R G B WH GR BL

Grey Scale #13

C M Y K

DANES-PICTA.COM

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

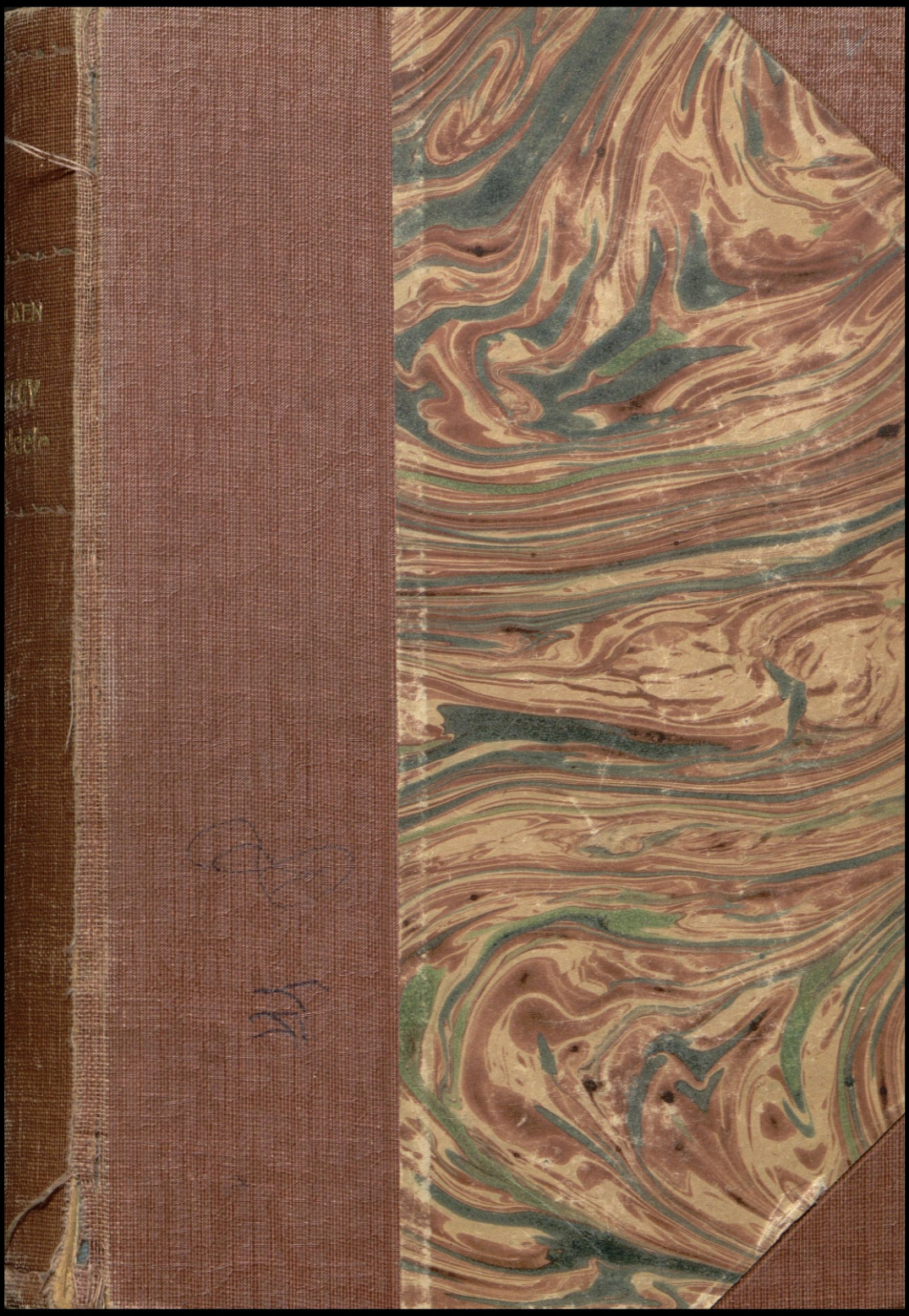
Colour Chart #13

Inches

Centimetres

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

DANES-PICTA.COM



KSIĘGARNIA — ANTYKWARNIA
A. KRAWCZYŃSKI
LWÓW, UL. TRYBUNALSKA 18

Księgozbiór
422/1

BIBLJOTEKA LAUREATÓW NOBLA

POD REDAKCJĄ
DRA STANISŁAWA LAMA

TOM 39.

dop 1

RUDOLF EUCKEN

WIELCY MYŚLICIELE
I ICH POGLĄDY NA ŻYCIE

1 egz
otrzymała
Księg

GŁÓWNY ZARZĄD POLITYCZNY
WOJSKA POLSKIEGO
Zarząd II
Nr. 1466

LWÓW—POZNAŃ 1925
NAKŁADEM WYDAWNICTWA POLSKIEGO

BIBLIOTEKA LAUREATÓW NOBLA

Biblioteka ... 1287 ... Politycznego ...

Biblioteka Wojsk. Akad. Polit. im. F. Dzierżyńskiego
31948/1

OD TŁUMACZA.

Rudolfa Euckena ujmuje się najczęściej i ująć najłatwiej jako filozofa religji. Jest to pozór, który wobec irreligijności niedawnych czasów wprost się przy czytaniu Euckena narzuca, pozór, który on sam niejako wywołuje. Ale przy głębszem wniknięciu w treść i pobudki jego pracy okazuje się, że to, co ma stanowić rdzeń i jądro jego bodźca twórczego, jest tylko szatą zewnętrzną, objawem jednym z licznych czegoś głębszego i istotniejszego. Możnaby bowiem z równą słusznością nazwać go filozofem kultury, filozofem czynu myślowego, filozofem przemian wewnętrznych w dziejach ludzkości. Wszystko, czego on dotyka i co wyznaje, wynika z jednego podstawowego dążenia do ujęcia i zrozumienia świata i życia, roli i przeznaczenia człowieka, jako najwyższego ogniwa w aktualnym stanie świata i jako jedynego ogniwa w łańcuchu zdarzeń dziejowych. Dążenie do wykrycia „znaczenia i wartości życia", do nakreślenia „zarysów nowego poglądu na życie", zaznacza się przeto u Euckena etapami poszukiwań „jedności życia duchowego w świadomości i czynie ludzkości", „walką o duchową treść życia", docieraniem do „prawdy zawartej w religji" i rozważaniami nad — „wielkimi myślicielami i ich poglądami na życie".

W tych określeniach, które stanowią równocześnie nagłówki ważniejszych dzieł Euckena, zawiera się treść jego pracy. Religja, jako swoisty pogląd na życie, jest tu niewątpliwie jednym z zasadniczych momentów; szczególnie zaś religja chrześcijańska, jako myśl budząca do ruchu mocą tkwiących w niej a nierozwiązanych dotychczas zagadnień. Zasługa zaś chrześcijaństwa, nie w pełni jeszcze wyzyskana, polega przecież na odkryciu najbardziej znamiennej cechy człowieka: jego dziejów.

I w dziejach szamocącej się z sobą i światem opornym myśli ludzkiej przejawiło się to, co było w człowieku najlepszego i najtrwalszego. Przebijając się przez trudności i tragedje tych zmagań bohaterów myśli z sobą i pomiędzy sobą, nabieramy sami prężności i odwagi do twardej walki o treść życia i do spełnienia swego zadania dziejowego.

Wychodząc z takiego założenia o wadze historji filozofji dla wyjaśnienia sobie celów i zadań życia, Eucken uwzględnia przedewszystkiem te systematy i teorje, które na życie bądź bezpośrednio wpłynęły, bądź były zdolne i powinne. Dlatego w stosunku do zwykłych podręczników historji filozofji dzieło Euckena może uchodzić za nierównomierne w poszczególnych częściach, poświęcające zbyt wiele uwagi twórcom myśli życiowej, zbyt mało twórcom myśli abstrakcyjnej. Ale chodzi tu właśnie o poglądy na życie i czyny myślowe, przeobrażające oblicze świata.

Trudności w wykonaniu takiego zamiaru są nie do ukrycia, i Eucken sam na nie wskazuje. Wyznawać jasno i świadomie odrębny pogląd na życie i kreśląc poglądy obce, nie uchybić w niczem wierności historycznej, lecz oddać je w barwach żywych i z ciepłem

serdecznem — to rzecz nietylko wielkiej sumienności naukowej i głębokiej sprawiedliwości ludzkiej: to talent prawdziwego dziejopisa i rzetelnego artysty.

Uprzystępniając to dzieło społeczeństwu polskiemu, tłumacz pragnął z jednej strony spłacić autorowi dług wdzięczności za podniosłe chwile przy czytaniu jego nieznanych w Polsce prac, z drugiej strony zapełnić brak powszechnej historji filozofji w literaturze naukowej polskiej dziełem oryginalnie pomyślanem i wykonanem. Niechaj szlachetny idealizm, przenikający to dzieło, a związany z najlepszemi tradycjami filozofji niemieckiej, przypomni nam o tradycjach filozofji rodzimej, której największy rozkwit przed stu nieomal laty był wynikiem tego samego tchnienia idealizmu.

PRZEDMOWA AUTORA DO WYDANIA POLSKIEGO.

Szczególny urok tkwi w oderwaniu się od zamętu i walk, wytwarzanych przez życie współczesne, i zagłębieniu w rozważaniach, których przedmiotem jest cała ludzkość, a które ujmują w całokształt pracę stuleci i tysiącoleci i w całej różnolitości czynów usiłują wskazać cel wspólny. Taki wspólny czyn ludzkości dokonywa się w walce o treść duchową naszego życia, w dążeniu do nadania mu sensu i wartości, zaś dążenie to przejawia się w pracy wielkich myślicieli wszystkich narodów. Wprawdzie czyny poszczególne niełatwo się z sobą dają powiązać, wprawdzie wiele jest tu przeciwieństw i sporów, ale dość zwrócić uwagę na całość, aby wskroś owe walki i wskroś wszelkie wątpienia rozpoznać postęp ludzkości, aby dostrzec, że często nawet przeczenie wywoływało ostatecznie twierdzenie, że wśród całej niepewności jednostek odsłaniały się coraz większe głębie życia ludzkiego i nad troskami i brakami życia powszedniego roztaczało się coraz szersze sklepienie życia duchowego. Dać taki obraz ogólny, a nadto pokrzepić odwagę życiową — oto główny cel niniejszych „Wielkich myślicieli."

Książka ta miała szczęście pozyskać gorących przyjaciół wśród innych narodów, bodaj w polskim przekładzie doznała przychylności. Tłumaczowi jestem prawdziwie wdzięczny, że nie uląkł się wielkiego trudu i pracy, której wymaga przekład takiego dzieła.

Jena, w zimie 1913.

Rudolf Eucken.

TREŚĆ TOMU I.

Str.

Wstęp 1

CZĘŚĆ PIERWSZA: EPOKA GRECKA.

A. Myśliciele czasów klasycznych.

1. Uwagi wstępne o typie i rozwoju ducha greckiego.. 13—28
2. Platon ..... 29—65
   a) Uwagi wstępne 29
   b) Nauka o ideach 30
   c) Dobra życiowe 35
   d) Ucieczka od świata i uwielbienie świata..... 41
   e) Ogólny obraz życia ludzkiego 48
   f) Poszczególne dziedziny życia 52
      α) Religja 52. — β) Państwo 55. — γ) Sztuka 58. δ) Nauka 59.
   g) Streszczenie..... 61
3. Arystoteles ..... 65—106
   a) Charakter ogólny 65
   b) Rysy podstawowe obrazu świata i życia 67
   c) Doświadczenia rodu ludzkiego 76
   d) Poszczególne dziedziny 87
      α) Wspólnoty ludzkie 87. — β) Sztuka 94. γ) Nauka 97.
   e) Streszczenie 100

B. Starożytność poklasyczna.

1. Systematy mądrości życiowej .....108—130
   a) Charakter duchowy czasów hellenistycznych 108
   b) Epikurejczycy 113
   c) Stoicy 119

Str.
2. Spekulacja religijna ..... 130—182
a) Zwrot do religji 130
b) Plotyn 144
α) Uwagi wstępne 144. — β) Uzasadnienie poglądu na świat 147. — γ) Bliższa treść świata i życia ludzkiego 152. — δ) Stopnie i gałęzie twórczości duchowej 159. — ε) Zjednoczenie z Bogiem 165. — ζ) Streszczenie 174.
c) Wielkość i granica starożytności 176

CZĘŚĆ DRUGA: CHRZEŚCIJAŃSTWO.

A. Podstawy.

1. Charakter ogólny chrześcijaństwa ..... 185—207
a) Rozważanie wstępne 185
b) Fakty podstawowe 189
c) Życie chrześcijańskie 194
α) Pogłębienie i odnowienie 194. — β) Ściślejsza łączność między ludźmi 197. — γ. Pozyskanie dziejów 199. — δ) Nowy nastrój podstawowy życia 201.
d) Powikłania i wielkość chrześcijaństwa 204
2. Pogląd Jezusa na życie ..... 207—234
a) Uwagi wstępne 207
b) Podstawy poglądu na życie 211
c) Religja i etyka Jezusa 217
d) Starcie ze światem 225
e) Trwałe znaczenie 230

B. Chrześcijaństwo starożytne.

Pojęcie dziejów a chrześcijaństwo 235
1. Okres przed Augustynem ..... 238—286
a) Obraz życia pierwszych stuleci 242
b) Spekulacja starochrześcijańska 261
α) Klemens i Origenes 261. — β) Wpływ nowoplatonizmu. Grzegorz z Nissy 272.
c) Ukształtowanie kościelnej reguły życiowej 278
2. Augustyn ..... 286—331
a) Charakter ogólny 286

Str.
b) Dusza procesu życiowego 291
c) Ukształtowanie religijne świata duchowego 297
d) Dzieje powszechne a chrześcijaństwo 306
e) Kościół 318
f) Streszczenie 328
3. Średniowiecze ..... 332—358
a) Średniowiecze wczesne 332
b) Szczyt średniowiecza 336
c) Średniowiecze późniejsze 354

C. Chrześcijaństwo nowożytne.

1. Reformacja ..... 359—387
a) Luter 364
b) Cwingli i Kalwin 382
2. Późniejszy rozwój chrześcijaństwa ..... 388—394

Biblioteka Wojsk. Akad. Polit. im. F. Dzierżyńskiego

WSTĘP.

Pytanie, jakie znaczenie ma życie nasze jako całość, jakie zawiera cele i jakie obiecuje szczęście, słowem, zagadnienie życia nie wymaga dzisiaj szerszego uzasadnienia: głęboki rozłam czasów obecnych, ostre rozdwojenie pomiędzy pracą a duszą nadaje mu siłę gwałtowną. Ostatnie lat dziesiątki i setki dokonały pracy niezmierzonej, a przez to wytworzyły zarówno nowe oblicze świata, jak i nowy rodzaj życia Ale zwycięski, dumny bieg tej pracy nie był zarazem poparciem duszy, jej świetne wyniki nie były jeszcze osiągnięciem całkowitego i wewnętrznego człowieka. Albowiem przez swój nieustanny ruch zwraca nas ona coraz bardziej do świata otaczającego i poddaje jego koniecznościom — działanie dla otoczenia staje się coraz wyłączniej całem naszem życiem. Od życia jednak zależy ostatecznie także byt. Skoro wszelka myśl i zdolność skierowana jest nazewnątrz, a troska o położenie wewnętrzne, o stan duszy jest usuwana coraz bardziej, dusza nieuchronnie musi zubożeć; przy całem powodzeniu człowiek staje się ubogim i pozbawionym treści, obniża się do środka tylko i narzędzia bezosobowego procesu kulturalnego, który go używa lub odrzuca według swoich potrzeb, który w demonicznym pędzie, niby burza, przebiega nad życiem i śmiercią jednostek i pokoleń, bez rozumu i my-

śli o sobie, bez miłości i troski względem człowieka.

Ruch wszakże, którego niszczące działanie jednostka tak bezpośrednio na sobie samej odczuwa, musi prędko doznać reakcji; w takich rzeczach już uświadomienie sobie zagadnienia jest początkiem przeciwdziałania. Nienadługo może człowiek wyrzekać się swej duszy i bronić się trosce o jej położenie; jego istota wewnętrzna utrzymuje się przy wszelkiem pognębieniu, nie przestaje wszystkich zdarzeń stosować do siebie i mierzyć według siebie. Już samo to niebezpieczeństwo zniewala jednostkę do zastanowienia się nad niezniszczalnem prawem podstawowem swego bezpośredniego i pierwotnego życia; niby drzemiący olbrzym, powinien on tylko ocknąć się do świadomości swojej siły, ażeby poczuć się wyższym nad cały bezmiar świata zewnętrznego. Gdy zaś wraz z taką zmianą przebija się żywiołowe pragnienie własnego życia i wewnętrznej pomyślności, gdy nawet ogarnia człowieka obawa o sens własnego istnienia i ocalenie duszy, świat odrazu mu się zmienia, a sam on od pozornie pewnego posiadania przerzucony zostaje do mozolnych wątpień i poszukiwań.

Taki ruch przeciwko bezduszności życia ludzkiego dzisiaj istnieje i czyni wyraźne postępy; wprawdzie mechanizacja wciąż jeszcze się posuwa, ale wiara w nią jest złamana, walka z nią się rozpoczęła. Szerokie prądy współczesne przy wszystkich swych różnicach ujawniają wspólny bieg w tym kierunku. Zarówno bowiem z gwałtowności i namiętności fali społecznej, jak z ocknienia się dążeń religijnych, jak wreszcie z burzy i parcia twórczości artystycznej przemawia to samo pragnienie: silna tęsknota do większego szczę-

ścia, do większego rozwoju prawłasnego życia, do zmiany, podniesienia, odnowienia istoty ludzkiej.

Przy całem swem wezbraniu ruch ten jednak pełen jest narazie niedoskonałości i powikłań. Nietylko krzyżują się wzajemnie i powściągają prądy poszczególne, lecz również rys główny zawiera osobliwą mieszaninę pierwiastków wyższych i niższych, szlachetnych i pospolitych, młodzieńczej świeżości i starczej dekadencji. Zamiast szukać świata w samej istocie wewnętrznej i budować prawo z wolności, podmiot często wydaje się sobie tem wyższym, im bardziej pozbywa się wszelkiego, nawet wewnętrznego związania, i buja w swobodnym nastroju; przy takim braku treści staje się on igraszką wiatru i fali i traci wszelką broń nawet wobec głupoty i niedorzeczności. Tak więc ogarnia nas zrazu niejasna fermentacja i burzliwa namiętność; wiarę w rozumność ruchu może tylko ten zachować, kto go pojmuje wyłącznie jako początek i zarazem ufa, że duchowa konieczność, w nim działająca, przezwycięży wkońcu wszelkie błędy i zarozumiałość ludzką i dokona wewnętrznej budowy życia. Do tego potrzebna jest jednak i z naszej strony niesłychana praca, trzeba przesiewać i zbierać, wyjaśniać i umacniać; tylko w twardej walce z samą sobą epoka może dotrzeć do swej głębi i rozwiązać swoje zadanie dziejowe.

Od udziału w tej walce filozofja nie powinna się usuwać, jej pomoc jest niezbędna. Któżby inny mógł tak, jak ona, podnieść sprawę do znaczenia ogólnego, od przypadkowości dążyć do istoty, wykryć cele konieczne? Zadania te powinna ona podjąć przedewszystkiem nie ze stanowiska historji, lecz żywej teraźniejszości, i nie wolno jej chronić się stąd do dalszej

albo bliższej przeszłości. Ale rozważanie historyczne może naszą pracę wesprzeć, o ile się do niej przyłącza i jej się podporządkowuje. Że jest to możliwe i że unaocznienie poglądów wielkich myślicieli na życie również może tu być pożyteczne, to w krótkości wyłożymy. Albowiem wraz z tem twierdzeniem ostaje się lub upada całe nasze dzieło.

Poglądy myślicieli na życie mogą poprzeć nasze dążenie tylko wówczas, kiedy pogląd na życie oznacza dla nas coś więcej, niż w mowie potocznej. Pojmujemy przez to nie miłą antologję orzeczeń o życiu i przeznaczeniu ludzkiem, nie zbiór przypadkowych pomysłów i nastrojów. Takie bowiem orzeczenia wypływają nieraz ze stanu przejściowego i mogą istotę rzeczy raczej ukryć, aniżeli odsłonić; zresztą, do wielomównych wyznań skłonne są często natury płytkie, niewiele mające do powiedzenia, gdy tymczasem u dusz głębszych przekonanie kryje się w treści pracy i w świętym przybytku umysłu.

Zajmować nas będzie nie zastanawianie się i dociekanie myślicieli nad życiem, lecz samo życie, jego ukształtowanie w ich świecie myślowym. Pytamy, jakie światło rzuca ich praca na istnienie ludzkie, jakie miejsce i jaką treść mu przyznaje, jak wiąże działanie z wynikiem, słowem, pytamy o występujący tu charakter życia ludzkiego. Wobec tego pytania myśliciele nietylko zawrą swe przekonania w całość i odsłonią głąb swej duszy, lecz będą szczególnie przystępni i przejrzyści; tutaj mogą się oni ukazać w swej najszczerszej prostocie i być zrozumiali dla wszystkich, którzy na takie rzeczy są wrażliwi. Każdy pojętny umysł zostaje tu z mocą wciągnięty do ruchu; czy nie miałoby też spłynąć nań cośkolwiek z siły wielkości

i przyczynić się do wzrostu, wyjaśnienia, uszlachetnienia jego własnych dążeń?

Możemy przytem zostawić na uboczu troskę o to, czy u wielkich myślicieli przejawia się cała istota i wartość tego, co zdziałała praca ludzka. Myśliciele owi stanowią przecież duszę całości. Prawdziwa twórczość ze swem budowaniem państwa duchowych treści i dóbr powstaje nie z przeciętnego życia, lecz w wyraźnem wzniesieniu się ponad nie, w ostrem przeciwieństwie do drobnych zatrudnień ludzkich. Zbyt łączą one wszelką dążność duchową z tem, co obce i niskie, i zmuszają ją do służenia swym celom, ażeby mogły się tu skupić czyste postaci, ażeby mogły zaświecić pełne charakteru obrazy myślowe życia. Poprzez wszystkie czasy udziałem tylko nielicznych była wielkość umysłu wraz z wolnością wewnętrzną, siłą twórczą, tak iż mogli oddawać się twórczości duchowej jako jedynemu celowi w sobie, z mglistego powikłania wydobywać jedność, z musu twórczości czerpać pewną i radosną samoistność, która jedynie umysł stałym, a pracę skuteczną czyni. Uznać to — to nie znaczy oderwać umysły twórcze od otoczenia dziejowo-społecznego. Nawet bowiem rzeczy największe posiadają swe warunki i założenia. Musi być przygotowany grunt, czas musi przynieść pytania i pobudki, powstająca siła musi być chętna do usług. O tyle wielkość okazuje się uzupełnieniem swego czasu, a świtająca myśl potwierdzeniem woli ogółu. Zaprawdę, wielkość wznosi przytem życie na istotnie wyższy stopień; nietylko wiąże już istniejące pierwiastki, lecz przeobraża i uszlachetnia wszystkie dary czasu. Albowiem tutaj dopiero oddziela się duchowość od rzeczy wyłącznie ludzkich, wieczność od doczesności, tutaj dopiero występuje kształtowanie

życia, zawartego w sobie samem i cennego w sobie, w kierunku powszechnie ważnej i trwałej prawdy. To, co z wieczności daje się osiągnąć w czasie — dopiero w wielkości się osiąga i pozbywa doczesności, ażeby zarazem stać się własnością wszech czasów. Skoro zatem umysły twórcze stanowią dla nas ogniska wszelkiego życia duchowego, w których skupiają się jego zresztą rozproszone promienie, ażeby, silnie wzmocnione, działać wstecz na całość jako jasny i niezgasły płomień — możemy być spokojni i pewni, że w ich dziele znajdziemy jądro wszelkiej pracy.

To samo jednak, co cennymi czyni poszczególnych myślicieli, zaleca również rozważanie ich równoczesności i następczości. Mnogość postaci uzmysławia różne możliwości ludzkiego postępowania i uchwytnie je nam przedstawia; przeciwieństwa, między któremi tkwi nasze istnienie, wyraźnie się tutaj uwydatniają i dzięki temu mogą się wzajemnie wyjaśniać oraz ściślej od siebie odgraniczać. Bieg dziejów splata przytem w płodnem działaniu wzajemnem rzeczy stałe i zmienne. Występuje pewna ograniczona liczba typów prostych, które wśród wszelkich przemian powracają ciągle odnowa i jak tony zasadnicze brzmią poprzez wszelką zmienność. Równocześnie jednak ruch idzie wciąż naprzód, nawet niejednokrotnie rozpoczyna się nanowo, coraz szerzej i szerzej odsłania się nam życie i świat, trudność zagadnień wzrasta, ruch zyskuje na głębi, nowych dróg trzeba szukać. Co stąd wynika, to okaże dopiero samo badanie. Tyle tylko powiemy, że jeżeli historja filozofji czyni narazie wrażenie wojny wszystkich przeciw wszystkim, a jej bohaterowie ze względu na swe wybitne właściwości zdają się raczej odpychać wzajemnie, niż przyciągać, to bynajmniej

nie uniemożliwia to związku całości i postępu ruchu. Albowiem dopóty tylko stoi twierdzenie przeciwko twierdzeniu, dopóki systematy przeciwstawiają się sobie jako gotowe wielkości i oczekują wyroku o swej prawdzie i słuszności od refleksyjnego rozważania. Od takiego wszakże niedostatecznego pojmowania może nas uwolnić właśnie zagłębienie się w poglądy na życie. Okazuje nam bowiem, jak praca myślowa czerpie z głębin procesu życiowego i na skutek jego wymagań otrzymuje wyraźny kierunek, jak się w niej przejawia pragnienie sensu i wartości życia, ba, walka o istnienie duchowe. Na większym obszarze tego procesu życiowego może się wzajemnie uzupełniać i wspierać wiele takich rzeczy, które w pouczających ostatecznościach jaskrawo się różnią; tutaj ruch ogólny bardzo łatwo może ogarnąć wszelką rozbieżność i nawet walkę umysłów zamienić na warsztat płodnej twórczości. Wielcy zaś myśliciele — jeżeli ujmiemy jądro ich dążeń — mogą nam wskazać główne okresy tego ruchu, mogą nas prowadzić od odległej przeszłości do progu czasów obecnych, a ożywiając przeszłość, pouczyć o całości ludzkiej pracy i przez to przenieść z obecności chwili przemijającej do obecności nadczasowej. Taka szersza i bogatsza w treść obecność jest nam dzisiaj szczególnie potrzebna, potrzebna jako przeciwwaga pośpiechu życia powszedniego, ciasnoty stronnictw, wytartych wartości obiegowych; otóż przeciwko temu wszystkiemu do walki niech będzie wezwana również praca życiowa myślicieli.

Ale wraz z taką siłą przyciągającą praca napotyka szczególne trudności. Czy może ona zbliżyć do nas swój przedmiot, związać nas z nim duchowo, a jednocześnie zachować konieczną rzeczowość? Oczy-

wiście, niema tu miejsca na taką przedmiotowość, która unika wszelkiego własnego zdania i ściśle biorąc, mogłaby tylko nagromadzić oddzielne dane, która tylko dlatego osiąga jaki taki obraz ogólny, że wypełnia nieznacznie luki wartościowaniami utartemi. Już przecież nieustanne sądzenie, stopniowanie i rozdzielanie, przesiewanie i wyodrębnianie wymagają w naszem dziele wyboru materjału; a jeszcze więcej potrzeba samodzielnej pracy myślowej, aby wśród mnogości orzeczeń dotrzeć do panującej jedności, wziąć udział w wewnętrznem życiu wielkich mężów, w równoczesności i następstwie rozpoznać całokształt życia i postępujący ruch. Ale porzucić bezduszną przedmiotowość, to wcale jeszcze nie znaczy ulec narzucającej się podmiotowości. Nie na tem polega nasze zadanie, żeby oświetlić przedmiot tylko ze stanowiska powziętego zgóry mniemania i przedstawić go tylko o tyle, o ile on temu mniemaniu sprzyja; uczyniłoby to bowiem samych myślicieli i prądy wewnętrzne ludzkości obcemi nam, nie zbogaciłoby też zakresu naszej myśli, nie rozszerzyłoby widnokręgu, a to właśnie stanowi cel naszej pracy. Tak więc, nawet zbliżając się do myślicieli, winniśmy być o tyle powściągliwi, iżby oni sami mogli przemawiać i uzasadniać swoje przekonania; sądu o nich nie powinno nam dyktować mniemanie podmiotowe, musimy go szukać w poglądowem przedstawieniu przedmiotu i w jego działaniu w powszechnych związkach dziejowych. Jedynem naszem dążeniem ma być stworzenie bezpośredniego zetknięcia czytelnika z myślicielami. Że nadto badanie nasze zawiera samodzielne przekonanie, że jest zwłaszcza wyrazem swoistej filozofji dziejów, zauważy to każdy, komu takie sprawy nie są obce.

Inne powikłania wynikają ze stosunku naszej pracy do badania naukowego wraz z jego niezmiernym rozrostem w kierunku rzeczy wielkich i małych. Zapewne, jeżeli chodzi o obraz ogólny, sprawa przedstawia się dziś lepiej, niż w ubiegłych dziesięcioleciach. Specjalna praca naukowa przenika niezmordowanie coraz dalej i zdobywa coraz nowe triumfy, które takie dzieło, jak nasze, tylko z wdzięcznością powitać może. Ale szczęśliwie minęły już czasy wyłącznej specjalizacji, która zatrzymywała się na niezliczonych szczegółach i wobec faktów traciła z oczu idee, a ducha chciała zastąpić przez dokumenty; obecnie zgadzamy się wszyscy, że w dziedzinie duchowej suma poszczególnych części wcale jeszcze nie daje całości, i bardziej pożądamy wewnętrznego związku i uogólniających poglądów. Ale każda taka próba, jaką i my tu mamy na myśli, sprowadza niebezpieczeństwo zbyt ogólnikowego przedstawienia rzeczy, nie może podejmować spraw spornych i samodzielnie ich opracowywać, a o całym szeregu zagadnień często może zaledwie napomknąć; łatwo może też sprawić, że zaokrąglonem wydawać się będzie, co jest pełne kątów i kantów. A przecież i to, co nie tak łatwo łączy się z całością, nawet rzeczy wprost sobie sprzeczne — niezbędne są dla wierności obrazu ogólnego. O tych niebezpieczeństwach zamierzenie nasze wciąż musi pamiętać.

Tak więc praca nasza musi szukać drogi pośród rozlicznych zastrzeżeń i wątpliwości. Ale przeszkody te nie powinny nas odstraszać, ani osłabiać naszego do niej zamiłowania. Wbrew wszelkim wątpliwościom rozważanie poglądów wielkich myślicieli na życie zawiera szczególny urok, a wreszcie i wartość. Z pracy tych mężów przemawia do nas z odurzającą mocą silne

pragnienie prawdy i szczęścia, a przytem dojrzałe dzieła, które wykwitły z tego pragnienia, posiadają czarującą siłę uspokajającą i krzepiącą; nawet odchylenie od naszych przekonań nie zakłóca zadowolenia, które płynie ze zwycięskiej potęgi samoistnej twórczości i wielkiej jaśni świetlanego kształtowania. Z temi wielkiemi umysłami królestwo oświaty wprowadza nas nieustannie w styczność, praca nasza tysiącznemi nićmi jest z niemi związana. Ale pomimo całego dla nich zainteresowania pozostają nam oni często obcy całą swą istotą, brak ciepłego osobistego stosunku; boskie postaci Panteonu, do którego zaglądamy tylko z zewnątrz, nie opuszczają swego wyniosłego piedestału, ażeby podzielić nasze trudy i troski; zdają się nie mieć z sobą również nic wspólnego. Jeżeli wszakże zwrócimy się do jądra ich twórczości, jeżeli przenikniemy do duchowej głębi, gdzie praca ta staje się dla nich rozwinięciem i stwierdzeniem ich własnej istoty — wszystko się odmieni: zimne postaci nabierają życia i zaczynają do nas przemawiać, sprężyną ich twórczości okazują się te same pytania, od których zależą i nasze losy. Nadto bohaterowie zyskują łączność wewnętrzną i przedstawiają się wszyscy jako pracownicy przy wspólnem dziele: przy budowie świata duchowego wśród ludzkości, w walce o duszę i o sens naszego życia. Wobec tego mogą upaść wszelkie przegrody, my zaś wstąpić możemy do owego Panteonu, jak do własnego świata, własnego domu.

CZĘŚĆ PIERWSZA.

EPOKA GRECKA.



A.
Myśliciele czasów klasycznych

1.
Uwagi wstępne o typie i rozwoju ducha greckiego.

Pragnąc poprzedzić przedstawienie myślicieli greckich kilkoma uwagami o typie i rozwoju greckim, mamy wyraźnie przed oczyma niebezpieczeństwa, które tkwią w takiem przedsięwzięciu przy obecnym stanie badań. Metoda historyczna ze swą bezstronnością, rozległością i ruchliwością od niedawna dopiero opanowała tę dziedzinę i wyparła dawny sposób traktowania przedmiotu. Upadła ortodoksja klasycyzmu, która całą starożytność ujmowała w jeden typ kulturalny i ten wystylizowany i wyidealizowany typ stawiała czasom późniejszym jako wzór czegoś niedościgłego i nietykalnego; upadło jaskrawe przeciwieństwo pomiędzy ludźmi „starożytnymi" a „nowożytnymi", upadła zarazem skłonność do poglądu, iż starożytni posiadali coś, czego brak odczuwają wśród siebie nowożytni. Klasycyzm ów stał się zbyt ciasnym, wiążąc całe życie greckie z jednym najwyższym punktem, stał się zbyt nieruchomym, pojmując tę wyżynę nie w jej stawaniu się, lecz podziwiając ją raczej jako zdumiewające dzieło losu, a mógł się też okazać niesprawiedliwym względem jednostek twórczych, skoro ich działal-

ność traktował wyłącznie jako wypływ powszechnego charakteru narodowego i za jego wynik uważał wiele rzeczy, które naprawdę są przeciwdziałaniem, zdobytem wśród najcięższej walki. Sposób traktowania myślicieli również może tylko zyskać, jeżeli metoda historyczna wbrew temu poglądowi przedstawi stawanie się wraz z jego warunkami i przeszkodami, obfitość wytworów wraz z ich przeciwieństwami i walkami, znaczne zmiany w ciągu stuleci, powstawanie współczesnych pierwiastków już w starożytności i przez to uczyni całość bardziej przejrzystą, a surowość oceny absolutnej zastąpi oceną bardziej względną.

Ale powikłanie sięga jeszcze głębiej; epoka grecka jako całość ujawniła też zagadnienia, o których przedtem nie myślano. Przyzwyczailiśmy się uważać ją za zamknięty i samoistny świat, który stał się dostępny dla obcych wpływów dopiero podczas swego upadku. Obecnie znajdujemy i w dawniejszych czasach coraz więcej związków, zwłaszcza ze Wschodem: perspektywa dziejowa przesunęła się; co dawniej wydawało się nam już wszystkiem, to obecnie staje się tylko jedną epoką, coprawda główną, i nawet w swym własnym czasie nie wypełnia całego obszaru życia greckiego, lecz niejedno musi znosić obok siebie, a nawet wbrew sobie. Takie jednak rozważanie w związkach dziejowych czyni właściwe dzieło ducha greckiego raczej większem, niż mniejszem, gdyż w stopniu o wiele wyższym wyprowadza z wolnego postanowienia i własnego czynu to, co dawniej uchodziło za wytwór przyrody i losu. Tylko wówczas i wykład nie powinien zapominać, że nie opisuje bynajmniej przeciętności, lecz ma przedstawić prądy duchowe, które wprawdzie w jakiś sposób muszą tkwić już w powszechnym charakterze narodowym,

ale dojść do szczytu mogły często tylko przez wzniesienie się ponadeń, a nawet przeciwstawienie. Będziemy więc pamiętali, że jeżeli pytamy o wspólne rysy twórczości greckiej, do której i myśliciele należą, mamy przez to na myśli świat pracy i oświaty, nie zaś cały obszar życia codziennego. Obstajemy w każdym razie przy tem, że twórczość duchowa owego wielkiego narodu kulturalnego wśród całej różnorodności, wszystkich odmian, wszelkiej sprzeczności okazuje wspólny charakter, i że musi go sobie uprzytomnić, kto pragnie całkowicie zrozumieć i sprawiedliwie ocenić dzieła jednostek.

W twórczości Greków nic tak nie uderza, jak energja życiowa, popęd do rozwoju wszystkich sił, rozkosz działania i tworzenia. Czynność nie wymaga tu dla zachęty żadnej nagrody, pobudza i raduje sama przez się. Czynnie zachowywać się względem rzeczy, to zawsze było jądrem mądrości greckiej. Ale przy całej ruchliwości czynność nie porzuca tu gruntu danego świata, nie sięga do wytwarzania rzeczy z własnej mocy, lecz pozostawia im ich własne przyrodzenie, dąży jednak do płodnego działania wzajemnego, aby kształtować siebie według przedmiotów, a przedmioty według siebie. Przy takim typie czynność nie jest skierowana przedewszystkiem na siebie i zajęta stanem własnego podłoża, lecz dopiero doświadczenie i powiklanie w pracy zwraca ją z powrotem do siebie samej; a i wtedy dąży ona szybko do nowych wyjść poza siebie, ażeby znowu wziąć udział w obszarze i prawdzie rzeczy. Dlatego niema tu żadnego bezpłodnego zatapiania się w sobie, żadnego trwania w czczym nastroju, raczej stan duchowy wiąże się najściślej z czynnością. Skoro zaś czynność łączy nas ściśle z rzeczami, powstaje

płodne działanie wzajemne, dusza i przedmiot kształtują się wzajem w dalszym ciągu. Grek uduchawia otoczenie, rzuca wszędzie odblask życia ludzkiego. Ponieważ jednak nie zaciera swoistości rzeczy, więc oddziaływają one na owo życie, kształcąc je, rozjaśniając, uszlachetniając. Stąd uosabianie otoczenia jest u Greków nierównie dostojniejsze i donioślejsze, niż u innych narodów; przez odzwierciedlenie się we wszechności właściwości ludzkie stają się czystsze i wolne od pierwotnej surowości.

Czynność staje się nadto najlepszą ochroną i bronią w niebezpieczeństwach i potrzebach istnienia. Wbrew losowi Grek prze do czynu, stara się zużytkować swą siłę i o ile się da, nawet w cierpieniu znaleźć rozum. Walka życiowa bywa podejmowana odważnie, człowiek rozwija w niej i hartuje swe siły, co więcej — zdobywa wielkość, panującą nad światem. Nie oznacza to lekceważenia mroku i zła, nie oznacza płytkiego optymizmu. Wątpliwości, troski i cierpienia w istnieniu ludzkiem zajmowały Greków nieustannie; ażeby dorównać przeciwnościom, Grek musiał dokonywać w rzeczach i w sobie coraz więcej zmian, coraz bardziej musiał się cofać do świata wewnętrznego, ażeby zająć czynne stanowisko. Ale epoka grecka znajdowała drogę do tego świata, dopókąd sama trwała; z takiej czynnej postawy czerpała ona wciąż nową odwagę i nawet przy wzrastającem zaćmieniu widzialnego świata twierdziła o rozumie całości. Jakkolwiek Grecy wcale nie są optymistami zwykłego kalibru, nie możemy ich jednakże podawać za pesymistów i zacierać różnicy pomiędzy typem greckim a indyjskim. Albowiem nie jest jeszcze pesymistą, kto jest głęboko przejęty cierpieniem życiowem, lecz tylko ten, kto mu

się poddaje i ze zwichniętym zmysłem życia ustaje w dążeniach. Tego wszakże Grecy nie czynili, na wyżynie twórczości duchowej zawsze u nich rozum zachowywał głos ostatni.

