których On nazywa nas swemi dziećmi, jest jeszcze Ojcem naszym z powodu, którego głębokości nigdy nie pojmiemy, to jest, jako Ojciec naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa.

Uczucie to miłości synowskiej względem naszego Ojca niebieskiego, uspokaja trwogę naszego sumienia co do przeszłych naszych grzechów. Możemy spuścić się na Niego we wszystkiém, z zupełną ufnością zdać na Jego wolę los nasz w wieczności. Przejęci tém uczuciem doznajemy *ducha wolności* w najobojetniejszych nawet czynach naszych, łączącego się z gorącą chęcią służenia Mu według natchnień synowskiej miłości. Ztąd jeszcze rodzi się słodkie zapomnienie siebie, które nam daje słodycz w modlitwie, cierpliwość w wątpieniu, pokój w trudnościach, radość w próbach i rezygnacyą w boleściach; wielbimy Boga przez miłość dla Niego, przez to, że *On jest Ojcem naszym*. O słodka myśli, która padasz na duszę jak potrójny promień słońca, wzmagający i ufność naszą i wolność naszą i wspa- niałomyślność naszą względem Boga.

Bez téj więc miłości nie można być doskonałym chrześcijaninem, można bać się Boga, nienawidzić grzechu, mieć sumienie surowe i pragnąć zbawienia swój duszy; ale powiedzmy szczerze, czyż święci ograniczali się na tém? czyż nie było w nich coś słodkiego, czułego, coś serdecznego i poetycznego nawet, co nadawało zupełnie inny charakter ich pobożności? były to żyjące wizerunki Jezusa Chrystusa. Do nabycia to tych przymiotów dążyć powinniśmy w miarę sił naszych, jeśli chcemy rosnać w świętości.

Przez czułość synowską nie rozumiem ja tu wcale téj wrażliwości niektórych osób, która powoduje u nich łyż częste; prawdziwa czułość ma zupełnie inne cechy, objawia się ona głównie smutkiem z powodu grzechów naszych

bezwzględnie na karę, gorliwością o to co nazwaliśmy *sprawą Jezusa Chrystusa*, spełnianiem przepisów religij swobodnie i wesoło, nawyknięciem do przemieniania dobrych intencyj w postanowienia stałe, nakoniec rosnącą zwolna i pocichu *chęć poświęceń dla Boga*. W miarę jak ta czułość ogarnia naszą duszę, wszystkie inne cechy świętości zbierają się i zgromadzają około niej, bo miłość lepszą jest osłoną od grzechu jak bojaźń, a czułość czyni nasz powrót do Boga łatwiejszym i zupełniejszym. Jezus jest najdoskonalszym obrazem takiej czułości, święte Jego dzieciństwo opowiada nam Jego czułość, ona jest wszędzie: w Jego Męce, w Przenajświętszym Sakramencie, w Jego Przenajświętszém Sercu. Ale rzućmy okiem na życie Jezusa pomiędzy ludźmi, a pojmiemy jeszcze lepiej czém jest ta czułość. Naprzód była ona rozlaną niejako w całej osobie Jezusa Chrystusa, Ewangelja na Kwietnią niedzielę jest tego dowodem, dalej pokażemy jak On obchodził się ze swemi uczniami, z grzesznikami, i z temi, których zmartwienie lub smutek sprowadziły na Jego drogę; nie gasił On lampy gasnącej, nie zdeptał trzciny zgniecionej, czułość malowała się nawet w Jego spójrzeniu, jak np. wtedy, kiedy spójrzał ze współczuciem na młodzieńca pytającego: co czynić trzeba, aby być zbawionym, lub kiedy spójrzeniem nawrócił Piotra, wszystkie Jego słowa były pełne czułości, Jego przypowieści, Jego nauki, z których wszelki znak trwogi jest wygnany, nakoniec nieskończone miłosierdzie jakie zapowiadają te nauki, wszystko to dowodzi czułości. Zawsze *odpowiadał* na zapytania, jak wówczas np. kiedy Mu zarzucono, że jest pod panowaniem złego ducha, lub kiedy Go uderzono w policzek; *wymówki* Jego także tchną słodyczą i czułością, dowodem tego ko bięta cudzołożna, Jakób i Jan, Samarytanka i Judasz; a *gorliwość* Jego jakże słodka, np. kiedy naganiał dwóm braciom, którzy chcieli byli sprowadzić ogień na Samaryję, lub kiedy przejęty uczuciem boskiego oburzenia, oczyścił świątynię z przekupniów.

O gorącości ducha.

Gorącość ducha jest stanem świętych na ziemi, w pewnym znaczeniu jest ona także stanem błogosławionych w Niebie, powinna więc być w rozmaitych stopniach *stanem normalnym* tych, którzy dążą do doskonałości. Jest ona zarazem ziarnem świętości i siłą, która mu wzrost daje, wszystkie poprzednie nasze uwagi dążyły do rozwinięcia tej *gorącości ducha*, teraz więc zbierzmy je wszystkie, jakby w jeden obraz i nakreślmy główne jej cechy, albo raczej dajmy doskonale jej określenie. Gorącość uważana jako stan duszy, jest to *podobieństwo z Bogiem*; jednostajna jak On, umiarkowana jak On, ukryta jest równie jak On i odradza się tylko doskonałością swoją. Rozmyśla pierwój zanim działa na wzór Boga, który dla słabości naszej przybiera głęboki pozór namysłu, nie troszczy się o skutki, co jest właśnie jedną z cech działania boskiego, mądrości boskiej. Jak Bóg nakoniec jest potężną, niszczącą wszelkie przeszkody, a niszczącą bez hałasu, samą swoją potęgą. Opis powyższy, jaki uczyniliśmy, wystarcza do okazania nam, jak działa gorącość ducha w praktyce życia pobożnego; nie zna ona kaprysów, nie biegnie za żadną nowością, nie jest bynajmniej podobną do wody, która wrzeniem swoim wylewa się z naczynia i gasi ogień, t. j. że nie tamuje nigdy prędkością swoją działania Ducha Świętego; gorącość nie pragnie z chciwością okazji heroicznych, chociaż korzysta z nich cudownie kiedy się przedstawia, jest to siła żywotna nieustannie w ruchu będąca, chęć zawsze jednostajna i milcząca. Trwać w rzeczach zwyczajnych i najmniej godnych uwagi, ożywiać je wytrwałym czuwaniem, — oto czyny jej najmiłsze, oto dowód niezawodnej jej obecności w duszy. Jak osoba obdarzona gracyą czyni wszystko zręcznie, podobnież możnaby nazwać miłość gracyą gorącości ducha; punktualność duszy gorącej przechodzi wszelkie pojęcie, zdaje się być mimowolną, z natury wynikającą, gorącość nie odkłada niczego, nie uprzedza nic i nie opóźnia nic, umie nagrodzić czas

stracony bez żadnej nagłości, nie poświęcając żadnego obowiązku codziennego; postępowanie jęj jest jak zwierciadło, na którego kryształowej powierzchni wieczność, niebo i obraz Boga, odbijają się ciągle, nigdy nie znikając. Cudny to widok, do którego z czasem tak przyzwyczajają się nasze oczy, jak do najzwyczajniejszych wypadków życia, a który jednak cudownym jest w sobie i przypomina pierwsze czasy apostołskie. Uśmiech takięj duszy jest słodki i pogodny, jak uśmiech anioła, gniew nawet, jeśli czasem uczuje go ze słusznych powodów, jest piękny i wspaniały, nie trwa on w nięj ani też przechodzi w urazę lub żal, pokój wewnętrzny, który ją zalewa niejako, nie dozwolilby tego, gdyby nawet chciała. Zdała od nięj ponury smutek, bo natura jęj podobna do igrających promieni słońca, słodką jest a jaśniejącą dla oka, bo płyną z nięj potoki harmonji i wonność podobna do wonności kwiatów Edenu, rzekłbyś, że plama grzechu pierworodnego nie dotknęła jęj, jak pożerczy płomień uszanował odzież trójga dzieci w piecu rozpalonym.... Dusza gorąca jest najdoskonalszym obrazem proporcji i porządku na ziemi, gdyż w jęj postępowaniu jest najdoskonalsza proporcya czyli stosunek do praw, jakie Bóg ma nad nami; — w tém to właśnie leży cała piękność tej gorącości ducha, ona jest zabytkiem starożytności chrześcijańskiej, tradycją świętą, wspomnieniem z czasów pustelniczych, z klasztorów dawnych, i z tych pałaców, których królowie nosili włosienicę pod gronostajowym płaszczem. Widząc ją chciałoby się ukłęknać przed nią, tak ona jest piękną i boską, gdyby ona sama nie mówiła nam z aniołem Apokalipsy: Nie czynń tego, ja jestem sługą jak ty i jak twoi bracia, którzy oddali świadectwo Jezusowi (1).

A jakież znowu są owoce gorącości ducha? Oto: oko nie widziało, ucho nie słyszało i serce człowiekaby tego nie pojęło, świetność Nieba, bogate skarby prawicy Najwyższego, są to złote owoce wiecznej jesieni. Tutaj na

(1) Apokal. XIX, 12.

ziemi gorącość ducha kwitnie tylko, ale jęj kwiaty kosztowniejsze są, jak owoce innych drzew; sok, który z tych kwiatów wycisnąć można, jest napojem i pożywieniem duszy. Najprzód, gorącość ducha daje odwagę, odwagę taką, iż zdołamy zwyciężyć naturę i wytrwać w walce, w której podług wszelkich praw istoty naszej, upaść powinniśmy. Gorącość ducha rodzi jeszcze nieufność w nas samych, w skutku głębokiego rozróżnienia, jakie pod jęj wpływem czynimy, między łaską a naturą. Kiedy S. Franciszek był już blizkim śmierci, wyrzekł słowa, które można uważać za pomnik Jego doświadczenia i Jego mądrości tak głębokiej, tak gorącej i tak pięknej: »nie pragnieście nic, powiedziać, i nie odmawiajcie nic,« a słowa te zawierają krótkie i zarazem natchnione określenie gorącości ducha. Jest-to ta święta *obojętność*, o której mówi S. Ignacy, rozwijająca się w duszy naszej i przechodząca w wspaniałe i niezmiennie przywyknienia; ona nie czyni wyboru, przyjmuje rzeczy jakie Bóg zsyła, i to właśnie jest w niej najpiękniejszym i najgodniejszym zazdrości. A jednak co zdawać się może rzeczą nie do uwierzenia, posiada ona w sobie dwa przymioty zupełnie przeciwne obojętności, gdyż działa bezpośrednio i nieustannie, jak błyskawica rzuca się na swoje obowiązki, jak sokoł w milczeniu, spada na ziemię i znów ją widzisz w powietrzu zaledwie wierząc oczom swoim; spełnia ona swój zawód jak ziemia, która obraca się noc i dzień bez odpoczynku na swęj niewidzialnej osi.

Tak gorącość ducha bez zwłoki i odpoczynku zawsze jest obecną swoim obowiązkom, szybkością i ręczością swoją zapobiegając temu, aby jeden nie przeszkadzał drugiemu. Słowem, możnaby powiedzieć, że dusza gorąca widzi ciągle Boga i odwzorowywa niejako podług swoich szczytnych zdolności, tajemnice pełne łaski i chwały, natury boskiej.

Skreśliwszy ten obraz gorącości ducha, pozostaje mi tu jeszcze zrobić trzy ważne uwagi. Najprzód, że ona nie jest wcale usposobieniem chwilowém, przechodniém, należącym do pewnej fazy życia duchowego, ale jest raczej jego istotą i nieodstępną towarzyszką. Podrugie, że to

jest stan wypróbowany, najwyższy, owoc długiej i ciężkiej pracy, i dla tego nie trzeba go mięszać z tym *stanem upojenia*, jaki zwykle następuje bezpośrednio po nawróceniu. Ten ostatni nie trwa długo, nawiedza nas jak gość i odbiega, jeśliśmy nie korzystali z niego. On już nigdy nie wróci, był to kanał, przez który Bóg sprowadził łaski swoje na nas. Szczęśliwy, kto umiał zbierać za dni żniwa, było to jak nawiedzenie anioła, którego o błogosławieństwo prosić zapomnieliśmy. Gorącość ducha, o której mówimy, nie ma nic wspólnego z tamtym stanem, jest to jakby słodycz duszy chrześcijańskiej dojrzałej pod cierpieniem w porównaniu do słodyczy i zapachu, któremi młodzieńcze serce jest napelnione. Gorącość ducha, to już owoc naszych prób — ona wielkie zebrała nauki i tajemnice, ona obmyła suknię swoją we krwi Baranka. Potrzebie, nakoniec nie wiem dla czego i skutkiem jakiej przewrotności, ludzie koniecznie chcą utrzymywać, że gorącość ducha musi słabnąć z czasem, owszem sprawiedliwiej możnaby powiedzieć, że *ona rosnąć musi*. I w istocie powiększanie się jest cechą jej charakterystyczną, rośnie ona z szybkością, wyraźnie, a przecież spokojnie wzmagą się do ostatniej chwili życia, tak jak kamień, który dążąc do środka ziemi, z tém większą szybkością i gwałtownością spada, im bardziej zbliża się do niej. Niekiedy nawet można przeczuć śmierć człowieka po postępach jego w gorącości ducha, która napelnia serce ogniem miłości bożej. O gdybyśmy mogli doznać tego uczucia, kiedy nasze ciało osłabnie, kiedy nasze cierpienia się pomnożą, nasze boleści powiększą! Obyśmy mogli wówczas opuszczać ten świat, nie z obojętnością i podtrzymywani tylko chwilową łaską i cudem sakramentów, ale w całym zdrowiu duchowym i w całej potędze gorącości duszy!

O spokojności.

Największą bronią duszy przeciwko trudnościom i niebezpieczeństwom jest spokojność, czyli ta dziwna ufność, z jaką ona opiera się na *stanie obecnym* i na *łasce chwili*. W łasce chwili Bóg daje nam *tylko a nie więcej*, prowadzi nas do tego punktu *a nie dalej*, rozumie przez tę łaskę to, *a nie co innego*. Jest to najwyższa tajemnica życia duchowego, a która naturze naszej najbardziej jest przeciwną. *Teraźniejszość*, to jakby królestwo Boga samego, życie jego boskie niczém inném nie jest, jak niezachwianém upodobaniem w chwili obecnej, a dusza nasza powinna być choć w cząsteczce obrazem tego niewysłowionego istnienia; przyjąć tę zasadę jest to właśnie żyć w Bogu pomimo wszelkich cierpień, pokus, walk i prób jakie przechodzimy. Z tego oparcia się na chwili obecnej, wynikają tysiączne postępy, ono utrzymuje w nas ducha wiary, tworzy i umacnia w nas nałóg cierpliwości względem Boga i względem nas samych, nadaje najzwyczajniejszym naszym czynom cechę doskonałości i pozwala nam zachowywać pokorę heroiczną i godną uwielbienia; słowem, rozwija w naszej duszy wszystkie zarody łaski uświęcającej. Gdybyśmy się dobrze zastanowili nad naszymi cierpieniami duchowymi, odkrylibyśmy niezawodnie, iż one wynikają z braku oddania się łasce obecnej. Nie myślmy o jutrze, jest to maxyma prawdziwie niebieska stosująca się zarówno do naszego życia wewnętrznego, jak do naszego postępowania zewnętrznego. W tém jest tajemnica pokoju serca, najzbawienniejsze lekarstwo przeciwko wszystkiemu, co mięsza ten pokój, przeciwko prędkości nierozważnej, przeciwko troskom niepotrzebnym, a nawet przeciwko przykróściom rzeczywistym, którym właśnie odpowiada najlepiej *łaska obecna*.

Podobną téj zasadzie i bardzo do niéj zbliżoną jest jeszcze druga, która ją nawet wyjaśnia, to jest, żeby nigdy myśli nie zatrzymywać na samych *środkach*, lecz wszelką *czynność brać za cel*. I tak też jest w istocie, każda

bowiem rzecz jakkolwiek przechodnia, skoro ją odnosimy do Boga, staje się *celem*, bierze niejako udział w tym *celu wszystkich celów*, to jest w Bogu samym, w którym każde stworzenie znajduje swój najwyższy *spoczynek*. Tak uważając życie, *wszystko* dla nas będzie tym *spoczynkiem*, nawet walka, nawet fatyga, bo jak jedna, tak druga składają się z mnóstwa różnych rzeczy, z których każda w sobie jest miejscem spoczynku i celem. Wszystko jest napełnione, bo Bóg jest wszędzie, kochamy Boga, znaleźliśmy Go, i nie potrzebujemy już niczego szukać, niczego pragnąć, wszędzie możemy *spocząć*, wszystko jest łóżem spoczynku, bośmy odnieśli wszystko do Boga. Zwolna myśl ta rośnie w nas i ogarnia całą zewnętrzność, wszystko przemienia się w jedną ideę. *Bóg jest* i ta jedna myśl, wystarcza człowiekowi, oprócz niej niczego nie potrzebuje. Tak na widok cudnego krajobrazu, dusza ujęta zachwycającym widokiem ginie w uniesieniu, radość jej nie ma granic, porwana jest, zwyciężona potęgą wrażenia. O jakże to słaby obraz tego, co działa w nas myśl o Bogu, myśl, przed którą nikną wszystkie inne myśli! To spoczynek wystarczający sobie, to pokój zupełny nie tylko dla tego, że Bóg jest wszechmocny, nie tylko dla tego, że jest świętością samą, mądrością najwyższą, nie tylko że jest Ojcem naszym i zbliżył się do nas, ale prosto i jedynie dla tego, że *jest Bogiem*. Dłuższe wyjaśnienie na nicby się tu nie przydało, Bóg pozwala nam niekiedy takiego spoczynku, a wówczas wiemy dobrze, co on znaczy. Pod wpływem tej niebieskiej atmosfery czystszej jak gór powietrze, przezrocystszej jak najczystsze wody, walki i trudy nasze wydają się słodyczą i radością.

Spokojność niezbędnie potrzebna jest nam do wzrostu duchowego, tak w zwyczajnych jak nadzwyczajnych okolicznościach życia, spokojność jest atmosferą konieczną życia ascetycznego; trzeba być spokojnym aby się modlić dobrze, trzeba być spokojnym w umartwieniu, ufać w Bogu spokojnie, przyjmować sakramenta spokojnie, aby przez nagłość naszą nie uchybiać ich wielkości, trzeba pokoju w uczuciach naszych dla bliźnich, gdyż inaczej miłość nasza

stanie się czysto-ludzką; słowem, nie ma takiej czynności życia duchowego, któraby nie wymagała spokoju. Pragnienie doskonałości jest darem bardzo drogim, aby dojść do téj doskonałości, trzeba dążyć w drodze cnoty ze wspinałomyślną wytrwałością. A jednak nie trzeba tego czynić z nieporządną i niespokojną gwałtownością. Jeśli podoba się Bogu zatrzymać nas *na miejscu do czasu*, powinniśmy być zadowolnieni z Jego woli; dobroć jakiejś rzeczy nie usprawiedliwia chciwości z jaką ją poszukujemy; nagłość pozbawia nas często owoców pracy naszej, upadki nasze przychodzą także według dozwolenia boskiego, my powinniśmy zmywać je tylko żalem połączonym z nadzieją, resztę zaś zostawmy Bogu, a pokój niech nas już nigdy nie opuszcza.

Cała ta prawda streszcza się w téj jedynéj uwadze, którą zakończmy nasze rozważanie: wzrost nasz w łasce można uważać pod dwoma względami: raz pod względem *wydoskonalenia* osobistego, drugi raz pod względem woli bożej; otoż ten podwójny wzgląd (a cóż jest ważniejszym jak sposób uważania jakiejś rzeczy) staje się źródłem wszelkiego błędu, lub też wszelkiej mądrości w przedmiocie, który nas zajmuje. Jeśli człowiek obiera sobie *własne udoskonalenie* za najwyższy cel swego życia, każdy jego krok, że tak powiemy, stanie się fałszywym; jeśli pracuje nad sobą jak rzeźbiarz modelujący posąg, każde uderzenie dłutem psuć będzie rozmiary jego dzieła, lub uwydatni nowy błąd całości, nie będzie ani prawości w jego powodach, ani słuszności w jego widokach... Jeżeli zajmie się szczegółowym rachunkiem sumienia ułożywszy swoje życie w duchu *własnej doskonałości*, cała jego staranność doprowadzi go jedynie do uwielbienia własnej woli i do zamknięcia się w systemacie niewolniczym, który go w końcu uczyni nie miłym sobie i drugim. Pod wpływem takiej metody nie stanie on się nigdy człowiekiem *ascetycznym*, zaledwie będzie człowiekiem moralnym, a jednak jakże wiele ludzi pozostaje na tém nędzném stanowisku!

Człowiek przeciwnie, który wybrał w dążeniu swoim ku doskonałości wyłącznie *tylko wzgląd na Boga*, składa wszystko na Pana, wyjąwszy dobréj woli i rączyści, z jaką

odpowiada łasce boskiej, idzie za Bogiem, który go prowadzi i nie usiłuje torować sobie drogi sam przez się, miarkuje wszystko, urządza wszystko podług wzoru, jaki mu Jezus przedstawił, usiłuje podobać się Bogu, a miłość jest jedyną jego pobudką. Nie zasmucają go ani dziwią sprzeczności, jakie znajduje w swoim postępowaniu, a jeżeli się zasmuca ze swojej niedoskonałości, to nie dla tego, że ona plami jego piękność moralną, lecz dla tego, że ona obraża Ducha Świętego; wszystko w jego życiu znajduje miejsce właściwe, wszystko służy ku jego pomocy: Sakramenta, szkaplerze, różańce, medale, relikwje, ceremonje; cały świat naturalny ze swoją pięknnością, ze swoją prawością naturalną i sumieniem, cały świat nadprzyrodzony ze swoją niepojętą siłą, łączą się w jego duszy. Ztąd pochodzi, że człowiek taki uważa błędy swoje spokojnie i nie przestaje być nigdy wesołym i pełnym nadziei. Myśl postępu bez końca dostateczną mu jest pociechą, wszak Bóg jest jego Ojcem, i czegoż mu więcej potrzeba!? Ach, po śmierci naszej poznamy wiele tajemnic! a jedną z takich, będzie *tajemnica naszego wzrostu duchowego na ziemi*; jakże wiele istot pokornych i ufających Bogu, zdziwi się, widząc pięknosc zachwycającą swych dusz, o której nigdy nie myślały!

Oto są najważniejsze ustępy tego pięknego dzieła. Oprócz powyżej wymienionych powodów, które mię do przesłania ci ich skłoniły, jest jeszcze jeden, którego tu nie mogę pominąć, z wypowiedzeniem bowiem jego, łączy się moja ojcowska o ciebie troskliwość. Klaro, ja chcę ogólnym, ascetycznym poglądem, podniesieniem ducha twego, uzbroić cię przeciw wszystkim wrażeniom, jakie równie w zaciszy klasztornej, jak na świecie spotkać cię mogą. W klasztorze dziecko moje, jest świat w pewien sposób, jak w kościele są ludzie, są słabości, są walki, są próby, są mianowicie różne usposobienia, które życie wspólne utrudniają; ale kto się wpatrzy w cel, kto Boga tylko widzi, ten tego

nie uczuje, ten się wzniesie ponad to wszystko. Teraz cytuję ci tu jeszcze pomniejsze i bardziej do twego wyjątkowego życia zastosowane ustępy, które miłszemi jeszcze będą twojej duszy, tak łaknącej ascetycznych skarbów.

W jedném miejscu np. autor wyłożywszy ogólne zasady cierpliwości, powiedziawszy doskonale rzeczy o cierpliwości, względem bliźnich i względem nas samych, uchwyca szczególny punkt widzenia, t. j. stosunek Boga, do człowieka ascetycznego i tak mówi o *cierpliwości względem Pana nad Pany*: «Bóg także—powiada on—raczy niekiedy próbować naszej cierpliwości, w niepojętych a zawsze najdoskonalszych swoich zamiarach; powolność jest główną cechą postępowania Jego względem stworzeń; gdyby nie powolność Jego, cóżby się już z nami stało? my nie dość oceniamy tę dziwną cechę działań boskich, i niekiedy niecierpliwi nas ta powolność. Bóg jest powolny, a my jesteśmy żywi i prędcy, bo my mamy tylko chwilę przed sobą, On zaś ma wieczność, a kiedy pracuje nad nami, wieczność nam gotuje: dla tego działanie łaski nigdy nie jest gwałtowne, dzieło mordercy postępuje tak wolno, jak niwelowanie gór, a wzrost modlitwy jak wzrost wielkiego dębu. Siejba Boga wschodzi powoli: pracuje On nad swemi zamiarami, zdąża do celu równie ze słodyczą jak z siłą i zarazem z wielką powolnością, która wystawia na ciężkie próby naszą wiarę, gdyż sama ta powolność jest już tajemnicą. Starajmy się zgłębić ten przymiot boski w miarę jak postępujemy w świętości, obierzmy go sobie razem za wzór i za przedmiot naszej czei. Jest coś dziwnie wspaniałego w tej niezmierniej powolności Boga, pozwólmy, niech cień od niej spadający ogarnie naszą duszę i pozostawajmy w tej osłonie bez trwogi...

Bóg próbuje nas jeszcze przez tajemniczość i przez nieprzeniknioną ciemność, jaką okrywa swoje zamiary nadprzyrodzone względem nas. Według wyrażenia Biblii: «jest On Bogiem, który się kryje.» Gdybyśmy Go tylko mogli dostrzedź, mówimy nieraz, z jaką radością bieglibyśmy za Nim! gdybyśmy widzieli, że On jest przy nas! ale nie możemy Go widzieć, On nie chce się nam pokazać, nie chce

przez miłosierdzie, bo gdybyśmy Go zobaczyli, pomarlibyśmy; cienie są potrzebnymi dla duszy naszej, gdyż światło odebrałoby nam wzrok. Ileż razy w próbach, w pokusach, ćwiczeniach duchownych, chcielibyśmy widzieć Boga, to jest poznać Jego wyraźną wolę, Jego usposobienie dla nas! Ale to napróżno, wszystko jest najlepiej tak, jak jest; słowem, tajemnicą jest nasze życie całe, bądźmy więc cierpliwi.

Niekiedy znów zniża się do nas w sposób szczególny, staje się zmienny i niepewny: dozwala, żeby księżyc błędzący pomiędzy chmurami, był Jego godłem; prowadzi nas po stromiej ścieżce i nagle opuszcza, tam właśnie gdzie ona się rozdwaja, ukazuje nam swoje oblicze i znów się kryje; widzieliśmy je na chwilę i zniknęło zanim zdołaliśmy uchwycić Jego wyraz lub też światło od Niego bijące, tak nas zajęło, że zapomnieliśmy spojrzeć na przedmioty, które ono właśnie miało nam oświecić.... Zkądże to dziwne i nieustanne łączenie się promieni z cieniami!?

Innym razem znów Bóg zostawia nas w niepewności co do tego, czego żąda po nas, przemawia do nas jakby pół słowami, zsyła nam pozornie przewodnika, potem pokazuje się, że się na nim oprzeć nie możemy; udaje, jak Zbawiciel nasz, kiedy udał że chce opuścić łódkę na morzu podczas burzy.... Nagle w chwili największej naszej ufności, zdaje się odwracać od nas, jak gdybyśmy Go obrazili; czasem jest Ojcem najbardziej pobłażającym, a czasem najsurowszym Panem; raz napęłnia nasze serca radością niepojętą, to znów smutkiem niezwykłym, nakoniec opuszcza nas zupełnie; zdaje się, że góra spadła na nasze serce, a straszna ta próba, wyrywa jęk uzalania nawet z piersi cierpliwego Zbawcy na krzyżu. A jednak potrzebaż powiedzieć chrześcijaninowi, że to opuszczenie, jest tylko pozorne? że to właśnie chwila, w której łaska Jego działa w szczególny sposób w nas? Potrzebaż powiedzieć, że powinniśmy być cierpliwi z Bogiem? raczej powiedzmy, że powinniśmy Go wielbić, bo czyż On nie jest zawsze Bogiem doskonałym?

Ale jakże to uczynić? jakże dojść do tego? trzeba uczyć się poznawać Boga, trzeba nasycać się *duchem dróg Jego*. Czekajmy Boga z cierpliwością i słodyczą w pośród

wiatru i deszczu, grzmotów i błyskawic, w zimnie i ciemności, czekajmy a przyjdzie. On nigdy nie przychodzi dla tych, którzy nie umieją czekać; kiedy przyjdzie, idźmy za Nim, ale idźmy powoli i z uszanowaniem, i nie tylko powoli, ale jeszcze w milczeniu, w głębokim milczeniu, bo On jest Bogiem.»

Daléj znów znajduję taki ustęp w blizkim związku z poprzednim zostający, o tém jak duch łaski powinien *stopniowo zastępować* pobudki naturalne; w tych kilku słowach cała tajemnica życia duchowego się zawiera :

«Dzieło to spełnia się z wolna i stopniowo, nie może tam być żadnej nagłości, żadnego gwałtu i przeskoków, łaska zastępuje naturę w miarę jak ją usuwa, do niej należy zastąpić próżnię, którą sama tworzy. Ale to musi być powolnym i łagodnym znikaniem, nie zaś walką i okrucieństwem. Niektóre osoby nie mają dość cierpliwości do wytrwania w tym stanie, nużą się powolnością pochodu i ztąd nieraz fałszywy czynią wniosek, że stan taki jest niepodobny dla człowieka; a jednak święci i ci wszyscy, którzy ich naśladowali, żyli takim życiem, czemużbyśmy także tego uczynić nie mogli? Łaska szuka Boga, Boga tylko, łaska dąży do połączenia z Bogiem; jeśli kiedy zachwieje się na wzór igielki magnesowej, powraca zaraz do swego właściwego kierunku; droga łaski przedstawia trudności, ale one są wynagrodzone obfitemi pociechami; postępy jéj są podobne do wschodu słońca, a u kresu téj drogi, ukazuje się słońce wieczne. Och! dla czego tak mało ludzi chce żyć tém życiem? bo mało ludzi posiada prawdziwą wiarę, «prawdy Twoje o Panie! stały się rzadkimi w pośród dzieci ludzkich.»

Następujący ustęp o modlitwie, łączy się także naturalnie z poprzedzającym :

«Co różni życie duchowe od życia światowego? Oto modlitwa, nie jak modlitwa. Kiedy łaska swoim słodkim na-

tchnieniem, doprowadzi człowieka do oddania się modlitwie, wchodzi on jakby w przybytek, w którym przemienia się w innego człowieka; powoli tak silne ogarnia go przekonanie, że modlitwa jest jego życiem, iż *modli się zawsze*, żywot jego staje się modlitwą nieprzerwaną; mówię nieprzerwaną, gdyż tu nie idzie ani o metodę, ani o formę, ale o to zwykle usposobienie serca, w skutek którego wszelka czynność, wszelkie cierpienie, staje się żyjącą modlitwą; modlić się zawsze, jest to czuć zawsze potrzebę tak słodką modlitwy, jest to łaknąć modlitwy. Modlitwa uwydatnia w nas łaskę niejako; za jej pomocą, możemy ją czuć, dotykać, i przez to właśnie umacnia się nasza wiara i rozplómienna nasza miłość. Jeżeli za co żałować trzeba ubogiego, że cały dzień ciężko pracować musi, to głównie za to, że ta praca nie pozwala mu się modlić, bo nietylko czas zabiera, ale i siły fizyczne spożywa, a siły konieczne do modlitwy potrzebne. W skutek tego pociągu do modlitwy nabywamy szczególnego przywyknienia, a to témbardziej, im staranniej oznaczymy sobie właściwą na to godzinę. Nie utrzymuję ja bynajmniej, żeby samo przywyknienie mogło utworzyć w człowieku dar modlitwy. Ależ Bóg nie ześle ognia z nieba, jeśli nie zaczniemy wznosić stosu ofiarnego; przytém, z przywyknienia do modlitwy, tworzy się pewna grawitacya duszy ku Bogu; pochodząca z miłości i z pamięci na obecność boską, objawiająca się ciągle, to dziękczynieniem, to prośbą, to chwałą składaną Bogu, stosownie do rozmaitych usposobień naszój duszy, a to z taką łatwością, że już prawie czynimy to mimo wiedzy i woli naszój. Modląc się zawsze odnawiamy jeszcze co chwila akty czystej intencji i udzielamy ducha modlitwy wszystkim naszym czynom, rozmowom, naukom i cierpieniom. Wpływ ten modlitwy daje się czuć w opinjach człowieka, w sądach jego, w ocenianiu wszystkich rzeczy, biegły znawca nigdy się w tém nie omyli. Ani wiara, ani gorącość uczuć nie zastąpią modlitwy; ona ukazuje się w każdym słowie, w każdym stosunku z bliźniemi, ona daje pokój niewysłowiony i słodycz niezamąconą.»

Teraz posłuchaj, co ten autor mówi o wpływie łask i słodyczy duchownych; jest on w tém zupełnie zgodny z mojem przekonaniem, i nie raz to już ode mnie słyszałeś Klaro, co ci teraz obce pióro powtórzy. Nie każe on się ich lękać, ani odrzucać, owszem prosić o nie Boga i przyjmować z wdzięcznością. Odróżniwszy naprzód łaski szczególne zasadzające się na widzeniu, cudach i zachwyceniach, które spotykają tylko szczególnych wybranych boskich; mówi dalej o łaskach wspólnych wszystkim pobożnym, jak np. słodycz i pociecha wewnętrzna. Słodycz mianowicie, wysoko ceni uważając w niej środek podniesienia duszy i niezachwianego pokoju w pośród największych wstrząśnień; »ona to równa pagórki, zapełnia doliny—mówi on,—dozwalając nam toczyć się na równej płaszczyźnie z szybkością wozu parowego. Jeśli stanie na drodze naszej jaka powinność, która przeraża naszą słabość, wówczas przychodzi słodycz i ułatwia tę trudność tak, że jej nie spostrzegamy nawet, ona łagodzi cierpkosć duszy i dozwala człowiekowi spokojnie znosić siebie samego; dłużej nawet trwa niż pociecha wewnętrzna, pozostaje długo po modlitwie, chociaż wśród niej powstała i więcej niż pociecha czyni nas cierpliwymi w obejściu z ludźmi. Pociecha znów ze swojej strony jest słodką jak miód dla podniebienia ducha, że tak powiemy, ona nie tyle uspokaja, ile unosi, zachwyca, pociąga duszę do siebie i zalewa ją radością niewysłowioną, nie trwa tak długo jak słodycz, ale jest skuteczniejszą i lepsze skutki robi w swoim czasie; jest ona zwykle owocem modlitwy, ale nie przychodzi nigdy, dopóki nie jesteśmy zupełnie oderwani od świata, tak na puszczy manna nie spadła z nieba, dopóki pszenica egipska nie została spożyta. Słodycz zbliża się więcej do téj czułości pobożnej, o której mówiliśmy wyżej, chociaż i tu zachodzi wyraźna różnica. Przeciwnie, pociecha graniczy z temi szczytnemi darami zachwytu i cudu, o których tu mówić nie będziemy; obie pochodzą od Boga, ale słodycz działa sposobem więcej zastosowanym do słabości ludzkiej, i nie wymaga takiej doskonałości w przyjęciu jej, jak pociecha. Uczyniwszy więc tę różnicę, obejmimy teraz te dwa stany jedną nazwą

łask duchownych, i zastanowimy się szczegółowo, jakie są ich owoce. S. Bonawentura wylicza ich pięć. Najprzód łaski te napelniają pamięć naszą świętymi myślami, dają nam cudowne pojęcie Boga i rzeczy boskich, obudzają w nas dziwną zgodność z wolą Jego, zmuszają zachowywać postawę pełną uszanowania i przyzwoitości zewnętrznej, nakoniec pozwalają nam znaleźć radość w pracach uciążliwych, a nawet cierpieniach, skoro je znosimy dla Boga.

Oto jeszcze inny sposób uważania tego przedmiotu. Zastanawiając się nad naturą naszą, znajdujemy trzy główne przeszkody naszej pobożności: najprzód słabość ciała, w skutek której uczniowie zasnęli w ogrodzie getzemańskim; podrugie zmysłowość, czyli to prawo, które Paweł ś. uczuwał w członkach swoich buntujących się przeciwko prawu Jezusowemu; nakoniec starania codzienne o życie, których tenże sam apostoł nie mógł zaniedbać nawet wśród troskliwości nieskończenie ważniejszej o dobro kościoła. Otoż słodycze i pociechy duchowne działając wspólnie, usuwają wszystkie te przeszkody, a Bóg zsyła nam je niekiedy bez żadnego naszego w tém udziału, czasem zaś dla wynagrodzenia naszych usiłowań w przeszłości lub w terażniejszości. Teraz uważmy jeszcze szczegółowe działania tych łask duszy naszej. Pamięć zawsze tak niespokojna, tak burzliwa, tak napelniona, podobna do miasta ruchliwego, wraca do spoczynku, zajmuje się świętymi wspomnieniami, rozważa uroczystości kościoła świętego z posłuszeństwem pełnym radości. Wszystko, co się odnosi do rzeczy niebieskich, nabiera siły i wdzięku, medytacya płynie jakby ze źródła. Cnoty nie wydają już uczynków z takim trudem i usiłowaniem, owszem, owoce ich są pełne piękności i heroizmu, możemy już teraz uderzyć na pokusy, które stoją przed nami jakby wyspy jakie, jakby prowincye całe, w których brzmi głuchy odgłos buntu, już ich się teraz nie lekamy, łatwość, z jaką przychodzą nam zwycięstwa, zmienia prawie i przeistacza nasze życie wewnętrzne, wynika ztąd połączenie ciała z duchem, które możemy porównać do nagłej zgody w rodzinie, którą szarpała dotąd wewnętrzna walka. Takie to przemiany spełnia prawica Najwyż-

szego, Bóg daje te łaski niekiedy nawet poczynającym w życiu duchowém i w wielkiej obfitości, nie dla tego jak to niektórzy błędnie utrzymują, żeby ich złudzić i pociągnąć jak dziatki cukierkami, ale żeby zrobić *istotne przemiany w ich duszy* i dopomódz im do utorowania sobie drogi w pośródu trudności nadprzyrodzonych i nieoddzielnych od ich stanu (*). Osoby posunięte już wyżej w pobożności powinny również pragnąć tych łask, bo one są rosą, która użyznia modlitwę. I ci nawet, którzy dosięgli doskonałości, nie mogą się bez nich obejść, bo oni potrzebują ciągle rosnać w cnotach i czynić spełnienie tych cnot miłém sobie i innym. Czémże jest cierpienie nawet na łożu śmierci, jeśli nie *pełnieniem cnoty*, pełnieniem tak wielkiém, iż w godzinę jedną możemy uczynić postęp duchowny, na jaki potrzebowaliśmy dziesięciu lat w zwyczajnych okolicznościach. Cóż powiem więcéj jeszcze? nawet w chwilach opuszczenia, potrzebujemy tych łask, bo jest to aksjomatem w teologii mystycznej, że Bóg zsyła smutek i pociechę jednocześnie i tą samą drogą. Słusznie więc woła Alvarez de Paz: «mylą się ci, którzy nie przywiązują wysokiej ceny do tych słodyczy duchownych, którzy nie proszą o nie w modlitwie i nie smucą się, kiedy im jest odebrana. Okazują oni przez to, iż nie poznali z doświadczenia ich niezmiernéj użyteczności, bo gdyby ich byli zakosztowali, gdyby mogli wiedzieć, jak pod jéj wpływem nie idzie się, ale *biegnie* do doskonałości, byliby umieli cenić dar tak drogi, któryby tak pomnożył i tak cudownie oczyścił ich cnoty. Nie dowodzi to serca zniewieściałego lub ducha zbyt delikatnego, kiedy się pragnie tych słodyczy, ale owszem, jest to czynem człowieka mądrego i mężnego, który pragnie posiadać to, co go postawi w stanie pobiegnięcia ku Bogu z wielką rączością, szybkim lotem i spełnienia daleko większej liczby czynów heroicznych. Kto myśli inaczej, nie zna sam siebie i nie

(*) O tych łaskach *poczynających* mówi gdzie indziej, że one są jak wody, które nie pozwalają namiętnościom jeszcze obecnym, wypalać ziarna...

ma ani gorącego pragnienia doskonałości, ani pojęcia jak wielki i prawdziwy skarb posiadamy w tych słodyczach.»

«Tak ja cię zawsze nauczałem kochana Klaro, nie straszylem «groźnym Panem,» lecz mówiłem «o łaskawym!» A jakkolwiek i autor sam później ostrzega i ja cię ostrzegałem, żeby całej pobożności na tych łaskach nie opierać; powtarzam jednak wraz z nim: że prosić o nie trzeba, bardzo trzeba. Droga naprzyrodzona jest drogą cudu, cudu więc potrzeba, abyśmy się na niej utrzymali. O jakże mi miło pomyśleć: że Bóg na rękach swoich piastować będzie ukochane dziecko moje! i że wśród tych pomocy, przebiegniesz życie twoje, nie spostrzegłszy nawet przepaści, jakie otaczają zewsząd duchowego człowieka!

Teraz, zakończę jeszcze te wyjątki ustępem, bez którego, one wszystkie na nicby się nie przydały, t. j. wyjątkiem z ostatniego rozdziału, który autor nie bez myśli na końcu umieścił, nosi on tytuł: *O dyskrecyi*, co odpowiada temu, co przez umiarkowanie rozumiemy.

Umiarkowanie, święta cnota, jedyna rękojmia wytrwania; bez niej nie zaszlibyśmy nigdy na wierzchołek drogi, którą trzeba przechodzić w życiu duchowném, nie utrzymalibyśmy się nawet na niém. Umiarkowanie, czyż ten wyraz nie zdziwi duszy pobożnej? czyż można uczynić zanadto dla Boga? nie, dla Boga nie można nigdy nadto uczynić, ale można iść dalej niż nam łaska obecna dozwala; Bóg powołuje z nas każdego do pewnej wysokości a nie wyżej, a chociaż nikt z nas nie wie jak wysoko dojść zdoła, jednakże to jest rzeczą pewną, że łaska wymierzona jest do każdego naszego kroku; ona nie niszczy od razu ani naszej słabości, ani naszej podłości nawet. Nie trzeba ulegać tym nieprzyjaciółom naszego postępu, ale trzeba je wciągnąć w rachunek i nie tylko dać im udział, ale nawet duży udział. W umartwieniu np. najlepiej to się okazuje: bez dyskrecyi, umiarkowania, poszlibyśmy niezawodnie za daleko, zapomnielibyśmy, że moryfikacya powinna być środkiem, nie zaś celem, że powinna być czystą i wolną od wszelkich dziwactw, a mianowicie, że po nad nią powinna górować miłość i wzgląd na obowiązki stanu naszego, któ-

re nazwałem gdzieindziej ósmym sakramentem. Dyskre-
cya to, uczy nas, jak słodzić martyfikacją, jak przerywać
ją bez oporu, kiedy długie jęj trwanie szkodzi zdrowiu i
odbiera nam tę słodycz i ten wesół humor, bez którego
nie możemy być miłými naszym bliźnim; dyskrecya żąda,
abyśmy byli umiarkowani i rozsądni w naszych modlitwach
i w naszych ćwiczeniach duchownych; ona chce, żeby wszyst-
ko było w harmonji ze stanem życia, nie przyjmuje żadnej
chciwości, żadnego napięcia, potępia wszelkie usiłowania
burzliwe i namiętne, chociażby ich przedmiotem była cno-
ta, zabrania nam żądać gwałtownie pociech duchownych,
odbiera z rąk naszych książki zbyt wysokie, których czy-
tanie obudziłoby tylko w nas skrupuł i zamieszało nasz po-
kój; ona czuwa przy rozpoznaniu *powołania*, jak gdyby szło
o rozpoznanie nieprzyjaciela, gdyż wejść na drogę, na któ-
ręj nie moglibyśmy wytrwać, jest to samo, co popaść
w kalectwo na całe życie.

Nakoniec streścimy tu wszelkie przepisy, tyczące się
dyskrecyi, w sześciu punktach: 1) Dyskrecya działa powoli,
a otrzymawszy w modliwie *natchnienie*, *prosi jeszcze o ra-
dę*. 2) Dyskrecya nie czyni wiele, jedną rzecz tylko, od
razu mierzy swoje siły, trwa w tém małym które rozpo-
częła, rozważa czy może czynić więcej i nie robi śmiałych
obietnic na przyszłość. 3) Dyskrecya dokłada wszelkich
starań do tego co czyni, zwraca swoją uwagę na rozmaite
okoliczności (*), które towarzyszą jęj działaniu i nie niszczy
nigdy własnymi rękami budynku, który wzniosła. 4) Dy-
skrecya zadaje sobie *słodko* gwałt, aby trwać w pracy, czu-
wa szczególnież aby duch wewnętrznego zebrania, czystość
pobudek i pamięć na obecność boską, łączyły się w jęj czy-
nach. 5) Dyskrecya widzi w Bogu cel najwyższy wszyst-
kiego co przedsiębierze, w istocie bowiem pracować dla Bo-
ga, jest głównym obowiązkiem człowieka i istotnie jedynie

(*) Tu w ascetycznym życiu, spotykamy się z tém, co proboszcz
powiedział do Stefana z innego powodu i tu modelować trzeba
czyny.

wielkiem dziełem do spełnienia. 6) Dyskrecya ocenia ważność tego dzieła, ona i ona jedna tylko zna całą trudność jego i pełną jest nie tylko nadziei dobrego skutku, ale pewności.

Tu jeszcze dodam droga Klaro treść z rozdziału, który łączy niejaką życie ascetyczne z życiem na świecie, bo w tem obadwa mają obowiązki, chcę mówić o *życiu zewnętrznem*, o stosunkach z bliźniemi; rozdział ten wypisałem Alince i dla tego ci go posyłam, żeby on był węzłem pamięci i podobieństwa między wami. I ty masz świat i ty masz bliźnich około siebie. Klaro, i ty czuwać powinnaś jak zastosowywać pobożność w obejściu się z siostrami. Oto jak wykląda Faber te obowiązki.

Jednym z wielkich warunków życia wewnętrznego, jest chrześcijańskie postępowanie z bliźniemi, dla tego też święty Ignacy radzi, abyśmy w *rachunku szczególnym sumienia*, uważali głównie za wadę, która może szkodzić drugim lub być powodem zgorzenia. Wprawdzie nie trzeba tu wpaść w żadną ostateczność, nie trzeba np. kryć się z pobożnością dla tego, że to może gorszyć pobożnych, t. j. nie trzeba czynić złego, aby się stało dobre jak mówi Pismo święte; ale z drugiej strony nie powinniśmy drażnić nieprzygotowanych napominaniem i mięszać się przez gorliwość do cudzej pobożności. Starajmy się budować czynami, ale i to także niech nie będzie pierwszą naszą myślą, prosta i spokojna uwaga na Boga i nasze obowiązki, skuteczniejszym zawsze stanie się przykładem niż niewczesna chęć budowania bliźniego. Nie powinniśmy zbyt często rozmawiać o religji, wyklądać nasze zasady we względzie nabożeństwa, możemy bowiem zniechęcić ludzi nieprzygotowanych, których skromne milczenie nasze prędzejby było pociągnęło.

Ale jeżeli w chęci zbudowania powinniśmy bardzo być ostrożni, jakże nierównie więcej ostrożność ta jest nam potrzebną w *napominaniu*. Pamiętajmy, iż bardzo mało jest osób powołanych do napominania i że za ledwie najwyż-

sza świętość zdoła dopełnić tego obowiązku. Cóż więc mówić o tych, którzy bez potrzeby, bez rozwagi, ściągają na siebie taką odpowiedzialność, którzy niezręcznym napomnieniem wywołują grzech drugich i czynią z rzeczy boskich przedmiot zgorszenia, kamień obrazy dla bliźniego? Zanim więc przystąpimy do tak ważnego czynu, zapewnimy się czy jesteśmy do tego powołani; zapytajmy tych, którzy nas otaczają, a dopiero, skoro będziemy pewni naszego powołania, przystąpmy do łagodnych i słodkich napomnień po modlitwie i rozmyślaniu. Uczyniwszy zaś to, starajmy się zapomnieć o tém, żeby miłość własna nie znajdowała tam swego żywiołu, skutek zaś zostawmy Bogu.

Do prawdziwego budowania bliźnich, tylko przykład Jezusa doprowadzić może; w tym celu powinniśmy się zapatrywać na niego pod dwoma względami: raz pod względem *umartwienia*, drugi raz pod względem *stodyczy*. Przyjąć w milczeniu oskarżenie niesprawiedliwe, lub w kilku słowach spokojnie, jeśli tego okoliczności wymagają, wypowiedzieć swoje usprawiedliwienie; wstrzymywać się od sądu nagłego i zbyt stanowczego, nie bronić nigdy naszych prawd z goryczą, uniesieniem i uporem; czynić bliźnim przysługi bezinteresowne bez uskarżania się na trudności; nakoniec nie dawać znaczenia przesadzonego rzeczom obojętnym, w których każdemu można mieć swoją opinią; oto są sposoby przez które naśladować możemy *umartwienie Jezusa*, w Jego stosunku z ludźmi. Oprócz przykładu jaki ztąd wyniknie dla innych, osiągniemy jeszcze ztąd niepostrzeżenie wielkie korzyści dla naszej doskonałości; umartwienia te bowiem ciche a ciągle, dosięgną stanowczo wszystkich naszych stron zepsutych, jako to: ukrytej pychy i miłości własnej. Ale najglówniej powinniśmy budować innych naśladowaniem *stodyczy Jezusa*: słodka odpowiedź odwraca gniew, mówi Piśmo Święte; mowa pełna dobroci i łagodności jak mowa Zbawiciela naszego, stanowi już sama pewne apostołstwo; starajmy się aby obejście nasze zawsze było miłe i zdradzało ducha, który nas ożywia. Często bardzo widzimy w pobożnych ludziach oziębłość, brak współczucia, pewien pozór wyższości, i jakiś przymus w poufnym obco-

waniu. Wszystko to nie dowodzi prawdziwej pobożności, owszem wykazuje, że te osoby nie przejęły się duchem Jezusa, że nie noszą Jego wzoru w sercu; dla też On nie uprzytomnia się w ich postępowaniu zewnętrzném. Wszystko w nas, nawet spojrzenia, powinno ulegać wpływowi łaski, wyjąwszy w chwilach wielkiego bólu fizycznego, a nawet i wówczas niekiedy, pokój wewnętrzny i spokojność duszy, malują się w całej postaci osób pobożnych. Uważano, że w Ewangelji ś. Marka, pisanéj podobno pod dyktowaniem ś. Piotra, jest wiele ustępów dotyczących się *spojrzeń* i *ruchów* naszego Zbawiciela: historia młodzieńca, który nie miał odwagi wyrzec się swoich bogactw, historia nawrócenia ś. Piotra, dowodzą najlepiej, jak wymowną była *stodycz spojrzeń Jezusa!*

Łagodność chrześcijańska nakazuje nam także chwalić chętnie wszystko co widzimy dobrego w bliźnim, chociażby tam jeszcze mięszało się wiele złego; człowiek tak postępujący, ma zawsze większą powagę w rozmowie i może jój użyć na korzyść sprawy boskiej; przeciwnie umysł złośliwy i ironiczny bawi niekiedy, lecz ani złagodzić, ani pociągnąć, ani przekonać, ani *nakaźnym* być nie zdoła.

Jestto także naśladowaniem stodyczy Jezusa Chrystusa, kiedy staramy się wytłomaczyć na dobre dwuznaczne czyny naszych bliźnich; nie potrzeba w tém żadnego napięcia, ani też wolno nam rozciągać pobłażliwość aż do uniewinnienia prawdziwego grzechu. Ale oprócz tych wyjątkowych wypadków, miłość znajduje tu rozległe pole, i ile razy tak postąpiliśmy, byliśmy bez wiedzy naszej apostołami chwaly Boga.

Trzeba jeszcze czuwać starannie nad każdym naszym poruszeniem, a mianowicie unikać milczenia, kiedy ono miałoby pozór naganny. Wprawdzie Święci milczeli niekiedy wymownie w obec grzechu, ale to ich milczenie, które okazywało boleść pełną miłości, było szczególnym darem, który się naśladować nie da; niewczesne zaś i niewłaściwe milczenie, drażni tylko i oddala od Boga tych, których stodycz mogła być pociągnąć; takie milczenie wy-

równywa najcięższemu napomnieniu, a powiedzieliśmy powyżej, iż nie każdy do napomnienia jest powołany.

Ślodycz Jezusa uczy nas jeszcze, żeby nikogo nie trudzić naszym nabożeństwem; kiedy s-ta Joanna Chantal, przeszła pod dyrekcją s. Franciszka, słudzy jej mieli zwyczaj mówić, iż od czasu téj przemiany, pani ich zajmując się daleko więcej nabożeństwem, mniej daleko uderza niem otaczających. Przy dobrej woli nic łatwiejszego, jak urządzić tak nasze komunje i modlitwy, ażeby one nie sprzeciwiały się w niczym życiu rodzinnemu i nie wymagały żadnego poświęcenia ze strony drugich, nakazuje bowiem *ślodycz* właściwa życiu duchownemu.

Takim to sposobem mimo wiedzy naszej i bez wyraźnego dążenia ku temu, będziemy *budować bliźnich*, uświęcając zarazem siebie samych. Nigdzie jednak więcej nie przystoi nam pamiętać o tym przykładzie Jezusa, jak w rozmowie. Liczne są ustępy Biblii, które przypominają tę ostrożność, od Przysłów i Eklezjastes aż do Listów s. Jakóba. O jakże straszne są wyrazy tego listu, kiedy s. Jakób mówi: «iż jeżeli nie trzymamy naszego języka na wodzy, cała religja nasza jest próżną.» W sądach mianowicie o bliźnich, powinniśmy być niezmiernie ostrożni; trybunał Zbawcy naszego wzniesiony jest wprawdzie już na ziemi, ale dotąd próżny, bo sędzia jego jeszcze tam nie zasiadł. My to niewołani i nieproszeni, wstępujemy śmiało na stopnie tego trybunału, zasiadamy na miejscu Jezusa Chrystusa i stajemy się sędziami, rzucając wyroki na naszych braci. Starajmy się uprzytomnić sobie ten obraz, ile razy tylko porywcość nasza pociąga nas do sądów o bliźnich....

Dla ułatwienia naszego życia zewnętrznego i dla zapelnienia wielu próżnych godzin, którychbyśmy na obmowę użyli, starajmy się *obrać dzieło jakie do spełnienia*, jaką pracę zewnętrzną, jak np. wspieranie biednych, lub inne obowiązki w stowarzyszeniach miłosiernych, nakoniec pisanie albo przekład dzieł pobożnych, jeśli do tego jesteśmy uzdolnieni. W ogólności zaś powinniśmy długo i starannie rozważać wszystkie przepisy dotyczące się *życia zewnętrznego*.

go. Ludzie na świecie żyjący, powinni pamiętać, iż życie pobożne nie jest życiem pustelniczém; przeznaczeni oni są walczyć wśród zwyczajnych okoliczności, kierować sprawami ważnemi i licznemi, a próby jakie ich spotkają, przyjdą im po największej części od ludzi ich braci; powinni się więc przygotować na to. Wprawdzie są chwile, w których tracimy z uwagi wszystko, oprócz Boga i duszy naszej, to są chwile łaski, które wysoko cenić potrzeba, lecz one nie mogą być naszym stanem zwyczajnym ani normalnym dopóki żyjemy.