Skoro człowiek szuka tu oparcia w czynności, to i do dzieł jego przenika życie i czynność. Wspólnoty ludzkie, szczególnie państwo rodzime, występują tu jako istoty żyjące, jako uduchowione jednostki; i dziełom sztuki greckiej nic nie jest bardziej właściwe, niż przepojenie ruchem duchowym. Uduchowienie to rozciąga się aż do najdrobniejszych szczegółów; co gdzieindziej jest drętwe i martwe, zdradza tutaj tętno życia wewnętrznego.

Już owo życzliwe stanowisko czynności względem rzeczy pozwala oczekiwać, że czynność zastosuje się do bogactwa rzeczywistości i zarazem sama się najobficiej rozgałęzi. Istotnie, widzimy, że praca kulturalna z zadziwiającą rozległością obejmuje wszystkie dziedziny, ceni doświadczenia każdej z nich, każdą właściwość należycie uwzględnia. Ruchy, które zazwyczaj wzajem się wyłączają, tu są podejmowane z równą siłą i umiłowaniem; wszystkie główne kierunki późniejszego rozwoju kulturalnego aż do czasów obecnych tkwią tu w zawiązku. Kto temu zaprzecza i odmawia Grekom wielkości naprzykład w religji lub prawodawstwie, w nauce ścisłej lub wynalazkach technicznych, ten albo mierzy ich dzieła obcemi sprawdzianami, albo trzyma się jednej tylko epoki, cenionej wyłącznie jako klasyczna. Rozważania nowożytne zwłaszcza zatrzymują się często zbyt wyłącznie na tem, co jest może największe, ale co nie jest bynajmniej jedyne: na sile syntezy, artystycznem dążeniu do całości. Ale i wielkość trzeźwej obserwacji, przenikliwej

analizy, roztrząsającej refleksji należy również do obrazu istoty greckiej.

Wobec takiej rozległości praca cała nie jest krępowana i ograniczana przez szczególny charakter jakiejś jednej dziedziny, lecz jest o tyle wolna i otwarta, że podejmuje sprawę wszechstronnie, może dokonać ważnych doświadczeń, a przez nie otrzymać nowe wyniki. Rozciągliwość ta umożliwia bogate dzieje, głęboko sięgające zwroty mogą przechodzić bez ostrego zatargu z własnym charakterem i bez zrywania wszelkich związków. Nic tak bardzo nie różniło Greka w jego własnem przekonaniu od barbarzyńców, jak rozległość i wolność jego życia w przeciwieństwie do ich ciasnoty i niewolniczości.

Wolności towarzyszy jasność. Cokolwiek człowieka dotyka i porusza, cokolwiek otrzymuje on zzewnątrz albo co powstaje w jego wnętrzu — wszystko to powinno być zupełnie przejrzyste. Dopiero zaś, kiedy przezwyciężyło wszelką mglistość zaczątków i jak słońce jasno stoi przed okiem naszem, dopiero wtedy może uchodzić za wcielone do naszego życia i przyswojone naszej czynności.

Dążenie to jednak rozszczepia się na dwa prądy, które się wzajem uzupełniają i zwalczają, poszukują i unikają: naukowy i artystyczny, logiczny i plastyczny.

Z jednej strony, niewstrzymany pęd do pojmowania i rozumienia, do wyparcia wszelkiej niejasności przez wytężone myślenie. Chodzi tu o opanowanie wszelkiego rozproszenia, o powiązanie wszystkich zjawisk, o sprowadzenie różnych przejawów życia do wspólnej podstawy, o wykrycie trwałych wielkości we wszelkich przemianach. Dążenie takie rozpoczyna się na długo przed powstaniem nauki; już najdawniejsze

utwory piśmiennicze zawierają myśl, wprawdzie ukrytą, o powszechnym porządku rzeczy, odrzucenie chwiejnej i ślepej dowolności. Dążenie to jednak nie może iść naprzód i wznieść się do poziomu nauki, ażeby przytem obraz świata nie przesunął się od widzialnego do niewidzialnego; wreszcie myślenie staje się dość silnem, by zaufać wyłącznie sobie samemu, a swemu pożądaniu prawdziwego bytu poświęcić cały świat zmysłowy, obniżyć go do roli zjawiska, a nawet do pozoru jedynie. W ten sposób Grecy stają się twórcami metafizyki; daleko poza nauką szkół tkwi w ich pracy rys metafizyczny, myśli o świecie przepełniają ich życie i twórczość. Również w ich własnem życiu duchowem jakaś konieczność wewnętrzna każe im szukać uświadomienia i jasności; co nie może wykazać swej podstawy i zdać rachunku, uchodzi za bezwartościowe; energiczne myślenie powinno towarzyszyć wszelkiemu postępowaniu i przenikać je. Rozumienie staje się duszą życia, na właściwem poznaniu zdaje się polegać wszelkie dobro, zło zaś uchodzi za chybienie intelektualne, za błąd w sądzeniu.

Ale wyłączności myślenia i jednostronnemu racjonal zmowi przeciwstawia się popęd do oglądu zmysłowego i artystycznego kształtowania. Grek chce nietylko rozumieć, chce on również oglądać, chce widzieć obraz jako całość i mieć go w zmysłowej obecności; do ścisłego myślenia przyłącza się lekkoskrzydła wyobraźnia, a i ona na wyżynie twórczości greckiej nie jest pozbawiona prawidłowości, raczej niezachwianie jest zwrócona na miarę, porządek, harmonję. Tutaj wszystko dąży do zupełnie wyraźnego kształtu i mocnego stylu, każdy utwór jest odgraniczony nazewnątrz i rozczłonkowany w sobie, wszystkie stosunki zostają roz-

ważone i ustalone, każdy szczegół otrzymuje granice, jednocześnie granice kładąc. Rozciągnięcie tego działania na świat przemienia surowy Chaos początku na wspaniały Kosmos, nie znosi żadnej nieforemności i dziwolągu. Szczególnie oko pragnie tu być pobudzone i zaspokojone, przedewszystkiem jego to ogląd odsłania całą świetność piękna. Taki sposób myślenia nie ścierpi przepaści pomiędzy wnętrzem a światem zewnętrznym, nie wystarczy mu senne przeczucie lub symboliczne napomknienie, przedstawienie rzeczy nie jest dlań dodatkową przyprawą, lecz wydobyciem własnej istoty. To pragnienie oglądu sprowadza pracę wciąż z powrotem do świata widzialnego i zatrzymuje ją przy nim; wielość rzeczy, która wobec pożądanej jedności mogłaby zniknąć dla myśli, broni tutaj swego nietykalnego prawa; piękno, niby bliźnię, łączy się przyjaźnie z surową prawdą. Połączenie obojga, plastyczne ukształtowanie sił duchowych, stanowi szczyt pracy greckiej. Tutaj dążenie do prawdy jest zabezpieczone od oderwania się od świata i zagubienia się w bezkresie, twórczość zaś artystyczna rozwija treść duchową i nie zniża się do podrażnienia tylko i upojenia. Przez takie działanie wzajemne całość zdobywa ruch wewnętrzny, niewyczerpane życie, niespożytą świeżość.

Już te nieliczne rysy zdradzają typ nawskroś swoisty, a obejmuje on także pracę filozofów i tworzenie poglądów na życie. Dojrzałe jednak poglądy na świat o charakterze filozoficznym, które mają nas tu zajmować, zjawiają się dopiero późno, a gdy się zjawiły, znaczna część pracy duchowej i wewnętrznej swobody jest już dokonana. Bliższemu wyśledzeniu stawania się i wzrostu nowych poglądów staje, niestety,

na przeszkodzie mrok, który ogarnia prądy wewnętrzne ósmego i siódmego stulecia, ale w szóstem są one już wyraźnie rozwinięte, piąte zaś przynosi zupełne zwycięstwo. Duch wolności i pogłębienia ogarnął już wszystkie główne dziedziny.

Tak naprzód religję. Dawni bogowie pozostają jeszcze, coprawda, w poszanowaniu, ale ich obraz tradycyjny ulega ostrej krytyce. Wszystko, co się w nich sprzeciwia oczyszczonym pojęciom moralnym, wywołuje zgorszenie i gniew; nie brak walki otwartej, ale przesunięcie do duchowości i moralności dokonywa się też powoli, być może zaledwie dostrzegalnie. Pożądana jest nadto większa jedność; jakkolwiek wielość postaci boskich nie znika, jednakże nie jest już ona tylko współistnieniem, lecz przez całą różnorodność prześwieca byt boski. Równocześnie zjawiają się zaczątki nowego rozwoju, rozwoju w różnych, nawet zwalczających się kierunkach. Ze strony badań — prąd panteistyczny, przekonanie o wszechogarniającem życiu, o bóstwie nieosobistem, od którego pochodzi również dusza człowieka i do którego wróci po dokonanym biegu życia. Natomiast z głębszego odczuwania niesprawiedliwości rzeczy ziemskich i z troski o własne szczęście i zbawienie rodzi się poryw poza istnienie najbliższe, oderwanie się duszy od ciała, wiara w dalsze życie osobiste i nadzieja na lepszy tamten świat. Tak się dzieje w kołach orfików i pitagorejczyków.

Zarazem także życie etyczne dojrzało do większej samoistności i większego uwewnętrznienia, spotężniała zwłaszcza idea miary moralnej i dawała normy postępowania. Poezja podnosi dziedzinę etyczną i wogóle działa w kierunku pogłębienia życia duchowego,

daleko poza refleksję poetów. Zwrot do liryki wytwarza bogate życie uczuciowe i potęguje świadomość jednostki; miłość, Eros, znajduje wyraz zarówno w sztuce plastycznej, jak i w poezji. Im jednak głębszem i ruchliwszem staje się życie, tem trudniejszemi stają się zagadnienia, tem silniej odczuwane są sprzeczności istnienia ludzkiego. Dramat przystępuje odważnie do tych zagadnień i na swój sposób okazuje, czem jest cały los ludzki. Zanim filozofja dała życiu oparcie, poeci byli mistrzami mądrości, ogniwem pośredniem pomiędzy dawną tradycją a światem myślowym czasów późniejszych.

Przemiany w życiu państwowem również wpływają na ogólne stanowisko człowieka. Wzrost demokracji powołuje jednostki do natężenia i wyzyskania wszystkich sił, stosunki wzajemne mnożą się, proces życiowy się przyśpiesza. Porządek przekazany nie uchodzi już za zrozumiały sam przez się, zbiera się i zarazem przetwarza prawa, budzą się przytem zagadnienia ogólne, powstają pytania o rozumność istniejących rzeczy, zaczyna się porównywać urządzenia innych państw i budować nowe drogi przy pomocy teorji. W ten sposób rozpoczyna się wiele rzeczy i otwiera się wolne pole dla krytycznego roztrząsania Jednocześnie życie rozszerza się też nazewnątrz przez wzrost handlu i dróg, zwłaszcza przez zakładanie kolonij, które dzięki zetknięciu z obcemi kulturami również posuwają się duchowo naprzód. To nie przypadek, że filozofja wytrysnęła w kolonjach.

Wraz z rodzajem życia zmienia się także oblicze świata. Filozofja, która u Greków zaczyna nie od człowieka i jego szczęścia, lecz od wszechności, pragnie pojmować świat w sposób naturalny na mocy jego

własnych związków, kładąc nacisk na trwałą treść albo na stałe stosunki; filozofja ta musi zerwać z pierwszem wrażeniem i zniszczyć obraz poglądowy, ale jej praca rozsądkowa posiada podłoże głębszego świata i z pewnym pociągiem ku istocie odbudowuje świat w zarysach, których genjalna prostota wciąż nanowo do podziwu zmusza, przy pomocy myśli, których wielkość jeszcze ciągle czaruje umysły. Nietyle bezpośrednie natarcie, ile wytworzenie się przekonań naukowych pokonywa tu pogląd mitologiczny.

Dążeniu do wykrycia związku pomiędzy rzeczami służy dalej astronomja, w której coprawda wpływy wschodnie są nie do zaprzeczenia. Skoro w ruchach ciał niebieskich astronomja pozwala nam dostrzec stałość i prawidłowość, skoro w budowie świata wykrywa trwałe porządki, a całość łączy w Kosmos, tedy i boskość musi się zrzec wszelkiej samowoli i uznać wyższe prawo. Własny porządek i harmonja rzeczy głoszą dobitniej rozumność świata, niżby to mogły uczynić wszelkie cudowne pośrednictwa. Że jednak taki rozum włada nietylko wśród wielkich rzczy, lecz liczbą i miarą sięga również małych, pozornie nieujętych, widzimy ze zdumiewającego odkrycia liczby drgań dźwiękowych. Silny wpływ na pogląd na świat wywiera także medycyna. Nietylko w swej własnej dziedzinie przez obserwowanie człowieka zmuszona jest do dokładnego wykrywania związków przyczynowych, lecz zaostrza wogóle myślenie przyczynowe, odsłania ścisły związek człowieka z przyrodą, poznaje w nim odbicie wszechności, Mikrokosmos, który uczestniczy we wszystkich głównych prądach i siłach wielkiego świata.

Wreszcie i własne życie oraz czyny ludzkości stają w jasnem świetle rozważania przedmiotowego. Zaledwie

historja zdobyła samoistność, a już rozwija ducha krytycznego, rozróżnia i przesiewa podania, w sądzeniu o naszych losach zmniejsza i usuwa czynnik nadprzyrodzony. Wprawdzie autorzy osobiście zachowują zbożną cześć dla potęg niewidzialnych, ale praca ich zawiera dążność do tłumaczenia zdarzeń ze splotu przyczyny i skutku i do związania losu z czynem własnym.

Równoczesny rozwój wszystkich tych prądów stanowi cudowne zjawisko, jakiego dzieje pozatem nie znają. Z niezrównaną siłą i świeżością, pewnym krokiem odbywa się wzrost od nieśmiałego marzenia i dziecięcego skrępowania do trzeźwego, wolnego, męskiego stanu życia; coraz bardziej samoistnem staje się wnętrze, ciasnota czysto ludzka coraz bardziej ustępuje miejsca współżyciu z wszechnością. W przemianach tych rozwija się poczucie siły, powstają pełne charakteru jednostki, które bronią swej swoistości, niepokój ducha ogarnia świat. Występują zagadnienia ogólne i zapanowują nad myślą, wszędy parcie do rozjaśnienia, uzasadnienia, duchowego przyswojenia, szybki wzrost pracy intelektualnej i powszechnej oświaty.

Ale całe to powstawanie rzeczy nowych i zanikanie starych nie sprowadza narazie ostrego zerwania i zupełnego przewrotu. Wraz z okrzepnięciem własnych zdolności człowiek nie oderwał się jeszcze od rzeczy i nie przeciwstawił się im zuchwale, nie wyzbył się jeszcze wspólnych porządków. Jeszcze nie nastał czas, kiedy podmiot zawierza tylko własnej sile i śmiało przeciwstawia się wszelkiej niejaźni.

Ale czas ten nadejść musiał i nadszedł. Okrzepnięcie podmiotu, jakiego dokonywa wszelki ruch umysłowy w większym stylu, wytworzy ostatecznie w pobudliwych i ruchliwych umysłach poczucie bezwzględnej

wyższości i własnej wielkości; wraz z takim zwrotem uniezależnienie umysłowe staje się oświeceniem, które, dopóki brak mu przeciwwagi, będzie przybierało postać coraz bardziej radykalną. Myślenie staje się swobodną refleksją, która nie uznaje niczego, co się nie mieści w jej rozumowaniu; a dzięki temu staje się siłą rozkładu i rozbicia, staje się przedewszystkiem wrogiem śmiertelnym wszelkiej tradycji dziejowej. Albowiem cokolwiek ono z dawnych zwyczajów i obyczajów przed forum swoje pociąga, to już przez samo pozwanie jest skazane i potępione. Jeżeli z tem burzeniem nie będzie szła w parze budowa, życie będzie się stawało coraz bardziej czcze, i przesilenie będzie nieuniknione.

Taki zwrot do radykalnego oświecenia przynoszą Grekom sofiści. Trafna ocena sofistów już dlatego jest trudna, że ich obraz został nam przekazany przez najskrajniejszego ich przeciwnika, a jego wnioski wydają się łatwo ich twierdzeniami. Sofiści byli przedewszystkiem nie teoretykami, czystymi filozofami, lecz nauczycielami, nauczycielami wszelkiej obrotności w życiu praktycznem — tak w czynie, jak w mowie. Dążeniem ich było tak wykształcić swych uczniów, aby coś zdziałali i osiągnęli w społeczeństwie, chcieli zwłaszcza przez wykształcenie ich w sprawności retorycznej i dialektycznej dać im przewagę nad innymi ludźmi. Odpowiadało to potrzebie czasu i przyczyniało się do rozbudzenia i kształcenia umysłów. Ale z rzeczą cenną splotła się ściśle rzecz wątpliwa, a nawet niegodna. W całej bowiem pracy panuje tu przekonanie, że niema żadnej prawdy rzeczowej i że nie wiążą nas żadne wyższe porządki, lecz wszystko opiera się na mniemaniu i skłonności człowieka. W ten sposób stał się człowiek „miarą wszech rzeczy". Wyrażenie to daje się tłuma-

czyć rozmaicie, a rozumieć je też można jako wyraz głębokiej mądrości. Ale w owych związkach, kiedy nie rozróżniano jeszcze w człowieku pomiędzy przypadkiem a istotą, a pojęcie ludzkości nie wyodrębniło się jeszcze od współistnienia osobników, słowa te oznaczały wyrzeczenie się wszelkich powszechnie ważnych norm, wydanie prawdy na łup chwilowego upodobania i chwiejnych skłonności jednostek. Zależnie od stanowiska, od punktu widzenia, jak się dzisiaj mówi, wszystko daje się odwrócić tak albo owak, osądzić tak lub inaczej; co wydaje się prawem, może być przedstawione jako bezprawie, a co bezprawiem — jako prawo; każda rzecz — zależnie od położenia i usposobienia — może otrzymać przewagę. Tak więc życie zamienia się na pożytek, użycie, ba, na igraszkę samego tylko czczego podmiotu, jednostka nie uznaje żadnych granic ani obawy, człowiek mocy wyszydza wszelki porządek jako ustawy tylko, jako wymysł słabych, którym przeciwstawia potęgę i przywilej silnego jako prawdziwe prawo natury. Tak ustępuje dobro przed pożytkiem, wszelka ocena staje się względną, przekonanie traci wszelkie pewne oparcie, postępowanie — wszelki wyższy cel, który człowieka uszlachetnia i wzbudza w nim cześć. Zapewne, i taka względność jest uprawniona, każdy świat myśli musi się z nią w jakiś sposób załatwić. Ale jako jedyna władczyni staje się ona wrogiem śmiertelnym wszelkiej wielkości i prawdy. Jej dialektyka musi wówczas rozsadzić wszelką stałość, jej dowcipna gra słów musi zburzyć całą powagę życia i wyłączyć wszelką głębię; wszelkie podmiotowe poczucie siły, wszelka gadanina o sile coraz mniej pokrywa brak siły prawdziwej, beztreściwość całego ruchu. A wreszcie taka ruchliwość i dowcipkowanie

kończy się swawolą. Niczego zaś ludzkość nadłużej tak bardzo nie znosi, jak swawolnego traktowania głównych zagadnień swego szczęścia i duchowego istnienia.

Sofistów wszakże łatwiej ganić, niż zwyciężyć. Wyzwolenie podmiotu nie daje się cofnąć, zniszczyło ono doszczętnie wpływ wszelkiej powagi i tradycji na przekonania. Przezwyciężenie może nastąpić tylko przez dalsze wewnętrzne kształtowanie życia, tylko przez to, że przedmiot w sobie samym wykrywa nowe związki i porządki, że w jego własnej duszy wznosi się świat, który uwalnia człowieka od dowolności i utwierdza go w sobie samym. Że filozofja grecka tego dokonała, stanowi to jej największą zasługę i świadczy zarazem o wysokości jej rozwoju.

Sokrates daje początek temu ruchowi. Charakter jego działalności jest zewnętrznie tak pokrewny sofistom, że wielu współczesnych zaliczało go wprost do jednej z nimi grupy. I on jest czynny jako nauczyciel i chce młodzież do życia sposobić, i on rozmyśla i rozprawia, i on chce wszystko uzasadnić wobec rozumu i dla niego rzeczą główną jest człowiek; i on więc wydaje się, jak inni, krzewicielem oświecenia. Ale Sokrates dochodzi do pewnego stałego punktu, z którego przemienia mu się wszelkie życie i myślenie. Wykrywa i broni całą duszą głębokiej różnicy pomiędzy pstremi i zmiennemi mniemaniami ludzkiemi a myśleniem naukowem. W pojęciach tego myślenia okazuje się coś stałego, niezmiennego, powszechnie ważnego, co działa jak konieczność i wyłącza wszelką dowolność. Całe życie staje się przez to trudnem zadaniem. Oto bowiem przez odkrycie i wyjaśnienie pojęć należy sprawdzić cały stan naszego istnienia i jego za-

wartość, całe życie i postępowanie wznieść od pozoru do czystej prawdy. Sokrates nie osiąga jednak zamkniętego systematu, praca jego pozostaje poszukiwaniem rzetelnem, niezmordowanem poszukiwaniem. W celu wyśledzenia i rozjaśnienia pojęć tworzy on wprawdzie swoiste metody, ale zastosować ich nie umie dla siebie samego, lecz tylko w obcowaniu z ludźmi w przemyślanej mowie i odpowiedzi; w ten sposób jego działalność i życie staje się ciągłym dialogiem. Może on jednak być bliski ludziom, ponieważ myślenie jego zajmuje się przeważnie życiem praktycznem i moralnem. Oparcie tego życia na rozumnem wniknięciu wznosi dobro ponad samo mniemanie i stwarza nowe pojęcie cnoty. Rzecz główną stanowi teraz nie działanie nazewnątrz i powodzenie we współżyciu z ludźmi, lecz zgodność z sobą samym, zdrowie i harmonja duszy. Wraz z samoistnością życie wewnętrzne zyskuje też własną wartość; tak całkowicie zagłębione jest ono w sobie i sobą zajęte, że wobec tego bledną wszelkie pytania, dotyczące powodzenia zewnętrznego. Wykonanie pozostaje przytem bardzo niedoskonałe, i niejedna rzecz mała i płytka nie zgadza się z głównym kierunkiem dążenia. Ale zwrot do samoistności duszy, odsłonięcie życia wewnętrznego pozostaje w pełnej sile, nauki, często trywjalne, nie zacierają wrażenia głębokiej osobowości, która posiada coś bezpośredniego, nawet zagadkowego, a wszystko, co niedojrzałe lub niezrównoważone, znika wobec szczerości i powagi pracy życiowej, a zwłaszcza wobec bohaterskiej śmierci, która tę pracę przypieczętowała. Położona przez to została trwała podwalina, otwarta nowa droga, na której oto wkrótce — w Platonie — grecki pogląd na życie osiągnął swój szczyt filozoficzny.

2.
Platon.

a. Uwagi wstępne.

Przedstawienie poglądu Platona na życie stanowi może najtrudniejsze zadanie całego naszego dociekania. Szczególnie dlatego, że niezrównana osobowość, która występuje w jego dziełach, zawiera zasadniczo różne pobudki, a nawet jaskrawe przeciwieństwa. Platon jest to przedewszystkiem królewski myśliciel, który z wyniosłą sprawnością przedziera się poprzez wszelki pozór i ponad wszelki obraz do niezmysłowej istoty rzeczy, a przytem światy światom przeciwstawia, jakgdyby bawiąc się porusza najopornieiszemi masami, najtwardsze przeciwności rozprasza. Ale myśliciel ten jest zarazem artystą z bożej łaski, który ustawicznie prze do kształtowania i oglądu, którego wyobraźnia, nastrojona na wysoką nutę, wszelkie dzieło myślowe otacza i przepaja świetnemi obrazami, dla którego samo myślenie staje się szczytem twórczości. W poetyzowanie i myślenie wkłada Platon mocną osobowość moralną, która wszystko bada i wyjaśnia; tylko to mu się wydaje prawdziwem i wartościowem, co podnosi całość duszy, krzepiąc ją, oczyszczając, uszlachetniając. „Całe złoto ziemskie i podziemne nie zdoła przeważyć cnoty.“ Świadomość niewidzialnych związków i ciężkiej odpowiedzialności nadaje całej pracy głęboką powagę i olbrzymie natężenie. Prądy czasu, dążące do pogłębienia religji, współdziałają tu również i napełniają całość uroczystym nastrojem.

Że w dziele żywota tego męża spotykają się i wzajem potęgują tak różne pobudki, to nadaje temu dziełu jedyną w swoim rodzaju wielkość. Ale wytwarza rów-

nież powikłania, które trudno całkowicie rozwiązać. Każdy z prądów jest zbyt samoistny, ażeby nie ścierać się często z innemi; powstają różnorodne przeszkody i krzyżowania i przesuwają całość raz w tę, raz w ową stronę.

Ta różnorodność ruchów szczególnie jest przykra z powodu mroku, otaczającego porządek pism Platona oraz jego dzieje wewnętrzne. Wprawdzie występują wyraźnie pewne okresy główne; w jakich jednak punktach znajdują się poszczególne części i przejścia, co w różnych czasach było główną sprężyną ruchu, a także co dla samego myśliciela było wynikiem jego długiej pracy duchowej, wszystko to, mimo niewymownych trudów badań naukowych, nie jest jeszcze dostatecznie wyświetlone, tak iż bez śmiałych przypuszczeń nie można tu sobie poradzić; tego jednak wykład nasz musi unikać. Będziemy się więc trzymali przeważnie tych dzieł, które przedstawiają Platona jako twórcę nauki o ideach. W niej bowiem osiąga on największą samoistność i przez nią wpłynął na ludzkość najsilniej.

b. Nauka o ideach.

Dążenia Platona wypływają z głębokiego niezadowolenia, co więcej, z zupełnego rozbratu z otoczeniem społecznem. Nasamprzód gniew jego budzi demokracja ateńska, zachowanie się „wielu“, którzy bez powagi i pogłębienia, zależnie od zmian usposobienia i humoru, rozstrzygają o najważniejszych rzeczach, a przez hałaśliwe działanie masowe odciągają dusze młodzieży od celów istotnych. Dla filozofa zaś potrzeba jego czasu i jego otoczenia staje się zagadnieniem wszystkich miejsc i wszystkich czasów. Każdy czyn ludzki, który poprzestaje na sobie i nie uznaje związku z porządkiem wyż-

szym, jest dlań mały i opaczny; opanowany przez chwilowy pozór, stanowi jedynie pozór cnoty i szczęścia, pozór czczy i próżny. Tak odrywa się myśliciel od samego człowieka i ucieka się do wszechności; od życia codziennego z jego zazdrością i nienawiścią odwrócić się należy do prawiecznych, wszelkiemu bezprawiu obcych porządków, jakie nieustannie stawia przed oczy widok sklepienia niebieskiego; przyłączenie się do nich uczyni nasze życie szerszem i prawdziwszem, czystszem i trwalszem. Oto dążenie ponad człowieka, zwrot do życia kosmicznego.

Ale oto nowe życie spotyka się natychmiast z pozornie niezwalczoną przeszkodą. Zdobycze nauki wstrząsnęły i rozłożyły świat zmysłowy, zwłaszcza zbyt wyraźnie poznano nieustanną jego przemianę, nieprawidłowy bieg rzeczy, iżby mógł życiu i dążeniu dać trwałe oparcie. Jeżeli przeto królestwo zmysłów stanowi świat jedyny, to zwrot do wszechności nie może życia uczynić stałem. Ale czy obok świata zmysłowego i ponad nim nie jest możliwa jakaś inna rzeczywistość? Nauka Sokratesa o myśleniu i pojęciach odsłoniła widok na taką rzeczywistość. W przeciwieństwie do chwiejnych mniemań jednostek uznano w pojęciach coś trwałego i powszechnie ważnego, dla Sokratesa ważnego, coprawda, tylko w granicach naszego zakresu myślowego. Ale Platon, stosownie do całego swego charakteru zwrócony bardziej do rzeczy odległych i kosmicznych, czyni tu znaczny krok naprzód. Pojęcie, tak mniema, nie mogłoby być prawdziwem, gdyby nie sięgało poza człowieka i nie odtwarzało rzeczywistości rzeczy. Odpowiada to greckiemu sposobowi myślenia, który nie odrywa człowieka od świata i nie przeciwstawia mu go, lecz wiąże z nim ściśle, a przeto dane życia duchowego pojmuje

jako udzielone przez rzeczy. Tutaj małe życie idzie w ślad za wielkiem, gdyż ogień wszechności — jak mniema Platon — rozpłomienia się i żywi nie z ognia w nas, lecz, odwrotnie, cokolwiek posiada mój ogień i twój i każdej żywej istoty, z ognia wszechności posiada. Skoro zaś tak zależni jesteśmy od rzeczy, i dusza wszelką treść zawdzięcza wszechności, tedy dane świata małego pozwalają wnioskować z pewnością o wielkim. Tak więc dla Platona jest rzeczą dowiedzioną, że w przeciwieństwie do chwiejnego mniemania istnieje wiedza, posiadająca trwałe pojęcia; tak też i we wszechności istnieje napewno niezmienna rzeczywistość o charakterze nadzmysłowym, królestwo wielkości myślowych poza zmiennym światem zmysłów.

Tą drogą dochodzi Platon do jądra swego przekonania filozoficznego, do swojej nauki o ideach. Wyraz „idea“, oznaczający pierwotnie wygląd, obraz, kształt i używany w filozofji jeszcze przed Platonem, otrzymuje i zachowuje odtąd znaczenie techniczne, oznacza, mianowicie, odpowiednik pojęcia w świecie rzeczy, byt istotny, niezmienny, dostępny tylko dla myśli. Nauka o ideach ustala i uprzedmiotawia nasze pojęcia, śmiała wyobraźnia logiczna wynosi je poza koło ludzkie we wszechność i ucieleśnia wobec nas w samoistne wielkości. A świat myślowy, który stąd powstaje, jest dla Platona władcą wszelkiej rzeczywistości, podłożem świata, który nas widomie otacza.

Jest to przewrót i przewartościowanie olbrzymich rozmiarów, dzieje życia duchowego ludzkości nie znają większego. Istnienie zmysłowe, dotychczas pewna siedziba człowieka, odsuwa się oto wdal, a rzeczą pierwszą, najpewniejszą i bezpośrednio obecną staje się świat, do którego prowadzi tylko myślenie. Bliskość i pozna

walność rzeczy mierzy się teraz nie siłą wrażenia zmysłowego, lecz przejrzystością duchową; ponieważ istnienie zmysłowe ze swą przestrzennością nie daje się rozłożyć na czyste pojęcia, pozostaje więc — pomimo swej uchwytności — w niejasnym mroku, gdy tymczasem idee dają się w zupełności prześwietlić. Wobec takiego odwrócenia dusza stanowi naszą prawdziwą istotę, ciało staje się tylko dodatkiem, ba — obcym i niższym bytem. A przeto i dążenie winno być zwrócone tylko do dóbr niezmysłowych.

Zupełne panowanie poznania nadaje temu spirytualizmowi swoiste zabarwienie. Tylko poznanie, oko ducha dla świata niewidzialnego, prowadzi od pozoru zmysłowego do świata istoty. Na jego rozwoju polega cała samoistność i wewnętrzność naszego życia, co więcej, ściśle biorąc, winnoby ono stanowić jedyną treść życia.

A więc zupełna przemiana, ale także niebezpieczeństwo ciasnej jednostronności. Gdyby życie całkiem było zwrócone w tym kierunku, opieranie się na niezmysłowym i niezmiennym bycie zniszczyłoby całe barwne bogactwo rzeczywistości. U Platona wszakże wymaganiu trwałego i prawdziwego bytu towarzyszy, jako niemniej istotny, rys artystyczny, żądaniu prawdy żądanie piękna; dopiero połączenie obojga uzupełnia naukę o ideach. Niezmysłowa istota rzeczy okazuje się przytem czystą formą, która z przemożną siłą wiąże różnorodność, wśród wszelkiego stawania się i przemijania jednostek trwa w wiecznej młodości i wciąż odnowa kształtuje zmysłowe również istnienie. Działanie takiej formy odnajduje filozof tak w zakresie przyrody, jak we wnętrzu duszy i w budowie społeczeństwa ludzkiego; tu więc po raz pierwszy światowe zjawisko formy zostaje przyswojone przez myślenie, a zarazem ścisła

co do form i wzniosła sztuka, właściwa szczytowi epoki greckiej, otrzymuje uzasadnienie filozoficzne. Równocześnie jednak ze zwrotu tego wytryska nowa ocena rzeczy. Forma jest nietylko stała, lecz także nadobna i piękna, byt prawdziwy przedstawia się zarazem jako dobro i wzór, świat istoty jako świat wartości. Nadaje to rzeczywistości najbliższej bez porównania milszy wygląd. Albowiem staje się ona teraz odwzorowaniem doskonałego pierwowzoru, stałą nań wskazówką, bezustannem dążeniem wzwyż.

To połączenie prawdy i piękna jest objawem wiary w światową potęgę rozumu. Gdzie istota zlewa się ostatecznie z pięknem i dobrem, gdzie rzeczy wydają się tem lepszemi, im większy mają udział w bycie prawdziwym, tam dobro posiada pewną władzę nad światem. Niema tu miejsca na radykalne zło; jeżeli nawet poziomość obniża i szpeci, przecież przeinaczyć i zepsuć nie zdoła. W ten sposób uszlachetnia się i oczyszcza ukochanie życia, utwierdza się radosny sposób myślenia pośród wszystkich niebezpieczeństw i walk.

Jakkolwiek w nauce Platona o ideach jest wiele rzeczy niepewnych, odkrywa ona jednak podstawową prawdę, której się już wyrzec nie można. Jest nią przekonanie, że państwo prawdy istnieje poza dowolnością ludzką, że prawdy mają znaczenie nie na mocy naszej zgody, lecz niezależnie od nas, że królestwo prawd jest o niebo wyższe nad wszelkie ludzkie mniemania i chcenia. Poza tem przekonaniem niema samoistności nauki, niema wznoszenia kultury; tylko owa wyższa prawda może rozwinąć prawa i normy, które podnoszą ludzkie istnienie, wiążąc je i nadając mu kierunek. Jest to wszakże główna myśl wszelkiego idealizmu, która też zawsze wskazuje na Platona.

c. Dobra życiowe.

Platoński tryb życia, wypływający z nauki o ideach, jest w głównych zarysach dość prosty. Wszelkie życie duchowe spoczywa na wniknięciu naukowem, obniża się i upada, skoro tylko się od niego odrywa. W szczegółowszym jednak rozwoju życie to dąży do artystycznego ukształtowania, do plastycznego ustosunkowania i całkiem jasnej harmonji. W ten sposób łączą się tu i przenikają, wzajem się wspierając, obydwa główne kierunki życia greckiego: dążenie do jasnego poznania i oglądowego ukształtowania. Platon stanowi przeto szczyt pracy duchowej swego narodu. Ale jako coś własnego i nowego dodaje swą wysoką umysłowość, powagę silnej i szlachetnej, władczej osobowości; we wszelkiej prawdzie i pięknie dusza jego poszukuje ostatecznie dobra, uszlachetnienia, podniesienia istoty. A to nadaje pracy nowe pobudki i zadania.

Bezsprzeczne przewodnictwo życia posiada tu nauka, wniknięcie naukowe powinno dźwigać wszelką czynność, nic nie uchodzi za prawdziwe, co nie przeszło przez pracę myśli. Tylko wniknięcie stwarza prawdziwą dzielność. Albowiem tylko ono uwalnia od pozoru i zewnętrzności cnoty powszedniej, tylko ono ugruntowuje cnotę we własnej istocie człowieka i czyni ją zarazem swobodnym czynem człowieka. To bowiem, co zwykle nazywa się cnotą, a naprawdę ledwie się różni od sprawności cielesnej, jest raczej wytworem otoczenia społecznego, dziełem obyczaju i wyćwiczenia, niż własnym czynem i postanowieniem. Dopiero właściwe wniknięcie podnosi postępowanie i istotę do samodzielności.

I piękno musi się zagłębić w pierwiastek myśli, a przez to uwolnić od pospolitości, hołdującej poziomym

rodzajom uciechy. Dopiero bowiem pierwiastek myślowy wypiera z piękna to, co służy podrażnieniu i użyciu; dopiero wyzbycie się wszelkiej cielesności, podniesienie do czystego stanu duchowego, udoskonala jego istotę. Jest to więc, podług wyrażenia Winckelmanna, „jak duch z materji przez ogień pędzony“. Tak przeto greckie dążenie do piękna przebija się również w filozofji i staje się potęgą także dla nauki.

Praca myślowa zyskuje dzięki temu nader doniosłe nowe pobudki. Dążenie do prawdy przy swej ciężkiej powadze nabiera świeżości i radosności, a treść świata myśli, pomimo usunięcia grubego pierwiastku zmysłowego, zachowuje moc i przedmiotowość. Poznanie okazuje się tu ujrzeniem trwałego przedmiotu, powstaje pojęcie oglądu duchowego, który przejmuje swoiście greckie znaczenie oglądu i rozwija je dalej. Oglądanie jest tu nie biernem przyjmowaniem obcego przedmiotu lecz połączeniem czynności i bytu przedmiotowego w żywą styczność, tak iż życie przepływa bezustannie od jednego do drugiego. Byłoby to jednak niemożliwe bez pokrewieństwa istoty, oko nasze musi być podobne słońcu, ażeby w świetle słońca widzieć rzeczy, rozum nasz musi być pokrewny faktom wiecznym, ażeby ujmować wieczność w świetle idei.

W takim związku ogląd zbliża się do miłości, Erosa. Dążenie do wytwórczości duchowej zawiera poszukiwanie pokrewieństwa istot, a tylko przy takiem pokrewieństwie tylko przez wzajemne ożywienie istota łaknąca prawdy może osiągnąć cel swój i znaleźć nieśmiertelność. W ten sposób badanie staje się twórczością duchową; duch i prawda nie przychodzą do nas gotowe, powstają one dopiero przez zetknięcie się naszego dążenia z rozumem powszechnym. Przez pojęcie

zaś twórczości duchowej, jakie się tu nauce odsłania, zaszczepia się sztukę samemu badaniu i przypieczętowuje się ścisły związek pomiędzy prawdą a pięknem.

Jak piękno, tak też i dobro wiąże się ściśle i splata z badaniem. Dla Platona filozofja nie jest bynajmniej tylko teorją w znaczeniu późniejszem, lecz wytężeniem całej istoty, wzniesieniem całego człowieka od pozoru do prawdy, ocknieniem z głębokiego snu życia powszedniego, oczyszczeniem z wszelkiej zmysłowości. Dążenie do prawdy jest bezpośrednio dziełem usposobienia umysłowego; albowiem jest popędem do prawdziwości, który każe zerwać z pozorem i poszukiwać prawdziwej istoty. Nadto prawda i dobro o tyle są sobie pokrewne, że dobro najwyższe musi być niezmienne, a coś niezmiennego wykrywa tylko badanie.

Jeszcze ściślejszy jest związek dobra i piękna. Ujęcie piękna cechuje Platona jako syna swego narodu i swego czasu, Platon daje filozoficzne sformułowanie piękna klasycznego, które wówczas stało u szczytu. Piękno ma tu przeważnie charakter plastyczny i wymaga ostrego rozgraniczenia wszelkiej rozmaitości, silnego rozwoju każdej części, zgrabnego zespolenia w całość. Gdziekolwiek dąży się do całości, tam części powinny jasno występować z początkowego zamętu, każda powinna otrzymać osobne zadanie i sumiennie przestrzegać swoich granic względem innych części; następnie zaś różnorodność powinna się uporządkować, ustopniować i połączyć w dzieło sztuki, którego proporcje i harmonja sprawiają czystą i szlachetną radość. Porządek ten nie jest narzucony zewnątrz, lecz powstaje od wewnątrz, tworzenie piękna opiera się na własnem życiu i własnej dążności, przy całym spokoju dzieło sztuki jest zarazem uduchowionym ustrojem. Taki

jest obraz myślowy piękna klasycznego o stałych, a nawet ścisłych stosunkach i wyraźnych wymiarach, o ograniczonym i przejrzystym kształcie, piękna pełnego zarazem życia wewnętrznego.

Tego rodzaju piękno dostrzega wzrok badacza poprzez cały niejasny pozór zarówno w szerokim świecie, jak i pośród ludzi; przyświecają mu zewsząd granica i porządek, ustosunkowanie i harmonja. Tak ze sklepienia niebieskiego z niezmiennem trwaniem gwiazd wśród całego nieprzerwanego ruchu, tak również z wewnętrznej spójności przyrody, którą Platon porządkuje ściśle według stosunków matematycznych.

To jednak, co nazewnątrz jest już rozpowszechnione i ustalone, u człowieka staje się wymaganiem i czynem; najważniejszą ze wszystkich harmonij jest harmonja życia, do której najbardziej powołanym wydaje się typ grecki. Istota nasza ze swą mnogością popędów również ma wskazane od przyrody granice i porządek. Ale do zupełnego ożywienia różnorodności i do wprowadzenia odpowiedniego ustosunkowania potrzeba własnego czynu, który wypływać może tylko z właściwego wniknięcia. Z pomocą takiego wniknięcia należy opanować zamęt początkowy, wykształcić zupełnie całą wrodzoną nam moc, różnorodność jej ostro rozgraniczyć, a wreszcie skupić całe działanie w mocno zbudowanem dziele życiowem. Wszelka nieograniczoność i nieokreśloność jest tu wyłączona, każdy ruch ma wyraźny cel, nawet siły nie dają się wzmagać nieskończenie. Kiedy każdy na swojem miejscu swoje czyni, wówczas całość składa się najlepiej, wówczas życie samo w sobie staje się piękne i radości pełne. Takiemu przekonaniu odpowiada swoisty ideał wykształcenia. Niechaj człowiek nie pragnie wykształcić się

do wszystkiego i robić wszystko możliwe, lecz niechaj podejmie jeden cel i poświęci mu wszystkie władze swoje. O wiele lepiej jest czynić jedno dobrze, niż dużo, ale niedostatecznie. Taki jest ideał arystokratyczny w ostrem i świadomem przeciwieństwie do ideału demokratycznego wychowania wszystkich do wszystkiego, wykształcenia możliwie różnostronnego i równomiernego.

Stając się w ten sposób naszem własnem dziełem, pociągając nasze chcenie i nasz umysł, harmonja życia urasta do dzieła etycznego, do cnoty sprawiedliwości. Sprawiedliwem jest mianowicie robić swoje i każdemu oddawać, co mu się należy, zamiast sięgać do obcych dziedzin — poświęcić się całkowicie jednemu zadaniu, które przyroda i los nam wyznaczyły. Sprawiedliwość zatem jest tylko harmonją przejętą do własnego chcenia, niczem więcej; jako taka staje się ona dla myśliciela, zgodnie z duchem jego narodu, głównem pojęciem życia etycznego, cnotą wszechogarniającą. Poza naszem jednak kołem działa ona jako powszechny porządek moralny; postępowaniu naszemu odpowiadać będzie ostatecznie nasze powodzenie, wcześniej czy później, jeżeli nie w tem, to w innem życiu, dobro musi otrzymać swoją nagrodę, zło — swoją karę.

Skoro zatem cnota polega na ożywieniu i harmonijnem ukształtowaniu naszej istoty, więc dążenie do niej staje się nieprzerwanem zajmowaniem się człowieka swojem własnem wnętrzem, wyzwoleniem od wszelkiego nacisku otoczenia społecznego. Jeżeli otoczenie szczególnie wielką moc posiada u ludów południowych, to znalazło też tam najsilniejsze przeciwdziałanie u wyjątkowych osobistości. — Otóż wraz z owem uwewnętrznieniem zadania celem głównym staje się podo-

banie się nie innym ludziom, lecz sobie samemu: nie o to chodzi, żeby wydawać się dobrym, lecz żeby być dobrym. Dopiero ten zwrot do własnej istoty czyni życie samoistnem i prawdziwem oraz zapewnia mu nieporównanie wyższe szczęście, prawdziwą radość. Mocna i mężna natura Platona nie wyrzeka się bynajmniej szczęścia, ale nie znajduje go wraz z tłumem w zdarzeniach i powodzeniach zewnętrznych. A szukać go w samem działaniu — na to pozwala teraz odsłonięcie szerokiego dzieła życia w czystem wnętrzu. Należy tylko ożywić cały zakres życia i całą różnorodność doprowadzić do harmonji. Od tego, czy się to uda, zależy powodzenie lub niepowodzenie naszego życia, a zarazem nasze szczęście lub nieszczęście. Albowiem, według Platona, wszystko, co jest harmonją, lub dysharmonją, działający wyraźnie widzi i silnie odczuwa, odczuwa bez fałszu, tak, jak jest istotnie. Tak więc rzeczywisty stan duszy osiąga czysty swój wyraz w radości i cierpieniu, sprawiedliwość stwarza swą harmonją błogość, szczęście przewyższające wszystkie inne radości, niesprawiedliwość zaś swą dysharmonją, rozterką i niezgodą we własnem przyrodzeniu wywołuje nieznośną mękę.

Ten nierozłączny związek pomiędzy czynnością a szczęściem stanowi szczyt mądrości życiowo silnego narodu, jest to także ideał, którego filozofja grecka broniła do ostatniego tchnienia. Stosownie do tego przekonania szczęście stanowi wprawdzie naturalny wynik, ale nie pobudkę do czynu. Wszelkie małostkowe ubieganie się o nagrodę znika, gdzie wartość dobra jest zawarta w niem samem. w jego pięknie wewnętrznem, którego oglądanie raduje i zachwyca człowieka. Ugruntować w ten sposób szczęście w swem wnętrzu — to znaczy złamać jednocześnie władzę losu nad czło-

wiekiem. Żadne braki, żadne przeciwności warunków zewnętrznych nie zdołają tu zmienić stanu wewnętrznego, wytworzonego przez własny czyn, owszem, kontrast zwiększy tylko i jeszcze bardziej uświadomi wyższość tego stanu i jego samowystarczalność. Przy wszelkiej łaskawości losów zły pozostaje nędznym, staje się przez to nawet jeszcze nędzniejszym, gdyż zło tem bujniej się rozwinie; dobry zaś właśnie dopiero w przeciwnościach i cierpieniach poznaje wewnętrzne piękno swego życia.

W tej myśli kreśli Platon potężny obraz prawego człowieka, który cierpi, jest prześladowany przez całe życie i pozostaje pod zarzutem nieprawości, którego jednak dostojność wewnętrzna świeci wśród takich zarzutów pełnem światłem; jest to obraz, który w zewnętrznem zbliżeniu do wyobrażeń chrześcijańskich tem wyraźniej daje nam odczuć wewnętrzną odległość obu światów.

d. Ucieczka od świata i uwielbienie świata.

Dla przekonań platońskich istotny jest rozdział dwóch światów; pomiędzy państwem prawdy a najbliższem istnieniem jest nieprzebyta przepaść, której nawet praca dziejowa zmniejszyć nie zdoła. Im bardziej stanowczo obstaje myśliciel przy samoistności i zupełnej odrębności dóbr duchowych, tem jest dlań pewniejszem, że stanowią one świat własny w przeciwieństwie do świata mniej prawdziwego i mniej doskonałego. Co wynika z takiego ostrego rozdziału dla postępowania naszego? Czy może ono ogarnąć obydwa światy, czy też powinno się poświęcić wyłącznie wyższemu? Jedynie ostatnie wydaje się słusznem. Dlaczegóż bowiem mielibyśmy rozdzielać nasze siły, skoro

świat istoty żąda całego naszego oddania, dlaczegóż trudzić się o rzeczy przemijające, jeżeli otworem stoi droga do nieskończoności, dlaczego pozostawać w mrocznem świetle odwzorowań, skoro jasno i czysto oglądać się dają pierwowzory? W tym głównie kierunku zmierza platońskie pożądanie istotnego bytu; wobec wiekuistości i prostoty tego bytu pstre królestwo zmysłów spada do zwodniczego pozoru; zadaniem więc zadań jest wydarcie się z tego pozoru i skierowanie całego umiłowania, jakoteż całej troski na byt niezmienny. Jest to wyraźny typ życiowy ucieczki od świata.

Z tej wyżyny nicość i pozorność życia jest oczywista, i to nas uderza przedewszystkiem. Jest ono nietylko pełne braków w szczegółach, lecz jest z gruntu chybione w całości. Tutaj, gdzie zmysłowość wszystko obniża, nigdzie niema czystego szczęścia, wszystko, co szlachetne, jest zeszpecone i spaczone, nie rzeczy, lecz pozorowi służy wszelki trud ludzki, niestały prąd zjawisk nie zna trwałego dobra. Do mrocznej jaskini zmysłowości, dokąd zostaliśmy wygnani, jasny świat prawdy rzuca tylko znikome odblaski. Skoro więc myśl wskazuje drogę do wyzwolenia się z takiego stanu, to czyżbyśmy mieli nie wstąpić na nią z radością, czyżbyśmy mieli nie otrząsnąć się z wszystkiego, co nas trzyma w królestwie pozoru? Trzyma nas wszakże wszystko, co tam jest sławione jako dobro: piękno, bogactwo, siła cielesna, znakomite pokrewieństwa itd.; więc miłośnik prawdy musi się od tego uwolnić. Dusza mieści się w ciele, jakgdyby w więzieniu, poprostu niby w grobie. Wybawić ją może tylko unikanie wszelkiej rozkoszy i pożądliwości, bólu i strachu. Albowiem wzruszenia te przykuwają ją do ciała i łudzą, jakoby świat pozoru zmysłowego był prawdziwy. Dusza jednak

nie może wyzbyć się wzruszeń, dopóki zwykłe losy w jakikolwiek sposób ją pobudzają i poruszają; musi więc dojść do zupełnej względem nich obojętności, a szczęście pokładać jedynie w czynności duchowej, t. zn. w poznaniu istoty. Wszystkie ciosy losu ześlizgują się z duszy mądrej i odważnej, która poznała dobra wieczne. „W przypadkach nieszczęśliwych najlepiej zachowywać się spokojnie i nie wzruszać się, ponieważ w takich sprawach ani dobro i zło nie są wiadome, ani ten, kto to bierze poważnie, nic przez to nie zyskuje, ani wogóle nic z rzeczy ludzkich nie jest warte wielkiej gorliwości". Również wobec losów innych ludzi nie należy po kobiecemu lamentować, lecz po męsku pomóc choremu, podnieść upadłego. Zupełne zwycięstwo osiąga tylko ten, kto całe życie uczuciowe zostawia poza sobą i z silnem męstwem wznosi się ponad świat ludzkich radości i cierpień. Wraz z takiem oderwaniem się życia od istnienia zmysłowego śmierć zgoła przestaje być straszną, staje się „wyzwoleniem od wszelkich błędów, i nierozumu, i strachu, i dzikich namiętności, i wszystkich innych nieszczęść ludzkich". Tylko bezcielesnej duszy odsłania się zupełna prawda, gdyż tylko czystość może dotknąć czystości. W ten sposób oderwanie się od zmysłowości, przygotowanie do śmierci staje się głównem zadaniem filozofji; filozofja oznacza teraz zbudzenie się z ciężkiego snu do jasnego światła, powrót z obczyzny do kraju ojczystego.

A więc ucieczka od świata, w całem słowa znaczeniu. Zapewne, ta platońska ucieczka od świata jest bardzo daleka od średniowiecznej. Wyrzeczenie się dotyczy tylko istnienia zmysłowego, nie świata wogóle, a upragniony byt wieczny tkwi nie w pośmiertnej dali jako przedmiot wierzącej nadziei, lecz z bezpośrednią

obecnością ogarnia pokrewną co do istoty duszę i w tem również życiu; nie jest też dany przez wyższą potęgę jako dar łaski, lecz musi być wywalczony przez własną czynność.

Ale i tak pozostaje ostre zerwanie z najbliższem położeniem i ze społecznością ludzką. Samotny jest myśliciel na tej zawrotnej wyżynie, i jednostajnym staje się jego świat. Z odtrąceniem wszystkich bólów i radości, wszystkich trosk i zadań człowieczeństwa grozi istnieniu zagubienie wszelkiej żywej treści i zatopienie całego bogactwa rzeczy w otchłani bezkształtnej wieczności.

W ucieczce od świata mamy Platona prawdziwego i Platona konsekwentnego, ale bynajmniej nie całego Platona. Kierunek, wyrzekający się świata, doznał u niego złagodzenia, a nawet przeciwdziałania, jak się też działo u wszystkich tego kierunku przedstawicieli, którzy wobec jednostki nie zapominali o całej ludzkości. Albowiem myśliciel może zostawić poza sobą świat zmysłowy, ale ludzkość za nim nie pójdzie; już wzgląd na współbraci sprowadził Platona z powrotem do tego świata. Ale co na gruncie indyjskim, a często także chrześcijańskim było tylko dostosowaniem się wbrew woli, to u Platona posiada za sobą również skłonność wewnętrzną. Jego, Greka, jako też miłośnika, ba, naukowego odkrywcę piękna mocne więzy skuwają z rzeczywistością i pobudzają do szukania i w niej także czegoś dobrego.

Na wyniesienie istnienia zmysłowego szczególnie wpływa właściwie Platonowi dążenie do wtrącenia pomiędzy przeciwieństwa ducha a zmysłów, istoty a nicości, wieczności a znikomości, pewnego ogniwa pośredniego, które chroni życie od rozpadu. Tak więc

jako łącznik pomiędzy światem duchowym a zmysłowem przyrodzeniem zjawia się dusza, przejmując stamtąd prawdy wieczne, tutaj zaś wnosząc życie; w samej duszy, pomiędzy umysłowością a zmysłowością, mieści się silne dążenie; w poznaniu pomiędzy wiedzą a niewiedzą — słuszne mniemanie. Podobnie wiążą się ogniwami pośredniemi przeciwieństwa w państwie i przyrodzie, i cała różnorodność układa się w szereg stopni. Wreszcie samo piękno tworzy łącznik pomiędzy czystą duchowością a światem zmysłowym, przyczem porządek, miara i harmonja skuwają obie dziedziny i nawet rzeczom poziomym dają udział w boskości. Świat zmysłowy jest także pięknym światem, a jako taki jest nie do pogardzenia. Istota najwyższa, która nie zna wogóle zazdrości, ukształtowała go możliwie najdoskonalej według wiekuistego pierwowzoru; w tym biegu myśli może go Platon nazwać „jednorodzonym synem boga".

Z tej łączności powstała idea pośrednictwa i ustopniowania, która później zdobyła olbrzymią potęgę i zachowuje ją aż do obecnych czasów. Jej założenia i pobudki są u Platona wyraźne: ostre, w ostatniej swej podstawie niezwyciężone przeciwieństwo, zarazem jednak silne pragnienie zrównoważenia, wprowadzenia jakiegokolwiek związku; cóż tu pomóc może, jeżeli nie chwytanie się sił pośredniczących? W dalszym biegu tego kierunku myśli powstało owo hierarchiczne królestwo stopni we wszechności oraz społeczeństwie ludzkiem, które stanowi główny rys nowoplatonizmu i kościoła średniowiecznego. Co do swej najgłębszej istoty, ma ono charakter nietyle chrześcijański, co platoński.

U samego Platona połączenie dziedziny wyższej z niższą jest nietylko czemś danem z góry, lecz zachodzi

również wskutek własnego dążenia zmysłowości i człowieczeństwa wzwyż ku boskości. I nasz także świat przenika chęć uczestniczenia w dobru i wieczności, a przez to uczynienia się samemu nieznikomym, miłość, Eros, jest tylko takiem dążeniem do nieznikomości, niczem innem. Dążność ta znajduje zakończenie dopiero w badaniu, które sprowadza zupełne zjednoczenie z prawdą i wiecznością. Ale w stopniowym wzroście przenika ona całą wszechność, a rozważanie myśliciela radośnie śledzi to ustopniowanie miłości. Niewyraźne parcie ku nieśmiertelności przejawia już podludzka przyroda w popędzie rozrodczym, w pragnieniu jestestw, ażeby po śmierci żyć w potomstwie; nieśmiertelności pragnie ubieganie się bohaterów o sławę, nieśmiertelności — twórczość poetów i mężów stanu, odsłonięcia wieczności we wzajemnych zwierzeniach i stosunkach — miłość człowieka do człowieka, aż wreszcie osiąga się ów szczyt oglądu i przyswojenia bytu istotnego. Stąd miłość nazywa się potęgą demoniczną, która wiąże rzeczy boskie i ludzkie, a nasze życie duchowe stawia pomiędzy sprzecznemi prądami. Miłość okazuje się dziecięciem Zbytku i Nędzy, gdyż dopiero w stosunkach z ludźmi odsłania się głąb własnej istoty; tak łączy ona zbytek i nędzę, posiadanie i brak. Dzięki cudownemu opisowi takiego stanu i nastroju Platon staje się pierwszym przedstawicielem filozoficznym romantycznego sposobu myślenia; głęboko zapuszcza się przytem w sprzeczności istnienia ludzkiego, nad które czysta praca myślowa tak wysoko go wzniosła.

Przemiany takie zwiększają wartość najbliższego świata i bogactwo naszego życia. Poznanie nie stanowi już jego treści jedynej, lecz tylko panującą wyżynę, która opromienia wszystko światłem i rozumem. Rzeczy

poziome zyskują wartość jako niezbędny nam, ludziom, stopień do wyżyny, gdyż oko nasze tylko stopniowo może się przyzwyczaić do światła idei. Przytem idea sprawiedliwości i harmonji podnosi rzeczy poziome, czyniąc je ogniwami całości oraz stawiając im szczególne zadanie, którego rozstrzygnięcie stanowi uzupełnienie całego dzieła; tak jest w naszej duszy, tak również w państwie. Rzeczy poziome stają się złem dopiero wtedy, kiedy odwracają porządek i wypierają wyższe; stąd też zmysłowość jest zdrożna nie sama w sobie, lecz tylko w swym nadmiarze.

Odpowiada temu inny osobisty stosunek filozofa do rzeczy ludzkich, nie może on już teraz spoglądać na nie dumnie i zimno z odległej wyżyny. Raczej w głębokiem współczuciu dzieli dolę wszystkich; jak każde dobro jest tu jego radością, tak każde zło bólem. Stąd wewnętrzna potrzeba zmusza go do popierania dobra, do zwalczania zła; wzniesiony nad świat, myśliciel staje się śmiałym i namiętnym reformatorem, kuje radykalne plany poprawy ludzkiego położenia i nie wzdraga się przed ostrym przewrotem. Jeżeli przedtem było zalecane tłumienie wzruszeń, to teraz panuje przekonanie, że bez szlachetnego gniewu nic dzielnego nie można dokonać. Myśliciel staje się tu gorliwym bojownikiem, którego radośnie pobudza natężenie walki, tembardziej, że, według jego przekonania, bóstwo nieustannie walczy wraz z nami.

W ten sposób platoński świat myślowy łączy ucieczkę od świata i uwielbienie świata. Ale i uwielbienie następuje ze strony świata idej, a stąd pochodzi także rozum w świecie zmysłowym. Tak, mimo rozłamu, życie jest nadal skierowane do jednego celu, tu czy tam wszelkie dobro jest rodzaju duchowego, tu czy tam wszelki

rozum powstaje z właściwego wniknięcia. Zapewne, nie wszystko jest tu wyrównane, w obrębie ogólnego ruchu istnieją różne prądy. Ale może nie sam tylko Platon jest winien tej sprzeczności, może w życiu i istocie ludzkiej wogóle tkwią pobudki przeciwstawne. Czy samoistność i pierwotność życia może być osiągnięta bez wzniesienia się nad doświadczenie, a to, co zostaje w ten sposób uzyskane, czy daje się zbudować bez powrotu do doświadczenia? Jakkolwiek ma się rzecz, najgłębszy wpływ wywarli nie ci myśliciele, którzy szybko zdążali do jedności i w niej się oszańcowywali przeciwko wszelkiemu powikłaniu, lecz ci, którzy dozwalali przeciwieństwom użyć życia w pełni i uparcie z sobą walczyć; albowiem stąd wytryskał wewnętrzny pęd życia, który prowadził je dalej i dalej. A tak się stało u Platona.

e. Ogólny obraz życia ludzkiego.

W ogólnym obrazie naszego istnienia łączą się wszystkie główne kierunki pracy platońskiej. Przeciwieństwo obu światów posiada też człowiek, ile że składa się albo raczej wydaje się złożonym z ciała i duszy. Naprawdę bowiem jedynie dusza stanowi naszą jaźń, ciało zaś tylko zewnętrznie jest do niej przyczepione. Dusza ma udział w świecie wiecznego bytu i czystego piękna, gdy tymczasem ciało ściąga nas do królestwa zmysłów i poddaje ich zmienności. Nieśmiertelność duszy uchodzi w tych związkach za zupełnie pewną. Gdzie jądro życia leży poza wszelkiem czasowem stawaniem i wszelkim stosunkiem do otoczenia, a niezmienność stanowi główną własność życia duchowego, tam dusza, każda poszczególna dusza, musi być jednym z podstawowych składników rzeczywistości. Nie powstała ona nigdy

i nigdy nie może zniknąć; związek z ciałem stanowi tylko rozdział jej życia, a nawet skutek winy, „intelektualnego grzechu pierworodnego“ (Rohde); od skutków tej winy ma ją wybawić wytężona praca życiowa i choćby po wielokrotnej wędrówce przez inne formy cielesne, doprowadzić w końcu z powrotem do świata nadzmysłowego.

Przez energiczne rozwinięcie tych przekonań Platon wywarł głęboki wpływ na ludzkość. Wiary w nieśmiertelność duszy nie dało mu samo otoczenie. Albowiem dawne wyobrażenia o dalszem życiu dusz w Hadesie w postaci cieniów — wyobrażenia podstawowo różne od prawdziwej nieśmiertelności — ciągle jeszcze panowały nad umysłami; nawet dla takiego Sokratesa stanowiły one jeszcze zagadnienie nierozwiązane. Wprawdzie w mniejszych, religijnie i filozoficznie nastrojonych kołach wiara w nieśmiertelność zapuściła już korzenie, ale z całością świata myślowego zespolił ją dopiero Platon.

Zdecydowany tu został zarazem główny kierunek pracy. Cała troska zwraca się teraz na stan wewnętrzny, na wyzwolenie i oczyszczenie duszy. A zwrot do prawdy tembardziej wymaga wytężenia wszystkich sił, że przedewszystkiem świat cielesny otacza nas pozorem prawdy, dusza nasza jest jakgdyby zasypana i pogrzebana, a siły poznawcze są srodze osłabione i przyćmione przez zmysłowość. Potrzeba więc zupełnego przewrotu: przez ostre zerwanie z położeniem pierwotnem niechaj człowiek zwróci swe oko duchowe, a zarazem całą swą istotę od nocnego mroku do światła prawdy. Ruch życia, jak wszelkie kształcenie i wychowanie, rozwija się nie z samego tylko doświadczenia, postęp nie pochodzi ze stykania się wnętrza z zewnętrznością, lecz praca jest

wmyśleniem się w prawdziwą istotę ducha, powrotem do istotnej, zawsze obecnej i tylko przyćmionej przyrody. Stąd nauka o przypomnieniu i pojęciach przyrodzonych (lepiej: wrodzonych), nauka podlegająca zarzutom przy bliższem rozważaniu, bez zarzutu w myśli podstawowej, że wszelkie prawdziwe życie oznacza rozwój własnej istoty i że wszelka zewnętrzność może czynność duchową tylko pobudzać, nie wytwarzać. Chęć zaszczepienia człowiekowi prawdziwej wiedzy i cnoty przez obyczaje i ćwiczenie równa się, według Platona, próbie obdarzenia ślepych wzrokiem zzewnątrz. Wszelkie poznanie czerpie ostatecznie nie z doświadczenia, lecz z wiecznej istoty ducha. „Rzeczy poszczególne są przykładami, które nam przypominają o pojęciach ogólnych, ale nie są rzeczywistością, do której się te pojęcia stosują“ (Zeller).

Z takiem sformułowaniem zadania życiowego mocno łączą się u Platona przekonania o rzeczywistem postępowaniu człowieka. Poszczególne jednostki dokonywają, jego zdaniem, owego zwrotu do prawdziwej istoty, prawdziwa cnota — a jest to powszechne twierdzenie myślicieli greckich — istnieje również wśród ludzi. Ale takie jednostki stanowią rzadkie wyjątki, tłum trwa przy świecie przyziemnym i niema zgoła poczucia piękna. Przeciwieństwo dzielnych i nieudolnych odczuwane jest tu silniej, niż wspólność zagadnień i granic, ba, dla utrzymania wśród nas dobra wydaje się nieodzownym wyraźny rozdział pomiędzy szlachetnością a pospolitością. Skoro wprost mowa o tem, że tłum ze swym pociągiem do rozkoszy zmysłowych zbliża się do zwierzęcego trybu życia, natomiast filozof, zapatrzony w świat wiekuisty, wiedzie żywot na podobieństwo bogów, to łączności grozi zupełne zerwanie,

a ludzkości — rozpad na dwa odrębne koła. I to po wszystkie czasy. Brak tu bowiem jakiejkolwiek wiary w postęp duchowy i moralny. Jak we wszechności, tak i wśród ludzi stosunek pomiędzy dobrem a złem uchodzi w zasadzie za niezmienny. Zmysłowość, źródło wszelkiego zahamowania, przeminąć nie może, jaskrawe przeciwieństwo pomiędzy zmysłowością a duchem, pomiędzy zmiennem stawaniem a niezmiennym bytem nie dopuszcza wiary w jakikolwiek postęp rozumu. To nie znaczy zaprzeczać wszelkiemu ruchowi i przesunięciom w naszych stosunkach. Ale wraz ze starszymi myślicielami objaśnia je Platon przypuszczeniem perjodycznych okresów, wielkich epok świata, przypuszczeniem zapożyczonem z astronomji, a sięgającem jeszcze Babilonu. Po dokonaniu biegu rzeczy wracają do punktu swego przyjścia, ażeby ciągle odnowa tenże bieg powtarzać; ruch dziejowy staje się nieskończonym szeregiem kół o podobnej treści. Porządek w zmianie okazuje się odwzorowaniem wieczności. Tak więc brak tu powszechnego przebiegu dziejowego z jego widokami i nadziejami, i niema odwołania od złego stanu czasów obecnych do lepszej przyszłości.

Platońskiemu trybowi życia brak zatem pewnych pobudek, które współczesnemu człowiekowi wydają się zrozumiałe same przez się. Ale brak też pewnych zwątpień i trosk, a całą niedoskonałość przeciętnego położenia szczodrze wynagradza duchowe przyrodzenie człowieka, jego pokrewieństwo co do istoty z bóstwem. Człowiek dzielny może się wyrwać z mglistego mroku stosunków ludzkich i napawać swe oko jasnem światłem prawdy wiecznej. Przy wytężeniu wszystkich sił wysoki cel jest zupełnie możebny do osiągnięcia. Albowiem Platon nie uznaje przepaści pomiędzy dążącym duchem

a prawdą, nie zna błądzenia tego, kto szuka poważnie; jeżeli tylko postępowanie jest właściwe, wynik jest niezawodny. Mocne zaś i odważne myślenie, odsłaniając całą głąb rzeczy, opanowuje też wszelkie postępowanie i wznosi całe życie ponad braki niższej warstwy. Wszelkie powodzenie zależy przytem od wytężenia czynności, ale czynność, pomimo całej powagi i gorliwości, jest wolna od gwałtownego niepokoju i burzliwego pośpiechu, ponieważ wszelkie dążenie ludzkie wynika z pokrewieństwa naszej istoty z bytem wiekuistym i doskonałem pięknem i stąd otrzymuje kierunek pewny.

Podążmy teraz za temi poglądami w głównych rozgałęzieniach życia.

f. Poszczególne dziedziny życia.

a. Religja.

Platon jest naturą o tyle nawskroś religijną, że ciążenie człowieka do wszechności, panujące w całej jego pracy i swoiście ją kształtujące, najzupełniej jest przezeń uznawane i zamienia się na osobiste przeżycie. Przejęty jest nawskroś myślą, że „duch królewski“ rządzi wszystkiem. Do jakiego stopnia jest on przeświadczony i czuje, że otacza go działanie potęgi boskiej, o tem świadczy jego język, przeplatany wyrażeniami z dziedziny religji, zwłaszcza obrządków; prądy owych czasów w kierunku pogłębienia religji silnie wpłynęły conajmniej na szatę zewnętrzną jego nauki. Ale religja Platona pozostaje zawsze religją myśliciela greckiego, a pomiędzy nią a religją chrześcijańską jest cała przepaść. Tam bowiem religja nie jest wybawieniem z głębokiej niedoli, przywróceniem zakłóconej, ba, zerwanej jedności z istotą najwyższą, pociechą słabych

i bezradnych dusz. Raczej, pomimo wszelkiego błądzenia, pierwotny związek człowieczeństwa i boskości nie jest rozdarty do tego stopnia, ażeby nie mógł być każdej chwili podjętym na nowo przez własny czyn. Tak towarzyszy religja wszelkiej pracy, przenika ją nawet, czyni człowiekowi życie szerszem i stawia jego działalność w niewidzialne związki. Świadomość opieki i pomocy bóstwa w walce życiowej napełnia umysł myśliciela głęboką zbożnością. Ale religja ta nie stwarza własnego świata, a przez to nie stanowi też osobnej dziedziny w przeciwieństwie do drugiego życia. Nie powstaje też obcowanie duchowe pomiędzy bóstwem a człowiekiem, nic, coby się mogło nazywać stosunkiem osobistym i coby sprowadzało z sobą nowe życie.

Nie potrzeba tu więc już żadnego szczególnego objawienia dziejowego wobec powszechnych objawów boskości we wszechności i istocie ludzkiej, ani doktryny religijnej, teologji; ze zbożnością ową w najlepszej jest zgodzie wyraźna świadomość znacznego oddalenia boga od człowieka. Niezmienność i czystość nie powinny być ściągane do mglistej dziedziny zmysłowego stawania; wpływać na dziedzinę niższą mogą one tylko pośrednio, bóg nie miesza się z człowiekiem. Stąd przekonanie filozofa: „trudno znaleźć boga, ojca i twórcę wszechności, a gdy go się znalazło, niepodobna go udzielić wszystkim“.

Ta religja czynnego, zdrowego, silnego człowieka w swym dalszym rozwoju podąża w dwojakim kierunku myśli platońskiej. Dla metafizyka religją prawdziwą jest samo badanie i tylko ono; bóg oznacza istotę wręcz niezmienną i prostą, od której pochodzi wszelka niezmierność i prostota, a zarazem wszelka prawda, bóg jest miarą wszech rzeczy. Dopiero zwrot od barwnego

odblasku do czystego źródła wszelkiego światła prowadzi życie od pozoru do prawdy.

Według drugiego kierunku, bóg jest ideałem doskonałości moralnej, duchem w zupełności sprawiedliwym i dobrym. Stać się podobnym do boga — to znaczy być świadomie pobożnym i sprawiedliwym; a pobożność jest tylko sprawiedliwością względem bóstwa, spełnieniem wszelkiej względem niego powinności. Jądro przekonania stanowi tu idea porządku moralnego w świecie, sprawiedliwego wymiaru dobra i zła. Podejmując tę myśl podstawową przekonania religijnego w świecie greckim, filozof rozszerza ją i pogłębia w porównaniu ze zwykłem jej ujmowaniem. Albowiem mniemanie ludowe oczekiwało wymiaru już w tym świecie, jeżeli nie względem jednostki, to przecież względem jej następców; i Platon dozwala sprawiedliwości panować już w tem życiu, ale zupełnego jej zwycięstwa oczekuje dopiero od tamtego świata. Platon maluje obraz sądu nad umarłymi, który bezwzględnie wyrokuje o duszach, kiedy wszelka powłoka cielesna opadła; porywającą potęgą swego opisu wycisnął on ten obraz na zawsze w wyobraźni ludzkiej. Bynajmniej jednak nie skierowuje przez to myśli człowieka przeważnie poza grób. O zmarłych powinniśmy myśleć, że odeszli po dokonaniu swego dzieła; my zaś musimy się troszczyć o teraźniejszość.

Sprawiedliwość według wiary platońskiej nie jest surowością, lecz godzi się z łagodnością i łaską. Ale sprawiedliwość przeważa tu nad miłością, a państwo moralne jest przedewszystkiem państwem powszechnem i boskiem. Wpłynęło to głęboko na czasy późniejsze, zwłaszcza zaś na chrześcijaństwo średniowieczne.

Myśliciel nie odstępuje tu od pojęć ludowych, ale je pogłębia, zaś pewien z niemi związek pozostaje pod tym względem, że pomimo swej obrony panującej nad światem jedności, Platon bynajmniej nie wyrzeka się wielości sił boskich, lecz wewnętrznie ożywiając przyrodę, przenosi wyobrażenia mitologiczne na grunt filozofji. Tam jednak, gdzie mniemania ludowe są sprzeczne z czystszemi pojęciami filozofji, nie wzdraga się przed silnem ich odparciem i otwartą walką. Odrzuca wszystko nieczyste i niegodne w zwykłym obrazie bogów, jeszcze skwapliwiej odrzuca religję, która, zamiast zbliżać się do bóstwa czynem i dzielnością, chciałaby okupić jego łaskę zewnętrznemi uczynkami, ofiarami i t. d. i przez to spada na poziom jakiegoś interesu handlowego. Tej drogi próbować będą tylko mali, tylko słabi; zaiste, człowiek czynny może być pewnym boskiej pomocy; myśl o bóstwie, która złego przeraża, jego napełni radosnem oczekiwaniem.

β. Państwo.

Platońskiemu kierunkowi ucieczki od świata winienby odpowiadać negatywny stosunek do państwa. Gdzie świat najbliższy całkowicie uległ zmienności i pozorowi i gdzie osobowość, pogłębiona przez myśl, jaskrawo przeczy otoczeniu społecznemu, tam państwo nie powinnoby pociągać myśliciela i zachęcać go do współpracy. Że Platon tak wiele się niem w istocie zajmuje, to dowodzi, jak silną odczuwa potrzebę, żeby z czystego świata myśli przejść do czynu dla otoczenia, ale oba główne kierunki jego przekonania wytwarzają przytem różne ideały.

Ostatnie traktowanie rzeczy, jakie przedstawiają „Prawa“, może być przez nas nieuwzględnione, gdyż

przy całej mądrości poszczególnych myśli jest zbyt mało zwarte. Natomiast zająć nas muszą dwa obrazy państwa, jakie przekazuje „Rzeczpospolita". Wprawdzie obydwa są zawarte w jedynem dziele, które z pewnością własna ręka filozofa doprowadziła do jakiej takiej zgodności; ale wewnętrznie są one zbyt różne, zbyt sprzeczne, ażeby mogły być obmyślone i wykonane jednym rzutem. Kto tak nisko ceni położenie ludzkie i tak bardzo czuje się wyższym ponad nie, jak Platon w drugiej połowie tego dzieła, ten nie może kuć polityczno-społecznych planów reformy z takim zapałem i rozwijać ich w szczegółach z takiem zamiłowaniem, jak Platon w pierwszej połowie. W takich sprawach żadne rozważanie nie może uczynić wiarogodnem tego, co jest niemożliwe ze względów duchowych.

W pierwszym okresie widzimy Platona jako gorliwego roformatora państwa greckiego w kierunku rozwiniętego sokratyzmu. Państwo staje się tutaj — przy ciągłej równoległości z duszą jednostkową — obrazem ideału sprawiedliwości w wielkich zarysach. W tym celu wszystkie stosunki powinny się ukształtować ściśle według porządku moralnego, a zwłaszcza wychowanie; główne czynności państwa, odpowiednio do stopni życia duchowego, powinny się wyraźnie oddzielić od siebie i ucieleśnić w trwałych stanach; każdy powinien sumiennie wykonywać swoje odrębne dzieło, wszyscy zaś pod panowaniem umysłu powinni się łączyć dla całości dzieła. Ażeby przez cele osobiste nie być odciąganym od służby dla całości, członkowie stanów wyższych muszą się wyrzec własności prywatnej i rodziny; naukę platońską wieńczy osobliwy komunizm z pobudek etycznych.

Tak staje się państwo etycznem dziełem sztuki, królestwem cnoty, ugruntowanej na wiedzy. Wskutek swych ostrych zarysów obraz ten wydaje się z początku całkiem oderwanym od od rzeczywistości, ale bliższy rozbiór okazuje, że śmiałe teorje myśliciela i stosunki greckie związane są pewnemi nićmi. Tutaj wierzy jeszcze Platon w możliwość gruntownych reform w położeniu ludzkiem i greckiem.

Opracowanie późniejsze wyrzekło się tej nadziei. Tęsknota do państwa niezmiennej istoty uczyniła tu myśliciela całkiem obcym istnieniu ludzkiemu. Jeżeli do tego wraca, czyni to nie dla własnej przyjemności, lecz ze względu na współbraci, a zarazem nietyle w nadziei na powodzenie w tym zakresie, ile po to, ażeby i tutaj głosić prawdy wiekuiste. Państwo, jakiem się ono tutaj objawia, jest przeważnie zakładem służącym do wychowania człowieka dla świata niewidzialnego; w stałem wznoszeniu należy stopniowo uwalniać duszę od zmysłowości i przybliżać ją do niezmysłowości; całe życie staje się surowem wychowaniem, oczyszczeniem duchowem; wychowanie to coraz bardziej podnosi człowieka do świata, wobec którego znika wszelkie życie polityczne. Dzięki samemu państwu dokonywa się wyzwolenie od dziedziny, do której państwo należy.

Taka jest różnica, ba, niemożliwość pojednania obu typów. Ale przy całej rozbieżności ważne rysy pozostają wspólne i nadają polityce platońskiej charakter jednolity. Tu, jak tam, państwo w wielkich zarysach jest tem, czem człowiek w małych, panować ma wyższa wiedza, dobra duchowe i moralne tworzą główną treść życia, osobnik jest zupełnie podporządkowany całości. Bez wyłączenia samowoli i wprowadzenia nie-

zachwianych porządków państwo nie może być królestwem rozumu. Takiego umocnienia i takiego podporządkowania żąda jednak myśliciel w tej samej chwili, kiedy energicznie odrywa osobistość ludzką od państwa, przeprowadza radykalną krytykę stosunków przekazanych, kuje najśmielsze plany całkowitej przebudowy. Filozof czyni więc sam, czego innym wzbrania; państwo powinno posiadać treść wyższą nad mniemanie jednostek, ale treść tę otrzymuje od pracy myślowej osoby panującej. Już ta sprzeczność musiała stanąć na zawadzie bezpośredniemu wpływowi platońskiej nauki o państwie; dopiero w całkiem innych stosunkach mogły nabrać znaczenia zawarte w niej wartościowe pobudki i płodne zarodki.

γ. Sztuka.