STUDJA

RELIGIJNO-FILOSOFICZNE

go. Ludzie na świecie żyjący, powinni pamiętać, iż życie
 pełne nie jest życiem pastelnikiem; przeciwnie oni są
 właśnie wśród zwyciężczych okoliczności, kierowane sprawa-
 mi ważnymi i licznymi, a grody jakie ich spotykają, przyjdą
 im po najwęższych częściach od ludzi ich braci; powinni się
 więc przygotować na to. Wprawdzie są chwile, w których
 tracimy nadzieję wszystko, oprócz Boga i duszy naszej; to
 są chwile takie, które wysoko cenimy; potrzebujemy, lecz one nie
 mogą być naszym stanem zwyciężczym ani normalnym do-
 brym życiem.

Mówię, iż każdy tak dobry jak pascyca i ta-
ka obrona ma mieć jedno jak drugie — tego sam
przetworzony tożni i prawo wypisane na sercach,
nie dopuszczam.
Każde nie za dobre — niedopuszczając tego, prawo
przetworzone, wypisane.
Są to dwa różne w dziele
(przetworzone, wypisane, różnicowanie).

STUDJA

RELIGIJNO-FILOZOFICZNE.

Albowiem przez wolność moją na byt sądzi-
uz od zniszczenia cudzego.
S. Paweł do Kor. A. XX. 3.

Kłoby tedy rozwiłki jedno z tych przykazań
najmniejszych i tak by narodził — będzie zwan
najmniejszym w Królestwie niebieskiem.
MAT. F. 31.

Mówić, iż kącól tak dobry jak pszenica i taką obronę ma mieć jedno jak drugie—tego sam przyrodzony rozum i prawo wypisane na sercach, nie dopuszcza.

Brać złe za dobre — niedopuszczyć tego, prawo przyrodzone, od Boga na sercu wypisane.

SKARGA (w Kazaniu cytowaném w dziele Dzeduszyckiego, przeciw różnowiercom).

Albowiem przecz, wolność moja ma być sądzona od sumienia cudzego.

S. PAWEŁ do Kor. I, XI, 9.

Ktoby tedy rozwiązał jedno z tych przykazań najmniejszych i tak by nauczał — będzie zwan najmniejszym w Królestwie niebieskiém.

MAT: V, 21.

PRZEDMOWA.

Stosownie do tego, co obiecaliśmy w przedmowie do *Zarysów filozofji*, przynosimy dziś ziomkom naszym, rozwinięcie niektórych ważniejszych punktów tam nakreślonych. Bogaty zaprawdę to jest przedmiot i nie zdaje nam się, aby go prędko wyczerpać można; sam nawet specjalny charakter, jaki nadaliśmy wykładowi naszemu, to jest charakter pojedynczy i dążący do połączenia rozumu z wiarą, wymaga jeszcze wielkiego poparcia i starannój uprawy. Umysły nie przywykłe do tego stanowiska, nie znajdują się w nim od razu, nie zaraz dadzą się przekonać, pociągnąć i uspokoić.

Znając tę trudność, najświetlejsi duchowni francuzcy, nie przestają coraz nowemi pracami zasilać i umacniać tego stanowiska: „I w istocie,” — mówi

Eugenjusz Rendu, — „w recenzji najnowszeo dzieła, w tym duchu ks. Maret *o godności rozumu ludzkiego*, etc., długie i obszerne nauki w tym przedmiocie, nie są bynajmniej zbytecznymi. Ach zaprawdę, polemika dziś już nie wystarcza, polemika służy tylko do otwierania większej przepaści, którą mniema zapełniać. Dziś potrzeba wykładu spokojnego i pogodnego, gdzieby dyskusja występowała oparta na nauce, natchniona dobrą wiarą, miarkowana uszanowaniem dla intencji przeciwnych. Nie trzeba obrażać, ale oświecać tych, których zbijamy; nie pragnąć upokorzyć ich jako przeciwników, ale pragnąć oświecić jako braci.”

Studja te nie mają w sobie nic systematycznego, jest to jakby swobodne dumanie nad temi samemi przedmiotami, które ze ścisłością systematyczną i naukową, staraliśmy się oznaczyć w *Zarysach*; jest to śledzenie powtórne wszystkich węzłów, wszystkich tajemnych stron, jakimi wiara łączy się z wiedzą, tak w zewnętrznych pojawach, jak w sumieniu, w sercu człowieka; jest to nowy hołd złożony téj prawdzie, którą już wiele razy powtórzono w naszym wieku, że: „między wiarą a rozumem, niezgody być nie może, bo oboje od Boga pochodzą,” — a którą wyraził tak pięknie, nieodżałowanej pamięci Ozanam, w poufném swoim wyznaniu. „W wieku niewiary,” — mówi on — „Bóg dozwolił mi urodzić się na łonie wiary. Dzieckiem jeszcze wziął mnie z kolan ojca i matki chrześcijańskich; dał mi za nauczycielkę, sio-

strę światłą i pobożną jak aniołowie, z którymi już się połączyła. Później, odgłos świata, który nie wierzył, doszedł do mnie, poznałem okropność zwątpienia, które toczy serce podczas dnia, a które znajdujemy jeszcze na poduszkach zlanych łzami naszemi, podczas nocy. Niepewność losów człowieka w wieczności, zatrula mój pokój, chwyciłem się świętych dogmatów, ale one kruszyły się w moich rękach..... Wtedy to nauki księdza filozofa, księdza myśliciele (*), uratowały mnie, on nadał myślom moim porządek i światło; odtąd wierzyłem wiarą pewną, a wzruszony tak wielkim darem, przyrzekłem Bogu, poświęcić życie moje, służbie prawdy, która mi dała pokój." Słowa te są wyrazem moich doświadczeń, moich przekonań i moich postanowień.

Pisałam d. 20 grudnia 1859 r.

(*) Lacordaira.

WYDAWCA

1871

WYDAWCA

WYDAWCA

te święta i podobną jak aniołowie, z którymi już
 się polaczyła. Później, obłot święta, który niewie-
 rzyl, dozedł do mnie, poznalem okropność zwąpie-
 nia, które toczy serce podczas dnia, a które znajduje
 jemu jaseczka na poduszkach złanych łzami nasennu,
 podczas nocny. Niepewność losów człowieka w wiecz-
 ności, zarzuka moją pokój chwycilem się świętych do-
 gmatów, ale one kruszyły się w moich rękach....
 Wtedy to nauki księstwa filozofa, księstwa myślicie-
 la (*) wstawiały mi, on badał myślowi moim-po-

Z polecenia **J.W. Pasterza**, przeczytałem rękopism, pod ty-
 tułem: **Studja Religijno-filozoficzne, Eleonory Ziemięc-
 kiej**, i nie znalazłem w nim nic przeciwnego Wierze Stój i
 dobremu obyczajom.

Wilno, r. 1860, Marca 24 dnia.

X. S. Kozłowski, Kanonik Katedry Wileń-
 skiój, ksiąg duchownych cenzor.

Drukować wolno, 1860 roku, dnia 26 Marca, Wilno.

Biskup Wileński, A. S. KRASIŃSKI.

O PRAWIE MORALNÉM,
CZYLI
O STOSUNKU PRAWA NATURALNEGO
DO PRAWA OBJAWIONEGO.

O PRAWIE MORALNÉM.

Nous admettons avec les philosophes chrétiens, que la loi naturelle suffit pour nous révéler certains devoirs envers Dieu et nos semblables et que cette loi nous est comme par la raison, indépendamment de toute révélation positive.

Eveque D'Arras.

Chcemy mówić o rzeczy najświętszej, najważniejszej dla człowieka o *prawie moralném* czyli *obowiązku*; chcielibyśmy przedewszystkiém być jasnemi i prostemi, aby nas zrozumiały umysły wszelkich stopni rozwinięcia i wszelkich usposobień. Chcielibyśmy znaleźć dowody w różnych sferach intelligencyi, równie w obserwacyi empirycznej, jak w głębokiej spekulacyi; równie w moralném przeświadczeniu jak w wierze objawionej. Chcielibyśmy przekonać, silnie przekonać! Dążąc do tego celu, potrzeba nam zachować wielką oględność i ścisłość; dla tego też mało opierając się na własném rozumowaniu, zostawimy najwięcej głosu powagom, które przekonanie podbić i ustalić mogą.

W wieku naszym tak wielkie i piękne mającym dążenia, pojawiają się dziwne ostateczności, jakby ostateczne objawy nieporozumień i przesądów, które stronom stworzonym do zgody, nigdy zejść się i złączyć dotąd nie dozwalały. Jedni np. nie przypuszczając światła nadprzyrodzonego, wszystkiego spodziewając się od sił naturalnych człowieka, drudzy, podrażnieni tą ostatecznością, która zgubne skutki za

sobą pociąga, wpadają w przeciwną ostateczność i depcą moralne i rozumowe siły człowieka, ponawiając za dni naszych błęd Jansenistów, potępiony uroczyście przez kościół. Pośród tych obozów walczących, stają ludzie powagi, ludzie głębokiej wiary, głębokiej nauki, miarkujący zapędy obu stron zapaśniczych. Ileż już takich głosów powstało, ileż rozeszło się ich po świecie, i wniknęło w serca nieuprzedzone, jak rosa ożywcza wnika w przyjmujące ją chciwie rośliny.

Taki to głos podniósł przed kilku laty biskup Orleanu w obronie potępionej nad miarę, wielkiej nauki humanizmu, wskazując prawdziwe stanowisko kościoła względem starożytności; taki głos słyszeliśmy w spaniałym okólniku biskupa z Nimes o *sile rozumu ludzkiego*, (p. t. *Czy my katolicy jesteśmy nieprzyjaciółmi filozofii* (1); taki głos teraz świeżo podniósł biskup Roszelli Mr Landrio, tłumacząc *prawdliwe znaczenie słów Pawła S. o głupstwie krzyża*, wskazując jak wysoką cenę przywiązuje chrystyanizm do inteligencji. Nakoniec taki głos rozszedł się świeżo między duchowieństwem francuzkiem, w kwestji która nas tu szczególnie obchodzi. Biskup de Nimes, Mr Plantier, który pierwój tak pięknie określił znaczenie siły umysłowej człowieka, wydał teraz okólnik do duchowieństwa swojej dyecezi o *sile naturalnej człowieka pod względem moralnym*. Od jego więc słów zacznijmy naszą rozprawę a raczej zbiór wskazań i powag, które tu razem połączyć zamierzaliśmy.

„Istnie przedewszystkiem dla człowieka powołanie moralne, to jest, że człowiek stworzony dla obowiązku, w tém jest jego przeznaczenie i zarazem jego wielkość. Zwierzę błąkające się około niego, posłuszne jest tylko instynktom on zaś w skutek wyższości swojej, czuje się stworzonym dla pewnej reguły; po nad pociągi kładzie zobowiązanie, i takim to sposobem tłumaczy się w nim sumienie, ten prawodawca święty, którego Bóg dla tego dał ludom, aby wiedziały, iż są ludźmi — jak się głęboko wyraziło Pismo S.:

(1) Okólnik ten umieszczony jest w *Pamiętniku religijnym* z roku 1858.

»Constitue, Domine, legislatorem super eos ut sciant gentes quoniam homines sunt.« *Psalm IX. 21.*

Ale jeżeli obowiązek jest celem człowieka na ziemi, musi on koniecznie posiadać w sobie *pewną siłę mogącą temu zadaniu odpowiadać*. Niepodobną jest rzeczą, aby natura jego nie miała sił zastosowanych do ciężaru, jaki na nią włożono; a jeżeli zaś może ona spełniać *obowiązek*, może więc i pełnić *cnotę*, która niczém inném nie jest, jak obowiązkiem wyrażonym w czynach.

Oprócz tego powołania moralnego, mamy jeszcze tu na ziemi powołanie społeczne; rodzina, ojczyzna, ludzkość, oto trzy wielkie pola, na których mają rozwijać się nasze przeznaczenia w sposób mniej lub więcej czynny, mniej lub więcej świetny, a zarazem, oto trzy ogniska, które oczekują od nas jakby zwrotu tego daru życia, jakim nas obdarzają. My nie możemy istnieć bez nich, a one nie mogą istnieć bez nas; one obdarzają nas dobrodziejstwami, a my im winniśmy daninę. Tysiące zobowiązań włożonych zostało na nas, stanowiąc podstawę i warunek praw (droits) na jakie powołać się możemy w stosunku do nich; zobowiązania prywatne, zobowiązania publiczne, zobowiązania humanitarne czyli względem ludzkości całej, oto jest sieć którą ogarnięci jesteśmy; a od mniejszej lub większej wierności i wspaniałomyślności naszej w spełnianiu tych zobowiązań, zależy porządek, pokój i postęp świata. Czyż nie dowodzi to jasno, że spełnienie tych praw nie przechodzi zupełnie naszych sił; skoro tylko te obowiązki są potrzebne społeczeństwu, widoczną jest rzeczą, że one są możliwe dla nas, przynajmniej do pewnego stopnia; możnażby bowiem pojąć, aby Bóg przez czyn stworzenia, przez naturę, jaką nas obdarzył, uczynił dla nas nieprzystępną sferę cnot, bez których ludzkość nie mogłaby istnieć godziny nawet.

To też równie organizacya człowieka jak jego powołanie, jakie znamy przez rozum i religię, dowodzą jasno, iż w nas istnieje siła zdolna nas wznieść swoją własną mocą do spełnienia pewnych cnot naturalnych. Nie jest też to żadne ogólne i niewyraźne nauczanie kościoła, ale doktryna formalna oparta na powadze Boga samego, doktryna mówiąca

nie tylko uznająca możliwość cnoty naturalnej, ale głosząca fakt ten uroczyście. Oto przypomnimy sobie rozdział drugi listu do Rzymian, w którym S. Paweł kreśląc obraz straszliwy sądu ostatecznego, mówi o *dwóch wielkich prawach*, podług których ludzie wówczas będą sądzeni. Najwznioślejszém jest prawo pisane, ale jest inne, które lubo nie wyrównywa tamtemu, jest jednak święte, a którego przestępców równie straszna czeka kara. „Kto zgrzeszy bez zakonu, zginie bez zakonu; taki jest wyrok Apostoła i natychmiast dodaje: bo gdy poganie, którzy nie mają zakonu, z przyrodzenia czynią co zakon ma: tacy zakonu nie mający, sami sobie są zakonem; którzy okazują dzieła zakonu napisane na sercach swoich, gdy im sumienie ich świadectwo daje i myśli między sobą różne albo je oskarżające, albo też wymawiające, w dzień kary Bóg sędzię będzie tajemnice ludzkie. *Do Rzym. I. 14, 15, 16.*

Trzy wielkie fakta czyli prawdy wygłaszają te słowa: najprzód, iż istnieje prawo wryte na sercu człowieka ręką Stwórcy: *scriptum in cordibus*, prawo ogólne i powszechne, ponieważ ludy, które nie znają prawa pisanego czyli zakonu, mają je w sobie i posiadają w niem prawo postępowania: *Gentes ipsi sibi sunt lex*; prawo żyjące, ponieważ porusza sumienie, aby ono mu oddawało świadectwo a walki wewnętrzne i burzliwe sprzeczności toczące się w sercu człowieka, dowodzą jego istnienia i jego powagi: *Testimonium reddente, illis conscientia*. Po tym pierwszym fakcie, S. Paweł przystępuje do stwierdzenia drugiego nie mniej ważnego, to jest, że prawo to, którego litery człowiek nosi w sobie jest obowiązującym, a zatem podobnym do spełnienia, ponieważ ono powstanie przeciwko tym, którzy je zdepczą i świadczyć będzie przed trybunałem Najwyższym, a jego przestępcy znikną bez nadziei: *In die cum judicabit Deus occulta hominum*. Nakoniec trzecim faktem jest to, iż to prawo nie tylko jest możliwe, ale jeszcze, iż bywa spełnianém do pewnego stopnia, przynajmniej w niektórych swoich przepisach, a to przez energią własną i samodzielną naszej natury, pozostawionej samej sobie: *naturaliter quae legis sunt faciunt*.

A więc znać prawo, podlegać prawu, zachowywać prawo, taki to udział naznacza człowiekowi S. Paweł; zaiste nie podobna jaśniej i uroczyściej wypowiedzieć téj zasady, iż nie jesteśmy sami przez się niezdolnymi do cnoty, i że do pełnienia jój w pewnym stopniu, same siły naszej woli mogą wystarczyć.

Oto są słowa powagi, słowa uczonego biskupa, które wykazują ile człowiek może sam przez się w sferze moralnej. Idąc za tym wzorem i my zamierzylśmy użyć za wstęp do naszej rozprawy postrzeżeń jednego z uczonych francuzkich *o faktach czyli pojawach moralnych natury ludzkiej uważanych psychologicznie*, a prowadzących logiczném następstwem do uznania prawa moralnego, czyli obowiązku. Dalej zaś przejdziemy do wyższych wskazań i będziemy się starali oprzeć na wszelkich możliwych podstawach święty ten przedmiot.

„Kaźde stworzenie, mówi on, odróżnia się od innego swoim usposobieniem, ono to stanowi różnicę rośliny od zwierzęcia, zwierzęcia jednego rodzaju od zwierzęcia innego rodzaju; kaźde stworzenie ma w sobie właściwą naturę i dla tego właśnie że ma tę naturę, jest przeznaczone do jakiegoś celu, tak dalece, że gdybyśmy poznali doskonale jego naturę, moglibyśmy natychmiast wywnioskować z niej, jakie jest jego przeznaczenie czyli cel. Celem kaźdej istoty jest dobro téj istoty, zachodzi więc zupełna zgodność i prawie tożsamosć między dobrem a celem; dobro bowiem stworzenia zasada się zawsze na spełnieniu celu, do którego ono stworzone. I jak kaźde stworzenie przez to samo, iż jest uorganizowane w pewien sposób, ma w skutek téj organizacyi, cel szczególny stanowiący jego dobro, tak znów nie ma stwarzania, któreby nie miało pewnych zdolności, czyli usposobień, za pomocą których, może spełnić ten cel. W istocie byłoby to sprzecznością, gdyby do organizacyi stworzonej dla tego lub owego celu, nie były dane pewne władze, służące do jego osiągnięcia. Jest to prawda widoczna dla rozumu i wcale nie potrzebująca dowodów.

Z tych zasad wynika, że człowiek mając również naturę

szczególną, właściwą sobie, ma koniecznie i *cel*, którego spełnienie stanowi jego *dobro* (1). Od chwili jak istota żyjąca istnieć zaczyna (a to również można powiedzieć o tworach nieorganicznych chociaż to jest mniej widoczne), natura jego dąży do celu, dla którego została stworzoną. Ztąd powstają w łonie tego stworzenia pewne ruchy, które go popychają i unoszą niezależnie od wszelkiej rozwagi i wszelkiego wyrachowania, ku pewnej liczbie szczegółowych celów, których całość stanowi cel tegoż stworzenia. Ruchy te instynktowe, które nawet w stworzeniach rozumnych, nie noszą żadnej cechy rozwagi i które w człowieku objawiają się skoro tylko na świat przyjdzie i rosną coraz potężniej w miarę wzrostu jego, ruchy te nazywam *dążeniami pierwotnymi i instynktowymi natury ludzkiej*. Te to skłonności czyli dążenia wspólne wszystkim ludziom, były nieraz już przedmiotem badań uczonych fizyologów i przedstawiły niezmierną różnorodność odróżniającą i cechującą indywidualności ludzkie. One to jeszcze, uderzywszy zbyt może silnie uwagę niektórych filozofów, stały się powodem błędnych systematów uwłaczających wyższej naturze człowieka, której się niebawem przyjrzymy. Przez to samo więc już, że człowiek istnieje, odbywa się w nim to samo, co we wszystkich innych stworzeniach, to jest, że w skutek swojej organizacyi, natura jego dąży do celu przez poruszenia, które nazwiemy popędami. Jednocześnie z tą dążnością instynktową, budzą się w nim zdolności, jakimi go Bóg obdarzył, ażeby mógł spełnić swoje przeznaczenie.

W dążeniach tych i działaniach natura nasza jak wszelka inna spotyka przeszkody, które ją zatrzymują i nie pozwalają osiągnąć celu, a z tych przeszkód wynika pierwszy *fakt moralny* w naszych władzach, to jest *fakt jednoczenia się* tych władz na jeden przedmiot i *zbierania się* całej rozproszonęj ich potęgi w jeden punkt, fakt zaiste ważny stanowiący *zapoczątkowanie* niejako *sily moralnej*. Aby go uprzytomnić dokładnie nie wchodząc w szczegóły, któreby

(1) I nie zapominajmy, że tu tylko mowa o celu i dobru ziemskim, fizyczném.

nas daleko zawiodły, wezmę tylko za przykład jedną władzę naszej natury, t. j. inteligencyę przeznaczoną do zaspokojenia instynktu, który nas prowadzi do wiedzy czyli *poznania*. Otoż, inteligencya ta jak wiemy nie znajduje od razu prawdy której szuka, owszem napotyka trudności, niepewności, cienie, słowem, przeszkody wszelkiego rodzaju, które nie pozwalają jój osiągnąć celu. Cóż więc wówczas czyni ta władza? oto *zbiera się w sobie*, nąteża swe siły, koncentruje je na punkt jeden. Zrazu tak nie czyniła, promieniała tylko, że tak powiemy instynktowo w różnych kierunkach, teraz nagle odkrywa inny sposób działania, sposób, który w kwestyi nas zajmującej tém większej jest wagi, iż on zarazem jest *pierwszém pojawieniem się woli w człowieku*. Usiłowanie to nie jest miłym naturze ludzkiej, bo jest jakby wkroczeniem innego porządku w jój zakres, jakby pierwszym czynem *karności* moralnej, której następnie też natura zostanie poddana.

To też wyrywa się ona jak tylko może z pod tego przymusu, ciągle nawet na najwyższym stopniu rozwinięcia, nie przestając pragnąć pierwotnej swobody (1). W początkach zaś życia, o których teraz głównie mówimy, widzimy tę dążność naprzemian to rozproszoną, to zebraną i skoncentrowaną pewną wolą.

Oto są fakta, czyli powawy *stanu pierwotnego człowieka*, a raczej dziecka; skoro zaś rozum się rozwinie, wprowadza on stopniowo dwie główne przemiany, z których znów wynikają dwa osobne stany moralne. Ale wracając się do tego pierwotnego stanu, zauważajmy tu jeszcze, że jakkolwiek objawia się w nim już pierwszy ślad *władzy moralnej*, w tém koncentrowaniu się siły ku jednemu pożądanemu celowi, jest to jednak zawsze władza bardzo słaba, prawie ślepa i taką pozostaje ciągle dopóki się rozum nie rozwinie.

(1) Tu jest najważniejsza uwaga tyżająca się prawa naturalnego, wielu bowiem pisarzy podciaga pod to miano, popędy naturalne, co jest błędem. Prawo naturalne ludzkie zaczyna się dopiero z działaniem rozumu i woli, gdyż ono jest *prawem moralnym*.

On to dopiero uwalnia wolę człowieka od wyłącznej powagi popędów. Wola istniała już wprawdzie pierwój, ale wolnej woli nie było prawie.

Teraz uważmy jakie przemiany wprowadza rozum w ten stan pierwotny człowieka. Rozum podług najprostszego określenia, jest to zdolność zrozumienia, której nie trzeba łączyć ze zdolnością poznawania, zwierzęta bowiem znają także, ale nie rozumieją, i to właśnie rozróżnia ich od człowieka. Gdyby rozumiały, byłyby podobne do nas, i zamiast pozostawać tak jak teraz zawsze w jednym stanie, to jest właśnie tym jaki opisaliśmy powyżej, wznosiłyby się stopniowo jak człowiek *do innych dwóch stanów*, które wywołuje w nas pojawienie się rozumu. Kiedy to nastąpi natura ludzka już jest w zupełnym rozwinięciu, wszystkie jej popędy są w ruchu, wszystkie zdolności działają; rozum jako władza usposobiona do rozumienia, przenika wkrótce znaczenie widoku, jaki jej się przedstawia, rozumie naprzód i jasno pojmuje, że wszystkie te ruchy dążą do jednego celu, to jest do zadowolenia natury ludzkiej, i takim to sposobem przychodzi do utworzenia sobie pojęcia *dobra*. To dobro jednak, które on wtedy pojmuje, jest tylko dobrem szczególnym, egoistycznym, lubo pojęcie to stanowi już wielki postęp i różnicę od pierwotnego stanu w którym ono wcale jeszcze nie istniało. Jest to *nowy stan moralny, nowy tryb postępowania*, jaki się tworzy w człowieku za pierwszym pojawieniem się *rozumu*, tryb ten nazwiemy *egoistycznym*. W istocie bowiem przekonanie jakie mamy w egoizmie, że działając, działamy dla naszego dobra, stanowi jego cechę charakterystyczną, pojęcie to nie istniało w stanie pierwotnym, dla tego dziecię nie jest zrazu egoistą, bo nie zdaje sobie sprawy ze swoich dążeń, stan więc egoistyczny jest już postępem pod względem intelligeny, ale jeszcze nie stanem moralnym w człowieku. Niebawem następuje inny, stanowiący prawdziwą naszą chwałę. Jest to *stan moralny*, wynikający głównie z nowego odkrycia jakie czyni rozum, a które wznosi człowieka od wyobrażeń empirycznych, prowadzących do stanu egoizmu, do idei czyli pojęcia *obowiązku*. I uważmy jak odbywa się w czło-

wieku przejście do tego stanu od poprzedniego: w trybie egoistycznym, jak ukryte jakieś błędne koło (*circulum vitiosus*). Egoizm bowiem nazywa dobrem, zadowolenie dążeń naszej natury, a kiedy go zapytamy, dla czego to zadowolenie dążeń natury nazywa dobrem naszym, on odpowiada, że właśnie dla tego, iż jest zadowoleniem tych dążeń. Chcąc wyjść z tego koła, egoizm powołuje się na przyjemność, jaka wynika z zadowolenia i czyni tę przyjemność wyrazem dobra (1). Ale i tu również rozum nie znajduje widoczności, któraby przekonaną została, nie widzi zrównania między ideą przyjemności a ideą dobra, jak nie widział tego zrównania między zadowoleniem naszej natury, a témże dobrem i ciągle pyta się dalej, ciągle widzi tajemnicę. Ta tajemnica porusza go, dręczy i staje się pobudką czyli bodźcem *do nowego postępu w pojęciach moralnych*.

Nie zatrzymując się już nad pojawami indywidualnemi, rozważa co się dzieje we wszystkich znanych mu stworzeniach, widzi że wszystkie mają właściwą swą naturę, że wszystkie w skutek tej natury, mają swój cel właściwy, który jest ich dobrem; że każdy z tych celów rozmaitych jest elementem celu ogólnego i zupełnego, który je wszystkie obejmuje; celu, który jest celem całego stworzenia; celu, który jest porządkiem powszechnym, a którego spełnienie zasługuje w oczach rozumu na miano dobra. Skoro ta idea porządku pojawi się w rozumie, tworzy się między nią a tymże samym rozumem sympatya tak głęboka, tak prawdziwa i tak bezpośrednia, że on się korzy przed tą ideą, że ją uważa za świętą i obowiązującą dla siebie, że uwielbia ją, jako prawą swoją władczynię, że szanuje ją i poddaje się jej jako swemu prawu naturalnemu i wiecznemu. Pogwałcić porządek to jest podłość, niegodność

(1) Nie potrzebujemy zapewne dowodzić myślącemu czytelnikowi, iż cały ten obraz, jest czysto *psychologiczny*. W rzeczywistości bowiem każde dziecko ulega odrazu nauczaniu, które rozwojem jego kieruje; w tém nauczaniu jest zawsze i nauczanie religijne.

w oczach rozumu; spełniać porządek o ile to jest w mocy naszej, to jest dobrem, to jest pięknem. Nastąpiła nowa pobudka działania, nowe prawidło prawdziwie godne tej nazwy, nowe prawo, które jest dopiero prawdziwem prawem; prawo, które się usprawiedliwia samo przez się, które nie potrzebuje się odwoływać do żadnej władzy, abysmy je szanowali i uznawali.

Pojęcie to jest jasne i płodne niezmiernie; ukazując nam w celu każdej istoty, *element porządku powszechnego*, nadaje celowi każdej z nich, *charakter szanowny i święty*, jakiego dawniej nie miał.

Pierwój mogliśmy dążyć instynktowo do zadowolenia naszej natury, rozum mógł sądzić co jest przyjazne lub przeciwnie temu celowi, mógł wyszukiwać najlejszych środków, ale czy dążenie to było prawnem, dobrem samo przez się, czy było naszym obowiązkiem spełnić je lub nie, czy mieliśmy prawo je zadowolić, tego rozum nasz nie znał pierwój, nie mógł ocenić.

Prawo, oraz obowiązek dążenia do celu, który jest dobrem, zaczyna się dopiero od chwili, w której cel ten nauczyliśmy się uznawać elementem porządku powszechnego, a dobro nasze ułomkiem dobra ogólnego; w dniu tym dobro nasze przybrało charakter ważności obowiązujący również dobro i cel każdego stworzenia, przybrało tenże sam charakter w oczach naszych i z tychże samych powodów.

Jest cel dla wszystkiego, jest cel święty, ustanowiony, który szanować powinno rozumne stworzenie i przyczyniać się do spełnienia go w sobie i zewnątrz siebie; a zatem są obowiązki, są prawa, jest moralność, jest prawodawstwo naturalne do postępowania każdego człowieka.” (1).

Oto gdzie nas doprowadził autor metodą czysto indukcyjną, na obserwacji faktów opartą; i znaleźliśmy się na tym samym punkcie, na którym od razu stawia chrześcijanina teologija, orzekając ten porządek, to uszeregowanie stworzeń, i to dobro ogólne całego stworzenia, w którym

(1) Tu koniec wyjątku.

objęte jest dobro każdego szczegółu, orzekając mówię, mianem *prawa wiecznego*.

Ale nie wychodząc ze sfery rozumu czyli poznania naturalnego, widzimy ten rozum wznoszący się wyżej jeszcze, to jest do idei Boga, który stworzył ten porządek powszechny, do Twórcy, który dał każdemu stworzeniu przyczyniającemu się do tego porządku, właściwą organizacją, a zatem właściwy cel i właściwe dobro.

Tak więc spojony ze swoją wieczną zasadą, *porządek*, wychodzi ze sfery abstrakcyi, i staje się wyrazem czyli urzeczywistnieniem myśli boskiej, a moralność, a raczniej uczucie obowiązku, przybiera charakter religijny.

„Lecz kto mnie zapewni, że moje sądy o porządku są zgodne z zamiarami i sądami Najwyższego sprawcy? To pytanie czyni sobie le Taparelli, w uczonym swym traktacie o *prawie naturalnem*, i tak odpowiada: Upewnia mnie o tém sama *natura mego rozumu*, bo i cóż to jest rozum? jest to przyrodzone dążenie ku prawdzie. Każdy zatem rozum z swój natury dąży do prawdy, dyrekcyą zatem mego rozumu jest to samo co dążność do prawdy, gdyż inaczej dążyłby do nieprawdy, co jest sprzecznością. Może on pobłądzić, bo jest ograniczony, ale ze swój natury jest jednobrzmiący z boskim i nie może nie być takim, chyba odmieniwszy naturę. Słuszne zatem wnioskowanie moje, za pomocą którego, z moich rozumowych wiadomości, wnoszę o wyrokach boskich i sprzecznością byłoby, żeby Stwórca świata chciał tego, w czém ja upatruję nieporządek. Znam więc odwieczne prawo Stwórcy objawione mi za pośrednictwem mego rozumu, przy rozważaniu stworzenia całego. To prawo o ile ono przez rozum objawia się w człowieku, zwykliśmy nazywać *przyrodzonym*; i jest ono źródłem wszelkiego innego obowiązku, *bo obowiązek jest powinnością wedle rozumu*. Człowiek zatem czuje się obowiązany do pewnych czynności, które widzi iż są wymagane przez zamiar Stwórcy, bo się czuje zniewolonym do dążenia ku dobru, którego po za tą drogą znaleźć nie można, i dla tego jest podległym prawu postanowionemu od wieków i ogłoszonemu *w człowieku*, jako

w istocie rozumnej. — Ta znajomość obowiązku nazywa się synderesis.” (1).

Tak to wyjaśnia *prawo przyrodzone* uczony autor traktatu o témże prawie, traktatu najkompletniejszego jaki ukazał się w naszych czasach.

Widzimy więc że równie jak biskup Plantier, nie zaprzecza on poznania naturalnego obowiązku. Nie będziemy tu przytaczać wszystkich dowodów jakimi popiera to swoje twierdzenie, ani też wyklądać szczegółowych dróg, przez jakie przeprowadza rozwój tego poznania. Pod umiejętném piórem jego, wychodzą wszystkie prawa z téj jednej zasady powyżej przytoczonej, równie prawa indywidualne jak publiczne, oraz wzajemne prawa narodów; aż nakoniec po szczeblach tego naturalnego rozwoju prawa dochodzi się do *społeczności chrześcijańskiej*, do zlania się prawa objawionego z prawem naturalném w piękną idealną jedność, którą wieki coraz bardziej urzeczywistniają (2).

Taką to *jedność* właśnie mieliśmy w myśli, kiedyśmy pracę tę naszą rozpoczęli, dla tego zamierzamy tu jeszcze zaznajomić czytelnika z najważniejszym skarbem literatury katolickiej pod tym względem, to jest z *traktatem S. Tomasa o prawach*, zamieszczonym w tomie trzecim Summy.

Sty Doktor uznaje *cztery* rodzaje praw, o których obszernie z osobna się rozwodzi, czyniąc naprzód ogólny pogląd na istotę prawa i jego podział.

Jest *prawo wieczne* czyli pomysł odwieczny istniejący w intelligencyi boskiej, porządku stworzeń, który Bóg urzeczywistnił w czasie. Każde stworzenie bierze niejako współdział w tém prawie odpowiadając usposobieniem swoim temu rozrządzeniu i spełniając cel sobieznaczony. W istotach bezrozumnych udział ten jest instynktowy, w rozumnych dobrowolny. Ztąd początek drugiego gatunku prawa, czyli *prawa naturalnego*, które jest wyrazem téj zgody stworzeń z zamiarem Stwórcy, a mianowicie zgody stworzeń rozumnych. Że zaś postanowienie prawa wiecz-

(1) Patrz traktat Il Dritto naturale, tom I. rozdział IV.

(2) Patrz tom drugi tego dzieła.

nego jest dziełem mądrości i doskonałości Boga samego, a doskonałość ta spływa w jedność z jego Istotą, treścią więc prawa tego jest, *dobro, dobro doskonałe*; a ztąd również *istotą prawa naturalnego w człowieku, dążenie ku dobru*. Dążenie to znów jako w stworzeniu rozumném, zlewa się z jego dążeniem do prawdy, ku której poznaniu uzdolniony jest człowiek przyrodzonymi zasadami swęj intelligencyi. Natura więc jego *dąży ku dobru*, lecz napiętnowana jest przez prawo wieczne, i zarazem *poznaje to dobro*, chce je spełniać, bo obdarzona jest rozumem. Ten pociąg ku dobru w człowieku, jest to źródło sumienia w nim, to przyczyna jego instynktowego działania w kierunku dobra; przyczyna potęgi tego głosu, której się największe sofizmata oprzeć nie mogą (1). Rzekłbyś, że to jakiś dar, jakiś zmysł osobny, który widzi od razu, co prawe a co nieprawe, i kiedy mu nie jesteśmy posłuszni, czujemy taką samą boleść jak kiedybyśmy nie ulegali najjaśniejszemu pojętému prawdzie, i czują to wszyscy ludzie tak prości jak uczeni, tak myślący jak nie myślący.

Prawo więc naturalne z *dwóch elementów* się składa: z *mimowolnego pociągu ku dobru* i z *poznania rozumowego*. Dla tego le Taparelli powiedział w ustępie powyższym cytowanym, iż prawo to *ogłoszonym zostało w człowieku* (2). Myśl wyprowadza je ze sfery instynktowej i podnosi do znaczenia zasady; taką to drogą tworzy się trzeci gatunek prawa, to jest, *prawo ludzkie*. Nakoniec jako uzupełnienie i światło wyższe, przychodzi tu w pomoc *prawo objawione*, i powstaje wielka niewstrząśniona budowa moralności ludzkiej, czyli prawodawstwa moralnego, którego *początkiem i celem jest Bóg dobro najwyższe*.

Ponieważ w dalszym ciągu mamy zamiar zacytować

-
- (1) Streszczenie to zrozumie lepiej czytelnik w obszernych cytacjach dalej zamieszczonych.
 - (2) Nastajemy tu na to wyrażenie, gdyż ono nam wykazuje *różnicę prawa objawionego*, które znów ogłoszone zostało *nie w człowieku* lecz człowiekowi — *zewnątrznie i pozytywnie*. Tego nigdy mieszać nie trzeba.

w całości artykuły dotyczące się trzech głównych gatunków prawa; tu więc tylko jeszcze chcemy streścić wszystko, co S. Tomasz mówi o *prawie ludzkiem*, o jego istocie i cechach, gdyż prawo ludzkie właśnie dowodzi nam najwyraźniej i kartami historyi, że człowiek w porządku naturalnym, może zdziałać wiele i obmyślić wiele dla prawa moralnego. Naprzód więc pyta się: *czy prawo należy do rozumu?* (O *prawach* kwestya XC. art. 1), i po różnych *objekcyach*, których tu cytować nie będziemy, a które mu zawsze służą do silniejszego wymotywowania swego sądu, przychodzi nakoniec do tegoż sądu czyli *wniosku ostatecznego* i tak odpowiada:

„Ponieważ prawo jest regułą i miarą dla czynów ludzkich, odnosi się więc koniecznie do rozumu.” Dalej jeszcze tak mówi: prawo (*lex*) pochodzi od słowa *ligare*, wiązać, to jest, że ono obowiązuje do pewnych czynów lub oddala od innych, podług miary i reguły danój. Owoż pierwszą regułą i miarą czynów ludzkich, jak powiedzieliśmy w kwestyi LXVI. art. 1, jest rozum, gdyż rozum to odnosi, czyli kieruje do celu każdą czynność. Ztąd więc wynika, że prawo należy do rozumu (1).

Potém w następnych artykułach dowodząc, że prawo odnosić się powinno do *dobra ogólnego*, czyni bardzo ważną uwagę, w związku z naszym przedmiotem będącą, (kwest. XC. art. III. odpowiedzi), że lubo każdy człowiek nie może tworzyć prawa, o ile ono jednak jest dobre i sprawiedliwe, każdy bierze w nim udział *naturalny*, gdyż to co jest napisane w prawie, napisane jest na sercu każdego, i w ten sposób każdy jest sobie prawem niejako. A ta uwaga S. Doktora zbija znów twierdzenie stronników *pozytywności w prawie*, wykazując, iż koniecznością jego jest, odnosić się do sprawiedliwości, *i być zawsze przez to, o ile można w związku z uczuciem prawa wyrytém*

(1) Cóżby powiedzieli wyłączni stronnicy tradycyi i zwyczaju, jako źródła prawa, słysząc to zdanie Sgo Doktora. Lubo i tradycya o ile rozumna, ma swoją wartość w prawodawstwie.

na sercu człowieka. Związek ten ułatwia spełnienie prawa postanowionego i jest jego świętą sankcją, a oraz probierzem jego sprawiedliwości. Uwaga ta nowój jeszcze nabywa siły w czwartym artykule téj kwestyi, gdzie Śty Tomasz zastanawia się nad głównym warunkiem prawa, to jest jego *ogłoszeniem*. Rozróżnia więc ogłoszenie *wewnątrz w człowieku*, od ogłoszenia *zewnątrznego*, i powiada, że to ostatnie poirzebne jest dla prawa ludzkiego; *naturalne zaś prawo w samej istocie* poznania naszego spoczywa, rozum bowiem praktyczny ma tak samo pewniki jak rozum uważany w ogóle i metafizycznie, a raczej tamte wynikają z tych. Te twierdzenia czyli *propozycje powszechne rozumu praktycznego* są zasadą prawa moralnego, które naprzód jest wewnątrznie a następnie przez prawodawcę przeniesione zostaje w ustawy. (Patrz art. I. druga odpowiedź na zarzuty). Jak nie w rozumowaniu spekulatywném nie jest prawdziwém, co się nie odnosi do pewników nierozbieralnych czyli nie jest na nich oparte, tak samo w ustawach, cechą prawdy i dobra jest ich stosunek do *pewników rozumu praktycznego*, który zawiera *prawdy nierozbieralne i konieczne w sferze moralnej*."

Z tych głębokich uwag Ś-go Tomasza, które my tu w treści zamieszczamy, wnieść możemy o *stosunku prawa ludzkiego do prawa naturalnego*, oraz o konieczności praw ludzkich, które są jakby ćwiczeniem rozumu praktycznego, pracującego na *danym boskich naturalnych*; arbitralności, więc nie ma i być nie może w prawie, gdyż wówczas jak pięknie powiedział jeszcze Ś. Doktor w inném miejscu, nie byłoby ono prawem, lecz bezprawiem.

Człowiek dostrzega wskazania boskich, ale ich nigdy gwałcić nie powinien, i nigdy nawet na długo nie zdoła.

I tutaj to nastęrcza się naturalnie uwaga jak trudném jest dla rozumu ludzkiego *to śledzenie tych wskazań*; zastosowywanie ich do tysiącznych wypadków, jak łatwo zgubić tę nić boską w dalszych wywodach, a mianowicie jak trudno rozumem objąć cel człowieka, którego dusza nieśmiertelna ma swoje własne pozaświatowe przeznaczenie obok przeznaczenia w doczesnym porządku. Do tych uwag

przychodzi czytelnik myślący z samych rozważań istoty prawa i elementów jego przyrodzonych, a wówczas Śty Doktor stawia mu przed oczy prawdę wielką, prawdę niezmiernéj wagi, którą on w téj chwili lepiej niż kiedy pojąć zdoła. (Patrz Sum. Teol. o *prawach* kwest. XCI, art. IV).

1. Pytając się zwykłą swoją metodą, czy prawo wyższe dane od Boga, to jest prawo boskie objawione było potrzebne? Zdaje się, mówi naprzód, że nie było potrzebne, bo jak wyżej powiedzieliśmy, prawo naturalne jest to jakiś współdział w prawie wieczném, a ponieważ prawo wieczne jest prawem boskiém, nie ma więc potrzeby, aby oprócz prawa naturalnego i praw ludzkich, które z niego wypływają, było jeszcze prawo boskie.

2. Napisano jest (w Ekl. XV, 14), że Bóg zostawił człowieka w ręku rady jego, rada zaś to czyn rozumu, jak widzieliśmy, człowiek pozostawiony więc był rządowi swego rozumu, a ponieważ prawo ludzkie jest dziełem tego rozumu, jak to znów powiedzieliśmy, nie ma więc potrzeby aby człowiek rządzony był jeszcze przez prawo boskie.

3. Natura ludzka lepiej sobie umie radzić niż stworzenia bezrozumne, a ponieważ stworzeniom tym wystarcza skłonność im wrodzona i nie mają innego prawa, więc stworzenie rozumne tém bardziej nie potrzebuje prawa boskiego, kiedy ma już prawo naturalne (1).

A jednak rzecz się ma przeciwnie. Dawid prosi Boga aby mu dał prawo: Panie, daj mi prawo, prawo drogie Twoich rozkazów pełnych sprawiedliwości. (Ps. CXVIII, 33).

Ostateczny wniosek oprócz prawa naturalnego i prawa ludzkiego, było potrzebne prawo boskie, aby postawiło człowieka w stosunku z jego celem jakim jest *szczęście wieczne* i aby go mogło skierować nieomylnie ku temu celowi.

Ogólnie odpowiedzieć trzeba: iż oprócz prawa naturalnego i prawa ludzkiego, potrzeba było prawa boskiego dla kierowania życiem ludzkim, a to ze czterech przyczyn:

(1) Jest to właśnie myśl racjonalizmu odrzucającego objawienie, uważmy jak głęboko odpowiada na nią S. Tomasz.

1-ód, ponieważ prawo rządzi człowiekiem co do czynów jemu właściwych ze względu na jego cel ostateczny; gdyby człowiek miał tylko cel ziemski, nie przechodzący jego sił i zdolności naturalnych, nie byłoby potrzeba, uważając naturę rozumu, aby był kierowany innemi jeszcze prawami jak prawem naturalném i prawem ludzkim, które z niego wynika, ale ponieważ on ma za cel swój szczęście wieczne, przechodzące siły jego natury, potrzeba było, aby ponad prawo naturalne i ponad prawo ludzkie, było jeszcze *prawo boskie*, któreby go kierowało ku temu celowi. 2-re, ponieważ z powodu niepewności sądu ludzkiego, mianowicie kiedy idzie o rzeczy dowolne i szczególne, zdarza się często, iż rozmaite są zdania co do czynów moralnych, a ztąd wynikają rozmaite i przeciwne sobie prawa; potrzeba więc było aby człowiek mógł wiedzieć *bez żadnej wątpliwości co ma czynić a czego unikać*, żeby był kierowany w czynach jemu właściwych, przez prawo boskie, którego *początek* jest rękojmią nieomyślności. 3-cie, ponieważ człowiek o tych tylko rzeczach może stanowić prawo, o których może sądzić, a ponieważ sąd człowieka nie może przeniknąć do wewnętrznych poruszeń duszy bliźniego, sąd więc jego odnosi się tylko do czynów zewnętrznych, a jednak doskonałość cnoty wymaga, ażeby człowiek *był prawy zewnętrznie i wewnętrznie*; dla tego to prawo ludzkie nie mogło dostatecznie potłumiać czynów wewnętrznych lub kierować nimi; potrzebném więc było, aby prawo boskie uzupełniło tamte. 4-te, ponieważ, jak mówi Ś. Augustyn (De Lib. Arb.) prawo ludzkie nie może ukarać ani zapobiedz wszystkiemu złemu, bo żeby chciało zniszczyć wszystko złe, musiałoby zarazem zniszczyć bardzo wiele dobrych rzeczy, co znów byłoby szkodliwém dobru ogólnemu i doprowadziło społeczeństwo do zguby; ażeby więc żadne złe nie zostało bez ukarania i bez zakazu, potrzeba było prawa boskiego, któreby zakazywało wszystkich błędów. Te *cztery* przyczyny różnie oznaczone są w Psalmiście Pańskim, kiedy mówi (Psalm XVIII, 8.) prawo Pańskie jest *bez skazy*, to jest, że nie dozwala żadnego splamienia, *ono nawraca dusze*, ponieważ rządzi nie tylko czynami zewnętrznymi, ale jeszcze

czynami wewnętrznymi; *ono jest świadectwem wierném Pana*, ponieważ jest niezawodnie prawe i prawdziwe, *na-daje mądrość dzieciom*, ponieważ stawia od razu człowieka w stosunku z jego celem nadprzyrodzonym i wiecznym.

Trzeba odpowiedzieć na *pierwszy* zarzut, iż przez prawo naturalne człowiek bierze udział w prawie wiecznym *o tyle, o ile siły jego natury na to pozwalają, lecz potrzebna jest koniecznie rzeczą, ażeby był kierowany w sposób wyższy ku swemu ostatecznemu celowi*; dla tego przychodzi tu w pomoc prawo boskie, przez które on bierze udział w prawie wiecznym *daleko doskonalej* (1).

Trzeba odpowiedzieć na *drugi*, że rada jest zawsze *badaniem*, musi więc wypływać z *pewnych zasad*, nie dość zatém żeby ta *rada* opierała się na *zasadach nam przyrodzonych*, a które stanowią przepisy prawa natury, ale trzeba jeszcze dla przyczyn, które powyżej wyłożyliśmy, ażeby do téj rady łączyły się inne zasady, które są przepisami prawa boskiego.

Na *trzeci* zarzut trzeba odpowiedzieć, iż stworzenia bezrozumne nie mają celu wyższego nad ten, który mogą osiągnąć przez swe władze naturalne, dla tego to żadne porównanie miejsca tu mieć nie może.

Tu więc znajdujemy *uzupełnienie*, tu dopiero pewne i stałe oparcie. Gdyby samo poznanie naturalne rządziło wolą czyli samo *prawo przyrodzone* i względ na porządek powszechny, nie byłoby dostatecznej powagi dla czynów ludzkich, a zatém nie byłoby dla nich dostatecznej pewności, a ztąd w zastosowaniu wynikałaby niepokonana trudność, gdyż *wywnioskowanie dalsze* prawa naturalnego, przedstawia wiele zawilosci, przytém nie byłoby wyraźnego związku czynów z wiecznością, przez co brakłoby im naj-

(1) W całym tym traktacie, mówiąc tylko o *prawie* nie wspaniamy o *łascę*, która jest równie niezbędną jak prawo objawione. Lecz przedmiot ten wychodzi po za zakres naszego założenia.

piękniejszej i najwznioślejszej sankcyi.. Sposób ten uważania rzeczy stwierdza historyę, bo tak nie było istotnie, bo Bóg nie zostawił ludzkości bez pomocy. I uważmy jak cudownie *prawo boskie* jaśnieje nad wybranym ludem, prawo, które można nazwać *boskiem i gotowem orzeczeniem obowiązków*, jak ono czyni prawodawstwo tego narodu wyższem nad wszelkie inne starożytności. Z drugiej strony, uważmy jak pogańskie ludy siłą się samym rozumem dosięgnąć téj pewności w streszczeniu obowiązków człowieka, a zaledwie cię tych pewników utworzyć zdołały.

Gdyby jednak tylko boskie istniało prawo, a człowiek nie mógł wnieść się do poznania a nawet poczucia obowiązku, prawo zewnętrzne chociaż objawione przez Boga, byłoby *ciągłym gwałtem* zadawanym jego naturze, byłoby męką i zaprzeczeniem wszelkiej harmonii, że nie powiemy niepodobieństwem (1). To też aby nigdy o tych dwóch prawdach nie zapomniano, ta sama teologia, która orzeka *prawo boskie* nadając mu tak przeważne znaczenie, również przez usta anielskiego doktora udowodnia istnienie *prawa przyrodzonego*. Jakkolwiek zatem dużo już powiedzieliśmy ku wyjaśnieniu tego prawa, chcemy jeszcze przeciwstawić tutaj to stanowcze jego określenie, obok określenia prawa boskiego które dał powyżej.

Czy jest prawo naturalne? (2).

Iszy zarzut. Zdaje się, iż nie ma prawa naturalnego, gdyż człowiek dostatecznie jest rządzony przez prawo wieczne,

(1) Takie to zaprzeczenie stawia wszelki jansenistowski systemat moralności.

(2) Patrz Summę Teologii, o prawach, kwestya XCI, artyk. I. Istnienie prawa naturalnego uznane jest przez wszystkich filozofów i teologów: Aryst. (Eth. ks. 5. roz. VII). Cyceron (de Legib. ks. I. i ks. II), ś. Augustyn (*Wyznania* ks. II. roz. IV. i de Serm. Dom. lib. 2. cap. IX.), ś. Ambr. (ks. 9 list 71), ś. Izidor (Etym. ks. 2 i 3). Prawnicy także przyjmują to prawo:

ponieważ ś. Augustyn mówi (de lib. arb. ks. I. roz. VI), że prawo wieczne, jest to owe prawo, podług którego słuszną jest rzeczą, aby wszystko doskonale było urządzone. Że natura zaś nie tworzy nic zbytecznego, tak jak jej nie zbywa na niczém co jest potrzebném, nie ma więc dla człowieka prawa naturalnego (1).

IIgi zarzut. Prawo kieruje czynami człowieka ze względu na jego cel, otoż czyny człowieka nie odnoszą się bezpośrednio do jego celu, tak jak się odnosi działanie nierozumnych stworzeń, które działają podług pociągu i przyrodzonego instynktu; człowiek działa dla celu swego przez rozum i wolę, więc nie ma dla człowieka prawa naturalnego.

IIIci zarzut. Stworzenie tém jest wolniejsze im mniej podlega prawu, ponieważ zaś człowiek jest wolniejszy niż wszystkie stworzenia, z powodu swój wolnej woli, której one nie mają; tém bardziej więc nie powinien być podległy prawu naturalnemu, kiedy stworzenia bezrozumne mu nie ulegają.

A jednak rzecz się ma przeciwnie.

Czytamy w Glossie (pewien wykład Pisma i wówczas używany) następną uwagę ze względu tych słów Apostoła (do Rzym. II): „Poganie nie mający praw, czynią naturalnie, co prawo rozkazuje, że chociaż oni nie mają prawa pisanego, mają jednak prawo naturalne, przez które każdy rozumie i czuje, co jest złém a co dobrém.

Wniosek ostateczny. Jest w ludziach prawo naturalne czyli jakiś udział (participatum) w prawie wieczném, podług którego oni rozróżniają dobre od złego.

Trzeba odpowiedzieć *ogólnie* na zarzuty, iż jak powiedzieliśmy powyżej, prawo będąc pewną regułą i miarą, może

patrz: Instit. Juri natur. gentium et civil. lib. I, różnią się tylko między sobą w jego określeniach.

Przypisek X. Divux, tłum. ś. Tomasza.

(1) Dziwną jest rzeczą, jak ś. Tomasz w XIII wieku przewidział w tym zarzucie argument, jaki czynią zawsze przesadzeni stronnicy powagi, przeciwko prawu naturalnemu.

istnieć w istocie jakiej *dwojakim sposobem*, raz jako w tym, który rządzi i mierzy, drugi raz jako w tym, który jest rządzony i mierzony, każda bowiem rzecz ulega mierze i porządkowi, stosownie do udziału jaki bierze w tym porządku i w tej mierze: ponieważ więc wszystko, co podlega Opatrzności, wymierzone jest i urządzone prawem wiecznym, widoczną jest rzeczą, iż wszystkie stworzenia biorą udział w pewien sposób w prawie wiecznym, to jest o tyle, o ile ono im nadaje skłonność do czynów i celów, które im są właściwe.

Stworzenie więc rozumne podlega Opatrzności boskiej w sposób doskonalszy niż inne przez to, iż bierze udział w tej Opatrzności, nie tylko dla siebie, ale jeszcze dla innych stworzeń, któremi ona rządzi, ztąd pochodzi, iż znajduje się w tém stworzeniu rozumnym, pewien udział w prawie wiecznym, przez który ono dąży *naturalnie* do czynów i celu, który mu przystoi, i ten to udział w prawie wiecznym stworzenia rozumnego, nazywa się *prawem naturalnym*.