Ze sztuką poszło Platonowi odwrotnie, jak z państwem; o ile rozważając państwo, zadał sobie niewymowną pracę dla dziedziny, w której nie tkwiła jego moc, o tyle sztuka, która miała za sobą najgłębszy rys jego istoty, nie znalazła odpowiedniego wyrazu naukowego; ba, filozof właśnie, który więcej, niż ktokolwiek, był zarazem myślicielem i artystą, obrzucił sztukę oskarżeniami. Przeciwko sztuce sprzymierzają się pierwiastki metafizyczny i etyczny jego istoty, gdy tymczasem brak odpowiedniej oceny estetycznej. Jako naśladowanie tylko świata zmysłowego, jako odwzorowanie odwzorowania, sztuka najbardziej oddala się od istotnego bytu. Odrazę budzą pstre i zmienne postaci, które sztuka, a szczególnie dramat, każe nam przeżywać, gdy własna nasza rola w życiu dość nam zaprawdę, trudu sprawia; odrazę także budzi nieczysta treść poezji, opanowanej przez koło wyobrażeń mitolo-

gicznych, odrazę wreszcie gorączkowe podniecenie uczuć, do którego, jak Platon widział, sztuka dąży coraz bardziej. Tak następuje silne starcie; mimo całej sympatji osobistej, to, co zagraża dobru moralnemu, musi upaść. Całe rodzaje sztuki, jak dramat, zostają zupełnie odrzucone; co pozostaje, musi słuchać wręcz wymagań moralności. Wszelako dla Platona podporządkowanie sztuki nie oznacza zarzucenia piękna. Od braków w czynie ludzkim prowadzi go droga do piękna wszechności, ale jak we wszechświecie dobro kojarzy się z pięknem, z surowem i niepokalanem pięknem, tak dążenie do prawdy, praca nauki, otrzymuje kształt artystyczny. Sama nauka staje się tutaj najwyższem i prawdziwem dziełem sztuki.

δ) Nauka.

Nauka platońska jest szczególnie od nowożytnej podstawowo różna. Nie dąży ona do najdrobniejszych pierwiastków, aby z ich powiązania zbudować rzeczywistość, lecz całą różnorodność zamyka zgóry w jeden pogląd; wyjaśnienie postępuje od wielkiego ku małemu, od całości do części, synteza wyprzedza analizę. „Ogarnąć spojrzeniem“ rzeczy, poznać pokrewieństwa, oto dla Platona główne dzieło myśliciela, intuicja twórcza stanowi najwłaściwszą mu wielkość.

Nauka platońska nie jest również, tak, jak dzisiejsza, zamianą świata na królestwo stopniowego kształtowania się, pojmowaniem rzeczywistości w jej powstawaniu, lecz z potoku zmiany wydobywa ona byt wiekuisty i przemienia chaos świata zjawiskowego w uporządkowany kosmos. Zwrot do istoty nie dokonywa się przytem długą i mozolną pracą, lecz siła duchowa może wprowadzić do królestwa prawdy przy

pomocy radykalnego czynu, jednym rzutem. Nauka nie zna tutaj owego trawiącego wątpienia, które podrywa jej pracę u korzeni. W ten sposób może ona bezpiecznie podtrzymywać życie i napełniać je radosną pewnością.

To ujęcie poznania kładzie cały nacisk na zagadnienia zasadnicze i ceni nauki szczegółowe wyłącznie jako uprzednie stopnie filozofji. Uznanie znajduje tylko matematyka jako nauka, prowadząca od zmysłowości do nadzmysłowości, wszelkie natomiast zajmowanie się pstrą treścią świata zmysłowego wydaje się małowartościowem, a jakiekolwiek o tem orzekanie tylko mniej lub więcej wiarogodnym poglądem. Przytem wszelkie tłumaczenie przyrody wynika z duszy, z niej pochodzi wszelki ruch i porządek we wszechświecie. Przez energiczne rozwijanie takich poglądów Platon jaknajbardziej zahamował badania przyrodnicze. Sieć pojęć ludzkich otacza rzeczywistość i przeszkadza nieuprzedzonej ocenie rzeczy w ich własnych związkach; stąd doniosłe przyczynki do ścisłego pojmowania przyrody, które zawierała filozofja przedsokratyczna, zostały stracone dla tysiącoleci. Siła dzieła platońskiego tkwi w czystej filozofji pojęć, w djalektyce, która nic nie przyjmuje zzewnątrz, a zdaje wyraźny rachunek nawet z własnych podstaw. Swego szczytu dosięga ta metoda w traktowaniu o najogólniejszych przeciwieństwach: o spokoju i ruchu, jedności i wielości. Sposób, w jaki poszczególne ogniwa rozwijają się same dla siebie, zarówno jak są wzajemnie od siebie zależne, wraz z przeglądem ogólnym najdalszych szeregów i łączeniem ruchów sprzecznych, wraz z bezpieczną wędrówką w królestwie wielkości niezmysłowych, z radosną grą myśli przy ciężkiej wadze za-

gadnień — tworzy najdoskonalsze dzieło greckiej ruchliwości ducha. Dokonało się tu wyzwolenie myśli od wszelkiej materjalności, przez zwycięski czyn uzasadniło się zaufanie zdolności duchowej do siebie samej. Jeżeli metodę djalektyczną nazywa Platon „darem bogów i istnym ogniem Protemeusza“, to ocena taka ma dla niego samego najzupełniejszą osobistą prawdziwość.

ε. Streszczenie.

Jakkolwiek z pracy życiowej Platona przeświecają niektóre rysy główne, to jednak ocenić całość jego sposobu myślenia jest nadzwyczaj trudno; prawie nieuniknienie wpływa tu indywidualność rozważającego, i każdy tworzy sobie własnego Platona. Błędem jest w każdym razie uważać Platona za naturę przeważnie kontemplacyjną, zgodliwą, pełną błogiego spokoju, jak czyni Goethe w znanym wykładzie nauki o barwach („Platon zachowuje się względem świata, niby błogi duch, który raczy przez pewien czas na nim zabawić“) — w wykładzie, który czyni Platona Fra Angelikiem pomiędzy myślicielami. Przedewszystkiem cudowna skończoność formy, jasny układ były przyczyną przeoczenia namiętnego uczucia, jakiem goreje to dzieło życiowe; czar piękna, uszlachetniający nawet najcięższe walki, kazał zapomnieć o ich surowości. Ale błąd, nawet zrozumiały, pozostaje błędem; Goethe nie widzi, że przewrotu w obrazie świata i przewartościowania dóbr życiowych Platon bynajmniej nie zastał, lecz sam musiał dokonać; nie mogło to powstać bez gwałtownych podniet i prądów, nie mogło się udać bez złamania ciężkich przeciwności i bez okazania olbrzymiej siły. Zpośród wszystkich filozofów, przedewszystkiem Platon należy do ludzi nie oderwanego

myślenia, lecz czynu ogarniającego istotę. Jakże burzyć się musiało w jego duszy, skoro wywołał ruchy, które przenikają całe tysiącolecia i coraz nanowo pobudzają ludzkość do miłości i nienawiści! Ale istnieje w Platonie rys podstawowy, który temu wzruszeniu przeciwdziała, jestto dostojność usposobienia umysłowego, to zaś usposobienie dostojne posiada ze swej strony rzeczową podstawę w koniecznościach wewnętrznych i prawdach wiekuistych, na których życie tu się opiera: w świecie idej, wzniesionym ponad wszelką samowolę ludzką. Gdy od całego ludzkiego mozołu odróżnia się tu świat zamkniętych w sobie prawd, to nad wszystkiemi walkami, wzruszeniami, wstrząśnieniami, które to z sobą sprowadza, góruje z pewnością treść nowego świata, ugruntowana na porządkach wiekuistych. W ten sposób nietylko dzieło zyskuje zadziwiającą równowagę pomiędzy poczuciem siły a czcią, radością a powagą, wolnością a skrępowaniem, lecz tę samą równowagę okazuje i osobistość samego męża. Przy zapale w dążeniu nie ma ona dzikiej namiętności jakiegoś Augustyna, przy całem podporządkowaniu prawdom wiekuistym nie ma bezwolnej rezygnacji Spinozy. Tak Platon, stapiając osobistość i dzieło w jedno, działa aż do naszych czasów harmonją istoty, jakiej na gruncie filozofji nigdy się już nie spotyka, a wobec wzrastającego zagmatwania stosunków i wzmożenia przeciwieństw chyba że spotkać nie będzie można.

W dziele jego rzeczą bodaj największą i najobfitszą w skutki jest oparcie wszelkiego czynu ludzkiego i całego obszaru kultury na nauce, ona to umocniła i pogłębiła całe nasze istnienie. Widzieliśmy wszakże, iż taka ocena nauki nie pociągała bynajmniej za sobą

ścieśnienia reszty życia duchowego, że raczej wszystkie główne kierunki pracy ludzkiej mogły się rozwijać bez przeszkody, wspierać wzajemnie i potęgować. Jak wszelka różnorodność była związana mocną i rozległą osobowością tego męża, tak i w sprzecznościach wciąż z powrotem dążyć musiała ku sobie i wiązać się w jedno dzieło życiowe. Rozwój późniejszy rozdzielił poszczególne kierunki pracy i nie pozwala już na tak bezpośrednie zjednoczenie. Ale zmiana ta powiększa tylko wartość całej działalności Platona. Albowiem jego dzieło życiowe z przemożną siłą stawia nam przed oczy ową jedność wszelkiego dążenia ludzkiego: jedność, której i my się w żaden sposób wyrzec nie możemy, jakkolwiek jest od nas bardziej oddalona. Tak wogóle starożytność uznawała za łatwy do osiągnięcia niejeden cel, który z biegiem dziejów coraz bardziej się od nas oddalał.

Platon tworzy szczyt całej greckiej pracy duchowej, ponieważ obydwa jej kierunki główne, pragnienie poznawcze i popęd do kształtowania, dążenie naukowe i artystyczne, zyskują w nim najwewnętrzniejszą łączność i najpłodniejsze poparcie wzajemne. Jego zaś pogląd na życie doprowadził swoisty typ idealizmu greckiego do jasnego wyrazu. W typie tym splatają się nierozłącznie przekonania, że odważnej pracy myśli otwiera się nowy świat istoty prawdziwej i istotnego szczęścia, że świat ten ściera się nieustannie z najbliższą rzeczywistością i nigdy nie może w zupełności złamać jej oporu, że jednak swem życiem opartem na sobie samym znacznie góruje nad wszystkiemi przeciwnościami, a swą czystą prawdą i pięknem bezpiecznie wznosi człowieka ponad dziedzinę walki i cierpienia. Pokrewność tego tego poglądu na życie z tym, który przyniosło później

chrześcijaństwo, jest tak samo widoczna, jak ich wielkie różnice w tych samych ramach. Tu, jak tam, należy zdobyć świat nowy, ale u Platona prowadzi w tym kierunku właściwa wiedza, w chrześcijaństwie skłonność serca; tu, jak tam, boskość działa w istnieniu ludzkiem, ale u Platona działa ona z jednaką siłą we wszystkich miejscach i czasach, w przyrodzie, równie jak w człowieku, chrześcijaństwo zaś każe swemu objawieniu boskości górować w jednym punkcie życia ludzkiego i dziejowego, a zarazem naucza o procesie dziejowym, którego Platon nie zna i który musiałby odrzucić.

Niewyczerpany wpływ Platona objaśnia się zarówno życiem swoistem, które wlewa duszę we wszelką jego pracę, jak i bogactwem ruchów, które u niego swobodnie się rozwijają i kształtują w wielkie zarysy. Tak poprzez cały bieg dziejów filozofja platońska działała najskuteczniej w kierunku budzenia umysłów, silnie opierała się wszelkiemu zniżeniu do szkolarstwa i pedantyzmu, odwracała zmysł od małego do wielkiego, od ciasnoty do szerokości i swobody. Bogactwo jej dawało zarazem różnym czasom różne korzyści. W późniejszej starożytności stał się Platon przewodnikiem tych, którzy wzrastające pragnienie religijne usiłowali zaspokoić na drodze filozofji; tutaj uchodził on za kapłana — zwiastuna prawdy, która odrywa człowieka od zwodniczego pozoru zmysłów i skierowuje jego myśli z powrotem do odwiecznej ojczyzny. Ten sam jednak filozof ze swą pełnią życia, swym czarem artystycznym, swą młodzieńczą radością piękna stał się ulubionym myślicielem Odrodzenia; mistrze Odrodzenia chętnie pragnęli uchodzić za jego uczniów. A czyż mężowie tacy, jak Winckelmann, Schleiermacher, Böckh, nie dowodzą, że Platon sięga wpływem

aż do naszych stuleci? Tak jego dzieło życiowe zadzierzgnęło węzeł pomiędzy wszystkiemi czasami, i dotąd jeszcze wielce słuszne są słowa jednego z późniejszych myślicieli greckich: „Powab platoński pozostaje wiecznie młody."

3.
Arystoteles.

a. Charakter ogólny.

Arystotelesa (384—322) pogląd na życie podlegał zgoła innym warunkom losu i indywidualności. Syna przybocznego lekarza macedońskiego pochodzenie i wychowanie nie uwikłało w wewnętrzne walki greckiego życia, a gniew na szkody najbliższego otoczenia nie pobudzał do ostrego oporu, tylko od rubieży świata greckiego pociągnął on do środka, ażeby przyswoić sobie i naukowo opracować całe bogactwo dojrzałej kultury. Znalazł tam zasadniczo inne położenie, niż młodzieńczy Platon. Ferment umysłowy, gorączkowe podniecenie, świetna twórczość piątego stulecia znikły oddawna; teraz przyszedł czas na spokojne, oględne badanie, a szczytem tego badania stał się Arystoteles. W charakterze i sposobie myślenia Grek zupełny, stoi on dość daleko od zatrudnień powszednich, aby spokojnym wzrokiem móc ogarnąć całkowitą zdobycz świata greckiego, a czerpaną stąd radością panować nad wszelkiemi stronami ujemnemi chwili.

Trzeźwa proza stylu arystotelesowego, prosta rzeczowość jego dociekania i surowe powściąganie własnego uczucia mogą na pierwsze wejrzenie wywołać pozór, jakoby myśliciel wyrósł już ze związków starożytności klasycznej i należał do uczonej epoki hellenizmu. Otóż Arystoteles był niewątpliwie wielkim

uczonym, snadź największym po wsze czasy, ale przedewszystkiem był głębokim myślicielem, mężem o wszechogarniających idejach i przenikliwych zdolnościach kształtowania. Wielkim czyni go zwłaszcza to, że niezmierny materjał podporządkował prostym myślom, któremi wyznaczył drogi pracy dla tysiącoleci. Jako myśliciel jednak tkwi Arystoteles najzupełniej w świecie klasycznym, którego podstawowe poglądy i oceny działają w nim nieprzerwanie w dalszym ciągu; kto śledzi jego teorje i pojęcia, ten pod pozorną bezbarwnością dostrzega natychmiast swoisty charakter grecki; w zadziwiający sposób systemat ten nadaje treści klasycznego świata greckiego wyraz naukowy, a przez to przybliża go ogółowi ludzkości.

Już jego zgodliwe ustępowanie wobec rzeczy przekazanych i dążenie do przyjaznego stosunku względem otoczenia zdradza inny charakter, niż platoński. Brak tu ogromnej osobistości Platona, która przedewszystkiem przeprowadza konieczność własnej istoty i wyciska na rzeczach własne piętno, brak tu namiętnego podniecenia wraz z mocnem, w ostrych kontrastach utrzymanem zabarwieniem obrazu świata. Natomiast rozwija się planowe, niestrudzone dążenie do jasnego i ścisłego ujęcia świata przedmiotowego, do zagłębienia się w rzeczach, do zmuszenia ich, by w sposób niezamącony odsłoniły swe osobliwości. Przy takim zwrocie do rzeczy, przy takiem spojeniu z rzeczami czynność staje się pracą, która mocno ujmuje świat i całe jego bogactwo oddaje człowiekowi; jej wielka powaga i jej cicha radość ożywia całość dzieła życiowego. Tak filozofja królewskiej osobistości staje się filozofją pracy, przenikającej świat, staje się ponadto trwałym typem, staje się źródłem swoistego poglądu na życie.

b. Rysy podstawowe obrazu świata i życia.

Swoistość arystotelesowego poglądu na świat najłatwiej wyjaśnia się przez stosunek do platońskiego. Arystoteles jest Platonowi znacznie bliższy, niż to dostrzega jego własna świadomość, przepełniona głównie przeciwieństwem. Wiąże go z nim nasamprzód przekonanie, że życie nasze daje się rozumieć tylko ze stanowiska świata. I tutaj istnienie ludzkie czerpie z wszechności, czyn nasz staje się prawdziwym dzięki zgodności z rzeczywistością zewnętrzną, wszelka czynność powinna odpowiadać swemu przedmiotowi, wszelka metoda — rzeczy. Wiąże nas wszakże z wszechnością umysł; w ten sposób i tutaj umysł tworzy jądro naszej istoty. I tutaj prawda odsłania się tylko pojęciu; dlatego filozofja staje się przedewszystkiem nauką pojęciową, badanie powinno zamienić świat na królestwo pojęć. Wreszcie, dzieli Arystoteles z nauczycielem swym ocenę formy, i on również znajduje w niej istotność i wartość w nierozłącznem powiązaniu.

Przy tak wielkiej zgodności w głównych zarysach filozofja Arystotelesa jest o tyle bliska platońskiej, że daje się podporządkować szerszemu pojęciu platonizmu. Ale w tym zakresie jest ona wysoce odrębna. Gdy dla Platona bez najostrzejszego rozdziału dwóch światów niema prawdy wiekuistej ani czystego piękna, to Arystoteles zajęty jest przeważnie jednią rzeczywistości. Według jego zapatrywania, powinniśmy tylko należycie pojmować świat, ażeby poznać w nim królestwo rozumu, żeby zarazem znaleźć w nim wszystko, czego nam, ludziom, potrzeba. Platońska nauka o idejach zostaje odrzucona jako niedopuszczalny rozdział rzeczywistości i istoty, a zarazem niema już miejsca na religję.

Zapewne, Arystoteles naucza również o panującem nad światem bóstwie jako źródle rozumu i początku ruchu, bóstwie, które włada światem od wieczności do wieczności, znajduje on w niem nietylko przyczynę porządku wszechrzeczy, pojmuje je jako czynność stojącą ponad światem, polegającą na sobie samej, wieczną i szczęśliwą, jako czyste i samo w sobie myślenie o myśleniu. Ale chociaż takie nauki zbliżają myśliciela duchowo do średniowiecza, na opracowanie jego własnego obrazu świata nie mają one żadnego wpływu. Albowiem bóstwo nie działa na świat jakimś szczególnym czynem; zajmowanie się rzeczami leżącemi poza niem lub nawet naszemi drobnemi troskami i potrzebami zniszczyłoby doskonałość jego życia. Tak więc bóg, czysta umysłowość, porusza światem bez własnego ruchu, przez sam swój byt; wszelkie zaś bliższe kształtowanie wypływa z własnego przyrodzenia rzeczy. Niema tu zatem porządku moralnego w świecie i opatrzności. Niema też nadziei na osobistą nieśmiertelność. Wprawdzie władza myślenia nie powstaje w nas z samego tylko działania przyrody i nie wygaśnie wraz z rozkładem ciała, lecz wróci do wszechrozumu. Ale taka nieznikomość istniejącego w nas pierwiastku boskiego nie oznacza dalszego trwania osobnika.

Wraz z religją znika duchowa bliskość i nadświatowa wielkość Platona. Ciaśniejszem wewnętrznie staje się życie i trzeźwiejszym jego ton uczuciowy. Ale u Arystotelesa owo zaprzeczenie nie oznacza wyrzeczenia się rozumu rzeczywistości i idealizmu życia. Ze swym własnym nierozdzielonym bytem świat wydaje się tu zdolnym do osiągnięcia wszystkich celów i ogarnięcia wszystkich przeciwieństw, a to jedno życie dość otrzymuje treści, ażeby całkowicie człowieka zająć i w zupełności

zaspokoić. Tylko rozum taki nie nasuwa się bezpośrednio wzrokowi, należy go dopiero odkryć; to zaś się staje, kiedy nauka z powierzchni sięga do głębi, a od rozproszenia rzeczy niezwiązanych do związku całości. Praca jej ukazuje nawskroś swoisty obraz świata i życia, systemat idealizmu immanentnego, dzieło niezrównane w swej spokojnej i niezakłóconej energji.

Opanowanie przeciwieństw podejmuje Arystoteles nasamprzód względem pojęć materji i formy. Jeżeli Platon, w celu zapewnienia formie jej czystości i samoistności, oderwał ją zupełnie od istnienia zmysłowego i wobec niego umocnił, to Arystoteles uznaje formę tylko w łączności z materją; forma istnieje i działa tylko w obrębie procesu życiowego, który zawsze ogarnia również materję. Materja okazuje się przytem nie czemś ciemnem i surowem, co się formie sprzeciwia i zniża ją do siebie, lecz chętnie jej się poddaje i służy, jest do niej skłonna i z przyrodzenia swego pożąda jej; według formuły myśliciela tworzy ona możliwość tego, co dzięki formie otrzymuje pełne urzeczywistnienie. Proces życiowy jest tu wspinaniem się materji do formy i uchwyceniem materji przez formę. Albowiem zawsze główny ruch pozostaje przy formie jako potędze ożywczej i kształtującej. Stąd istota skończona wyprzedza stawającą się, wszelkie zaś wyprowadzanie rzeczywistości z nierozumnych początków staje się niemożliwem. Coprawda, u żywych istot ziemskich materja jest związana tylko przez pewien czas i w śmierci wycofuje się ze spójni. Ale tworząc, forma chwyta wciąż nową materję, zjawiska zachodzące w świecie są nieustannem zwycięstwem kształtu nad bezkształtem, a zarazem dobra nad mniejszem dobrem. Albowiem przy takiem przyjaznem zadość-

uczynieniu ze strony materji nie może być mowy o złu. Arystoteles jest dumny, że właśnie jego systemat nie przyznaje złu potęgi samoistnej i nie ulega dwoistości zasad. To, co wśród nas jest złego, wypływa ze zdolności materji dla niecałkowitego wykonania ruchu w kierunku formy i zakrzepnięcia na stopniu niższym. Stąd powstaje wiele rzeczy chybionych, a w bliższem ukształtowaniu rzeczywistości tak się to rozpowszechnia, że zagraża ponownem powstaniem dawnego obrazu walki pomiędzy materją a formą. Ale filozofa uspokaja myśl, że zło nigdzie nie posiada własnej istoty, lecz jest tylko brakiem dobra, wyzuciem z cennych własności, uspokaja go też przypuszczenie, że dziedzina niebieska od wieczności do wieczności przebiega swe koła bez zmiany i przeszkody oraz okazuje formę w pełni jej panowania.

Takie wyrównanie przeciwieństw zmienia obraz stawania również wewnętrznie. Gdzie forma oznacza nietyle pierwowzór górujący nad rzeczami, ile potęgę w nich działającą, tam artystyczny ogląd rzeczywistości blednie wobec dynamicznego, a główną rzeczą staje się własny rozwój życia. Świat wydaje się tutaj opanowanym przez cele, t. zn. przez jedności życiowe, które panują nad różnorodnościami stawania i wiążą je w dzieło całkowite. Takiemi jednościami są przedewszystkiem ustroje w szeregu postępującym według stopnia rozczłonkowania. Im ostrzej, mianowicie, rozgraniczone są narządy i czynności, tem większe jest całe dzieło; zgodnie z tem człowiek tworzy szczyt przyrody. Ale cel sięga poza szczególne królestwo ustrojowości do wszechności, albo raczej pojęcie ustrojowości panuje nad całą przyrodą. Nigdzie we wszechności ruchy nie zdają się krzyżować bez-

ładnie, lecz każdy przebiega w określonym kierunku i osiąga stały kres, aby tu przejść w stan trwania, w działanie równomierne. Od ruchu tylko dążącego, skierowanego poza siebie, wyraźnie się tu zatem odróżnia spoczywająca w sobie i na sobie poprzestająca pełnia czynności, „energja“, według wyrażenia arystotelesowego. Dążenie do takiej wystarczającej sobie czynności przenika całą wszechność; gdziekolwiek ono cel osiąga, tam znika wszelki niepokój, tam działanie samo w sobie znajduje radość i szczęście. Tak w oglądaniu dzieła sztuki nie pożąda się nic więcej, prócz samego oglądu. Czynność ta wraz z rozwojem wszystkich zarodków, z przekształceniem wszelkiej możności na rzeczywistość, z połączeniem wszelkiej wielości w jeden proces życiowy, przenigdy nie jest ulotną grą na powierzchni; porusza ona cały byt i odsłania ostateczną głębię rzeczy, nie zostawia żadnej ciemnej i niedostępnej reszty, nie zna przepaści między zjawiskiem a bytem. Stosuje się to zarówno do jednostek, jak do wszechności. Pełna ruchu, spoczywa ona ostatecznie w sobie samej, a przy całej różnorodności tworzy jedyną całość życiową, która nie jest „epizodyczną“, jak licha tragedja.

Wytwarza to swoiste ujęcie zadania życiowego, Owa pełnia czynności ma trwałą miarę w swoim celu, unika wszystkiego, co bezgraniczne, wszędzie kładzie nacisk na ostateczne zakończenie. Czynność, która tylko dąży i bez wytchnienia śpieszy naprzód, nie daje zupełnego zadowolenia. Wiedzący stoją wyżej od badaczów; nie szukanie, lecz posiadanie, oczywiście wciąż nanowo zdobywane przez czynność, daje pełne szczęście. W ten sposób brak tu wszelkiego ruchu w kierunku celów niemożliwych do osiągnięcia, brak wszelkiego

widoku na bezmiar. Cel nasz stoi wyraźnie na widoku, a jako pochodzący z naszego własnego przyrodzenia nie może być niedosiężnym. Oto pewny spokój w mocnej i gorliwej czynności, wyraz filozoficzny błogości w działaniu i tworzeniu, spokojnego unoszenia się w szczęściu duchowem, które starożytne dzieła sztuki tak przedziwnie uzmysławiają.

Pokrewne dążenie do zjednoczenia okazuje Arystoteles w traktowaniu duszy i ciała, wnętrza i zewnętrzności. I tutaj prąd główny jest skierowany ku jedni. Filozof nie zna odrębnego istnienia duszy: dusza tworzy z ciałem tylko jeden proces życiowy, potrzebuje go, jak widzenie potrzebuje oka, wogóle czynność narządu. Nie należy więc nigdzie lekceważyć zmysłowości, nawet przy pracy poznawczej ma ona wielką wartość. W każdym jednak razie podstawowy ten pogląd doznaje silnego załamania na korzyść zupełnego wyniesienia siły myślowej ponad naturalny proces życiowy. Myślenie nie mogłoby ująć trwałej prawdy, nie mogłoby ogarnąć różnorodności rzeczy, gdyby było uwikłane w zmiany i przeciwieństwa świata zmysłowego. Jemu przeto należy się wyższość, udział w bóstwie i wiekuistości. W rzeczie świata jednak duch i ciało są ściśle spojone i mocno sobie przyporządkowane.

Zgodnie ze swym kierunkiem ku jedni Arystoteles również w działaniu nie może oddzielić wnętrza od zewnętrzności i rozwinąć królestwa czystego wnętrza, wprawia raczej wnętrze i zewnętrzność w stałe działanie wzajemne i wszędzie wiąże siłę duchową i odpowiadającą jej rzeczywistość w jeden proces życiowy. Wszelki też czyn dąży u niego do uwidocznienia się w świecie zewnętrznym, a ponieważ takie ucieleśnienie wymaga środków zewnętrznych, więc otoczenie zy-

skuje znacznie większą wartość, niż u Platona. Tutaj dusza nie wnosi z sobą do życia pojęć jako gotowej własności, lecz nabywa ich przy pomocy doświadczenia, tutaj otoczenie społeczne wywiera rozstrzygający wpływ na kształcenie moralne. Albowiem, jakiekolwiek w tym kierunku zarodki w nas drzemią, są one ożywiane i doskonalone jedynie przez czyn; ten zaś musi nam być narzucony przez otoczenie za pośrednictwem prawa i moralności, aż wreszcie wymaganie zewnętrzne staje się własnem chceniem.

Coś podobnego dokonywa się tu również z wartościami ogólnemi i poszczególnemi. Arystoteles nie oderwał wartości ogólnych od poszczególnych i pierwszych nie przeciwstawił drugim, lecz przyznał im rzeczywistość wyłącznie w obrębie wartości ogólnych. Nie lubi on też pozostawać na szczycie najwyższej ogólności, lecz myśl jego powraca wciąż do świata oglądowego i rozkoszuje się jego bogactwem. Co wyróżniająco i wyłącznie należy do jakiejś rzeczy, to jest zakończeniem jej istoty. Tak np., szczyt naszego przyrodzenia stanowi to, co jest właściwe nam, ludziom, nie zaś to, co mamy wspólnego z innemi istotami.

Wynika stąd gorliwe i płodne dążenie do wykrywania wszędzie odrębności i do zwrócenia na nią działania. Badanie znajduje klucz do dziejów rozwoju organizmu w kroczeniu przyrody od ogólności do szczegółowości. Człowiek np., powstając, z początku jest tylko żywy, potem staje się odrębną istotą żyjącą i przebiega w tym kierunku dalsze stopnie, aż wreszcie zjawia się nowość rodzaju ludzkiego. Cel działania również polega na tem, ażeby całe życie duchowe podporządkować władzy rozumu, która jest swoistą właściwością człowieka. Własna praca filozofa czerpie stąd pobudkę

do wnikania we wszelką różnorodność rzeczy, do wyodrębniania wśród wszelkiej rozmaitości, do niepogardzania nawet drobnostką. Podejmuje on to zadanie z największym zapałem i rozwiązuje ze zdumiewającą zręcznością, a świat rozkłada mu się na niezmierzone bogactwo kształtów, których wykrycie, obserwacja, opis, dostarczają coraz nowych radości. Rzeczywistość przedstawia się zatem jako niezrównanie misterna tkanina.

Królestwo myśli, wypływające z takiej pracy, nie zawiera silnych kontrastów i burzliwych podniet świata platońskiego. Ale nie jest też pozbawione znacznego ustopniowania i ważnych celów, nie jest również bez dostojności sposobu myślenia i ciepła wewnętrznego, przyczem, trzeba przyznać, często przypomina się bardziej artystyczny pogląd Platona na świat, a także przygotowuje się późniejsza ucieczka człowieka do czysto wewnętrznego życia duchowego.

Głównem przeciwieństwem, któremu według Arystotelesa podlega dążenie, jest przeciwieństwo pomiędzy samem istnieniem a pełną czynnością, pomiędzy życiem czczem, przeto niezaspokojonem i stale ponad się patrzącem, a życiem pełnem, wystarczającem sobie samemu, pomiędzy przyrodzonym bytem (ζῆν) a zdobytym przez własny czyn dobrobytem (εὖ ζῆν). Istnienie przyrodzone jest konieczną podstawą wszelkiego rozwoju, z tego stanowiska ów stopień wyższy może się wydawać zbytecznym dodatkiem. Jednakże dopiero to, co przekracza samą potrzebę, nadaje życiu treść i wartość; osiągamy tu coś, co się podoba samo przez się, przebywamy tu w królestwie piękna, a przeto prawdziwej radości życia.

Jest to bowiem mocne przekonanie Arystotelesa, że pełnia czynności wraz z przemianą całej istoty na

żywą rzeczywistość sprowadza zarazem uczucie zupełnego szczęścia. Każda czynność zawiera rozkosz w odczuwaniu samej siebie, w swej widzialności, co więcej — wszelkie prawdziwe szczęście wypływa z czynności. Szczęście jest więc przedewszystkiem naszem własnem dziełem, nie może ono być darowane zzewnątrz albo przypięte, niby odznaka, lecz pozostaje w stosunku do czynności i wzrasta wraz z czynnością. Jeżeli wszelkie życie zawiera „przyrodzoną słodycz", to szczególnie cenne jest ono dla człowieka dzielnego, który potrafi mu nadać treść szlachetną. Kto gani rozkosz, ten ma na myśli tylko jej formy najniższe, gdyż zdolna jest iść za czynnością na każdą wyżynę. Rozkosz może także wpływać na uszlachetnienie i wydoskonalenie czynności, tak np. upodobanie w muzyce potęguje twórczość muzyczną. Takiem stwierdzeniem rozkoszy w rdzeniu życia odznacza się klasyczny wyraz „eudemonizmu", w którym rozkosz, nieodłączna od czynności, znacznie przewyższa wszelkie samolubne użycie.

Tak więc czynność może uszczęśliwić nasze istnienie tylko przy zupełnej rzeczowej dzielności, przy ożywieniu nawskroś całej naszej istoty. Wszelki pozór w postępowaniu wydaje też tylko pozór szczęścia. Filozof kładzie przeto nacisk na prawdziwość i odrzuca wszelki czczy blask; „dzielnym", „rzetelnym" (σπουδαῖος) zwykł on nazywać męża, który odpowiada pojęciu cnoty.

Rzetelność wznosi się na poziom dostojności przez uwydatnienie wyraźnej różnicy pomiędzy pięknem a pożytkiem, pomiędzy tem, co raduje samo w sobie i podoba się samo przez się, a tem, co jest cenione tylko jako środek do czegoś innego. Kto czyni pożytek rzeczą główną, ten ulega wewnętrznemu spaczeniu życia. Albowiem pożytek zwraca czynność poza nią samą

do rzeczy obcych i pomimo wszelkiej pozornej korzyści, pozostawia ją czczą wewnętrznie; praca staje się pośpiechem i gonitwą, która nigdy nie osiąga kresu i nie przechodzi w prawdziwe zadowolenie. Stąd wyrasta jaskrawe przeciwieństwo pomiędzy życiem szlachetnem a pospolitem, wolnem a niewolniczem. Rzeczą męża wolnego i wielkiej myśli jest poszukiwać wszędzie piękna, nie pożytku; w tem znaczeniu brak jakichkolwiek wyników pożytecznych będzie, owszem, świadectwem wewnętrznej wartości pracy. To właśnie stanowi dumę czystej filozofji, że nie daje ona żadnej korzyści życiu zewnętrznemu, lecz może być traktowana tylko jako cel sam w sobie. Tak więc silniejszy pociąg do bezpośredniej rzeczywistości i usunięcie świata idej nie ujęły filozofowi siły idealnego sposobu myślenia.

c. Doświadczenia rodu ludzkiego.

Widzieliśmy, że życie ludzkie powinno szukać swego zadania i zadowolenia jedynie w istnieniu ziemskiem, że jednak ograniczenie to nie wywołuje u Arystotelesa poważnych zatargów. Albowiem w obrębie tego życia daje się osiągnąć zatrudnienie całej istoty, a wraz z tem najwyższe szczęście. Dlatego też niema już niespełnionych życzeń i nadziej; niema też zgoła potrzeby nieśmiertelności osobniczej, ani pobudki do przekroczenia przyrodzonej granicy istnienia.

Tembardziej należy korzystać z tego życia, doprowadzić je do najwyższego szczytu czynności. W tym celu musimy się zastanowić nad własną swoistością i stosownie do niej ułożyć całe postępowanie. Swoistością człowieka jest wszakże rozum, t. j., według Arystotelesa, władza myślenia z jej zdolnością do pojęć

ogólnych i prawd. Z jednej strony rozwój samego umysłu, a z drugiej jego działanie na niższe życie duchowe, wspólne nam ze zwierzętami — oto zadanie naszego życia. Czynność zgodna z rozumem, w niepowstrzymanym przebiegu i rozszerzeniu na całe nasze życie — nie na czas krótki, gdyż „jedna jaskółka nie czyni jeszcze wiosny“ — to i tylko to stanowi ludzkie szczęście.

W tem przekonaniu Arystoteles wymaga zamiany całego istnienia na żywą czynność. I dzielność nie wystarcza, jeżeli nie staje się czynną. Albowiem we śnie niema szczęścia, a w igrzyskach olimpijskich nie widz wieniec zdobywa, lecz tylko ten, kto uczestniczy w zapasach. Rozwój zaś czynności nie ma u Arystotelesa do pokonania zbyt wielkich przeszkód. Dusza nie jest sama z sobą poróżniona i nie wymaga zupełnego przewrotu, jak u Platona, lecz rozum nasz jest tylko nierozwinięty i ze stanu zaledwie zaczątkowego musi się dopiero wydoskonalić, popęd zaś przyrodzony zmierza zawsze do właściwego celu. Trzeba jeno skrzętnej i dzielnej pracy, aby wykształcić to, co przyroda włożyła w nas już przedtem.

Arystoteles nie mógłby bliżej zbadać rozwoju życia ludzkiego, nie rozważywszy dokładniej stosunku wewnętrznych popędów czynności do otoczenia i warunków zewnętrznych. Podlega on przytem wpływowi sprzecznych prądów. Bliski związek wnętrza z zewnętrznością, o którym pouczają jego pojęcia o świecie, a także obawa, żeby nie zerwać łączności jednostki z rodziną, przyjaciółmi, ziomkami — wszystko to nie pozwala na zupełne oderwanie czynności i losu od otoczenia; nie możemy i nie mamy prawa uchylać się od tego, co tam zachodzi i stamtąd na nas działa. Z drugiej zaś

strony myśliciel dąży do oparcia postępowania możliwie na sobie samym i do wyzwolenia go z przypadkowości stosunków zewnętrznych; związanie z niemi wprawiłoby nas w stan niepewnego wahania, które nie daje się pogodzić z prawdziwem szczęściem. Wynikiem sprzeczności jest kompromis: rzecz główną stanowi czyn wewnętrzny, siła i dzielność działającego, ale do zupełnego powodzenia należy również zewnętrzność. Jak utwór dramatyczny wymaga wystawy, tak postępowanie nasze, żeby być skończonem, musi się zamienić na widomy czyn, musi być przedstawione na widowni życia. Ale rzeczą główną pozostaje nadewszystko dzieło wewnętrzne. Dobra zewnętrzne służą tylko jako środki i wyraz czynności i mają wartość tylko o tyle, o ile je czynność ujmuje i spożytkowuje, pozatem stają się niepotrzebnym dodatkiem, nawet ciężarem życia. Dlatego dążenie do bezgranicznego powiększania dóbr zewnętrznych jest najsurowiej odtrącone. Albowiem nawet w przeciętnem życiu można zdobyć szczęście; można czynić piękno, t. j. postępować szlachetnie, nie panując nad krajami i morzami. Naturalnie, przeciwności losu nie powinny być zbyt wielkie. Do szczęścia w życiu niezbędne są nietylko warunki elementarne, jak normalny rozwój fizyczny, zdrowie itd., również zniszczyć je mogą ciężkie razy losu. Tak więc grożą poważne powikłania. Ale Arystoteles, zwracając uwagę na doświadczenie przeciętne i troszcząc się nietyle o los ludzkości, co o powodzenie jednostek, tem się nie zraża. Człowiek dzielny może, według jego przekonania, spokojnie ważyć się na walkę życiową. Do zwykłych nieszczęść nasza siła duchowa dorosła. Niezwykle zaś ciężkie razy losu, jakie dotknęły np. Priama, stanowią rzadkie wyjątki, a i one nawet człowieka dzielnego nie zdołają

uczynić nędznym. Jeżeli bowiem dźwiga swój ciężki los ze spokojem, nie wskutek nieczułości, lecz dzięki wielkości duszy, to przez całe cierpienie prześwieca piękno. Tak więc żadne przeszkody i nierówności nie wstrząsają wiarą w rozum i nie powstrzymują radosnego wstąpienia w szerokie i pełne życie.

Tu jednak dzielą się dwa główne zadania: rozwinięcie umysłu w sobie samym i podporządkowanie zmysłowej strony człowieka, życie teoretyczne i praktyczne, jak się to tutaj po raz pierwszy w wyraźnem rozgraniczeniu nazywa.

Kiedy obie dziedziny bardziej się od siebie oddzielają i tworzą samoistne rodzaje życia, każda strona jaskrawiej się uwydatnia i wyraźniej okazuje swoją odrębność. Ale znika zarazem platońska jedność życia duchowego i wielkość wszechuduchawiającego sposobu myślenia. U Platona zwrot do prawdy był także czynem moralnym; chodziło bowiem o to, żeby z własnego postanowienia odwrócić oko ducha od ciemności ku światłu. U Arystotelesa natomiast ruch ku poznaniu ma tylko przejąć i prowadzić dalej popęd przyrodzony istoty rozumnej; tutaj poraz pierwszy rozwija się swoiste życie badacza i uczonego, ideał życiowy pracy naukowej. Zarazem jednak dziedzina praktyczna otrzymuje większą samoistność i staranniej jest zbadana.

Z pośród obu form życia znaczną wyższość przyznaje Aristoteles teorji. Teorja czyni nas wolniejszymi od okoliczności zewnętrznych i pozwala mocniej tkwić w sobie samych. Dalej, nauka dotyka wszechności i jej niezmiennych faktów, wiedza zdolna jest tutaj do pewności i dokładności, których pozbawia dziedzinę praktyczną jej bezustanna zmienność. Wszystkie poszczególne rozważania mają swój szczyt w myśli, że poznanie

stanowi najczystszą formę czynności pełnej treści i zadowolonej w sobie samej, że ono najbardziej spełnia to, czego wymaga idea szczęśliwości. A więc prawdziwe szczęście nie sięga poza badanie; mamy w niem udział nie jako tylko ludzie, lecz o ile przebywa w nas bóstwo; w obrębie życia wynika stąd nieśmiertelność. Przytem Arystoteles ze swym zmysłem otwartym na rozmaitość odróżnia niemniej, niż pięć odrębnych rodzajów pracy myślowej: teorję zasad, naukę, mądrość, sztukę i wiedzę praktyczną.

Dziedzina praktyczna, jak się narazie wydaje, stoi na samym końcu, chodzi tu przecież tylko o podporządkowanie umysłowi popędów przyrodzonych. Ale zadanie zmierza natychmiast do tego, żeby dążenie ludzkie pozyskać dla rozumu także wewnętrznie, przejąć rozum do własnej woli; wraz z tem rozwija się pojęcie cnoty etycznej, zachowania się i sposobu myślenia całego człowieka, zarazem jednak stosunku wewnętrznego pomiędzy człowiekiem a człowiekiem. Wyczerpujący i sympatyczny opis tej dziedziny budzi łatwo wrażenie, że nie chodzi tu o niższy stopień, lecz o samoistne królestwo, a nawet o jądro życia.

Stanowisko to poznajemy zwłaszcza w traktowaniu pojęcia, które u Arystotelesa panuje nad całem życiem praktycznem: pojęcia środka. Do niego prowadzi myśliciela prosty bieg myśli. Jeżeli zmysłowość ma być podporządkowana rozumowi, albo — weźmy rzecz z drugiej strony — jeżeli rozum ma się wyrażać w zmysłowości, to grożą niebezpieczeństwa w dwóch przeciwnych kierunkach. Zmysłowość z niepohamowaną potęgą może się sprzeciwiać rozumowi i wyłamywać z pod jego nakazu; ale może być także zbyt słaba i niewystarczająca, aby dać rozumowi środki potrzebne do

zupełnego rozwoju. Tak więc wynikiem mądrości praktycznej jest właściwy środek; cnota etyczna powinna unikać zarówno tego, co zawiele, jak tego, co zamało. Np. odważny stoi pomiędzy śmiałkiem a tchórzem, dobry gospodarz pomiędzy rozrzutnym a skąpcem, człowiek towarzyski między trzpiotem a mrukiem. W tej teorji środka okazuje Arystoteles ścisły związek ze swym narodem, jego wyczerpujące obrazy, zdaje się, często naśladują życie rzeczywiste, nawet wyrażenia trzymają się powszechnej mowy potocznej. Ale poprzez całe przystosowanie dźwięczą poglądy zasadnicze w sensie platonizmu. W teorji środka Arystoteles powołuje się wyraźnie na pierwowzór sztuki, której arcydziełom bodaj nic dodać ani ująć nie można. Współdziała tu także etyczna myśl o sprawiedliwości. Każde zadanie powinno otrzymać to, co mu się należy w granicach całości ludzkich celów i według indywidualnego stanu przypadku; odchylenie stąd w kierunku dodania lub ujęcia staje się niesprawiedliwością. Choć przeto Arystoteles ideę platońską porządku moralnego, sprawiedliwości władającej wszystkiem, odrzuca jako prawo świata, jednak i on również stawia ją za cel ludzkiego postępowania.

Wymaganie właściwego środka nadaje też życiu swoistą formę. Czem jest właściwy środek, to, wobec nieustannej zmienności położenia życiowego, nie daje się zdecydować raz nazawsze, ani wywnioskować ze zdań ogólnych, każda chwila musi to określać zgodnie z właściwem położeniem. Do tego potrzeba szczególnie trafnej oceny, właściwego taktu. Postępowanie staje się w ten sposób sztuką życia, istnienie otrzymuje bezustannie napięcie, gdyż dzielny sternik ciągle odnowa szukać musi drogi wśród skał.

Następnie, aby znaleźć właściwy środek, potrzeba pełnej świadomości co do okoliczności zewnętrznych, jako też co do własnego uzdolnienia. Żeby nie przedsiębrać zbyt wiele lub zbyt mało, musimy znać dokładnie swe uzdolnienie, musimy nietylko być dzielni, ale także wiedzieć, że i jak dalece nimi jesteśmy. Dlatego niewłaściwe są zarówno wszelka napuszystość i próżne przechwałki, jak nieśmiałe niedocenianie siebie. Właściwa samowiedza staje się przeto niezbędną do udoskonalenia życia, — poznanie siebie w znaczeniu starogreckiem, t. j. właściwa ocena swoich zdolności, nie mędrkowanie o swoim stanie duchowym, osiąga u Arystotelesa najdonioślejsze ujęcie filozoficzne.

Wraz z przeniknięciem zasady środka do wszystkich dziedzin życia i jej przystosowaniem się do wszelkiej różnorodności zdobywa się wszędzie stosunek do rozumu, a czyn w każdem miejscu podporządkowuje się myśli. Pomiędzy przyrodą a duchem powstaje swoisty stosunek, który strzeże przewagi ducha, nie ograniczając praw przyrody. Cokolwiek bowiem przyroda w człowieku posiała, np. miłość własną, tego prawo już przez to samo jest dowiedzione, tego nie należy i nie można wyplenić. Ale żeby osiągnąć właściwy środek, a przez to i miarę swoją, potrzeba ducha i myśli. Tak więc idea miary oznacza triumf ducha nad surową przyrodą, a zarazem harmonijne zrównoważenie pomiędzy prawdziwą przyrodą a rozumem. Ten środek arystotelesowy zbliża się nieraz do przeciętności tylko, ze względu jednak na swój cel ostateczny pragnie nie zepchnąć życie do stanu przeciętnego, lecz postawić rozum i przyrodę we właściwym stosunku wobec postępowania. Jak mało pojęcie środka pokrywa się miernością, o tem świadczy najwyraźniej fakt, że Arystoteles

ideał życia ludzkiego znajduje w człowieku wielkodusznym (*μεγαλόψυχος*) i obraz jego maluje ze szczególnem umiłowaniem.

Wielkodusznym jest ten, kto posiada wielkość ducha, t. zn. przewagę nad wartościowaniem obiegowem i nad postępkami ludzkiemi, a posiadania tego wpełni jest świadom. Stanowi on właściwy środek pomiędzy tym, kto się próżno ponad swą zdolność puszy, a tym, który wielkość posiada, ale jej nie zna i dlatego też dostatecznie nie rozwija. Całkowicie przepełniony swem znaczeniem, człowiek wielkoduszny wszędzie silny nada jej wyraz i w każdem zachowaniu się szczególnie strzec będzie swej godności i wielkości. Przy takim sposobie myślenia będzie mówił czystą prawdę, będzie otwarcie kochał i otwarcie nienawidził, nie będzie znał obawy przed ludźmi, niechętnie przyjmować będzie dobrodziejstwa, a wyświadczone sowicie będzie odpłacał, z szczególną natomiast ochotą sam będzie dobrodziejstwa czynił, względem wywyższonych będzie dumny, względem nisko stojących usposobiony przyjaźnie. Zawsze piękno przed korzyścią, prawdę przed pozorem stawia, a z wszelkiej pracy wybiera dla siebie najtrudniejszą i najmniej wdzięczną. Takiemu sposobowi myślenia odpowiadać też będzie zewnętrzne zachowanie. Wielkoduszność występować będzie zawsze z godnością, powoli mówić, nigdy się nie śpieszyć itd.

W obrazie takim niejedno nas razić może, widomie wzmaga się tutaj czynność praktyczna w kierunku rozwinięcia całej osobowości. Kto tak stanowczo, jak Arystoteles, poszukuje szczęścia w czynności poprzestającej na sobie samej, ten również i życia praktycznego nie może skierowywać przeważnie nazewnątrz, lecz zwróci je z powrotem ku sobie samemu i własny stan

postępującego uczyni rzeczą główną, ten wreszcie mniej będzie myślał o poszczególnych postępkach, niż o człowieku podczas postępowania. Istotnie, wewnętrzne warunki postępowania są rozważane ze szczególną starannością, Arystoteles rozczłonkowuje najpierw pojęcia, jak zamiar, odpowiedzialność itd. Coraz bardziej przesuwa się dzięki temu punkt ciężkości od uczynku zewnętrznego na stan wewnętrzny, pojęcie postępowania skończonego w sobie pogłębia się do pojęcia polegającego na sobie życia, powstaje idea osobowości moralnej i zapanowuje nad całością.

Zapewne, wiele pozostaje tu w stanie nieskończonym i niewyrównanym. Owa wysokość osobowości wydaje się przeważnie wielkością osobnika. Skoro człowiek nietyle mierzy się według ideału swej istoty duchowej, ile porównywa z innymi ludźmi, to godność moralna staje się wielkością indywidualną wobec tych innych ludzi, a przeto działa bardziej w kierunku rozdziału, niż łączenia ludzi.

Jakiekolwiek jednak odsłaniają się u Arystotelesa cele w życiu czynnem oraz badawczem, wszystkie one dla jego wiary w potęgę rozumu są też możliwe do osiągnięcia w rzeczywistości. Filozof posiada wprawdzie zbyt otwarty zmysł dla wpływów doświadczenia, aby wszędzie tylko samo dobro widzieć, i zbyt wiele wnioskuje z charakteru swego narodu, żeby nie dzielić ludzkości na znaczną większość natur, jeżeli nie złych, to w każdym razie pospolitych, i nieznaczną mniejszość szlachetnych. Nad człowiekiem panują wzruszenie i pożądanie, a zmysł tłumu zwrócony jest nie na piękno, lecz na pożytek. Do złego pcha go jednak głównie nienasyconość, chęć większego posiadania. „Bezgraniczne jest pożądanie, którego zaspokojeniem żyje tłum".

Mimo to jednak Arystoteles nie oddaje rodzaju ludzkiego na pastwę nierozumu i znajduje dość środków, żeby przezwyciężyć owo pierwsze wrażenie. Zło w człowieku, tak sądzi przedewszystkiem, bywa łatwo przesadzane, skoro się za winę poczytuje, co jest tylko wynikiem stosunków przyrodzonych. Tak np. obwinia się człowieka o niewdzięczność, ponieważ otrzymujący mniej silnie kochać zwykli, niż obdarzający, dzieci mniej, niż rodzice, gdy fakt ten objaśnia się poprostu tem, że obdarzanie więcej sprawia rozkoszy, niż otrzymywanie, a rozkosz ta czyni też milszym przedmiot postępowania. Następnie, filozof nie może wszystkich mniej dzielnych składać w jedną gromadę, rozróżnia on wiele stopni, a w najwyższym znajduje zbliżenie do ideału. Z drugiej strony, wyodrębnić należy ludzi istotnie złych, przestępców, których liczba jest niewielka; na stan przeciętny składa się więcej słabość do wybaczenia, niż złość zdecydowana. Dalej, widoczna istnieje różnica pomiędzy tymi, którzy za zyskiem i użyciem gonią jako za celem głównym, a tymi, którzy dążą do zaszczytów i potęgi. Ale nawet to, co pozostaje niedoskonałem, dla myśliciela osiąga pewną wyższość dzięki przekonaniu, że nawet w rzeczach niskich działa przyrodzony popęd do wyższości i wybija się ponad stan chwilowy oraz własną świadomość, albowiem „wszystko z przyrodzenia swego posiada coś boskiego". Z taką skłonnością do upatrywania w rzeczach niskich w mniejszym stopniu tego, co odpadło i pozostało w tyle, niż tego, co dąży wzwyż, łączy się pogląd o sumowaniu się rozumu we współżyciu ludzkiem. Jakkolwiek ludzie przeciętni, każdy z osobna, bardzo mało zdziałać mogą, jednak związani we wspólny porządek stają się niejako jedną osobowością; wów-

czas dobro wszystkich może się zjednoczyć i jako całość górować tak moralnie, jak intelektualnie, nad największymi nawet osobnikami. Kiedy, mianowicie, każdy ofiarowuje swoje, i różne siły kojarzą się z sobą, ogół staje się wolniejszym od gniewu i innych podrażnień, oporniejszym na błędy, nadewszystko zaś pewniejszym w sądzie, niż każdy osobnik oddzielnie. Nawet arcydzieła muzyki i poezji zawdzięczają swe uznanie nie technikom, lecz szerokiej publiczności. Przy takiej jednak apologji Arystoteles ma na myśli nie jakikolwiek pstro zgromadzony tłum, lecz trwalszą społeczność miasta i powiązanego z sobą zakresu życia; daleki jest od wysławiania wielkiej liczby dla niej samej.

Ową wiarę umacnia dalej pogląd Arystotelesa na dzieje. Pogląd ten ma podstawę wspólną z Platonem i dawniejszymi myślicielami. Niema tutaj nieskończonego postępu, lecz w biegu kołowym następują po sobie okresy podobne; przy wiekuistości świata, o której po raz pierwszy z całą jasnością Arystoteles poucza, nieskończoność leży poza nami; co zostało osiągnięte, to było ciągle burzone przez wielkie przypływy, i praca musiała rozpoczynać się na nowo; tylko — racjonalistycznie tłumaczona — religja narodowa i język wiążą poszczególne epoki, przekazując, przynajmniej w ułamkach, mądrość okresu dawniejszego. Ale do tego poglądu ogólnego przyłącza się oto szczególny, że w Grecji klasycznej na krótko przedtem osiągnięty został najwyższy szczyt takiego biegu. Raczej więc tam uwagę zwrócić należy, niż na przyszłość, ktora, jak się zdaje, nic istotnie nowego przynieść nie może. Badaniu zaś przypada zadanie: zrozumieć podstawy tego, do czego doprowadziły okoliczności i przyzwyczajenia, i przełożyć to na pojęcia ogólne.

Przebieg zatem dociekania usprawiedliwia własny stosunek filozofa do ducha greckiego. Jeżeli osiągnięto w nim najwyższy szczyt, jaki się tylko osiągnąć daje, to uzasadnione jest w zupełności dążenie do wykrycia tkwiącego w nim rozumu i do możliwie ścisłego sprzęgnięcia z nim własnej pracy; tak więc myśliciel potrafi nietylko przyjaźnie zachować się względem podwaliny świata greckiego, lecz również cenić głos ogółu jako drogowskaz do prawdy. Z tem wszystkiem wynik potwierdza pogląd podstawowy, od którego rozpoczęła się jego praca, przekonanie o rozumie rzeczywistości.

d. **Poszczególne dziedziny.**

Poszczególne dziedziny życia otrzymują u Arystotelesa daleko więcej samoistności, stawiają więcej zadań własnych i wymagają więcej pracy, niż u Platona. Życie rozciąga się bardziej wszerz, a ponieważ natężenie jego rozdziela się na większą płaszczyznę, więc osiąga zarazem większy spokój. Ale cały wzrost różnorodności nie rozsadza u Arystotelesa jedni całości i nie burzy panowania prostych myśli podstawowych; nawet przy daleko idącem przystosowaniu idej kierowniczych do swoistości różnych dziedzin więź analogji silnie łączy całą wielość. Wszędzie wysokie poszanowanie czynności, odkrywanie rozumu wewnętrznego, wyrównywanie przeciwieństw, wszędzie też prosta rzeczowość, większe zbliżenie do bezpośredniego życia duchowego, większa przejrzystość tworów. Wszystko to czyni rozgałęzianie się życia tak cennem, że rozważanie nie może się z niem załatwić zbyt szybko.

a. Wspólnoty ludzkie.

Samoistniejszą i bogatszą staje się przedewszystkiem dziedzina współżycia ludzkiego. Jaką powagę ma

u Arystotelesa człowiek nad wszechnością, dowodzi m. i. jego sąd o wartości zmysłów. Platon i inni myśliciele greccy uznali oko, dla jego widzenia świata, za zmysł najważniejszy; również Arystoteles nie zaprzecza takiej ocenie. Ale po ściślejszej rozwadze uznaje on ucho, na mocy jego stosunku do mowy, a przez to do wspólnoty ludzkiej, za cenniejsze dla rozwoju duchowego. Także różnica pomiędzy mową ludzką a dźwiękami zwierzęcemi jest dlań świadectwem większej spójności naszego współżycia. Rozgałęzieniem ludzkiego życia i czynności ludzi zajął się jak najgoręcej. Jest subtelnym obserwatorem i zręcznym rysownikiem różnych typów rodzaju ludzkiego, a szkoła jego dała opisy wielorakich charakterów. Tak samo uczniowie prowadzą tylko w dalszym ciągu dążenie mistrza, kiedy szczególną uwagę poświęcają cnotom życia towarzyskiego. Wyższej ocenie człowieka i wspólnoty ludzkiej odpowiada wreszcie staranne uwzględnienie przez Arystotelesa dziejów. Własne jego badanie zwykło nawiązywać do dzieł poprzedników, z jego też szkóły wyszła historja filozofji.

Ale przy całym wzroście życia ludzkiego ukształtowanie wspólnoty pozostaje jeszcze bardzo proste. Dwie główne formy mieszczą w sobie wszystko: stosunek przyjacielski i życie państwowe; pierwszy ma znaczenie dla osobistych stosunków jednostek, drugie dla szerszej wspólnoty i dla organizacji pracy umysłowej.

Przyjaźń już dlatego ma dla Arystotelesa wartość niezrównaną, że po usunięciu religji ona jedna daje swobodne pole do bogatszego rozwoju życia uczuciowego i do pełnej działalności osobnika. „Życia bez przyjaciół niktby nie pragnął, gdyby nawet posiadał wszystkie inne dobra“.

Przyjaźń jest wszakże u Arystotelesa związkiem z innym człowiekiem — filozof ma na myśli jednego przyjaciela — w stałą wspólnotę życia i postępowania, aż do tak zupełnego przejęcia drugiego człowieka we własny zakres myślowy, że zyskuje się w nim „drugą jaźń". Przyjaźń nie jest tu tylko zgodnością umysłów, lecz połączeniem postępowania i działania; i w przyjaźni polega wszystko na czynności, z którą stan uczuciowy pozostaje w ścisłym związku i jest przez nią opanowany. Tak więc stała tu jest dążność do czynu poza samem tylko usposobieniem, a wraz z siłą duchową człowieka rośnie zawartość przyjaźni. I w niej również należy wzamian odpłacać się odpowiedniemi czynami, w szlachetnych zapasach dotrzymywać kroku. Na niezasłużoną i niepomierną miłość, na zapominanie o sobie samym i naiwne oddanie niema w tym związku miejsca. Atoli związek z przyjacielem podnosi szczęście, ponieważ przez to zarówno rośnie czynność, jak i szlachetne postępki przyjaciela dają się ujrzeć łatwiej, niż własne.

To pojęcie przyjaźni, wymagając współżycia, pozwala też wpełni ocenić życie rodzinne. Natomiast idea ludzkości pozostaje tu w zbyt silnym cieniu, iżby mogła uzyskać wpływ na życie. Mówi się tu wprawdzie, że każdy człowiek jest człowiekowi miły i bliski, że z przyrodzenia jesteśmy skłonni do wzajemnej pomocy i że żądamy wspólnoty, nawet nie myśląc o korzyści, ale wszystko to pozostaje na dalszym planie i nie sprowadza trwałego związku, ani wspólności pracy. Tylko małe koła, łatwe do objęcia wzrokiem, zajmują tu człowieka; poza własny naród wzrok rzadko sięga. Naród grecki, jednocząc męstwo narodów europejskich z inteligencją azjatyckich, okazuje się tutaj szczytem

ludzkości. Związany w jedno państwo, mógłby pokonać wszystkich.

Ale ta myśl panowania greckiego nad światem nie jest — dość dziwne, jak na nauczyciela Aleksandra — przeprowadzona dalej; główną formą wspólnoty ludzkiej pozostaje raczej dla filozofa naszego greckie państwo jednostkowe, państwo grodowe ze swem ograniczeniem, ze swem silnem skupieniem wszelkich zadań życiowych, ze swem ścisłem, osobistem połączeniem poszczególnych obywateli. To państwo grodowe nigdzie nie jest bardziej prześwietlone i wyjaśnione przez teorję, niż tutaj, kiedy się już znajdowało w upadku. Jego ograniczenie tłumaczy się tem, że właściwa wspólnota możliwa jest tylko wówczas, kiedy obywatele mogą wzajemnie o sobie wyrokować i opiera się na tej głębokiej podstawie, że tylko mała gmina wskutek swego zamknięcia może stać się osobowością na wzór osobnika. Taka zaś osobowość państwa stanowi jądro nauki arystotelesowej; z przekonania tego wynika bezpośrednio równość celów dla państwa i dla osobnika, ścisły związek pomiędzy etyką a polityką. Jeżeli najwyższem dobrem człowieka była pełnia czynności, ugruntowana sama w sobie i zadowolona sama z siebie, to i państwo w niej powinno szukać swego szczęścia. Wynika stąd najbardziej stanowcze odrzucenie wszelkiej polityki zwróconej nazewnątrz, wszelkich zamiarów rozszerzania się, wszelkich wojen zaborczych itd. Raczej niech państwo szuka swego zadania w działaniu pokojowem, w złączeniu wszystkich sił w żywą całość, w wykształceniu wszystkich stosunków pomiędzy poszczególnemi częściami. Tak będzie ono równe bóstwu które, zajęte tylko sobą, pędzi życie doskonałe.

Jak dla czynności rozumowej potrzeba przede-

wszystkiem wewnętrznej dzielności, tak i w państwie jest ona rzeczą główną. Dobra zewnętrzne również w życiu wspólnem posiadają wartość tylko jako środki do czynności; postawionych przez to szranków nie powinny przekraczać. Ale trudne pod tym względem przeszkody sprowadza dążenie tłumu do nieograniczonego gromadzenia bogactw i posiadłości. Urojenie, że się w tem znajdzie prawdziwe szczęście, otrzymało zgubną podnietę we wprowadzeniu pieniędzy; ponieważ dają się gromadzić do nieskończoności, przeto pożądaniu dóbr zewnętrznych nadawały one coraz większą potęgę nad duszą. Stąd konieczność twardej walki również ze strony wspólnoty państwowej. Jak państwo nie powinno dążyć do środków zewnętrznych dla siebie, w ilości większej, niż tego wymaga rozwój jego czynności, tak też zmysłowi zdobywczemu obywateli powinno ono wskazywać naturalne granice, a zwłaszcza przeciwdziałać panowaniu pieniędzy. W tym biegu myśli wszelkie zarabianie pieniędzy jest uważane za niesłuszne, wszelkie pobieranie procentu jest w pogardzie jako lichwa, wogóle owo odwracanie stosunku środków do celów moralnie piętnowane. Oto podstawa moralnego typu nauki gospodarczej, która opanowała teorję średniowiecza i wielostronnie wpływała także na praktykę. Arystoteles całkiem jasno okazuje oba założenia tej nauki: ścisłe ograniczenie dóbr zewnętrznych przez trwały i wyraźnie rozpoznawalny cel życiowy, jako też zlanie szczęścia wspólnoty ze szczęściem jednostki.

Jeżeli jednak państwo jest tem w ogólności, czem jednostka w szczególności, to w stosunku wzajemnym pierwszeństwo należy się bezwarunkowo państwu. W rzeczy samej, Arystoteles broni zasady całkowitego

podporządkowania się osobnika, a ujął to w formuły, które przechodzą przez całe dzieje jako klasyczny wyraz teorji wszechmocy państwa. Państwo nazywa on poprzestającą na sobie wspólnotą, tylko w niem może człowiek rozwinąć swe skłonności rozumowe, dlatego też powiedziane jest o państwie, iż jest pierwej (t. zn. pierwej co do istoty i pojęcia), niż człowiek.

Dość osobliwie przypada to podporządkowanie człowieka państwu właśnie w chwili, kiedy życie wewnętrzne wymyka się ze związków politycznych i chroni do osobowości jednostki. Sam też Arystoteles nie brał udziału we wspólnocie państwowej. Teorja owa pokazuje wyraźnie, jak jego praca myślowa spogląda wstecz; zagłębienie się w obraz państwa starogreckiego sprawia, że uczony badacz zapomina niemal o potrzebach własnego czasu i o własnem położeniu.

Do swojego państwa myśliciel chętnie stosuje pojęcie organizmu, od niego też przyjęło się ono w teorji politycznej. Jak w żyjącej istocie ustrojowej każdy członek żyje i działa tylko w związku z całością, oderwany zaś od niej rozpada się na martwą materję, tak samo osobnik ma się do państwa. Nigdy nie osiąga on prawa przeciw całości. Obraz ów jednak szczególnie się nadaje do przedstawienia swoistości i działania jednostek w obrębie całości.

Ustrój stoi, mianowicie, tem wyżej, im bardziej jest rozczłonkowany, im bardziej są zróżniczkowane jego czynności i narządy. Tak samo niech i w państwie czynności będą możliwie podzielone; dążyć należy nie do jednostajnego unisona, lecz do harmonji w różnorodności. Taki pogląd, umocniony przez bystrą spostrzegawczość i trzeźwy rozsądek filozofa, sprowadza stanowcze odrzucenie teoryj komunistycznych. Tylko

przy starannym podziale praca jest wykonywana dobrze najsilniejsze pobudki do troski i miłości daje człowiekowi jego własne posiadanie i grono jego ukochanych; nazwanie czegoś swoją własnością daje niewymowną rozkosz. Urojeniem jest też nadzieja, że już sama wspólność posiadania sprowadzi zgodność sposobu myślenia i zanik wszystkich przestępstw. Albowiem najobfitszem źródłem zła jest nie potrzeba, lecz gonitwa za użyciem i nienasycona chęć posiadania więcej: „ nikt nie staje się tyranem tylko dlatego, że nie chce znosić zimna".

Idea ustroju w ujęciu starożytnem nietylko podnosi znaczenie jednostki, lecz działa także w kierunku uduchowienia całości; pojmuje ona państwo nie jako dzieło sztuki, kierowane przez wysoką wiedzę, lecz jako żywą istotę utrzymującą się własnemi siłami. Tak więc umysły obywateli należy pozyskać dla formy państwowej, a do tego potrzeba jakiegokolwiek udziału wszystkich w pracy politycznej. Ta okoliczność wraz z poglądem o sumowaniu się rozumu czyni Arystotelesa stronnikiem demokracji, oczywiście, bardzo ograniczonej przy szczegółowem jej przeprowadzeniu. Zarazem w prostem przeciwieństwie do Platona, stawia on powszechny porządek ponad samą tylko osobowością: „kto pozwala rządzić prawu, ten pozwala rządzić samemu Bogu i rozumowi; kto zaś człowiekowi, ten dopuszcza jeszcze zwierzę".

Daleko poza szczegółową teorję państwa sięga Arystoteles wpływem swoim dzięki całemu traktowaniu spraw politycznych. Mąż, który się uniezależnił od ustroju państwowego, jasnością obserwacji i spokojem zdania tak się zżył ze swoistością tej dziedziny, a myślą w takiej czystości rozwija wewnętrzną konieczność

rzeczy, że dzieło jego stanowi niewyczerpaną kopalnię mądrości politycznej. Niezmierny materjał porządkuje się przez proste pojęcia i podział; stawiane są ideały, ale nie przeszkadzają one cenić stosunków realnych, zwłaszcza gospodarczych; sprzeczne interesy zostają rozważone z drobiazgową starannością, ale bez tchórzliwych kompromisów; ścisły stosunek do historji czyni rozważanie polityczne zarówno bardziej swobodnem, jak płodnem; znaczenie żywej teraźniejszości, uprawnienie ogólnego stanu każdej chwili znajdują pełne uznanie. Silny zmysł sprawiedliwości i prawdy jest podwaliną całej wiedzy i mądrości tych roztrząsań; krótko i węzłowato odrzucone zostaje wszystko, co nie posuwając naprzód, oślepia, zwłaszcza zaś, co szuka własnej korzyści kosztem innych. Ten splot wielkości technicznej i etycznego sposobu myślenia czyni politykę Arystotelesa godnem podziwu arcydziełem, chociaż jej szczegółom wiele możnaby zarzucić.

β. Sztuka.

Wprawdzie teorje Arystotelesa we wszystkich głównych punktach zdradzają oddźwięk zapatrywań artystycznych Platona, ale jemu samemu brak ścisłego stosunku osobistego do sztuki. Wszelako jego charakter rzeczowy pozwolił mu nawet i tutaj tak wżyć się w naturę przedmiotu, że sztuka zawdzięcza mu nietylko wielorakie wyjaśnienia w szczegółach, lecz również pierwsze uznanie w całości. I Arystoteles rozumie sztukę jako naśladowanie rzeczywistości. Przedmiot jednak naśladowania znajduje nie w poszczególnych zdarzeniach z ich przypadkowością i zmiennością, lecz w ogólności i typowości rzeczy; artysta dotyka nie tego,

co jest właśnie teraz, lecz co dzieje się zawsze lub zwykle. Dlatego poezja uchodzi tu za bardziej filozoficzną i bogatszą w treść, niż historja, a Homer stawiany jest nad Herodota. Jakkolwiek nie otwiera to jeszcze nowego świata i wyobraźni twórczej nie daje pełni praw, sztuka zyskuje wyższą wartość i donioślejsze zadanie. Atoli myśliciel zwraca się szybko od ogólnego rozważania do sztuk poszczególnych, ażeby zarówno odkryć ich duchowe sprężyny, jakoteż wyśledzić ich działania. Szczyt jego teorji estetycznej stanowi teorja tragedji; w czasach nowożytnych wywarła ona silny wpływ i wywołała namiętne poruszenie umysłów; dla naszego rozważania posiada ona szczególną wartość, gdyż ujęcie tragedji daje ogólny obraz ludzkiego życia i wyznanie o niem. Arystotelesowa wszakże teorja tragedji otrzymuje właściwe oświetlenie dopiero wówczas, kiedy jest pojmowana nie jako wytwór swobodnej refleksji, lecz jako przełożenie prawdziwej akcji dramatu greckiego na pojęcia i prawa. I tutaj patrzy myśliciel wstecz; nie daje on nowych podniet, lecz szuka rozumu w wielkiej przeszłości. Zagadnienie tragedji tkwi tu nietyle wewnątrz duszy człowieka, co w jego stosunku do świata, nie w powikłaniach własnej istoty, lecz w starciu z losem; tem, co budzi tragiczne współczucie, jest wadliwy stosunek pomiędzy wewnętrzną przewiną a zewnętrznym wynikiem. Przy takim poglądzie podstawowym akcja będzie bardziej jednolita, sprężystsza i krótsza, niż w dramacie współczesnym z jego walkami duchowemi i wewnętrznemi poruszeniami. Albowiem, gdzie chodzi nie o wewnętrzne stawanie, lecz o ostre starcie skończonego w zasadzie człowieka z losem, tam akcja sztuki będzie się wydawała tem szczęśliwszą, im prędzej wszystko się skupia w kierunku rozwiązania. W ten

sposób teorja jedności tragedji co do działania, miejsca i czasu mogła się powoływać na Arystotelesa, aczkolwiek nie bez dowolnego rozciągania i sztywnego wykładu nauk mistrza.

Również co do działania tragedji nie powinniśmy dopuszczać wpływu nowoczesnych myśli i uczuć. Arystoteles mówi nie o wstrząsaniu i oczyszczaniu całej duszy, lecz o wzniecaniu uczuć litości i obawy. Czego on oczekuje od takiego wzniecania, o to jeszcze ciągle trwa spór. Oczywiście jednak u Arystotelesa przez przypadek poszczególny nie prześwieca powszechny los ludzi, lecz szuka on działania jednostkowego; Arystoteles wymaga odmalowania ludzi i losów, które każdego bezpośrednio napełniają obawą i litością. Sprowadza to swoiste prawidła i granice. Cel ów, jak się zdaje, najprędzej osiągnąć można przez przedstawienie nagłych zwrotów losu, zwłaszcza od szczęścia do nieszczęścia, kiedy one spotykają kogoś, kto ani w dobrem ani w złem nie odbiega od nas przez wybitne działania i kto staje się nieszczęśliwym nietyle dzięki złości, co przez błąd, który można wybaczyć. Tak więc i tutaj zjawia się myśl o środku, o mierze, nie bez chęci ustanowienia przeciętności dla wszystkich ludzi. Wyłącza to szczyty, jako też niziny postępowania ludzkiego. Trzeźwość teorji arystotelesowej byłaby odczuwana silniej, gdyby jej każdy nie uzupełniał nieznacznie arcydziełami, na których się ona wzoruje, nie wyczerpując całkowicie ich głębi.

Ale i w tej dziedzinie sięgnął Arystoteles wpływem daleko poza swe pojęcia i prawidła dzięki energji swego roztrząsania. Wskutek swej jasności, oględności i rzeczowości i ten czyn również zachowuje trwałą siłę pociągającą.

γ. Nauka.

Nauka stanowi szczyt pracy arystotelesowej, jego cześć dla teorji wiąże się z dziełem niezrównanem. Drogi jego wydają się narazie całkiem innemi, niż drogi jego wielkiego nauczyciela. Intuicja ustępuje przed roztrząsaniem i uzasadnieniem, silnie występuje analiza, rzeczy drobne i szczegółowe znajdują przychylne uwzględnienie, poszczególne gałęzie naukowe zyskują samoistność. Znika zarazem z badania naukowego wzruszenie, badanie to nie wzywa już nieustannie całego człowieka do decyzji. Zato staje się ono gruntownem przystąpieniem do przedmiotu i odsłonięciem jego właściwej istoty, staje się staranną i przenikliwą, we wszystkich kierunkach wolną pracą odkrywczą. Zarazem nauka zyskuje poraz pierwszy kształt techniczny, a także własny język; gdy Platon odrzucił ustalenie wyrazów technicznych jako powściąganie wolnego ruchu, to Arystoteles stworzył dla nauki jej właściwy język, który jeszcze ciągle nad nami panuje. Jego nauka jest przeto daleko więcej nauką w znaczeniu współczesnem, wytwarza ona też swoisty typ życia badacza, który późniejsza starożytność jeszcze rozwinęła.

Ale mimo takich zmian i dalszych przetwarzań pozostaje ścisły związek z Platonem i Grecją klasyczną, Badanie Arystotelesa również spoczywa na prawdach intuicyjnych, cały wzrost analizy nie wstrząsa przewagą syntezy, ponieważ pierwiastki są przedewszystkiem ogniwami całości. Zwłaszcza stosunek człowieka do rzeczy nie jest tak odmienny, jak się to wydaje na pierwsze wejrzenie. Jakkolwiek bowiem Arystoteles powstrzymał własne uczucie i podporządkował je konieczności rzeczy, to jednak sam obraz rzeczy kształtuje

się dla niego pod wpływem człowieka rozważającego. Z przełożeniem rzeczywistości na siły, dążności, usposobienia, cele, dokonywa i on uosobienia, wprawdzie łagodniejszego, wszakże o tyle bardziej niebezpiecznego, że uchodzi ono uwagi i ukrywa własne założenia. Słabą stroną wszystkich pojęć Arystotelesa o świecie jest pomieszanie logiki ze zmysłowością, ukryta obrazowość. Musiało to działać tem szkodliwiej, im silniej potężna jego energja zagłębiała myśli przewodnie w stan rzeczywistości. Dlatego też powstanie nowożytnej nauki wymagało zburzenia arystotelesowego świata myślowego.

Wistocie wielkość Arystotelesa tkwi mniej w badaniu zasad, ile w zetknięciu myśli podstawowych z bogactwem doświadczenia; dalsze przytem przetwarzanie tych myśli, przenikanie, rozczłonkowywanie i ożywianie niezmierzonego materjału — oto jego moc niezrównana. Tutaj zwłaszcza okazuje się on „mistrzem tych, którzy wiedzą“ (Dante).

Rozwój tej zdolności pozwolił mu przewędrować całkowitą dziedzinę wiedzy i wszędzie działać po mistrzowsku. Podziwiamy przytem zupełną równomierność zainteresowania, czysta spekulacja każe go nawet czcić jako szczyt życia, jako skończone szczęście, czyni go zarazem pierwszorzędnym badaczem indukcyjnym, jakoteż zapalonym miłośnikiem nauk przyrodniczych, z których powodu, a szczególnie ze względu na często jeszcze wówczas zwalczane badania anatomiczne, kładzie mu w usta słowa Heraklita: „Wnijdźcie, i tu są bogowie“.

Z taką budową umysłu Arystoteles pierwszy wykrył pierwiastki i czynności ludzkiego myślenia i stwo-

rzył systemat logiki, który zapanował na tysiące lat; on pierwszy wyjaśnia pojęcia podstawowe, jak przestrzeń i czas, ruch i cel; prowadzi od wielkiej budowy świata poprzez całą drabinę przyrody aż do szczytu życia ustrojowego, zarazem szczytu jego własnych badań; zarysowuje pierwszy systemat psychologji; podąża za życiem i działaniem ludzkiem zarówno w dziedzinę etyczną i polityczną, jak w dziedzinę wymowy i sztuki, bacząc zawsze na to, ażeby włączyć w swą pracę całe dzieło i doświadczenie swego narodu. Ponad wszystkiemi jednak poszczególnemi gałęziami unosi się metafizyka, pierwsza systematyczna teorja zasad, która, według jego pojmowania, byt pragnęłaby poznać w tem, czem jest on sam w sobie; ona przy pomocy prostych pojęć podstawowych zbudowała trwały schemat rzeczywistości, który niemało się przyczynił do nadania pracy pojęciowej samoistności i do przepojenia życia myślami ogólnemi.

Wynikom tej niezmierzonej pracy łatwo można przyganić. Nietylko był Arystoteles dziecięciem swojego wieku, niedoskonałość ówczesnego stanu wiedzy musiała fatalnem uczynić jego gorliwe dążenie do systematycznego zaokrąglania. Gdy bowiem wybitna moc logiczna rozsnuła i sprzęgła materjał najczęściej całkiem niedostateczny, nieraz ustaliła ona raczej błąd, niż prawdę. Ale jak mógł Arystoteles przeczuwać, co po nim nastąpi, jak mógł swój świat myślowy mieć otwartym na daleką przyszłość? Jeżeli każda słuszna ocena musi uznać jego wybitną wielkość, to zwłaszcza rozważanie poglądów na życie winno mu wdzięczność za to, że niestrudzoną pracą odsłonił człowiekowi obszerne dziedziny rzeczywistości i po królewsku zbogacił dziedzinę ducha.

e. Streszczenie.

Arystoteles może być słusznie oceniony tylko wówczas, kiedy w trafny sposób zostanie ujęty jego stosunek do ducha greckiego; nieuwzględnienie tego było przyczyną, że aż do naszych często rozumiano myśliciela opacznie i przeceniano go albo niedoceniano. Ponieważ nie uczestniczy on już w prądach okresu klasycznego jako bojownik, lecz spokojnie patrzy na jego całość, ponieważ wszystko, co otrzymuje, zamienia na pojęcia i sprowadza do podstaw, więc ścisły jego związek z właściwie grecką kulturą był często niedostrzegany, jego zaś przedstawiano jako filozofa oderwanej pracy pojęciowej. Że Arystoteles, jakkolwiek udoskonala technikę badań, w istocie zaś pozostaje związany wewnętrznie z Grecją klasyczną, że jego teorje i pojęcia, przy całym rozwoju logicznym, tkwią mocno w gruncie greckim, to udowodniło też rozważanie jego poglądów życiowych. Chociaż bowiem poglądy te okazały olbrzymią zdolność myślenia samoistnego, to okazały ją w bezustannem zastosowaniu do świata greckiego, jako dalsze kształtowanie poglądów podstawowych tego świata. Oderwany od niego, traci Arystoteles cały charakter.