Dla tego to Psalmista powiedziawszy w Psalmie IV: „Ofiarujcie ofiarę sprawiedliwości,” cytuje tych którzy pytają jakie są czyny sprawiedliwości: „Wiele ich mówi, powiada on, któż nam pokazał co jest dobre? i odpowiada na to zapytanie temi słowy: *światło Twego oblicza Panie, odbiło się na nas*, wskazując iym sposobem, że *światło rozumu naturalnego, przez które rozróżniamy złe od dobrego*, co właśnie stanowi charakter prawa naturalnego, niczym innym nie jest, jak odbiciem światła boskiego w nas; ztąd widoczną jest rzeczą, że prawo naturalne niczym także innym nie jest, jak pewnym udziałem jaki bierze stworzenie rozumne w prawie wiecznym (1).

Trzeba odpowiedzieć szczegółowo na *pierwszy* argument, iż to rozumowanie byłoby słusznym, gdyby prawo naturalne było różnym od prawa wiecznego, ale tak nie

(1) I w tém to znaczeniu ś. Izydor nazywa także prawo naturalne *prawem boskim*, i *boskim* jest ono istotnie, tak jak cały porządek naturalny jest boski.

jest, gdyż jak powiedzieliśmy ono jest *pewnym udziałem* w prawie wiecznym.

Trzeba odpowiedzieć na *drugi zarzut*, iż wszelkie działanie rozumu i woli zależy w nas od czegoś co jest naturalnym czyli przyrodzonym, jak powiedzieliśmy wyżej. Otoż wszelkie rozumowanie wypływa z zasad, które nam są naturalnie *znane*, (to jest z przyrodzonych zasad intelligencji), a wszelkie żądanie, które odnosi się do środków, wynika z naturalnego dążenia *do ostatecznego celu*, potrzeba zatem aby prawo naturalne kierowało pierwotnie naszymi czynami ku ich celowi.

Trzeba odpowiedzieć na *trzeci zarzut*, iż stworzenia nierozumne biorą udział w rozumie wiecznym, w swoim sposobie tak jak stworzenie rozumne. Ale ponieważ stworzenie rozumne bierze tam udział umysłowo i rozumowo, wynika ztąd, iż *udział ten przybiera w niem właściwie mówiąc nazwę prawa*, bo prawo należy do rozumu jak powiedzieliśmy. A ponieważ stworzenie nierozumne nie bierze tam udziału rozumnego, nie można tego udziału nazwać prawem tylko przez analogię (1).

Rozdział ten zaprawdę godzien głębokiej rozważki, gdyż on nam uprzytomnia tajemnicę działania prawa boskiego na serce człowieka, na to serce, na którym niezniszczonemi głoskami prawo naturalne pierwój już wypisanem zostało. To też nie kontentując się powyższym wykładem, ś. Tomasz pyta się jeszcze siebie: *czy prawo naturalne może być zmazanem z serca człowieka?* i odpowiada stanowczo: „Prawo naturalne nie może być nigdy zmazanem z serca człowieka co do swych zasad ogólnych i powszechnych, które są uznane przez cały świat.” A dalej jeszcze, aby dobrze wykazać, że to prawo natury odnosi się do czynów cnoty i *jest tём samém co prawo moralne*, zapytuje się ś. Tomasz,

(1) Dla tego to teologija wyjaśnia, iż prawo to człowiek myślą swoją w sobie znajduje.

czy wszystkie czyny cnoty należą do prawa naturalnego? i odpowiada w następujący sposób: „ponieważ rozum każdego człowieka mówi mu naturalnie, aby postępował cnotliwie, można więc powiedzieć ogólnie, iż wszystkie czyny cnoty uważane ze względu na rozum, który prowadzi do cnoty, należą do prawa naturalnego. Jest jednak wiele następstw, które z tego ogólnego wskazania wynikły w skutek głębokich rozważań ludzkich i takie pośrednio już tylko odnoszą się do prawa naturalnego (1). I jeszcze dalej chcąc lepiej wyświecić tę kwestyę i wykazać stosunek tego prawa z rozumem, ś. Tomasz pyta się: *czy prawo naturalne jest przywyknieniem?* i daje na to taką odpowiedź: „Prawo naturalne, właściwie mówiąc nie jest przywyknieniem, ale jednak można użyć tego wyrazu w tym sensie, iż prawo naturalne wyraża przepisy, które są zwykle obecne w rozumie tak, jak w umiejętnościach axyomata nie są przywyknieniami zasad, ale są to zasady które mamy zwykle w sobie (2).

Takie to wskazanie nakreślił ten wielki święty w przedmiocie moralności naturalnej. W wielu innych jego rozdziałach znajdują się dokładniejsze jeszcze wyjaśnienia, a ze wszystkich razem powstaje zawsze ten niewątpliwy wniosek, że o ile główne zarysy prawa są widocznymi, o tyle *odleglejsze jego następstwa* nie łatwo dają się określić. *Ztąd z jednej strony ważność z drugiej niedostateczność prawa naturalnego.* O ile jednak następstwa te dadzą się jasno i logicznie wywnioskować, są ważne i niezaprzeczone. Dla tego ks. Drivux mówi jeszcze, że przepisy prawa naturalnego o ile są zdrowym i logicznym skutkiem tej wy-

(1) Tu wielki mistrz wskazuje rozwój naukowy idei prawa.

(2) To przywyknienie jest światłem rozumowem, którym Bóg oświeca nas wewnątrznie i które niejako napisane jest w sercach naszych i podobnie jak prawo ludzkie nie tylko istnieje w prawodawcy, ale spisane jest na papierze gdzie ciągle o niem przypominać sobie możemy, tak prawo naturalne bytuje zwykle w nas w takim sposobie, iż możemy je uważać i widzieć ile tylko razy zastanowimy się i wnikiemy we wnętrze naszej istoty. — Ks. Drivux.

nikłości, obowiązują same przez się, niezależnie od wszelkich postanowień pozytywnych czy to boskich czy ludzkich. W pozytywne zaś wszelkie, wchodzi tak prawo naturalne, o ile spełniając je czynimy czyn cnoty, co głównie odnosi się do pozytywnych boskich.”

Tu więc niszczy się i upada wszelki Jansenistowski sposób uważania natury ludzkiej (1), owe czarne i ponure potwarze rzucane niekiedy przez wielkiego Paskala na tę naturę, a prowadzące *prosto do sceptycyzmu*. Grzeszną i słabą jest ta natura, ale nie do gruntu zepsuta, nie pozabawioną przyrodzonych światła i dążeń, jakimi ją Bóg obdarzył. A kiedy łaska uświęci te dążenia, zlewają się one harmonijnie z prawem boskim i prawie zdolne są przeczuć jego wyżyny. Takie przeczucie prawa objawionem najwyraźniej widzimy w Hiobie, w którym się zlało w cudowną jedność prawo objawione z prawem naturalnem. Uważmy tylko te piękne ustępy:

„Uczynilem przymierze z oczyma, abym ani pomyślał o złém,

Bo coby za część we mnie miał Bóg z wierzchu, a dziedzictwo Wszechmocny z wysokości?

Aż nie jest zatracenie złośnikowi, a oddalenie czyniącym niesprawiedliwość?

Aż On nie upatruje dróg moich, i nie liczy wszystkich kroków moich?

Jeśliżem chodził w marności i kwapiła się na zdradę noga moja,

Niech mię zważy na wadze sprawiedliwy, i niechaj Bóg pozna prostotę moję.

Jeśliż krok mój ustąpił z drogi, i jeśli za oczyma memi chodziło serce moje i jeśli do rąk moich przyłgnęła zmaza.

Jeśli jest zwiedzione serce moje dla niewiasty i jeśliś był na zdradzie u drzwi przyjaciela mego.

Jeśliś zbraniał się dać sądzić z sługą moim albo służebnicą, gdy się prawowali ze mną.

(1) Patrz artykuł o Janenizmie w Pamiętniku religijnym z r. 1859 Styczeń, Luty.

Bo cobyś czynił, gdy Bóg na sąd powstanie? a gdy spyta, co Mu odpowiem?

Jeśli odmówił ubogim czego chcieli i oczom wdowinym kazałem czekać.

Jeśli jadał sztukę moją sam, a nie jadła sierota z niej.

Bo od dzieciństwa mego rosło ze mną *uzalenie* (litość) *i z żywota matki mojej wyszło ze mną.*

Jeśli gardził ginącym przeto że nie miał suknie i z ubogim bez odzienia.

Jeśli mi nie błogosławiły boki jego i od wełny owiec moich zagrzał się.

Jeśli podniósł na sierotę rękę moją, chociaż widział żeś był wyższym w bramie.

Jeśli rozumiał złoto być siłą moją; a szczeremu złotu rzekłem: ufanie moje.

Jeśli się kochał dla wielu bogactw moich, a że bardzo wiele znalazła ręka moja.

Jeśli widział słońce gdy się świeciło i księżyc jasno idący.

I radowało się w tajemności serce moje i całowałem rękę moją usty memi.

Co jest zaprzeczenie przeciw Bogu najwyższemu.

Przed domem nie stał przychodzień, drzwi moje podróżnemu otworzone były.

Jeśli zakrywał grzech mój jako człowiek i kryłem w zanadrzu mojem nieprawość moją.

Jeśli przeciwko mnie ziemia moja woła a z nią zagony jej płaczą.

Jeśli owoce jej jadł bez pieniędzy i trapiłem duszę oraczów jej.

Usprawiedliwienia mego, któregoś się jał trzymać, ale puszcę się, bo mnie nie winuje serce moje we wszystkim żywocie moim,

Przeto, żeś wybawił ubogiego krzyżącego i sierotę która nie miała pomocnika.

Błogosławieństwo tego, który miał zginąć, na mnie przychodziło, a serce wdowy cieszyłem.

Oblóczyłem się w sprawiedliwość, i przyodziewałem się jako szatą i koroną, sądem moim.

Byłem okiem ślepemu a nogą chromem.

Byłem ojcem ubogich; a sprawy którójem nie wiedział, pilniem się wywiadał.

Niech przełoży sprawiedliwość przeciwko mnie, a sąd mój niech dojdzie do zwycięstwa.

Za śladem jego szła noga moja, strzegłem drogi jego i nie zstępowałem z niej.

Od przykazania ust jego nie odstępowałem a w zanadrzu mojem skryłem słowa ust jego» (*).

Wspaniały zaiste obraz wskazań naturalnych, które światło łaski oświeciło i uwydatniło w sercu Hioba! *wyszły one na jaw przy tém świetle*, jak tajemnicze wyrazy na papierze kreślone wychodzą przy świetle ognia. Na tym to wzorze, pokazuje się najwyraźniej związek tych dwóch światel: związek prawa naturalnego z objawionem. I ten to wzór tak szczególny, tak wydatny w Biblii, wprowadza nas *w wyższą sferę* naszego zadania, to jest w dziedzinę *moralności chrześcijańskiej*; prorocza bowiem postać Hioba, stoi na obszarach historii starożytnej, jak drogowskaz, jedną stroną zwrócony ku prawu naturalnemu, drugą ku prawu objawionemu. Ale już nie tylko objawionemu w Dekalogu, lecz ku prawu Chrystusa, ku téj najwyższej mądrości, która przywraca w człowieku rysy, ręką Boga Stworzyciela skreślone. Chrystjanizm to dopiero, jest doskonałym uwydatnieniem prawa naturalnego, lubo je przewyższa nieskończenie. Pięknie tę prawdę określa, jedna z uczonych autorek współczesnych: «Moralność,» — mówi ona — «to zasada powszechna, którój wszystko każe się domyślać, na którój wszystko się opiera; zasada, bez którój nie może być ani społeczeństwa, ani mowy, ani rodzaju ludzkiego;

(*) Trzeba jeszcze dodać, że w Hiobie nie tylko łaska i uczucie prawa naturalnego są w połączeniu, ale jeszcze i wiedza prawa objawionego przez tradycję i łaskę.

czém jest logika w rozumowaniu, czém matematyka w umiejętnościach ścisłych, tém jest moralność w systemacie naszego istnienia, prawdą pierwotną współistniejącą z Bogiem, wyrazem Jego doskonałości nieskończonej, ona musiała się objawić w Jego dziełach, skoro tylko podniósł swoją dłoń twórczą; człowiek odebrał jój piętno, jój odbicie, a rysy te, chociaż wstrząśnione, stłumione po upadku na jego duszy, ale nie mogące być zniszczonymi, ponawiają się zawsze w nim, pomimo jego występków, jego obłąkań i jego fałszywych systematów. To też kiedy chrystjanizm objawił mu prawo moralne piękniejsze, świętsze, surowsze i zarazem miłsierniejsze, niż prawo Zakonu, zdawało mu się i zdaje się zawsze, że usłyszał prawdę dawno mu znaną....» (*)

Na tę to wyższość chrześcijaństwa, na te skutki jego wszechstronne i zarazem na *stosunek jego bliższy i zupełny z prawem naturalnym*, chcielibyśmy najbardziej zwrócić uwagę czytelnika, aby pogląd nasz wzniósł się na stanowisko najwyższe, na którym jednoczy się *filozofja z religją*, i dla tego, zamieścimy tu jeszcze przekład artykułu, gdzie ś. Tomasz wyklada, *dla czego jest dwojakie prawo boskie*, czyli, jaki jest stosunek Dekalogu do Ewangelji :

«Jak mówimy, że dziecko i człowiek dojrzały, tworzą jedno i toż samo indywiduum, tak samo prawo dawne z prawem nowym, tworzy *jedno prawo boskie*, obadwa zaś różnią się między sobą, tylko jak niedoskonałe od doskonałego.» Dla tego apostoł porównywa (do Gal. 3) stan prawa starego do dzieciństwa, które jest pod kierunkiem nauczyciela, a stan prawa nowego, do stanu człowieka dojrzałego, który nie potrzebuje już być pod jarzmem nauczyciela. Jakoż uważamy doskonałość lub niedoskonałość prawa podług tych trzech rzeczy, które należą do istoty prawa, jak to powiedzieliśmy wyżej, to jest: 1) prawo powinno mieć na celu dobro ogólne, co znów obejmuje dwie rzeczy: dobro

(*) Pani Nerken de Lanceure.— Ks. Taparelli, liczy jój dzieło do dzieł, które mu służyły w jego pracy.

fizyczne i ziemskie, i dobro duchowne i niebieskie. Prawo stare, miało wyraźnie na celu dobro ziemskie, dla tego na początku tego prawa jest rozkazane, aby lud wszedł w posiadanie królestwa chananejskiego. Prawo zaś nowe, ma na celu dobro niebieskie, a Chrystus od początku swego nauczania, wzywa uczniów swoich do królestwa niebieskiego, mówiąc: *czynicie pokutę, albowiem przybliżyło się królestwo niebieskie* (Mateusz 4). Z tego to właśnie powodu, ś. Augustyn mówi, że stary Testament zawiera obietnice dóbr doczesnych, i dla tego właśnie on go nazywa starym, kiedy przeciwnie nowy, obiecuje życie wieczne. 2) Prawo powinno kierować czynami ludzkimi, stosownie do sprawiedliwości, pod tym względem prawo nowe, przeważa nad starym *urządzając czyny wewnętrzne* duszy, podług tych słów Ewangelji: jeśli sprawiedliwość wasza nie będzie obfitowała więcej niż doktorów zakonnych i faryzeuszów, nie wnieście do królestwa niebieskiego (Mat: V, 20). Dla tego to słusznie powiedziano, że prawo stare *zatrzymuje rękę*, a prawo nowe *więzi ducha* (1) (enchainé). 3) Prawo powinno kierować ludźmi i usposabiać do zachowywania jego przepisów; prawo stare osiągało ten cel, przez *bojaźń kar*, prawo nowe robi to przez *miłość*, jaką wlewa w nasze serca łaska Chrystusa, która nam jest daną razem z prawem nowym, a której prawo stare było tylko figurą. Dla tego ś. Augustyn mówi przeciwko Adamanciusowi uczniowi Manesa, iż: «cała różnica jaka istnieje między zakonem a Ewangelją, streszcza się w tych dwóch wyrazach: *bojaźń i miłość.*» Tak więc jak ojciec rodziny, co innego rozkazuje dzieciom a co innego dorosłym, podobnie Bóg, który jest Królem jedynym rodu ludzkiego, dał pierwsze prawo ludziom, którzy byli mniej doskonali, a drugie doskonalsze dał tym, których pierwsze prawo uczyniło zdolniejszymi do rzeczy boskich (2).

(1) Jest to najszczytniejsze określenie Ewangelji.

(2) Patrz Śgo Tomasza o prawach w Summie Teologicznej — kwestja XCI, art. VI.

Ta to wyższość chrystjanizmu czyni właśnie, iż on się nie lęka światła rozumu, że więcej niż prawo stare ocenia jego wskazania, prowadząc ze swobodą godną dzieci bożych, do doskonałości moralnej. Równie jak Założyciel jego, który trzciny złamanej nie zdeptał, Chrystjanizm szanuje wszystkie urządzenia boskie, szanuje *sumienie*, szanuje *rozsądek* i *poznanie naturalne złego i dobrego* szanuje *rozum*, stara się owszem rozwijać to poznanie przez naukę. Dla tego religja Chrystusa zawsze posiłkowała się cywilizacją, odwoływała się chętnie do oświaty, gdzie tylko ją znalazła, a wzajemnie cywilizacja rosła cudownie pod jej dobroczynnym wpływem.

I czemże jest cywilizacja europejska, jeśli nie zlanie się tych dwóch światła? jeśli nie wychodzeniem na jaw coraz doskonalszém pod wpływem cudownych promieni objawienia, prawa naturalnego napisanego na sercu człowieka? «Wspaniałość Majestatu Boskiego, ukazała się w Zbawicielu ukryta pod postacią najśłodszeo człowieka, a kiedy do blasków darów niebieskich, przyłączył się charakter *ofiary* i *poświęcenia*, nie tylko uwielbiliśmy doskonały wzór, ale ukochaliśmy go jeszcze, a wdzięczność nieskończona, napelniła nasze serca pragnieniem naśladowania go. Taka jest potęga chrześcijaństwa, nowa miłość dała człowiekowi nową siłę gorliwości, która go wyniosła po nad niego samego i odtąd człowiek ma dla siebie drogę, której kresem niebo i widzenie Boga, a społeczność drogę ciągłego doskonalenia się w dobrem.»

Uważmy tu jeszcze jedną harmonję między chrystjanizmem a prawem naturalném.

Śty Tomasz poddając prawo chrześcijańskie rozmaitym rozważaniom, dowodzi w duchu wszystkich innych teologów, że ono nie tylko jest prawem spisaniem w Ewangelji, ale przedewszystkiém prawem wlaném w serce człowieka z łaską wiary, której udziela Duch Śty. Tém to ono właśnie się różni od prawa starego, i potwierdzają to wyraźnie słowa Apostoła, który w liście do Hebrajczyków VIII, 8, zacytował słowa Proroka Jeremiasza: «Wykonam nad domem Izraelskim i nad domem Judy testament nowy»— do-

daje, że to uczyni Pan: »podając prawa swe w umysłach, i na sercu ich napisawszy je.«

Gdzieindziej jeszcze ten sam Ś. Paweł pisząc do Rzymian XIII, 27: »Gdzież tedy jest chluba twoja? Odrzucona jest przez któryż zakon? uczynków? nie, ale przez zakon wiary, czyli przez prawo wiary.« Widzimy więc, że wyraźnie nadaje miano *prawa* wierze, a wiara jest wewnętrznym usposobieniem, jest łaską, jak powiedzieliśmy, dla tego Ś. Augustyn dodaje jeszcze, że obecność Ducha Śgo w nas, jest to jedno, co prawo boskie napisane przez Boga samego w naszym sercu. Tak więc główna siła religii chrześcijańskiej *z serca płynie*. Część napisana odpowiada inteligencji człowieka i musi być wyjaśnianą i nauczaną, ale *rozumienie i przyjęcie* tych prawd z wewnątrz pochodzi (1), i dla tego głos Pański wtedy dopiero posłał Pawła do Mistrza hebrajskiego po naukę, kiedy już serce jego napelnił łaską wiary.

Serce więc jest przybytkiem prawa Ewangelii, które dla tego właśnie nie obraca się na potępienie swoich wyznawców jak *Zakon*, że Bóg ułatwia spełnienie swoich przepisów *wewnętrznym działaniem*, serce także jest przybytkiem prawa naturalnego i *ono jest wypisane na sercu* i dla niego przepisy rozumu są tylko *uzupełnieniem i wyjaśnieniem głosu wewnętrznego*, a kiedy przyjdzie głos łaski przez wiarę, oba te głosy zlewają się z sobą w jedną harmonję. Chrystjanizm jest szkołą — boską szkołą — wiara do niej wprowadza, a łaska w niej utwierdza i zatrzymuje na zawsze. Ale jak w ludzkim nauczaniu, podług powagi największych mistrzów, pierwszym i głównym nauczycielem jest *prawda wewnętrzna* (patrz S. Augustyna de Magistro), czyli światło boskie oświecające każdego przychodzącego na świat, tak i w nauczaniu chrześcijańskim, światło to, czyli ten mistrz wewnętrzny jest właśnie podstawą, gruntem, na którym się budowa chrześcijańska wznosi. »Tworzymy twierdzenia czyli propozycje dążąc do poznania, a

(1) Patrz Traktat o prawach w Summie teologicznej. Kwestja VI, art. I.

to stosuje się do wiary równie jak do nauki, « mówi Leibnitz, i tym to sposobem religja łączy się ze światłem naturalném. Nie jest ona niczém *obcém*, *narzuconém*, lecz owszem *przystającém naturalnie i łatwo do rozumu człowieka*, kiedy ten pozostał prawym i zdrowym. Mianowicie w nauczaniu prawa moralnego religja nie potrzebuje zadawać żadnego gwałtu, pięknie pod tym względem usposobionój naturze człowieka. W czynach jest on słaby i skłonny do buntu przeciw prawu moralnemu, ale *poznanie* jego łatwo znachodzi drogi prawe, a kiedy one ujrzy w wysokich chrześcijańskich wskazaniach, raduje się niemi, i poznaje *jak swoje*, jak to już raz powiedzieliśmy. » Co się tycze téj światłości rozumu, mówi znów S. Tomasz, (de Magistro art. 1), która nam daje poznać te *pryncypia naturalne*, światłość ta, dana nam jest od Boga samego, jako obraz prawdy niestworzonój, która się w nas odbija. Z tego wynika, że ponieważ żadne nauczanie ludzkie nie może mieć skutku tylko mocą téj światłości, oczewistém jest przeto, że to Bóg sam wewnętrznie naucza. On jest głównym nauczycielem. « Bóg naucza wewnętrznie i Bóg zewnętrznie przez chrystjanizm, a wielka ta szkoła obejmuje świat cały, jest dla wszystkich powszechną, i dla tego nazywa się katolicką. Tą szkołą jest kościół. O jakże to uważanie kościoła, jako szkoły moralnej, czyni przystępném jego znaczenie dla wszystkich umysłów, a jakże zarazem jest prawdziwe! Kościół obejmuje w sobie nierównie więcéj, ale przedewszystkiém jest szkołą moralną. Jezus Chrystus, który ma słowa życia wiecznego, posyła uczniów swoich aby je opowiadali aż na krańcach ziemi; a ponieważ słowa te pochodzą z nieba, mają więc w sobie moc *wieczności*, *powszechności*, to jest, że odpowiadają wszystkim miejscom i wszystkim czasom. Apostołowie zakładają wszędzie kościoły, czyli zgromadzenia wiernych, około jednego biskupa, który obowiązany ich nauczać, prowadzić, a wszystkie te kościoły czyli te zgromadzenia wraz z ich naczelnikiem złączone są węzłem jednéj wiary, jednéj nauki i jednego posłuszeństwa dla matki wspólnej, kościoła powszechnego, który ma również

swego naczelnika biskupa biskupów, następcę Piotra Sgo, księcia apostołów, i który reprezentuje Piotra, jest Piotrem w kościele, jak Piotr sam był przedstawicielem Jezusa Chrystusa i jego zastępcą. A cała ta wspaniałość hierarchji czyż nie głównie moralność ma na celu, moralność chrześcijańską, której szczytem miłość? Inne szkoły kończą się z życiem ich założycieli, ta istnieje zawsze w swej jedności od ośmnastu wieków, nauczając zawsze jednych prawd, opowiadając jedną moralność i niezmienny się ani na jotę w swoim duchu i dążeniu, wpośród tylu przemian świata. Ona chwałę swoją właśnie zasadza na tém głoszeniu słów życia wiecznego, które jój Jezus Chrystus zostawił, a w tych słowach zawiera się moralność najczystsza i najszczytniejsza, którą mistrz sam opowiadał swoim życiem i swoją śmiercią. Tęj moralności kościół naucza z całą powagą, jaką mu nadał boski jego założyciel, naucza codziennie, każdej godziny, dnia i nocy, przez tysiące mistrzów i kapłanów słowa bożego: w miastach, w miasteczkach, na placach publicznych, na puszczech, u ludów cywilizowanych i wpośród dzikich; ludziom wszystkich stanów i położen, wszystkich wieków, w świątyniach z kazalnicy, na stopniach ołtarza, w konfesyonale, przy łóżku chorych i umierających, na rusztowaniu nawet. A co jest najdziwniejsze i najszczytniejsze zarazem, że w tak rozmaitych okolicznościach w pośród takiej różności ludzi i narodów, opowiada wszędzie tę samą sprawiedliwość, tę samą miłość, temi samymi nawet wyrazami. Po tych wyrazach jakby przez talizman jakiś pozna się chrześcijanin wszędzie ze swoim współwyznawcą, a treść tych wyrazów, duch ich, odnoszący się zawsze do prawdy, dobra i sprawiedliwości naturalnej, zrozumiany jest przez wszystkich ludzi, ceniony nawet wtedy, kiedy go przyjąć nie chcą.

Tak więc moralność Jezusa Chrystusa opowiadana jest na ziemi, więcej niż trzystu milionom dusz (1), a w naj-

(1) A nie trzeba zapominać, że to razem i naturalna i nadprzyrodzona moralność, bo teologja uznaje tę pierwszą.

mniejszej parafji złożonej z kilkuset dusz, znajduje się człowiek posiadający władzę i święte posłannictwo, aby nauczał swoich bliźnich, swoich braci w imię Boga słów życia wiecznego, a mianowicie tego, co jest sprawiedliwe, dobre, zgodne z prawami boskimi i z istotą prawa ludzkiego. I nie tylko ten człowiek ma nauczać ich co jest dobre, ale powinien jeszcze stwierdzać to przykładem, powinien ich pobudzać ciągle do cnoty nauczaniem i budować życiem własnym, powinien prowadzić ich na drogę sprawiedliwości, utrzymywać ich na niej, doprowadzać do celu, to jest, do udoskonalenia chrześcijańskiego, o ile to od niego zależy. Całe jego życie, jego siły, jego zdolności, jego majątek, powinny być użyte na ich potrzeby, aby mógł ich ulepszać, leczyć i zbawić; bo ten człowiek, którego nazywają plebanem, proboszczem, piastuje niejako w swych rękach zbawienie tych dusz, jest za nie odpowiedzialny przed Bogiem. On jest uczyniony pasterzem, a dobry pasterz, kiedy potrzeba, daje życie swoje za owieczki swoje. O jakże to potężny węzeł — wieczność i zbawienie tego człowieka zależą od cnot jego uczniów; to nie mistrz zwyczajny, to nie nauczyciel godzinowy z mównicy, to opowiadacz nauki tego, który śmiercią swą uświęcił swoje słowa, którego każde słowo jest życiem; a wzajemnie, każde uchybienie temu słowu, śmiercią grozi duszy, bo ty jeden, o Panie! masz słowa życia wiecznego.

W chrystjanizmie moralność, to *wieczność*, i gdyby innej cechy nie było, jużbyśmy po tej jednej poznali, że on jest dziełem Boga sprawcy prawa *wiecznego*. A ta znów prawda tak jasna, tak widoczna, prowadzi nas do innej, odpowiedniej tamtej, to jest, że kościół nie jest nigdy w sprzeczności z prawem naturalnym; lecz owszem obejmuje to prawo, ogarnia je jakby ojcowską opieką.

I w istocie zastanówmy się, cóż to robi ten duchowny, o którym mówiliśmy: on naucza sprawiedliwości, on wywołuje z serca człowieka potłumione głosy prawości, on uprawia sumienie; słowem, on rozwija wielką naukę moralności, pod osłoną tajemnicy zebrania i skruchy, w tém powietrzu świętém wiary, które *wyprowadza na jaw*, jak

ogień na papier, tajemnicze wyrazy na sercu przez Boga napisane. Tak, kościół uczy prawa naturalnego, chociaż uczy stokroć więcej i doskonalej. A gdyby kto chciał o tém wątpić, niech przeczyta artykuły Ś. Tomasza w jego traktacie o prawie nowém, gdzie on pyta się: czy prawo Ewangelji wszystko urządziło, zewnątrz i wewnątrz?

Wykazawszy doskonałość tego prawa, jego oględność na wszystkie względy wewnętrzne i zewnętrzne człowieka, dodaje jednak, iż Ewangelja wiele zostawiła gorliwości, jaką każdy powinien mieć dla dobra, i dla tego nazywa się prawem wolności, (Kwestja XIII. art. I, in corp. art.). Dalej mówi jeszcze, iż prawo nowe urządziło wszystko dostatecznie, co się odnosi do istoty cnoty (1); szczegóły jednak zostawia wolności wiernych, a pod względem przepisów sądowych czyli prawodawstwa, nie zajmuje się prawami ludzkimi jak prawo zakonu, które je wszystkie obejmowało, bo się spuszcza na światło prawodawców ludzkich, (Kwestja XIII, art. II, in corp. art.). I w tém to leży ta wolność ewangeliczna, która dozwala istnieć religji katolickiej obok wszelkich form społecznych. Ona unosi się po nad niemi, i oczyszcza zwolna niespostrzeżenie pielęgnując *prawość naturalną*, przez swoją świętą naukę.

Powody moralności z Theodycei wyprowadzone.

A teraz, aby wszystkie te nasze uwagi oprzeć na filozoficznej podstawie, wskażemy wspólne *źródło* prawa naturalnego i prawa boskiego objawionego, czyli powody tych wielkich *ustanowień*, jakie widzimy w porządku przyrodzonym. Jest to wstęp o *prawdach koniecznych w Bogu istniejących*, zacytowany przez Leibnitza w jego Theodycei, a do którego on wysoką przywiązuje wartość.

(1) Dla tego właśnie Ewangelja zachowała Przykazania Dekalogu jako streszczenie boskie, tego co się odnosi do istot cnoty.

»Podług nauki najświetlejszych filozofów, a zarazem teologów i doktorów chrześcijańskich są rzeczy, o których można powiedzieć, że są sprawiedliwymi same przez się. Istnie w naturze i istocie pewnych rzeczy, dobro lub złe moralne, które poprzedza niejako wolę boską, czyli jeszcze innemi słowy: *że Bóg nie tworzy dobra przez postanowienie, lecz, że ono istnieje przez samą Jego doskonałość*, i niejako przez konieczność boską.

Prawidła dobra i sprawiedliwości dawniejsze, więc są od przykazań boskich, i dla tego to teologowie odróżniają *prawa boskie naturalne od praw boskich pozytywnych*, a podział ten stosując się właśnie do praw objawionych, wykazuje wyraźnie, że nie wszystko w nich jest skutkiem woli boskiej, lecz że wiele rzeczy dla tego Bóg nakazuje, że tak chce mieć doskonałość czyli dobro, którego on jest najwyższym wyrazem. Ś. Tomasz z Akwinu i wszyscy tomiści są tego samego zdania, razem ze wszystkimi scholastykami i teologami kościoła; dowodzą oni tego głównie przez wykazanie strasznych i niedorzecznych następstw twierdzenia przeciwnego. Jeżeli bowiem nie czynić źle bliźniemu, np. nie byłoby złém samo w sobie, ale przez rozrządzenie arbitralne woli boskiej, wypadłoby ztąd, iż Bóg mógł był dać człowiekowi prawa zupełnie przeciwne pod wszelkimi względami przykazaniom Dekalogu.

Byłoby to także następstwem téj doktryny, iż zanim Bóg postanowił stworzyć świat, nie uważał żadnej różnicy między cnotą a występkiem, i że myśl jego nie przedstawiała mu wcale, aby cnota godniejszą była jego miłości, aniżeli występki. Taka nauka niszczy zupełnie różnicę między prawem naturalnym, a prawem czysto-pozytywnym, jak np. obrządkowe w starym zakonie, wynikłością zaś jęj jest, że nie ma nic niezbędnego czyli koniecznego w moralności. Jednym słowem, teoria taka prowadzi nas prosto do tego, że Bóg jest Twórcą dowolnym czyli wolnym, nie tylko dobra i cnoty, ale jeszcze prawdy (1). Jest-to droga

(1) Taka jest teoria pism Hobbesa, w nim bowiem jak w źródle znajduje się niezmierny zapas paradoksów, a charakter jego

straszna, prowadząca prosto do pyrronizmu, z niej bowiem wynika, iż to twierdzenie, np. że trzy a trzy czyni sześć, jest prawdziwe tylko wtedy i dotąd, dopóki się Bogu podoba, że może być fałszywem w jakiej części świata, a że może w roku następnym stanie się takim dla ludzi, ponieważ wszystko, co zależy od wolnej woli Boga, może być ograniczone do pewnego miejsca i czasu. Sądzić tak, jest to tak samo, jakbyśmy utrzymywali, że reguły proporcji i harmonji nie obowiązują wcale muzykusa przed utworzeniem dzieła sztuki, a przecież one stosują się już do tego dzieła, kiedy ono jest jeszcze w stanie ideału i czujemy, że one koniecznie muszą przewodniczyć jego wykonaniu, bo one to właśnie są istotnym warunkiem dobrej muzyki.

Ale oto dowód wyraźniejszy i dokładniejszy téj prawdy opartéj na metafizyce. Jest to rzeczą pewną i niezawodną, że istnienie Boga nie jest skutkiem jego woli, nie dla tego on istnieje, że chce istnieć, ale przez konieczność swéj nieskończonej natury. Jego wszechmocność i Jego nauka istnieją przez tę samą konieczność, nie dla tego On jest wszechmocnym, i nie dla tego zna wszystko, że tego chce, ale że to są przymioty koniecznie zjednoczone z sobą; to samo rozumie się o istotach rzeczy.

Bóg mógł stworzyć materję, człowieka, koło lub pozostawić ich w nicości, ale nie mógł ich stworzyć nie dawszy im własności istotnych, czyli istotę ich stanowiących. Koniecznym np. było, aby człowieka uczynił stworzeniem rozumnym, skoro zamierzył stworzyć *człowieka*, aby nadał kołu postać okrągłą, stosownie bowiem do Jego idei wiecznych i niezmiennych, istota człowieka zależała na przymiotach stworzenia rozumnego, a istota koła na linii zarówno odległej wszędzie od swojego środka. I to właśnie

polityczny i towarzyski okazuje jasno z jakim dążeniem one się łączą. Piękne i głębokie w tym względzie daje nauki X. Lavigerie, w kursach swoich o Jansenizmie, umieszczonych w Pamiętniku religijnym z roku bieżącego. Ogłoszenie tych kursów czyni zaszczyt Pamiętnikowi.

doprowadziło filozofów chrześcijańskich do uznania, że *istoty rzeczy* czyli typy rzeczy są wieczne, i że istnieją *twierdzenia wieczne, prawdziwe*, a ztąd jeszcze, że istoty rzeczy i prawda pierwszych zasad myślenia, czyli prawda logiczna, są niezmiennie. To zaś nie odnosi się wyłącznie do pierwszych zasad teoretycznych, czyli wyższego, to jest spekulacyjnego rozumu, ale zarazem i do pierwszych zasad praktycznych, i do wszystkich twierdzeń czyli propozycji, w których się zawiera prawdziwe określenie stworzeń (1). Te istoty rzeczy, te prawdy, wypływają z téj samej konieczności natury boskiej, jak wiedza boska: jak więc Bóg istnieje przez naturę rzeczy, czyli przez konieczność swéj natury, jak jest wszechmocnym i zna wszystko doskonale, tak również przez naturę rzeczy, materja trójkąt, człowiek, lub pewne czyny człowieka i t. p. mają te a nie inne własności istotne. Bóg widział odwiecznie i koniecznie stosunki istotne liczb i identyczność czyli tożsamość przymiotu z rzeczą w twierdzeniach, które zawierają istotę każdej rzeczy, widział również tak samo, iż są rzeczy sprawiedliwe same przez się, jak np. szanować to, co jest godnym szacunku, mieć wdzięczność dla swego dobroczyńcy, spełnić wzajemną umowę i tym podobne twierdzenia moralne. Słusznie więc jest powiedzieć, że zasady prawa naturalnego każą się domyślać słuszności i sprawiedliwości we wszystkiém, co jest *przykazane*, i że byłoby obowiązkiem człowieka spełniać czego one nauczają, gdyby nawet Bóg nie był rozkazał nic wyraźnego w tym względzie: wznosząc się bowiem siłą abstrakcyi do téj chwili idealnej, w której Bóg nic jeszcze nie był postanowił, znajdujemy w ideach Boga zasady moralności, już stanowczo obowiązujące, pojmujemy te zasady czyli prawidła, jako pewne, bo wynikłe z porządku wiecznego jaki jest w Bogu, który

(1) Tutaj to jasno się okazuje, że prawdy konieczne naszego rozumu są zarazem koniecznością czyli naturą rzeczy, że prawda poznająca i prawda poznawana mają z sobą wyraźny stosunek, —stosunek, ale nie *tożsamość*, o tém nigdy zapominać nie trzeba.

nie miał początku, jak np. prawdy następujące: *Godną jest rzeczą stworzenia rozumnego postępować podług rozumu, jest to chwalebne, że stworzenie rozumne postępuje podług rozumu, przeciwne postępowanie godnym jest nagany.* Nie można więc zaprzeczyć, że prawdy te wkładają na człowieka obowiązek względem wszystkich czynów zgodnych ze zdrowym rozumem, jak np. że trzeba szanować wszystko co jest godne szacunku, oddawać dobrem za dobre, nie czynić złego nikomu, szanować ojca swego, oddać każdemu co mu się należy. Ponieważ więc przez samą naturę i pierwiej niż pojawiły się prawa boskie przykazane, prawdy moralne zmuszają człowieka do pewnych obowiązków, pojmujemy więc, że niektórzy filozofowie i teologowie scholastyczni utrzymywali, że gdyby wszystkie stworzone intelligenye zaginęły, twierdzenia prawdziwe pozostałyby zawsze prawdziwemi, a kardynał Rajetan autor najślawniejszych komentarzy Ś. Tomasza sądzi, że gdyby sam pozostał na świecie, na którymby wszystkie inne rzeczy zostały zniszczone, pojęcie, jakie on miał o naturze rzeczy, t. j. o przymiotach właściwych stanowiących jej istotę, pozostałoby zawsze te same. Głęboki jednak i ostrożny autor Theodycei taką tu robi uwagę: *Nie trzeba, mówi on, w tych konsyderacyach najwyższego znaczenia przechodzić nigdy granic i utrzymywać ze stronnikami Scota, że prawdy wieczne istniałyby, gdyby nie było żadnej intelligenyi, nawet intelligenyi Boga.* Ta to bowiem ostatnia stanowi dopiero realność *prawd wiecznych*, wszelka bowiem realność czyli istotność musi być oparta na czémś istniejącem. Wprawdzie ateista może być geometrą, ale gdyby nie było Boga, nie byłoby i przedmiotu dla geometryi, bo bez Boga nie tylko nie byłoby nic istniejącego, ale nawet możliwego (possible). Zatem jednak nie idzie, żeby ci, którzy nie widzą związku wszystkich rzeczy z sobą, i związku ich z Bogiem, nie mogli rozumieć niektórych umiejętności chociaż nie znają ich źródła, które jest w Bogu; Arystoteles nawet, który Go również nie znał dobrze, powiedział jednak coś bardzo zbliżonego do powyższych uwag i bardzo słusznego, uznając że zasady

umiejętności szczegółowych, zależą od jednej wyższej umiejętności, która je wszystkie wyjaśnia, a przedmiotem tej umiejętności najwyższej, musi być właśnie byt, wzięty w *absolutném i najwyższym znaczeniu, a zatem Bóg*. I dobrze powiedział jeden światły pisarz, że tą prawdziwą metafizyką, której Arystoteles szukał, i którą nazywał swoim *desideradum* jest teologia.

Kresem więc i podstawą, alfą i omegą, jak powiedzieliśmy w *Zarysach*, najdoskonalszém *kryterjum* wszelkich filozoficznych prawd jest znajomość Boga, nauka o Bogu, traktaty o Bogu. Tu jest źródło wszystkiego, i czyste pojęcie Boga odbija się w czystości wszystkich pojęć. Lubo nie jest koniecznością wychodzić zawsze z tej najwyższej sfery, lubo można zaczynać od obserwacyi faktów, jak to właśnie na początku tego artykułu uczyniliśmy (mianowicie kiedy przedmiot jest praktyczny); zawsze jednak trzeba mieć obecném to najwyższe pojęcie, a to nie tylko jako pojęcie bytu absolutnego, ale jako ideę istoty doskonałej, wszechmocnej, w sobie istniejącej, a nadewszystko *wolnej*, słowem, źródła wszystkich prawd i praw.

Powiedzieliśmy *wolnej*, i tu z najwyższego stanowiska religji potrzeba nam zrobić niejaki zastrzeżenie. Jest w Bogu zasada wszelkiego bytu i dobra, jest w nim koniecznie; ale ponieważ sam czyn stworzenia świata nie był koniecznym, nadanie więc także udziału rzeczom stworzonym w bycie i dobru, jest zarazem czynnem wolności i dobroci Boga. Tak porządek stworzony jest darem boskim, mówiąc religijnie; filozoficznie zaś mówiąc, teologia przyznaje wraz z filozofją, że porządek ten równie w ogóle jak w szczegółach *musi koniecznie* mieć na sobie piętno boskiej doskonałości. Wysokie traktaty o Bogu pięknie to połączenie konieczności i wolności wyjaśniają najważniejszą jednak *Theodyceą*, jest *Theodycea ojca Thomassin*, którą uczeni teologowie francuzcy za arcydzieło w swoim rodzaju uważają.

My jednak szukając głównie powagi w dziełach poświęconych spęcyalnie przedmiotowi, który nas zajmuje, to jest prawu, zacytujemy tu na poparcie nasze, ustę z dzieła powyżej już cytowanego Ojca Taparelli jego traktatu o *prawie naturalném*. »Lecz, mówi on, Stwórca byłże wolnym w postanowieniu swego odwiecznego prawa? Puffendorf odpowiada: »tak jest,« i daje przyczynę, która nie wiele przynosi zaszczytu jego filozoficznej przezorności. »Bóg jest wolnym, mówi on w stworzeniu człowieka, mógł mu zatem dać naturę jaka mu się podoba, następnie więc i prawem naturalném jako skutkiem natury mógł Bóg rozrządzać podług swojej woli.« Lecz jeśli Bóg mógł człowiekowi naznaczyć inną naturę, więc mógł i uczynić, żeby człowiek nie przestając być człowiekiem, był psem np., czyli, żeby dusza rozumna była nierozumną. Czyż Puffendorf zgodziłby się na taką naukę? Nie sędzę. Utrzymywać, że Bóg mógł stworzyć człowieka bez ludzkiej natury, wyjętego z pod praw ludzkiej natury, jest to podobną niedorzecznością jak zrobić kwadrat trójkątny.

Więc, zarzuci nam czytelnik, Boga uczynimy zależnym od jakiejś konieczności, czyli co na jedno wychodzi, od innego Boga. Są autorowie w istocie, którzy popadli w błąd przeciwny błędowi Puffendorfa, uznają essencję, czyli istotę rzeczy stworzonych, niezależną od Boga. Lecz cóż jest istota rzeczy, jeżeli nie połączenie z sobą pierwotnych atrybutów, zdziałane przez nieskończoną mądrość? Kiedy twórca duch postanowił od wieków połączyć promyk swojej intelligencyi, z uorganizowaniem jestestwem, wtedy urobił essencję człowieka i znalazł w tym samym czasie, we własnej mądrości, naturalne relacye nałożone jestestwu przez tenże czyn kreacyi. Konieczność zatem prawa przyrodzonego zależy od konieczności boskiej Istoty, czyli od jej doskonałości; niemożność ze strony Boga zmienienia tego prawa i istoty człowieka, równie jak istoty wszystkiego, pochodzi z niemożności, żeby się Bóg sobie sprzeciwiał; owe idee filozofów pogańskich stanowiące niejako prawo intelligencyi boskiej, owe fatum władające podług pogan nawet wolą najwyższą, jest to właśnie *odwieczne*

Słowo Boga, którym Bóg poznaje siebie samego i od wieków, daje podług doskonałości, swoją essencję czyli istotę rzeczom stworzonym w czasie przez Jego wolną wolę. Essencya zatem zależy od essencji boskiej, egzystencya od Jego woli, wszystko zaś razem zależy od istoty koniecznej. (il Dritto naturale, Roz. V, §. 112).

Dla uzupełnienia tych poglądów, przejdziemy teraz naszym zwyczajem, do mistrza naszego, to jest Śgo Tomasza, i zacytujemy wszystko co tylko do kwestji téj w nim się odnosi. Najpierwszy z porządku przypada tu jego traktat: *o sprawiedliwości w Bogu*, jako ściśle odpowiadający powyższym uwagom.

W tomie więc 1szym Summy Teologicznej, w kwestji XXI, artykule 1szym, Śty Tomasz pyta się: *czy sprawiedliwość jest w Bogu?* następują potem objekeye, a nakoniec sąd autora:

1mo. Zdaje się, że nie ma sprawiedliwości w Bogu, gdyż w zwykłym rozklasyfikowaniu cnot, mieścimy sprawiedliwość, jako przeciw-odpowiednią umiarkowaniu. Owóż umiarkowania nie ma w Bogu, więc i sprawiedliwość tém bardziej w Nim nie istnieje.

2do. Ten, co zawsze czyni wszystko podług swego upodobania, nie działa podług sprawiedliwości. A że podług słów Apostoła (do Efez. I, 11), Bóg czyni wszystko według rady swojej woli, nie trzeba więc przypisywać mu sprawiedliwości (*).

3tio. Sprawiedliwość zasadza się na tem, żeby oddać to, co komu należy; owóż Bóg nie winien nic nikomu, więc sprawiedliwość nie należy do liczby Jego przymiotów.

4to. Wszystko co jest w Bogu, stanowi Jego istotę; owóż sprawiedliwość nie stanowi Jego istoty, gdyż Bociusz mówi (księg. o Hebrajczy.), że *dobre* odnosi się do istoty, a *sprawiedliwe* do czynu, więc nie ma sprawiedliwości w Bogu.

Ale rzecz się ma przeciwnie, gdyż powiedziano jest

(*) Jakże przewidział w téj objekeyi (czyli fałszywym zarzucie), błąd wielu dzisiejszych pisarzy religijnych!

w Psalmach: «Pan jest sprawiedliwy i kocha sprawiedliwość» (Psalm X, 8).

Ostateczny wniosek: Ponieważ wszystko co mamy, pochodzi od Boga, i ponieważ Jemu nikt nic nie dał, aby można było powiedzieć, że zasłużył na odebranie swego daru od Boga, słusznie więc utrzymują, iż w Nim nie ma *sprawiedliwości oddającej*, lecz jest sprawiedliwość rozdzielająca, przez którą On udziela każdemu stworzeniu wszystkiego, co jest konieczne do uzupełnienia jego exystencji, aby tym sposobem zachowywał się porządek świata. Jak porządek panujący w jakiej rodzinie, albo w narodzie dobrze rządonym, okazuje sprawiedliwość rządzącego, tak porządek powszechny jaśniejący w rzeczach natury równie jak w świecie moralnym, okazuje *sprawiedliwość boską*. I dla tego to Śty Dionizy mówi (De nomi. Dio.), «że trzeba uznać sprawiedliwość Boga w tém, że On udziela wszystkim stworzeniom darów, które przystoją szczególniej ich godności, i ponieważ zachowuje naturę każdej rzeczy w porządku i stopniu jaki jest jój właściwy.»

Trzeba odpowiedzieć na *pierwszy zarzut*, że są cnoty odnoszące się głównie do namiętności, i taką właśnie jest cnota *umiarkowania*, dla tego nie można jój przyznawać Bogu; lecz są cnoty moralne odnoszące się do darów i hojności, takimi są sprawiedliwość, łaskawość, wspaniałość; te cnoty przystoją Bogu, abyśmy tylko nie brali ich w znaczeniu uniesień lub chwilowych popędów, którym tylko stworzenia ludzkie ulegają, i zarazem abyśmy nie uważali w tych cnotach, żadnego podobieństwa z cnotami cywilnymi lub politycznymi, jakie tylko ludziom przystoją. (*)

Trzeba odpowiedzieć na *drugi zarzut*, że ponieważ dobro które intelligencya pojmuje, jest przedmiotem woli, niepodobna jest aby Bóg mógł chcieć coś, coby nie było zgodnym z jego mądrością. A ponieważ ta mądrość jest właśnie prawem sprawiedliwości, czyli jój regułą, wola Jego

(*) Uważmy tylko, jak ostrożnym tu jest wielki doktor, aby pojęcia nasze o Bogu, nie ludzkiego nie miały w sobie.

musi więc być koniecznie prawa i sprawiedliwa. Spełniając zatem swoją wolę, On zachowuje sprawiedliwość jak my ją zachowujemy, spełniając prawo. Tylko że dla nas prawo jest zawsze wyrazem ustawy, uczynionój przez prawodawcę lub podanej od Boga, Bóg zaś jest zawsze sam sobie prawem.

Trzeba odpowiedzieć na *trzeci zarzut*, że każdemu stworzeniu należy się to, co mu przystoi, a więc nazywamy własnością istoty, to co się odnosi do niej ze względu na jej cel, wyraz więc *dług*, zawiera w sobie ideę pewnych wymagałości, czyli konieczności ze względu na stworzenie, do którego się odnosi przedmiot należny. Owoż, stosunek ten uważać można pod dwoma względami: 1) może on mieć miejsce między jedną a drugą rzeczą stworzenia i w takim to sposobie części odnoszą się do całości, przymioty do substancji, a wszystkie stworzenia do swego celu. 2) Może on istnieć między stworzeniami a Bogiem, a wówczas, znów *dług ten* uważać można pod dwoma względami: Może być dług ze względu na Boga i dług ze względu na stworzenie; pod obydwoma temi względami, Bóg uiszcza się ze swego długu, winien On bowiem sobie samemu spełnienie w stworzeniach wszystkiego, co jest zgodne z Jego mądrością i z Jego wolą i czego wymaga jego dobroć, a w tém znaczeniu sprawiedliwość należy do uszanowania jakie winien sobie samemu, które wymaga, aby się uiscił ze wszystkiego tego, co Jemu jako Bogu przystoi. Z drugieój strony, stworzenie ma prawo do wszystkiego co jest w celu jego istnienia zawarte, Bóg więc spełnia czyn sprawiedliwości, dając każdemu stworzeniu to, czego wymaga jego natura i jego przeznaczenie.

Ale to, co przynależy stworzeniu, streszcza się w tém już, co Bóg winien sobie samemu, gdyż On to tylko winien każdemu stworzeniu, co oznaczyła przedwieczna Jego mądrość, przeznaczając każdą rzecz stworzoną na cel właściwy; dla tego to mówiąc o sprawiedliwości Boga, wyrażamy się niekiedy, że ona jest zastosowaniem Jego dobroci, a innym razem znów uważamy ją jako oddającą każdemu podług jego zasługi. Śty Anzelm uważa ją pod temi dwoma

względami, i dla tego mówi do Pana: «kiedy karzesz złych, czynisz sprawiedliwość, ponieważ postępujesz z nimi jak zasłużyli, a kiedy oszczędzasz ich, czynisz także rzecz sprawiedliwą, gdyż pełnisz to, co przystoi Twojej dobroci.»

Trzeba odpowiedzieć na *czwarty zarzut*, że chociaż sprawiedliwość odnosi się do czynu, nie przestaje ona jednak być przez to treścią istoty boskiej, i to bowiem co jest istotą jakiejś rzeczy, staje się zarazem zasadą jej czynu.

Cała ta odpowiedź na trzeci zarzut, odnosi się w sposób jasny i ścisły do konieczności moralnej w Bogu, o której powyżej mówiliśmy. Następujący artykuł piękniej jeszcze i głębiej tę rzecz wyklada, dla tego zacytujemy go tu także w całości. Śty Tomasz pyta się tam zwykłą swoją metodą: *czy sprawiedliwość w Bogu jest to samo co prawda?* Najprzód znów idą obiekty następujące:

1mo. Zdaje się, że sprawiedliwość w Bogu nie jest tém samém co prawda, gdyż sprawiedliwość leży w woli, a Śty Anzelm określa ją, że: «jest pewną prawością woli;» owóż prawda leży w intelligencyi, jak utrzymuje Arystoteles, więc prawda i sprawiedliwość nie odpowiadają sobie zupełnie.

2do. W wyliczaniu cnót, Arystoteles oddziela sprawiedliwość od prawdy, więc prawda nie jest tém samém co sprawiedliwość.

Ale rzecz się ma zupełnie inaczej, napisano bowiem jest: *«miłosierdzie i prawda spotkały się w nim»* (Ps. LXXXIV), widocznie więc w tych słowach, *prawda* wzięta jest za *sprawiedliwość*.

Ostateczny wniosek. Sprawiedliwość, która istnieje w Bogu, jest słusznie nazwana prawdą, jeżeli tylko przez prawdę rozumiemy zgodność, jaka zachodzi między intelligencyą a rzeczami, które ona pojmuje. Trzeba odpowiedzieć ogólnie, że prawda zależy na zgodności intelligencyi z rzeczą, którą ona pojmuje jak powiedzieliśmy (kw. 16 art. 1). Owóż intelligencya będąca przyczyną stworzeń, odnosi się do nich jako ich reguła czyli ich miara. *Sprawiedliwość więc Boga, która postanowiła w świecie porządek zgodny z mądrością boską, będącą jego prawem, może się nazywać prawdą, i z tego to powodu przez upodobnienie mówimy nie-*

raz, że prawda sprawiedliwości jest w nas, kiedy działamy podług prawa rozumu.

Trzeba odpowiedzieć na pierwszy zarzut, że sprawiedliwość uważana jako prawo, podług którego rządzone są wszystkie istoty, leży w intelligencji, ale kiedy uważamy ją jako władzę rządzącą czynami, stosownie do prawa, wtedy odnosi się do woli.

Trzeba odpowiedzieć na drugi zarzut, że prawda, o której mówi Arystoteles w ustępie zacytowanym, odnosi się raczej do prawdziwości czynów i słów, nie zaś do prawdy wziętej w najwyższém znaczeniu.

Tu więc Śty Tomasz zgadza się zupełnie równie z Leibnitzem, jak z ojcem Taparelli, uważając *wszelką konieczność w Bogu jako zlewającą się w jedność z jego doskonałością*. I w takim to sensie trzeba uważać to, co gdzieindziej jeszcze powiada o téj konieczności; zatrzymuje on się na granicy oznaczonej równie przez rozum jak przez wiarę: «Bóg jest wszechmocnym,» mówi (*), «ponieważ może działać wszystkie rzeczy możliwe i żadne działanie Go nie wy-czerpuje, ale wszechmocność Jego nie rozciąga się do tego, co jest po za zakresem wszelkiej możliwości i co zawiera w sobie sprzeczność. Tak np. Bóg nie może nic, coby oznaczało jakiś niedostatek w Jego Istocie, nie może ani powiększać się, ani słabnąć, ani się zmęczyć, ani zapomnieć, ani żałować za co. Bóg nie może uczynić, aby rzeczy przeszłe nie istniały, ani żeby te które są obecnemi, nie były w chwili w której są, ani też żeby istniały nie w warunkach ich bytu. Nie może naprzykład uczynić aby człowiek nie miał duszy. Bóg również nie może działać przeciw zasadom, czyli pierwszym prawdom wyrytym przez Niego we wszystkich umysłach, a które są jakby gruntem Jego własnej mądrości. Nie zależy od Niego, aby rodzaj nie odnosił się do gatunku; żeby promienie koła nie były równe; żeby summa kątów jakiegokolwiek trójkąta nie była równą

(*) Summa dla Pogan czyli niewiernych II, 25 S. T. qu. XXV, art: 3.

summie dwóch kątów prostych. Nakoniec, Bóg nie może uczynić tego, czego chce nie może, a ponieważ koniecznie chce swego szczęścia i swojej doskonałości, wynika więc ztąd, iż nie może czynić złego.

Nie mamy więc już żadnej wątpliwości, że są rzeczy tak ściśle związane z doskonałością boską, iż On od nich odstąpić nie może, a te słowa, że Bóg nie może działać „*przeciw zasadom, czyli pierwszym prawdom wyrytym przez Niego, na wszystkich umysłach, bo one stanowią niejako grunt Jego własnej mądrości,*” — słowa te mówię, streszczają najdoskonalej wszystko, co o prawie moralném naturalném powiedzieć można i o stosunku jego do przedwiecznej mądrości.

Lecz potrzeba nam jeszcze zacytować dosłownie artykuły odnoszące się do prawa wiecznego, w Summie Teologicznej, aby w umyśle czytelnika ułożyła się całość zupełna, tego wielkiego pewnika teologii, jakim jest prawo moralne. *Prawo wieczne*, to najwznioślejszy punkt w nauczaniu teologiczném, to jakby odblask Boga samego.

Pyta się więc Śty Tomasz: *czy jest prawo wieczne?* (Kwest. XCI, art. 1szy).

Objekcyja 1sza. Zdaje się że nie ma prawa wiecznego, bo każde prawo dotyczy jakichś indywiduów. Przed wiekami zaś nie było żadnego stworzenia, któremoby można nadać prawo, gdyż Bóg tylko istnieje wiecznie; nie ma więc prawa wiecznego.

Objekcyja 2ga. Ogłoszenie należy do istoty prawa. Otóż nic nie mogło być ogłoszone odwiecznie, gdyż nie było nikogo przed wiekami, komuby prawo mogło być ogłoszone; żadne więc prawo nie może być wieczne.

Objekcyja 3cia. Prawo każe się domyślać jakiegoś porządku odnoszącego się do jakiegoś celu, nie może zaś nic być wieczném, co się odnosi do jakiegoś celu, bo tylko cel ostateczny, to jest Bóg jest wiecznym; nie ma więc prawa, któreby było wieczne.

A jednak rzecz się ma inaczej; Śty Augustyn mówi (de lib. arb. 6): Prawo, które nazywają *najwyższym rozumem*,

powinno dla człowieka rozumnego mieć znaczenie niezmiennego i wiecznego.

Ostateczny wniosek. Istnieje więc prawo wieczne, a t \acute{e} m jest rozum, który rządzi światem i który bytuje w *Intelligencji boskiej*. Trzeba zatem odpowiedzieć ogólnie na wszystkie zarzuty, że jak powiedzieliśmy wyżej, iż prawo nicz \acute{e} m inn \acute{e} m nie jest, jak wyrazem rozumu praktycznego w tym, któryby rządził zgromadzeniem czyli społeczeństwem doskonałym; otóż widoczną jest rzeczą, iż jeżeli przypuścimy, że Opatrzność boża rządzi światem, jak to wykazaliśmy gdzieindziej, cała więc *społeczność stworzeń* rządzona jest Jego rozumem; dla tego to powód rządów boskich w Bogu, przybiera charakter *prawa*, bo powód ten istnieje w Nim jako w Naczelniku i Królu świata. Ponieważ zaś rozum boski nie postanawia nic w czasie, ale ma w sobie pomysł wieczny (concept), podług wyrażenia Pisma Ś \acute{c} go (przys. 8), ztąd więc wynika, iż trzeba uważać to prawo jako *wieczne* (*).

Na pierwszy zaś zarzut trzeba odpowiedzieć szczegółowo: iż rzeczy które nie istnieją, rzeczywiście istnieją w t \acute{e} m znaczeniu, iż on je zna i urządza naprzód podług tych słów Pawła Ś \acute{c} go (do Rzym. IV, 17): «nazywa rzeczy które nie istnieją równie, jak te, które istnieją.» Pomysł więc (concept) wieczny prawa boskiego, ma naturę prawa wiecznego, w t \acute{e} m znaczeniu, że Bóg zastosowuje go do zarządu stworzeń, które znał naprzód.

Na drugi zarzut trzeba odpowiedzieć w następujący sposób, że ogłoszenie robi się równie w słowach jak na piśmie.

Ze względu na Boga, prawo wieczne ogłoszone było temi dwoma sposobami, gdyż Słowo boskie jest *wieczne*, a *księga wyroków boskich*, czyli księga żywota, jak mówi Śty Jan, jest równie wieczną, ale ze względu na stworzenie

(*) Prawo wieczne, jest to powód Opatrzności istniejącej w Bogu, jest ono równie ważne i istotne jak sama Opatrzność.

które słucha lub czyta, nie może być ogłoszenia wiecznego.

Na trzeci zarzut tak trzeba odpowiedzieć, że prawo odnosi się czynnie do jakiegoś celu w tém znaczeniu, że przez nie rzeczy urządzone są względnie do jakiegoś celu. Biernie zaś odnosi się tylko przypadkowo i przechodnio ze względu na Tego, który rządzi, jeżeli On ma na widoku cel będący zewnątrz Niego, do którego koniecznie prawo Jego odnosić się powinno, celem zaś zarządu boskiego jest Bóg sam, a prawo Jego nie jest różnym od Niego (1). Zkąd wynika, że prawo wieczne nie ma innego celu jak Boga samego (2).

Daléj takie szczegółowe daje wyjaśnienia :

Czy prawo wieczne jest tém samém, co rozum najwyższy istniejący w Bogu?

1szy zarzut. Zdaje się, iż prawo wieczne nie jest tym najwyższym rozumem, który istnieje w Bogu, gdyż jest tylko jedno prawo wieczne, kiedy przeciwnie powody, rzeczy istniejące w intelligencji boskiej są rozliczne, ponieważ Śty Augustyn mówi, że Bóg uczynił każdą rzecz podług powodów szczególnych. Prawo więc wieczne nie zdaje się być tém samém, co rozum istniejący w intelligencji boskiej (3). (Tu opuszczamy zarzuty dla skrócenia).

(1) Tu zaraz widzimy równy udział wolności i konieczności boskiej. Jako nadający prawo i rządzący, czyni akt *woli*, a jako rządzący podług prawa będącego wyrazem prawdy boskiej, ulega w tém *konieczności* swój boskiej natury.

Przyp. Tłómacza.

(2) Tu znów pokazuje się wyraźnie udział *konieczności* w istocie prawa wiecznego.

(3) Podług Śgo Tomasza, idee w Bogu różnią się od prawa wiecznego tém, że idee są typami rzeczy stworzonych i odnoszą się tylko do stworzenia, kiedy prawo wieczne obejmuje te

Odpowiedź ostateczna. Ponieważ mądrość boska, ma w sobie wzór artystyczny i wzór idealny tego wszystkiego co istnieje przez to samo, iż wszystko stworzyła, również trzeba powiedzieć, iż ona ma w sobie powód i typ czyli wzór prawa wiecznego, ponieważ przez nią to właśnie wszystkie stworzenia osiągają cel czyli osiągnąć powinny.

Czy prawo wieczne znane jest całemu światu?

Odpowiedź. Chociaż Bóg tylko i błogosławieni znają prawo wieczne w jego istocie, t. j. takim, jakim jest samo przez się i w intelligencji boskiej; wszystkie jednak stworzenia rozumne powinny mieć *pewną jego znajomość*, ponieważ znają *prawdę i pierwsze zasady porządku naturalnego* i *ponieważ prawo wieczne jest prawdą niezmienną.*

Czy wszelkie prawo wynika z prawa wiecznego?

Odpowiedź. Ponieważ podług świadectwa Śgo Augustyna, wszystko co jest sprawiedliwem i prawem w prawie doczesnem, wynika jedynie z prawa wiecznego, pewną zatem jest rzeczą, iż wszystkie prawa wypływają z prawa wiecznego, o ile są wynikiem zdrowego rozumu.

Czy rzeczy konieczne i wieczne, poddane są prawu wiecznemu?

Odpowiedź. Prawo wieczne jest powodem zarządu boskiego, wszystkie więc rzeczy stworzone, czy to dowolne czy konieczne, są mu podległe. Wszystko więc co jest stworzone, poddane jest prawu wiecznemu, to tylko co należy do natury i istoty boskiej nie jest mu podległe, albo

idąc w sobie, ma jeszcze za przedmiot *Zarząd stworzeń*. Od Opatrzności zaś, prawo wieczne różni się z trzech względów: 1) Prawo jest obowiązujące, Opatrzność zaś nieobowiązująca. 2) Przedmiotem prawa jest dobro powszechne, przedmiotem Opatrzności zaś, dobro szczególne każdego człowieka. 3) Opatrzność jest tém względem prawa wiecznego, czém wynikłość względem zasady powszechnej. — Ks. Drione.

właśnie to *raczej stanowi istotę prawa wiecznego*. (Patrz powyżej słowa Ojca Taparelli).

Rzeczy bezrozumne i dowolne, czy podlegają także prawu wiecznemu?

Odpowiedź. Ponieważ Bóg wlał we wszystkie twory pewien instynkt, który ich kieruje ku ich celowi, widocznym więc jest, iż rzeczy przyrodzone i dowolne, podlegają także prawu wiecznemu.

(Działanie to prawa wiecznego, objawia się w zwierzętach przez instynkt, w tworach martwych przez siłę naturalną, która rządzi ich działaniem).

Czy wszystkie rzeczy ludzkie, podlegają prawu wiecznemu?

Odpowiedź. Wszystkie rzeczy ludzkie poddane są prawu wiecznemu, chociaż dobrzy rządzeni są inaczej jak źli. A to ma się rozumieć w następujący sposób: Każda rzecz ulega prawu wiecznemu dwojako, t. j. biorąc w niem udział czynnie i ze świadomością lub też biernie; ostatnim sposobem podlegają istoty nierozumne, jak to wyżej powiedzieliśmy. Ponieważ stworzenie rozumne ma (niezależnie od tego, co mu jest wspólnym ze wszystkimi innymi tworami), *charakter istoty rozumnej sobie właściwej*, wynika ztąd, iż taka istota poddana jest prawu wiecznemu w dwojaki sposób: 1) ma ona *pewne pojęcia prawa wiecznego*, jak powiedzieliśmy; 2) jest w każdej istocie rozumnej pewna *skłonność naturalna* do tego, co jest zgodnym z prawem wiecznym, bo jak mówi Arystoteles: *rodzimy się dłu tego, żeby mieć cnoty*. Pod dwoma tedy względami źli nie stawiają się do prawa wiecznego, tak jak potrzeba; po pierwsze, ponieważ w nich *naturalna skłonność* do cnoty jest osłabiona przez nałogi występne, jakich nabyli; a po drugie, ponieważ *naturalne poznanie dobra* jest zaciemnione w nich przez namiętności, oraz przez zwykły stan grzechu w jakim zostają. W dobrych przeciwnie, stosunek do prawa wiecznego, jest nie tylko normalny, ale jeszcze udoskonalony,

gdyż poznanie *wiary* i *mądrości* (*) boskiej, łączy się w nich do znajomości naturalnej dobra, oraz że oprócz przyrodzonej skłonności ku dobru, kierowani oni są jeszcze przez łaskę i cnotę (to jest wyrobioną miłość dobra). Z tego więc wynika, iż dobrzy podlegają doskonale prawu wiecznemu, przeciwnie zaś źli, podlegają mu niedoskonale, ponieważ mają niedokładną jego znajomość i zatartą oraz bardzo osłabioną ku niemu skłonność.»

Jakże wielkie z tego wykładu Śgo Doktora wypływają nauki! Najpiękniejsze pojęcia cnoty słabo w nas działać będą, kiedy grzech potłumi skłonność naturalną ku dobru, a ta skłonność znów, czemuż jest inném, jeżeli nie piętnem doskonałości bożej, położoném na człowieku, jako istocie na obraz Boga stworzonej? Jedno więc jest źródło wszystkich praw: tak prawa naturalnego, jak prawa przykazanego, tak praw ludzkich jak boskich, wszystkie w pewien sposób są boskie, i nie ma jednego prawa przykazanego, któreby się nie odnosiło do tych wskazań naturalnych, do tego piętna, jakie człowiek nosi na sercu swoim, jakie mu narzuca sumienie i zdrowy rozum. Bóg dał gotowe te wskazania w objawieniu, bo ludzkość nigdyby ich nie była streścić /zdolała w ten sposób; a bez tego streszczenia, życie społeczne było niepodobnym, a przynajmniej bardzo trudnym, jak to widzimy w obyczajach ludów tego dobra pozabawionych. Ale właśnie natrafianie tych ludów na te prawdy święte, zbliżanie się ducha ich prawodawstw, do niektórych przynajmniej punktów dekalogu, dowodzi historycznie nawet uzdolnienia ludzi do zasad moralnych. Pięknie to opisał, powyżej wspomniany Biskup z Nimes, w tymże samym liście Pasterskim, tam więc odsyłam czytelnika; to bowiem co wyrzekłam o znaczeniu cnot naturalnych w pierwiastkowym Rzymie i u ludów germańskich, jest wzniosłym wyrazem pojęć kościoła w tym względzie.

(*) Przez mądrość Święty Tomasz rozumie tu gruntowną filozofję.

Śty Tomasz nie odwołuje się do historii, lecz wierny swojej metodzie, ściśle racjonalnej, wykazuje rozumowo stosunek przykazań do prawa natury.

Zamieszczamy tu cały ten artykuł, zawarty w traktacie o *prawach*, kwestja C, art. 1szy.

Czy wszystkie przepisy prawa zakonu, odnoszą się do prawa naturalnego?

1mo. Zdaje się że nie wszystkie przepisy moralne prawa zakonu, odnoszą się do prawa naturalnego; gdyż powiedziano jest w Eklezjas. XVII, 9: dodał im karność i uczynił ich zachowawcami prawa życia. Owóż karność różni się od prawa naturalnego, bo prawa tego uczyć się nie trzeba, gdyż posiadamy je jakby instynktem naturalnym. A więc wszystkie przepisy moralne, nie należą do prawa naturalnego.

2do. Prawo objawione, doskonalsze jest od prawa ludzkiego, a prawo ludzkie dodaje do prawa naturalnego w wielu rzeczach dotyczących się obyczajów, co jest widocznym, gdyż prawo naturalne jest wszędzie jednakowe, a obyczaje są rozmaite. Więc tém bardziej prawo boskie, musiało dodać do prawa naturalnego, uzupełnienia dotyczące się obyczajów.

3tio. Jak rozum naturalny kieruje ku dobrym obyczajom, tak również i wiara. Dla tego to Apostoł mówi (do Gal. V, 6), że wiara działa przez miłość, prawo zaś naturalne nie obejmuje w sobie wiary, bo rzeczy wiary przechodzą wiedzę rozumu. W prawie więc naturalnym nie zawierają się wszystkie przepisy moralne czyli przykazania.

Ale rzecz się ma inaczej; gdyż Apostoł mówi (do Rzym. II, 14), że: «narody nie mające wiary, czynią naturalnie to, co prawo nakazuje;» przez co właśnie trzeba rozumieć rzeczy należące do dobrych obyczajów; wszystkie więc przepisy moralne podchodzą pod prawo naturalne.

Wniosek ostateczny. Przepisy moralne czyli przykazania, w tém wszystkiem, co się tycze obyczajów, jako zgodne z rozumem, którego sąd wynika z poznania naturalne-

go, zawsze obecnego, należą wszystkie w pewnym sposobie do prawa naturalnego.

Ponieważ obyczaje odnoszą się do rozumu, który jest zasadą właściwą czynów ludzkich, i nazywamy dobremi te, które są zgodne z prawem rozumu, a zlemi, które się nie zgadzają: tak więc jak każdy sąd rozumu spekulacyjnego, wynika ze znajomości naturalnej czyli przyrodzonej pierwszych zasad, które znamy naturalnie; podobnież każdy sąd rozumu praktycznego, wynika z pewnych zasad rozumu praktycznego, które znamy naturalnie.

To samo więc prawo w rozumie, to samo w sercu i to samo stanowi istotę przykazań. Dla tego to religja w nauczaniu tak chętnie odwołuje się do zdrowego rozumu i prawości naturalnej, a gdzie tylko nie ma tego odwołania, gdzie same przepisy z góry dane panują, moralność religijna wyradza się w niewolnicze do litery przywiązanie, w pozytywność, jakiej nienawidził Chrystus w faryzeuszach.

A teraz aby wypocząć cokolwiek od tych poważnych wykładów i dać udział sercu w naszej nauce, przejdziemy na chwilę do innego stanowiska, które rozum wprowadzić pojmuje, ale na którym niezaprzeczenie panuje religja. To dobro, ku któremu nasza rozumna natura żąda z przyrodzenia; to dobro, które metafizyka widzi jako prawdę absolutną, niezmienną i konieczną; to dobro, w najwyższym wziętym znaczeniu, jest w Bogu, jest Bogiem. Boga pragnie dusza człowieka, do Boga dąży, a dążąc, kocha dobro na ziemi i przez to rozwija w życiu pasmo uczuć i czynów cnotliwych, i tę sieć obowiązków, która wiąże ludzi w społeczeństwie. Dla tego to teologja w wykładzie prawa naturalnego, od razu mówi o celu dostatecznym człowieka, i z tego celu wyprowadza pojęcie obowiązku. Mistrz Anielski w wykładzie swoim nie trzyma się wyłącznie tej drogi, wychodzi z rzeczywistości i zatrzymuje się w sferze poznania praktycznego, *bo wielki jego genjusz wszystkiemu umie*

miejsce właściwe naznaczyć (*), lubo jak widzieliśmy względ wieczności, objęty jest u niego w wykładzie prawa, mianowicie wiecznego i objawionego. Lecz całą siłę dowodów ostatecznego celu człowieka, zawarł Święty Doktor w swoim traktacie o szczęściu (Beatitude), i tam to dopiero jest najwyższa sankcya jego teoryi moralności.

«Skoro nasza intelligencya wzniesie się do pojęcia prawa moralnego, pojmuje ona zaraz, że prawo to każe się domyślać prawodawcy najwyższego, który je ogłosił przez wypiętnowanie go na sercu ludzkim, każe się domyślać najwyższej potęgi, która stwierdza swoją powagę nagrodą dla dobrych a karą dla złych. Jednym słowem, ukazuje nam się Bóg jako stwórca i mściciel prawa.

Wprawdzie sposób ten uważania jest najważniejszy, i uznajemy słuszność szkół i teoryj które się w tym zakresie zatrzymują. Ale punkt ten czyż wystarcza do wytłómaczenia węzła tajemniczego, ścisłego i żywotnego, który łączy doskonałość moralną z jej boskim źródłem? Prawodawca ludzki, naznacza każdemu członkowi pewnego społeczeństwa cel, do którego ma zdążać, i ustawę, którą ma zachowywać, ale on nie jest tym celem ani tą regułą. Oddzielimyż równie sprawiedliwość Boga i Jego wieczne prawa, od Jego istoty? Będziemyż myśleć, iż na wzór prawodawców ludzkich, najwyższy prawodawca nie jest zarazem przedmiotem koniecznym swoich przykazań, i obietnic, które czyni ludziom przez głos ich własnego sumienia? Przypuszczenie takie, czyż nie uchybiałoby nieskończonej wielkości Boga? i zarazem czyż nie odbierałoby duszy jej najgodniejszego celu?

Niedość więc jest powiedzieć, że Bóg jest twórcą prawa moralnego, że nagrodzi kiedyś cnotę wiecznością, a ukarze występki; trzeba jeszcze uznać, że Bóg jest substancją dobra, sprawiedliwością wiecznie działającą (en acte), prawem żywem, które się zna odwiecznie i które się mani-

(*) To zatrzymanie się w sferze praktycznej co do prawa naturalnego, jest myślą geniuszu.

festuje rozumowi ludzkiemu, przez swoje dzieła, a miano wicie przez ideę, jaką rozum tworzy o niemi. Przechodząc wszystkie ogniwa pojęć, nie zdołamy pomyśleć wyższego nad to, że celem duszy jest posiadanie Boga, a w zastosowaniu nie znajdziemy wyższego nad ten bodźca do spełniania przepisów moralności. Kiedy więc filozofja zatrzymuje się, nie dosięgając téj wysokości (1), opuszcza zawczasie swoje dzieło i zostawia je nieskończoném, a moralność nie oparta na swojej istotowej substancyjalnej zasadzie, chwieje się jak budynek, z którego wyrwano podwaliny.

A jakże znów wystawić sobie doskonałość Boga, nie uznając zarazem, że on jest celem wszystkich dążeń naszej istoty? Intelligencya nasza zna prawdy niezmienne, a jednak wszystko się zmienia koło niéj, serce czuje pragnienia nieskończone, a wszystko na ziemi drażni je tylko nie nasycając. Bóg tylko sam może napelnić niezmierne ramy naszych myśli i naszej miłości.

Kiedy obowiązek przedstawia nam się w formie abstrakcyjnej jako prawo, które rozkazuje jedno, a zabrania drugiego, wtedy przemawia tylko do rozumu i głos jego łatwo potłumiony zostaje namiętnościami i ziemskimi względami. Ale kiedy obowiązek uosobi się niejako w istocie żywej, będącej jego zasadą i przedmiotem, ogarnia zarazem czucie i rozum, podbija wszystkie władze duszy. Co myśl pojęła, to czucie kocha, przywiązuje się do tego i raduje się tém, tajemna radość serca towarzyszy intelligencyi kiedy ona rozważa dobro. Bo jestże przedmiot godniejszy zająć pragnienia duszy, jak istota nieskończona źródło wszelkiej sprawiedliwości i wszelkiego dobra? Żadne też uczucie nie działa potężniej jak uczucie religijne; taką drogą odrodził chrystjanizm ludzkość, taką przenika coraz głębiej społeczność, do jednostki się odnosząc, jednostkę do Boga prowadząc (2).

(1) Ona tylko wskazać ją może,— do téj zaś prowadzi już religja, tu jest punkt ich spotkania.

(2) Jourdain.

A nie uludą czyni to religja, lecz prawdą, najwyższą prawdą, której znaczenie rozum pojąć zdoła. Cóż bowiem może być innego, *tém dobrém doskonałym*, jakie myśl pojmuje, jakiego serce pragnie, jeżeli nie *najwyższa doskonałość*? Czyż skończoność może być doskonałym dobrem? czyż np. pojęcie dobra jako porządku powszechnego, odpowiada najwyższemu rozumowemu pojęciu tegoż dobra? Czyż myśl ludzka nie obejmuje przedmiotu wyższego nad wszystko doczesne? O tak, niewątpliwie, wszystkie względy moralne, a raczój potrzeby człowieka nie są objęte prawem odnoszącém się do bliźnich; daleko on, daleko wybiega po za społeczność, i po za nią dopiero w Bogu samym zaspokojenie znajduje. Tak pojmując moralność, jakże łatwo to rozumieć, że religja chrześcijańska wszystkie dobre czyny każe uświęcać miłością Boga, odnoszeniem do Niego; że bez téj sankcyi żaden czyn najlepszy, nawet pod względem społecznym i rozumowym mało u niej znaczy, bo ona kapłanka Nieba, ona mimochodem tylko służy ziemi (1). Jakże łatwo pojąć to uświęcanie czynów *myślą o Zbawicielu*, to odnoszenie wszelkiej intencji do *woli boskiej w przykazaniach wyrażonej*, i słowem, jak pojmujemy łatwo to, co ona *pobudką nadnaturalną* cnoty nazywa. Jest to zaprawdę najszczytniejsza i *najdziwniejsza* zarazem strona chrystjanizmu, najwyższe piętno moralności objawionej i dopóki w tym duchu jój nie pojmujemy, dopóty ten słaby wzgląd religji na naturalną doskonałość czynu *nieodniesionego do Boga*, zadziwiać i zasmucać nasz rozum będzie (2). Nieraz nazywamy to przesadą, co jest właśnie najszczytniejszém wyrażeniem stosunku człowieka do Boga i przez co on wywyższony i uszanowany najbardziej. Ach! religja, która miłość rozlała na ziemię, która odrodziła społeczność, ma

(1) Jest różnica nieskończona między czynem, któremu towarzyszy ta intencja, a czynem bez téj intencji. (Faber).

(2) Skutkiem to tego dążenia, téj zasady w chrystjanizmie, najprostszy człowiek staje się doskonalszym filozofem, niż największy mędrzec starożytny, gdyż on ani na chwilę idei od Boga nie odłącza.

zaiste prawo w najwyzszych swych drogach wyłacznie myśleć o człowieku. Ona, co kazala kochać bliźniego jak siebie samego, co wypielegnowala prawo naturalne w ludzkości, może obok tego powiedziec te slowa najwyzszej głębokości: » co pomoże człowiekowi, gdyby cały swiat zla wił, a duszę swoją zgubił.« Oto są dwa wzgledy, których nigdy w etyce z uwagi tracic nie powinniśmy. Ten ostatni, najwyzszy, wyjaśnia nam jeszcze potrzebę prawodawstwa objawionego, uprzytomnia niejako jego powód rozumowi. Przyszedł Bóg w pomoc ludzkiej myśli pod wzgledem cnoty, chcial ulatwic wyrabianie się pojęć moralnych, chcial im dac nieomylnosc i sankcyę zarazem, chcial zaszczipiec świętą, boską logikę na logice ludzkiej, a czyniac to mial na wzgledzie bardziej jeszcze człowieka niż spolecznosc; téj bowiem doczesnie uvažajac, byłby już może wystarczyl zasób wiedzy przyrodzonej, sił rozumu ludzkiego; byłaby wystarczyla pomoc opatrznosci. Ale dla duszy nieśmiertelnej o wysoką doskonałość idzie, dla człowieka więc powiedzmy śmiało, dla ukochanego dziecka swego, dla jednostki głównie (1) obdarzył Bóg spolecznosc objawionemi prawami, które wniknęły w ogół, uświęciły go i podniosły, a w tym ogóle wychowywały i wychowują nieśmiertelną istotę dla niego (2). I czyliż o tém wąpic może, kto rozważał badawczo przykazania i cały duch religji chrześcijańskiej? czyż to nie o człowieka idzie nauka, która grzech myślą popełniony nazywa czynem, która pragnąc nawet zabrania w jednym przepisie, tego co czynić zakazala w innym... która wyraźnie mówi: że Bóg tak samo obraża się grzechem w sercu żyjącym, jak grzechem wykonanym? Czyliż ustanawia-

(1) Nawet czyny takie jak S. Wincentego à Paulo nie uwalniają od téj powinności i nie zastępują pamięci o własnym zbawieniu, mówi Faber. Żadna inna, oprócz etyki chrześcijańskiej, Boga nie czyni celem człowieka; na najwyzszym punkcie swój etyki, spekulacya znalazła tylko tę sławną tezę: że idea moralna zasada się na znalezieniu siebie w drugim.

(2) Tę samą myśl wyraził S. Tomasz w artykule powyżej cytowanym o prawie objawioném.

jąc trybunał sakramentalny obok trybunałów ludzkich, dosięgając skrytości, których prawo ludzkie nie dosięga, i w skrytości przed Bogiem tylko je rozstrzygając, czyliż mówię, religja nie okazuje wyraźnie, że troskliwość jej po za cele społeczne wybiega, a raczej, że ten cel *poza społeczny* jest jej głównym, jedynym, do którego idąc spełnia inny, socyalny *mimochodem* niejako.

Ten sposób uważania przykazań i w ogóle prawa moralnego, ze względu na indywiduum i jego najwyższe udoskonalenie, które go zbliża do Boga, nastęrcza nam tu ważną jeszcze uwagę. Tablice praw i przepisy chrystjanizmu, nie obejmują jeszcze całej religji i myliłby się bardzo, ktoby na ich poznaniu chciał poprzestać; takiemu trzebaby przeczytać list Ś. Pawła do Galatów, który z tego samego właśnie względu wyjaśnia Żydom różnicę starego od nowego zakonu: pierwszy cały leży w przepisach a drugi *w duchu*; »a owoc ducha jest miłość, wesele, pokój, cierpliwość, dobroć, nieskwapliwość, wiara, skromność, wstrzeźliwość, czystość; przeciwko takowym nie masz zakonu. Jezeli żyjemy duchem, duchem i postępujemy, bo wszystek zakon w jednej się mowie wypełnia: będziesz miłował bliźniego, jak siebie samego.« Cóż z tych słów świętych wniesić możemy? Oto, że ducha potrzeba, obok przepisów nie tylko już ducha bożego, ducha Chrystusowego, ale jeszcze *duchą rzeczy, zebrania w duszy, całej nauki chrześcijańskiej, ogniska duchowego*, z którego by wychodziły promienie na zewnątrz, na szczegóły, to jest na szczególne czyny i pobudki. A czémże będzie ten duch, mówiąc językiem ludzkim, językiem moralisty? Oto tém co zwykle nazywamy *charakterem*, wyrobieniem moralném, *stanem duszy stanowczym*, rezultatem pracy wewnętrznej, do której tylko materiałów i wskazań dostarczają boskie i ludzkie nauki. Wola jest jednością, jest siłą, potęgą dążącą ku celowi swemu w człowieka, tę wolę więc tak nałożyć, tak przyzwyczaić potrzeba, aby nietylko przez naturalne usposobienie swoje, szukała ślepo dobra, w czém zbyt często się omyli niestety! ale jeszcze żeby zawsze umiała trafiać na istotne dobro, żeby wydawała jak harfa eolska zawsze har-

monijne tony, jakiebykolwiek powiey ją poruszały. Inaczej, będą to tylko *dobre popędy*, *dobre szczegółowe czyny*, ale nie będzie charakteru.

O! jakżebym chciała przelać w czytelnika moc przekonań moich w tym względzie! Jeśli jest jaki rezultat pożądaný postępu wieku i cywilizacyi, to zapewnie ten głównie, żeby ludzie pojęli powszechnie i stanowczo różnicę dobra spełnianego szczegółowo, od dobra wcielonego w duszę niejako żyjącego w *charakterach*. (*)

Miały i inne wieki doskonałą wiedzę téj prawdy, i któż wyższy jój wzór przedstawia, jak religja chrześcijańska w świętych swoich? Cóż to świętość jeżeli nie *charakter święty*? jeśli nie ten *duch całości*, który jest rękojmią wszystkich cnot szczegółowych? Wprawdzie łaska działa tu głównie, lecz podstawa naturalna jakże wyrobiona, jakże pewna! otóż o tę podstawę nam tu idzie, a dziś z postępowaniem światła, z powrotem mianowicie do wiary i uznaniem jój powagi w udoskonaleniu sumienia, jakże wiele na téj drodze zrobić można! Teologja katolicka głęboko pojęła znaczenie charakteru w człowieku, bo cóż innego znaczą w niej te wielkie i obszerne traktaty o *przywyknieniach* (*habitus*) i nałogach dobrych, o *cnotach nabytych* czyli siłach; wszak to najbogatsza część teologii moralnej, a Śty Tomasz do takiéj doskonałości doprowadził teorię przywyknień w swojej Summie, iż zdaje się, że pod ręką jego, jak pod ręką mistrza rośnie, ożywia się *ideał moralny* czyli najpiękniejsza *rzeczywistość charakteru*.

Gdyby to dobrze pojęto, jakież ułatwienie wtak rozwiniętej społeczności, znalazłaby religja; jakże uprzętnęłyby się trudności dyrekcyi i nauk spowiedzi, jaka harmonja nastalaby między prawem naturalnym a prawem objawionem, i jakże wówczas urzeczywistniłaby się nazwa jaką daliśmy religji w Zarysach filozofji, iż ona jest opatrnością *nadprzyrodzoną człowieka*, ostatniem najwyższym tknięciem bo-

(*) To właśnie odpowiada temu co teologja rozumie, przez wyrobienie cnot czyli *mocy* (*virtus*).

skiego mistrza. Zbyt daleko w tój nadziei zapewnie iść nie powinniśmy, bo grzech i złość z niego wynikła wieczną tu będą przeszkodą; ale właśnie im lepiej pojmiemy tę złość, im silniej trzymać się będziemy dogmatu chrześcijańskiego, tém bardziej potrafimy opanować te przeszkody. I niech nas wady panujące w społeczeństwie dzisiejszém nie przestraszają, niech nie niszczą w nas ufności w postęp pod względem moralnym. Jest wprawdzie dużo złego w terażniejszym wieku, mniej cnot a mianowicie wielkich; ale cośmy nabyli, co jest skarbem naszym, *to wysoki ideał moralny*, to pojęcie dobra w najwznioślejszy sposób upowszechnione w całym chrześcijaństwie. Czyż nie dowodzi tego oburzenie na każdy czyn występny? czyż nasze uczucia, nasze sądy, byłyby tak pobłażające jak dawniej? Tak, niezapreczenie więcej w nas jest ideału moralnego, a to rękojmia epoki już nie tylko czynów osobnych, ale *charakterów* moralnych.

Ale zdawałoby nam się, żeśmy pozbawili przedmiot, który robieramy, najwyższej sankcyi, gdybyśmy pominęli to, co wyrzekł o *porządku moralnym* czyli o *prawie moralném*, jeden z najgłębszych pisarzy współczesnych, Jakób Balmes. Zdaniem naszym wznosił się on na najwyższy punkt z jakiego kwestję tę uważać można, jest w tym jego rzucie materiał do ogromnego dzieła, a przynajmniej *temat* do głębokiej medytacyi. Chwała w istocie wiekowi, w którym takie myśli skreślono o moralności, zaprawdę chwała ta może okupić wiele jego błędów!...

«Moralność» — mówi on — «każe przypuszczać koniecznie coś absolutnego, bez bezwzględności niepodobna poznać względności, wszelki stosunek każe domyślać się kresu tego stosunku, bo wszelki szereg stosunków dąży koniecznie do jakiegoś kresu, do jakiegoś ostatniego przedmiotu. Dla tego umysł nasz nie jest nigdy zadowolony z wyjaśnień czysto względnych w przedmiocie moralności, rozum, uczucie nawet samo wymagają tu *podstawy bezwzględnej*. Oprócz tych uwag czysto ontologicznych o bezwzględnej podstawie moralności, następują się inne jeszcze przystępniejsze a nie mniej przekonywujące. Istota nieskończenie doskona-

ła, obejmuje w sobie *świętość nieskończoną*, niezależnie od istnienia stworzeń; a *czémże jest świętość nieskończona*, jeżeli nie *doskonałością moralną nieskończoną*? Ktokolwiek przyjmuje istnienie Boga, musi zarazem przyjąć i *świętość Boga*, inaczej czyniąc, sprzeciwiałby się rozumowi, sercu i zdrowemu rozsądkowi: a więc istnieje *coś moralnego w sposób bezwzględny substancyjalny*, a więc moralność sama przez się nie potrzebuje tłumaczyć się przez stosunek stworzeń rozumnych do ich celu, bo gdyby nawet nie było żadnego stworzenia, istniałaby *moralność nieskończona* w Bogu.

Skoro tylko pomyślimy o stworzeniu rozumnym, natychmiast moralność przedstawia nam się jako nieugięte prawo, pod które poddane być powinny wszystkie czyny tego stworzenia. I uważmy to dobrze: moralność ta pojmuje się wtedy nawet, kiedy sobie wystawimy to stworzenie samo jedno na świecie; nie może ona więc się wytłumaczyć doskonale przez stosunek stworzeń do siebie. Wyobraźmy sobie człowieka jakiego samotnym na całej ziemi, czyż i w takim razie on wolnym byłby od wszelkich zobowiązań? czyż za jedno mu policzymy, kiedy on będzie pielęgnował piękność moralną w sobie i rozwijał harmonijnie wszystkie władze, lub kiedy odda się instyktom i zniży się do stanu zwierzęcia?

Jeszcze inne uczynimy przypuszczenie: Gdyby znikła ziemia i świat cały materialny, wyjąwszy jednę inteligencyi, czyż moglibyśmy i wtedy uważać to stworzenie, wolnym od prawa moralnego? czyż myśli i czyny téj istoty, będą zupełnie obojętnymi dla niej? Tak myśleć, byłoby to sprzeciwiać się logice i najgłębszym przekonaniom całej ludzkości, a to stanowi nowy dowód, że istnieje coś absolutnego w porządku moralnym, jakaś doskonałość wewnętrzna, niezależna od stosunków wzajemnych stworzeń, jakaś właściwa piękność pewnych czynów stworzenia rozumnego i wolnego.

Odpowiedzialność za czyny nasze, jak ją zwykle uważamy, potwierdza tu jeszcze tę prawdę; nie mierzy się ona wcale rezultatem lecz ocenia tém, co tkwi *wewnątrz*,

t. j. stosownie do pobudek, które dały popęd woli, stosownie do dłuższego lub krótszego rozważania, które poprzedziło czyny i stosownie do dobrej lub złej intencji. Jeśli czasami zwracamy uwagę na skutki, oceniamy jednak ich wartość moralną podług usposobień duszy; pytamy się, czy te skutki były przewidziane lub nie? czy mogliśmy je przewidzieć? czy ich chciano, czy uważano je jako cel główny, lub też podrzędny? czy ich pragniono lub lękano się ich? Wszystkie te uwagi następują się koniecznie, kiedy oceniamy stopień zasługi jakiego czynu w obec rezultatu czyli skutku, bo skutki o tyle mają wartości w porządku moralnym, o ile są wyrazem czynu dobrowolnego.

Ten charakter *wewnętrznej* wartości, nieodłączny od czynów moralnych, niszczy w zasadzie wszelkie teorie, które opierają moralność na kombinacjach zewnętrznych, jakiebykolwiek one były; on bowiem wykazuje jasno, że czyn istoty rozumnej i wolnej, jest *dobrem lub złem sam w sobie* niezależnie od następstw dobrych lub złych, skoro one nie tkwiły w intencji. Ten np. nie przewidział i nie mógł przewidzieć skutków czynu, który stał się szkodliwym całej ludzkości i jest niewinnym, kiedy przeciwnie ten drugi, który ze złą intencją czyni jednak ważną przysługę tejże ludzkości, jest występny. (*) Moralność więc jak powiedzieliśmy, nie mierzy się skutkami; w czymże więc leży moralność? gdzie znaleźć źródło tej piękności, którą cały świat ocenia, która użyźnia wszystko, ozdabia wszystko i bez której świat inteligencji upada i ginie?

Pod tym względem, jak pod wielu innymi nie zauważano dostatecznie szczytnej głębokości religii chrześcijańskiej, która, wszystko objęła w jednym wyrazie, pełnym znaczenia i uczucia, w wyrazie *miłość*. Wzywam całej uwagi czytelnika na prawdę, którą zamierzam rozwinąć; tyle już rozlicznych nakreślono teoryj w tym przedmiocie, tyle wskaza-

(*) Te wysokie poglądy Balmesa nie niszczą jednak bynajmniej ważności poglądów rozumu praktycznego na moralność. Są to stopnie, przez które umyślnie przeprowadziliśmy czytelnika.

no podstaw dla porządku moralnego, iż *byłoby rzeczą bardzo dobroczynną, gdybyśmy do stanowczych w tym względzie doszli przekonañ.* A tu niech mi wolno będzie uznać prawdę niezmiernie pocieszającą i słodką, to jest, że ile razy potrzeba wyjaśnić równie pierwsze zasady, jak ostatnie rezultaty wszelkiej nauki, znajdujemy zawsze największą pomoc w idei chrześcijańskiej; ona to oświeca zarazem podstawę i szczyt gmachu wiadomości ludzkich. Ale niech czytelnik nie mniema bynajmniej, abym zamiast teorii naukowej przedstawiał mu, jaki pomysł mistyczny; jeżeli zechce iść ze mną do końca, będzie miał zupełne przekonanie, że nawet pod względem czysto ludzkim, teoria moja ma więcej dokładności i głębokości niż wiele innych, z których Imię Boga jest wygnane, jak gdyby to święte Imię plamiło księgę poświęconą nauce.

Moralność absolutna to miłość; wszystkie pojęcia, wszystkie uczucia moralne, są tylko zastosowaniem i wpływem miłości; idźmy do dowodów i przebiegnijmy z tą zasadą sfery porządku moralnego. Czemże jest moralność absolutna w Bogu? czem jest w Istocie nieskończony przymiot, który nazywamy *świętością*? czyż to nie miłość siebie samego, swojej doskonałości nieskończonej? Wprawdzie nie ma w Bogu obowiązku świętości, ale jest konieczność *absolutna* świętości, bo Bóg musi koniecznie bezwzględnie kochać swoją doskonałość nieskończoną; moralność więc w znaczeniu najabsolutniejszym w stopniu najwyższym, to jest uważana jako świętość nieskończona, jest niezależną od wolnej woli Boga, bo *Bóg nie może być nie świętym.* Ale może zapytanoby się nas, dla czego Bóg kocha siebie? tu nie ma odpowiedzi, to jest fakt absolutny; o tyle możnaby zapytać, dla czego On zna siebie? dla czego jest prawdą? lub dla czego istnieje? Stojąc w obec tych prawd, stoimy w obec pojęć pierwszorzędnych, nierozbieralnych, w obec bezwzględności i bezwarunkowości; wszelkie *dla czego?* jest tu śmiesznością.

Nie można więc powiedzieć, że nie podobna uważać moralności w sposobie bezwzględnym. Moralność jest pra-

wdą absolutną, i oto najwyższe określenie: *Istota nieskończona kochająca samą siebie.*

Idźmy dalej, Bóg w głębiach swojej inteligencji, widzi odwiecznie nieskończoność możliwą stworzeń, a ponieważ On jest podstawą możliwości tych stworzeń i stosunków jakie ich łączą i z Nim, żadne więc stworzenie nie może istnieć niezależnie od Boga, a ztąd każde szereguje się koniecznie stosownie do Niego. Bóg nie mógł sobie założyć innego celu w stworzeniu jak siebie samego, gdyż przed stworzeniem nic nie było, oprócz Niego, a od czasu stworzenia wszystkie doskonałości istot stworzonych, zawarte są istotnie i rzeczywiście w Bogu; to więc uszeregowanie wszystkich stworzeń do Boga, jako ich ostatecznego celu, jest warunkiem nieodłącznym od stworzeń, warunkiem przewidzianym od Boga odwiecznie we wszystkich możliwych światach. Wszystko, co tylko zostało stworzone i coby mogło być stworzone, urzeczywistnia ideę boską, t. j. że to co istnieje, reprezentowane jest w inteligencji nieskończonej, ze wszystkimi własnościami absolutnymi lub względnymi, które należą do téj idei. Wszelkie więc istnienie teraźniejsze lub przyszłe, każe przypuszczać *obowiązek stosowania się do Boga, jedyne go źródła bytu.*

Pomiędzy istotami w których Bóg urzeczywistnił pierwotne czyli typy istniejące w Jego inteligencji, znajdują się takie, które obdarzył wolą, wola jest to skłonność do tego, co jest znane, jest to władza decydująca za pomocą pewnego czynu inteligencji. Gdyby stworzenie mogło mieć doskonałą znajomość Boga, wszystkie czyny Jego woli byłyby *koniecznie moralnymi*, gdyż byłyby koniecznie czynami miłości Boga, a wola stworzona stanowiłyby wówczas przez swoją *prawość*, odbicie nieustanne świętości nieskończonej, czyli téj miłości, jaką Bóg ma dla siebie samego; a chociaż w takim razie doskonałość moralna stworzenia nie byłaby wolną, niemniej przeto byłaby doskonałością moralną w wysokim stopniu. Wówczas to istniałaby nieustanna zgodność woli stworzonej z wolą nieskończoną, gdyż stworzenie przez szczęśliwą konieczność miłości, nie chciałoby i nie mogłoby mieć innej woli jak wolę Boga. Moralność

woli stworzonėj byłaby tą zgodnością ciągłą z wolą boską, nie różniącą się bynajmniej od czynu moralnego i świętego w najwyższém znaczeniu, t. j. od miłości stworzenia dla Istoty nieskończonėj.

Ale ponieważ stworzenie nie zna Boga doskonale, ponieważ ma o Nim pojęcie niezupełne, niedokładne, nie kocha więc sposobem koniecznym dobra nieskończonego, nie znając go takim, jakim ono jest w sobie samém; wola dąży wprawdzie ku dobru, ale ku dobru pojętemu w sposób nieoznaczony, a ztąd nie ma pociągu koniecznego do żadnego istniejącego przedmiotu; dobro przedstawia jēj się w kształcie idei ogólnėj i zarazem z tysiącznemi jēj zastosowaniami, a żadne z tych zastosowań nie podbija jēj dla siebie wyłącznie, dla tego pozostaje ona wolną pomimo swėj skłonności do dobra, i może wyjść z porządku postanowionego przez Boga, i zboczyć z drogi zamiarów; ale wówczas ta wolność nie będzie wcale doskonałością, ale owszem wynika z niedoskonałości poznania w istocie poznającėj. Zgadząc się w czynach swoich z wolą Boga, stworzenie rozumne urzeczywistnia porządek, którego Bóg chce, kocha porządek, jaki Bóg kocha; jeżeli jednak urzeczywistniając ten porządek stworzenie nie kocha go *w głębi swėj wolności* (1), jeżeli działa przez pobudki obce temu porządkowi, wówczas czyn jest czysto-materjalny; wola nie kocha wcale tego, co Bóg kocha. I tu jest właśnie ta linja demarkacyjna, która przedziela moralność od niemoralności czynów, prawdziwa moralność zależy *na zgodności* wyraźnej lub niewyraźnej *woli stworzonėj z wolą boską*. Piękność więc tajemnicza czynów moralnych, doskonałość, która nas zachwyca w tych czynach, niczém inném nie jest, jak zgodnością woli stworzonėj z wolą boską. Najwyższa więc cecha czyli bezwzględność moralności, jest to miłość Bogu wyraźna lub niewyraźna, *odbicie w nas świętości nieskończonėj, czyli miłości jaką Bóg ma dla siebie samego* (2). Moralność zatem, dodajemy jeszcze po

(1) Cudowne wyrażenie!

(2) Dotąd Balmes.

Balmesie, jest nie tylko dążeniem do Boga, jak mówi Ś-ty Tomasz, czyli do dobra, które jedynie człowieka zadowolnić może, nie tylko wyrazem idei koniecznych czyli prawdy, jaką Bóg ma w sobie przez swoją doskonałość, jak mówi Leibnitz, ale jeszcze jest skutkiem, a raczej odbiciem czyli oddźwiękiem w nas téj miłości, jaką Bóg ma dla siebie, tego celu jaki w sobie znajduje i do którego wszystko odnosi, słowem, moralności nieskończonej; ztąd nieokreślona piękność dobra, ztąd instynktowe a tak potężne uwielbienie człowieka dla wszystkiego co wzniosłe, szlachetne i poświęcone, a wstręt do wszystkiego co nieszlachetne, niedobre, niemoralne, wstręt niezwyčajony, a zarazem niewyrozumowany, bo z przecucia miłości wynikający, i tém silniejszy, im większą jest miłość, jak to widzimy w świętych, u których udelikatnienie sumienia do najwyższego doszło stopnia i najzupełniej instynktem miłości nazwane być może. Dla tego to ci kochankowie boscy, w rozmowie z Bogiem nigdy Go inaczej nie nazywają, jak *dobro swoje najwyższe, swoje ukochane dobro*. Tak mówi Ś. Katarzyna Genueńska, Ś. Katarzyna Seneńska, Ś. Magdalena de Paxis, Ś. Weronika i wszystkie największe miłośnice boże. Doskonałość więc boska, miłość i świętość Jego, to już ostateczne i najwyższe źródła moralności. O jakże na tém stanowisku pojmuje się łatwo, co mówi Faber sławny pisarz ascetyczny angielski, że na wysokim stopniu rozwinięcia duchowego, dość jest człowiekowi sobie przypomnieć, że *Bóg jest Bogiem*, aby w tém przypomnieniu, w téj myśli znaleźć wszelką naukę, wszelką osłodę, wszelką siłę, wszelką mądrość. *Bóg jest Bogiem* w téj jednej myśli można zanurzyć się jak w morzu i z niéj wyciągnąć całą moralność, wszelkie prawidła, spocząć w niéj jak w przysionku Nieba. *Bóg jest Bogiem!* O skarbie nad wszystkie skarby! Ale na utworzenie tego pojęcia takiém, jakiém być powinno, na utworzenie tego skarbu, jakże wiele światel składać się musi.

Dla tego też staraliśmy się nie pominąć wszelkich dowodów prawa naturalnego, aby sądowi wiernych żadnego z tych światel nie brakło, a w tém byliśmy tylko wierny-

mi tłumaczami kościoła. Starożytne ludy w ostatnich czasach nie przedstawiają prawie śladu prawa moralnego; a jednak właśnie w obec nich, patrząc na ich zepsucie pierwsi Ojcowie kościoła, śmiałą ręką nakreślili znaczenie prawa przyrodzonego, czyli moralności naturalnej (1). Ten ich spokój, ta pewność, powinny być dla nas na zawsze nauką. A cóż innego wyraża sam Zbawiciel, kiedy mówi do Nikodema: Jeślim ziemskie rzeczy powiedział wam, nie wierzycie; jakoż wierzyć będziecie, jeślibym wam niebieskie opowiadał? Ziemskie a duchowe są szczeblem do nadprzyrodzonych, i szczęśliwy naród, u którego oboje są w zgodzie, u którego prawo naturalne przypomina przykazania, przepisy Ewangelji, a te ostatnie uświęcają w sercach prawo naturalne. Prawość naturalna! O piękny i wielki przymocie, o wspaniałe tło, na którym lubi rozłożyć się łaska, jak się rozłożyła szeroko po nad pogańską głowę prawego Kornela. Posłuchajmy, jak pięknie wypadek ten wypowiada wzniosłą swoją wymową biskup Plantier w powyżej cytowanej rozprawie. »Przypatrzmy się, mówi, temu Kornelowi, o którym wspomina Pismo święte: Wzniósł się on w pełnieniu dobra do najwyższego stopnia, do jakiego światło naturalne doprowadzić może i u kresu tego biegu spotyka go cudowne widzenie, które się stało zapowiednią łaski mającej go odrodzić. Około południa, dnia jednego staje przed nim anioł, a on cały przenikniony bojaźnią, pyta: Czego żądasz Panie? Anioł mu odpowiada: modlitwy twoje i uczynki wstąpiły przed Boga, który o nich nie zapomniał. W tejże samej chwili widzenie podobne objawiło się Ś. Piotrowi naczelnikowi Apostołów intencją Boga względem Kornela, i oto widzimy jak on z Joppy przynosi się do Cezarei i mieszkania setnika, i wkrótce Kornel zostaje chrześcijaninem (2).

O ile prawda ta przytomną jest wszystkim wielkim świętym w kościele, poznajemy z instrukcyi jaką Ś. Wincenty

(1) Nie znamy piękniejszej nauki pod tym względem, jak Kursa o Jansenizmie X. Lavigerie, do nich odsyłamy czytelnika.

(2) Akta XVI, 9, 15.

à Paulo daje missyonarzom, którzy wysłani byli do niewiernych; nie ma może potężniejszego dowodu uszanowania, jakie teologja katolicka ma dla prawa naturalnego, nad ten list nieporównany: » Główném zadaniem waszém będzie, mówi, żebyście tym biednym ludziom, żyjącym w niewiadomości ich Stwórcy, dali poznać prawdy świętej wiary naszej, ale nie przez powody teologiczne z razu, lecz przez rozumowania wzięte z natury. Od tego trzeba zacząć, starając się im wykazać, iż wy chcecie tylko rozwinąć wskazania i piętna boskie, które sam Bóg wyrzył w ich sercach, a które zatarły się pod wpływem zepsucia. W tym celu trzeba wam często modlić się do Ojca wszelkiego światła, powtarzając codziennie: » Da mihi intellectum ut sciam testimonia tua. « Chciałbym żeby poznali nędze i niemoc naszej natury przez uznanie nieporządku i występków, które oni sami potępiają; boć i oni mają prawa i kary. A mianowicie niech chrześcijanie już nawróceni żyją z nimi w zgodzie i miłości, tym bowiem sposobem dojdziecie najprędzej do celu w waszém apostołstwie. «

Czémże jest ten list świętego missyonarza, jeżeli nie skojarzeniem najcudniejszém światła naturalnego z nadprzyrodzonym, jeżeli nie ową swobodą świętą, która nie gardzi żadnym ziarnem bożem; przyjmuje grunt uprawny gdzie go znajdzie, w tém pobożnym przekonaniu, że pojmując tak wszystkie boskie wskazania, składa godniejszy jeszcze hołd jego doskonałości.

Streszczając teraz wszystko, cośmy w tej rozprawie powiedzieli, widzimy, jakby dwa bieguny do siebie się odnoszące, harmonijnie na siebie działające. Empiryczne dostrzeganie prawa naturalnego, na wszelkim boskim tworze, a mianowicie w człowieku, ukazało nam jakby *pieruszy biegun* i od tego też zaczęliśmy; pojęcie zaś moralności *świętości w Bogu*, o jakim mówi Balmes, dało nam *drugi biegun*.

O myślący czytelniku! wzywam ciebie do zastanowienia, a zaliż z tego pojęcia, z téj głębokiej nauki wielkiego hiszpańskiego myśliciela, nie dojdiesz sam do możliwości i

prawdziwości dogmatu chrześcijańskiego, a mianowicie do prawd pod względem moralności, jakieś ci tutaj za pomocą teologii przedstawili. Kiedy się wzniesiemy myślą w to widzenie Boga, jakie nam jest obiecane w wieczności, toczą się przed nami niezliczone tajnie światów, niezliczone piękności i wielkości rozporządzeń boskich, następnie staje w myśli sama jego doskonałość, sama jego wielkość, i człowiek ginie w niej nie mogąc nawet przez zbliżenie pojąć tego widoku.