Ale przy takim związku ostaje się swoiście arystotelesowy typ życiowy. Dzięki męskiej sile, dzielności rzeczowej, niewymuszonej szczerości wiedza i działanie stają się tu pracą, która wypełnia życie i przykuwa człowieka ściśle do rzeczywistości. Gdy badanie przenika od zjawiska do istoty, świat, który nas otacza, zyskuje nierównie większą zawartość; przed zaostrzonym wzrokiem rzeczy, nawet przy pozornym spokoju, odsłaniają własne życie, życie uporządkowane według

celów, umocnione w sobie i wpełni zaspokojone. Świat rozpada się zarazem na mnogość form, których ujęcie i sprzęgnięcie w Kosmos staje się głównem zadaniem badań. Ich siłą staje się rozkładanie i wiązanie, dokonywanie podziałów, wyrównywanie przeciwieństw, ukazywanie przejść i połączeń, wiązanie wszystkich nici w nierozdzielną i uporządkowaną tkaninę. Miast platońskiego piękna występuje tu logiczny porządek. Tak powstaje pierwsze systematyczne wypracowanie królestwa myśli, ba, ukazują się pierwsze zaczątki ustroju całej pracy kulturalnej. Dzięki temu wszystkiemu utrwala się świat i uspokaja nastrój życiowy, od skrzętnej pracy i stałego rozwoju oczekuje się tu całego zbawienia. Tak więc Arystoteles stoi na czele szeregu myślicieli, którym świat i życie przedstawiają się jako nieprzerwany związek; skoro złagodził jaskrawość przeciwieństw Platona, nie potrzebuje, jak ten, żądać całkowitego przewrotu.

Wielkość i płodność dzieła arystotelesowego uznać musi nawet ten, kto nie może powstrzymać się od pytania, czy Arystoteles wistocie osiągnął pożądane zwycięstwo nad przeciwieństwami i spojenie rzeczywistości. Kto bliżej bada jego świat myślowy a także jego sposób myślenia, ten znajduje, wprawdzie rzadko, ale w ważnych miejscach, głębszy pogląd na życie, inny nastrój podstawowy, niż gdzieindziej; przy sposobności z siłą niespodzianą wybucha ów bardziej platoński styl. Spostrzeżenie to prowadzi do pytania, czy Arystoteles wogóle posiada jedną tylko rzeczywistość, czy nie splata on bezustannie dwóch różnych światów i sposobów rozważania, jednego, który wznosi życie ponad doświadczenie i opiera je na sobie samym, drugiego, który wszelkie zdarzenie wiąże z doświadczeniem,

a główną rzeczą czyni wzajemne działanie wnętrza i zewnętrzności.

Ale takie pytania zaznaczamy tu tylko, aby podtrzymać nasz pogląd, że wielkość Arystotelesa polega mniej na wewnętrznej jedności jego poglądu na świat i życie, niż na przeniknięciu wszelkich dziedzin przy pomocy prostych i płodnych myśli. Potwierdza to również jego znaczenie dziejowe, które ze swej strony stanowi zupełne przeciwieństwo do Platona. Arystotelizm nigdy nie stał na czele postępowego ruchu myśli, ani dawał mu nawet silnych podniet. Ale wszędzie wydawał się cennym, owszem niezbędnym, gdzie chodziło o to, by istniejące zasoby myślowe wykształcić, logiczne rozczłonkować, systematycznie zaokrąglić. Tak wpłynął on już w późniejszej starożytności w kierunku zbierania i umacniania; tak sięgnęło doń, z początku traktowanego chłodno, chrześcijaństwo, skoro tylko ucichło pierwsze podniecenie i przyszedł czas na wypracowanie nowych idej; tak stał się Arystoteles głównym filozofem średniowiecznego systematu kościelnego z jego silnym ustrojem świata myślowego. Ale i w nowszych czasach pierwszorzędni myśliciele systematycy i organizatorzy, mężowie tacy, jak Leibniz i Hegel, wysoko go stawiali i przejmowali od niego cenne rzeczy. Gdziekolwiek arystotelesowy rodzaj myślenia zyskiwał wpływ, tam działał w kierunku logicznego wyrobienia, wytwarzania wielkich związków, zabezpieczenia trwałej podwaliny pracy, silnego wypierania dowolności i podmiotowości. Na jego działaniu wychowawczem i utrwalającem spoczywa także współczesna kultura i nauka.

Bezsprzecznie, zysk taki często był drogo okupywany. W czasach mniejszego napięcia duchowego ważkość i zwartość systematu arystotelesowego mogła

zagłuszyć własne myślenie, wobec jego mocno zakorzenionej powagi nic nowego, zdawało się, nie jest uprawnione, ściśle spleciona sieć jego pojęć niełatwo uwalniała tych, którzy się w nią już raz zaplątali. Jest to wszakże mniej winą mistrza, niż uczniów, którzy nie okazywali wobec niego żadnej samodzielności.

Całkiem natomiast bezsporna jest wielkość i wpływ Arystotelesa w poszczególnych dziedzinach wiedzy i życia. Tutaj ślady swe wyrył on tak głęboko, jak żaden inny myśliciel w całym biegu dziejów, tak iż bez oceny dzieła jego żywota niema historycznego zrozumienia naszego świata myślowego.

Dla starożytności klasycznej bardzo ważnem było, że po genjuszu, torującym drogi, nastąpił genjusz wykonawczy, że oględny, jasny, dzielny charakter drugiego przejął i poprowadził dalej śmiałą twórczość pierwszego. W ten sposób z jednej strony, w czystości rozwinęło się to, co ów świat kultury mógł dać ostatecznym zagadnieniom życia, a wynurzenie się pierwotnej głębi potężnie porwało z sobą duszę; w ten sposób, z drugiej strony, ów impuls zamienił się na najowocniejszą pracę, a zdobycz całości udzieliła się wszystkim poszczególnym dziedzinom. Oba główne kierunki idealnego poglądu na świat i nastroju życiowego, dążenie poza świat i dążenie do świata z powrotem, znalazły u Platona i Arystotelesa wcielenie o trwałem znaczeniu.

Sama twórczość grecka zostaje przez filozofję uwolniona od przypadkowości postaci dziejowej, rozjaśniona w swej istocie, zbliżona do całej ludzkości. Wprawdzie stan otoczenia mógł filozofów nie zadowalać, Platon mógł walczyć przeciw niemu najsurowiej,

Arystoteles zaś wpływać na przekształcenie w sposób spokojniejszy, mimo to pozostał ścisły związek pracy myślowej z życiem greckiem, jego cele i dobra, oczyszczone i uszlachetnione, zostają przez tę pracę przejęte, a przez to doprowadzone do trwałego działania. Z takiego przejęcia i wykształcania wytryska ideał życiowy siły duchowej i duchowej twórczości, który w cudowny sposób stapia prawdę i piękno, naukę i sztukę, a nie odosabnia się też od dobra. Albowiem każda praca opiera się tu na szlachetnym osobistym sposobie myślenia i na skromnej wierze we wszechświatową potęgę dobra.

Ten ideał życiowy może pozatem ogarniać przeciwieństwa, które później często się z sobą ostro ścierają. Panuje tu radosne zaufanie do naszej zdolności duchowej i do zwycięstwa odważnego czynu, ale taka odwaga życiowa nie rozrasta się do zuchwałej wyniosłości, człowiek uznaje swój związek z porządkami naczelnemi i dobrowolnie przyjmuje stamtąd umiar, jego wielkość daje mu odczuć zarazem jego szranki, a jego szranki — jego wielkość. Zostajemy powołani do ożywienia całej naszej istoty i do gorliwej działalności, ale działalność zyskuje na swej wyżynie pewny spokój w sobie samej, który uwalnia od wszelkiego pośpiechu powszedniości i rozlewa na istnienie czystą radość. Wszelkie dążenie i byt mają pozostawać w silnych związkach, nic nie powinno się odosabniać i rozpraszać; ale związki owe nie uciskają i nie niszczą swoistości, lecz dają jej w obrębie całości pewne miejsce i wyższą wartość.

Takie powiązanie głównych ruchów i przeciwieństw w przejrzystą całość, bliską nawet bezpośredniemu poczuciu, czyni pogląd myślicieli klasycznych na życie

niezrównanem i niezastąpionem. Albowiem postęp kultury rozprzęgał życie coraz bardziej, potęgował bezustannie jaskrawość przeciwieństw, zapory zewnętrzne, wewnętrzne powikłania; w istnienie nasze przenikało coraz więcej zamętu i rozdwojenia. Jeżeli mimo to nie możemy zrezygnować z wszelkiej jedności, nie wyrzekając się siebie samych, to chętnie obejrzymy się za takiem ukształtowaniem życia, które w mocnem i szczęśliwem wykonaniu wyraźnie stawia nam przed oczy cel całego człowieka. Wskutek głębokich zmian odrębność tego wykonania stała się niemożliwą do zachowania: podstawy, które na pozór pewnie dźwigały stary porządek życiowy, przejawiły trudne zagadnienia, wiele z tego, co naiwny stan życia uważał za już istniejące albo przynajmniej łatwe do osiągnięcia, musimy dopiero z trudem zdobywać, a przeto zmieniać niejedno w rzeczach, jakoteż w sobie samych. Ale obok tego pozostaje słuszność celów i wielkość sposobu myślenia, one mogą zawsze odnowa pociągać, wspierać, pokrzepiać.

To zaś głównie wskutek dziejowego stanowiska świata starożytnego na początku naszej kultury europejskiej. Ponieważ w jej granicach nauka tutaj poraz pierwszy podejmuje zagadnienie życia, więc dzieło posiada całkowitą bezpośredniość nawet w swoim wyrazie zewnętrznym. Świeżość i radość, jakie tkwią w każdem pierwszem dostrzeżeniu, w każdem odkryciu, swoboda nastroju, wierność i prostota przedstawienia przy tak czystym porządku są zupełnie niezakłócone; brak tu szerszego rozbioru, dodatków refleksji, których praca późniejsza nie może uniknąć. Pewne rzeczy, raz tu wypowiedziane, powiedziane są przez to na wszystkie czasy; nigdy już więcej nie będzie można wyrazić ich tak niewymuszenie i dosadnie.

Przeto ci dawni myśliciele, mimo całej śmiertelności, jak i im jest właściwa, mogą pozostać nauczycielami i wychowawcami ludzkości. W pracy i odradzaniu życia, za dni dobrych i złych ciągle do nich ludzkość powracała jako do bohaterów ducha, którzy wskazują niezniszczalne ideały i bezpiecznie wprowadzają do czasów rozkwitu starożytności klasycznej z jej budzeniem wszelkiej zdolności, jej ogarnianiem wszelkiego czynu, jej radosną twórczością, jasnością kształtowania, uszlachetnianiem przyrody, niewyczerpaną siłę młodzieńczą.

B.

Starożytność poklasyczna.

Nowsze badania, dzięki niestrudzonej, umiejętnej i starannej pracy, wyjaśniły nam, że starożytność poklasyczna nie może być traktowana tylko jako dodatek i pogłos, lecz posiada samoistny charakter, który dla dalszego rozwoju ludzkości miał bardzo duże znaczenie. Zawiera ona również daleko więcej wewnętrznego ruchu i zmienności, niż jej przedtem przyznawano. Przedewszystkiem powstaje kultura hellenistyczna, która stawia życie wobec nowych warunków i zadań, sprowadza wybitne czyny w różnych kierunkach i wytwarza wspólną kulturę łączącą narody. Ale racjonalistyczna przeważnie treść, która się tutaj życiu nastręcza, nie wystarcza na długo, i oto wśród gwałtownych wstrząśnień dokonywa się zwrot ku religji; od ludu coraz bardziej i bardziej wznosi się ona również do ludzi wykształconych, ażeby ostatecznie pokierować całością życia. I poglądy na życie także ujawniają samoistny i swoisty charakter późniejszej starożytności i one wymagają podzielenia tej starożytności na dwie główne epoki, jedną — racjonalnej pracy kulturalnej, drugą — religijnej tęsknoty i nadziei. Jak różny przytem wypada obraz życia, pokaże dalsze rozważanie.

1.

Systematy mądrości życiowej.

a. Charakter duchowy czasów hellenistycznych.

Czasom hellenistycznym brakło głównych pobudek życia klasycznego: wielkiej twórczości duchowej i wspólnoty ojczystego państwa grodowego. Wprawdzie długo jeszcze utrzymywało się to państwo w formach przekazanych, ale formom brakło życia; o losach narodów i państw rozstrzygano w innych miejscach, mianowicie na dworach książąt, gdy tymczasem małe państwa schodziły do jałowej parafjańszczyzny. Polityka staje się teraz rzeczą wybitnych jednostek; życie państwowe, kształtując się bardziej w kierunku technicznym, odrywa się od pracy i sposobu myślenia ściślejszej wspólnoty. Ale zarazem jednostka staje się wolniejszą w stosunku do otoczenia, otoczenie nie narzuca jej już przekonań, wiara i obyczaje własnego ludu już jej nie wiążą i nie utrudniają jej dróg własnych. Zarazem życie przełamuje szranki odrębnego narodu, powstaje kultura wszechświatowa, budzi się sposób myślenia kosmopolityczny, który, wprawdzie bez burzy i parcia kosmopolityzmu współczesnego, wpływa jednakże na złagodzenie przeciwieństw i na ocenę człowieka jako człowieka. Odpowiada temu krzewienie się oświaty na szersze warstwy, życie rozciąga się wszerz, osobistości twórcze stają się rzadkie, ale podnosi się poziom całości. Po ześrodkowanej kulturze czasów starożytnych następuje kultura bardziej rozlewna.

Takiemu rozszerzeniu odpowiada wewnętrzna zmiana życia, która zwłaszcza jednostce nadaje inne stanowisko. Wielkość czasów klasycznych tkwi przeważnie w twórczości duchowej, ogarniającej przeci-

wieństwo podmiotu i przedmiotu, ściśle łączącej człowieka i wszechświat. Zbieg przeróżnych sprzyjających okoliczności losu pozwolił tam powstać jedynej w swoim rodzaju epoce bohaterstwa duchowego, a z cudownych dzieł tej epoki ciągle jeszcze czerpiemy i z pewnością długo czerpać będziemy. Ale, jak wszelkie dni uroczyste, czas taki trwa krótko, jedność owa trzyma się niedługo, podmiot i przedmiot rozchodzą się, pomiędzy człowiekiem a światem powstaje przepaść. Wraz z takiem rozdwojeniem wiele ginie. Oto sztuka nie zdoła zachować swej budującej wielkości, religja nie może uduchawiać pracy. Choćby się nawet ostała wśród tłumu, człowiek oświecony oddala się od niej i załatwia się z nią przy pomocy racjonalistycznego tłumaczenia, o ile jej wogóle nie odrzuca. Postępuje wprawdzie jądro moralne wiary greckiej, wiara w sprawiedliwość przeznaczenia ludzkiego, ale obok tego czasy owe, doznając gwałtownych wstrząśnień i nader znamiennych przemian losu, hołdują wierze w potęgę bogini Tyche, przypadku albo zupełnie ślepego, albo nawet zawistnego i nieżyczliwego. Chociaż jednak wrażenie bezmyślności przeznaczenia naszego wzrasta, braki nie są tak boleśnie odczuwane, aby człowieka przygnębiać i zohydzać mu życie, raczej spokojne zagłębianie się w sobie i roztropna mądrość życiowa mają poczucie, że jeszcze w zupełności dorastają zagadnieniom; czyni to filozofję przewodniczką świata wykształconego, zastępstwem religji. Życie otrzymuje tu wszędzie raczej oparcie na bacznem rozważaniu, niż podnietę od twórczości duchowej.

Ale rozbrat człowieka ze światem ma także wielkie zalety; zarówno rozjaśnia przedmiot, jak umacnia podmiot. Że świat osiąga więcej samoistności względem

człowieka, to nadaje nauce bezporównania większe znaczenie; badanie naukowe zakwita na gruncie hellenizmu w bogatej pełni i utrwala drogi dla tysiącoleci, „prawdziwą wielkością hellenizmu jest jego nauka“ (Wilamowitz). Nauki poszczególne dopiero tutaj osiągają pełną samoistność, a zarazem wzrasta władza techniczna człowieka nad rzeczami. Z drugiej strony sztuka pozostawia odczuwaniu podmiotowemu jak najszersze pole, w zwrocie do wirtuozostwa potęguje ona często wyraz siły aż do przesady, kocha się w jaskrawości i wyolbrzymianiu, a także w przepychu, okazałości, dekoracyjności, zbliża się przez to już do tego, co później zostało nazwane barokiem. Ale jako reakcja przeciwko temu powstaje także tęsknota do czystej przyrody i jak najprostszego życia, sentymentalny stosunek do otoczenia przyrody i dążenie do bliskiego z nią obcowania, w przeciwieństwie do przejrzałości kultury, która coraz bardziej wydaje się wielkiem złem, budzi się pragnienie powrotu do niezepsutych początków, kult ograniczonego, spokojnego życia.

Jak osobnik zyskuje tu wszędzie swobodniejsze pole, a dusza zajmuje się więcej sobą samą i sama sobą się upaja, tak też stosunki osobnika do osobnika występują bardziej na pierwszy plan, „poeci hellenistyczni pierwsi podnieśli miłość do stopnia najwyższej namiętności poetyckiej“ (Rohde), stosunki życia mieszczańskiego dają dramatowi materjał niewyczerpany, życie obywatelskie może się swobodnie rozwijać we wszystkich kierunkach, człowiek prywatny, wyzwolony z wszelkich więzów, jest bardziej szanowany i ceniony.

Cokolwiek jednak własnego przyniósł czas, to znajduje najcenniejsze uzupełnienie w czasach klasycznych,

żyjących jeszcze wówczas w całej pełni swych utworów. Zachowanie ich skarbów, zupełne ich wyzyskanie i spożytkowanie — oto, co staje się zadaniem szczególnie ważnem i ponętnem. Ponieważ jednak bez uczenia się i wiedzy nie można uczestniczyć w dobrach owej niezrównanie bogatej i pięknej kultury, więc kształcenie naukowe staje się podstawą wszelkiej wyższej obyczajowości. Uczenie się i wiedza kształtują też swoiście współżycie ludzkie, wyodrębnia się warstwa wykształcona i wznosi swoich członków ponad wszelki rozdział pomiędzy narodami i stanami. Oto okres oświaty ze wszystkiemi jej zaletami, rozległością i ruchliwością, subtelnem odczuwaniem i szlachetnemi upojeniami, ale też z jej szrankami, przedewszystkiem z brakiem ogarniającego całość życia i budującego celu, z pustką w głębi duszy.

Całość tego czasu zawiera pewne zbliżenie do prądów współczesnych, już tu przejawiły pewne rzeczy, które uchodzą często za wyłącznie współczesne. Ale cała pokrewność nie zaciera odległości, okazuje ją zwłaszcza różny sposób, w jaki tu i tam czynny jest podmiot. Podmiot hellenizmu przyswaja sobie więcej dany świat kulturalny i poprzestaje na przetwarzaniu go w poszczególnych, coprawda ważnych kierunkach, przekształca też jego treść bardziej we własne uczucie i refleksję. Nie dokonywa on jednak ostrego zerwania, nie wymaga całkowicie nowych dróg. A tak właśnie czynią czasy nowożytne, ile że tutaj podmiot znajduje cały przekazany stan życia niewystarczającym, nawet nieznośnym, podejmuje nieubłaganą z nim walkę, własnemi siłami pragnie wybudować świat nowy. Że w hellenizmie fala życiowa nie wznosi się, lecz opada, tego ukryć nie może całe bogactwo jego zdobyczy.

Takiemu położeniu odpowiada rodzaj filozofji. Nie walczy już ona o wniknięcie w praprzyczynę rzeczy, nie walczy już o odnowienie albo uszlachetnienie całej kultury. Ale jednostkom obiecuje trwałe oparcie i dostateczną orjentację, im pragnęłaby dopomóc do szczęśliwego życia, ich uczynić wewnętrznie samoistnemi; tak staje się ona dla wykształconego świata główną wychowawczynią w kierunku moralności. Te skłonności praktyczne dochodzą do zupełnego panowania, oczywiście, dopiero z biegiem stuleci i pod wpływem Rzymian; nie należy ich zbytnio przypisywać początkom, przekazanym tylko w fragmentach. Ale niewątpliwie od czasu systematów klasycznych osobnik ze swem pragnieniem szczęścia stanowi punkt środkowy wszelkiej pracy; ideałem staje się mędrzec, który żyje w zupełnej niezależności i samowystarczalności.

I to także świadczy o innym charakterze, że teraz mała liczba sposobów myślenia od samego początku zakłada podwalinę i formułuje ją jako wyznanie dogmatyczne, ażeby wytrwać przy niej wiernie w ciągu długiego szeregu stuleci, gdy tymczasem dawniej każdy czyn wywoływał natychmiast dalsze ruchy i przeciwdziałania. Jak życie duchowe czasów hellenistycznych wogóle, tak też i filozofja, zamiast wszelkich wstrząsających ludzkością bohaterów, okazuje raczej zespolenie sił poszczególnych, wytworzenie kół o charakterze sekt. Skoro zatem plan naszej pracy zaleca treściwą krótkość, tedy usprawiedliwionem będzie poprzestanie na dwu szkołach, stoików i epikurejczyków. Ich przeciwieństwo odpowiada dwoistemu stanowisku względem świata, jakie oderwany od niego osobnik zająć może. Może on albo dumnie i odważnie bronić się przeciwko światu, albo wejść z nim w porozumienie i usiłować

możliwie jak najwięcej przytem zyskać. Tam będzie on szczęście na tem opierał, żeby górować nad otoczeniem, a przez związek z rozumem powszechnym dojść do wewnętrznego opanowania rzeczy. Tutaj natomiast będzie przezornie unikał wszelkiego zatargu, a przez roztropne wyzyskiwanie danego położenia uczyni sobie istnienie przyjemnem. Oba prądy, będąc pokrewne w swych punktach wyjścia, stykają się też nieraz w wynikach. Ale ich kierunek myślowy rozdziela je nieubłaganie, a walka ich towarzyszy starożytności w ciągu długich stuleci. Przedmiotem naszych rozważań niechaj będzie najprzód szkoła epikurejska, ponieważ z szczególną odpornością zachowała typ prosty i nie splotła się z ruchami dalszemi.

b. Epikurejczycy.

Zwłaszcza szkoła epikurejska posiada cechy zamkniętej, przez zmiany czasów ledwie dotkniętej sekty. Praca życiowa mistrza (342—270) miała wpływ przepotężny; nietylko obraz jego szlachetnej osobistości pozostał w żywej obecności i osiągnął nieledwie cześć kultu, nawet proste formuły, w które ujął swe nauki, przechodziły z siłą autorytetu z pokolenia w pokolenie. Prócz niego wymaga wzmianki jeszcze tylko Rzymianin Lukrecjusz (prawdopodobnie 94—54), którego gorące przekonania i polot wykładu jeszcze w 18. wieku czyniły ulubieńcem kół wykształconych. — Obraz epikurejczyków często bywa mocno zniekształcany, łatwo wydawali się oni i wydają obrońcami każdego i wszelakiego użycia, gdy tymczasem ich przodownicy dążyli w istocie do zgotowania człowiekowi spokojnego i pogodnego a dostojnego żywota we własnem gronie przez

wyzwolenie z wszelkich zawiłości zagadnień światowych.

Wbrew systematom klasycznym zakres życiowy silnie się tu zwęża. Epikur zajmuje się zagadnieniami świata nie z czystej żądzy poznania, lecz aby przez uświadamiającą wiedzę uwolnić się od majaków, które ciążą na życiu i żółcią zalewają wszelką radość. Przedewszystkiem zwalczana jest nauka o wkraczaniu potęg nadprzyrodzonych do istnienia naszego; jak możnaby spokojnie i pogodnie używać życia, dopóki grozi straszak wieczności? Że bogowie istnieją, temu nie należy przeczyć, owszem, powinni być czczeni jako wzory błogiego życia! Ale o nas i o świat nasz nie dbają. Ani sami oni, przy ciągłych zabiegach o rzeczy obce, nie mogliby w pełni używać szczęścia, ani przy takiej opiece nie możnaby wytłumaczyć zła, które przenika całą rzeczywistość. Że zresztą nie potrzebujemy przyjmować boskiego kierownictwa światem, pokazuje nauka, dowodząc, że wszystko w świecie dzieje się w sposób naturalny i że z własnej istoty rzeczy wyjaśnia się w zupełności, jaki one posiadają porządek i związek. Tak staje się przyrodoznawstwo wybawicielem człowieka od urojeń i ucisku zabobonu, nieubłaganym wrogiem bojaźni bożej, która przyniosła ludzkości tyle nienawiści i niedoli.

Niemniej, niż religijne, zarzucone zostaje filozoficzne związanie ze światem, jakie zawiera nauka o przeznaczeniu, o konieczności ogarniającej nas musem, któremu ujść nie można. Przeznaczenie takie jeszcze silniej zaciążyłoby nad nami. Niezbędnym dla dobra naszego jest własny kierunek i wolne postanowienie; wolność woli, później przez zaprzeczających porządkom nadzmysłowym zwykle zwalczana, zjawia

się tutaj jako nieodzowny warunek szczęścia. Okazuje się tutaj szczególnie wyraźnie, jak bardzo troska o szczęście panuje u Epikura nad badaniem.

Systemat, tak niechętny wszelkim zawiłościom, nie ma miejsca na nieśmiertelność. Dlaczego mamy jej wogóle pożądać, skoro istniejące dobra dają się w zupełności wyzyskać w granicach życia naszego? Dlaczego po własnem nasyceniu się nie mamy ustąpić miejsca innym przy stole życia? Życie jest nam przecież dane tylko do użycia, po upływie naszego terminu pozostawmy spokojnie jego pochodnię innym! Śmierć ze swem unicestwianiem nie powinna nas przerażać. Najprostsze przecież zastanowienie uczy, że w istocie wcale nas ona nie dotyka. Albowiem, jeżeli my jesteśmy, to ona nie istnieje, jeżeli ona jest, to nas niema; poco więc troszczyć się o nią? Nic więc nam nie przeszkadza żyć tylko teraźniejszością i szukać szczęścia w tem istnieniu.

Szczęście jest jednak nie do osiągnięca bez stałej pomocy wiedzy, ona bowiem jedynie uczy nas właciwie oceniać dobra. Ona też wskazuje, że szczęście nadaje rzeczom tylko tyle dla nas wartości, ile rozkoszy albo bólu one nam sprawiają; żadnego więc innego celu dążność nasza mieć nie może, prócz możliwie przyjemnego życia, „początkiem i kresem życia błogiego“ jest rozkosz. Ale nie należy jej chwytać na ślepo, taką, jaka się właśnie nadarza; o wartości przyżyć rozstrzyga nie bezpośrednie wrażenie, lecz cały ich przebieg i wszystkie ich skutki; skutki te winny być rozważone starannie i z zastanowieniem, potrzeba sztuki w ocenie i odmierzeniu rozkoszy. I to właśnie stanowi jądro filozofji.

Tak więc filozofja staje się sztuką życia, ba, tech-

niką użycia; zadanie wydaje się niezbyt podniosłem. Ale w wykonaniu rośnie ono dzięki bogactwu kultury i smakowi oświeconej jednostki. Użycie doznaje wyboru i wyszlachetnienia — nie dzięki moralizującej ocenie, lecz we własnym interesie szczęścia. Nad uciechy zmysłowe przekładane są duchowe, nad dobra zewnętrzne — dobra wewnętrzne jako trwalsze i czystsze; szczęśliwszym, niż niewolnicza zależność od użycia, czyni duchowe nad niem panowanie, możność użycia bez musu użycia. W istocie upaja się tu człowiek mniej rzeczami, niż samym sobą, jednostką oświeconą, a celem najwyższym jest nietyle pozytywna rozkosz, co wolność od bólu i troski, pogodna cisza, niewzruszony spokój ducha. Do tego wszakże potrzeba miarkowania pożądań, umocnienia w jasnej wiedzy i szlachetnym sposobie myślenia. Albowiem „nie można żyć przyjemnie, nie żyjąc świadomie, pięknie i sprawiedliwie, jak nie można żyć świadomie, pięknie i sprawiedliwie, nie żyjąc przyjemnie; gdyż cnoty zrośnięte są z życiem przyjemnem, a życie przyjemne jest od nich nieodłączne“ (Epikur). Zawsze jednak głównem źródłem szczęścia pozostaje właściwe mniemanie o rzeczach, wyzwolenie z bojaźni bożej i obawy śmierci, poznanie, że dobro, właściwie pojęte, łacno się daje osiągnąć, a ból, gdy wielki, zwykł być krótkim, gdy długi — słabym tylko. Mąż takich przekonań „nie będzie niepokojony ani na jawie, ani we śnie, lecz będzie żył jak bóg pośród ludzi.“ Ten sposób myślenia rozwija się w szczegółową naukę o cnocie i w subtelną refleksję etyczną. Wiele zdań Epikura nawet przez przeciwników wysoko są cenione i zostały wcielone do wspólnego skarbca mądrości życiowej. Że również ten systemat rozkoszy

chce wznieść człowieka ponad losy zewnętrzne, o tem świadczą słowa Epikura, jako lepiej mieć nieszczęście przy postępowaniu rozsądnem, niż szczęście przy nierozsądnem.

Pragnienie pełnej niezależności osobnika kształtuje też swoiście rozgałęzienie życia. Odradza się człowiekowi wszelakiego związania. Życie państwowe pozostawia filozofa epikurejskiego zimnym; zadowolony z pewniej ochrony, staje się on przyjacielem absolutnej formy rządzenia. Nie pociąga go również małżeństwo. Tem bardziej rozwijają się wolne stosunki człowieka z człowiekiem, jakich dostarczają przyjaźń, obcowanie towarzystkie, opieka ludzka. A nie ogranicza się to do małych kół, lecz działa organizująco na większy obszar. „Epikur i jego uczniowie werbowali i mocno organizowali wspólnotę. Krzewiła się ona przez całą Grecję, niczem państwo w państwie z trwałym układem, utrzymywane w ścisłej łączności nietylko przez wymianę listów i kazania wędrowne, lecz przez wzajemną pomoc materjalną. Epikur potrafił obudzić zmysł społeczny, słusznie porównany z tym, który kwitł w dawnych gminach chrześcijańskich“ (Ivo Bruns). A więc i na tym gruncie filozofja znajduje główne zadanie w tem, żeby po rozluźnieniu się dawniejszych porządków przywieść rozsiane, niby atomy, jednostki do nowych związków i zapewnić im przez to wewnętrzne jako też zewnętrzne oparcie.

Ale dążenie do sprawiedliwej oceny nie powinno prowadzić do pomijania granic epikureizmu. Człowiek przyjmuje tu świat jako dany porządek i mądrze oraz zręcznie z nim się załatwia, ale nie osiąga czynnego zachowania się i wewnętrznego doń stosunku. Od wszel-

kiego gwaru i ruchu szuka ucieczki w sobie samym, ażeby tu sprawić sobie szczęście prawdziwe. Ale ponieważ nie wychodzi przytem poza stan samego podmiotu, więc nie otwiera mu się świat wewnętrzny, więc nie ujawniają się ani pobudki, ani siły do zbudzenia głębi duchowych. Przeciwko wszelkim brakom wewnętrznym i zewnętrznym systemat taki nie posiada innej broni poza myślą, że w gruncie zło jest tylko słabe, natomiast dobro silne; bez ufnego optymizmu Epikur nie wytrzymuje krytyki. W razie jednak, gdyby nierozum i cierpienie nie dały się tak łatwo wybić z głowy, oczekiwana błogość mogłaby rychło znaleźć ujście w wewnętrznej czczości, a nawet dojść do niepocieszonej rozpaczy. Ten tryb życia spoczywa także na podstawach, których sam nie może zbudować, które ściśle biorąc, są z nim sprzeczne. Wymaga on wysokiego stanu kultury, subtelnego smaku i szlachetnego odczuwania, żywej radości dobra i piękna; bez tego wszystkiego życie wpadłoby w próżnię albo nieokrzesanie. Ale popędu do stworzenia takiej kultury przez własną pracę i ofiarę on nie wznieca; pierwotna istota zmysłowa, od której on zaczyna, nieznacznie zamienia się dlań na wykształconą, przepełnioną potrzebami duchowemi osobowość. Tak więc ten pogląd na życie, jak pasożyt, żywi się przy obcym stole; trud innych musiał stworzyć to, co on z łatwością zamienia na refleksję i użycie. Choć więc epikureizm w poszczególnych okresach czasu pociągać może jednostki, w położeniu życia nic stworzyć ani pchnąć naprzód nie może, pozostaje tylko wynikiem ubocznym, zjawiskiem towarzyszącem dojrzałej, nawet przejrzałej kulturze, a jako takie będzie się on ciągle w nowej szacie odradzał i znajdował coraz nowych zwolenników. Ale cała

roztropność, zręczność i powab nie chroni go przed najgorszym brakiem świata myślowego: przed niemocą twórczości duchowej, przed zupełną pustką wewnętrzną.

c. Stoicy.

Stoicy zdziałali dla zagadnienia życia niezrównanie więcej, i szkoła ich zawiera też znacznie więcej ruchu wewnętrznego. Pomimo iż charakter podstawowy ostał się w zupełności, czysta teorja coraz bardziej ulegała zanikowi; w stuleciach pochrystusowych kierunek troski o duszę uzyskał całkowicie górę, a stoicyzm stanął na czele reformacji moralnej, którą przedsięwzięła późniejsza starożytność przez odnowienie dawniejszych ideałów. Wykład nasz trzyma się charakteru ogólnego, jaki ogarnia cały ruch dziejowy i wszelką odrębność poszczególnych zjawisk.

Znaczenie dziejowe Stoi dla zagadnienia życia polega na naukowem uzasadnieniu moralności, na podniesieniu zadania moralnego do samoistności i przewagi. W tym względzie stoicy nie przetwarzali tylko rzeczy przekazanych, nie wiązali tylko ściślej pierwiastków istniejących, lecz takiej moralności, jaka się tu tworzy, wogóle dotąd nie było, nawet w szkole sokratycznej. Jeżeli bowiem cynicy pokładali szczęście wyłącznie w dzielności, to działo się to z pogardą dla wszelkiego badania naukowego, a przeto bez odpowiedniego poglądu na świat; potęgą światową z tego stanowiska moralność żadną miarą zostać nie mogła. Ale mogła nią zostać ze stanowiska stoików, dla których nie było moralnego postępowania bez podstawy przekonania naukowego i bez związku świata myślowego.

Stoicki obraz świata jest bliższy dawniejszemu rodzajowi myśli, niż rozpoznać pozwala pierwsze wrażenie; tylko wszystko jest przesunięte do dziedziny oderwanej i silniej oparte na rozważaniu, zgodnem z rozsądkiem. Człowiek jest ogniwem wielkiego świata, tylko nie w tak ciasnym i oczywistym związku; świat jest królestwem rozumu, nietyle wszakże harmonijnem arcydziełem, ile systematem porządku logicznego, łączności wzajemnej, celowego urządzenia; człowiek jest poruszany przez swe przyrodzenie i uzdolniony do ujęcia wszechrozumu, ale więcej w myśli ogólnej, niż w przeniknięciu rzeczywistości. I przy takiem także pojmowaniu pierwiastek rozumowy, władza myśli wyznaczają mu cel w życiu. Wszechność zbyt jest trwale ugruntowana i ściśle zamknięta, iżby czyn ludzki mógł zmienić stan rzeczy i skierować ich bieg na nowe tory. Ale istota myśląca dwojako się może zachować względem świata. Jest to wielka różnica, czy się bez własnego poruszenia znosi cierpliwie wszystko, co się dzieje w świecie, i czyni rzeczy narzucone pod ślepym przymusem, czy też zawładnie się myślą świata, przeciągnie całość wewnętrznie ku sobie, przeniknie jej konieczności i zamieni je przeto na wolność. Oto punkt najwłaściwszego postanowienia, który zarazem różni umysły. Co stać się musi, to się stanie, ale czy bez nas i przeciwko nam, czy też za naszą zgodą, to najzupełniej zmienia charakter życia, od tego zależy, czy jesteśmy niewolnikami czy też panami rzeczy. Na wolnem posłuszeństwie polega jedyna w swoim rodzaju wielkość człowieka, „być posłusznym Bogu — to wolność“ (Seneca).

W myśli świata jednak znaleźć można ukojenie tylko wówczas, kiedy rozum wszechności stoi poza wąt-

pliwością; tylko wtedy ma się dostateczną podstawę do przejęcia porządku świata we własną wolę. Tak więc główną częścią, ba, założeniem owego poglądu staje się usprawiedliwienie rzeczywistości, pokonanie pozornego nierozumu pierwotnego stanu rzeczy. Zwłaszcza późniejszym czasom wydawało się często, jakoby filozof miał, niby adwokat, bronić bóstwa przeciw oskarżeniom, przedstawiać człowiekowi świat dobrym i możliwym do przyjęcia. Tak powstaje pojęcie teodycei, któremu coprawda dopiero Leibniz dał tę nazwę.

Przy przeprowadzaniu głównej myśli łączą się i krzyżują różne szeregi myślowe. Przedewszystkiem o ideę powszechnego związku przyczynowego i wszechogarniającej prawidłowości walczy się z takim naciskiem, że odtąd stała się ona częścią przekonania naukowego. Wszelako ten związek przyczynowy wydawał się stoikom jednocześnie wyrazem opieki boskiej; bóstwo musi przenikać i wspierać świat, wszechność, która posiada członki uduchowione, musi również jako całość być uduchowiona. Bóstwo urządziło świat celowo dla istot rozumnych, a troską swą otoczyło także jednostki. Całe istniejące zło jest tylko ubocznym wynikiem biegu świata, a nawet ten wynik uboczny obracany jest przez bóstwo na dobro. — Niezrównoważenie, ba, sprzeczność tych biegów myślowych nie niepokoją stoików. Albowiem przekonanie ich wypływa daleko mniej z dowodzenia naukowego, niż z wiary, jakiej wymaga ich duchowe samozachowanie.

Pojęcie rozumu świata może wszakże tylko wtedy prowadzić do zupełnej wolności i pełnego szczęścia, kiedy cały nasz byt zostaje zamieniony na myślenie i wyzwolony z wszystkiego, co nas poddaje obcej przemocy. Czyni to zaś uczucie ze swemi wzruszeniami, sidłając

we wszystkie niepokoje i bóle istnienia. Główną podstawą tego błąkania jest błędna ocena rzeczy. Cierpienia bowiem, jak całe istnienie zewnętrzne, posiadają władzę tylko nad tym, kto im przypisuje rzeczywistość, „niepokoją nas nie rzeczy, lecz nasze mniemania o rzeczach“ (Epiktet). Przezwyciężenie takich błąkań i podążanie za właściwą oceną jest już czynem, który wymaga najwyższego wytężenia naszej siły. Tak więc już samo myślenie staje się czynem, nie jest ono tylko teorją, lecz bezustannem działaniem, wzywaniem istoty naszej, opieraniem się wszelkiej słabości, słowem, jest postępkiem myślowym, który mądrość i cnotę nierozerwalnie łączy, co więcej, stapia w jedno. Tylko to postępowanie myślowe daje szczęście prawdziwe; kto go szuka nazewnątrz, a przez to staje się zależnym od rzeczy, kto pożąda użycia, a przez to wpada w żądzę i bojaźń, ten ulega niewątpliwej nędzy. Nietylko nadmiar wzruszeń, lecz wszelkie wzruszenie, rozkosz i ból, pożądliwość i strach obce być winny duszy mężnej. Niepowodzenie, owszem, staje się cenne jako ćwiczenie w cnocie, która łatwo słabnie w spoczynku; nieszczęściem jest nigdy nie doznać nieszczęścia. Bogini szczęścia zwykła swą łaskę darowywać naturom pospolitym, człowiek wielki jest powołany do pokonywania wielkich niebezpieczeństw i losów. Jak względem cierpień własnych, tak też względem cudzych należy zachowywać się, nie współczując, lecz działając; pomóżmy szybko czynem, ale nie wpadajmy w litościwe lamenty i narzekania, które się nikomu nie przydadzą! Niech wszędzie panuje zupełna „apatja“, t. zn. nie tępa obojętność, lecz zupełna nieustępliwość, odprawa wszelkim mdłym poruszeniom.