A jednak w tém wszystkiém jeszcze czegoś brakuje dla człowieka; intelligencya jego zachwyca się i korzy, ale widmo konieczności nie ustępuje z przed oczu, stoi ciągle przed nami, bo ta doskonałość Boga wydaje się jakby boska konieczność. Człowiek *woli* chce, bo wolę w sobie najwyżej cenić się nauczył i wolę tę w Bogu odkrywa mu religja, uzupełniając pojęcia etyki filozoficznej. Bóg nie tylko nie może nie być doskonałym, ale jeszcze i jednocześnie kocha świętość w sobie. Jako doskonały nosi w swęj istocie prawo wieczne, które jest zarazem prawem sprawiedliwości, prawdy i dobra, jako wolny i Święty nad świętymi wykonywa to prawo z miłością w stworzeniu, czyniąc to zarazem podług koniecznej swęj doskonałości. Jako doskonały daje wolność rozumnemu stworzeniu i karze przestąpienie prawa, które jest wyrazem jego doskonałości. Jako doskonały jeszcze, skażonego przyjąć do siebie nie może, ale jako wolny *przychodzi w pomoc winnemu stworzeniu czynem niepojętej miłości*, aby ono dobrowolnie do dobra wróciło, bo dobro, moralność, doskonałość, są mu drogą nie tylko przez naturę Jego, ale jeszcze przez *wolę, przez świętość*. Moralność w Bogu! o ukorzymy się przed tą myślą i uczujmy w niej wszystko, czego nas przez kościół chrystjanizm naucza.



«Dał Bóg Rektora—jest tam *«Alma mater!»*
I hetman głównej szkoły jak bohater,
Dwa berła dzierży na Rzeczpospolitę,
Bo jedno dane — a drugie zdobyte!»

«Z Kościoła dana jest ta bojaźń Boża,
I przed tém berłem zniżają się głowy;
Drugie hetmani mądrości światowej,
Szafując światłem od morza do morza!—
Więc uczyniłem berła zkrzyżowane,
Co strzegą wiernie starzej szkoły progu,
Aby świadczyły, co jest wyznawane:
«Cześć rozumowi, co nie zbluźnił Bogu!»»

W. POL, (*Wit Stwosz*).

WYJĄTKI
Z ROZMAITYCH KATOLICKICH AUTORÓW,
tyczące się połączenia
ROZUMU Z WIARĄ.

Comprendre c'est adorer.

Zacniemy wybór ten, który chcielibyśmy uczynić jakby świadectwem daném przez ludzi powagi w tym przedmiocie, zacniemy mówię od wstępu zamieszczonego świeżo przez kardynała Donnet w liście do ks. Cognat z powodu jego dzieła o Klemensie Alexandryjskim: «Cóż myśleć mamy» — mówi on — «o niezręcznych obrońcach wiary, którzy chcąc podnieść tę ostatnią poniżają rozum, cóż o ludziach przeciwniej ostateczności? Oto powiedzmy, iż jednym brakuje szczerości, drugim nauki i głębokości.»

W duchu to téj prawdy zarówno daleki od nieszczerości, jak wolny od zarzutu niedostatecznej nauki, sławny ks. Gratry, napisał swoje dzieło o poznaniu duszy, gdzie znajduje się znakomity rozdział o *władzy poznania*. Tam to uczony i prawie natchniony pisarz orlim wzrokiem dotyka najpoważniejszych kwestyj, wszystko rozjaśniając w swoim poetyckim locie.

Jest to bowiem szczególne dzieło, napisane jakby jednym rzutem pióra, jak jakaś szczytna improwizacya. W końcu artykułu o władzy poznania ubolewając ze zwykłą sobie

wzniosłością, nad rozprzężeniem umysłów współczesnych, tak się wyraża: W obec tego wszystkiego, mimowolnie nasuwa się pytanie, czyby nie mogły powstać szkoły religijne, w których myślenie odbywałoby się wspólnie jak modlitwa, a zawsze w obecności boskiej? szkoły, w których zwolna rozwinęłyby się zdrowe przywyknienia myśli dla wieku przyszłego, w której myśl nie byłaby hardą przeciw Bogu, a wyrażona zewnętrznie, działałaby skutecznie na świat cały?

Wszak dziś każdy szczegół materialny, każdy materiał surowy a potrzebny dla przemysłu, ma swój warsztat, swoje zgromadzenie pracowników; prawdziwa tylko umiejętność, umiejętność całości harmoniji, nie ma przytułku, nigdzie nie ma dla niej pracy uorganizowanej, nie ma zgromadzenia pracującego w jednym duchu, nie ma pracowni. A czas by już był zaprawdę, żeby ci, którzy kochają pracę nauk, zaczęli pracować z większym względem na jedność i zgodę całości, na porządek i uszeregowanie przedmiotu, aby tym sposobem istotnie upowszechniło się światło i zbliżyło panowanie prawdziwego rozumu. Chrześcijanie mianowicie powinni by pamiętać, na to uroczyste ostrzeżenie Leibniza, który wyrzekł na końcu 17go stulecia: «Wchodzimy w wiek filozoficzny, w którym żywe pragnienie wiedzy, rozszerzy się po za zakresem szkół; jeżeli pragnieniu temu nie odpowie stosowna pomoc, sprawa chrystjanizmu dużo na tém ucierpi, rozwinie się ateizm a przynajmniej naturalizm, który już dziś się szerzy, wstrząśnie się wiara w swych zasadach już i tak wzruszona w wielu umysłach znakomych lecz przewrotnych. Pomnijcie, iż w samym łonie kościoła katolickiego, znajdują się gwałtowniejsi nieprzyjaciele niż protestanci; ostatnią bowiem herezyą i najszkodliwszą, mógłby być ateizm lub naturalizm śmiało się deklarujący.»

Dwa wieki minęło jak te słowa wyrzekł Leibnitz, rzeczywistość prześcignęła jego prorocze słowa; wprawdzie uderzające błędy pokonała już zdrowa logika i rozsądek ludów, nie mniej jednak jest pewną rzeczą, że tryumf prawdziwej umiejętności i prawdziwej wiary tych dwóch sił

solidarnych między sobą bardzo jeszcze jest utrudniony. W obec tego stanu, obowiązkiem jest każdego człowieka myślącego pracować nad przybliżeniem wieku w harmonji i gruntowności.

Mianowicie dusze, które posiadają wiarę, a których umysł jest ukształcony, mają obowiązek stowarzyszać się niejako między sobą, aby cześć Boga w duchu i w prawdzie rozszerzała się po całym świecie.

Przygotowaniem do takiego stowarzyszenia, które dziś jeszcze walką partyj jest utrudnione, może być właśnie stawienie obok siebie, czyli stowarzyszenie takich umysłów, które bez wiedzy swój spotkały się w dziełach swoich. Taką myśl właśnie przewodniczyła nam w robieniu tych wyjątków, zebraliśmy najsilniejsze słowa mistrzów współczesnych i dawnych, aby dążność nasza, którą chcielibyśmy w narodzie upowszechnić, opartą została na potędze przekonania i wymowy najznakomitszych pisarzy.

Kiedy mowa o takich, komuż nie przychodzi na myśl, najwznioślejszy, najbardziej sympatyczny, który najwięcej przyczynił się w wieku naszym, do pogodzenia rozumu z wiarą? Chcę mówić o Fryderyku Ozanam. Dzieło jego najznakomitsze, wyjdzie wkrótce w polskim przekładzie. Tu zaś zamieszczamy obraz jaki on nakreślił, charakteryzując stanowisko filozoficzne Śgo Augustyna. Ozanam mówi tam o jego metodzie, upatrując w niej piękne połączenie miłości z nauką: «miłością szuka on wiedzy, ale wiedzę wraca do miłości;» a tak filozofja i religja, zlewają się w jedność w tej wielkiej duszy.

On to pisze do Bonamiusza, aby nigdy nie porzucał tej filozofji, której on się sam poświęcił, która go doprowadziła do poznania błędów pelagiańskich i manichejskich, która go utrzymywała w trudnych walkach, dozwalając mu dojrzeć Boga, jakby przez jasny obłok. Kiedy mówi o filozofach starożytnych, oznacza równie bezstronnie ich chwałę jak ich niedostateczność; wielbi Ojca Akademji, dla niego Platon miał coś boskiego, ale nie zapoznaje *starych stron* tych prac rozumu, uznaje że bardzo mała liczba ludzi zaledwie z pomocą geniuszu, nauki, pracy i pewnej niezależno-

ści w życiu, zbliżyła się do prawdziwych pojęć o Bogu i nieśmiertelności duszy. Ponieważ znaleźli te prawdy bez miłości, posiadali więc *prawdy niezupełne*, dostrzegli celu, ale nie poznali drogi, która tam prowadzić mogła; inna to jest rzecz, mówi on, w swoim traktacie o *prawdziwej religii*, dostrzedz ojczyznę pokoju, jakby na szczycie góry pokrytej gęstym lasem, w którym przebywają dzikie zwierzęta, nie poznawszy drogi prowadzącej do tego szczytu, a inna jest rzecz być już na drodze *wskazanej przez najwyższego Mistrza i Pana*. Taką to różnicę ustanawia on między filozofją starożytną a filozofją chrześcijańską, nie pojmując tej ostatniej inaczej, jak przez połączenie rozumu z wiarą. Bóg sam, mówi on, nie może pogardzać rozumem, bo jakże Bóg mógłby pogardzać w nas tém, co nas odróżnia od innych stworzeń. To też nie chce on abyśmy po otrzymaniu wiary przestali zupełnie rozumować, owszem przeciwnie, chce aby wiara nauczyła nas prawdziwego rozumowania, pobudziła nas do niego, aby użyczyła myśli naszej skrzydeł silniejszych i potężniejszych, bo mówi wielokrotnie: «moglibyśmy wierzyć, gdybyśmy nie byli stworzeniami rozumnymi? Rozum *poprzedza wiarę* dla udowodnienia powagi tej ostatniej i zarazem *idzie za wiarą*, bo chociaż intelligencya znalazła Boga, nie przestaje Go szukać.» Nawet sprzeczności szkół filozoficznych nie mieszaają Śgo Augustyna; przeciwnie, gniewa się on na nową akademję, że szuka ucieczki przeciw zwątpieniu, między Epikurem a Zenonem.

Aby zbić filozofję zwątpienia czyli sceptycyzmu, szuka on pewności w *myśli* czyli *metodzie psychologicznej*. «W istocie»—mówi—«ci co wątpią, nie mogą mówić: że żyją, że pamiętają, że chcą, że myślą; bo jeżeli wątpią, to dla tego tylko, żeby się zapewnić o czémś, żeby nie poddać się bez dowodów. Ty co chcesz poznać, wieszże ty czy jesteś?—wiem. Zkąd to wiesz?—nie wiem. Jestżeś istotą prostą czy złożoną?—nie wiem. Wieszże że się poruszasz?—nie wiem. A czy wiesz że myślisz?—*wiem*. A więc jesteś pewnym że myślisz, myślenie twoje jest rzeczą pewną.» Jest to owe sławne *cogito ergo sum*, którego najdo-

skonalwszy wyraz znajdujemy, w księdze drugiej samotnych rozmów *Śgo Augustyna* (Solilogues), w tym dziwnym dialogu między jego rozumem a nim samym, gdzie ustanawia *pierwsze zasady pewności*.

W chwili najważniejszej jego życia, największego wstrząśnienia jego umysłu, kiedy wszystko porzucił dla wiary, Śty Augustyn szuka kamienia węgielnego, na którymby mógł wznieść *budynek swój wiedzy*, i nie znajduje innego, jak owe sławne: *myślę, więc jestem!* Kartezyusz po nim rozwinie, uwydatni tę ideę, uczyni ją na zawsze zaporą dla sceptycyzmu, ale Ś. Augustynowi należy się chwała wynalazku, on rzucił podstawy tej wielkiej prawdy jak też i wielu innych prawd, które w dziełach jego przechowują się dla wszystkich pokoleń. Tak więc dusza podług niego, jest przynajmniej pewną *swojej myśli, pewną że wątpi, że myśli i że chce, pewną wszelkich świadectw swego wewnętrznego przeświadczenia*; zmysły nie mylą podług niego, my to mylimy się tylko żądając od zmysłów sądu, kiedy one mogą nam dać tylko wrażenie. Ale on wznosi się jeszcze wyżej, znajduje w duszy coś większego jak wewnętrzne przeświadczenie, coś pewniejszego jak wrażenie, znajduje *idea pojęcia* powszechne, niezienne, znajduje słowem *prawdy wieczne*, które stanowią podstawę wszelkiego dowodzenia, jak np. to twierdzenie, że ta sama rzecz może być i nie być jednocześnie; znajduje *liczby zawsze jednakie dla wszystkich* i o których nikt wątpić nie może; znajduje *prawdy matematyczne, zasady moralności* wszędzie te same; te prawdy nazywa on niekiedy *liczbami* jak Pitagorejczycy, częściej znów *ideami* jak Platon, i oto posłuchajmy co pisze o tém w chwili kiedy najbardziej był zajęty obowiązkami życia religijnego, ten ustęp przekona nas w jaki sposób filozof pozostał zawsze chrześcijaninem i jak nigdy nie przerywa się ta nić nauki katolickiej, która nie pogardza *niczem, co jest dobre i prawdziwe w rozumie wszystkich wieków*. «Idee,»—mówi on—«są to pewne formy główne, pewne powody rzeczy, stałe i niezienne, które się same nie stworzyły, a które zatem są wieczne, działają zawsze jednym sposobem i istnieją w intelligencji boskiej, ponie-

waż zaś one ani rodzą się ani giną, podług nich więc kształci się wszystko co ma rodzić się i ginać. Dusza tylko rozumna może ich dostrzedz i dostrzega częścią najwznioślejszą swój istoty, to jest rozumem, który jest jakby jej okiem wewnętrznym i umysłowym. Rozum więc boski obecny jest rozumowi ludzkiemu przez te prawdy wieczne, przez ten widok liczb i powodów istotnych wszech rzeczy. Kiedy więc mowa nasza nazywa zewnątrz nas te rzeczy niewidzialne i te prawdy absolutne, *nie ona to daje nam idee*, tylko ostrzega nas, że powinniśmy poradzić się *mistrza wewnętrznego*, który jedynie orzeka i mianuje to, co prawdziwe, co piękne i co sprawiedliwe, w języku, który nie jest ani hebrajskim, ani greckim, ani łacińskim, ani barbarzyńskim, ale językiem zrozumianym przez wszystkich od początku świata, a mistrzem tym mówiącym do nas, tym językiem wiecznym jest właśnie Słowo, Słowo boskie przytomne zawsze w duszy człowieka.

Oto jest psychologia Ś. Augustyna; od niej przejdziemy teraz do dwóch założeń, które on w sposób genialny rozwija, założeń dotyczących się duchowości i nieśmiertelności duszy, aby przez to zbliżyć się do drugiego punktu jego metafizyki poświęconego *szukaniu Boga*. Bo święty ten nie uważa wcale za rzecz niewłaściwą lub bezbożną zaczynać od poznania samego siebie, a następnie dopiero wznosić się do poznania Boga; on uznaje owszem, że nauka *o duszy* jest wstępem właściwym i koniecznym do nauki *o Bogu*. Ponieważ pojmuje psychologję w duchu starożytnych filozofów, idzie więc dalej niż Sokrates, który powiedział: poznaj siebie samego; on mówi do Boga: uczynźebym siebie poznał, a następnie Ciebie. A jakże on pozna Boga? on chce Go znać przez niego samego, znać Go doskonalej niż zna prawdy matematyczne. Nie będzie to wcale nauka zimna i sucha, bo on od niej spodziewa się nie tylko światła, ale i szczęścia. Jakże? jakąż drogę wybierze on w tém poszukiwaniu? Oto drogę, którą szedł Dawid, kiedy śpiewał te szczytne słowa: «Niebiosą opowiadają chwałę Boga,» i Ksenofon w pamiętnych wyrazach Sokratesa. Rozwija więc ten stary dowód, wieczny dowód

istnienia Boga i na wzór innych woła płomienistym głosem miłości chrześcijańskiej: «Oto niebo, oto ziemia, one są, istnieją, a więc same mówią, że uczynione zostały, bo one się zmieniają, urozmaicają, to zaś co istnieje niestworzone, nigdy się nie zmienia, w niem wszystko zawsze jest jednakowe, wołają one więc: *jesteśmy*, bo nas stworzono, nie byliśmy więc pierwiej, nie mogliśmy się same stworzyć, a głos ich jest *widocznością*, więc uczyniłeś ich Panie; ty jesteś piękny i one są piękne, ty jesteś dobry i one są dobre, ty *jesteś* i one *są*.» Oto jest cały dowód fizyczny istnienia Boga.

Ale gdzie Ś. Augustyn jest oryginalnym, gdzie okazuje całą moc swego geniuszu, to w dowodzie metafizycznym. Badając duszę znalazł on w niej zasady niezienne piękności, dobra i prawdy, zasady, których nie może nie uznać równie rozumem jak sercem, a ta prawda, to dobro, ta piękność, nie tylko ukazują się, lecz prowadzą go jeszcze do czegoś nieznanego, czego on czuje już niewyraźne powąsy; i nie opiera się też temu pociągowi. Mianowicie myśl piękności, która go od dziecka zajmowała, jest mu tu najpierwszą wskazówką. On też to pierwszy pomiędzy chrześcijanami rzucił podstawy filozoficznej estetyki i pisał traktaty o *pięknie*, on powiedział: *Omnis pulchritudinis forma unitas est*. Otoż Ś. Augustyn taką drogą dochodzi do Boga, drogą *piękną*, ale nie zmęczony w swoim usiłowaniu zdąża jeszcze powtórnie drogą *dobrą*. Ty kochasz tylko dobro, mówi on do Boga, kochasz ziemię, ponieważ jest dobrą, z jej wysokimi górami, z jej pagórkami i z jej płaszczyzną, kochasz twarz człowieka, ponieważ jest dobrą, przez harmonję kształtu, kolorytu i uczuć jakie wyraża; kochasz duszę twego sługi, bo ona jest dobrą przez dźwięk swój wewnętrznej harmonji i przez wierną dla ciebie miłość; lubisz mowę, kiedy jest dobrą, to jest, kiedy naucza ze słodyczą; lubisz poezję, kiedy jest *dobrą*, przez melodję rymów i gruntowność myśli. We wszystkiem co kochasz, znajdziesz *charakter dobrą*, odejmiesz cechy szczególne tych rzeczy, a znajdziesz *dobro samo przez się*. Wszak porównujemy te dobra szczególne między sobą, a jakże je

porównywamy, jeżeli nie za pomocą *dobra doskonałego i niezmiennego, które udziela się wszystkiemu, co jest dobre*. Jeśli więc w tych rzeczach szczególnych dopatrujemy dobra najwyższego, widzimy Boga samego.

Drogą więc dobra tak samo dochodzimy do celu, jak drogą piękna, ale myśl ś. filozofa nie dowierza jeszcze tym pojęciom piękna i dobra, on się lęka uludy, lęka się ich uroku, rozum jego surowy i poważny chce być przekonany przez siebie samego. W swoim więc traktacie *o wolnej woli* ś. Augustyn rozpoczyna na nowo wywód Boga, a chcący uczynić ten wywód dokładnym, przenika aż do ostatnich głębi natury ludzkiej, bada na nowo człowieka i uważa w nim te trzy cele, że jest, że żyje i że rozumie, mianowicie zastanawia się nad intelligencją, znajdując w niej zmysły zewnętrzne, zmysł wewnętrzny, który jest tych pierwszych kierownikiem i sędzią (1), nakoniec rozum, *rozum*, mówi on, który przewyższa wszystko, po nad niego nie ma nic oprócz Boga.

Tak więc trzecim szturmem jakby przez obłączenie niejako wdziera się na stanowisko prawdziwej metafizyki i obejmuje w posiadanie *ideę Boga*. Ale teraz kiedy już jest jej panem, on się lęka, on wie jak niebezpieczną jest rzeczą powierzyć te idee mowie ludzkiej, i w tejże samej chwili, kiedy jest pewny już swój zdobyczy wyznaje, że lepiejby było człowiekowi nie wiedzieć tyle, i rozważa niedostateczność wszystkich słów ludzkich ku oddaniu przymiotów boskich, przypomina mimo idąc niebezpieczeństwo dualizmu i panteizmu, i jakżeby on o nich zapomniał, on, który tak długo błąkał się na bezdrożach manicheizmu, stara się uniknąć tego niebezpieczeństwa, wykazując wyraźnie, że złe nie stanowi zasady przeciwnej dobru, że nie ma dwóch zasad przeciwnych sobie, że złe nie istnieje istotnie, że tu jest tylko *brak, niedostatek dobrego*, pewna

(1) Ten zmysł wewnętrzny ś. Augustyna, odpowiada temu, co ś. Tomasz przez intelligencję, czyli przez przyrodzone słowo wewnętrzne rozumie; rozum jest podług niego działaniem tego słowa przyrodzonego.

niższość w dobrém, że wszystkie stworzenia, mają tyle tylko bytu, ile im Bóg udzielił, że oprócz tego co Bóg stworzył, nie istnieje, i takim sposobem usuwa na zawsze dualizm. Ale wówczas znów rzekłbyś, że się zbliża do panteizmu, szczególnież kiedy kreśli te śmiałe słowa: *że stworzenia nie są...*

Lecz nie lękajmy się o niego, nie wróci on do swoich dawnych błędów i nie będzie nigdy uważał w tworach boskich emanacyi bóstwa. Nie, Śty Augustyn uchodzi tego niebezpieczeństwa przez prawdę, która była wówczas nowością w filozofji, to jest przez dogmat *stworzenia* (la creation). On to zasłania go od panteizmu, jak zasłaniać wiecznie będzie ludzkość całą. Starożytni uważali z Platonem, materję jako wieczną, jako istniejącą na równi z Bogiem, lub też utrzymywali z filozofami aleksandryjskimi, że Bóg wyprowadził i wyprowadza ciągle z siebie przez nieustanną emanacyę, wszystkie twory. Śty Augustyn pierwszy, jako filozof, wypowiada w sposób naukowy, stworzenie świata z nicości, bo oprócz Boga, mówi on, nie było nic, z czegoby świat mógł być stworzony; gdyby zaś Bóg był wyprowadził świat z siebie, świat ten byłby Bogiem. Takim to sposobem Śty Augustyn ustanawia dogmat stworzenia, a jeżeli mu zarzucisz trudności filozoficzne téj nauki, jeżeli mu powiesz że stworzenie stało się w czasie, a Bóg jest w wieczności; jeśli go zapytasz: dla czego Bóg stworzył? kiedy stworzył? co robił przed stworzeniem? On odpowie ci z niezmierną swoją wyższością: że Bóg stworzył świat wolno (librement) czyli dowolnie, ale nie bez powodów (*), że Bóg jako dobry uczynił świat, chcąc uczynić dobro; i nie trzeba się pytać: kiedy stworzył? ani czy wyszedł z swojej niezmienności, stwarzając? ani też co czynił, zanim stworzył? Chciał bowiem wiecznie, ale stworzył *czas wraz ze światem*, ponieważ stworzył świat w ruchu, czyli nadał mu ruch, którego czas jest miarą. Tu zanurza się w uwa-

(*) *Raison suffisante* Leibniza, dzwignia jego Theodycei, nie bez powodu, ale nie wszystkie zbadać zdołamy.

gach pełnych wzniosłości i śmiałości zarazem, ale i na tój wyżynie nie mija się ani z jasnością i rozsądkiem, ani wpada w żadne subtylizowanie. Dowiodłszy, że czas jest miarą ruchu, zakończy temi szczytnemi słowy: «Całe więc życie moje jest tylko następstwem, roztargnieniem, ale ręka Twoja o Panie, *zebrała mię* w Chrystusie, który jest Pośrednikiem między Twoją jednością a moją mnogością, abym zebrawszy moją istotę roztrzępaną powiewem dawnych dni moich, stał przy Twojej jedności, nie troszcząc się już tём co było, nie dążąc z niespokojnością ku temu, co ma się stać.»

Patrzmy więc jak rozum zwraca go do miłości, tak samo jak miłość zwróciła go do rozumu, cała filozofja mistyczna Śgo Augustyna, kierowana miłością, doprowadza do idei racjonalnej i czystej, czyli oderwanej o Bogu, a cała jego filozofja dogmatyczna kierowana rozumem, prowadzi do miłości Boga. «Filozofja chrześcijańska, nigdy nie rozdziela tych dwóch potęg duszy: *miłości* i *rozumu*, jest to jój cecha szczególna i niezmienna. Starożytność przedstawia nam starego Edypa, ukaranego za występki ślepotą: postępuje on z wolna i z trudnością, oparty na swych dwóch córach Antygonie i Izmenie, które kierują jego krokami. Umysł ludzki, ten stary i królewskiego pochodzenia niewiasty, który zdąża od początku świata, szukając Boga swego, potrzebuje również dwóch swych córek: miłości i rozumu, aby przyjsć do celu, aby osiągnąć Boga. Nie odbierajmy mu ani jednej, ani drugiej.»

Po tych szczytnych słowach, nieodżałowanej pamięci Ozanama, zacytujemy tu w treści wyjątek niezmierniej szczytności, ze wspomnianego przez nas w *Traktacie o prawie moralnym, Okolnika, czyli instrukcyi pastoralnej Biskupa Rosselli, o prawdziwém znaczeniu głupstwa krzyżia*. Mr Lan-

driot, wykazawszy najprzód cudowny wpływ wyrzeczenia się i zwycięstwa nad sobą, na prawdziwe podniesienie godności człowieka, a nawet na potęgę jego intelligencji, przechodzi do drugiej części swojej instrukcyi i zapytuje się: dla czego Jezus Chrystus i Apostołowie, tak mało odwoływali się do geniuszu ludzkiego zakładając religję? a następnie, czy nauczanie chrześcijańskie, powinno pozostać zawsze w formie prostoty wieków apostoelskich? Najprzód odpowiadając na pierwsze zapytanie, wyjaśnia: iż głupstwo czyli szaleństwo krzyża, nie było nigdy pogardą rozumu i myśli ludzkiej, tak bowiem nie może być z samej natury chrystjanizmu i z natury jego boskiego Twórcy. W Jezusie Chrystusie, jest Człowiek doskonały i Bóg doskonały, dusza Jego największa i najrozleglejsza, jaka kiedykolwiek istniała, zamyka w sobie wszystkie skarby umiejętności boskiej i ludzkiej. Ale to jeszcze nie główne; po nad tém ciałem i tą duszą, było słowo władające niemi całą siłą i całą słodkością wpływu boskiego. A cóż jest słowo? to rozum nieskończony, to mądrość niestworzona, to prawda substancjalna Ojca, to intelligencya, która rozumie wszystko i oświeca wszystko. Słowo to jest w porządku naturalnym, jak w porządku łaski Twórcą głównym wszelkiego światła, wszelkiej intelligencji, wszelkiego rozumu, wszelkiej mądrości; w niem to biorąc udział stajemy się mądrymi, rozum to bowiem czyni: że jesteśmy na obraz Boga stworzeni, że jesteśmy cieniami niejako Słowa, i jak powiedział niedawno Ojciec Święty, w piśmie zwróconém do Biskupów Austrjackich: «Kościół uznaje i ogłasza słusznie, że pomiędzy darami nieba, najważniejszym jest dar rozumu, za pomocą którego wznosimy się po nad zmysły i przedstawiamy w nas pewien rodzaj Boga.»

Daléj odpowiadając na pytanie: dla czego taki jest brak formy literackiej i naukowej w nauczaniu Zbawcy naszego i Apostołów? «Naprzód»—powiada—«nie możemy mówić, iż w téj prostocie nie było prawdziwej piękności i wielkiej wymowy; stoimy tam w obec prawdy, a prawda tém jest piękniejsza im mniej ma ozdób; odłożono tylko na bok retorykę, umiejętność i wszystkie środki, których rozum używać musi, aby

przekonał i wypowiedział co chce. Wiele jest temu przyczyn, najpierwsza, że ogół ludzi nie przyjąłby nauczania zbyt wysokiego, umysł ludu, nie umieją przenikać i pojmować uczonych zwrotów; tajemnicze i wspaniałe nauki Proroków, byłyby niezrozumiałemi dla tych mass, które spoczywały w cieniach śmierci.»

Po drugie, człowiek starożytny nadużył niejako wymowy, sztuk i nauk, sponiewierał je zanurzając w morzu pychy i rozpusty; Bóg więc w początkach chrystjanizmu, rozdzielił niejako dwie rzeczy nierozdzielne w jego boskości, prawdę od jej osłony czyli od piękna. Rzekł On do formy, a mianowicie do téj formy podstępnie upajającej, do nauki, do téj nauki, która jest tylko zbiorem brzmiących wyrazów, na wzór *obłoków bez wody* (Jud. 12), rzekł do téj mądrości ludzkiej, która się stała zgubną syreną: «Obejdę się bez ciebie, później powrócisz, skoro zostaniesz oczyszczoną i skoro ja dzieła mego dokonam, powrócisz, gdyż ja nie mogę zapomnieć, że ty w istocie twojej odemnie wzięłaś początek, że jesteś obrazem mego słowa i mojej świetności.» I wróciła w istocie ta mądrość, posłuchajmy jak opowiada jej powrót, uczony Biskup, odpowiadając na trzecie pytanie, które sobie uczynił: czy po śmierci Apostołów, nauczanie chrześcijańskie ma pozostać koniecznie w téj samej formie? «Tradycya katolicka» — mówi on — «daje nam tu odpowiedź silną i niezmienną, która jednak za dni naszych często jest zapominaną. Już za czasów Śgo Grzegorza Nazyazeńskiego, Ś. Chryzostoma i Ś. Hieronima, wielu chrześcijan w najlepszych intencjach przesądami swojemi dopomagało występnyemu zamiarom Juliana Apostaty. Zarzucali nam, mówi Śty Grzegorz, używanie wymowy, naganiając, żeśmy wykształcili ją w szkołach starożytnych oczyszczając i uświęcając tchnieniem ksiąg świętych. Mamyż przyjąć styl suchy i pospolity, który się im podoba? zaprawdę na cóż przepędzaliśmy dnie i noce nad nauką? na cóż nabyliśmy zmarszczek na twarzy wśród téj pracy?»

«To samo spotkało Śgo Hieronima i tak też z oburzeniem odpowiada: nie chcąc, mówi, aby milczenie moje poczytano za pychę, wolę żeby wiedziano, że jeszcze nie do-

szedłem do tego stopnia głupstwa i ciemnoty, który oni uważają za konieczny przywilój świętości.»

Odpowiedź Śgo Chryzostoma nie różni się bynajmniej od poprzednich: trzeba mieć, mówi on, nadludzkie dary, jakie posiadał Paweł Apostoł, aby pogardzać środkami ludzkiej nauki. Tę samą uwagę robi Śty Grzegorz i Śty Hieronim. I w niej to w istocie zamyka się jakby słowo tajemnicy, cała logika boska w nauczaniu. W początku wymowa zastąpioną została cudami, była to prawdziwie boska wymowa, ale skoro dzieło boskie zostało dokonane i udowodnione w sposób nadprzyrodzony, Bóg dozwolił używać na nowo przyczyn drugich w nauczaniu, a mówię tu o przyczynach drugich uświęconych i podniesionych łaską, bo łaska jest oceanem, który zalewa cały świat odkupienia i w którym każdy chrześcijanin żyje i oddycha. Ale ocean ten nie sam tylko się porusza, on porusza łódki, które na swój powierzchni utrzymuje. Tak ciągle widzimy też samą logikę; od czasów apostoelskich wróciło działanie i doskonalenie przyczyn drugich: nauki, geniuszu, świetności literackiej lub artystycznej i wszystkie te wielkie rzeczy powinny według zamiarów opatrności posłużyć na chwałę ewangelji.

Zastosowując te prawdy do apostołstwa chrześcijańskiego, Biskup Roszelli wnosi ztąd, że nauczanie chrześcijańskie powinno mieć podwójną formę czyli dwojaką, aby odpowiedziała podwójnym potrzebom ludzkości i zamiarom Boga. Trzeba najprzód i *trzeba będzie zawsze* dla ogółu ludzi, nauczania nacechowanego prostotą, niekiedy nawet szorstkością w swoim wyrażeniu, a zawsze mającego urok popularności. Prawda jest jedną, ale sposoby jęj pojmowania są nieskończone, a Śty Augustyn powiada, że nie cofnąłby się nawet przed wyrażeniem najdzikszym, gdyby tym sposobem mógł być lepiej zrozumianym.

Tutaj to szczególnież można wielbić chrystjanizm jak słońce, którego promienie przenikają do kryjówek drobnego owadu i świecą zarazem w sposób nierównie jaśniejszy i wynioslejszy, orłom które spoczywają na wierzchołku skał, a jednak i w tój prostocie religja żąda od nauczania prawdzi-

węj wzniosłości; trzeba podnosić umysł ludu, ich zmysł, że tak powiem, intelektualny i moralny, trzeba rozumieć myśl Śgo Pawła, który nigdy nie ganił mądrości połączonej z prostotą.

Idźmy tylko za śladem mistrzów chrześcijańskich, a ukształcimy szybko pokolenia chrześcijan, w których poczucie głębokich rzeczy, będzie przewyższać i zawstydzają mędrców wieku.

Jednakże w rozważaniu mądrości boskiej i w jej nauczaniu muszą być stopnie, a jest mianowicie najwyższy, w którym wiara wspólnie z filozofją rozwijają najgłębsze prawdy; tu Biskup Landrio stawia za przykład Origenesa przed jego zbłąkaniem, Śgo Grzegorza Nazyazeńskiego i Śgo Augustyna. Tak, powtarza on, są stopnie prowadzące do zrozumienia coraz doskonalszego tej samej prawdy wiecznej, a każdy z tych stopni odpowiada potrzebie, światłu, inteligencyi i rozmaitym stopniom zasługi dusz, równie jak rozmaitym zamiarom miłosierdzia boskiego.

Śty Augustyn błagał codziennie Pana, o łaskę zrozumienia coraz więcej Chrystusa, w sposobie duchowym, jako Mądrość Boga i cel wszystkich dążeń naszej duszy, a każdy chrześcijanin, każdy ksiądz, mianowicie który pojął te piękności wewnętrzne chrystjanizmu, czuje potrzebę zanurzenia się w nich i przeniknienia się nimi, aby je rozlał na dusze braci swoich.

Nie trudno bowiem spotkać w dzisiejszym czasie pośród dusz sprawiedliwych, tak szczególnie usposobione, którym proste nauczanie nie wystarcza, które potrzebują wykładu wznioślejszego, ludzi, którychby umiejętne zrozumienie Ewangelji, zwróciło prosto do Boga. W takim to rozważaniu, w takim nauczaniu, trzeba iść za wzorem Ojców; oni jedni zdołają pokierować nas po tych trudnych drogach; dla tych olbrzymów intelligencyi, zdaje się, że nigdy dosyć badania, rozum ich kierowany światłem wiary, chce iść ciągle dalej; a jednak jakże cudownie umie się zatrzymać tam gdzieby zaczynała się zuchwała śmiałość lub lekkomyślność! O filozofji tak pojętej po chrześcijańsku, Śty Grze-

gorz wyraża się w ten sposób: «Nie ma nic mocniejszego, jak taka filozofja, nic bardziej niezwykłego.»

O jakże błędnem jest mniemanie ludzi nieświadomych! dodaje nakoniec uczony Biskup, że kościół jest nieprzyjacielem prawdziwej filozofji i nauki ludzkiej; kościół owszem powtórzyłby chętnie w naszym wieku te piękne słowa Śgo Chryzostoma: «nie filozofja to, lecz brak filozofji zgubił wszystko.» Kościół uznaje wraz ze Śtym Bazyliem, że oprócz mądrości nadprzyrodzonej, jest jeszcze mądrość ludzka, do której nas Duch Śty wzywa. Bóg bowiem, mówi ten Śty doktor, widząc skłonność ludzi i ich naturalne przywiązanie do tej mądrości ludzkiej, zaleca nam, abyśmy ją zgłębiali i badali w jej drogach.

Na uzupełnienie tego poglądu Biskupa Landriot, który nam wykrywa szczytną harmonję najwyższego działania inteligencyi, z tém co religja nasza nazywa głupstwem krzyża, zacytujemy tu jeszcze dzieło cudnej szczytności i głębokości z XIIIgo wieku: *Theodyceę chrześcijańską, czyli przewodnika ducha w drodze do Boga*, przez Śgo Bonawenturę. Przełożył je niedawno na język francuzki z wiernością prawdziwego mistrza, sławny professor Ubae. Dzieło to jest jakby niebieskiem zjawiskiem w dziedzinie filozofji, jakby pieśnią anioła o wszystkich prawdach filozoficznych, o wszystkich skarbach rozumu ludzkiego; tam myśliciel może się napawać, tam widzi rozległość ludzkiej potęgi, tam wszystko co powiedzieli Śty Augustyn i Śty Tomasz o *śladach boskich* (vestiges) w stworzeniu, o ideach wiecznych, koniecznych i niezmiennych świecących rozumowi naszemu, a do których on jednak dochodzi siłą własną; wyłożone jest w sposób pelen zarazem dziwnej jasności i namaszczenia. Systematyczność, naukowość, spekulacya, są tam w najwyższym stopniu. Śty Bonawentura dochodzi do Boga sposobem filozoficznym, znajduje Go, wielbi, i stopniowo do-

piéro od najgłębszych badań myśli ludzkiej po łańcuchu tejże myśli, że tak powiemy dosięga do objawienia chrześcijańskiego. Prawda w Bogu prowadzi go do uznania koniecznych stosunków z człowiekiem jako istotą rozumną. Od prawdy przechodzi do dobra, a dobro w Bogu, wznosi go miłością do dawcy wszelkiego dobra, i znajduje się jakby naturalnie i niespostrzeżenie w obec tajemniczój troistości Boga chrześcijańskiego.

Zaprawdę, gdyby nie było innego dowodu téj prawdy, że Bóg jest Bogiem porządku naturalnego, równie jak nadprzyrodzonego, gdyby to nie było ciągłą i niezmienną nauką kościoła, dośchyby było poznać ten śliczny traktat Śgo Bonawentury, aby w tém żadnej nie mieć wątpliwości.

U niego stopnie filozofji, to stopnie odwagi, to stopnie modylitwy i miłości Boga, a na każdym stopniu, coraz jaśniej, coraz bliżej Pana; na najwyższym dopiéro się zatrzymuje, już dalej nie prowadzi przyjaciela tą drogą.

«Tu już kres naszej podróży,» — zda się mówić — «kto Chrystusa dojrzał wiarą, nadzieją, miłością, ten już świętuje, ten obchodzi zmartwychwstanie.»

Śty Bonawentura jest pierwszym i jedynym może z Ojców, który najwyraźniej wypowiada, nie już zgodę rozumu z wiarą, ale jeszcze możliwość naukowego przejścia niejako z filozofji do dogmatu. Gdyby był tę myśl rzuconą tylko w rozdziale ostatnim dzieła, które robieramy, obszerniej rozwinął, byłby to niezmiernie ważny punkt wyjścia dla apologetyki, sposób wykładu wiary niezmiernie odpowiadający potrzebom dzisiejszym. Ale myśl ta tylko napomknęta; zawsze jednak zalecamy czytelnikom naszym, aby czytając to dzieło, medytowali nad rozdziałem szóstym, który sam tłómacz za najważniejszy uważa.

Wyraźniejszy mniej mistyczny a głęboki wykaz tego przejścia od myśli do wiary, przedstawia nam Śty Tomasz, zawsze wierny swojój metodzie systematycznój i wyrozu-

mowanęj. Ustępy te znajdują się w sławnej jego *Summie* napisanej dla Pogan, a która tém się głównie różni pod względem metody od *Summy teologicznej*, że o ile w tej ostatniej Śty doktor wychodzi zawsze z wiary i powagi, aby następnie dowieść rozumowo swego twierdzenia, o tyle znów w *Summie* dla Pogan wyłącznie opiera się na rozumie.

Dla naszego wieku jest to traktat niezmiernie ważny, i byłoby rzeczą pożądaną, aby się jego przekładem zajął kto u nas.

1-sza U W A G A.

Że prawda racjonalna nie jest przeciwną prawdzie objawionej.

1) Chociaż prawdy, które wiara do wierzenia podaje, wyższe są od rozumu ludzkiego, nie mogą one jednak być przeciwne temu *co rozum zna naturalnie*. W istocie bowiem dowiedziona jest rzeczą, że prawdy porządku naturalnego, które możemy znać za *pomocą rozumu*, są tak pewne, iż niepodobna ich uważać za błędy, również niepodobna uważać za fałszywe tego, co wiara naucza, gdyż wszystkie jej nauczania widocznie są potwierdzone świadectwem samego Boga. Ponieważ zaś fałsz tylko może być przeciwnym prawdzie, jak to widzimy wyraźnie z ich określeń, niepodobna więc aby prawda objawiona była przeciwną zasadom, które rozum poznaje naturalnie.

2) Nauka tego, który naucza, obejmuje wszystko, co On przelewał w umysł swego ucznia, chybaby Jego nauczanie było podstępne, czego o Bogu myśleć nie możemy; ponieważ zaś znajomość zasad, które posiadamy, naturalnie dana nam jest przez Boga, jako Twórcę naszej natury, boska więc mądrość posiada sama te zasady; wszystko zatem co jest przeciwne tym zasadom, jest przeciwne mądrości boskiej i nie może pochodzić od Boga. To więc czego naucza wiara podług objawienia boskiego, nie może być przeciwne poznaniu naturalnemu.

3) Powody czyli zasady przeciwne tak krępują nasz umysł, iż stawiają go prawie w niemożności dojścia do prawdy; gdybyśmy otrzymali od Boga dwojakie poznanie sobie przeciwne, nie dozwolilyby one naszemu umysłowi poznać prawdy, czego Bóg żadnym sposobem uczynić nie mógł.

4) Rzeczy naturalne czyli z natury wypływające, nie mogą być zniszczone, ani zmienione, dopóki natura istnieje, a ponieważ przeciwne sobie opinie nie mogą istnieć jednocześnie w jednym podmiocie, Bóg więc nie daje człowiekowi ani opinii, ani wiary, któreby były przeciwne Jego poznaniu naturalnemu; dla tego Apostoł mówi (do Rzymian X, 8): «słowo wiary, które wam opowiadamy, niedalekie jest od was, bo jest w ustach waszych i w sercu waszém.» Ale ponieważ prawda objawiona przechodzi rozum, znajdują się tacy, którzy mniemają, że ona jemu przeciwna, co żadnym sposobem być nie może. Tego samego zdania jest Śty Augustyn, który mówi: to czego nas naucza *prawda* (*), nie może żadnym sposobem być przeciwne księgom świętym, czy to starego czy nowego Testamentu, a ztąd wynika, że wszystkie argumenta, jakie czynią przeciw prawdom wiary, nie są dokładnie, nie są logicznie wyprowadzone z pierwszych zasad naturalnych, które są widoczne same przez się, a zatém, że te argumenta nie są wykazane (*démonstratifs*). Są to tylko powody i rozumowania prawdopodobne i sofistyczne, które zawsze zbić się dają.

2-ga U W A G A.

Nie jest to wcale lekkomyślnością wierzyć w rzeczy wiary chociaż one są wyższe od rozumu.

Ci, którzy wierzą w prawdy objawione, których rozum wykazać nie może, nie wierzą wcale lekkomyślnie, na wzór tych co dają wiarę baśniom, jak się wyraża Apostoł Piotr

(*) Przez prawdę rozumie tu Śty Augustyn *le maître interieur*, czyli prawdę rozumu, biorącego udział w intelligencji boskiej. Patrz rozdział o mowie, w dziele ks. *Maret o godności rozumu*. — E. Z.

Święty (2. Piotr I, 16), bo mądrość boska, która zna wszystko gruntownie, i która raczyła objawić ludziom swoje tajemnice, dowiodła swęj obecności i prawdy swęj nauki i swego natchnienia, dowodami najwłaściwszemi, gdyż dla ustalenia prawd *przechodzących nasze pojęcie, działała rzeczy, które przechodzą siły całej natury*, jako to: uzdrowienie cudowne chorych, zmartwychwstanie umarłych, cudowne przemiany w ciałach niebieskich, a co najdzielniejsza, *nagle oświecenie umysłu*, skutkiem którego ciemni i nieświadomi stawali się od razu przez wpływ Ducha Świętego, ludźmi znakomitymi, mądrymi i wymównymi. Na widok tych cudów siła prawdy okazała się w takim blasku, że bez pomocy wojska, bez działania żadnego na zmysły, a co dziwniejsza jeszcze, w pośród prześladowania tyranów, *pociągnęła do siebie nie tylko niezmierną liczbę ludzi prostych i nieświadomych, ale jeszcze mędrców najslawniejszych, zdobywając ich dla wiary chrześcijańskiej.*

Po *tęj uwadze*, której część druga wykazująca cudowne *nawrócenie* ludzkości nie jest w tak ścisłym związku z naszym przedmiotem, następuje nam się jeszcze trzeci ustęp, który ostatecznie i stanowczo już nie stanowisko wiary do rozumu, ale bardziej jeszcze znaczenie i dobroczynność prawd wiary dla tegoż rozumu wykazuje. Jest to *zaprawdę* ustęp największej głębokości, *jakby temat do medytowania dla całego chrześcijaństwa po wszystkie wieki.*

3-cia U W A G A.

Korzystną jest rzeczą dla nas, że wiara przedstawia nam do wierzzenia prawdy, których rozum sam przez się znać nie może.

Niektórzy mniemają, iż nie trzeba podawać człowiekowi do wierzzenia rzeczy, których rozum jego sam poznać nie może, bo mówią oni: mądrość boska zaopatrza wszystkie stworzenia sposobem stosownym do ich natury. Dla zbicia takich twierdzeń potrzeba wykazać, iż jest rzeczą korzystną dla człowieka, że Bóg podaje mu do wierzzenia

rzeczy przechodzące jego rozum, o tyle bowiem tylko żądamy czego i o tyle pragniemy jakiej rzeczy gorąco, o ile poprzednio powzięliśmy o niej wyobrażenie, ponieważ więc ludzie przeznaczeni są przez Opatrzność boską do dobra daleko wyższego niż to, jakie tu otrzymać mogą (1); potrzeba zatem było, ażeby umysł ich został podniesiony do *wyższego porządku prawdy*, nad ten, do którego rozum może dosięgnąć, aby przez to nauczył się żądać i szukać z zapalem *dobra przechodzącego wszelkie szczęście życia doczesnego*. Taka to właśnie jest cecha religii chrześcijańskiej, która obiecuje w sposób wyłączny i szczególny dobra duchowe i wieczne, i z tego powodu podaje nam do wierzenia mnóstwo rzeczy przechodzących pojęcie ludzkie; i dla tego właśnie prawo stare, które obejmowało tylko obietnice doczesne nie zamykało w sobie tyle dogmatów przechodzących siłę rozumu. W tym to samym duchu filozofowie starożytni, jak mówi Arystoteles, starali się wykazać ludziom dla oderwania ich od rozkoszy zmysłowych i zachęcenia do cnoty, że są inne dobra, wyższe nad dobra zmysłowe, a które rozlewają w duszy pełniących cnoty, czy to czynne czy kontemplacyjne, radość nierównie słodsza i czystsza.

Przytém potrzebną jest rzeczą, aby objawienie oświeciło człowieka dla nadania mu prawdziwszego pojęcia o Bogu, gdyż my wtedy tylko istotnie znamy Boga, kiedy wierzymy, iż On jest wyższy od tego wszystkiego, co o Nim człowiek myśleć może, albowiem substancja boska przechodzi koniecznie poznanie ludzkie. Przez to samo więc że wiara naucza nas rzeczy wyższych od rozumu, utwierdzeni zostajemy w uczuciu, że Bóg jest istotą wzniesioną po nad wszystko, co tylko pomyśleć można.

Druga korzyść jaka wynika z wyższości wiary, leży w potłumieniu zarozumiałości, która jest matką błędu, są

(1) Czyli innemi wyrazami, że trzeba żeby była harmonja między intelligencyą a wołą, a ponieważ ta ostatnia ma za przedmiot dobro nadprzyrodzone, przedmiotem też drugiej powinny być prawdy nadprzyrodzone.

bowiem ludzie tak pyszni ze swego geniuszu, iż zdaje im się, że mogą ogarnąć swoim rozumem całą naturę boską uważając za absolutnie prawdziwe wszystko co widzą, a za fałszywe wszystko czego nie widzą. Ażeby uleczyć rozum ludzki z téj choroby i doprowadzić go do szukania prawdy ze skromnością, potrzebną było rzeczą, żeby Bóg podał do wierzenia człowiekowi prawdy przechodzące zupełnie jego intelligencyę.

Trzecią korzyść wykrywa nam pięknie filozof pogański Arystoteles, którego naukę możemy tu zastosować. Kiedy raz Symonides namawiał kogoś, aby porzucił naukę rzeczy boskich i przykładał się odtąd tylko do rzeczy ludzkich, pod pozorem, że człowiek powinien się zajmować tylko tém co jest ludzkie, a śmiertelnik tém co jest śmiertelne; filozof ze Stagyry oparł się temu, utrzymując, że człowiek powinien dążyć ze wszystkich sił do rzeczy nieśmiertelnych i boskich, i dla tego on mówi jeszcze gdzieindziej, że chociaż bardzo mało wiemy o substancjach wyższych, *to mało* jednak droższe nam jest i godniejsze zazdrości, niż wszystko co wiemy o substancjach niższego rzędu, bo znajomość rzeczy najszlachetniejszych jakkolwiek słaba *najbardziej jednak doskonali duszę*, i ztąd to pochodzi, że chociaż rozum nie może pojąć zupełnie prawd, które przechodzą jego zakres, one jednak doskonałą go bardzo, jeżeli on je przyjmie *tak, jak go wiara naucza*. I z tego to powodu, mówi Pismo ś. (Eklez. III, 25), Bóg objawił wiele rzeczy, które przewyższają rozum człowieka. I w inném miejscu (1. do Korynt. II, 11): nikt nie zna tego, co jest w Bogu, tylko duch boski, ale On nam to objawił przez swego ducha.

Tu jeszcze przypominamy niektóre ustępy z traktatu tego świętego o wierze, gdzie naturalnie te same nasuwały mu się przedmioty, i gdzie je obszerniej jeszcze wykłada.

Z A K O Ń C Z E N I E.

Potrzebaż jeszcze wyjaśniać światłemu czytelnikowi moje stanowisko, tak w religji jak w filozofji? nie, za-
 prawdę, sądząc tak uchylałabym myślącym ziomkom! Wszystkie zarzuty uczynione *Zarysom* (1), nie są zasłu-
 żone, ale wszystkie poniekąd mogą być *usprawiedliwione*,
 szczególnym układem tego dziełka, którego przeznaczeniem
 było: objąć w głównych rysach *całość poznania chrze-
 ścijańskiego*. Ścisłość wykładu i wielorakość względów,
 utrudniają tam niezmiernie dokładne zorientowanie się my-
 śli. Aby *Zarysy* dobrze zrozumieć, trzeba być równie
 przyjacielem filozofji jak teologii, a o takich czytelników
 nielatwo, w naszej zaś epoce trudniej niż kiedykolwiek.
 Wieki niewiary a następnie reakcyi, pomięszwały wszystko;
 umysły złąknione i niezdolne do spokojnej a sumiennej roz-
 wagi, dążą tylko do wyłączości, inaczej nie pojmują har-
 monji, nauki i prawdy. Nie tak czynili Ojcowie kościoła,
 wielcy mistrze filozofji, jak np. S. Augustyn, S. Anzelm,
 S. Tomasz (którzy, nawiasem mówiąc, «nie zastępowali
 nigdy filozofji teologią,» lecz uprawiali obie te nauki osobno
 z największą miłością i poświęceniem). Filozofja u nich
 wychodziła z pewników przyrodzonych i na nich się roz-
 wijała. Teologja szła z pewników objawionych i na tychże

(1) *Zarysy Filozofji Katolickiej* wydane w 1857 r.

kształtowała swoją umiejętność. Dla tego u tych mistrzów *logika przyrodzona i pierwsze zasady intelligencji*, w wysokim były poszanowaniu (1): a lubo znali granice rozumu, lubo wiedzieli, że nieomyślność zasad nie jest konieczną rękojmią nieomyślności wniosków, jednakże nie lękali się uznawać to *kryterjum*, za jedyne w sferze poznania naturalnego. Kościół od dziewiętnastu wieków powtarza, że jest *rozum i objawienie*, że jest *porządek naturalny i nadprzyrodzony*, nam więc przystoi w ten głos się wsłuchać, za tą wyrocznią podążać. Owe rozróżnienie *dwóch porządków*, to prawda najwyższej wagi, to najwznioślejsza cecha kościoła naszego, której żadna inna religja nie posiada; to najwyższy dowód prawdy chrystyanizmu, że on jest w związku ścisłym z prawami i porządkiem Stworzyciela, jako dzieło tego samego Boga; że jest kościołem powszechnym, który *przez to właśnie*, może towarzyszyć wszelkim kolejom ludzkości, odpowiadać wszelkim jój potrzebom moralnym, umysłowym i społecznym... W tym to duchu właśnie napisaliśmy nasze *Zarysy filozofji katolickiej*, aby uprzytomnić wiernym skarby poznania zawarte w kościele, a niewierzącym ukazać wysokie stanowisko, z którego katolik zapatruje się na kwestye wiedzy ludzkiej. Ztąd nawet nazwa *filozofji katolickiej* dana przez nas książce, nazwa szczególna, niedość zrozumiana przez recenzentów, ale właśnie doskonale zamiar i znaczenie pracy naszej wypowiedzająca (2). Nie wychodziliśmy ze stanowiska czysto

-
- (1) Czytelnicy Studjów wiedzą już dobrze, iż błędem Lamenego nie była bynajmniej wiara w logikę przyrodzoną (jak to sądzi znakomity krytyk Zarysów), lecz właśnie *zaprzeczenie tejże logiki osobistej*, a zastąpienie jój tradycją powszechną.
- (2) Sędzia duchowny naszej pracy biskup Dekert radził również z początku, abym dała pracy mojej tytuł *Zarysy filozofji* tylko w ogóle, ale następnie, zrozumiawszy myśl moją, uznał jój słusność i dla tego poddał mój rękopism pod ścisły rozbiór ks. Olszańskiego, zasłużonego profesora filozofji w Akademii warszawskiej, posiadającego głęboką znajomość tego przedmiotu. Po dwumiesięcznym i najskrupulatniejszym czytaniu ks. Olszańskiego, biskup Dekert rozważył jeszcze jego uwagi i zmiany, a dopiero położył podpis, który znają czytelnicy.

naturalnego, ale ze złożonego, to jest korzystaliśmy z prac dokonanych w obudwu porządkach, z węzłów, jakie między nimi zawiązały wielkie chrześcijańskie geniusze i na mocy tych węzłów, nie naszą ręką poczynionych, skreśliliśmy całość poznania chrześcijańskiego. Dla tego nie daliśmy ścisłej definicyi objawienia (jak tego żąda szanowny autor recenzji w *Kuryerze wileńskim zamieszczonej*), bo pisaliśmy dla katolików, robiliśmy tylko inwentarz rzeczy znanych w kościele.

Chcieliśmy wykazać rezultat prac wszystkich, jakby uwieńczenie sfery systematów, podziałów elementarnych kursów, jakby popis przed ludźmi dobrej woli, z tém co się zawiera pod osłoną kościoła dla umysłów spragnionych prawdy i pewności. Nie brak więc wyrobienia myśli, nie pobieżność wykładu spowodowały układ naszej pracy, ale przeciwnie, *długo i sumiennie obmyślany zamiar, stałe postanowienie pozostania na tej wyżynie, na której panuje pokój i zgoda górująca nad wszystkimi podrzędnymi kwestyami*; na tém najwyższém stanowisku filozofji, które jest jak to najwyższe ducha, porównane przez S. Franciszka w jego *Traktacie o miłości* do sądu najwyższej intencji, gdzie spokojnie i ostatecznie wyrokuja, podczas kiedy w dolnych częściach gmachu rządzą niższe sądy, strony i obrońcy.... Dla tego też nie myli się pan Tyszyński, że dziełko nasze głównie dla katolików było napisane, dla wierzących pojmujących i szanujących filozofję (1). Apologetyka i polemika kościelna inne zupełnie mają zadanie; nam szło tylko o to, aby od wierzących *oddalić wyłączość*, aby stawić tak religję u nas, iżby ona nie zdawała się być w sprzeczności z potrzebami wieku i narodu. Z drugieję zaś strony chcieliśmy ustalić to przekonanie, że rozum i

Dla tego też wszystkie zarzuty, jakieby mogły być czynione *Zarysom z punktu teologii*, odnosić się jedynie mogą do *opinij teologicznych*, nie zaś do zasad, których prawdziwość, zapewnioną jest tak sumienną i uczoną cenzurą.

- (1) Nie sądziśmy, aby dzieła, przytaczane przez szanownego recenzenta, uwzględniały dostatecznie rozumowe poznanie.

nauka bez chrześcijaństwa — słowem, bez pomocy religji, nie są dostatecznymi dla cywilizacji.

Ale czyliż za tćm idzie, żeby sama umiejętność filozofji, zawsze tylko z tego punktu uważaną być powinna? nie, zaprawdę. Gdybyśmy zamierzyli pisać wykład filozofji elementarnej, musielibyśmy działać systematycznie; wykazywać wszystkie zasady naturalnego światła, stopniowo dopiero wznosilibyśmy się do światła, jakie rzuca objawienie na te same kwestje. I w takim razie nie nazwalibyśmy naszego wykładu ani »filozofją chrześcijańską, ani protestancką, ani katolicką« nawet, bo tu nie idzie wcale o objawienie, tylko nazwalibyśmy ją *filozofją czysto-rozumną*, prosto *filozofją*, gdyż tak ją zawsze uważali Ojcowie kościoła... A jeżeli zarzucilibyśmy Heglizmowi, że on szuka prawdy »wyłącznie na dnie ducha ludzkiego,« to tylko dla tego, że jak wiadomo i jak tego dowiódł już nie raz pan Tyszyński, Heglizm na tćm dnie widzi Ideę bezwzględną, czyli Boga. Ale jakżeby się *mylił* krytyk, któryby w tćj uwadze chciał upatrywać jakieś lekceważenie sił ducha ludzkiego, lub nieocenianie ważności poznania rozumowego! O nie, drogićm i bardzo drogićm jest mi to poznanie, drogićm szczyt jego, to jest filozofja, i nie sądziłam, aby po kilkanastoletniej pracy, trzeba jeszcze o tćm zapewniać ziomekćw.

To oddzielenie światła naturalnego od światła objawnego, tak owszem ważnćm w oświacie krajowej uważam, tak niezmiernie w tćm widzę skutki na przyszłość, iż dla tego właśnie zaraz po Zarysach wykonałam przekład dzieła jednego duchownego francuzkiego (ks. Maret), który stanął na czele tych, co ten rozdział filozofji od religji najgruntowniej pojeli. Dzieło to noszące tytuł o *godności rozumu ludzkiego i potrzebie objawienia*, potrzebuje także wyjaśnień dla niepojmujących jego słów. Nie idzie w tćj książce o samo wykazanie niedostateczności i granic rozumu ludzkiego, ale przeciwnie i przedewszystkićm, idzie autorowi o wykazanie rozumowego i czysto naturalnego początku wiedzy ludzkiej. Zostawiamy czytelnikom dzieła — w jaki sposób zapatruje się ks. Maret na te kwestje; mogą być

w niej odcienia, modyfikacye, ale grunt i zasada zawsze będą jedne. Aby lepiej uprzytomnić dążenie tego sławnego duchownego i professora Sorbony, niech nam wolno będzie zacytować tu ustęp z listu, którym nam za przekład swego dzieła dziękuje: *Je vous ai, Madame, une éternelle obligation pour avoir aidé si puissamment à la diffusion d'une doctrine que je regarde comme vraie et nécessaire. Nous travaillons à la même oeuvre celle de la conciliation de la philosophie avec la religion, de la science avec la foi; conciliation qui doit amener elle-même celle de l'Eglise avec la liberté, du christianisme avec tous les progrès légitimes. C'est l'oeuvre du siècle, c'est l'oeuvre de Dieu, c'est la planche de salut pour le monde; et nous ne devons pas nous lasser de cooperer selon nos forces à cette grande restauration de toutes choses en Jésus-Christ, «restaurare omnia in Christo.»*

Ale jeżeli te dwa dzieła: *Zarysy filozofji katolickiej* i dzieło ks. Maret mogły potrzebować wyjaśnienia, to sądzimy, iż *Studja* dzisiejsze nie wymagają takowego bynajmniej, owszem służą one same za wyjaśnienie poprzednim pracom moim: jako takie więc poddaję je pod sąd światłych ziomków, a mianowicie znakomitego krytyka pana Tyszyńskiego, który, jeżeli nas zasmucił uwagami nieco pobieżnie skreślonymi, a z których staraliśmy się wytlómaczyć, to znów szczerze nas uradował zupełną zgodą z zasadami naszymi, uznaniem śmiałym i gruntownym stanowiska katolickiego, z tą swobodą i bezstronnością, jaka jego pisma cechuje.

O NATURZE UMYŚLU LUDZKIEGO
i
O STOSUNKU SAMODZIELNOŚCI
DO TRADYCYI

Lubo poprzednie prace nasze głównie miały za cel naturę nmysłu ludzkiego, lubo na wykładzie właśnie tego przedmiotu, oparliśmy stosunek rozumu do religji, który oznaczyliśmy w *Zarysach*, sądzimy jednak, iż kwestję tę z wielu stron i z wielu względów rozbiierać można.

Chcemy również jak w studjum *o prawie*, oszańcować ją wielu powagami. Chcemy, aby ona weszła w przekonanie ogółu: czysta, jasna, po chrześcijańsku pojmowana.

Nauka psychologii i metafizyki, ulega postępowi, jak wszelka ludzka nauka; są jednak pewniki, przeciwko którym żadne nowe teorje nie nie zdołają, które stać będą jak ostrzeżenia ręką samego Boga nakreślone.

Liczne są dzieła współczesne katolickie, rzucające wielkie światło na tę kwestję; lecz nam się zdało, iż tu równie jak w kwestji prawa moralnego wywód czysto psychologiczny, nie odnoszący się do najwyższych wskazań teorji, bardziej obserwacją się posiłkujący, może być ważnym *uzupełnieniem*. Przytoczymy więc ustęp wyjęty z tego samego autora, którego obraz *pojawów moralnych* w naturze człowieka zacytowaliśmy poprzednio, a który, lubo w kwe-

stjach religji często błędny, w rozumowych jednak niekiedy zdrowym rozumem trafia na prawdy uderzające. Tak niedawno zasłużył sobie, iż w dziele o filozofji Ojca Liberatore, przyznaje mu, że gruntownie traktował kwestję sceptycyzmu.

«Jakkolwiek liczne i rozmaite» — mówi on — «mogą być wiadomości ludzkie, mieszczą się jednak wszystkie w dwóch osobnych szeregach pojęć, z których jedne są *elementarne*, drugie następne, które pochodzą od pierwszych. Umysł nasz również obejmuje w sobie dwa parządki władz, jedne dosięgają bezpośrednio rzeczywistości i czerpią w niej ten rodzaj pojęć, które nazwaliśmy *elementarnemi*, drugie pracują na podstawie tych elementarnych raz nabytych i wyciągające z nich poznanie *następne* czyli *pochodne*. Wszystkie pojęcia elementarne jakie znajdują się w naszym umyśle, wypływają z dwóch źródeł: z *obserwacyi* i *rozumu*.

Wiemy, iż rzeczywistość nie ukazuje nam się od razu, widzimy tylko małą jój część, to jest tę, z którą jesteśmy w zetknięciu. Do poznania tej części realności widzialnej dla nas, służy właśnie zdolność, która ją ogarnia i w niej się rozpatruje, tą zdolnością jest obserwacya, a poznanie jakie ona nam daje, nazywamy *empiryczném*. Poznanie to przedstawia w naszym umyśle to tylko jedynie, co ten umysł zaobserwował, to jest część i jeszcze bardzo małą część tego co jest. Ono to stanowi pierwszy szereg pojęć elementarnych intelligencyi ludzkiej, a dodać tu jeszcze musimy, że obserwacya ma jakby dwie różne drogi: jedną zewnętrzną przez zmysły, drugę wewnętrzną przez poczucie, czyli zmysł wewnętrzny, i w tém się zamyka cały zakres poznania jakiego nam dostarczyć może obserwacya. Ale na tém nie ogranicza się nasza bezpośrednia znajomość rzeczywistości; niezależnie od obserwacyi dosięga jój inna jeszcze nasza władza, a tą władzą jest rozum, który nie widzi w taki sposób jak obserwacya czyli zmysły tego co jest, ale który po za obrębem tego co obserwacya uchwycy, pojmuje to *co powinno być i co nie może nie być*. Ztąd powstaje drugi szereg pojęć elementarnych, które można nazwać pojęciami rozumu, czyli istotnemi pojęciami prawda-

mi racjonalnemi, zasadami a priori, a których cechą i przeznaczeniem jest wyrażać to, co nie może nie być; coś zatem co przystoi i odpowiada wszelkiej realności, a przez to czyni te pojęcia powszechnemi i koniecznemi; kiedy przeciwnie pojęcia czyli wyobrażenia empiryczne przedstawiają tylko tę część realności, która została pochwyconą przez obserwacyę, a i zatem odnoszą się jedynie do téj części a nie innéj rzeczywistości i nie mogą nigdy przejść granic pewnego uogólnienia.

Oto są *dwa szeregi pojęć*, które znajdujemy w naszym umyśle; one obejmują i stanowią cały materiał poznania ludzkiego. Nie ma i być nie może w wiedzy naszej żadnego pojęcia elementarnego, któreby nam nie przychodziło lub od zmysłów zewnętrznych i poczucia zewnętrznego, lub od rozumu pojmującego to, co być powinno koniecznie.

Potrzeba nam tu dodać ważną jeszcze uwagę, t. j. że rozum wznosi się do pojęć, jakie wprowadza w poznanie ludzkie, jedynie z powodu czyli okazji *danych*, których obserwacya dostarcza. I tak np. potrzeba koniecznie aby obserwacya napotkała w części realności, która nam jest widoczną, fakt który *zaczyna istnieć*, za nim nasz rozum wzniesie się do tego pojęcia absolutnego czyli koniecznego, *że wszelka rzecz która zaczyna istnieć, musi mieć swoją przyczynę*. I nawet dopiero po zaaplikowaniu wielokrotném bez wiedzy naszej prawie tego pojęcia, rozum nasz nagle dochodzi do téj prawdy i pojmuje ją w jéj *charakterze koniecznym i powszechnym* (*). Ileż razy powtarzamy widząc rzeczy *poczynające istnieć*, iż one mają jakąś przyczynę, zanim wzniesiemy się do pojęcia, które zawarte jest w tym sądzie, to jest *do pojęcia zasady przyczynności*, i to nas właśnie przekonywa, że chociaż te prawdy nie wynikają z danych obserwacyj, nie pojawiłyby się w nas bez tychże danych; obserwacya zatem ma pewien udział, że tak powiem w tworzeniu się pojęć koniecznych i powszechnych rozumu.

(*) To samo powiedziałam w przypisku do rozdziału IVgo, w dziele ks. Maret.

Z drugiej strony, nie ma takiego faktu obserwacyi, do nabycia którego nie przyczyniałby się rozum; w istocie bowiem do wszelkiego elementu realności, jaki nasza obserwacya uchwycy, do wszelkiego wyobrażenia, jakiego ona dostarcza, rozum nasz dodaje zawsze pojęcia jemu tylko właściwe i od niego tylko pochodzące. I tak np.: kiedy obserwacya dostrzega jakiego przymiotu, inteligencya nie mogłaby utworzyć sądu: *to jest białe, to jest czerwone*, gdyby rozum pod tym przymiotem nie pojął tego, czego obserwacya nie widzi t. j. *substancyi*, która jedynie czyni *ten sąd możebnym*. I również obserwacya napróżno dawałaby nam pojęcia dwóch faktów, które ona uchwycy, nie moglibyśmy osądzić, że te dwa fakta następują po sobie, gdyby rozum nie przyniósł nam do tych dwóch faktów trzeciego, którego obserwacya wcale nie dojrzy, to jest idei *trwania*, które jedynie *czyni następstwo wypadków możliwém*, a którego pojęcie należy zatem *koniecznie* do pojęcia następstwa. Kiedy na widok jakiego przedmiotu, tworzymy sąd najprostszy: *to jest*, już tam nasz rozum dorzucił do pojęcia przedmiotu jaki obserwacya nam przedstawi, to drugie pojęcie, że *obserwacya nas nie myli*, i że zatem rzeczywistość zewnętrzna zgodną jest z ideą, jaką ona nam daje. Zarówno więc jest prawdą to, że obserwacya jest pobudką, czyli okazyą wszelkich pojęć rozumowych i to, że żadne dane obserwacyi nie dochodzi do stopnia poznania czyli sądu, bez połączenia się z pewnym elementem aprioristycznym, dodanym przez rozum.

Oto porządek, podług jakiego dostarczone nam są materiały wszystkich naszych idei; te materiały opracowyywa siła rozumowania, wyprowadzając z nich poznania pochodne, a tu jeszcze potrzeba nam rozróżnić między rozumowaniem *indukcyjnym* a rozumowaniem *dedukcyjnym*, to jest innemi słowy, że rozumowanie, ma dwa sposoby działania, czyli dwa kształty, pod któremi się objawia: *indukcyę* i *dedukcyę*.

Sposób rozumowania indukcyjny, jest następujący: zebrawszy przez obserwacyę kilka faktów podobnych i ułożywszy je starannie w pamięci, rozum nasz zastosowyywa do

tego szeregu faktów *zasadę*, która się w nim znajduje, np. *zasadę, że prawa natury są zawsze stałe* i tym sposobem to, co było tylko prawdą szczególną dla obserwacyi, w kilku lub kilkunastu wypadkach zauważanych, staje się *prawem ogólném*, które się rozciąga do wszystkich wypadków nie objętych obserwacją, tak jak się zastosowuje do zaobserwowanych. Z danych więc obserwacyi i przez przyłożenie do nich *pojęcia rozumowego*, rozum tworzy wniosek, który przechodzi nieskończenie zakres tych danych. *Oto jest droga indukcyjna.*

Rozumowanie *dedukcyjne* takie znów ma cechy: z posiadanej jakiegokolwiek prawdy, szczególnej, ogólnej, lub powszechniej, rozumowanie dedukcyjne wyciąga wszystko, co tylko ta prawda w sobie zawiera, czasami zaś ogranicza się do części tylko. Tak więc, kiedy porównujemy rezultat rozumowania dedukcyjnego z założeniem, z którego rozum ten rezultat wyprowadził, znajdujemy zawsze *równanie* między nim a témże samém założeniem, a przynajmniej częścią jego, bo taka jest konieczna wynikłość postępowania drogą dedukcyi. Oto są główne przemiany czyli kształty jakie nadaje inteligencya nasza pierwotnym nocyom czyli ideom dostarczoným nam bezpośrednio przez obserwację i przez rozum. Podobnie więc jak dwie tylko istnieją władze, czyli dwa sposoby nabycia pojęć elementarnych, tak dwa tylko są sposoby wyrobienia i przemiany tych pojęć na pojęcia następne, t. j. *indukcya* i *dedukcya*.

Jedna jeszcze władza wpływa na to tworzenie się wiedzy ludzkiej, jest to władza, przez którą zachowują się i trwają w nas pojęcia raz nabyte, a tą władzą jest pamięć; bez niej wiadomość ludzka ograniczałaby się zawsze w zakresie terażniejszości. Pamięć zachowuje materiały dostarczane kolejno przez obserwację i przez nią to, fakta te zamieniają się w *doświadczenie*. Wchodzi ona również w skład wszelkiego rozumowania, bo nie doszlibyśmy nigdy do wniosku ostatecznego, gdybyśmy nie pamiętali w ciągu rozumowania tak o założeniu, z któregośmy wyszli, jak o częściach pośrednich zdania.

Pamięć więc wchodzi jako czynnik niezbędny w tworzenie się wszelkich pojęć *obserwacyi rozumowania* i ona to je sama zachowuje. Inaczej się dzieje z pojęciami elementarnymi, *których rozum dostarcza*, pamięć nie wpływa bynajmniej na ich nabycie, bo one się tworzą nagle i samodzielnie; nie wpływa również na ich zachowanie, gdyż one nie potrzebują być zachowanymi. Ponieważ rozum wznosi się do tych pojęć dla tego właśnie, że niepodobna mu myśleć inaczej, ile razy więc tylko one wchodzi w tworzenie się naszej wiedzy, rozum czuje tę konieczność i samodzielnie nachodzi na te pojęcia. Nie potrzeba mu zatem wcale pomocy pamięci, któraby je zachowywała, a ze wszystkich działań naszych umysłowych, rozum uważany jako przedstawiciel przyrodzonych praw inteligencyi czyli prawd koniecznych, nie zależy zupełnie od pamięci.»

Pogląd ten odpowiada zupełnie psychologii scholastycznej, jakkolwiek jest pióra jednego z najslawniejszych filozofów francuzkich, oznacza bowiem wyraźnie pewniki czyli pewne zasady inteligencyi, podług których rozum działa; te pewniki, to jakby latorośl inteligencyi boskiej, zaszczerpiona na prawie inteligencyi ludzkiej. Tu więc spotyka się czytelnik chrześcijański z gruntowną teorią psychologii, którą rozwijali wszyscy mistrze katolicy (*), a którą za dni naszych z taką świetnością wyklada ks. Gratry. Nie zawsze trzeba się wznosić do najwyższych sfer spekulacyi, dobrze jest czasem pozostać przy samym fakcie, obejmując go wskróś, że tak powiemy, potężną obserwacją. Taka obserwacja wzmacnia, wypoczywa, uzbraja przeciwko sofistycznym zblakaniom, które na wyżynach łatwo ogarniają umysły, nie przygotowane gruntowném rozpatrzeniem się w rzeczywistości.

Mamy więc fakt myślenia, fakt inteligencyi uchwyconej w działaniu, widzimy że jest samodzielną, duchową, zaopa-

(*) Naprzykład to twierdzenie, że zasady i prawdy konieczne inteligencyi nie zależą od pamięci, znajdzie czytelnik wyłożone dokładnie w Summie Śgo Tomasza, gdzie mówi o przywyknieniach — kwestja LIII, art. 1szy in corp. art.

trzoną prawami i zarazem widzimy, że idee zasadnicze intelligencyi niezmiennie, bezwzględne i konieczne, przychodzą nam bezpośrednio, stając się jakby oprawą faktów i środkiem rozumowania.

Te więc prawdy zasadnicze psychologii, dostatecznie oszańcowują nas od razu przeciw wszelkim zbląkaniom, do jakich uludne pozory doprowadzić mogą. Ani to, że człowiek przychodzi dzieckiem na świat i jako dziecko potrzebuje starań i wpływu społeczeństwa, ani pojawienie się niekiedy owych stworzeń ludzkich, które znalezione zostały bez mowy w skutek odosobnienia, nie mogą nic przeciw tej prawdzie zaobserwowanej gruntownie, że człowiek ma intelligencyę samodzielną, która z pomocą wrażeń rozwinąć się może; jako dziecko potrzebuje on inicjatywy społecznej, bo siły jego wątłe, mózg miękki, organizm nierozwinięty, przeszkadzają swobodnemu użyciu rozumu. (Patrz w Summie Świętego Tomasza, część pierwsza). Ale intelligencya absolutnie uważana, (a tak uważaną być musi, jeżeli chcemy rozumować porządnie i nie pozostawać w ciasnym kółku empiryzmu), intelligencya mówię nie potrzebuje tych środków. Jój nauczanie ludzkie jest pomocą, ułatwieniem, ale nie koniecznym elementem.

Tak uznawano zawsze w kościele, taka była doktryna wszystkich Ojców kościoła; dla żadnych względów nie odstępowali oni od tych prawd zasadniczych, bo wierzyli, iż nauka najściślejsza zgodzić się może z religją. Był więc pokój między tradycją a filozofją. Przed kilkudziesięciu dopiero laty, kiedy błędy systematów tak mocno wstrząsnęły wiarę, przyszło do myśli sławnemu Lamennais, podnieść zbyt wysoko znaczenie nauczania społecznego, z poniżaniem samodzielności rozumowej. Uważał on umysł człowieka, jako tabula rasa, kiedy przeciwnie prawdziwy chrześcijanin, zawsze powinien powtarzać z wielkimi spirytualistami: *że nic nie ma w intelligencyi, co by nam nie przechodziło przez zmysły (obejmując w tém już i społeczne nauczanie), wyjąwszy intelligencyi samój*. Bez tej prawdy nie ostoi się ani duchowość duszy, ani jój wolność, a filo-

zofja chrześcijańska niespostrzeżenie łączy się z materjalizmem, fatalizmem i sceptycyzmem.

Nie pomyślał o tém Lamennais, a upojony radością, że mógł tym systematem (opierając go na badaniach językowych także jednostronnych Boñalda), potłumić pychę rozumu, wówczas tak szkodliwą społeczności, całą duszą oddał się swemu pomysłowi. Dziwném jednak a naturalném bardzo zdarzeniem, ta obrona religji czyli ta nowa podstawa wiary, z taką pychą głoszona przez Lamennais'go, stała się źródłem wielkich obłąkań dla nauczania katolickiego. Trafnie wówczas powiedział o téj nowéj metodzie, jeden głęboki teolog, iż lęka się takiej apolegetyki, głoszącej zupełnie nową podstawę, gdyż nie podobna przypuścić, żeby kościół do tego czasu mylił się w metodzie nauczania i bronięcia wiary. I w istocie, słuszna to była uwaga, którą następstwa w smutny bardzo sposób stwierdziły. Kościół zawsze nauczał, że podstawą wiary i wszelkiéj nauki, jest przyrodzona logika rozumu ludzkiego. «Tworzymy twierdzenia dążąc do wiary (*), równie jak do nauki,» mówi Śty Tomasz, powaga tak bezstronna i tak wielka w kościele. Lamennais pierwszy wyrzekł w drugim tomie swojego sławnego dzieła: *Essai sur l'indifférence en matière de religion*. iż sąd pojedynczy, czyli sąd człowieka uważanego w jego rozumie naturalnym nic nie znaczy; znaczy tylko sąd powszechny, a przez sąd powszechny, nie rozumiał on wcale tego sądu zdrowego, który każdy mieć może, logicznie myślący, i który istotnie stanowi podstawę sądu powszechnego w ludzkości, ale raczéj rozumiał sąd ogólny historii, sumę sądów empirycznych i partykularnych, wszystkich ludzi od początku świata, sumę wszystkich indywidualności in concreto wziętych, słowem, tradycyę ogólną rodu ludzkiego. Na téj tradycyi oparł pewność wiary, dowodząc,

(*) Bierzemy tu wiarę w znaczeniu adhezji ducha, co nie wyłącza bynajmniej łaski.

Demaistre, jakkolwiek w wielu względach skłonny do ostateczności, nigdy w błąd nie popadł, co do metafizycznego

iż wszystkie wieki i wszystkie ludy, przedstawiają ślady naszych świętych dogmatów. W tém twierdzeniu jest prawda, ale bynajmniej nie tak wysokiego znaczenia, aby z niéj jedyne i dostateczne kryterium wiary i wiedzy uczynić można, ztąd też wyniknął systemat *tradycjonalizmu*, odrzucający wszelką inną podstawę równie wiary jak wiedzy, a zatem niszczący filozofję i cały porządek naturalny. Czego człowiek nie odebrał z tradycyi, a czego znów tradycya nie odebrała od objawienia boskiego, nie istnieje wcale, czyli raczej nie ma nic oprócz tradycyi i objawienia, żadnej prawdy, żadnej zasady, żadnych pewników ani rozumowych ani moralnych.

Kościół przeciał błąd, potępiając metodę Lamennais'go i ratując w ludzkości zasadę *pewności naturalnej*. Potępienie to, które poprzedziło na lat kilka oddalenie się jego twórcy od kościoła, jest w istocie głęboką nauką dla wiernych i *wielkim rysem filozofji, ręką powagi nakreślonym* (*).

Posłuchajmy, jak wypadek ten opisuje jeden z wielkich kapłanów współczesnych, Mgr Plantier, biskup z Nimes, w liście Pastorskim, wysokiej treści, p. t.: *Czy jesteśmy nieprzyjaciółmi filozofji?* «Kiedy idzie o rozum» — mówi on — «najważniejszą kwestją, jaką można uczynić w tym przedmiocie, jest to: Czy rozum może sam przez się, przez swoje własne siły poznać niektóre prawdy? Jeśli to może uczynić, nauka i wiara są podobnemi (possibles), jeśli nie może, one również się nie ostoją; bo jakież plyn utrzyma się w naczyniu rozpadającym się na części? Przenikniony ważnością tego zadania, kościół protestował zawsze przeciwko tym, którzy je rozwiązywali ze szkodą rozumu, a dla spełnienia tego czynu energii, potrzeba mu było nie raz zadawać gwałt swemu najczulszemu współczuciu. Apolo-

znaczenia rozumu; w jego dziele o *Zakonie* są piękne ustępy o stosunku rozumu z wiarą. (Patrz tom 2gi).

(*) U nas mało kto wie o tym wyroku, mieszając apostazję Lamennais'go z tym jego błędem doktrynalnym, który był tylko przygotowaniem do odstępstwa.

geta jeden przez niezmiernie zwycięstwa otrzymane w sprawie wiary, nabył praw głośnych do miłości kościoła. Wzrokiem śmiałym zmierzył on wielką ranę naszej epoki, to jest obojętność religijną, a mianowicie obojętność dogmatyczną. Na widok tego straszneho wrzodu i zepsucia, jakie ona wprowadzała w ciało społeczne, gorliwość neofity wzruszyła się w nim aż do exaltacji, a ręka jego uzbroiła się obosiecznym mieczem, to jest filozofją i wiarą, aby wyrwać trąd, którym byliśmy dotknięci. Oddźwięk jego głosu, był niezmierny, nigdy może od czasów Bossueta, żaden szermierz walczący za prawdę, nie przyniósł na pole walki tak uderzających przymiotów. Rozumowanie jego było ściśle i potężne, do siły pojęć łączyła się często, zbyt często może potęgą nieporównanej ironji, każdą argumentację jego zakończył jakiś rys zwycięzki i pogrzebiający, który mimowolnie przypominał Paskala. Logika ta nie występowała pod formą suchą i nieprzystępną, lecz owszem, mówiła językiem pełnym wymowy i wdzięku, a kiedy dowodów swoich szukała w dziejach, kiedy opierała się na charakterze historycznym jakiego człowieka, lub na upadku jakiego ludu, wznosiła się aż do najszczytniejszej poezji, nie tracąc wcale na jasności i ścisłości. Był to genjusz w dziełach, którego słońce, błyskawice, pioruny, burze, wszystko zlewało się w jakąś uroczystą harmonję, a Francya, na dźwięk tego głosu, który się zdawał echem jęć *wielkiego wieku*, zbudziła się na chwilę z letargu, w którym była pogrążona.

Ale cóż się stało później? Uderzony błędami, w jakie popadł rozum indywidualny, od czasu emancypacji protestanckiej, spotęgowanej jeszcze emancypacją filozoficzną, drugi ten Tertulian zaczyna wątpić zupełnie o tymże rozumie. Z obłąkań, o jakie oskarża go historia, wnosi, iż on jest dotknięty niemocą radykalną, że nie posiada w sobie samym ani podstawy, ani zarodu pewności, iż niczego wiedzieć nie może, jak jedynie przez świadectwo rodu ludzkiego. Przed nim więc ubóstwiono rozum osobisty, a on przez reakcję, obrócił go w nicłość.

Za ukazaniem się téj doktryny, Episkopat francuzki został przerażony, bo pod tym systematem filozoficznym,

dostrzegł on zniszczenia wiary; autor zdziwiony konsekwencyami, które nie były w jego intencjach, i które podług niego nie leżą w jego zasadach, odwołuje się od nieufności jaka go spotyka, do najwyższego sądu Rzymu, a Rzym rozważywszy kwestję, przyznaje słuszność zdaniom biskupów.

Wkrótce akt uroczysty oznajmia ten rezultat światu i rozum zostaje pomszczonym. Kosztowało to zaprawdę stolicę apostolską, wymierzyć ten cios na czoło ozdobione tak słuszną chwałą i ogłosić, że w skutek zbyt wielkiej gorliwości w walce za prawdę, wielki ten Apologeta uderzył sam o skałę fałszywej teorii i stał się niejako ofiarą swoich dobrych chęci. Ale rozum zagrożony pociągał za sobą upadek wszelkiej pewności, świat pogrążony zostałby w chaosie: aby więc uprzędzić te nieszczęścia, tę katastrofę, kościół potłumił w sobie głos miłości, zmuszony pamiętać tylko o prawach prawdy, i wrócił intelligencji ludzkiej przywileje, których zaprzeczenie byłoby nas niechybnie zaprowadziło do niezwycięzonych ciemności.

Nie od razu jednak wyrok ten kościoła został zrozumiany i pojęty dokładnie, długo jeszcze zachował się tradycjonalizm rozpadając się na różne odcienia. Zbyt silnym był wpływ jego, zbyt on mocno skojarzył się z przekonaniem wielu pisarzy katolickich, przywykłych w nim uważać ratunek przeciw nadużyciom racjonalizmu, aby się zupełnie od niego oderwać mogli. Zachowali oni mianowicie tę zasadę ogólną, że wszelka wiedza jedynie z objawienia tradycyi nadprzyrodzonej pochodzi, i na niej oparły wiele dzieł i rozpraw, łącząc z tą błędną zasadą najwznioślejsze prawdy religiji i niezmiernęj wagi nauki apologetyczne i doktrynalne. Mało jest dzieł i pism peryodycznych z owej epoki, któreby nie nosiły téj cechy: głębokie np. dzieło Gerbeta: *le Dogme générateur*, które zostanie pomnikiem wysokiego natchnienia i wiary, nie jest wolne od tego zboczenia; to samo powiedzieć można o pięknej publikacyi P. Bonnety: *Annales chretiennes*, oraz o *Université catholique*. Dopiero od czterech lat, sławne cztery propozycye, które znają czytelnicy polscy w *Zarysach*, i

w przekładzie ks. Maret, oraz w Pamiętniku religijnym z r. 1858; te propozycje, mówię, Indeks ten, wywołane właśnie temi nadużyciami, a dowodzące głębokiej mądrości kościoła, wstrząsnęły pokój tych pisarzy w dobrej wierze i z miłości dobra popełniających błąd tak ważny, i odtąd rzadko już pojawia się ta wyłączość, silna bowiem wiara tych pisarzy uznała tu z pokorą powagę kościoła i jego słuszność. Ten sam biskup Plantier, który tak pięknie opisał stawienie się kościoła do błędu Lamennais'go; rozbiera również w tym samym okólniku znaczenie i ważność czterech propozycji Indeksu, tam więc odsyłamy czytelnika; tu zaś zastanowimy się jeszcze nad ostatnim pojawem tradycjonalizmu, który, jak płomień gasnącej lampy potężnym i groźnym buchnął ogniem, i dotąd jeszcze tleje podsycany zaciętością genialnej, ale stronnej inteligencji. Tradycjonalizm można podzielić na cztery odcienia, mówi ojciec Liberatore, w najnowszym dziele swoim *Conoscenza Intellettuale*: pierwszy, który zaprzeczał możliwości wszelkiej idei bez pomocy mowy i nauczania tradycyjnego, i taką zdaje się być ostateczna opinja Bonolda; drugi uznaje potrzebę mowy i objawienia zewnętrznego, jedynie dla idei metafizycznych i moralnych, nie zaś dla poznania czysto-zmysłowego, czyli rzeczy widzialnych, i taką zdaje się być opinja Bonuetty, lubo z razu skłaniał on się do tradycjonalizmu zupełnego. Nakoniec trzeci odcień, bardziej jeszcze zmodyfikowany, niż dwa poprzedzające, przyznaje myśli ludzkiej czyli rozumowi, zdolność utworzenia sobie idei i pierwszych zasad, lecz zaprzecza mu zdolności wyprowadzenia z tych zasad poznania, mianowicie co do prawd wszelkich moralnych i religijnych, bez pomocy tradycyi. To jest właśnie systemat ojca Ventury. O tym to systemacie chcemy mówić z porządku, aby kwestja tradycjonalizmu wielostronnie i dokładnie u nas została poznana.

KSIĄDZ VENTURA

i jego systemat.

Bacząc na światło rzucone przez kościół, w wyroku ty-
 czącym się Lamennais'go, (który jak widzieliśmy tradycję po-
 wszechną rodu ludzkiego, czynił podstawą wszelkiej pewno-
 ści i zaprzeczał znaczenia intelligencji pojedynczej), ksiądz
 Ventura, z razu bardzo Lamennaizmowi sprzyjający, poparł
 tenże wyrok nauką o rozumie ludzkim, wyczerpaną z dzieł
 Śgo Tomasza i zajął znakomite stanowisko w filozofji. Sta-
 jąc w pośrodku dwóch ostateczności: idealizmu i materya-
 lizmu, wykazał ich słabość i jednostronność, a zarazem pod-
 niósł zasługi filozofji scholastycznej, która przyjmowała dzia-
 łanie zmysłów jako fakt niewątpliwy, z prawdą równie ważną
intelligencji działającej, która wrażenia zmysłowe czyli
fantazma, jak się wyrażają scholastycy, na swoją własność
 przerabia czyli uduchowia. Obok téj władzy działającej i
 uduchowiającej wrażenia, ks. Ventura idąc za wskazaniem
 Śgo Tomasza, uznał jeszcze pewne zasady czyli pewniki ist-
 niejące w intelligencji, niezależnie od wrażeń.

O tém pisał bardzo wiele i położył niezmierne zasługi, u-
 powszechniając głęboką naukę Śgo Tomasza.

Ale badania te jakkolwiek rozległe, nie objęły całej doktryny mistrza anielskiego, pod względem psychologii; ks. Ventura zatrzymał się, że tak powiemy, w połowie drogi; uznał on i opisał działanie subiektywne intelligencyi, oddzielając się tym sposobem stanowczo od systematu Lamennais'go, lecz w preokupacyi swojej, bezbożnością, która naówczas tak była przerażającą, nie pojął, że ta intelligencya, nie tylko ma swoje działanie własne (son action propre, jak się wyraża), ale jeszcze w skutek właśnie tego działania, ma swój *rezultat własny*, jak to głęboko wykładają scholastycy. Ten rezultat stanowi sferę naturalnego poznania, którą tak rozlegle opisał w dziełach swoich Śty Tomasz, łącząc tę sferę z teologią. Tę to właśnie prawdę zapoznał ks. Ventura, a czując próżnię, jaką to pozostawiało w jego nauce, zapełnił ją szybko tradycją i ztąd wypłynął cały jego systemat, jedną stroną złączony z nauką Śgo Tomasza i przez to gruntowny, drugą stroną zbliżony do Lamennaizmu i przez to błędny. Oto treść jego systematu:

«Jak do utworzenia sobie wyobrażeń świata zewnętrznego, dusza potrzebuje fantazmów czyli przedstawień, tak do utworzenia sobie wyobrażeń o świecie moralnym, potrzebuje koniecznie podług ks. Ventury, moralnych przedstawień czyli nauczania społecznego. Potrzeba, aby społeczność pierwój powiedziała człowiekowi: o pewnym Bogu, o pewnej duszy, o pewnym obowiązku, a następnie dopiero intelligencya przykłada do tych gotowych wyobrażeń prawa myślenia i tak uogólnia pojęcie o Bogu, obowiązku i t. p., jak uogólniała pojęcie kwiatka, ognia, etc. Zachodzi tu nawet różne działanie podług ks. Ventury, bo świat zmysłowy trzeba uduchowniać, świat zaś moralny, dany przez instrukcyę, trzeba tylko rozciągać, uogólniać, rozszerzać, intelligencya bowiem nie ma tu nic do tworzenia, bo tradycya jest *koniecznym warunkiem powstania pojęć moralnych w umyśle ludzkim*, i nie ma wcale innéj drogi pod tym względem.» (*)

(*) Ustęp ten jest streszczeniem dzieła ks. Ventury, o tradycyi.

O ile ta teoria, która nigdy nie wytrzyma gruntownego rozbioru filozofji prawdziwej, nie empirycznej, utworzoną została pod wpływem systematu Lamennais'go, któremu twórca jej długo, jak rzekliśmy, sprzyjał, przekonywa nas to, że ks. Ventura, w tej treści danej przez społeczność, widzi nie tylko materiał rozwinięcia pierwotnego (co w istocie jest prawdziwem, uważając rozwijanie się dziecka, i dodając do tego wewnętrzne zapocządkowanie duszy rozumnej), ale jeszcze widzi jedyną podstawę poznania (de la connaissance), podstawę wiedzy, podstawę jedności zasad w porządku naturalnym, źródło i podstawę prawa naturalnego. Na tej podstawie tradycyjnej, społecznej, podług niego, dopiero myśl pojedyncza pracuje, wyrabia się, dedukując, sądząc, oczyszczając (czém właśnie różni się od Lamennais'go, który nie przypuszczał sądu pojedynczego, ale nigdy nie tworząc, czém znów się z nim łączy). Dla tego to jeszcze u niego zapoczątkowanie intelligencji ze względu na świat moralny, wcale nie istnieje, jest tylko iluzją, a stanowisko Kartezjusza, błędnem złudzeniem, niemogącym wytrzymać zdrowej jak mówi psychologji, t. j. psychologji tradycyjnej!

Zkądże znów ta jedność, ta wspólność prawd podanych przez tradycję ogólną rodu ludzkiego? Oto ztąd, że źródłem tej tradycji podług ks. Ventury, jest pierwotna rewelacja, stanowiąca jedno wspólne źródło porządku naturalnego i nadprzyrodzonego; tylko że ten drugi, rozwinięty następstwem rewelacyami, tworzy tradycję nadprzyrodzoną, wyrażającą się w kościele; tamten zaś opiera się na pierwotnej rewelacji, która inicjowała *naturalnie* człowieka w świat moralny i spirytualny. To ostatnie przypuszczenie ma w istocie część prawdy za sobą i stanowi stronę prawdziwą tego systematu; czy bowiem przypuścimy, że Bóg stworzywszy człowieka w sile wieku (jak naucza objawienie i jak podług ks. Maret, nawet z rozumu wywnioskować można), dał mu od razu mowę i wiedzę? czy podług drugich, dał mu rewelację tylko? (co daleko jest mniej filozoficzne i mniej prawdopodobne), czy też jeszcze, jak mniema Śty Tomasz, dał mu poznanie i rewelację, jedną dla porządku przyrodzonego, drugą dla porządku nadprzyrodzonego? zaw-

sze jest rzeczą niezawodną, że człowiek od razu został oświecony światłem potrzebnym do życia rozumnego i społecznego.

Zasada więc tradycyi czyli nauczania, ma niezaprzeczone znaczenie w psychologii i historii. Ale ztąd bynajmniej nie wypływa, żeby ta tradycya stanowiła *cały porządek naturalny*, żeby intelligencya ludzka nie mogła i nie potrzebowała więcej jak: oczyszczać, rozwijać i sądzić te dane społeczne; historia bowiem naucza nas, że dane te są bardzo rozmaite i bardzo niezgodne z sobą, nie tylko zaciemniają się, ale giną niekiedy zupełnie. A przytém, trzeba nieznac istotnej siły umysłu ludzkiego, żeby mniemać, iż on sam nie jest zdolny wyprowadzić z siebie światła moralnego (*), i w tém najelementarniejsza psychologja, wykładająca stopniowe rozwijanie się intelligencyi, mogłaby dostatecznie oświecić, gdyby preokupacya wyłącznym systematem, nie stanęła tu na przeszkodzie. Zaprawdę, byłaby to bardzo mała rola dla duszy rozumnej, gdyby się ona ograniczała na dedukowaniu i sądzeniu!

Ks. Ventura mniema, że dość zabezpieczył porządek naturalny, kiedy uznaje dwa koryta, że tak powiemy, któremi popłynęło objawienie: jednym dla wiedzy naturalnej, drugim dla wiedzy nadprzyrodzonej. Ależ każdy znający teologję, wie dobrze, iż prawo naturalne zasadza się na rozumie, nie zaś na objawieniu; przez prawo naturalne, kościół nie rozumie nie innego, jak pewne wskazania zdrowego rozumu, dotyczące się sprawiedliwości i obowiązków człowieka. Że zaś te wskazania łączą się z tradycją powszechną, tego zaprzeczać nie można, to jest dobroczynnym przywilejem społecznego życia, ale to nie pojawia się ani zawsze, ani wszędzie (2), a w ogólności przedziejemy

-
- (1) Po cóż zaprzeczać tego co Bóg dal? po cóż fałszować drogi boskie? nie o to nam się starać potrzeba, żebyśmy dowiedli ludziom, iż sami nie wymyśleć nie potrafią, lecz o to, żeby to co wymyśla, było zgodne zawsze z prawdziwą religją.
- (2) Że nie jest zawsze ani wszędzie, o tém wątpić niepodobna, lubo i to pamiętać trzeba, że grunt poznania naturalnego,

mogli powiedzieć, że *jedność natury rozumu ludzkiego i przyrodzony głos sumienia, stanowią wspólność i podobieństwo powszechnych wyobrażeń w rodzie ludzkim*, nie zaś żeby wspólność empiryczna; tradycyjna, stanowiła jedność zasad i przekonań ludzkości.

Wszystkie te prawdy dotyczące się prawa naturalnego, pozna czytelnik w traktacie osobno temu przedmiotowi poświęconym, tu tylko możemy ogólnie powtórzyć te wskazania i zarazem powołujemy się na samo dzieło Ojca Ventury, o Tradycji, gdzie wyklada swoją teorię, powstając surowo na ks. Chastel, za jego głęboki i zupełnie zgodny z nauką kościoła wykład prawa naturalnego. Ks. Ventura, podług nas, jest sam z sobą w sprzeczności, bo ten sąd, te pewniki i ta siła działająca intelligencji, które on przyznaje za powagą Śgo Tomasza, powinny by go naprowadzić na uznanie tej prawdy, że umysł sam z siebie wyprowadza idee, za pomocą *potęg* w nim złożonych, jak tego ze wzniosłością i mocą dowiódł Bossuet, w wielkim swoim traktacie: *O Poznaniu Boga i siebie samego* (1). Ta sama nauka znajduje się w dziełach Śgo Tomasza; mówimy w *dziełach*, gdyż traktat jego o duszy, na którym się głównie opiera Ks. Ventura, nie uprzytomnia jeszcze w zupełności przekonań tego wielkiego Doktora, w przedmiocie intelligencji ludzkiej, uzupełniają się one jego nieporównanym *traktatem o Bogu, o intelligencji aniołów, o pierwszym człowieku przed grzechem*, a mianowicie jego traktatem *o prawie naturalnem*. Lubo i w samym traktacie o duszy, tam gdzie Śty Tomasz mówi: iż ona jest w stosunku nie tylko ze światem zewnętrznym, ale jeszcze i z sobą samą, położona jest wyraźnie zasada samoistnego działania rozumu (2).

jest wszędzie jeden, ale właśnie błędne tradycje fałszywych religij, niszczą i zacierają tę jedność.

(1) Patrz Zarysy filozofji katolickiej, pogląd 2gi.

(2) Cały wykład teologii Śgo Tomasza, dowodzi tej siły dyalektycznej, a prościej mówiąc, argumentacji, która z siebie snuje poznanie jak pajak nić swoje...

Tam zaś gdzie mówi: że wyobrażenia umysłowe, pojęcia oderwane, słowem świat moralny tworzy się przez porównanie, z pojęciami zmysłowemi Śgo Tomasza, zgodny jest zupełnie ze wszystkimi Ojcami kościoła, którzy utrzymują podług Śgo Pawła, że: «człowiek z widoku rzeczy widzialnych, wznosi się do niewidzialnych,» i nie ma tu żadnej potrzeby pomocy tradycyi, ani też o niej wspomniały te wielkie a święte geniusze. Wszystkie te proste i jasne wskazania przyjęte powszechnie w kościele, zaciemnione są i spaczzone w teorii tradycjonalizmu, tak, że powstał inny język, inna terminologja, o której nie śniło się nawet największym katolickim powagom. A wszystko to czyni ks. Ventura w najlepszej wierze, w skutek dziwnej preokupacyi systematem, do którego przywiązała go pobożna obawa o nadużycia rozumu; on chciałby go zmniejszyć niejako, zaprzeczyć jego *zapoczątkujacemu działaniu*. aby zatamować błąd w samym źródle. Ale droga ta według nas jest zupełnie fałszywą, niepodobna bowiem przez zaprzeczenie *prawdziwego faktu*, dojść do zbawiennych rezultatów. Bóg rozleglejsze dał znaczenie rozumowi ludzkiemu, a z drugiej strony ta zdolność jego działania własną siłą, ani upoważnia do błędu i pychy, ani wyłącza potrzeby światła religji. Również zdolność poznania prawa naturalnego, nie zastępuje wcale przykazań i nie jest jeszcze rękojmią moralności, tylko koniecznym przymiotem duszy rozumnej, mającej odpowiadać za użycie swęj woli. Ks. Ventura mniema, iż dostateczne położył zapory sceptycyzmowi, przez to, że podług niego, wspólność tradycyi powszechnej, stanowi niezmiennosc prawd porządku naturalnego; a nie widzi, że ta wspólność, nie byłaby żadną wspólnością istotną, tylko empiryczną, *od przypadku zależącą*, mogącą być zniszczoną, zartartą, i w istocie zacierającą się w tysiączny sposób. Zdolność sądu i oczyszczania, jaką przyznaje ks. Ventura inteligencyi, nie stanowiłaby także dostatecznej broni, przeciw błędowi, gdyż zdolność ta zalana bywa niejako *danemi* tradycyi, tak, że pod tą masą wpływów, stanowiących dla niej materiał konieczny, ona wolno (*librement*), działałby nie mogła. A potem, cóż to za sąd, który nie wynika z pojęć

moralnych, jakie człowiek sam w sobie nosi? O! zaprawdę! słabe to zapory przeciw sceptycyzmowi! a czyż nie wiemy co to sceptycyzm? On jest tém w porządku naturalnym, czém *niewiara* w porządku nadprzyrodzonym; to zniszczenie wszelkiej podstawy, to gangrena duszy, na której się już prawda boska nie przyjmie.

Ks. Ventura miesza dwa przedmioty, zupełnie różne od siebie: umysł dziecka i rozum dojrzałego człowieka; umysł dziecka nie może być miarą normalnego stanu rozumu ludzkiego; dziecko w istocie znajduje prawdy gotowe w społeczeństwie i posiłkuje się światem moralnym w około niego istniejącym, ale absolutnie mówiąc, intelligencya ludzka nie potrzebuje téj pomocy, bo ona ma w sobie słowo wewnętrzne, mogące *drogą rozumowania* utworzyć świat moralny. Że zaś to słowo jest już *rzeczą stworzoną, darem danym od Boga*, nie można więc mówić, jak utrzymuje ks. Ventura: «że to byłoby tworzyć z niczego.» I dla tego zasada wierzenia czyli wiary naturalnej, tak bardzo głoszona przez stronników tradycjonalizmu, lubo piękna i słuszna w swoim zakresie, może się uważać raczej za pewną dyspozycję moralną, za wyraz słabości i stosunku słabego do mocnego, za ważny środek społecznego rozwoju, ale nie za element konieczny w działaniu intelligencyi uważanej samej w sobie. (*)

Oto jest cała treść tradycjonalizmu ks. Ventury, wraz z uwagami, jakie się naturalnie nastrećzają myślącemu katolikowi przy jego rozważaniu; jest to błąd więcej filozoficzny jak doktrynalny, chociaż w konsekwencyach swoich, mogących nawet zachwiać prawdy wiary, a mianowicie

(*) Śliczne o tém uwagi znajdujemy w *l'Ami de la Religion*, w mowie mimicznej pana Berthier, profesora zakładu głucho-niemych; uznając potrzebę niezbędną *pobudzenia zewnętrznego*, co właśnie jest dobrodziejstwem, jakiego nam za pomocą zmysłów społeczność udziela, wykazuje on, jak stokroć przewyższa siła samodzielna myśli te zewnętrzne pobudki.

(Patrz *L'Ami de la Religion*, Nr 6224,
z dnia 24 miesiąca października 1857 r.)

prawdy naturalne, których kościół strzedz w ludzkości powinien, t. j. prawdę samodzielności duszy rozumnej i możliwości dojścia do idei moralnych samą siłą rozumu. Zasłonięty jednak różnicą swoją od Lamennaizmu, zasłonięty powagą wielkiego imienia, geniuszu i niezmiernych zasług apologetycznych, ks. Ventura nie znalazł innej opozycji jak w potężnej polemice wielkiej części duchowieństwa francuzkiego (*). Czują oni *niebezpieczeństwo*, ale zarazem pojęli, iż *jedynym środkiem oddziaływania na tę jednostronność, jest gruntowny wykład teorii poznania ludzkiego*. Dla tego wzięli się gorliwie do téj pracy i powstał szereg dzieł znakomitych w przedmiocie filozofji, a mianowicie o naturze umysłu ludzkiego.

Uważając ten rezultat, możnaby powiedzieć, iż pojawienie się teorii ks. Ventury jest prawdziwie zrządzeniem opatrzności, wywołało bowiem badania, którychby nigdy nie przedsięwzięto, z taką usilnością, bez téj naglącej potrzeby.

Po dziełach ks. Gratry, o których mówiliśmy w *Zarysach*, wspomnimy tu tylko imiona ks. Chastel, ks. Maret, i obok tego niezliczone prace rozrzucone po pismach perjodycznych, jak: *Correspondant*, *l'Ami de la Religion*, które starają oddziaływać coraz gruntowniej na jednostronność tradycjonalizmu. W walce téj, zwrócono się szczególnie do pisarzy katolickich XVII wieku, a wielkie wzory, jak Bossuet, Fenelon, stały się oparciem niezmordowanych szermierzy.

(*) I włoskiego. Patrz dzieła ks. Liberatore, o którym niżej.

Właśnie kiedy kończyliśmy te studia nad *Tradycją*, doszedł wiadomości naszój fakt niezmiernie ważny w tym samym przedmiocie. Kongregacya Indeksu wystąpiła znów pomiędzy walczących w kwestyi filozoficzno-teologicznej, tyczącej się sił naturalnych rozumu ludzkiego. Wiemy już z powyższego traktatu, jak żywe ona obudziła zatargi we Francyi; dla objaśnienia następnych dokumentów, potrzeba nam powiedzieć jeszcze czytelnikom polskim, że ta sama kwestja pojawiła się z równą zaciętością w Belgii, przekształcając się jednak zwolna, w daleko umiarkowańszy sposób. Nie idzie tu już bowiem o czysty tradycjonalizm Lamennais'go, ani o tradycjonalizm ks. Ventury, żaden z wielkich pisarzy i professorów uniwersytetu luweńskiego, nie podziela takich przekonań, (jak to wkrótce z ich własnych zeznań zobaczymy), lecz zatrzymali się oni jedynie na ostatnich szczytkach, że tak powiemy, tradycjonalizmu, uważając *nauczanie społeczne*, jako warunek *sine qua non* rozwinięcia dziecka, a nie rozciągając bynajmniej tego twierdzenia do inteligencyi wziętej absolutnie. Lecz słowa ich własne, lepiej niż nasze określa ten sposób widzenia rzeczy: oni to bowiem niepokojeni zarzutami innėj części duchowieństwa i pisarzy katolickich (na czele których wymienimy tylko największą katolicką powagę Ojca Perrona), którzy tę nawet małą cząstkę tradycjonalizmu, uznają za zbyteczną, ci mówię professorowie, przesłali do Kongregacyi Indeksu list, który tu w treści podajemy.

Naprzód uczeni ci teologowie mówią o tych racjonalistach, którzy zaprzeczając wszelkiego pierwotnego oświecenia człowieka, sądzą, iż pierwsi ludzie na podobieństwo

zwierząt, prowadzili życie dzikie, a następnie samą siłą rozumu z wolna się rozwijającą, wynaleźli mowę, utworzyli społeczność i nakoniec ustanowili pewien obrządek religijny, i tak wznosząc się od fetyszyzmu do coraz wyższych pojęć religijnych i moralnych, doszli do idei chrześcijańskich, które niczém inném nie są, jak dziełem myśli ludzkiej, ulegającym postępowi i rozwijaniu, jak wszystkie nabytki rozumu. «Przeciwko to tym twierdzeniom,»— mówią dalej ciż professorowie— «zupełnie przeciwnym dogmatowi wiary naszej, niektórzy katolicycy pisarze starali się wykazać, iż rozum ludzki nie ma w sobie téj pierwotnej samodzielności, i że oprócz sił własnych, potrzeba mu koniecznie *nauczania*, aby mógł dojść do wyraźnych pojęć religijnych i moralnych.

Takie zdanie przyjęte dziś w wielu zakładach naukowych (mówią zawsze ci professorowie), zostało wykrzywione i źle zastosowane przez niektórych pisarzy we Francyi, znanych pod nazwiskiem *Tradycjonalistów*. Ci tradycyonalisci nauczają, że Bóg nie złożył w umyśle ludzkim żadnych prawd metafizycznych i moralnych, i zdaje się, iż uważają intelligencyę jako zupełnie *bierną*, ponieważ podług nich, pierwsza idea i pierwsze poznanie tych prawd, wynika jakby z jednego źródła, t. j. z nauczania zewnętrznego, tak, iż człowiek podług nich nabywa poznania tych prawd, jak nabywa znajomości faktu historycznego, przez świadectwo drugich.