Takie wyzwolenie się z władzy losu zawiera rów-

nież prawo do odrzucenia życia z wolnego postanowienia, skoro nie daje już ono warunków rozumnej czynności. Samobójstwo jest tutaj nie aktem rozpaczy, lecz rzeczą spokojnej rozwagi i czynem wolności moralnej. Ponieważ zaś myśliciele greccy życie swoje naginali do swych przekonań, więc w istocie wielu z przywódców stoików dobrowolnie rozstało się z życiem. Dla dużej większości stoików śmierć nie oznacza przytem zupełnej zagłady. Dusze poszczególne będą trwały, dopóki perjodycznie powracający pożar świata nie sprowadzi ich znowu do bóstwa, podstawy wszech rzeczy. Ale nawet myśl zupełnego unicestwienia nie przeraża tutaj. Albowiem długość czasu nie sprawia żadnej różnicy w szczęściu, człowiek dzielny zażywa już teraz, i dopóki życia jego, zupełnej błogości Boga.

Tak się w teorji wszystko układa łatwo i gładko, życie wydaje się pozbawionem wszelkiego niebezpieczeństwa. Ale trudność zadania nie uchodzi uwadze stoików. Radosny nastrój twórczy, który przenika pracę myślicieli klasycznych, ustępuje u nich głębokiej powadze, życie staje się nieustanną pracą i mozołem. Że życie jest walką (vivere est militare), to stąd właśnie przeszło do wyobrażeń ludzkości.

Myśliciel ma walczyć przedewszystkiem ze swem otoczeniem, które hołduje błędnej ocenie rzeczy; a więc sąd tłumu powinien być uważany za obojętny, nie należy się cofać nawet przed najostrzejszą z nim niezgodą. Wielkie niebezpieczeństwa przedstawia także kultura ze swą zniewieściałością i swem wzrastającem wyrafinowaniem; przeciwwagą jest wysokie poszanowanie stosunków prostych, szczerego, zgoła surowego stanu natury. Więcej wszakże, niż przeciwko wszelkiej zewnętrzności, myśliciel powinien walczyć prze-

ciwko niebezpieczeństwom we własnej istocie. Albowiem wróg śmiertelny prawdziwego szczęścia, bierne zachowanie się względem rzeczy, stale czai się w jego piersi i kusi do odstąpienia od wielkiego celu; przeciwko temu potrzeba niezmordowanej czujności i niewzruszonej odwagi. Taka odwaga wewnętrzna jest główną cechą dzielnego człowieka, cnotą skończoną jest bohaterstwo, wielkość duszy. Bohater wyrasta wysoko ponad przeciętność, zawalenie się świata nie może nim wstrząsnąć, postępowanie jego daje bóstwu widok wspaniały. Ale na swej ponad świat wzniesionej wyżynie stoi on samotny względem ludzi i rzeczy, nietyle panuje nad światem, ile raczej staje się względem niego obojętnym, bardziej trwa w rozważaniu czynności, w gotowości do niej, niż żeby siły jego miały wejść w żywe działanie i dzięki temu w pełni się wytężyć. Nie daje się też zagłuszyć pytanie, jak wielu w istocie wzbija się do wyżyny bohatera, jak wielu znajduje siłę do wyzwolenia. Na tym jednym punkcie siły moralnej oparli wszakże stoicy całe życie. Jakaż nadzieja pozostaje człowiekowi, jeżeli się spostrzega wielką odległość celu i bezsilność wewnętrzną?

Tak więc obraz życiowy stoików zawiera zagadnienia nierozwiązane. Ale poza wszelką wątpliwością pozostaje niezniszczalne jądro najwyższej wartości: odkrycie i rozwój moralności niezależnej. W opowiedzeniu się za myślą świata, w czynie wolnego posłuszeństwa zjawia się dzieło całkowitego i wewnętrznego człowieka, człowiek objawia tu zdolność do skupienia się w jedno przeciwko wszystkim oddzielnym siłom i do oparcia swego istnienia na czynie. Dopiero przez to wnętrze osiąga zupełną samoistność, odsłania się głąb duszy i czyni się ją główną troską życia. Wynikają stąd

w różnych kierunkach wartościowe zmiany. Oto poznanie samego siebie otrzymuje znaczenie próby i oceny stanu duchowego człowieka, oto pojęcia, jak świadomość i sumienie, zyskują zupełną jasność a zarazem trwałą nazwę, oto wartość postępowania zostaje przeniesiona całkowicie na zamysł.

Zarazem uznaje się w całej pełni bezwarunkową przewagę moralności. Przy całej paradoksalności wyrażeń zjawiają się tu prawdy proste i bez zarzutu. Dobrem może się nazywać jedynie dobro moralne, w stosunku do cnoty wszystkie inne wartości życia stają się obojętne, tylko ona użycza szczęścia prawdziwego. Zarazem różnica pomiędzy dobrem a złem zaostrza się do zupełnego przeciwieństwa, znikają wszelkie formy pośrednie i przejścia, całe życie przedstawia człowiekowi ostre „albo-albo“. Przytem postanowienie nie zależy od naszego upodobania. Prawo świata włada bowiem nad nami i żąda naszego posłuszeństwa. Silniej, niż kiedykolwiek przedtem, występuje idea obowiązku i tworzy sobie zarówno wyraźne pojęcie, jak i trwałą nazwę.

Temu uwewnętrznieniu życia odpowiada obcy starożytności klasycznej pociąg do rozległości i ogólności; gdzie czyste życie wewnętrzne tak bardzo się staje rzeczą główną, tam wszelkie różnice pomiędzy ludźmi bledną wobec tego, co dla wszystkich jest istotne i wspólne. Otóż możemy i musimy szanować siebie jako ludzi i wzajemnie troszczyć się o siebie, łączy nas nietyle państwo albo narodowość, ile wszechogarniający rozum, on wytwarza myśl wspólnej przynależności wewnętrznej rodu ludzkiego, a nawet myśl idealnego państwa powszechnego. Wytwarza to powszechnoludzką, kosmopolityczną etykę. Co stoicy dawniejsi uczenie na ten temat wykładali, to właśnie myśliciele

rzymskiej epoki cesarzów w płodny wprowadzili czyn. Idea przynależności braterskiej wszystkich ludzi staje się potęgą, obraz ustroju rozciąga się z oddzielnego państwa na całą ludzkość, a wszystkie istoty rozumne okazują się członkami jedynego ciała; nawet w najmniejszym trzeba szanować istotę ludzką, nawet we wrogu kochać człowieka. Tak rozwija się obce jeszcze Platonowi i Arystotelesowi pojęcie humanitarności (*φιλανθρωπία*), jako też myśl o wspólnej godności ludzkiej poza przypadkowością urodzenia i stanu społecznego. Wszyscy ludzie są obywatelami powszechnego królestwa rozumu, „świat jest wspólną ojczyzną wszystkich ludzi" (Musonius), „miejscem rodzimem i ojczyzną jest dla mnie, jako Antonina, Rzym, jako dla człowieka — wszechświat" (Marek Aureljusz). Postęp religji potęguje ciepło takiego uczucia: jako dzieci jednego ojca powinniśmy bratnio trzymać się razem, wzajem się kochać i wspierać. Stąd nawet na stosunki ogólne tryska strumień humanitarnego sposobu myślenia i przyczynia się do złagodzenia niewolnictwa, do opieki nad ubogimi i chorymi. Prócz tego ponad szczególnemi prawami państw oddzielnych uznaje się tu i wykształca wspólne a niezmienne prawo przyrody, o którego działaniu prawo rzymskie wyraźne składa świadectwo.

Zapewne, stoicki sposób myślenia posiada granice w tem, że wszelkie działanie leży w obrębie danego świata; nie próbuje się założyć nowej wspólnoty życiowej i siły oddzielne połączyć do walki z nierozumem. Na gruncie starożytnym ruch ów ku humanitarności i obywatelstwu świata pozostaje raczej rzeczą osobistego zapatrywania i podmiotowego nastroju, niż twórcą wspólnej budowy. Ale i tamto posiada swoją wartość, przygotowało ono cały dalszy postęp.

Historja Stoi nie leży w naszych zamiarach. Zauważmy tylko, że bieg stuleci coraz wyraźniej ujawniał zagadnienia i braki całości: odległość pomiędzy wygórowanym ideałem a rzeczywistem zachowaniem się człowieka, brak pozytywnej zawartości życia, osamotnienie jednostki, surowe przytłumienie uczucia. Już od dawniejszych czasów nie brakło przystosowań, obniżania surowych wymagań, ale to przyniosło nowe powikłania. Zniżywszy się z wysokiego ideału życiowego mędrca do prawideł dla człowieka przeciętnego, stoicy stali się sprawcami wątpliwej nauki o podwójnej moralności; zamiast wywodu ściśle naukowego, uznając za dostateczną podstawę jakiekolwiek możliwe do przyjęcia zalecenie (*probabilis ratio*), wprowadzili niemniej wątpliwy probabilizm.

Ale pomimo wszelkich przeszkód i powikłań Stoa dzielnie i wiernie wytrwała w walce i zwłaszcza w pierwszych stuleciach chrześcijaństwa okazała się jądrem reformacji moralnej. Coprawda, i jej praca nie mogła uniknąć wpływu zmiany czasów, które coraz pilniej, coraz gwałtowniej na pierwszy plan wysuwały zagadnienie szczęścia. Dla stoików rzymskiej epoki cesarzów filozofja staje się przedewszystkiem oparciem i pociechą przeciwko niepokojom i cierpieniom istnienia; zagłębienie się we własne wnętrze, ożywienie boskości, bytującej w każdym człowieku, obiecuje wyzwolenie z wszelkiego zła i pozyskanie czystego szczęścia. Myśl wylata ponad wszelki czas i świat zmysłowy, ażeby wznieść się do wiekuistości porządku niewidzialnego. Ale cały polot ducha, cała samozachęta mędrca nie przezwycięża całkowicie uczucia próżni i nicości naszego istnienia, uczucie to podąża naprzód niewstrzymanie. Widzimy więc np., jak cesarzem Markiem Aureljuszem,

ostatnim wybitnym stoikiem, miotają pełne sprzeczności nastroje. W rozmowach z sobą samym, które wprowadziły monolog do literatury świata i należą do trwałych zdobyczy ludzkości, wysławia on często wspaniałość świata i wielkość człowieka. „Dusza wędruje przez cały świat i przez pustkę, otaczającą go i całą jego budowę, i rozszerza się w nieskończoną wieczność, i ogarnia perjodyczny powrót wszech rzeczy". Wieczność może stać się dla nas zupełną teraźniejszości Albowiem w postępowanie obecne daje się włączyć ca życie, włączyć przeszłość i przyszłość. Więc człowi powinien wznieść się ponad wszelką małość i „żyć, jak na jakiejś górze". Ale myśl posiadania wieczności może zwrócić się również w tym kierunku, że całe życie w c. sie staje się obojętnem, a postępowanie traci wszel mocny impuls. Żaden trud i żadna pozorna zmian nie dają w zysku nic nowego. „Kto widział teraźniejszość, widział wszystko, co od wieków było i co na wieki będzie. Albowiem wszystko jest jednorodne i jednostajne". „Kto ma czterdzieści lat, ten, jeżeli posiada choć trochę rozsądku, widział poniekąd całą przeszłość i przyszłość zgodnie z ich jednorodnością". Gdzie jednak tak bardzo zanika wszelki wysiłek, tam istnienie nasze staje się znikome: „świat jest ciągłą przemianą, a życie mniemaniem tylko". Znikomość ta staje się nawet najpewniejszą bronią przeciwko wszelkim niebezpieczeństwom i mozołom, budzi się skłonność do przedstawienia życia naszego ze wszystkiemi bólami i radościami jako zgoła pozbawionego znaczenia. „Cała ziemia jest punktem", „wszystko ludzkie jest dymem", „życie ludzkie jest marzeniem sennem i wędrówką w obcym kraju", „niebawem wieczność wszystko pokryje".

Oto nastroje czasu strudzonego i zużytego; gdzie człowiek tak mało sądzi o sobie samym i o swem zadaniu, tam załamać się musi wszelka odwaga życiowa, tam nie można oprzeć się zwycięsko wewnętrznej pustce życia i gwałtownemu obniżeniu kultury. Czas systematów mądrości życiowej już był przeminął. Miały one swe zadanie w epoce kultury bogatej i intensywnej. Odsłoniły tu one osobnikowi jego duszę własną, odkryły w niej nowe głębie, wskazały człowiekowi oparcie w sobie samym, ba, przewagę nad światem. Zajmowały się gorliwie moralnem wychowaniem ludzkości, nietylko stworzyły literaturę, która przeniknęła do wszystkich warstw i przyczyniła się do uszlachetnienia przekonań, dały również słynne wzory życia. „W czasie, jakim był hellenistyczny — w czasie przepełnionym sprzecznemi potrzebami i dzikiemi walkami — owi mężowie, którzy bez względu na wpływy zewnętrzne szli nieugięcie do wysokich ideałów swolich, działali moralnie budująco i zachowali wiarę w wysokie powołanie oraz siłę moralną natury ludzkiej i pomagali jej okrzepnąć“ (Kaerst), Ale praca ta, oparta przeważnie na podmiotowem rozmyślaniu i pobudkach indywidualnych, nie mogła już wystarczać, skoro cały stan kultury chwiać się począł, a ludzkość musiała podjąć walkę o swe duchowe istnienie; wobec potrzeby gruntownych zmian ta spokojna mądrość życiowa zawiodła. Atoli szerzy ona płodne działanie daleko poza koło najbliższe i czas własny. Z etyki stoickiej zarówno czerpało obficie chrześcijaństwo, jak sięgało do niej nowoczesne oświecenie, przy każdej też zmianie położenia myśliciele, jak Hugo Grotius, Descartes, Spinoza, nawet Kant i Fichte okazują wiele pokrewieństwa ze stoikami. Nietylko

poszczególne dzieła tej szkoły stanowią ozdoby literatury świata, również całość rozwiniętego tu poglądu na życie tworzy samoistny typ o charakterze silnym i szlachetnym, trwale towarzyszący ludzkim dążnościom.

2.

Spekulacja religijna.

a. Zwrot do religji.

Ostatniem wielkiem dziełem starożytności był zwrot do religji a zarazem do spekulacji religijnej. Sąd o znaczeniu tego zwrotu i zainteresowanie się nim będą zależały głównie od tego, jakie się zajmuje stanowisko zasadnicze względem religji: kto widzi w niej jedynie tkaninę wyobraźni ludzkiej i wynik znużenia i słabości, ten ruch w jej kierunku może pojmować jako obniżenie się napięcia duchowego i odstępstwo starożytności od swego istotnego charakteru, tego też mało będzie nęciło rozwikłanie gmatwaniny owych czasów i sprowadzenie jej do sił poruszających. Komu natomiast religja zdaje się otwierać nową głębię życia, bez której istnienie ludzkie traci oparcie i znaczenie — pomiędzy temi alternatywami niema nic pośredniego — dla tego schyłek starożytności będzie miał wartość szczególną. Niema bowiem epoki, któraby tak wyraźnie, jak ta, rozpoznać pozwalała, co człowieka prze do religji i co on w niej znaleźć się spodziewa; taka ocena pozytywna może w całym niewyraźnym zamęcie wykryć pewne linje główne, a w całej różnolitości może się ostatecznie ujawnić ruch ogólny, który na stulecia rozstrzygnął o losach ludzi. Zjawiają się różne narody i w swojej wierze objawiają swą siłę najlepszą, swą najgłębszą tęsknotę i nadzieję; ale czyny poszczególne sty-

kają się i splatają, pomimo całej walki powstaje coś wspólnego. Zwycięstwo w walce odniosło w końcu chrześcijaństwo, ale samo ono wyszło z owego szerszego ruchu i bez niego nie daje się zrozumieć.

Szczyt życia greckiego przy całej radości z pięknego świata i przy całem rozkoszowaniu się twórczością artystyczną nie był także pozbawiony religji, wiarę przekazaną wyszlachetniły sztuka i praca myślowa, a misterja dawały duszom poszukującym nadzieję na dalsze błogie życie. Ale jak w przekonaniu owych czasów wszechświat zawierał bogów, tak też i religja działała raczej w obrębie szerokiego życia, niż żeby na mocy własnej zdolności tworzyć miała nowe życie i wymagać dla niego całości człowieka. To zaś właśnie wytwarza przedewszystkiem właściwą religję i religijność.

Zwrot ku religji nie był możliwy bez doznania zawodu na ideach dotychczasowych, ba, bez zupełnego z niemi zerwania; zawód taki nastąpił niewątpliwie w szerokim zakresie już na gruncie greckim. Przyczyny tego zjawiska winniśmy szukać nietylko w pogorszeniu się stosunków, nietylko w ciężkich i smutnych doświadczeniach czasu, lecz jeszcze więcej może w tem, że oto zwolniony z wszelkich więzów i pozostawiony sobie samemu osobnik zaczął więcej poszukiwać, dociekać, pytać i że przeto wieczne zagadki istnienia ludzkiego stały się męczącemi zagadnieniami chwili. Może to zachwiać całą odwagą życiową. Ale jeżeli założeniem religji jest takie wstrząśnienie, to rzeczą dla niej istotną jest nie poddawać mu się, lecz silnie mu przeciwdziałać przez odkrycie nowego źródła życia. W zwrocie ku niej właśnie niedostateczność, beznadziejność danego istnienia może stworzyć mocną wiarę człowieka w niezniszczalność jego najwewnętrzniejszej istoty, zarazem jednak

kazać mu wymagać dla takiego samozachowania nowej rzeczywistości.

To właśnie znajdujemy ku końcowi starożytności. Wprawdzie w czasach tych ujawnia się wiele znużenia, ale ruch religijny nie poddaje mu się, rozwija on nowe parcie do życia: dążenie do pełnego i silnego szczęścia, stłumione przez poprzedni racjonalizm, wznosi się z siłą żywiołową i obala wszelkie przeszkody. Zarazem jednak ogarnia często umysły trwoga nieokreślona, dręcząca troska o więzy i odpowiedzialność niewidoczną, niepokojąca obawa przed ciemnemi siłami i karami wiecznemi, a głębokie poczucie cierpienia świata rośnie do dręczącego uczucia winy.

Dla takiego stanu uczuciowego cóż mogły znaczyć systematy mądrości życiowej ze swem zrezygnowanem poddaniem się światu, uważanemu za skończony, ze swem obniżeniem życia do spokojnej samoobserwacji, a osłabieniem wszelkich wzruszeń? Nawet ostatni rozbłysk kultury antycznej w drugiem stuleciu pochrystusowem ze swym powrotem do dawnych wzorów smaku i zachwalaniem wykształcenia formalnego nic nie dawał sprawom, które obecnie poruszały serca, cały zewnętrzny blask owego polotu nie ukrywa jego pustki wewnętrznej. W trzeciem stuleciu po Chrystusie znika wszakże i pozór; następuje szybki upadek, nawet sztuki, tej najwierniejszej towarzyszki ducha greckiego; nie dopisują już siły; ostatnim wybitnym portretem jest portret Karakalli († 217).

Tak więc w trzeciem stuleciu pozostało pole jedynie dla ruchu religijnego; od pierwszych wieków przed Chrystusem wzmagając się nieustannie, ruch ten wszystko teraz z sobą porywa. To też trzecie stulecie wydało jedynego wielkiego filozofa tego ruchu,

przemożnego ducha Plotyna. Wielkości jego wszakże nie zdołamy zmierzyć, nie wspomniawszy pokrótce o przygotowaniu i warunkach.

Biorąc coraz większy udział w zwrocie ku religji, filozofja może rzeczy niektóre z tradycji greckiej obudzić do nowego życia, rozwijając oczywiście i zaostrzając ich charakter religijny. Zwłaszcza nauki orfickie i pitagorejskie, które według nowszych badań i odkryć niewygasły tymczasem tak całkowicie, jak przypuszczano dawniej, ujawniały w tym kierunku wielką moc przyciągającą; rozpalały one żądzę wyzwolenia duszy pogrążonej w zmysłowości i żądały za to, obok życia ściśle ascetycznego, głównie wiary w cuda i wróżby. Ludzie wyżej wykształceni trzymali się przeważnie filozofji platońskiej, której rys religijny dopiero teraz w pełni nabrał znaczenia, „natury szlachetniejsze, których poglądy były wyznaczone jednocześnie przez wiarę albo przeczucie, spekulację, potrzebę etyczną i głęboką świadomość godności ludzkiej, nawet w późniejszej starożytności szukały i znajdowały zaspokojenie przeważnie w platonizmie“ (Friedländer). A wreszcie działali w tym kierunku wybitni przedstawiciele stoicyzmu, nikt zaś więcej nad Pozejdonjusza (135—51 przed Chr.), który — Syryjczyk z urodzenia — ogromnie pogłębił nastrój religijny, a przytem z szczególną mocą występował jako przedstawiciel stoickiej wiary we wróżby i wprowadził, zwłaszcza u Rzymian, wróżbiarstwo z gwiazd. Przyłączyły się do tego silne, w przeróżny sposób krzyżujące się wpływy wschodu, któremi zaraz się zajmiemy; podziałały one wszakże więcej na Rzymian, niż na Greków.

W jaki sposób poszczególni myśliciele łączą rozmaite pierwiastki na gruncie greckim i religijny sposób

myślenia wiążą z zachowaniem dorobku kultury, okazuje to postać subtelnego, poważnego i łagodnego Plutarcha (około 48—125 po Chr.). Tak dokładnego obrazu nastrojów religijnych na szczycie życia greckiego owych czasów nie znaleźć chyba nigdzie, prócz dziełka jego o Izydzie i Ozyrysie.

W tym zwrocie ku religji zjawia się przedewszystkiem inne stanowisko człowieka względem zagadnienia zła. O ile dotychczas zło uchodziło dla myślicieli greckich jedynie za uboczny wynik biegu świata i zwłaszcza stoicy z największą gorliwością usiłowali przedstawić je jako pozór tylko, to teraz przyznaje mu się istnienie samodzielne i szerokie rozpowszechnienie. Ponieważ nie mogłoby się stać nic złego, gdyby Bóg był przyczyną wszech rzeczy, więc nierozum świata musi posiadać źródło własne; za źródło takie, jako wzmożenie się dawnego poglądu, uważana jest materja zmysłowa ze swą głęboką ciemnością. Teraz nie okazuje się już ona siłą służącą dobru, lecz wrogą potęgą, rozdwajającą wszechświat. Rzeczywistość staje się widownią twardej, nieubłaganej walki. Jaskrawe przeciwieństwo wszechrzeczy podziela również człowiek, istota jego zawiera przecież jaskrawą niezgodę pomiędzy rozumem a zmysłowością. Im ściślej starożytność klasyczna związała i wzjemnie uwarunkowała zmysłowość i duchowość, tem silniejszą staje się obecnie ostrość rozdziału. Wstręt do coraz bardziej wyrafinowanej zmysłowości objął, zda się, szerokie koła, nie można zgoła być dość surowym w odrzucaniu. Wraz z tem zmienia się także istota i stanowisko bóstwa. Z owym rozdwojonym światem czynność doskonała nie powinna bezpośrednio mieć nic wspólnego, jej przystoi wyżyna, panująca nad światem, zupełna pozaświatowość, jakoteż wielkie wznie-

sienie się ponad wszystkie pojęcia ludzkie. Jeżeli przeto gorąco pożądane połączenie z bóstwem ma się urzeczywistnić, to według przeciętnego mniemania nie pozostaje nic, prócz interwencji mocy pośredniczących rodzaju nadludzkiego, ale podboskiego; nauka o demonach, która miała podłoże w starodawnej wierze ludowej, a przy sposobności była podejmowana nawet przez Platona, zyskuje teraz ogromną potęgę i coraz więcej zajmuje umysły. Człowiek wierzy, iż jest wszędzie otoczony działaniem tych duchów, a usposobienie ich wydaje mu się przedewszystkiem raczej złem, niż dobrem, muszą one być pozyskane dopiero przez szczególne czyny. W wyobraźni tłumu zniża się to do dzikich guseł, nieczyste wyziewy zabobonu przyćmiewają światło poznania. Bezgranicznie faluje podmiotowość nastroju, namiętności serca, stroskanego o swe szczęście, nie dopuszczają oceny rzeczowej konieczności i silnie powstrzymują racjonalne ukształtowanie istnienia. Zato powstaje religijne życie uczuciowe. Owa idea bóstwa stojącego ponad światem nadaje rozmyślaniu ludzkiemu pęd w nieskończoność, charakter dążącej wzwyż tęsknoty, często także marzycielskiej nadziei; świat najbliższy spada do poziomu tylko wstępu, do symbolu wyższej, zasłoniętej dla pospolitego oka rzeczywistości. Zarazem nabiera mocy odwrócenie się od zmysłowości, jej zupełne wyparcie staje się nieodzownym warunkiem dobra najwyższego, obcowania z Bogiem.

Wśród wszystkich przesunięć myśliciele w tem jednak zachowują charakter grecki, iż obcowanie z bóstwem staje się poznaniem bóstwa; oceny poznania jako jądra życia duchowego nie wyrzekli się Grecy nigdy. Ale żeby ująć byt nadświatowy, byt czysty, poznanie

samo musi stać się innem. Z początku mało jest widoków na powodzenie; „dla dusz ludzi, którzy tkwią w ciele i namiętnościach, niema udziału w Bogu, filozofja myśleniem swojem osiągnąć może tylko słabe naśladowanie“ (Plutarch). Pewniej brzmi nadzieja, że co się zamyka przed pojęciami naszemi, może się otworzyć bezpośredniemu oglądowi w stanie „entuzjazmu“, „ekstazy“. Tu, gdzie człowiek zaprzestaje wszelkiej własnej czynności i staje się wyłącznie naczyniem objawienia bożego, może mu światło boskie świecić bez przyćmienia. Światło to rozjaśnia także religję dziejową, „mit“, i każe uznać w nim głęboką prawdę. Albowiem jak tęcza jest barwnym odblaskiem światła słonecznego na ciemnych chmurach, tak mit jest odblaskiem boskiego rozumu w wyobraźni naszej (Plutarch). Tak więc i człowiek wykształcony może mieć poszanowanie dla religji ludu; gdy ją prześwietli ową wiedzą najwyższą, może znaleźć środek właściwy pomiędzy niewiarą (*ἀθεότης*) a zabobonem (*δεισιδαιμονία*).

W ruchu religijnym tkwi przeto również dążenie filozoficzne, a niektóre osobniki doprowadzają pobożność i radość wiedzy do harmonijnej zgodności. Ale dążenie owo nietylko się przytem silnie zwęża, doznaje ono twardej sprzeczności nowej treści z formą starą, której jeszcze zrzucić nie może. Do własnego, zupełnie samoistnego światła myślowego nowy sposób myślenia dotarł dopiero przez nowoplatonizm albo raczej przez Plotyna.

Zanim się tam zwrócimy, wspomnijmy pokrótce o próbach rozwinięcia filozofji religijnej przy pomocy religji dziejowej, mianowicie żydowskiej. W tradycji narodowej Żydów religja posiadała daleko większą potęgę i silniejszą zawartość, tu wniosła ona do filo-

zofji daleko więcej pierwiastka własnego. W czasie jednak, kiedy kultura grecka panowała nad światem, do zgodności z filozofją pobudzała zarówno własna potrzeba wykształconego człowieka — potrzeba usprawiedliwienia swej wiary przed rozumem, jakoteż pragnienie, przez krwawy podbój jeszcze niestłumione, nadania religji ojców wszystkim ludziom. Tutaj przewodzi Filon z Aleksandrji (około 30 przed Chr. do 50 po Chr.). On bowiem pierwszy podejmuje stopienie w całość wiary Żydów i mądrości Greków; dla niego właśnie ideał stoicki mędrca stojącego ponad światem wiąże się z ideałem Starego Testamentu, człowieka prawego, oddanego Bogu; wstępuje on przez to na drogę, po której szły za nim stulecia i tysiącolecia.

Przy wiązaniu obu światów wnoszą Żydzi trwały zasób nauk, zwyczajów i obyczajów, dziejowy pogląd na rzeczy, wspólnotę o charakterze etyczno-religijnym, zbożność zwróconą już na wewnątrz; Grecy zaś dają szerokie pojęcia, silny pęd od rzeczy małostkowo-ludzkich do wszechności, większe dążenie do poznania, większą radość piękna. W działaniu wzajemnem czynnik żydowski rozszerza się i uduchawia, czynnik grecki umacnia się i zwraca bardziej ku duchowości; we wspólnej atmosferze czystego wnętrza wytworzyło się wiele nici łączących obie strony, powstały pewne myśli subtelne i piękne.

Zpośród zmian w obrazie świata na uwagę zasługuje zwłaszcza odmienne stanowisko idej platońskich. Dla ich twórcy były one samoistnemi, panującemi nad światem postaciami, u Filona stają się one myślami ducha boskiego; obecnie wszelka wielość staje się dziełem panującej nad światem jedności. Silne prądy powstają też stąd, że moce, pośredniczące pomiędzy

bóstwem a ludzkością, zwierają się w jedność „Logosu“ pierworodnego syna Boga.

Jak obraz świata, tak i ukształtowanie życia opanowane jest wyłącznie przez zagadnienie religijne; pożądanie wyzwolenia z cierpień i mroku świata oraz pragnienie doskonałego życia w Bogu wypiera wszystko inne. Bliższe przeprowadzenie tego dążenia doznaje silnego wpływu ze strony Żydów: im więcej myśl o Bogu zyskuje charakter bardziej osobisty, tem też stosunek do bóstwa staje się daleko ściślejszym, a pojęcie wiary przekształca się na pojęcie osobistej ufności. Ale panowanie pozostaje ostatecznie przy greckim świecie myślowym. Albowiem głównem przeciwieństwem rzeczywistości jest u Filona nie przeciwieństwo dobra i zła, lecz ducha i materji, niezmysłowości i zmysłowości, wiekuistego bytu i przemijającego stawania; wszystkie rzeczy zmysłowe uchodzą za nieczyste, a wszystko, co uczestniczy w stawaniu, grzeszy. To zapędza pragnienie zjednoczenia się z bóstwem na drogę mistyki i ekstazy, Filon jest „pierwszym mistykiem i ekstatykiem na gruncie pobożności swoiście monoteistycznej“ (Bousset). Takie wzniesienie duszy na wyżynę górującą nad światem zawiera zerwanie z otaczającym światem i zobojętnienie względem wszystkiego, co się w nim staje, to też życie dziejowe nie może tu zdobyć samoistnego znaczenia. Ale zarazem żydowski sposób myślenia przejawia się w swoistych rysach. I Filon rozumie własną naukę tylko jako ezoteryczną i nie zwraca się z nią do tłumu, ale też bynajmniej nie odrywa jednostki od reszty ludzkości z gwałtownością myślicieli greckich, nawet przy rozdziale myśli on o połączeniu. Ponieważ człowiek nie żyje na pustyni, więc nie powinien też gardzić innymi, myśliciel

żąda owszem, żeby troszczono się nietylko o byt, lecz i o pozór. Dalej, znajdujemy tu szerszą myśl o solidarności moralnej wszystkich tych, których wspólny stosunek do Boga wiąże w gminę; czyn i cierpienie jednego może wspierać także innych; mędrzec staje się nietylko podporą, lecz również pokutą, okupem, (*λύτρον*) za złych. W tradycji zaś żydowskiej znajduje Filon wiele napomknień i wskazówek dotyczących mistycznego zjednoczenia z Bogiem, pożądanego przezeń jako dobro najwyższe. Że przy tem połączeniu, wobec jedni czystego bytu, zniknąć muszą wszystkie właściwości szczególne, o tem znajduje on napomknienie w prawie, które żąda, żeby arcykapłan, wstępując do miejsca najświętszego, zdejmował szaty uroczyste i oblekał się w zwyczajne płótno. A konieczność zagaśnięcia wszelkiego świadomego życia duchowego, kiedy Bóg przemawia do ludzi, znajduje on wyrażoną w słowach *Genesis*: „Kiedy słońce zaszło, ukazał się Bóg Abrahamowi."

Nie można było jednak dążyć w ten sposób do połączenia obu światów, nie uciekając się do środka pomocniczego, któryby łagodził przeciwieństwa i osłabiał starcie. Jest nim tłumaczenie alegoryczne tradycji religijnej, twierdzące, że w słowach tkwi treść duchowa, którą wydobywa dopiero głębsza wiedza. Postępowanie to nie było w filozofji zupełnie nowe. Już Platon i Arystoteles stosowali je czasami, ażeby nauki swe zbliżyć do wiary ludowej, a stoicy zawsze w ten sposób obchodzili się z mitem. Ważniejszą jednak i obfitszą w następstwa stała się rzecz tam, gdzie religja posiadała trwałą tradycję i zamkniętą treść swej nauki, gdzie zatem jej zetknięcie z filozofją wytwarzało poważne naprężenie. Tłumaczenie alegoryczne staje się obecnie

głównym środkiem do zgody, a jednając wolność osobniczą z porządkiem społecznym, badanie filozoficzne z tradycją dziejową, wpływa głęboko na całość nastroju życiowego. Litera tradycji jest nienaruszona, pozostaje normą niezachwianą. Ale wolność tłumaczenia pozwala filozofji uczynić z niej wszystko, co uważa za potrzebne; znika wszelka surowość i ciężkość, wszelka ścisłość metodyczna ustępuje przed swobodnym polotem wyobraźni. Ponieważ teraźniejszość i przeszłość, czas i wieczność, nastrój i faktyczny stan rzeczy bezustannie się przytem przenikają, powstaje więc mrok tajemniczy, charakter życia podobny wprost do marzenia sennego. Ten miękki i senny charakter utrzymuje się poprzez średniowiecze, aby dopiero w nowszych czasach ustąpić przed życiem mocniejszem i trzeźwiejszem.

Sam Filon często bywał przeceniany, strzeżmy się jednak niedoceniać go. Zapewne, nie był to myśliciel wielki, nie stworzył on własnego królestwa myśli. Ale dzieło jego nie jest nieznaczne. Bez szerokiego umysłu i wielkiej głębi duchowej, jako też bez ofiarnej pracy swego życia nie byłby on mógł ogarnąć i wprawić w płodne działanie wzajemne obu światów, pomiędzy któremi poruszało się podówczas życie duchowe i, być może, zawsze poruszać się będzie. Czyż nie znajdujemy się dzisiaj również w podobnej walce, w walce pomiędzy poglądem na świat oraz ukształtowaniem życia, wypływającem z życia o charakterze osobistym i z życia o charakterze nieosobistym? Obydwa wydają się nam niezbędne, a jednak bodaj że niepodobna ich związać z sobą bezpośrednio.

Obraz zanikającej starożytności byłby niezupełny, gdybyśmy nie wspomnieli także o silnych wpływach, jakie w owym czasie wywierały na zachód religje po-

gańskie Wschodu. Grecja właściwa z różnych powodów mniej była przez nie dotknięta: z Azją Mniejszą oddawna istniał pewien związek i wpływ wzajemny, dalej, w Grecji wykształciły się własne misterja, pozatem pełen miary zmysł artystyczny tego narodu, opierał się naturalistycznemu nieokrzesaniu i dzikiej gwałtowności, od której większość kultów azjatyckich nie mogła się nigdy całkowicie uwolnić, wreszcie chrześcijaństwo znalazło tu wcześnie szerokie rozpowszechnienie. Ale na Rzymian podziałały te kulty z całą świeżością i siłą, umysły z początku oporne porywały z sobą tem silniej, im mniej dotychczas wyznawana religja państwowa ze swą suchą trzeźwością odpowiadała potrzebom duchowym tego czasu. Przytem same religje, oderwane od gleby rodzimej, doznawały wewnętrznej przemiany, naturalistyczny punkt wyjścia schodził w cień, z rytuałów i kultów coraz więcej wyłaniała się zawartość duchowa i działanie moralne, w dodatku stykały się coraz bardziej różne prądy, powstała atmosfera ogólna, nawet w pewnych zarysach rozwinęła się powszechna religja świata. Wszędzie zjawia się silna tęsknota do nowego życia, do bliższego stosunku z bóstwem, do zbawienia duszy dla szczęścia wiekuistego, do otrzymywanego za to rozgrzeszenia i oczyszczenia moralnego. Taki wpływ religij wschodnich na zachód Europy rozpoczyna się już w drugiem stuleciu przed Chrystusem, rośnie bez przerwy, pogłębia się zwłaszcza w drugiem stuleciu po Chrystusie, a w trzeciem osiąga siłę największą. Poszczególne prądy tego znamiennego ruchu, tak w swych różnicach, jak swem następstwie czasowem, stają nam wyraźnie przed oczami zwłaszcza w doskonałych pracach Cumonta, za niemi więc wykład nasz podąży.

Na rzymski zachód wpływał najprzód kult frygijski „Wielkiej Macierzy", uosobienia rodnej siły przyrody; w misterjach Kybeli i Attisa, który zostaje zabity i nanowo wskrzeszony, wierny widzi się powołanym do doznania najwyższego bólu i najwyższej radości, zarazem jednak zostaje niezrównanie ściślej związany z bóstwem, niż w starej religji rzymskiej. „Bogowie wschodu cierpią i umierają, ażeby potem znowu zmartwychwstać" (Cumont). Wraz z tem przeszło do religji Rzymian więcej zmysłowości i więcej upodobania do barw, ale również więcej egzaltacji i więcej fanatyzmu.

W kierunku podobnego podniecenia, co więcej, wzburzenia uczuć do ostatecznej krańcowości, ale w formie szlachetniejszej, działały nieco później z Egiptu misterja Izydy i Serapisa: i tutaj również najboleśniejsza strata i największa błogość odzyskania. Nietylko rytuał otrzymał tu blask szczególny, ale religja wogóle potężnie zapanowała nad całą duszą człowieka, całe życie ukształtowało się jako przygotowanie do tamtego świata, a myśl o nieśmiertelności, myśl o dalszem życiu w całej pełni, duszą i ciałem, nabrała przytem siły i oglądowości, jak nigdy przedtem w świecie starożytnym.

Później przyszedł wpływ kultów syryjskich, których podłożem był babiloński obraz świata. Pierwiastki boski i ludzki bardziej się tu rozchodzą na sposób semicki, a bóstwo otrzymuje bezwzględną przewagę. Ale zarazem wzmacniają się ideje czystości i świętości; myśl wszakże o nieśmiertelności łączy się tutaj z pojęciem astronomicznem budowy świata, a błogostan okazuje się przedewszystkiem wzlotem duszy wzwyż, wzniesieniem się do wyżyn światlejszych. W tym samym kierunku działa również astronomja, żeby uj-

mować świat jako spójną całość, której poszczególne ogniwa znajdują się w nieustannem wzajemnem działaniu. Wytworzyło to z jednej strony zwrot do sztuki wróżbiarskiej i czarów, ale owo ujęcie świata w całość wywołało zarazem myśl o jedności istoty boskiej, za której ucieleśnienie uważane było świecące słońce.