Podług zdania tych pisarzy, świadectwo o objawieniu boskiem, zachowane i upowszechnione pomiędzy wszystkimi ludami, za pomocą tradycyi nieprzerwanéj, powinno być uważane jako jedyne źródło i jedyna zasada poznania prawd religji naturalnéj; niektórzy z nich nawet tak daleko idą, iż utrzymują, że człowiek nie może uznać z pewnością tych prawd porządku naturalnego, jakimi są: istnienie Boga i nieśmiertelność duszy, jeżeli nie uwierzy pierwéj w objawienie boskie. Przeciwną zaś opinię uważają jako splamioną racjonalizmem i pelagonizmem (wyrażenia Ojca Ventury).

«My więc professorowie luweńscy, równie w naszych wykładach jak pismach, uznawaliśmy zawsze za fałszywą tę doktrynę tradycjonalistów, a zbijając ją, streszczaliśmy zwykle nasze uwagi w następujących punktach:

1mo, że podług nauki tychże tradycjonalistów, wszelkie poznanie prawd porządku naturalnego, zamienia się w akt wiary, co niszczy różnicę istotową, jaka zachodzi pomiędzy wiarą a rozumem, a jednak wiadomo podług wyroku Śtój Kongregacyi Indeksu, że *użycie rozumu, poprzedza wiarę i prowadzi człowieka do niej za pomocą objawienia i łaski.*

2do, iż zdaje się wynikać z tejże saméj doktryny, że trzeba zaprzeczyć rozumowi ludzkiemu możności poznania prawd moralnych, a zatém, że ta nauka dotyka błędu Bajusa, Kalwina etc., którzy nauczali, że w stanie upadłej natury, siły rozumu, w tém co dotyczy prawd moralnych, są zupełnie zagasłe. A przecież uznaném jest przez świadectwo Pisma Śgo i przez powszechną zgodę Ojców i teologów, że człowiek będący w posiadaniu rozumu, może przez światło naturalne, bez żadnej pomocy światła nadprzyrodzonego i łaski, znać i wykazać wiele prawd metafizycznych i moralnych, w rzędzie których zamieścić trzeba istnienie Boga i nieśmiertelność duszy. Tu jeszcze dodajemy dla większej ostrożności, aby nie wstrząsnąć saméj wiary, iż potrzeba uznać, że są pewne *preambula fidei*, i że te *preambula fidei* są znane naturalnie, a na poparcie tego twierdzenia, cytujemy oświadczenia Śtój Kongregacyi Indeksu, które brzmią w ten sposób: *rozumowanie może dowieść z pewnością istnienia Boga, duchowości duszy i wolności człowieka; wiara jest późniejszą od rozumu, a zatém nie można jęj używać dla dowiedzenia egzystencji Boga, przeciwko ateizmowi, oraz duchowości i wolności duszy rozumnej, przeciwko zwolennikowi naturalizmu i fatalizmu.*

3tio nakoniec, iż z téj saméj doktryny tradycjonalistów zdaje się wynikać, że Objawienie nadprzyrodzone było absolutnie koniecznym, dla poznania prawd porządku przyrodzonego, co jest zupełnie przeciwném zdaniu po-

wszechnemu teologów, którzy uznają jedynie konieczność moralną tego Objawienia.

Oto jest treść naszych przekonań w tym względzie, których nauczamy ustnie i piśmiennie, przeciw doktrynie Tradycjonalistów, i takie było nasze zdanie od pierwszej chwili pojawienia się tej doktryny.

Ale jeżeli z jednej strony broniliśmy zawsze sił rozumu ludzkiego, to jednak z drugiej uznajemy, iż nauczanie jest niezbędnym warunkiem, aby się tenże rozum rozwinął i doszedł do wyraźnych pojęć moralnych i religijnych. W tym sensie uznajemy konieczność absolutną téj pomocy zewnętrznej, dopóki człowiek nie dojdzie do zupełnego używania rozumu. Nie żebyśmy sądzili, iż bez tego on nie może mieć pewnego poczucia i niewyraźnego rozpoznania tych prawd, których zasady Stwórca złożył w jego umyśle, ani też żeby pomoc ta była przyczyną twórczą (*cause éficiente*), tylko uważamy ją za warunek, bez którego człowiek nie mógłby dojść do używania swego rozumu; skoro zaś już jest w jego posiadaniu, sądzimy, iż może własną siłą poznawać i odkrywać wiele prawd, *a przeciwne nauczanie uważamy za błędne*. Takie było zawsze nasze przekonanie i sądziliśmy dotąd, że jak z jednej strony doktryna ta wolną jest od zarzutów tradycjonalizmu, tak z drugiej, służy do zniszczenia przesadzonych uroszczeń racjonalizmu, a w ogóle należy do takich, które mogą być wolno nauczane w kościele.

Tymczasem kanonik Lupus z Leodium, w dziele noszącym tytuł: *O tradycjonalizmie i racjonalizmie, rozbieganych z punktu filozofji i doktryny katolickiej*, nie wahał się oskarżyć naukę naszą o błąd teologiczny i twierdzić, że ona się łączy węzłem logicznym z przewrotną nauką Bajusa, a zatem, że jest wyraźnie przeciwną doktrynie katolickiej; a wielbny Ojciec Perron, w liście ogłoszonym niedawno i znanym powszechnie w Belgii, zdaje się uznawać i potwierdzać swoją powagą te oskarżenia. Dla tego to postanowiliśmy poddać naszą doktrynę pod sąd Świętej Kongregacyi Indeksu. Tu następują punkta cztery, w których sformułowana jest powyżej wyłożona nauka, a dalej

podpisy: J. T. H. Beelm, professor Pisma Świętego i języków wschodnich. J. B. Lefebre, professor teologii dogmatycznej. G. C. Ubaghs, professor filozofji. J. N. J. Laforet, professor filozofji. — Lourain, 1 lutego 1860 r.

List ten adresowany jest do Jego Eminencyi, Hieronima Kardynała De Andrea, i oto jest dosłowna odpowiedź tegoż dostojnika :

Znakomici i wsławieni professorowie!

Otrzymawszy wasz list, z 1 lutego b. r., poleciłem kilku uczonym i znakomitym teologom, członkom tejże Stój Kongregacyi, aby rozważyli i ocenili starannie waszą doktrynę filozoficzną, we względzie sił naturalnych rozumu ludzkiego, dyktrynę, którą wy przedstawiliście tak jasno w waszym liście, a która jak świadczycie, jest wykładaną przez professorów uniwersytetu luweńskiego, który tyle zasług położył.

Owóż, ci teologowie a z nimi wielebny Ojciec Sekretarz, po staranném i dojrzałym roztrząśnięciu rzeczy, zebrani przez nas na radę i zgadzając się z naszym przekonaniem, osądzili :

1) że doktryna wyłożona przez was nie zawiera nic przeciwnego czterem propozycjom wyszłym niedawno z tejże samój Kongregacyi, pod względem sił naturalnych rozumu ludzkiego;

2) iż nauka ta może słusznie być zaliczoną do rzędu tych kwestyj, które mogą być wolno rozbiegane w obu znaczeniach, przez filozofów katolickich;

3) a zatem, że trzeba co się tycze téj doktryny, trzymać się konstytucyi Śgo Ojca Benedykta XIVgo, zaczynającej się od tych słów : Sollicita et frovida, §. 23.

Szcześliwy jestem znakomici profesorowie, że mogę wam udzielić téj decyzji, i winszuję wam z całego serca waszój szczerój i pełnej uszanowania uległości, względem Stolicy Apostolskiej, która jest kolumną i podporą prawdy.

Rzym, 2 marca 1860 roku.

**Hieronim Kardynał De Andrea, Prefekt
Stój Kongregacyi Indeksu.**

Z tego więc listu dowiadujemy się, że w granicach wyrażonych przez uczonych teologów belgijskich, wolno jest utrzymywać, że: «nauczanie społeczne, jest warunkiem, sine qua non, rozwinięcia się pojęć moralnych i religijnych w dziecku, chociaż natura umysłu ludzkiego nie potrzebuje téj pomocy, mówiąc absolutnie, to jest w stanie dojrzałości rozumu.»

A zarazem dowiadujemy się, że opinja ojca Perrona i wielu innych, którzy téj potrzeby absolutnej nauczania nie uznają, nie jest wcale semiracyonalną, ani semipelagiańską, lecz czysto katolicką. Nabywamy zarazem pewności, że przekonania profesorów luweńskich, co się tycze tradycjonalizmu, są słuszne. Tu widzimy znów mądrość i umiarkowanie Kościoła, a zarazem dokładniejsze orzeczenie sławnych czterech propozycyj przed kilku laty ogłoszonych.

Tém bardziej uwielbiać musimy ten wyrok, że pomimo pozornych różnic, między stroną ojca Perrona, kanonika Lupus i t. p., a stroną profesorów Ubaghsa, Laforet, etc., objętych wyrokiem, jest w gruncie zupełna jedność; ostatni bowiem są ontologistami, to jest uznają idee wrodzone, czyli sferę poznania metafizycznego, niezależną od wszelkich środków zewnętrznych. Z takimi więc przekonaniem, nie ma niebezpieczeństwa co do następstw, jakie ci sami profesorowie w tradycjonalizmie wykazali.

Wielki Ubaghs, uczony Laferet, zbyt dobrze rozumieją naturę ducha ludzkiego, aby ich lękać się można. Ubaghs, autor tylu dzieł ważnych w przedmiocie metafizyki, tłumacz Śgo Bonawentury i Śgo Anzelma, którzy wzniesli się do najwyższej spekulacyi, nie zdoła zaprawdę uchybić inteligencyi ludzkiej. A z drugiej strony, uczony i głęboki ojciec Perron, zwolennik Kartezjusza (patrz jego Inst. Theologi.), nie będzie się upierał o warunek pedagogiczny, że tak powiemy, kiedy prawa duszy rozumnej widzi tak zastrzeżone.



Wszystkie te sprawy, których dotykał, były dla niego tak ważne, jak dla nas. Właśnie dlatego, że nie mógł się od nich odwrócić, w przedmowa i w rozprawach, które pisał, zawsze wracał do nich. I to jest właśnie to, co czyni jego dzieło tak cenne. A z drugiej strony, możemy i powinniśmy być wdzięczni, że tak po prostu, kiedy pisał, duszy rozumu, widzi tak jasno.

U W A G I

NAD DZIEŁEM

AUGUSTA NICOLASA:

NAJŚWIĘTZA PANNA

i

PLAN BOŻY.

U W A G I

HAD BEEN

ANGUSTA NICOLAS

ANGUSTA NICOLAS

PLAN BOOK

Potrzeba aby pojętność, umiejętność i mądrość, tak wszystkich jak każdego z osobna, epok i wieków całego kościoła, równie jak indywidualów, rosły i czyniły postęp, wielki postęp; — aby rozumiano jaśniej, co wierzone z razu ciemno, aby potomność miała szczęście zrozumieć to, co starożytność chrześcijańska czciła nie rozumiejąc; aby drogie kamienie boskiego dogmatu, zostały wyrobione właściwie, zastosowane mądrze, ozdobione, i żeby się przyodziały wdziękiem, świetnością i pięknoscią, ale zawsze w tymże samym rodzaju (jedność), to jest w tej samej doktrynie, w tém samym znaczeniu, w tej samej treści.

Słowa PIUSA IXgo.

17 marca 1856 r., do biskupów
państwa Austriackiego.

Przystępując do tych Studyj, wyłącznie prawie dogmatycznych, przedewszystkiem potrzeba nam przemówić do czytelników, aby ich przedmiot przez nas zgłębiony, nie przestraszał, ani zniechęcał. W wierze naszej są trzy nauki, jakby trzy siostrzyce, które jednakiem poszanowaniem, jednaka czcią otaczać potrzeba: *teologja dogmatyczna*, *teologja moralna* i *teologja mistyczna*. Żadnej z nich odłączyć, żadnej mniej cenić nie można, one to razem stanowią tę potęgę wiary niepokonaną, która wnika we wszystkie potrzeby natury człowieka; *teologja dogmatyczna* odpowia-

da *metafizyce* w porządku naturalnym, teologia moralna *etyce i prawu naturalnemu*, teologia mistyczna miłości czyli *całej sferze uczuć naturalnych*, które stanowią jej podstawę czyli materiał do wysokich dróg, przez jakie ona serce człowieka do Boga prowadzi. *Teologia dogmatyczna* uzupełnia i udoskonala pojęcia naturalne o Bogu; *teologia moralna* doskonali, rozszerza i ustala pojęcia powinności; *teologia mistyczna* nadaje ostateczną doskonałość uczuciom i pragnieniom wewnętrznym serca, które dopiero w odniesieniu do Boga prawdziwie wzniosłemi i czystemi się stają. Złe więc rozumielibyśmy religję, gdybyśmy mniemali, że gruntowna znajomość dogmatu nie jest konieczną.

I niech nam się nie zdaje, żeby ta nauka była suchą i odstręczającą, owszem jest ona pełną życia, kiedy ją ze stanowiska powyżej wskazanego rozważamy. Zawsze tu idzie o Boga, jedynie o Boga, bo jak powiada Święty Tomasz: «jedynym przedmiotem wiary jest Bóg, do którego się wszystko odnosi, jako do pierwszej prawdy» (1). Mistrz ten, w szóstym tomie swojej Summy, z pokorą wierzącego, razem z potęgą geniuszu, przyłożył światło rozumu do wszystkich tajemnic dogmatu chrześcijańskiego, i będzie to znakiem zdrowia i prawdziwego powrotu do wiary, kiedy zapagniemy poznać te szczytne jego traktaty. Nim to nastąpi, probujmy pobożności naszej na szczegółowych częściach, a mianowicie na takich, których kościół nie roztrzygnął i które zostawia niejako opinii wiernych, jakby doświadczać tym sposobem ich sądu chrześcijańskiego (2).

(1) Patrz kwestję 1szą w Summie Teol.

(2) U nas Studja tego rodzaju są nowością, bo znajomość teologii między świeckimi mało bardzo upowszechniona; przeciwnie we Francyi, w Niemczech, badania dogmatyczne i pomysły na dogmatyce oparte zajmują najświetlejsze umysły.

Dans l'Écriture sainte, la raison que l'on donne partout de l'incarnation, se tire du péché du premier homme.

St Thomas 6 vol 20, t^lom. ks. DRIoux.

St Bernard reproche à Pierre Abeilard d'avoir néé que la redemption du genre humain fut la cause de l'incarnation.

Épître 190,

Ks. DRIoux.

Jednym z bardzo ważnych dzieł, w przedmiocie wysokiéj teologii, jest niezaprzeczenie ostatnie dzieło Augusta Nicolasa : o Najświętszój Pannie. Podzielił on je na trzy części, z których pierwsza zawiera Plan boski w układzie Objawienia, jest to część najtrudniejsza i prawie przechodząca siły człowieka; druga, przedstawia wszystkie chwile Boga-Rodzicy, podług Pisma Świętego; trzecia nakoniec, obejmująca dwa tomy osobne, wyklada znaczenie czci oddawanéj Marji w kościele. Ta ostatnia część opracowana osobno, ukazała się dopiero tego roku; zdaniem naszym jest ona

najpiękniejszą i najgruntowniejszą. W miarę jak autor oddala się od tych wyżyn planologii boskiej, do których rozum ludzki nigdy nie dosięgnie i do których z taką nieśmiałością zbliżali się Ojcowie kościoła, nigdy swoich opinii w systemat stanowczy nie zamieniając, w miarę mówię, jak Nicolas oddala się od tych wyżyn, nabiera gruntowności, mocy i prawdy, odzyskuje tę wielką potęgę, która go uczyniła nieporównanym Apologetą. Rozdział pełen głębokości, zamieszczony w końcu drugiego tomu téj trzeciej części: *Marja jako przedmiot dla rozumu*, mógł być służyć za wstęp, za przysionek do całego dzieła, i więcej zaprawdę powiedzieć niepodobna, wyżej sięgnąć myśl człowieka nie może, nie powinna.

Jest to tak zachwycający rozdział, że nie sędzę, aby w wieku naszym wyszedł kiedy wznioślejszy ustęp z pod pióra chrześcijańskiego.

Wykłada on tam stosunek wszystkich nauk do teologii, wiedzy do objawienia, objawienie to streszcza w Zbawicielu, i wypowiada zwykłą swoją potęgą, czém jest Jezus dla rozumu, a zatém i Najświętsza Jego Matka. Jezus, Słowo Przedwieczne, które się stało Człowiekiem, aby wszystko podnieść, podźwignąć—*restaurare omnia in Christo*. O! czemuż nie ograniczył się na tém wielki autor? Czemuż wolał raczej, w pierwszej części przez niego Planem bożym nazwanéj, rzucić się w przypuszczenia, w których gubi się rozum stworzony?

Nie tylko treść, nie tylko słowa objawienia są dla nas świętością, układ jego nawet, to boskie umiarkowanie, które w głównych rysach tylko manifestowało myśl swą niepojętą, powinno dla nas być nauką.... Dla tego Ojcowie kościoła, rzucili tylko opinie, ale nigdy w całości nie odważyli się ich układać.

Kiedy Nicolas wydał pierwszą edycję pierwszego tomu, nie śmieliśmy robić żadnych uwag, sądząc, że autor tak zasłużony, tylko *apodyktyczne pewniki* mógł umieścić w swojej teorii, zadawaliśmy gwałt naszemu przekonaniu, naginając się do idei autora, który pozyskał powszechną wiarę, uwielbienie i wdzięczność.

Wkrótce jednak dowiedzieliśmy się z najpewniejszego źródła, iż znakomite powagi w duchowieństwie francuzkiem, reflektowały autora właśnie z powodu tego dzieła, i że w skutek ich uwag zgodził on się pociąć niektóre modyfikacye.

Jakoż w istocie w edycyi trzeciej z początku, którą właśnie mamy przed oczyma, zaszły niejaki zmiany niedotykające wszakże głównej myśli zawartej w *Planie boskim*, jak go on nazywa; zmiany te jednak są niezmiernie ważne dla katolickich jego czytelników, gdyż pozwalają mu uważać pomysł autora w tém wszystkiem co tam jest nowem, za jego ideę osobistą, nieobowiązującą nikogo religijnie; główny bowiem ustęp, stanowiący prawie całą zmianę w tej nowej edycyi, brzmi w ten sposób:

«Prawda stosunku wcielenia ze stworzeniem świata (la création), nie jest uznana jako dogmat w kościele, nie ma więc w sobie takiej powagi obowiązującej, jak prawda stosunku inkarnacyi z upadkiem.»

Przez ten więc ustęp, wchodzimy na pole, przez Pismo Śte dysputom ludzkim oddane, które zostawując to pole człowiekowi, dowiodło tém już i jednym, że jest głosem Boga samego, znającego potrzeby swego stworzenia. Że sam autor tak uważa swój pomysł co do stosunku stworzenia z inkarnacją, to jest *jako opinię tylko*, przekonywa nas to jeszcze, że z ostatniej swojej edycyi usunął całkiem w innym jeszcze miejscu ustęp następujący: «Prawda stosunku wcielenia ze stworzeniem, nie jest mniej pewną jak prawda tego stosunku z odkupieniem;» i dalej jeszcze usuwa wiele wierszy dowodzących tej pewności, zastępując je zdaniem, które powyżej zacytowaliśmy; wyjął także kilka rozdziałów zakończających jego *Plan boski* w pierwszej edycyi; a co mianowicie jest ważnem, zmienił tytuł ostatniego rozdziału: *optimisme du plan divin*, czyli najlepszość planu boskiego, na wyraz doskonałość, *perfection*, co także nie jest bez znaczenia, gdyż usuwa myśl wyłączości.

Zapał jednak z jakim tę swoją opinię wyklada, niezmiernie jego zasługi w katolicyzmie, nadają tej jego opinii urok przeważny, podnosząc ją prawie do znaczenia dogmatu. Aby

więc zrównoważyć ten urok, i czytelnikom polskim, którzy posiadają już to dzieło w przekładzie, dać wyobrażenie, o ile pomysł Nicolasa odpowiada warunkom prawdy powszechnie uznanej w kościele; chcemy tu przytoczyć słowa jednego wielkiego filozofa i teologa katolickiego. Ze słów tych łatwo będzie poznać czytelnikowi, jak wiele jeszcze potrzeba, aby opinja ta przybrała rozmiary, jakie jój Nicolas nadaje, a mianowicie jak wiele nadprzyrodzonego światła potrzeba, aby bez żadnego naciągania i dowolnych twierdzeń, połączyć ją z niewstrząśnioną prawdą odkupienia.

Teraz przenieśmy się do wieku siedmnastego, do owego wieku, który był jakby zapowiednią przyszłości, przez szczytne swoje połączenie rozumu z wiarą, filozofji z teologją, i posłuchajmy jak w wieku tym odpowiada Fenelon na podobny pomysł.

Jakkolwiek bowiem nazwaćby można nowością plan Nicolasa, dla czytelników jednak obeznanych z literaturą duchowną i filozoficzną, pomysł ten nie ma w sobie nic nowego, optymizm ten był bowiem przedmiotem badań i pism najgłębszych pisarzy. Wiadomo co o nim wyrzekł Arnauld przeciw Mallebranchowi i jaki udział w tych sporach brał Leibnitz, wiadomo również, że ten optymizm stał się podstawą dzieła Mallebrancha: *La nature et la grâce*, które kościół potępił, zostawiając inne dzieła filozoficzne tego pisarza w poszanowaniu wiernych z niektórymi zastrzeżeniami. Ten to właśnie pomysł zawarty w dziele Mallebrancha: *La nature et la grâce*, wziął w całości Nicolas i obrobił z właściwym sobie talentem, modyfikując, jak to sam wyznaje, jego zbyt absolutne wyrażenia.

Rozprawa ta nosi tytuł: *Réfutation, du système du père Mallebranche sur la nature et la grâce*. Z początku Fenelon rozbiera inne części tego dzieła, nie mające tak blizkiego związku z przedmiotem, który nas obecnie zajmuje; następnie przychodzi do myśli służącój Nicolasowi za podstawę i tak się wyraża:

«Czas nam już przejść do uwag nad tém, co autor mówi o *Jezusie Chrystusie*. Jakież jest stosunek, powiada on, między stworzeniami, jakkolwiekby one były doskonałe, a działaniem boskiem, przez które one stworzone zostały? ponieważ każde stworzenie jest ograniczone, czyż może ono odpowiedzieć wartości działania boskiego, którego cena jest nieskończona? czyż mógłby Bóg otrzymać od stworzenia, coby Go spowodowało do wyprowadzenia świata z nicości? W Jezusie Chrystusie tylko, może się znaleźć taki powód; bez niego światby nie istniał. Widzimy więc, że autor chce dowieść, że bez Jezusa Chrystusa świat nie byłby godnym Boga i że nie trzeba nigdy rozdzielać reszty dzieła od Jego naczelnika, który stanowi całą cenę tegoż dzieła; zatem zmuszony jest dowieść, że Słowo by się było koniecznié wcieliło, gdyby nawet Adam był wytrwał w nieskażoności.» Tu Fenelon rozważa najprzód pierwsze twierdzenie, jakoby wszelkie stworzenie będąc skończone, nie godnym było działalności boskiej, której wartość jest nieskończoną, i wykazuje zwycięzko z całą głęboością filozoficzną, która mu jest właściwą, że żadne dzieło nie może zrównać wartości działania boskiego, i że z tego powodu, troska autora jest zupełnie próżną. Podobnie, drugie twierdzenie, jakoby Bóg dla samego stworzenia nie mógł być spowodowany do działalności twórczej, równie wykazuje próżnym. «Bóg bowiem,» — mówi — «będąc doskonale wolnym i doskonałym, sam w sobie ten powód znajduje, wszystko zaś coby Go zewnątrz mogło do tego spowodować, jest zarówno niegodnym względnie do Jego wielkości (*), mówiąc zaś, że powód ten dało mu Słowo, czynimy zupełnie zbyteczne przypuszczenie, bo Słowo to jest w Nim, jest Nim.»

(*) „W tym zaś sensie uważając,» — mówi w jednym miejscu — „nawet człowieczeństwo Jezusa Chrystusa nie może być dostatecznym powodem, chyba kiedy uważać będziemy Jezusa jako Boga, a wtedy znów jest to Słowo, będące zarazem w Bogu, będące Bogiem.”

»Wszystko zaś cò istnieje, mówi dalej, zewnątrz Niego, jest nieskończenie niższe, zkad wnoszę ze ś. Augustynem, że wszelkie stworzenie na jakimkolwiek stopniu bytu, jest dobre i godne Boga, *nic bowiem oprócz nicości* nie jest przeciwném najwyższej doskonałości nieskończonej Istoty. Gdyby Mallebranche był się dobrze zastanowił nad pojęciem téj Istoty nieskończenie doskonałej, byłby pojął, iż nie ma nic wyższego jak działać bez żadnych usiłowań i móż dokonać wielu dzieł nie porównywając swéj pracy czyli wartości swego działania, z tém co się czyni; zresztą działanie Boga to Bóg sam, dzieło zaś Jego, o ile jest dziełem, nie może być Nim samym, nie zrówna więc ono nigdy wartości Jego działania, jak nie zrówna Jego wartości.«

Teraz przejdźmy do ustępów, w których Mallebranche zdaje się dowodzić konieczność inkarnacyi: »Jezus Chrystus, mówi on, jest tą mądrością, którą Bóg osiągnął od początku dróg swoich (Przys. 8, 22), tą mądrością wysłą z ust Najwyższego, którą On stworzył, i która jest Jego pierworodną przed wszelkiém stworzeniem, (Eklezyast. XXIV, 5.). Ona to mówiąc o sobie, powiada: *ten który mię stworzył* etc., a dalej: *na początku i przed wszystkimi wiekami byłam stworzona*, (Eklez. XXIV, 12, 14). Wszystkie te wyrażenia, powiada autor, nie przystoją Słowu samemu, gdyż ono nie było stworzone. Pewną więc jest rzeczą z samego Pisma Świętego, iż Jezus Chrystus, który uważany jako człowiek, jest stworzeniem, był początkiem dróg boskich, i zarazem celem, który On sobie założył tworząc świat. Tak więc Jezus Chrystus jest naczelnikiem stworzeń, niezależnie od upadku pierwszego stworzenia.«

»Ależ Mallebranche wiedzieć powinien, dalej mówi Fenelon, że słowo *stworzyć*, które stanowi całą siłę jego dowodu, użyte było w przekładach jedynie z powodu stosunku jaki zachodzi w greckim języku między wyrazem *ja tworzę*, a wyrazem *nabywam* czyli *posiadam*. W hebrajskim nie ma tego pomieszania i nigdy wyraz *stworzył* nie jest tam użyty do oznaczenia Przedwiecznej mądrości

Boga (1). Gdyby księgi Eklezyastyka doszły nas były po hebrajsku, przekonalibyśmy się jasno o tój prawdzie, że zaś przeszły one do nas tylko w języku greckim, nie trzeba nigdy zapominać o tém zbliżeniu, w tymże języku wyrazów *posiąść* i *stworzyć*, a zarazem pamiętając, iż w tym ustępie Eklezyasty jest mowa o tój samej Mądrości co w *Przystawiających*, i niewolno nam nadawać jój innego znaczenia, owszem, potrzeba ją zawsze odnosić do wyrazów *nabyć*, *posiąść* i *zrodzić*. Nawet w łacińskim języku słowo *creare*, znaczy *zrodzić*, *utworzyć*, *ustanowić*, i w takim to sensie używali go dawni Rzymianie, którzy nie znali nigdy jasno działania, przez które Bóg wyprowadził świat z nicości.«

»Jeśli autor sprzeciwia się temu wyjaśnieniu tak naturalnemu, ja mu odpowiem na to: chceszże upoważniać Aryanów, którzy właśnie z tego ustępu, wyprowadzali tak silne argumenta przeciwko bóstwu Słowa, a potem czyż nie widoczną jest rzeczą, że w tych ustępach, mowa jest wyraźnie o Słowie niewcielonym. Duch Święty mówi tam jasno o generacyi Słowa nie zaś o Jego inkarnacyi (2), gdyż opowiada zrodzenie tój Mądrości, która była na początku i przed wszystkimi wiekami i przedstawia ją samą, jako igrającą przy tworzeniu świata. To wszystko przecież nie może mieć żadnego związku z Jezusem, o ile On jest stworzeniem i Naczelnikiem dzieł Boga. Zaprawdę, kiedy tylko jest mowa o Mądrości przedwiecznej, nazwanej pierworodną przed wszelkiem stworzeniem, można bez żadnego niebezpieczeństwa stosować ten wyraz z całą ścisłością do Słowa niewcielonego. Syn boski jest pierworodnym Ojca, a to Słowo poczęte (*Parole conçue*) w Jego łonie zrodzone było pierwój niż cokolwiek poczęło się zewnątrz Niego, i w takiem to znaczeniu trzeba rozumieć Pawła świętego, kiedy mówi o Synu ukochanym Bogu, że jest

(1) Nicolas czyni to samo pomieszanie, i prawie za dogmat je uważa.

(2) Przez porównanie (*concomitence*) kościół zastosowywa te słowa do Matki boskiej, ale ani do Inkarnacyi, ani do Matki boskiej *dosłownie* zastosowywać ich nie można.

obrazem Boga niewidzialnego zrodzonym przed wszelkiem stworzeniem. (do Koloś.)

Wprawdzie ś. Paweł dodaje, że wszystko było stworzone przez Syna bożego i w niebie i na ziemi, rzeczy widzialne i niewidzialne, trony i władze, królestwa i potęgi, wszystko było stworzone przez Niego i w Nim (do Koloś. XVI), to jednak wszystko odnosi się dla tego tylko do Jezusa Chrystusa, że w Nim jest wieczne Słowo Boga.

I ja wyznaję, mówi dalej Fenelon za ś. Pawłem, że Jezus Chrystus jest Naczelnikiem wszystkich dzieł boskich i aniołów nawet, że panuje nad nimi nie tylko jako współistniejący z Ojcem, ale jeszcze jako człowiek, który zmartwychwstał z pośród umarłych i siedzi w Niebie na prawicy Boga. Tak Jezus Chrystus jest naczelnikiem kościoła niebieskiego, jest Panem całej natury duchownej i cielesnej bez wyjątku, ale to wszystko nie tylko że nie dowodzi, że Bóg nie mógł inaczej stworzyć świata jak dla Chrystusa, ale nawet nie dowodzi, żeby Jezus Chrystus był na pierwszym planie stworzenia (du premier dessein de la création) gdyż można powiedzieć podług Pisma św., że to grzech Adama i jego następców był powodem Synowi boskiemu do powiedzenia: *Ecce venio* (1), »Oto przychodzę, żeby być ofiarą,« i że Ojciec dla wynagrodzenia człowieczeństwa wziętego przez Słowo, i które się na tę ofiarę poświęciło, dał mu tę chwałę (Jezusowi Chrystusowi) i tę władzę nad wszystkimi dziełmi rąk swoich. Jeżeli Malbranche cytuje nam św. Pawła, który zapewnia, że Jezus Chrystus jest kamieniem węgielnym budynku, naczelnikiem i jedyną zasadą wszystkich ciał jakie Bóg ukształcił, jeżeli przytacza Apokalipsę gdzie światło poranku oświeca całą świątynię Boga; ja mu odpowiadam, że to wszystko okazuje tylko, iż przypuszczając raz postanowioną już inkarnacją Słowa, Słowo to wcielone staje się

(1) Nicolas zupełnie inne zastosowanie daje tym słowom; oznaczają one u niego: miłość Słowa i oddanie się Słowa Ojcu bez względu na grzech!

zasadą, naczelnikiem, duszą kościoła i chwałą niebieskiej Jeruzalem. Ale to wszystko nie dowodzi, żeby *oprócz tego porządku*, który jest porządkiem *odkupienia*, nie było jeszcze *innego porządku*, to jest *porządku stworzenia*, w którym *wcielenie Słowa nie jest objęte* (1). I w tym to sensie trzeba brać opinię, iż Adam stworzony był na wzór Chrystusa, to jest, jedynie w skutku przewidzenia *drugiego porządku*.

Ależ świat cały, powie nam autor, jest dla wybranych, wybrani dla Jezusa Chrystusa, a Jezus Chrystus dla Boga, jak mówi św. Paweł. Wszystko więc stworzone zostało dla Chrystusa. »Przyznaję, że w nowym porządku *naprawy rodu ludzkiego*, wszystko istnieje dla kościoła, a kościół dla Jezusa Chrystusa; ale powtarzam, iż *przekonaniem mojem jest, że ten porządek natury naprawionej nie jest tym samym porządkiem, co porządek stworzenia*. Gdyby pierwszy był się utrzymał, byłby zapewne istniał kościół, to jest społeczeństwo dzieci boskich, ale czy wówczas Słowo byłoby się wcieliło i czy Jezus Chrystus byłby był naczelnikiem tego kościoła, o *tém z pewnością twierdzić nie możemy*. Pismo święte nie nasuwa téj myśli w żadnym miejscu, a jakże autor może z niej robić podstawę *całego systematu stworzenia?*«

W następnym rozdziale Fenelon wykazuje, iż twierdzenie Mallebrancha, jakoby całe stworzenie odłączone od Chrystusa, niegodnym było Boga, zbliża się do nauki Manicheistów: »Jest wprawdzie, mówi on, pewien odcień między temi opinjami, gdyż Manicheiści mówią wyraźnie: że *stworzenie jest złém*, ale jest też i wielkie *podobieństwo*, bo trzymając się teorii Mallebrancha, nie możnaby nigdy utrzymywać tak, jak utrzymywali Ojcowie święci przeciwko tym heretykom: że *natura jakkolwiek byłaby zepsuta, jakkolwiek osłabioną, skoro pozostaje naturą, jest jeszcze dobrą*, że do jakiegokolwiek bądź stopnia i bytu ją zniżymy, aby tylko pozostał w niej *jakiś stopień*, jeszcze

(1) To wszystko zastosowywa się doskonale do Nicolasa.

ona nosi piętno ręki Boga i *nigdy nie jest złą*; że jedném słowem substancya, o ile substancya, jakkolwiekby była podłą i zepsutą, jest jeszcze istotowo (essentiellement) dobrą. Czyż autor może utrzymywać to samo, czyż może w dobrej wierze podług swoich zasad powiedzieć ze świętym Bazylim i ze ś. Augustynem: »iż dosyć być substancyą, ażeby być istotowo-dobrą«; czyż powie ze św. Augustynem: »że Bóg zrobił tylko maleńką część tego, co mógł zrobić, i że wolnym jest stworzyć wiele innych światów.« *Widzimyż w Ojcach świętych najmniejszy ślad jego opinii?* Owszem, wszyscy oni przypuszczają, że trzeba świat uważać oddzielnie od Jezusa Chrystusa, przyznają, że stworzenie ma doskonałość skończoną i ograniczoną, ale zarazem mówią: *iz trzeba brać dosłownie, co powiada Genenezys na końcu każdego dnia, t. j. że dzieło Boga było dobrem w tym stanie.* A biorąc znów grzech Adama pod uwagę, wykładają oni również o naturze uszkodzonej to, cośmy powyżej powiedzieli (1). W tém wszystkiém Ojcowie kościoła nie opierają się wcale na samych opinjach filozoficznych, ale zarazem na tradycyi, a to tak dalece, iż ś. Augustyn zapewnił: *że nie wyrzekł ani jednego słowa w tym względzie, któreby nie było upoważnione przez tę tradycyę.* Nie mówi jako filozof tylko, ale w imieniu i za powagą całego kościoła: »My katolicy chrześciance, powiada, wielbimy Boga, od którego pochodzą wszystkie rzeczy, czy to wielkie, czy małe; od którego pochodzi wszelka miara, czy to wielka, czy mała; wszelka piękność, czy to wielka, czy mała; wszelki porządek, czy to wielki, czy mały. Bóg jest ponad wszelką miarę, ponad wszelką piękność, ponad wszelki porządek.«

Widzimy więc podług jakiej to powagi św. Augustyn wyrzeka: że wszelki porządek, wszelkie dobro jakkolwiek małe, jest godne Boga; a ta zasada równie się sprzeciwia Manicheistom, jak autorowi, którego zbijamy, to jest, że

(1) Bo upadek nie wstrząsnął prawd i zasad entologicznych.

wszelkie stworzenie jakkolwiek oddalone od doskonałości, byłoby jeszcze dobre i godne Boga (1).

W następnym rozdziale Fenelon wykazuje, że jakkolwiek niektórzy teologowie utrzymują, że Jezus Chrystus byłby się zawsze wcielił, nawet gdyby Adam nie zgrzeszył, żaden z nich jednak nie doprowadza téj opinii do téj ostateczności, żeby świat nie był godny Boga, gdyby Jezus Chrystus nie był od razu w planie stworzenia objęty. W tém twierdzeniu Fenelon widzi jakby *konieczność zmuszającą Boga i wiążącą Jego wolność*. Cóż nazwiemy, woła on z uniesieniem, *nowością światową* (profane), *na którą trzeba zatkać uszy, jeśli nie nadamy téj nazwy zasadom, przez które jeden człowiek chce decydować o tém, co jest najgłębszém w tajemnicy Jezusa Chrystusa*, nie mogąc powołać się w swojej teorii *uważanej w całej rozciągłości*, na żadnego teologa katolickiego, od Apostołów, aż do naszych czasów. Jeżeli jest wolno bezkarnie w przedmiocie religii otwierać drogi fak nowe i tak różne od dawnych torów, jeżeli mądrość umiarkowana i skromna, jaką zaleca św. Paweł, tak zostanie zapomnianą pomiędzy chrześcijanami, czegoż nie możemy się obawiać w tych czasach tak niebezpiecznych, kiedy wyuzdana ciekawość i gwałtowna zarozumiałość władają umysłami! «

Następnie dowodzi jeszcze Fenelon w innym rozdziale, że z konsekwencyi tego planu wynika: »iż grzech Adama był potrzebny do doskonałości dzieła boskiego; jeżeli bowiem przypuścimy *jeden plan boski*, który ma być wyrazem doskonałości boskiej, czyli nosić cechę *najlepszości*; ponieważ plan ten nie mógł się tak w całości spełnić bez grzechu Adama, Bóg zatem bez tego grzechu nie mógłby być dokonać *najlepszego dzieła* i byłoby zawsze brakło coś doskonałości świata, gdyby zabrakło powodu, dla którego Jezus Chrystus przyszedł jako Odkupiciel.

»Wszyscy jednak teologowie, zarzuci nam może Mallebranche, uznają, że grzech wszedł w zamiary boskie i był

(1) Te wszystkie uwagi Fenelona podajemy cokolwiek w streszczeniu, dla nieutrudzenia czytelnika.

powodem nowój Jego chwały; ale wszak i my przyznajemy, iż On tylko na niego dozwolił, i że grzech ten nie jest wcale dziełem woli boskiej, tylko dozwolenia.« Tak, odpowiada Fenelon, ale *taka negacya ma charakter pozytywności* (1), *bo skoro to co jest, jest najlepszym*, skoro świat od razu stworzony został dla Chrystusa ukrzyżowanego, i w taki sposób największą chwałę przynosi, to więc, co się stało powodem takiego planu, przybiera charakter pozytywny i przestaje być wyłącznie dozwoleniem. Nie jest to już czyn wolności ludzkiej, ale czyn, który wchodzi w szereg jakichś wewnętrznych pobudek boskich, który działa na Jego pierwotne zamiary i ma jakieś teodycyjne znaczenie. Mogąż zamiary Boga zależeć od wolności ludzkiej?«

Nakoniec Fenelon czyni bardzo subtelne, ale głębokie i wysokiego znaczenia rozróżnienie człowieczeństwa od bóstwa w Jezusie Chrystusie. Tu już dalej za nim nie pójdziemy, gdyż rozróżnienia te jakkolwiek ważne i mające wielki związek z naszym przedmiotem, nie byłyby przystępne nieprzygotowanym czytelnikom; zakończymy tylko ustępem, który nam się zdaje streszczać wszelkie zarzuty dotyczące się pomysłu Nicolasa, i zbijać go w sposób pełen uczucia i wzniosłości. Nie mogę zakończyć tego rozdziału, mówi Fenelon, nie wykazawszy autorowi o ile jego nauka niezgodną jest z nauką Jezusa Chrystusa; autor mówi: »iż Bóg nie mógł kochać świata, gdyby to dzieło nie było połączone z Jego Synem, a Jezus Chrystus, przeciwnie naucza nas: »iż Bóg tak ukochał świat, że mu dał Syna swego jedynego.« Podług autora, wcielenie jest jedyną pobudką, która spowodowała Boga do kochania świata, podług Jezusa Chrystusa zaś, miłość Boga dla świata nawet występnego i oddzielnego od Jego Syna stała się powodem inkarnacji. Wprawdzie w porządku odkupienia rzecz mniej szlachetna odnosi się do najdoskonalszej, i słusznie jest utrzymywać: »że świat istnieje dla wybranych, a wybrani dla Jezusa Chrystusa,« jak mówi święty Paweł; ale czyż ten sam apostoł

(1) Otoż to ten sam charakter ma *dozwolenie* u Nicolasa.

nie powiada: »że Bóg okazuje swoją miłość dla nas w tém, iż Jezus Chrystus umarł dla nas, kiedyśmy byli jeszcze grzesznikami.« Skoro tylko Bóg postanowił dać Jezusa Chrystusa, odtąd już Bóg człowiek przez swoją godność nieskończoną, przyciągnął wszystko do siebie i odtąd też nic nie istnieje dla czego innego, tylko dla Jego chwały. Bóg zachowuje wszystkie stworzenia jedynie dla Niego. *Ale i to niemniej jest prawdą, że kiedy Pan Bóg zamierzył dać Jezusa Chrystusa, pobudką, która Go w tém powodowała była miłość dla świata; nie wcielenie to spowodowało Boga do kochania swego dzieła, ale owszem wcielenie było cudownym skutkiem i niepojętą manifestacją miłości Boga dla stworzenia. Zaprzeczać téj prawdzie, jest to wywracać całą naukę Ewangelji; a przecież Mallebranche nie może uznać tego, nie uznając zarazem i téj prawdy, że dzieło boskie oddzielone od Jezusa Chrystusa było przedmiotem miłości Boga, że świat chociaż występny, że rodzaj ludzki chociaż grzeszny, zachował jeszcze część swojej wielkości pierwotnej, która stała się przedmiotem nieskończonej miłości Ojca przedwiecznego. Niech więc sobie autor utrzymuje dopóki zechce, że Bóg nie mógł ukochać świata, tylko ze względu na Syna swego; my odpowiadamy jemu zawsze z Jezusem Chrystusem: że Bóg tak ukochał świat, iż mu dał Syna swego jedyne; my jemu powiemy: że gdyby doktor nie kochał swego chorego, dla niego samego to nie dałby mu lekarstw, które mogą go uleczyć, że im droższe daje mu lekarstwo, tém więcej okazuje, ile chory jest mu drogim. Gdyby heretycy zaprzeczający wcielenia, lub bezbożni, którzy wyszydząją tę tajemnicę, rzekli nam: jakież jest podobieństwo, żeby Syn boski równy Ojcu swemu, miał się stać człowiekiem dla ludzi podłych i jego niegodnych? autor nasz podług swoich zasad odpowiedziałby im: »mylicie się, Bóg nie postanowił wcielenia swego dla ludzi, ale owszem stworzył świat i ludzi jedynie ze względu na swego Syna, którego chciał wcielić.« My zaś odpowiemy mu ze ś. Janem: »my poznaliśmy i uwierzyliśmy w miłość, jaką Bóg ma dla nas — Bóg jest miłością samą.«*

Zarzuca nam, iż Mallebranche również utrzymuje, że Bóg kocha ludzi w Jezusie Chrystusie, i że ich chciał zbawić przez Niego. To prawda, ale on nie przyznaje, że Jezus Chrystus był sam w swoim wcieleniu dowodem i skutkiem miłości niezmierzonej Boga dla swego dzieła, i że Bóg tak ukochał świat, iż ta miłość spowodowała Go do dania Syna swego jedynego przez wcielenie. Ktokolwiek więc utrzymywałby tak jak utrzymuje autor, ani uznaje, ani wierzy w ten zbytek miłości bożej dla nas, przez który On dał nam Jezusa Chrystusa.

Do tych słów głębokiego teologa i filozofa z 17go wieku, nic nie dodamy, zostawiając pole do rozważań, uczonym polskim teologom, a dla dopomożenia mi w téj pracy, przypomnimy jeszcze, co o tém mówi największy katolicki filozof i teolog.

Za czasów św. Tomasza znaną już była myśl górująca w planie Nicolasa, w tomie bowiem VI'tym Summy teologicznej, odpowiadając na pytanie: czy inkarnacja była konieczną? zwykłą sobie metodą, stawia naprzód *objekcyę*, czyli twierdzenia, przeciwne jego zdaniu, aby następnie i ostatecznie zawyrokować. Oto jest właśnie *objekcyę* odpowiadająca myśli Nicolasa: »Należy to do wszechmocności i doskonałości boskiej, aby ona uzupełniała jak najbardziej swoje dzieła i żeby się manifestowała w sposób nieskończony, ponieważ jest skończona w swój istocie, w inkarnacji jedynie objawia się ta nieskończona potęga boska, łącząca rzeczy nieskończone oddalone od siebie, ponieważ przez nią człowiek stał się Bogiem, a Bóg człowiekiem. Dzieło to zdaje się najbardziej doskonalić stworzenie, czyli świat, przez to właśnie, że najwyższy jego twór, to jest człowiek połączony zostaje z pierwszą zasadą, to jest z Bogiem, a więc chociażby człowiek nie był zgrzeszył, Bóg byłby się zawsze wcielił.«

Na tę *objekcyę*, na której się cały budynek Mallebrancha

i Nicolasa opiera, św. Tomasz głębokim swoim rozumem tak odpowiada: »*Wyprowadzając świat z nicości, Wszehmocność boska okazała się już nieskończoną, i dostatecznym jest dla doskonałości świata, iżby stworzenie odnosiło się sposobem naturalnym do Boga, jako do swego celu. Żeby zaś stworzenie (la création) zostało połączone z Osobą boską, to już przechodzi granicę doskonałości naturalnej.*« Oto jest odpowiedź ręką wielkiego geniuszu nakreślona, i ona zawiera w sobie wszystko, co w tej kwestyi powiedzieć można. Nie z powodów naturalnych, nie z niedostateczności natury i świata, który wyszedł z rąk Boga stwórcy w doskonałości sobie właściwej, ale z miłości, z pojęcia miłości w Bogu, można jedynie wyprowadzać przypuszczenie, iż »Słowo byłoby się zawsze wcieliło,« i tak też czynili wszyscy teologowie, unikając starannie wszelkiej myśli konieczności w tym względzie, nawet konieczności moralnej. Że zaś w Bogu nie ma czasu i następstwa, można więc przypuścić, że idea Zbawiciela istniała od wieków i jednocześnie w intelligencji boskiej z ideą stworzenia świata, uważając nawet owe pierwszeństwo natury pojęć (priorité de nature), które w Bogu zastępuje pierwszeństwo czasu, czyli następstwa. Można przypuścić, że Chrystus był na pierwszej linii, że tak powiemy, w stanie boskim, ale ponieważ z drugiej strony myśl boska jest logiczną, w sposób zgodny z logiką duszy ludzkiej na obraz boski stworzonej, zachowuje się więc zawsze następstwo logiczne, podług którego właśnie natchnione pióro Mojżesza skreśliło ową świętą, wielką, nieporównaną historję stworzenia. Tam jest naprzód porządek przyrodzony, w którym Bóg stwarza świat, uwieńczając go najwyższym, bo rozumnym tworem, do którego wszystko się odnosi. Mieszać ideę tego tworu od razu z nadprzyrodzonym porządkiem, jest to wstrząsac tę szczytną, starą Mojżeszową naukę o stworzeniu, w której Bóg złożył dla człowieka niejako podstawę razem filozofii i religii.

Teraz pozostaje nam jeszcze poczynić niektóre uwagi o sposobie, jakim Nicolas zapatruje się na cześć winną Boga-Rodzicy.

Tam są także przesady i naciągania, które się nie dają usprawiedliwić na drodze teologicznej. Wypłynęło to po części u niego z chęci połączenia idei Przenajświętszej Panny, z owym planem ogólnym, który sobie założył, w części jednak jest skutkiem niedostatecznej ścisłości i ogledności. Naszemu Skardze np. nie śniło się zapewne o niektórych wyrażeniach, jakich Nicolas używa dla wykazania wielkości Boga-Rodzicy; tam np. gdzie autor mówi o stosunkach, jakie Marja » przez macierzyństwo swoje święte zaprowadza między osobami Trójcy świętej, « czyż nielepiejby było i właściwiej, żeby na wzór głębokiego Ascety angielskiego Fabera, którego o obojętność pomawiać przecież nie można, nazwał był Marję *córką Ojca, Matką Syna a Oblubienicą Ducha S.*, jak powszechnie dotąd czyniono w kościele, nie zaś *małżonką Ojca* (1), *matką Syna a córką Ducha S.* Cała ta część o stosunku Marji z tajemnicą Trójcy Ś. zdaje nam się za śmiało traktowaną, a w tém idziemy za zdaniem wielu duchownych naszych, na których te rozdziały smutne zrobiły wrażenie, i za wskazaniami kościoła, który wyrażen podobnych nigdy nie upoważniał. Och, szanujmy i pojmuśmy to święte umiarkowanie kościoła: jest ono najsilniejszym dowodem opieki Ducha i odbiciem jego nieomyślności.

Nie dzielimy także tego przekonania autora, iż czi Najświętszej Panny nikt dotąd doskonale nie oznaczył, nikt nie określił i nie podniósł do właściwej wysokości. Że tak nie jest, - możnaby wielu przekonać dowodami; lecz nie zapędzając się w obszerne badania, ograniczymy się tu na przedstawieniu uwadze czytelników polskich jednego dziełka w naszym języku, które uważamy za najwznio-

(1) Jezus jako człowiek nie miał ojca, a matka jego jako dziewica, nie może nazywać się małżonką. (Patrz Katechizm Fleurego w wydaniu Migne). — Dodać tu jeszcze potrzeba, iż dzieło inkarnacji głównie przyznane jest Duchowi S. jako dzieło miłości, dzieło potęgi Ojcu a dzieło mądrości Słowu — a więc i pod tym względem jest błąd dogmatyczny, nazywać Marję małżonką Ojca!! (Patrz Katechizm Belarmina).

ślejszy pomnik czci N. Pannie wzniesiony, są to *Kazania o boleściach Matki bożej*, przez ks. Bernarda Żołądkiewicza, dla zakonu św. Franciszka, Wielkiéj polski prowincyi, Reformata, kaznodzieję ordynariusza w Kollegiacie kaliskiej wydrukowaną w Kaliszu 1784 r. Tam to światły kaznodzieja, którego prawie obok Skargi postawić można, ze względu rzewności i mocy wymowy, skreśla właśnie śmiało i silnemi rysy znaczenie i rozległość czci Maryi w kościele naszym. Zacytujemy tu cały ten ustęp, gdyż on zdaje nam się rzucać najdoskonalsze światło na ten przedmiot, a to w sposób prawdziwie polski, z umiarkowaniem i zdrowym rozsądkiem, jaki zawsze odznaczał pisma wszystkich naszych światłych duchownych.

»Ze Marya, mówi on, należy też do odkupienia naszego, jest to delikatna między Ojcami świętymi propozycja, ci wszyscy, którzy nie znali jéj różnicy, i którzy nie znali się na jéj rozumieniu, w dwa osobliwie przeciwne zachodzili błędy. Jedni podług téj prawdy czyniąc zdania o Najświętszej Boga-Rodzicy, w zbytne o Nięj zachodzili rozumienia, aż z pokrzywdzeniem Boga, inni zaś na tę prawdę tak następowali i tak ją poniżali, że wszystkich wysokości słusznie należących się Matce bożej zapierali. Jedni przyznawali Marji całe tytuły Zbawiciela i Odkupiciela, co przyznawać Marji bez stosownych ostrożności nie służy i herezją jest: takie było Łukasza Osyandera; podobnie i inni, o których pisze Epifaniusz, którzy bez żadnego oglądania się na kogo więcej, przyznawali Marji, że zbawiła ludzi, że jest Odkupicielką ludzi. Inni znowu przeciwnie, ubliżając jéj, nie chcieli, żeby przyznawać Marji to, co w osobliwy sposób służy Chrystusowi: takim był Jakób różnowierca, toż Heerrandy jemu podobny; ci poczytali za brzydki błąd owym Ojcom świętym, którzy przyznawali Marji, że jest źródłem miłosierdzia, i że przez Nię dane nam jest życie wieczne. Luter i Piotr fałszywy męczennik, jako mówi w swoich pismach Belarminus kardynał, gniewali się na to, że kościół katolicki w owéj Antyfonie: »*Witaj Królowa*» Marję zowie życiem i nadzieją naszą: *Vita Dulcedo* etc., spes nostra salve.

Między temi zdaniem, *kościół katolicki środek trzyma*, ani nazbyt nie przyznaje Maryi, ani też w tém co Jój służy, nie ubliża. W rozumieniu kościoła i Ojców świętych przyznajemy Maryi, iż jest wspomóżycielką naszą, współsprawczynią z Chrystusem odkupienia naszego, przyczyną zbawienia, odnowicielką świata, Matką wszystkich wiernych, których Chrystus jest Ojcem. Mówi się Marji Matce bożej, że jest słodkością, nadzieją, życiem, *nie jako Bóg z samej Istoty*, ani jakoby była początkową przyczyną życia, jako jest w Apostolskich dziejach o Chrystusie ze względu Jego zamordowania, że »wynałazcę życia zabili,« (Ap. 3, 15), ale że jest Matką samego życia, którą Bóg chciał mieć Dawczynią dla świata. Zgodnie z prawowiernym kościołem wykładają Ojcowie święci ten przedmiot: Ireneusz mówi, że jak Ewa nieposłuszeństwem zgrzeszyła, tak Marja posłuszna, wszystkiemu rodzajowi ludzkiemu i sobie zbawienia przyczyną się stała. S. Anzelm jako w zasługach i godności uważa Marję wyniesioną nad wszystkie stworzenia, tak też i jój przyznaje tytuł Odnowicielki świata. S. Augustyn mówi o Marji, że pierwsza jest co uczyniła naprawę szkody. I dalej mówi: iż te są wielkie i tajemne rzeczy, które Bóg uczynił, że wybrał i naznaczył Marję, aby przez Nię świat odkupił, aby przez Nię świat oświecił, aby go przez Nię do życia przywiódł. Podobnie św. Bernard mówi, że Marja tak jest *pełna taski*, iż z téj pełności wszyscy my niewolnicy mamy odkupienie. Słusznie powiada on: na Cię, o Pani, wszyscy oczy obracamy, bo w Tobie i z Ciebie najlaskawsza ręka boża odnowiła to, co stworzyła. Ś. Éfrem zowie Marję odkupieniem niewolników i wszystkich zbawieniem. Te są zdania Ojców świętych i kościoła powszechnego o Bogarodzicy, które Marji Matce bożej należą i nie ubliżają Bogu.

Alboż nie wiemy, że Chrystus Pan sam jest Zbawicielem, a przecież u Abdyasza jest prorocstwo, o jakichś innych Zbawicielach, mających wstępować na górę Syonu: «Wstąpią Zbawicielowie na górę Syonu». Cóż to za Zbawicielowie? Oto Piotr i Paweł, tłumaczy Liranus, Zbawiciele przez uczestnictwo spraw i skutków Zbawiciela. Tak też słu-

ży mówić i o Maryi, że przez sprawy i skutki Zbawicielowe i zbawienia naszego tyżące, wiele należy do Niój i polega na Niój. *Bóg sam tylko zbawia i zbawiać może*, a przecież Pismo Śte przyznaje to i ludziom, ktoby uczynił, żeby się nawrócił grzesznik, zbawi duszę jego (Jakób V, 20). Bóg sam tylko może odpuszczając grzechy ludzkie, a przecież i na ludzi napisano: «którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone.» Ale Bóg *czyni to z siebie i przez siebie, ludzie zaś pośrednio* jako słudzy Pańscy, jako instrumenta cudziej mocy; im tylko przez uczestnictwo może należeć to, co Bogu należy istotnie. Bóg sam przez siebie wszystko może, nie potrzebuje pomocy, a przecież śty Paweł sobie i innym przypisuje tytuł *pomocników bożych* (do Kor. III, 9). Bardzo więc sprawiedliwym sposobem mówi się o Maryi, że należy do zbawienia ludzkiego, że jest Sprawczynią zbawienia; była godną wcielenia Syna boskiego, wyprosiła je i wysłużyła i wydała na świat Odkupiciela, dał więc Jój Bóg uczestnictwo ze Zbawicielem, zażył Ją do tój wielkiej sprawy. Często Bóg do zbawienia człowieka używa różnych stworzonych przyczyn, czemuż ma być dziwno, że Matkę bożój przyznaje się wielki udział w zbawieniu ludzkim? Dla tego nauczyciele katolicy, w swojej teologii, rozróżniają łaskę zbawienia dostateczną, od łaski zbawienia skutecznej. Łaska taka dostateczna, dosyć jest z Boga i ze względu na Boga, ale żeby była skuteczną, trzeba i nas. Do łaski dostatecznej, dosyć jest przyczyna pierwsza Bóg; do skutecznej trzeba często przyczyn drugich, przyczyn stworzonych. Żebyśmy byli zbawieni, jest do tego łaska dostateczna ze strony Pana Boga, ale żeby była skuteczna, potrzeba dobrej woli człowieka, pobudzonej od Boga, potrzeba częstokroć przyczynienia świętych, straży anielskiej i ludzkiej nawet, potrzeba kaznodziei, spowiedników, sakramentów. Zdrowie, choroba, szczęście, nieszczęście i tym podobne rzeczy, często przydają się do zbawienia ludzkiego (*). Ze się Marji przyznaje odkupienie ludzi, to nie tak, iżby uczyniła zbawienie i

(*) Jest to piękne rozróżnienie.

odkupiła sama; ponieważ Marja przez się łaski i odkupienia nie daje, ale jest *przytożeniem do naszego zbawienia, i w tém jest wielka różnica odkupić ród ludzki, a przyczynić się do odkupienia naszego*. Jest rzeczą pewną, że sam Chrystus nas odkupił i że do odkupienia On sam wystarcza, a przecież nic to nie ubliża dzielności Syna bożego, że Marja we wszystkiém stawiona przeciw Ewie, wiele przyczyniła się i wiele należy do odkupienia rodzaju ludzkiego. Chrystus od wieków Zbawicielem, jak tylko przyszedł na świat *zaraz i zawsze Zbawicielem*, ale najwięcej całe odkupienie założył w cierpieniu męki, przelaniu krwi i śmierci na krzyżu. Podobnie Marja od wieków postanowioną Matką była Odkupiciela, ale przyczyniła się do niego najwięcej, gdy współumierała od boleści nad męką Zbawcy wszystkich. Chciał Ojciec niebieski, aby Matka z Synem, razem sprawowała tę wielką ofiarę, która miała być okupem i zbawieniem świata: Syn, aby ją oddawał w krwi ciała swojego, Matka, aby ją składała *we krwi swojego serca*, tak, żeby Matki i Syna była konieczna ofiara. Tak to tu jak w onym Przybytku śtym, gdzie chciał Bóg, żeby naprzeciw sobie były dwa ołtarze: na jednym miały być widoczne i słyszane ostre żelaza, któremiby zabijano na ofiarę; na drugim miał się znajdować ogień, na którymby palono kadzidło Bogu, aby na tamtym mięso ku wonności były ofiarowane. Podobnież i tu dwa ołtarze: *krzyż i serce Marji*; na jednym zabijanie i krwi przelewanie; na drugim ogień miłości gore. Otóż to dopiero święta ofiara, tak w jedność połączona! Któryż mógł być taki występki, na któregooby złagodzenie nie wystarczyła? jaki okup, któremoby nie podołała? jakie dobrodziejstwo, którego nie była godna? Zda się, że Ojciec tego Przedwiecznego Syna mówi do Maryi, jak niegdyś do Abrahama: «Weź jedynaka tobie tak ukochanego, a ofiaruj mnie onego.» I ona też niemniej żalowała go niż Abraham Izaaka. To dziwna, że Bóg nie tak sobie łaskawie postąpił, jako z tym tam ojcem, bo nie przestał tylko na dobrej woli, lecz chciał skutku samego i wykonania téj ofiary, która się już zaczęła od onego czasu, gdy Jój oznajmił Symeon, że Syn Jój miał umrzeć. Ach! jak wiele ta Matka łożyła, aby zabezpieczyć i o-

kupić zbawienie ludzkie! Pragnęła, aby Przedwieczny Bóg Ojciec łaskawie sobie poczynił z Synem, a jednak chciała zarazem, aby wyroki nieba we wszelkiej obszerności i ścisłości się wypełniły; wiele ofiarowała Bogu, ale też tę ofiarę Bóg sownie jój wynagrodził. Ciężko Jój było tracić tak ukochanego Syna, ale Jój ta strata na wielką chwałę wyszła: stała się bowiem z Nim *współodkupicielką ludzi*, przez zezwolenie swoje na śmierć tak okrutną, którą Syn Jój poniósł dla odkupienia świata.

Wódz ów przesławny Barach, o którym księgi Sędziów piszą, miał rozkaz od Boga, aby uderzył na Syfara i walczył z nim; nie chciał jednak tego uczynić inaczej, tylko żeby go poprzedzała zachwalana Pismem Śtém Debora; wiedział on, że nie będzie się potykał z nieprzyjacielem, tylko chciał ją mieć przytomną: tak Chrystus podobnie swemu potykaniu, przytomną chciał mieć Marję, nie żeby była męczoną jako On, ale żeby równie cierpiała jak On. Chciał Chrystus po Matce swojej tego uczestnictwa z męką swoją, aby miała tyle zranienia w samej sobie, ile On go poniósł cierpiąc mękę, aby tak miała uczestnictwo z Synem w Odkupieniu. Miała Marja jednego Syna przez naturę, ale nas wszystkich stała się Matką, przez przysposobienie nas sobie. Tego jednego pozyskała z Nieba bez boleści, nas zaś bolejąc pod krzyżem porodziła; utracając Jego na krzyżu, nas wszystkich nabyła. Widzi że Syn boski umiera, ale nas pozyskuje, boleje że ten umiera, ale też z innej strony ma pociechę, że my się rodzimy synami bożymi i Jój to oddając Jana za syna, Jezus w nim nas wszystkich oddał, a czyniąc Ją Matką jego, *nam Ją dał za Matkę*. Miejmyż do Niej miłość i ufność jako dzieci, a nie spuści nas z macierzyńskiej swojej opieki; a jako nie odstępowała na krok od umierającego Syna, tak będzie i przy naszej śmierci: szczęśliwy kto skona przy Matce bożej!

Dwojaka miłość przeciw sobie walczyła w sercu Maryi, miłość Syna i miłość nas: miłość nas przynagliła, aby się poddać rozporządzeniom Nieba, miłość Syna pragnęła Go mieć całego i zdrowego; miłość macierzyńska odzywała się aby nie umierał kochany Syn niewinny, miłość odkupienia naszego przeciwnie, napierała się, aby jeden umarł, a cały na-

ród nie ginął; miłość macierzyńska uzalała sobie: ach jak patrzyć będę na męki i śmierć Syna mego! miłość nas przeciwnie: jak mogę patrzyć jak cały ród ginie i zginie jeśli Syn mój kochany nie umrze! miłość macierzyńska pragnęła, aby Syn Jój nie był ukrzyżowany, ale miłość nas pragnęła téj ofiary, i tak jak o Ojcu Przedwiecznym mówi Ewangelja, można powiedzieć i o téj Najświętszej Matce, że tak nas ukochała, iż jednorodzonego Syna swego dała dla nas.

Marja, ile Matka była téj dobroci, téj doskonałości serca, iż sama tak kochała Jezusa, jak wszystkie matki w jedną miłość zebrane kochać nie zdołają; ale też była tak świętą, że i woli Boga Ojca opuścić nie mogła i na naszą zgubę patrzyć: więc ile kochająca *miała męczeństw*, ile święta była *ofiara*; jedno ją dręczyło, drugie ją w boleściach utwierdzało, męstwo nie umniejszało boleści, a boleści nie osłabiały statku. O! jak nabożnie stój Marji serce odzywało się do Niego: «Przedwieczny Boże! oto syn Twój jednorodzony, Tobie równy! takżeś to łaskawy Ojciec dla ludzi, a surowy dla najniewinniejszego Syna! Widzisz Przedwieczny Boże! co ja dla męki i śmierci Jego cierpię! ale upadam przed Majestatem Twoim, bądźże pochwalony! bo to jest taka wola Twoja, tak ci się upodobało! Są to przepaści sądów Twoich, niechże ja ginę w nich, a Twoje Imię, Twoje upodobanie, niechaj się święcą na wieki!»

Tak pojmując cześć Najświętszej Panny, świątly ten kapłan, który zresztą w tym względzie jest tłumaczem powszechnych przekonań katolickich i wyrazem nauki ustalonej od wieków w polskiem duchowieństwie, powziął śliczną myśl przedstawienia zasług Boga-Rodzicy, przez udział jaki Ona brała w męce Zbawiciela. Są to: *Kazania na uroczystość i oktawę Matki Boskiej Bolesnej*.

Kazania te, które już dziś są rzadkością bibliograficzną, zamierzamy zebrać i wydać tomami, aby tym sposobem złożyć polską wiązaną u stop Matki Zbawiciela i przeko-

nać naszych czytelników, którzy zapewne z zapalem czytać będą dzieło Nicolasa, ulegając urokowi jego talentu, że i u nas są w tym względzie wielkie piękności, prawdziwe skarby.

Drugie kazanie ks. Żołądkiewicza, opowiada Jój cierpienia z przyczyn przyrodzonych, maluje w sposób dziwnie głęboki i przejmujący *Jój cierpienia, przez światło łaski i nadprzyrodzonego zrozumienia rzeczy*. Czwarte opowiada cierpienia Najświętszej Panny, *z powodu rozumu czyli naturalnej roztropności*, z jaką przenikała cierpienia Jezusa i ich znaczenie duchowe rozumiała. Aby czytelnicy mieli wyobrażenie téj ślicznej wymowy, téj wiary głębokiej, dajemy tu wyjątki z kilku kazań. I tak, w kazaniu o boleściach Marji z powodów przyrodzonych, tak się w jednym miejscu wyraża, mówiąc o wzajemném współczuciu Marji z Jezusem, kreśląc obraz godny wielkiego mówcy: «A że takowe dusze i serca przylgnięte i przypocone do siebie, a bardziej w jedno złożone wzajemnie się rozumiały, wzajemnie się czuły i przenikały, ztąd boleści w nieskończone stopnie przyczyniało się. Marja bolała nad męką Jezusa, Jezus mając dosyć z mąk zadanych, bolał jeszcze nad boleściami Marji. Marja znowu utopiona wszystka w boskiém Jezusa sercu, boleść nowa wszczyniała się w Jój sercu, że Jezus krom męki swojej i nad nią bolejącą boleje. Co widząc w ukochanej Gołębiczy swojej, więcej sobie przyczyniał wzruszenia nad najukochańszą Matką, i to tak prawie bez końca, bo kończyć wszczynających się na nowo boleści nie mogła, tylko śmierć Jezusowa. Póki żywi i przytomni sobie byli, póty bywali sobie przyczyną nowój boleści. Radaby była Przenajświętsza Matka Boża gdyby jako, choć przeciw naturze, wstrzymała boleść, aby jój nie miała nad męką Jezusową, aby swoją boleścią nie dała przyczyny Jezusowi boleści, ale to darmo, boby chyba trzeba było przestać być tém czém była. Co tam za walka była w Panienskiém sercu! Gdyby nie mieć boleści chciałaby rada, i że nie można być bez boleści, nowa boleść!

Nie boleć nad męką Syna nie można, doznawać boleści, jest to zadawać nową mękę Synowi, a ztąd i nową sobie. O! boleści niewytlómaczone nigdy! a odbijania nie wypowiedziane! — woła nabożnie ś. Bernard; — O! dolores inex-

plicabiles! Matka bolała nad śmiercią Syna, Syn cierpiał męki w sobie, nad boleściami Marji wzruszając się. Właśnie to tu prawdzi się owo pismo, że wody z kąd wychodzą wracają się, aby znowu płynęły. Boleści Marji poczynają się od Jezusa, wracały się znowu do Niego i znowu udzielały się Marji, i zawsze wracały do swego początku i zawsze spływały do swego spadku, w to już pełne boleści Marji serce.»

Daléj w kazaniu: *o cierpieniu Maryi przez łaskę*, taki obraz kreśli Jój rezygnacyi:

«Marja w boleściach swoich, wzmocniona pomocą łaski, lubo niewypowiedzianie Jój dokuczaly, niepokazała i znaku niecierpliwosci. W Piśmie Świętém czytamy, gdy fatalnie od nieprzyjacielskiej ręki poległ Saul i Jonatas, na górach Gelboe, Dawid że jednego z nich poważał jako króla, a drugiego że kochał jako duszę swoją, na pierwszą wieść o tym przypadku, rozdarł suknie z całym dworem, ciężką z narzekaniem pokazując żalobę; człowieka, który to doniósł, a że on dobił Saula z ulitowania samego, bo już żyć nie mógł, w oczach swoich ubić do śmierci kazał. Miejsce porażki, które krwią łakomych było zbroczone, dziwnie przeklinał. Nie tak Marja, nie złorzeczyła Kalwaryi, miejscu, które przyjęło krew Boga-Człowieka; nie życzyła, ani pragnęła zemsty okrutnym rękóm; Jój boleść była najcięższa, pochodziła z krzywdy najokrutniejszej męki, którą Jój najukochańszemu zadano Synowi, przecież tak mocną stała, że w powietrzu nie wylewała się znaki. Nie czyniła narzekań i krzyków, nie rzucała się, nie szarpała sukien, nie darła włosów, ale w serce swoje ze wszystką boleścią zebrana, znosiła udrczenie tém większe.

Marja w boleściach, jest jako ów firmament w pośród wód stworzony. We wszystkich dziełach stworzonych wydaje się moc wielka boża; ale w utrzymaniu całej Matki Syna swojego w boleściach, największą. Jako firmament niebieski w falach niewzruszony, tak Marja na owéj okropnej fali stateczna. O! jak wiele dusz świątobliwych i niby mających dosyć cnoty, nabożne i święte w spokojności,

w pomyślności, w czasie gorąca w służbie Boga, przywiązane do Jego chwały bywają i pragną ję jako najwięcej! ale czasu pokusy i cierpienia niewiele bardzo trafia się wiernych i wielkiego serca. Kiedy wszystko w pokoju, kiedy niebo sprzyja, i pociechami duszy gorące dusze trwają w złączeniu się z Bogiem; ale niech im to trochę na czas będzie odjęte, upadają natychmiast. O! maluchne dusze! o! cnoty niewielkie! Uczcie się i utwierdzajcie z przykładów Marji, zawsze i w tym najcięższym razie statecznej.

Boleści Marji miecz to był, który przenikając ję duszę, zachodził aż za granicę natury; ale Marja najmniej nie wykroczyła za granicę cierpliwości. Miała męki z boleści, cierpiała nad płęć, nad człowieka, nad wszystko co może cierpieć natura ludzka, i nie pokazała ani znaku niecierpliwości; owszem wszystko zwyciężywszy, pokazała stateczność. Nie tak jako nasze chrześcijańskie niewiasty, co nic nie mogą cierpieć; niech im się co przeciwnego trafi, ręce łamią, włosy targają, i te co za grzechy albo z nabożeństwa i jednéj łzy nie puszcza, z niecierpliwości bardzo rzewnie płaczą.

Marja bolała jako Matka Boża, którą każda boleść najwięcej mogła razić. Boleść Marji była nie tylko wrodzoną, niezmierną, boską, świętą i poważną najgodniejszej Osoby. Nie tak, jak w przygodach naszych, lez i boleści wszędzie zaraz pełno, a na ukojenie nas w nich nic nie masz w stworzeniu i łasce. Marja najwięcej cierpiała, ale wszystko po cichu, bo w téj mierze dała się unieść cnotie i łasce. Mogłaby na ulgę boleściom swoim zawołać na Anioły, na niebo, na Stwórcę samego; lecz nie, Ona dała się powodować łasce, żeby tak cierpieć. Lżejsze prawda boleści, kiedy je serce wyrzuca przez powierzchowne znaki i dowody, przez płacze, wyrzekania i lamenty, przez rzucanie się, przez modlenie nawet i obumieranie: przez to serce z jadowitości ran swoich wywnętrza się i wylewa, i tém folguje sobie. Marja zaś nie tak, zebrała ona wszystkie siły natury, łaski i cnoty, niemi się opatrzyła, żeby się nic nie uchylać od bolesnego widoku męki Syna; jakoż na każdą

okoliczność była bardzo przytomna, i w samym dnie zatopiona. A podając się tak na boleści, zatrzymywała je w sobie, gdyż z niemi wszystkimi w samą tylko siebie zebrana była. Cnota Marji i łaska boża, tak Nią powodowały, żeby jak najusilniej dochodziła dróg boleści i żeby się w nich stała niewzruszoną. Usiłowanie takie dało Jój uczuć wszystko, co tylko być może najboleśniejszego w boleści; zebranie wewnętrzne czyniło je najcięższe i najbardziej przenikliwe; nie folgowały w niczym sercu, nie uwalniały od niczego w gorzkościach pogrążonej duszy, a *stateczność kazała trwać tak we wszystkiém, od niczego się nie umykać, nie uchylać.*»

Tak więc uważanie Marji, jako współpracowniczki w odkupieniu, jest prawdą, którą głosiły wszystkie umysły pobożne; dla tego wszystkie rozdziały dzieła Nicolasa odnoszące się do tego Jój udziału, do stosunku Marji z odkupieniem, są nieporównanej szczytności; gdyby można osobno je połączyć, byłby to najpiękniejszy pomnik wzniesiony chwale Marji.

Idea Marji w związku z ideą stworzenia jest tak nieprzystępną myśli ludzkiej, iż tu żadne rozumowanie miejsca mieć nie może, a tém mniej też wolno nam podnosić do rozmiarów dogmatycznych, kilka świateł rzuconych w objawieniach świętych lub w opinjach niektórych teologów. Tu tylko można powtórzyć te same uwagi, któreśmy powyżej ze względu idei Zbawiciela w Bogu powiedzieli. Można ją uważać jako pierwszą, ze względu że jest najwyż-

szą; ale porządek logiczny działania boskiego każe uważać ideę w postaci faktu, i nie mieszać pierwszego planu z drugim, jak mówi Fenelon. To samo stosuje się do Boga-Rodzicy, jakby Królowej tego drugiego planu, który tylko w niepojętej jedności boskiej, zlewa się w jedność z pierwszym.



W tym celu należało przede wszystkim wykonać badania terenowe, które miały służyć do ustalenia stanu faktycznego i wypracowania planu działania. W tym celu należało przede wszystkim wykonać badania terenowe, które miały służyć do ustalenia stanu faktycznego i wypracowania planu działania. W tym celu należało przede wszystkim wykonać badania terenowe, które miały służyć do ustalenia stanu faktycznego i wypracowania planu działania.

S Ł Ó W K O

•

KOBIECIE.

La religion seule peut arracher de nos coeurs les idoles bannies
des temples païens, après le triomphe de l'Évangile, et qui s'y sont
refugiés comme dans un dernier et impénétrable asile.

Gwiazdą, kwiatem, pieśnią w tym świecie,
O! pamiętaj! jest serce w kobiecie.

K. BRZÓZOWSKI.

SŁÓWKO O KOBIECIE.

Człowiek do Boga tylko należy.

TERTULIAN.

Jednak jest jeszcze los pośredni trzeci,
Bez wielkich uciech i bez wielkiej łzy,
Tam serce kobiet dla cierpiących świeci.

DEOTYMA.

Powiedzieliśmy w dziełku naszym *Zarysy filozofji katolickiej*, że wszystko co się rzekło o *jednostce*, pod względem społecznym i dziejowym, może się zastosować do *kobiety*, tu więc zamierzamy rozwinąć to założenie.

«Jak władze duchowe człowieka i cała jego istota zubożały przez grzech, jak wolę napiętnowała złość moralna, tak życie społeczne wstrząśnięte zostało w swojej harmonji. Człowiek pojedynczy, pozbawiony pomocy w łasce i nauce objawionój, uległ sile organizmu społecznego. Jednostka pogiębiona została całością doczesną. Prawda ta

tłómaczy nam całe dzieje starożytne, całą postać ludzkości, aż do chrystyanizmu. Kwitną narody, jaśnieją rządy, dokonywają się wielkie dziejowe przemiany, ale jednostka ogarnięta jest wszędzie całością, ciśniona siłą, która jak soki dębu krąży z przerażającą potęgą w ciele ludzkości, i jak dąb rozwija swoje konary. Żywymi zgłoskami chciał Bóg wypisać prawdę dogmatu, chciał żeby ludzkość zatęskniła za pomocą nadprzyrodzoną.»

Te słowa powiedzieliśmy w *Zarysach o jednostce ludzkiej* w ogóle, wszystkie zaś zastosowane być mogą do *kobiety*; i ona straciła stanowisko, jakie jej Bóg przeznaczył, i ona popadła w niewolę najprzód rodzinną a potem społeczną. I któż o tém wątpić może, badając dzieje? któż o tém wątpić może, czytając Pismo Święte, w którym przepowiednia téj niewoli stoi wyraźnie? Miała ona trwać przez wiele wieków, «póki nie przyjdzie Niewiasta, która zetrze głowę węża.» I przyszła ta Niewiasta czysta, niepokalana, i przyszedł przez Niej Zbawiciel i zmieniła się postać świata, a z nią i położenie kobiet na świecie. Ale czyż wszystko już spełnione w téj przemianie? czyż nic już do uczynienia nie zostaje? Nie będziemy tu zastanawiać się nad prawodawstwem, nie będziemy mówić o żadnych zobowiązaniach społecznych względem kobiet, jakie wynikają z Ewangelji; powiemy tylko, czego duch téj świętej nauki żąda od kobiety, aby wyzwolenie jej, o ile od niej zależy, było zupełne: Oto żąda pokoju godności, żąda potłumienia passyj i wszelkich uczuć zbyt namiętnych, które jej swobodę i samodzielność wewnętrzną krepują. Czyż ta prawda uznana już powszechnie? czyż zrozumiana dobrze przez każde niewieście serce? Kobieta, jak każde indywiduum ludzkie w ogóle, powinna wiedzieć, że jest jednostką nieśmiertelną, która rzeczywiście *do Boga tylko należy*, i z tém przekonaniem wchodzić w życie, przyjmować miejsce w społeczeństwie. Nawet w rodzinie kobieta ginąć nie powinna, nawet w obec przywiązania męża lub narzeczonego nie powinna tracić swobody i godności istoty, która prawdziwie i rzeczywiście *do Boga tylko należy*.

Skoro raz ta prawda pojęta zostanie przez niewiastę, wynikną ztąd tysiączne zmiany w jej edukacji i stosunkach rodzinnych, a wszystkie dążące do doskonałości moralnej, równie mężczyzny jak kobiety, do sprawiedliwości względem niej, słowem do prawdziwie chrześcijańskiego życia. Powstanie obowiązek honoru, prawdy, prawości, w najmniejszych odcieniach postępowania względem tego przybyłego członka ludzkiej rodziny.

Lecz aby myśl moję zrozumieli czytelnicy, aby ją zresztą poprzeć powagą męzkiego głosu, zacytujemy ustęp zupełnie idej naszej odpowiadający, z powieści fantastycznej a pełnej rozumu: *Noce bezsenne*. Jest to rozmowa młodej kobiety z bardzo myślącym i sprawiedliwym wujaszkiem.

— Wszyscy mężczyźni, — rzekła Olesia — sformułowali sobie w ogólności, jakieś dziwne o nas pojęcia.

— Jakto? — przerwałem — i ja nawet?

— Na taką zuchwałą zarozumiałość — odparła Ewa — nie bardzoom była przygotowana. Pierwszy to raz dowiaduję się z własnych ust wujaszka, że doskonale znasz kobiety, i to mnie cokolwiek zdumiewa. Sami państwo wyznajecie, że jesteśmy jakąś zagadką, niełatwą do rozwiązania. Nie rozstrzygając o ile takie zdanie jest prawdziwe lub nie, byłabym jednak niezmiernie ciekawą dowiedzieć się dokładnie, z jakiego też stanowiska mój poważny filozof zapatruje się na to biedne stworzenie, co się nazywa kobietą? —

— O! z bardzo wysokiego punktu! i w taki teleskop, przez który wszystko można widzieć.

— No dobrze. Cóż tedy widzisz wujaszku?

— Widzę najprzód, że to jest istota niewypowiedzianie ciekawa, tak dalece, że kiedyś dla skosztowania jabłka, wyrzekła się raj.

— O, ta niewątpliwa prawda, wiadoma jest nawet mojej Olesii. Pomogę ci wujaszku i wyprowadzę wniosek, że niewiasta jest lekkowierna, czego może dałam dowód, uwie-

rzywszy zbyt snadnie w teleskop. Patrże w niego wujaszku, i powiedz, co widzisz więćj?

— Patrżę, patrżę moja kuzynko, lecz tyle rzeczy widżę razem, że mi trudno odróżnić jedną od drugiej. Aż mi pstro w oczach, tak wszystko zmieszane i splątane: piękne z brzydkiém, wysokie z niskiém, ogniste z lodowatém; jednak w ostatecznej konkluzji powiedziałbym, że kobieta jest zwykle albo daleko lepszą, albo daleko gorszą od mężczyzny.

— Rzuć swój teleskop filozofie, boś nic nowego nie zobaczył, a przynajmniej nie powiedział. Stary Labruyère jest ojcem tego zdania, któreś przytoczył, a dzisiejsi powieściopisarze przywłaszczywszy je sobie, powtarzają zbyt często, tylko w innej cokolwiek formie. Dziś mówi się, że kobieta jest anioł, albo szatan. Może w tém jest zwrót poetycki, ale sensu i doświadczenia podobno niewiele.

— O! to chyba już powiem, że ąta na pozór lekka, kruscha i prosta istota, jest wiekową tajemnicą tego świata; że to zawsze młode dziecko, instynktem serca, wyściga niekiedy dojrzałą mądrość starców, a energją niemocy, dokonywa przedsięwzięć, przed którymi cofa się nieustraszonosc bohaterów.

— Rzuć teleskop wujaszku! to tylko piękne słowa. Z takich okrągłych peryodów, nikt o kobiecie nie powźmie najmniejszego pojęcia, przeciwnie, jeżeli miał jakie, to je sobie zamaci. Zresztą i to też stare rzeczy, powtarzane po książkach i salonach.

— Rzucam teleskop i wyznaję z pokorą, żem sobie za wiele zaufał. Trafila kosa na kamień. Znalazłem mistrzynię i od niej nareszcie spodziewam się usłyszeć, co to jest kobieta?

— O! wielki filozofie! zadziwisz się pewnie, i może nie uwierzysz, jeżeli ci powiem: *że kobieta, jest człowiekiem.*

— Hm! kuzynko, mamy z tobą to wspólne, że w trudnych zagadnieniach zgadzamy się, przynajmniej w początku. I to dobrze, bo moglibyśmy sobie zaprzeczyć od pierwszego słowa. Byłaś tak grzeczną, żeś uwierzyła w ciekawosc

waszój płci; ja też wywiązując się równą grzecznością, wierzę, że kobieta jest człowiek. Ale cóż więcój?

— *Nic więcój. Jest tylko człowiekiem.*

— Tego za mało! potrzeba przecie tę wielką myśl podzielić na części, na rysy charakteru, umysłu, serca....

— I dojść do czczych peryodów? że nie powiem do niedorzeczności? Otoż to właśnie najbardziej przeszkadza panom, mieć zdrowe o nas pojęcie, że nie chcecie poprzestać na prostém zdaniu, że kobieta, tak samo jak mężczyzna jest człowiekiem, że tak, jak on ma rozum i serce. Żebyście w tę oczywistą prawdę wierzyli, i nie wydwarzając, uważali kobiety za boskie stworzenia, tobyście nie robili z nas, ani tajemniczych sfinksów, ani aniołów, i moglibyście nas zrozumieć, przynajmniej o tyle, o ile człowiek człowieka pojmosfera może.

Kiedyś w czasach pogaństwa i barbarzyństwa, kobieta była niewolnicą mężczyzny. Chrystyanizm i cywilizacya, skruszyły te pęta; wszakże dawne pojęcia tak głęboko już się były zakorzeniły, że dotąd jeszcze umysły męskie poetyzują raczej kobietę na rozmaite sposoby, byle tylko wyraźnie nie przyznać, że ona tak samo jak mężczyzna żyje na ziemi i jak on jest człowiekiem. Miejmy nadzieję, że z postępem religijnych pojęć, świat przestanie widzieć w niewieście: boginię, wrózkę, anioła, dziecko, a zacznie ją szanować z wyższych pobudek *jako człowieka*.

Tak, to powinno przyjść jedynie z wyższych pobudek, jak powiada nasz genialny polski Jan-Paweł Rychter, i w religji też jedynie jest rękojmia podniesienia kobiety nie w żadnej emancypacyi społecznej, lub pysze rozumowej. Że tak to pojmują najgłębsze religijne umysły, przekonywa nas śliczny ustęp w tym przedmiocie, znajdujący się w głębokim dziele: *O Ojcach SS. z pierwszych wieków, przez ks. Freppel*. Uczony pisarz tak się wyraża: «Dziewica to chrześcijańska podała, a przynajmniej uczyniła możliwym typ, tak szlachetny i tak czysty żony i matki chrześcijańskiej.»

Dziewica, która wstępuje na stos raczej, niżby oddała ludziom serce, które poświęciła Bogu, ta dziewica niesie z sobą honor i godność płci całej. Poganizm dziwi się temu

i drażni tém, bo on w kobiecie widzi tylko niewolnicę swoich kaprysów i fantazji. Ale pozwólmy działać poganizmowi, pozwólmy mu oburzać się; niech wstępują na stopy, niech idą na mękę te młode męczennice doskonałości moralnej, wolności, dobra; wpływ ich przykładu nie zniknie wraz z innemi. Podniesiona, uszlachetniona, wyzwolona przez ofiarę, niewiasta odzyska swoje miejsce prawne przy ognisku domowém, stanie na równi z mężczyzną, jako jego towarzyszką, jego siostrą. Odtąd zachowa ona w rysach twarzy, w spojrzeniu swoim, będąc żoną i matką, tę czystość dziewiczą, którą jój chrystyanizm powrócił; a ktoby chciał zbadać źródło téj przemiany, tak ważnej dla ludzkości, niech jój nie szuka ani w lasach Germanii, ani nawet w obyczajach rycerskich feudalizmu, lecz niech idzie dalej do początku dziejów chrześcijańskich, tam, gdzie dziewice święte, rehabilitują pleć swoją nieporównanym heroizmem i zdobywają krwią swoją równość prawa przez równość uszanowania.

Tak, religja to dała nam takie stanowisko, zyskałyśmy je cudem; ale do nas należy pielęgnować dar tak wielki, nieuchybiać mu nigdy namiętnością, gwałtowném uczuciem, brakiem męstwa i godności. Przybytek ducha, w którym złożone są zasady moralne i prawdy wiary, niczém w nas wstrząśniony być nie powinien. Żadne burze społeczne, żadne systemata, nie powinny zachwiać wiarą kobiety, która w religji Chrystusa, taki skarb wyzwolenia znalazła.

Piękny obraz tego węzła tajemniczego, który łączy chrystyanizm z niewiastą, przedstawił niedawno jeden autor niemiecki, w powieści znanój, p. t. *Eritis sicut Deus*. Jest to powieść czysto niemiecka historyczna, że tak powiem, bo przedstawia społeczeństwo niemieckie, w niedawnej epoce panowania heglizmu; lecz co tak jest niezmiennie, powszechne, nie miejscowe, to śliczna postać kobiety, żony profesora heglisty, który chce koniecznie zniszczyć w niej wiarę, nawet wiarę w osobowego Boga. Przytaczamy tu wyjątki z jój dziennika, jest to bowiem jeden z najpiękniejszych pomników indywidualności kobiecej wzniesiony.

Najpierwsze jój zeznania, w których już ślady przestachu i smutku spostrzegać się dają, wyraża ona w następujących słowach:

«Dotąd myślałam zawsze, iż małżonkowie we wszystkiem zgodni być powinni, we wszystkiem najzupełniejszą względem siebie mieć ufność, i nigdy nie byłabym się obawiała wyznać mężowi mojemu każdą myśl, którą Bogu wyznaje. Mianowicie w najwyższych przedmiotach mniemałam, iż koniecznie musi być najzupełniejsza sympatja. Dla czegoż ja właśnie w tych kwestjach z Robertem zgodzić się nie mogę, a raczej przywyknąć do jego odpowiedzi? one są tak naturalne, tak rozumne, tak jasne i łatwe do pojęcia, iż za każdym razem jakiś głos niewidomy mówi mi: Ach! do takiego rozwiązania, sama przyszłabyś była mogła, ono jest najnaturalniejsze. Ale inny głos z głębi duszy idący, mówi mi po cichu: nie wierz temu, szukaj głębiej, głębiej.

«Robert powiada, że rozum czyli myśl w najwyższem swoim rozwinięciu, jest najczystszeń i najdoskonalszeń zwierciadłem bóstwa; w przedstawieniach czyli obrazach jest także prawdą, ale w innym kształcie, lecz im czystszeń będzie *poznanie*, tēm więcej musi znikać obraz czyli zewnętrzna forma, aż nakoniec samo jądro bez osłony się ukaże. Może Robert ma rację, może myśl jest czēms większym jak wyobrażnia i zewnętrzne przedstawienia, ale z uczuciem, zdaje mi się, że zupełnie rzecz się ma inaczej; ono ma w sobie coś sobie właściwego i od wszelkiej myśli niezależnego. A wola czy opiera się na myśli, czy na uczuciu? o! gdyby to wszystko razem można połączyć w jednej chwili i jednocześnie *myślą, wolą i uczuciem* przeniknąć do bóstwa! wtedy bylibyśmy szczęśliwi! Powiedziała Robertowi moje uwagi i był z nich kontent; sprostował je tylko w niektórych względach, powiedział: że uczucie zależy w człowieku od wielu okoliczności (*), że ono bywa potłumione, zacięmnione przez rozmaite przesady i przywyknienia, że wpraw-

(*) Teorya heglizmu do pojawów samėj jeszcze Psyche zalicza również *wiarę* jak *uczucia*.

dzie w każdym z nas jest uczucie dobra i sprawiedliwości, ale uczucie to dopięro przez rozum do jasnego poznania przychodzi. Z początku uczucie broni się przeciwko rozumowi, gdyż mu się zdaje, że on razem z zewnętrzną osłoną, z obrazami, odbierze mu i rzecz samą. Ale tak nie jest, bo skoro prawda poznana przez rozum, przejmie całego człowieka, działa ona również na uczucie, które wówczas silniej jeszcze i doskonalej w bóstwo wnika, jakby przezuciem je ogarniając. Zapisałam sobie te wyrazy, ażeby się ich trzymać; z podziwieniem spoglądam na Roberta, że on tak wysoko doszedł. Spadł mi jakby ciężar z serca; więc to tylko przesady, to tylko przywyknienia wyczerpane z edukacyi, które budzą moją trwogę i jakąś podejrzliwość przeciw jego zasadom; więc ja powinnam je zwyciężyć i poddać je *Robertowi rozumowi*. I czyż tak właśnie być nie powinno? czyż on nie jest moją głową, moją siłą, moim oparciem? i czyż nie mam powodu go szanować i podziwiać?

W wiedzy ma się znaleźć pogodzenie wszystkiego; z prawej wiedzy ma *koniecznie* prawy czyn wynikać, a jednak, ja wiem co dobro, a często nie czynię tego; wówczas, jakże nieszczęśliwymi byliby nieoświeceni, i wistocie nie powinniśmy ich o żaden zły czyn oskarżać, lub sądzić, oni przecież nie mają wiedzy. Jak gdyby to dla ludzi, którzy wszystko wiedzą, nie było żadnej świętości, żadnej trwogi, żadnej tajemnicy. W życiu codziennym, światowym, można się odurzyć, rozerwać chwilowo; są jednak pewne rzeczy, które nam zawsze na sercu leżą, do których zawsze myśl powraca i dopóty się nam uspokoić nie dozwala, dopóki nie poznamy jak się do nich mamy, czém one są dla nas. A! to rzeczy wieczne, to tajemnice!

W kilka miesięcy później, znów takie znajdujemy słowa: «Dotąd kochałam poezję, prawdziwą poezję, dla tego, że ona strzeże nas od brzydkich namiętności, uprzytomnia jak małe przyczyny wielkie mogą mieć skutki, i uczy ko-

chać pokój, a unikać burzy. Czyby to miało być nieprawdą? nauka ta miałaby być niepotrzebną? wartość życia maż się zasadzać na walce nie na pokoju? nie na wyzwoleniu od namiętności, ale na wolności przy namiętnościach? i pomimo nich! Nie wiem, nie rozumiem, muszę się jeszcze przysłuchiwać.»

I przysłuchiwała się w istocie, śmiało porywała podawany sobie pokarm; chwilami nawet zdawał on się ją zadowalniać, lubo sumienie ani na chwilę nie było uspokojone; z męską odwagą biedna Elżbieta zmusza siebie do wierzenia w zasady męża, i w takiem to usposobieniu, czytamy znów w jój dzienniku: «Wszystko, co przelotnie slysze z ust Roberta, zdaje mi się arcy-prawdziwe, a dla czegożby to, co jest prawdziwem, nie mogło być widzianem, uznanem przez wszystkich? W istocie, mnie tylko imaginacya dręczy; skoro ja poznam wszystko, skoro się wzniosę na wierzchołek wiedzy, będę tak śmiało i wolno oddychać, jak inni. Muszę sobie tu zapisać wszystko, co slyszałam i czytałam o tój wiedzy, tak cenionój przez Roberta.» Tu następuje obszerny wywód heglizmu, przerywany głębokimi uwagami instynktu i uczucia kobiecego, i kończy się taką uwagą:

«Dziwne to wszystkie są zdania, przeciwne wszystkiemu co dotąd zdrowy rozsadek ludzki uważał za prawdę, i nie tylko zdania, dowody, wykaz, teoria, metoda; rozumowania, wszystko nowe, wszystko z gruntu przewrócone; a w samym tym systemacie, jakaż ruchomość! jaki bieg niczém niewstrzymany! za ledwie stanie myśl przed umysłem, już się przemienia w drugą sobie przeciwną; czasem aż mi się w głowie kręci, aż się lękam, czy nic już stałego i pewnego nie ma, i pytam siebie, czy ja sama istotnie jeszcze istnieję? Ale to nic nie szkodzi, to konieczna natura rzeczy, bo one są skończone; czyż i Göthe nie mówi: że świat jest pełen sprzeczności? mogłyby więc rzeczy sobie się nie sprzeciwiać? O! ja wiem to już oddawna! że ostateczności nie tylko się dotykają, ale jeszcze wzajemnie się wylamują, aż w wyższej jedności znajdują rozwiązanie. A jednak często wszystkie te filozoficzne dowody wydają mi się jakby głupstwem, jakby kołem, które się nieustannie w swoim

zakresie obraca, dopóki nam wszystkiego, cośmy przedtém silnie trzymali, z rąk nie wyrwie. Och! ja wolę to koło rzucić!»

I wierna temu przyrzeczeniu, występuje do walki, zaczyna przykładać myśl głęboką do treści zdobytej nauką, zaczyna mierzyć tę treść dziecinną, a raczej rodzimą swą wiarę.

Oto jakie jój przychodzą po tём wszystkiém pomysły: «Cały świat więc ma być manifestacją Boga? wyściem Jego z siebie, jakby rozważaniem się Boga w sobie? bóstwo więc, jakby płynem wlane w świat, jakby duch ożywiający ten świat? Ależ ja oddawna już wierzyłam, że duch boski przenika ten świat swoim tchem ożywczym; to jest naturalne, inaczéj on by był umarłym, ale *Bóg sam musi przecież zawsze pozostać niezmiennym, inaczéj przestałby być Bogiem*. Więc to tak chyba zrozumianém być może, że Bóg, czy to ze światem, czy bez świata, zawsze jest tym samym, że On w tym procesie, jaki świat odbywa podług filozofji, nie jest objęty, że On po nad to wszystko. I w istocie, bo jakżeby On mógł z siebie świat stworzyć, gdyby w Nim wiecznie nie tkwił powód tego czynu? zasada tego stworzenia, wysoka mądrość jasniejąca we wszystkich Jego rozrządzeniach! W śmieszność prawie obraca się moje zapytanie; jakże ja szalona jestem, nawet zatrzymywać się nad tём! i Robert w gruncie nie może inaczéj myśleć, chociaż często jego rozumowania przeciwny mają pozór!...

»Świat więc byłby Synem, w życie wcielonym Słowem, a to obejmuje zarazem już i królestwo natury i królestwo ducha! Dotąd mniemałam zawsze, iż te wyrażenia przynależą wyłącznie Chrystusowi, i że grzechem jest to samo miano nadawać światu, a jednak jest to dość prawdopodobnym, bo świat tak cudny i wspaniały! Bóg! o! któż

mi powie co jest Bóg? i gdzie On jest? i kto On jest? i czy On słyszy kiedy Go wzywam? Och! ja nie ufam Robertowi, nie wierzę, aby mi od Niego prawdziwe światło, prawdziwe pojęcie rzeczy przyjść mogło; jego śmiech, jego żarty, jego ironia.... O! Elżbieto! nie pytaj się, nie dozwoł aby ci wzięto twój skarb!

«A ów ustęp dziwny w Fauście, kiedy Faust z Małgorzatą o Bogu rozmawia, ów ustęp, który ja tyle razy odczytałam, a nigdy nie rozumiałam, zachwycając się tylko jego poetyczną formą; ale teraz, kiedy to głębiej rozważam, spadają mi jakby łuski z oczu. O! tak! Bóg, jako Bóg zginąłby, gdyby Faust miał słusność. Czyżby i Göthe o Bogu takie same miał pojęcie? gdzież wówczas byłby Bóg? gdzie trzebaby Go było szukać? W naturze, w historii, w nas samych! Często zdaje mi się, jak gdyby wszystko niknęło przy mnie. Ale Małgorzata nie wierzyła mu, a przecież w końcu słusność i prawda przy Małgorzacie zostały. Tego ja będę się trzymała.

O, toby było bardzo wygodnie, żebyśmy jak krople żywego srebra skakać i biedz mogli, gdzie nas los i sympatja pociągną; gdyby za pomyłkę, doczesna tylko czekała nas kara, a po śmierci żebyśmy swobodnie wszyscy w łono Boga powracać umieli. O! wtedy byłoby głupstwem walczyć! a sumienie niepotrzebnieby się dręczyło! Ale cóż to jest? co ja mówię? precz! precz z tém uniesieniem!

«Oni mówią, że kościół chrześcijański, gdyby konsekwentnie do jego zasad postępowano, jest przeciwny prawdzie, bo ogłasza przewagę ducha ze szkodą całego człowieka; zarzucają Śtemu Pawłowi, jakoby małżeństwo uważał za rzecz niepotrzebną, i tylko ze względu na słabość ludzką go dozwalał. Ach! małżeństwo! ja miałam o niem daleko wyższe wyobrażenie! ale cicho, milcz!

Śgo Pawła oni stawiają wyżej od Chrystusa, a jednak zarzucają mu, iż on zapoznał swoją siłę, i przypisywał to łasce, co otrzymał od natury, co w własnym duchu wyczerpał!

Chrystusa uważają, jako człowieka pełnego rozumu, który się powoli do swego zawodu czyli posłannictwa sposobił. Zdaje mi się, że serce pęknie we mnie, kiedy o tém myślę. Nie! to nieprawda! to nieprawda! Ja sama widzę, że dotąd nie urobiłam sobie jasnego wyobrażenia o Osobie Jezusa Chrystusa; uwielbiałam Jego miłość, Jego dobroć, Jego miłosierdzie; podziwiałam Jego cudowną wiedzę, Jego mądrość, i w skutek tych uczuć, serce moje garnęło się do Niego, cała dusza moja chciała zanurzyć się w Nim, ale zbadać Jego Istotę, to zdawało mi się niepodobnym; widziałam tam zawsze tajemnicę. A oni mówią, że tak nie jest, że przed rozumem bóstwo się nie ostoja, i właśnie dla tego, że jest tajemnicą, musi się zamienić w pojęcie! I w Piśmie nawet Śtém stoi, że duch może badać wszystko, nawet głębie bóstwa. Ale nie chcę o tém myśleć, nie chcę iść za nimi dalej.

A przecież to na jedno wychodzi, skoro tylko utrzymamy ten ideał człowieczeństwa, czy on jest osobistością istotną, czy tylko najwyższym utworem myśli ludzkiej, to zawsze ideał; doskonałość duchowa tejże samej wartości. O! nie! nie *tej samej!* ja drzę cała, już nie mam siły wziąć Biblii do ręki.

Ale to musi być tylko moja słabość, moja nieudolność, niemożność wzniesienia się do tego, co jest duchowe czysto umysłowe. Będę się starać pracować, chcę podnieść się do mądrości wieku.

«Kaźda wina podług nich odbiera karę tu na ziemi; ach! ja dawno już o tém wiedziałam, że zły nosi sąd sam w sobie! ja czuję to, kiedy nie idę za głosem sumienia, czuję głęboki i bezpośredni związek między grzechem a sądem. Ale czyż wszystkie zbrodnie tego świata, mogą się sądzić

wewnętrzny przeświadczeniem? czyż mogą tam być zma-
zane? odpokutowane? czyż nie ma innej kary? kary po za
grobem, za zbrodnię? A cóż pozostanie dla ludzi, którzy
sumienie zatarli? Cała więc pozagrobowość, cała wiecz-
ność, leży tylko w idei? w wiecznym i zawsze twórczym jej
istnieniu? Ach! czémże się różni taka wieczność dla czło-
wieka, od zniszczenia? od nicości? O! zgrozo! strach mię
ogarnia! Może z czasem ja potrafię pogodzić się z tą my-
ślą; umysłowość, kraina ducha, skarby wiedzy, sztuka, li-
teratura, historia, toć przedmioty wysokiej wagi, chcę się
ich chwycić, abym w chwilach ucisku nie upadła, chcę się
oprzeć na nich. O! szczęśliwi mężczyźni, którym to wy-
starcza!

Więc wiedza, wiedza pozostaje wiecznie wszystkiem,
wiedza jest świętością; dla tego trzeba się wiele uczyć, aby
być w posiadaniu świętości. O! żebym ja tylko zawsze
głowę moją do góry trzymać mogła! żebym ją zapełniła
wiedzą, wiadomościami, abym w niej już żadnej próżni, za-
dnego ucisku nie znalazła!...

«Czemuż nie może się uspokoić serce moje, kiedy pomy-
śle, że mi odebrano wiarę, w prawdziwość i świętość Bi-
blii? o! teraz dopiero czuję, jaki skarb posiadałam, kiedy
wierzyłam z prostotą, że to wszystko się stało z woli boskiej
dla naszego dobra! Palestyno! miejsce cudów Starego Te-
stamentu! jakże mi byłaś droga! o! ziemię napelnioną ta-
jemnicami! jakże wyrывało się serce ku tobie! a dalej
w Nowym Testamencie, jakże jasno stały przed okiem mo-
mojem te tajemnice urzeczywistnione! spełnione! Czemuż
starli ten urok? czemuż wstrząsnęli moją wiarę? a w miej-
sce tego wszystkiego, cóż oni dają? ideę! nic, tylko ideę,
zawsze ideę! chcę ją chwycić, ona mi ucieka! chcę się na
nią oprzeć, ona już poszła dalej! zapada się ziemia pod
memi nogami! ach!... ach!...

«Wczoraj znów przypomniałam sobie lata dziecinne; pozostanie zawsze Biblii charakter wielkości i nieporównanej piękności, ona będzie zawsze księgą żywota. A sam Jezus Chrystus, czyż przestanie być kiedy tą wielką, doskonałą postacią? postacią choćby taką jak Sokratesa? O! Boże! cóż ja mówię? cóż oni mówią? postacią taką jak Sokratesa: chłodną, wykształconą, podchwytującą? postawimyż Ich na jednym stopniu?!

«Tak, ziemia jest wielką, rozległą i bogatą, wszystko na niej mądrze urządzone i głęboką przeniknione myślą, nie przeczę temu, wszystko to wzbudza moje podziwienie i przypuszczam, że mężczyźni zadowolnić się tém mogą; ale dla czegoż serce moje tak żałośne, tak niespokojne? czegoż ja szukam? czego pragnę? czemu pokoju znaleźć nie mogę? zaledwie uwagę zwrócę na zewnątrz, już czémprędzej myśl moja wraca w głąb' duszy; kryje się tam, tęskni, smuci i znów powraca na świat, błąka się bez spoczynku, szuka naprózno punktu oparcia. Ach! może życie, samo życie zaspokoić zdoła! może powstawy, zewnętrzność, ruch, świat, zapełnią próżnię mojego serca, wszak i idea sama w sobie być nie może, ona się koniecznie urzeczywistniać musi; ale gdzież spocząć? nie można na idei, nie można na rzeczywistości, one obie *nie są*, tylko *stają się*; nie ma nic, wszystko *staje się*. O! straszna myśli! nigdzie, nigdzie oparcia (*).

«Dzisiejszój nocy nie mogłam wcale zasnąć; skoro tylko oczy moje zaczęły się zamykać, usłyszałam jakby głos jakiś: *czuwaj*. Ach! czyż to tylko moje wstrząśnione nerwy, lub też to miało mieć jakie inne znaczenie? zapewne jedno i drugie. Nie mogę w sobie tego ukrywać, idę po spadzistój ścieżce, na odurzającą wysokość. Kiedy nakoniec zasnęłam, zdawało mi się, że potok porwał nagle górę, na którą

(*) Tego zarzutu nie potrafi odepchnąć nawet szkoła najbardziej prawej strony, bo i u niej Bóg się *staje*.

wstępować zamierzałam, i zniósł ją zupełnie; chciałam się cofnąć ale nie mogłam; woda ogarniała mnie, opływała, krople potu stały na mojem czole kiedym się zbudziła. Ach! cóż znaczą te głosy, te sny, te ostrzeżenia, ten stan trwogi i niepewności w którym żyję? nie odpowiada to zaprawdę temu, co sobie obiecywałam, kiedym badać zaczęła. Świętość, wspaniałość, miały być owocem wiedzy i zgłębienia tajemnic. Uciekaj do Boga! do Boga Elźbieto, u Niego jedynie jest pokój!»

I uciekła w istocie biedna kobieta: ciężkie doświadczenia, przez które ją autor przeprowadza, a które noszą na sobie piętno najzupełniejszej prawdy, oświeciły ten umysł głęboki; po chwili odstępstwa, cofnęła się stanowczo, zamknęła w sobie, i oto list, który pisze z domu przyjaciółki do Roberta, błagając go, aby jej przynajmniej z tego stanu, z tego oszańcowania wewnętrznego nie wyrwał:

«Czekam na twój powrót i pośpieszę z tobą z rozkoszą do miejsca rodzinnego; ale nim się zobaczymy, muszę rzucić z serca kilka słów, które mi jak kamienie ciężą. Nie oskarżam ja ciebie ze względu na filozofję, ja wiem że ona ma wiele prawdy w sobie, że może być w wielkiej części usprawiedliwioną; wiem że ona wiele męskich serc zadawałnia; ja także mogłabym wszystko znieść w niej, oprócz *jednego tylko*; nie powiem ci jednak, co jest *to jedno*. To mój skarb, to moja świętość, a gdybyś ty wiedział, chciałbyś mię zaraz przekonywać, a ja nie chcę być przekonywaną.... lub mógłbyś się na mnie gniewać, że ja przy tém obstaję; mógłbyś w chwili kiedy będę mniej uzbrojoną, odebrać mi to dobro, bo ty już go sam nie posiadasz!... O! ja o tém wiem dobrze. Aby mi jednak żyć mogła, musi mi *to jedno* pozostać; domyśl się lub nie, ja ci tego nie nazwę. Nic zresztą nie wymagam od ciebie, chcę się wszystkiego chętnie uczyć, tylko *tego jednego nie*. Kiedy więc milczeć będę, szanuj moją słabość, albo jak chcesz to nazwać. To nie jest drażliwość kobieca drogi Robercie, z pewnością; to jest powietrze, w którym jedynie żyć mogę; ja umrę, jeśli

mi je odbiorą. Nie pytaj się więc, ty kochasz mię, wiem o tém, więc nie odrzucisz méj próśby.»

Tém dobrém, o które Elżbieta błaga, tym skarbem jój jedynym, jest *Bóg*, jest wiara w Niego, wiara w *Boga osobowego chrześcijańskiego*. Szlachetna kobieta, *tój jedynéj rzeczy* domaga się od męża, od tego, który powinien być opiekunem, wsparciem jój duszy.

I nie była wysłuchaną: póty ją dręczył, póty zabijał w jój sercu wiarę, aż z wiarą zabił nareszcie przytomność i rozum, wprowadził w obłąkanie.

Bezwiadna i nieświadoma, już się o swój skarb dopominać nie mogła; ale w obrazie tym, w opisie tój niedoli tak prawdopodobnéj a tak rozdzierającéj, dopomina się istota kobiety o silniejszą rękojmę swego szczęścia i pokoju. Domaga się *od kobiety saméj*: godności i męstwa, aby przybytek jój serca i duszy, w którym złożone zasady wiary i przekonania, niczém zachwiany nie został.

Wprawdzie, w katolicyzmie zachwianie to rzadziéj się zdarza, ale czyż i w nasze domowe ustronia nie wnikają takie systemata, które kładą przedział między przekonaniem męża a żony? Zawsze i wszędzie pragnąć trzeba, aby istota ludzka miała pewne oparcie na sobie; dziś jednak więcej niż kiedy to jest konieczném, kiedy burze społeczne, mogą zachwiać chwilowo nawet najświętsze zasady.

K o n i e c .



BIBLIOTEKA KORNICKA

222191