Wreszcie przyszedł z Persji kult Mitry i ku końcowi starożytności wyparł wszystkie inne kulty. Punkt wyjścia stanowił tu dualizm etyczny, który powoływał człowieka do nieustannej walki o zwycięstwo dobra, który kazał mu przeto brać czynny udział w wielkim dramacie dziejowym i jego energję etyczną wprawiał w najwyższe naprężenie. Ponieważ co do ostatecznego zwycięstwa dobra nie było tu równocześnie żadnej wątpliwości, a nawet głoszono zupełny powrót wszech rzeczy, więc z gorliwą czynnością mogła się wiązać mocno i radosna ufność. Nietrudno pojąć, że taka religja ze swym mężnym charakterem łatwo znajdowała posłuch u Rzymian, zwłaszcza w ich wojskach i wywierała silny wpływ.

Tak więc różne te religje wprawiają w potężny ruch cały obszar życia duchowego: zostaje pobudzona cała skala uczuć, zmysłowość znajduje swe pełne prawa, wyobraźnia zakreśla najszersze koła, ale i chcenie również i działanie otrzymują cel wysoki; a dzięki temu wszystkiemu dokonywa się włączenie życia ludzkiego w związki niewidzialne, wszędy istnienie nasze otrzymuje oświetlenie i bywa rozumiane od strony królestwa wiary. Bliższy tym czasom i pewniejszy, niż wszelka zmysłowość, był świat nadzmysłowy. Ale całe to zbliżenie wzajemne i stopienie religij nie daje jeszcze bynajmniej wszechogarniającego i ukształtowanego świata myślowego, który w zwrocie do religji podnosi

człowieka także wewnętrznie i otwiera mu istotnie nowe życie. Dokonanie tego zostało pozostawione genjuszowi greckiemu, w Plotynie okazuje on raz jeszcze ale już po raz ostatni, swą przemożną siłę.

b. Plotyn.

a. Uwagi wstępne.

W całym szeregu wielkich myślicieli niema żadnego, którego ocena tak bardzo różniła i ciągle jeszcze różni umysły, jak Plotyn, głowa nowoplatonizmu (204/5—270). Wielkość jego tak ściśle zrosła się z myślami wątpliwemi, a nawet chybionemi, że prawie nigdzie nie można się z nim zgodzić w zupełności; filozofja jego poprzestaje też zbytnio na planach i zarysach, ażeby móc u niego znaleźć drogę od poglądu na świat do ścisłej nauki; wreszcie cały systemat przenika niewyrównana sprzeczność, sprzeczność pomiędzy docierającą do zawrotnych wyżyn abstrakcją a zatopionem w sobie uczuciem. O ile przeto Plotyn, rozważany ze względu na dzieło gotowe, znacznie ustępuje innym wielkim myślicielom, o tyle narówni z najlepszymi postawi go ten, kto sięga do sił poruszających jego pracą i podąża za jego wpływem na ukształtowanie całego życia duchowego. Wówczas bowiem poza zdaniami nadzwyczaj wątpliwemi zjawiają się nowe i płodne prawdy podstawowe, a nawet błąd staje się niekiedy dźwignią doniosłej wiedzy. Prawdziwą wielkość Plotyna stanowi intuicja, a nigdzie nie osiąga ona takiego rozwoju, jak w poglądzie na życie. Głęboko sięgające ożywienie, jakie wychodzi od tego myśliciela, powinno być cenione tem wyżej, im oczywistsza jest nieprzychylność współczesnych mu warunków; nieprzychylność ta musiała

zawsze badacza po ściągać i wprawiać w działanie nietyle to, co było prawdziwe i wartościowe w pracy Plotyna, ile to, co było w niej śmiałe i dziwaczne. Niema świetniejszego dowodu siły ducha greckiego nad ten, że z tak zawiłego i przygnębionego czasu zdołał on jeszcze wznieść się na taką wyżynę rozważania świata. Odkryty tutaj świat myślowy wpłynął też głęboko na ludzkość; wiele spraw wytryska w tem miejscu po raz pierwszy i okazuje całą siłę i czystość źródła, wiele spraw, które w ciągu tysiącoleci poruszały ludzkością i ujarzmiały nawet mocne duchy. Zwłaszcza w działaniu na nastrój życiowy nikt Plotynowi nie dorównał, tutaj stanowi on pogranicze dwóch światów.

Ze stanowiska historycznego praca jego okazuje się przedewszystkiem dalszym ciągiem i udoskonaleniem ruchu zaświatowego, który przy współdziałaniu wpływów wschodnich, coraz wyłączniej przyjmowała późniejsza starożytność. Ale tutaj dopiero ruch ten staje się dość silnym, aby przekształcić jądro rzeczywistości i wytworzyć samoistny pogląd na świat. To zaś tylko dlatego, że ujęcie samej religji rozwija się co do swej istoty i doznaje uszlachetnienia. Aż dotąd na pierwszem miejscu stała u niej troska o szczęście jednostki ludzkiej; w celu doprowadzenia jej od nieznośnej nędzy do pełnego i trwałego błogostanu wezwano do pomocy porządek zaświatowy. U Plotyna natomiast, w przeciwieństwie do trwania przy małości i ciasnocie osobnika, budzi się gorące oczekiwanie nowego życia z własnej pełni nieskończoności, z rozleglejszego i czystszego istnienia. Panującym punktem środkowym życia staje się obecnie wszechność albo raczej bóstwo, zamiast człowieka. Zarazem wszystkie

siły zostają wytężone, ażeby zapełnić przepaść pomiędzy człowiekiem a światem, pomiędzy podmiotem a przedmiotem, przepaść, która opanowała myślenie w późnej starożytności; zapełnia się ona dzięki przemieszczeniu całej rzeczywistości w wewnętrzne życie ducha, dzięki objęciu wszystkich przeciwieństw w jednym procesie światowym, który wszystko z siebie rzutuje i wszystko w siebie z powrotem chłonie.

Dążenie Plotyna skierowane jest do tego, żeby przez silne skupienie i pogłębienie umocnić kulturę grecką i bronić jej od wszelkich wrogich pocisków. Cokolwiek wydaje się tu użytecznem, powoływane jest do pomocy, wszelkie myślowo pokrewne systematy wiążą się we wspólnem działaniu. Istotna greckość znowu rusza się żywiej, a nawet niejeden charakterystycznie grecki pogląd dopiero tutaj wykształca się całkowicie. Zobaczymy jednak, jak przy nawskroś zmienionem położeniu świata i nastroju życiowym najsilniejsze wytężenie działa w kierunku upadku; w gwałtownych ruchach rozprzęga się charakter grecki u samych Greków, a dzięki ich ostatniemu wielkiemu filozofowi rozpoczyna się nowa epoka. — Czegoś zupełnie przeciwnego doznaje chrześcijaństwo. Świadomość Plotyna wrogo mu się przeciwstawiała, a atak jego był tem groźniejszy, że następował w dziedzinie własnej chrześcijaństwa mocy, w imieniu religji. W istocie jednak chrześcijaństwo zawdzięcza mu najcenniejsze poparcie, gdyż nietylko przejęło ze świata myślowego spekulacji wiele szczegółów, lecz w niej dopiero znalazło pogłębiające podłoże dla swej treści wewnętrznej i dla swego nowego świata. Z wyjątkiem Augustyna, żaden myśliciel nie miał większego wpływu na dawne chrześcijaństwo, niż Plotyn, dalsze dzieje

chrześcijaństwa są bez nowoplatonizmu niezrozumiałe. Tak Plotyn z szczególną siłą doświadczył tragicznego przeciwieństwa pomiędzy chceniem a zdziałaniem, przeciwieństwa, które człowiek nierzadko przeżywa: co chciał poprzeć, to zniszczył, co zniszczyć pragnął, poparł.

β. Uzasadnienie poglądu na świat.

Plotyn dąży z całym zapałem i siłą ponad najbliższe istnienie, ażeby poza jego niestałością i niejasnością poszukiwać Boga i najwyższego dobra. Pojęcie zaświata wzmaga się niesłychanie, zwłaszcza szkoła nadużywa pojęcia nadświatowości, które starożytnemu Grekowi zdawałoby się tak samo dziwacznem, jak mniej więcej chrześcijaninowi pojęcie nadboskości. Związku z nastrojem czasu niepodobna nie widzieć, ale wszystko, co było tam rzeczą podmiotowego uczucia, tęsknoty moralno-religijnej, otrzymuje u Plotyna mocne uzasadnienie dzięki pracy myślowej, dzięki teorji naukowej o jądrze rzeczywistości. Nawiązując do Platona, ale rozwijając to, co odeń otrzymał, stwarza on teorję, że tylko byt pomyślany bez własności stanowi prawdziwą rzeczywistość, byt, który niczem innem nie jest, jeno bytem, który przeto wszystko poprzedza i wszystko ogarnia. Każde bliższe określenie uchodzi tu za coś dodatkowego i obniżającego, każdy krok do naocznego doświadczenia zdaje się oddalać od istoty rzeczy. Ponieważ myślenie nasze w swem wznoszeniu się do wielkości ogólnych posiada kres ostateczny w pojęciu bytu pozbawionego zupełnie własności, więc czysty byt — jakgdyby wytwory oderwanego myślenia były samodzielnemi istotami — wydaje się źródłem wszech rzeczy, pierwotnym stanem wszelkiej

rzeczywistości. Ale takiego czystego bytu nie przedstawia pstry świat doświadczenia; więc należy go szukać poza doświadczeniem i w wysokiej wzniosłości ugruntować w nim samym.

Skoro jednak przy takiej przewadze ma on stanowić zarazem prawdziwe jądro, jedyną substancją rzeczy, więc powstaje zawiłe i pełne sprzeczności położenie. Co istnieje bezpośrednio, to nie jest prawdziwym bytem rzeczy, istnienie i istota są raczej bardzo od siebie odległe, a nawet rozdzielone nieprzebytą napozór przepaścią; nie można jej zapełnić bez gruntownych zmian w pierwotnym wyglądzie świata, bez zupełnej przebudowy rzeczywistości.

Tymczasem — jest to dla Plotyna główny punkt rozstrzygający — czysty byt jest stawiany narówni z bóstwem; dotrzeć do czystego bytu znaczy zarazem dotrzeć do głębi bóstwa. Tak spekulacja staje się religją, a w zwycięstwie oderwania logicznego zaspakaja się jednocześnie żądzę uczucia, łaknącego szczęścia. Dzięki temu również przeciwieństwo pomiędzy czystym bytem a pstrem zjawiskiem przenosi się z całą jaskrawością na stosunek pomiędzy Bogiem a światem. Z jednej strony Bóg znajduje się w nieprzystępnej dali, gdzie nie dosięgają go ani słowa, ani pojęcia; z drugiej, jako byt jedynie prawdziwy, jest on wszechobecnością; i wszechbliskością, jest nam w istocie bliższy, niż nasza własna, tylko do zjawiska należąca jaźń. Tak więc bóstwo jest jednocześnie możliwie oddalane i możliwie zbliżane. Już to jedno ujawnia nieklasyczny charakter tego poglądu na świat, jego wahanie się pomiędzy przeciwieństwami, których pokonać nie może, ba, pokonać wcale nie chce.

W każdym razie naprężenie nie może pozostać

w takiej jaskrawości, stosunek pomiędzy Bogiem a światem, istotą a istnieniem wymaga jakiegokolwiek wyjaśnienia. Plotyn pragnąłby więc — nietyle rozwiązując, co ukrywając sprzeczność — przyznać światu pewien byt obok Boga, ale byt pomniejszy i w zupełności do niego przywiązany. Rozwijając pogląd starogrecki i czysto-platoński, buduje on teorję, że jak każdy byt, tak szczególnie byt najwyższy posiada z natury popęd do stworzenia czegoś sobie podobnego, do wytworzenia możliwie najdoskonalszego wizerunku samego siebie, nie dla jakichkolwiek celów, a już najmniej dla celów osobistych, lecz jako dowód przyrodzony tkwiącej w nim dobroci. Ponieważ zaś wytwór również otrzymuje popęd do tworzenia, więc ruch rozchodzi się coraz dalej, szczebel idzie za szczeblem, aż niebytowi grozi przewaga bytu, i w tem ciąg dalszy znajduje zakończenie.

W ten sposób wszechność ze współistnienia zamienia się na następczość, powstaje łańcuch życia, długi szereg kolejnych stopni. Każdy stopień następny jest lichszy, niż poprzedni, albowiem — tak sądzi Plotyn wraz z większością myślicieli greckich — doskonałość nie może pochodzić od niedoskonałości, odwzorowanie nigdy nie może dorównać całkowicie pierwowzorowi, zawsze rzecz wyższa musi poprzedzać niższą. Ale wszelki twór późniejszy pozostaje w związku ze źródłem boskiem; cokolwiek jest rzeczywiste, posiada cechę dobroci, nawet boskości. Wskutek jednak takiej wewnętrznej pokrewności z wyższością niższość dąży z powrotem do źródła; w ten sposób z niego przechodzi ruch przez wszechność, a krążenie zjawisk ogarnia całą rzeczywistość. Ruch ten nie ma charakteru czasowego, nie jest następstwem poszczególnych stopni, lecz jest

bezczasową kolejnością istoty i wartości, wiecznem powstawaniem świata z Boga. Różność czasów istnieje tylko o tyle, że Plotyn — wraz ze wszystkimi prawie filozofami greckimi — widzi w dziedzinie zjawiskowej nieskończony szereg jednakowych okresów świata. Poza całą jednak przemianą trwa na górującej nad światem wysokości byt wiekuisty, sam nieruchomy, acz wszelkiego ruchu źródło. Różnorodne obrazy ze świata zmysłowego mają na celu uczynić zrozumiałem, jak wszystko zgoła zawisło od czegoś jednego a mimo to wielość posiada pewną niezależność, jak byt pierwotny wytwarza całą obfitość życia a przytem nie wychodzi sam z siebie. Do tej nowej myśli stosuje się głównie stary ulubiony obraz myślicieli greckich: światło, które pozostaje przy sobie, równocześnie prześwietla świat, mimo że przez promieniowanie stopniowo traci na sile; chętnie też w celu wyjaśnienia bywa stosowane wyobrażenie o wypływaniu z jednego źródła, jakoteż o powstawaniu z nasienia. Obrazy te wcale nie zasłaniają sprzeczności rzeczy, ale wszystkie wyrażają przekonanie, że wszechżycie przebiega z wewnętrzną koniecznością, że nie tworzy ono dzieła swobodnego czynu i świadomej rozwagi, jak również, że proces świata nic nie chce i nic nie oznacza, prócz własnego ruchu, własnego bytu.

W takich obrazach i teorjach zjawia się gorące pragnienie podporządkowania wszelkiej różnolitości jakiejś jedni, chęć podniesienia bytu ludzkiego do życia kosmicznego, nawet boskiego; stanowcze przeprowadzenie tej myśli stanowi zwrot o charakterze dziejowym. O trwałym związku rzeczywistości oddawna już pouczała filozofja grecka i zalecała człowiekowi poddanie się wszechności. Ale uczestnictwo w świecie bynaj-

mniej nie było jeszcze posiadaniem świata, w głębi swej istoty prowadziła jednostka życie odosobnione. Teraz jednak wszechogarniająca, przenikająca wszystko jedność staje się źródłem całego życia, każdy punkt jest z nią wewnętrznie związany, wszelki szczegół ma się stąd dokonać; oddzielić się od niej znaczy wpaść w zupełną próżnię. Tak zostają rozsadzone ciasne granice, jedno jedyne wszechżycie przepływa niezmierzone obszary. Wszechżycie to jednak posiada najzupełniej boski typ; czy poza światem, czy też w świecie będziemy dobra szukali, zawsze dojdziemy do Boga, wszystkie różne drogi życiowe są tylko różnemi drogami do Boga, w każdej dziedzinie wartość posiada tylko jej świadczenie o Bogu.

Tak powstaje tu po raz pierwszy religijny tryb życia na podstawie filozoficznej, religijny świat myślowy, religijny systemat kulturalny. Życie wszakże dzieli się na dwie główne gałęzie, zgodnie z przekonaniem, że istota boska w dwojaki sposób jest czynna i dostępna: bezpośrednio w panującej nad światem wysokości, pośrednio w całej wszechności według jej ustopniowania. Stąd wynikają różne, acz pokrewne rzeczywistości i formy życia. Poszukiwanie boskości w świecie ma za przewodnika ideę powszechnego porządku i ustopniowania. Każdy szczegół posiada swe stałe miejsce, w tem miejscu i tylko w niem otrzymuje on udział w bycie istotnym i życiu doskonałem; otrzymuje to życie od najbliższego stopnia wyższego, ażeby przekazać je od siebie dalej, nic nie zdziała, zgoła niczem jest poza tym związkiem. Jest to podstawowa myśl filozoficzna hierarchji, ale też początek wspaniałego artystycznego obrazu świata, w którym „siły się wznoszą i zstępują i podają sobie złote wiadra".

W przeciwieństwie do tego kierunku myśli działa inny — kierunek bezpośredniego odsłaniania się Boga poza światem wielości, w dziedzinie, gdzie ustaje wszelkie odwzorowanie, a pierwowzór jest wszystkiem. Dopiero w takiem górowaniu nad światem objawia się cała głębia bytu i ogrom błogości. Wraz z różnorodnością znika też wszelkie pośrednictwo, Bóg jest tu bezpośrednio wszystkiem we wszystkiem. Jest to świat mistyki, zarazem odpowiednik jako też uzupełnienie porządku hierarchicznego.

γ. Bliższa treść świata i życia ludzkiego.

Bliższe przeprowadzenie obrazu świata zawiera u Plotyna różne szeregi myśli, które w całości nie dają się rozwikłać. Z początku podąża on drogami platonizmu, w materji i formie dostrzegając główne przeciwieństwo świata, a w tworzeniu i kształtowaniu — jądro sprawy życiowej. I tu również ostaje się zatem artystyczny charakter myślowy greczyzny i władająca światem potęga piękna. Iście grecki pogląd występuje w słowach Plotyna: „Brzydota jest obca i wroga Bogu, jako też przyrodzie.“ Zarazem jednak przepełnia go głęboka niechęć do materji zmysłowej, która nas pęta i poniża. Uchodzi ona za całkowicie bezrozumną i wrogą wszelkiemu kształtowaniu, za coś surowego i zwierzęcego; wydaje się ona — w podźwięku dawnej nauki o chaosie — wytworem prapoczątkowej, nieboskiej przyrody. Dla materji takiej niema miejsca w świecie czystego rozumu; tak zrywa się związek rzeczywistości, i powstają dwa światy, jeden — znajdującego się w sobie samem, czysto duchowego wnętrza, drugi — niższego świata duchowego, pogrążonego

w materji i przykutego do zmysłów. Zarazem staje się obowiązkiem rozróżnianie obu dziedzin z jak największą surowością. Zmysłowość okazuje się godną pogardy nie w jakichś szczególnych rodzajach i wyskokach, lecz w całej swej istocie i w każdej postaci; zmysłowość jako taka staje się uciskającym ciężarem i hamulcem. Ucieczka od świata, t. zn. ucieczka od istnienia zmysłowego, nie daje się uzasadnić głębiej, niż tutaj. Ale Plotyn zbyt pozostaje Grekiem i artystą, ażeby wraz ze zmysłowością wyrzec się całej i wszelkiej materji i zarazem wyobrażania formy w materji. W ten sposób pojęcie materji zostaje oderwane od wszelkiej zmysłowości i przeniesione do świata niezmysłowego. I tutaj zachodzi przeciwieństwo pomiędzy nadawaniem formy a otrzymywaniem formy; materja „myślna“ oznacza coś jeszcze nieokreślonego, samą tylko możliwość, która oczekuje dopiero bliższego ukształtowania. Tak wraz z innemi ideałami świata greckiego również twórczość artystyczna chroni się do królestwa nadzmysłowego.

Im ostrzej wszakże od grubej i ciemnej materji odcina się świat wyższy, tem silniej ujawnia on charakter czystej duchowości. Domieszka wyobrażeń zmysłowych, przenikająca systematy klasyczne, jest tu acz niezupełnie pokonana, to jednak bardzo zmniejszona; budzą się pojęcia, które uchodzą często za wyłącznie nowoczesne, jak pojęcie czystej samoistności duszy i jej ścisłej jedni przeważającej nad całą złożonością materjalną. Zaostrzonemu pojęciu życia duchowego odpowiada stanowisko bardziej niezależne, a nawet wzniesienie do własnego świata. Wnętrze nie oznacza już odrębnego zakresu obok innych rzeczy, lecz z siłą przemożną wszystko ściąga ku sobie i wyrasta

do pełnej, poprzestającej na sobie rzeczywistoci. Równocześnie rozpoczyna się przesuwanie wszystkich wielkości w niezmysłowość, żywotność, wewnętrzność. Tutaj przemiana idej na wielkości czysto duchowe odbywa się zupełnie poważnie; czas uchodzi za wytwór duszy w sobie bezczasowej, również przestrzeń wydaje się stworzona przez ducha. Teraz proces życiowy nie jest już, jak przedtem, obcowaniem z rzeczywistością, znajdującą się nazewnątrz, acz pokrewną w swej istocie; staje się on ruchem zachodzącym całkowiecie wewnątrz ducha. Nawewnątrz tkwią jego zadania i czyny, tu się zaczyna i tu kończy jego działania.

Wraz z taką przemianą życie wewnętrzne wyrasta z najbliższej duchowej formy życiowej, do królestwa świadomości przyłączają się królestwa nadświadomości i podświadomości. Tak powstają trzy dziedziny: ducha, duszy, przyrody, wszystko — stopnie życia wewnętrznego, tworzącego świat. Stopień niższy zawiera się przytem i znajduje oparcie w wyższym, przyroda w duszy, dusza w duchu, duch w bycie boskim. Przeto nie dusza mieści się w ciele, lecz ciało w duszy.

Ponad najogólniejsze jednak pojęcie życia wewnętrznego wybiega Plotyn do jakiejś wszechpanującej czynności głównej. Wraz z poglądem starogreckim znajduje ją w myśleniu i poznaniu. On dopiero rozwija intelektualizm do ostatniej konsekwencji, sprowadzając wszelki byt duchowy do myślenia, a także stopnie wszechności zamieniając na stopnie myślenia. Wprawdzie i Plotyn rozróżnia wraz z Arystotelesem trzy główne czynności: poznanie (*θεωρεῖν*), czynność (*πράττειν*), twórczość artystyczną (*ποιεῖν*). Ale prawdziwe życie daje tylko myślenie, twórczość

jest od niego nieodłączna, ponieważ istota jej na tem polega, żeby zapełniać byt myślami. Natomiast czynność jest ceniona nisko. Tylko jako wykonanie teorji posiada ona niejaką wartość, zresztą jest jeno cieniem, którym niech się ten zajmuje, kto się do teorji nie nadaje. Ale to uroszczenie do wyłącznego zwierzchnictwa wciąga myślenie w najniebezpieczniejszy przełom wewnętrzny. Ażeby polegać jedynie na sobie samem i czerpać prawdę z własnej zdolności, musi ono jak najbliżej przyciągać przedmiot do siebie, nie może znieść najmniejszej odległości pomiędzy sobą a przedmiotem. Dlatego nie wystarcza już pojęcie czasów klasycznych o pokrewieństwie istoty myślenia a bytu, ponieważ nie uzasadnia ono dostatecznie jedności i niezupełnie usuwa rozdwojenie. Ostatecznie myślenie wcale nie powinno odróżniać przedmiotu od siebie i przeciwstawiać go sobie jako coś innego, musi ono bezpośrednio i całkowicie z nim się pokrywać. Jestże to wówczas jeszcze poznanie przedmiotowe w dawnem znaczeniu? W rzeczywistości wraz ze zniesieniem wszelkiej różnicy pomiędzy poznającym a poznawanem traci ono wszelkie rozgraniczenie, wszelką jasną formę, wszelką treść uchwytną; jako bezpośrednie zjednoczenie z rzeczami zamienia się ono na niejasne podniecenie duszy, bezkształtne życie uczuciowe, nieuchwytny nastrój. Tak intelektualizm w swej przesadzie burzy sam siebie. Jeżeli widzieliśmy poprzednio, że ideał artystyczny chroni się do królestwa nadzmysłowego, to poznanie może się tu utrzymać tylko wówczas, kiedy przestaje być właściwem poznaniem, a staje się jeno czuciem. Zmienione położenie świata zmusza przeto grecki pogląd na życie do wyrzeczenia się własnych założeń i do zburzenia związków, z których wyrósł. Choćby wśród rozkładu

na nowe prowadził tory i jeszcze w upadku swą wielkość okazywał, swoistość antycznego trybu życia, jego jasność i plastyka już minęły; na własnym gruncie filozofji greckiej powstaje nowoczesny ideał swobodnego nastroju.

Cóż jednak w tej wszechności oznacza człowiek, i jakie zadanie ma jego życie? Nie wyznacza mu się tu żadnej odrębnej dziedziny, nie powierza mu się żadnej szczególnej pracy. Współżycie z bliźnimi, koła towarzyskie, stoją na ostatnim planie. Istnienie nasze otrzymuje treść wyłącznie od wszech rzeczy i całkiem zawisło od losu całości; w tem jednak posiada człowiek właściwą sobie wielkość, że może przeżywać wewnętrznie nieskończoność wszechności wraz ze wszystkiemi stopniami i ruchami. Człowiek zwie się „mikrokosmos“ w znaczeniu o wiele donioślejszem, niż u dawniejszych badaczy. Dawniej bowiem, np. u Arystotelesa, wyraz ten oznaczał tylko udział człowieka we wszystkich żywiołach i siłach świata; natomiast obecnie otrzymuje on znaczenie, że całą wszechność możemy przejąć wewnętrznie i posiadać ją jako własną jaźń. Sprowadza to niezrównanie wyższą ocenę naszej duszy. Istota jej jest równa boskiej (*ὁμούσιος*, ten sam wyraz, który stosuje do Chrystusa dogmat chrześcijański), a przeto wieczna i nieograniczona. „Dusza jest wielością i wszechnością, zarówno tem, co u góry, jak tem, co u dołu, dokądkolwiek rozciąga się życie“. I każdy z nas jest samoistnem królestwem myśli, światem „myślnym“ (*κόσμος νοητός*). Bliska jest tu myśl współczesna o rozwoju osobniczo-różnych światów, a wraz z tem myśl o niewspółmiernej wartości oddzielnego osobnika, tembardziej, że Plotyn uczy różnorodności wszystkich jednostek w obrębie wielkiego roku świata.

Ale jest on zbyt przepełniony i przejęty myślą, że każdy z nas przeżywa niezmierzoną wszechność, ażeby dalej poszukiwać różnorodności osobników. Doprowadziłaby go też ona do sprzeczności z jego podstawowem przekonaniem o jedynej realności przedmiotów ogólnych.

Z wszechnością dzieli człowiek przeciwieństwo pomiędzy bytem czysto duchowym a tkwiącym w zmysłowości. Dusza nasza oderwała się od czystego ducha i obarczona jest ciałem, które wikła ją we wszystkie ciemności i trudy zmysłów, przez szereg narodzeń musi ona wędrować i wędrować, dopóki zupełne oczyszczenie nie zaprowadzi jej z powrotem do świata idej. Tak więc pierwszem zadaniem i przygotowaniem całej dalszej czynności staje się wyzwolenie ze zmysłowości; trzeba poważnej i mozolnej pracy, wyniszczenia wszystkiego, co nas przykuwa do istnienia zmysłowego, całkowitego cofnięcia się do jaźni duchowej. — W przeprowadzeniu tej zasady nie brak wskazań w duchu zwykłej ascezy: powinniśmy osłabiać i poniżać ciało, ażeby dowieść, że jaźń nasza jest czemś innem, niż rzeczy zewnętrzne. Ale wszędzie mówi Plotyn o zadaniu w wielkim stylu — o zadaniu człowieka, który nie kładzie nacisku na szczegóły i rzeczy zewnętrzne, ponieważ wszystko polega dlań na całości i wnętrzu. Czego on żąda, to oczyszczenia (κάθαρσις) istoty, odwrócenia wszelkiego pożądania od rzeczy zewnętrznych, całkowitego skierowania woli nawewnątrz. Nie ulegajmy wpływom otoczenia, lecz bierzmy obojętnie, co los na nas zsyła, jak dzielni atleci odbijajmy wszystkie ciosy losu w dumnem wzniesieniu się ponad surową przyrodę i nędzne położenie tłumu! Takie oderwanie się od materjalności i wszelkich wydarzeń zewnętrznych

jest zarazem wstąpieniem do państwa wolności. Albowiem zależność nasza nie sięga dalej, niż uwikłanie w istnienie zmysłowe z jego surową koniecznością; od nas zależy opuścić tę całą dziedzinę i w świecie nadzmysłowym znaleźć wolność zupełną.

Przekonanie takie w żaden sposób nie może wiązać działalności z otoczeniem, zewnętrzność niema tu ani pobudzać i przygotowywać, ani potwierdzać i rozwijać; porzucona jest myśl arystotelesowa, że wnętrze udoskonala się dopiero przez odbicie w zewnętrzności. Niema tu doświadczenia życiowego z wniknięciem w przedmiot i wzrostem dzięki niemu, niema oceny pracy z jej ścisłem splotem rzeczy i czynności. Raczej zależy wszystko od ruchu czystego wnętrza, od życia i ruchu ducha, ogarniającego świat. Najwewnętrzniejszej duszy życia grozi więc oderwanie od wszelkiej pracy kulturalnej, traktowanie jej jako rzeczy podrzędnej, owszem, obojętnej, a nawet przeciwieństwo — zagubienie wszelkiego wyraźnego kształtu. Z takiego rozdwojenia powstało wiele szkody. Ale w biegu rozwoju ludzkiego nie dało się go uniknąć! Albowiem bez owego rozdziału wnętrza nie mogłoby osiągnąć pełni swej samoistności i posuwać się ku wszechogarniającemu światu wewnętrznemu, ani człowiek nie wzniósłby się ze związania z otoczeniem do zupełnej swobody życia.

Wnętrze jednak, oparte na samem sobie, otrzymuje zadanie i treść w stopniowem przenikaniu do coraz bardziej jednolitego ujęcia rzeczy; wynika stąd różnorodność, gdyż główne dziedziny rzeczywistości stają się stopniami życia i wymagają od człowieka wznoszenia się wzwyż. Przez wszystkie stopnie biegnie prąd ku rozległości, całkowitości, nieskończoności;

wszystko dąży do rozwinięcia swobodnego nastroju, zarazem jednak do zerwania z czynnością przywiązaną do przedmiotu, ze stałemi ograniczeniami i plastycznemi stosunkami miary klasycznego ideału życia. Przebiegnijmy szybko stopnie tego ruchu.

δ. Stopnie i gałęzie twórczości duchowej.

Najniższy stopień życia wewnętrznego stanowi przyroda. Albowiem, według Plotyna, nawet w świecie zewnętrznym wszelki kształt i wszelkie życie pochodzi od duszy, ona działa jako siła kształtująca w materji, nawet proces przyrody jest w gruncie rzeczy życiem duchowem niższego rzędu, uśpionym stanem ducha, sennym samooglądem duszy świata. Skoro jednak przyroda nie stanowi osobnej dziedziny z własnemi siłami i porządkami, nasuwa się myśl, żeby poruszyć ją od strony życia wewnętrznego i kierować według celów rozumnej istoty. Zarazem idea wewnętrznego związku świata, wzajemnej sympatji wszystkich rzeczy, jaką przedstawiała już Stoa, pozwala, zdaje się, wnioskować z przebiegu jednego punktu o przebiegu drugiego, t. j. wróżyć. Albowiem „wszystko pełne jest znaków, a mądry jest, kto z jednego uczy się drugiego".

Związek z dawniejszem ujęciem przyrody jest tu tak samo wyraźny, jak niezaprzeczalna jest znaczna i poważna rozbieżność. I tam przyroda była uduchowiona, ale pierwiastki materjalne zachowywały obok tego swoje własności, a przyroda pozaludzka pozostawała samoistną wobec naszego życia duchowego; teraz natomiast wszystko polega na duszy, a łączność rzeczy zaciera wszystkie granice poszczególnych zakresów. Tam ujęcie przyrody było artystyczne, tutaj

staje się ono mistycznem, a wkrótce też magicznem. Chwila ówczesna owiewała Plotyna wiarą w magję, sam on nadaje jej głębsze znaczenie i uważa, że nie polega ona tylko na czarach; dla niego „prawdziwą magję“ oznacza „miłość we wszechności i walka“. Ale filozoficzne pogłębienie myśli podstawowej było zarazem jej umocnieniem, wobec najniedorzeczniejszego przesądu nie było już teraz żadnej obrony.

Życie duchowe, z własnym bytem dla siebie, stoi u Plotyna niezależnie ponad materją. Sposób, w jaki myśliciel z przenikliwą bystrością wywodzi swoiste własności tego życia, zwłaszcza jednolitość i samodzielność wszystkich jego zjawisk, zawiera wyniki również dla postępowania: życie duchowe dźwiga w sobie samem siłę własną oraz własną odpowiedzialność; nie jest ono zzewnątrz wprawiane w ruch, lecz rozstrzyga na mocy własnej zdolności.

Jeżeli Plotyn z duszy wyodrębnia ducha jako inny a wyższy stopień, to podąża on za szerokim prądem swego czasu. Ale co gdzieindziej pozostawało w niepewnym zarysie, to teraz ujęte jest dokładniej i ugruntowane głębiej. Życiu duchowemu w ścisłem znaczeniu właściwa jest świadomość ze swem szukaniem poomacku i mozolnem rozważaniem. Ale żadną miarą nie może ona być jądrem życia wewnętrznego i źródłem prawdy, poza nią musi działać świat pierwotniejszy. Albowiem czynność zawsze każe tam przypuszczać głębszą przyczynę: kiedy myślimy o sobie, znajdujemy już zawsze myślącą przyrodę, tylko jakgdyby znajdującą się w spoczynku; nie moglibyśmy szukać rozumu, już rozumu nie posiadając. Rozmyślanie dzieli to, co jest połączone, może więc łatwo ulec błędowi. Do trwałych związków i prawd pewnych dochodzimy

nie na mocy rozważania, lecz tylko przez myślenie twórcze. Tak więc samoistność ducha, istotne życie duchowe ma być wzniesione ponad świadomość jednostek. Życie to dokonywa wszelkiej twórczości z niego pochodzi wszelkie dążenie do prawdy, dobra i piękna, wszelkie pragnienie boskości przez człowieka. Obaczmyż teraz, jak owe główne kierunki czynności duchowej kształtują się na nowym gruncie.

Poznanie, według Plotyna, nie może być przyswajaniem rzeczy znajdujących się nazewnątrz i nie może też powstawać drogą przekazywania tych rzeczy. Ujmować je w ten sposób to znaczy wyrzec się wiedzy prawdziwej. Przez to bowiem otrzymalibyśmy jeno odwzorowania, nigdy nie mogąc wiedzieć, jak dalece odpowiadają one rzeczom. Choćby w dziedzinie zmysłowej z jej nieprzeniknioną ciemnością przedmioty wyprzedzały poznanie, to w dziedzinie duchowej przedmiot musi wypływać z samej czynności myślenia, myślenie i byt są tu złączone nierozerwalnie. Jest to jednak możliwe tylko wówczas, kiedy myślenie nie poznaje nic innego, prócz samego siebie, kiedy staje się samopoznaniem myślącego ducha. Postęp poznania staje się wtedy zrzuceniem wszystkiego, co obce, ucieczką myślenia z pstrej obfitości świata zjawiskowego do swej własnej najwewnętrzniejszej istoty. W ten sposób nauka coraz bardziej staje się wydobywaniem form podstawowych myślenia, staje się logiką poprzestającą na sobie samej, zupełnie oderwaną z swej wyłączności. Niema tu nieporozumienia z otoczeniem, ani żadnego rozwoju na mocy doświadczenia, ani też budowy nauk poszczególnych.

Przy podobnym sposobie myślenia Plotyn wznosi także dobro ponad wszelki związek z czemś zewnętrz-

nem, jakoteż ponad wszelkie podmiotowe upodobanie, ażeby umieścić je najzupełniej w czynności ducha, należącej do samej siebie, przepełnionej życiem bezwzględnem. Przedewszystkiem rozkosz zostaje pozbawiona wszelkiej samoistności. Rozkosz jest zawsze rozkoszą z czegoś i musi być przeto oparta na jakimś przedmiocie. Stan podmiotowy podąża za treścią życia; nie dążenie sprawia dobro, lecz dobro — dążenie. Do dzielności i szczęścia nie potrzeba bynajmniej rozważającej świadomości, nie potrzeba wyraźnego czucia. Jak jest się zdrowym i pięknym, nawet gdy się o tem nie myśli, tak też mądrości i cnoty nie trzeba mieć ciągle przed oczami. Im bardziej pogłębia się nasza czynność, tem ściślej zdarzenia wiążą się z naszą własną istotą, tem bardziej blednie, owszem, zanika uczucie rozkoszy i bólu. Albowiem tylko obcość odczuwamy jako coś szczególnego, nie samych siebie i własność swoją. Tak więc do zupełnej samodzielności należy wyzwolenie się z potęgi rozkoszy.

Starogreckiemu łączeniu szczęścia z czynnością pozostaje wiernym i Plotyn, ale widzieliśmy, że nie pojmuje on czynności jako działania na otoczenie i jako widocznego czynu. Tak, według jego przekonania, ażeby wykonywać cnotę, nie potrzeba przejawu nazewnątrz, w przeciwnym razie musielibyśmy pragnąć niesprawiedliwości, nędzy i wojny, ażeby móc się okazać sprawiedliwymi, szczodrymi, dzielnymi. W rzeczywistości wewnętrzne zachowanie się, żywy sposób myślenia stanowią zupełną, bez przerwy czynną działalność. Ostateczna konsekwencja przekonania znowu grozi zagubieniem jego postaci pierwotnej. Mocne męstwo życiowe Greków oczekiwało wszelkiego szczęścia od czynności. Ale im twardszemi stawały się prze-

ciwności życia, tem bardziej czynność musiała się cofać, aż teraz wyrzeka się wszelkiego stosunku do otoczenia i staje się niejako wewnętrznym ruchem istoty, sposobem myślenia, polegającym na sobie samym. Teraz nie ma ona innego celu, prócz ujęcia bytu bezwzględnego, istotnego zjednoczenia się z Bogiem; zobojętnia względem wszelkiego świata widzialnego i odosabnia od ludzkiego społeczeństwa. Brak też wszelkiego dążenia do polepszenia stosunków, do podniesienia stanu naszego życia. Tak więc idea dobra również unosi się tu na odległej od świata wyżynie ponad pracą praktyczną.

Nigdzie jednak wzrost nie jest tak oczywisty, jak wobec idei piękna. Charakter przeważnie duchowy przyznał pięknu już Platon, ale przy ściślejszem przeprowadzeniu wtargnęło do jego wywodów wiele zmysłowości. Ową duchowość przeprowadza dopiero Plotyn i otrzymuje przez to całkiem nowe ujęcie piękna. Nie może ono tkwić w równomierności (*συμμετρία*), w której zdawna było poszukiwane. Albowiem wówczas pięknem mogłoby być tylko coś złożonego; a przecież nawet w rzeczy zmysłowej podoba się prostota, jak światło słoneczne, złoto i gwiazdy; ale w dziedzinie duchowej stosunki miary tracą wszelkie znaczenie. Piękno polega w istocie na zwycięstwie pierwiastka wyższego nad niższym, idei nad materją, duszy nad ciałem, rozumu i dobra nad duszą; brzydota zaś powstaje tam, gdzie utrzymuje się rzecz niższa, a materja przytłumia ideę. Przy takiem ujęciu piękno spoczywa na dobru, jako na czemś wręcz wartościowem, i nie może się od niego oderwać. Natomiast zjawisko zewnętrzne staje się rzeczą uboczną, piękno powstaje nie przez połączenie wnętrza z zewnętrznością, lecz jedynie z wnętrza i dla wnętrza. Twórczość artystyczna nie zatapia się w ka-

mieniu, lecz pozostaje przy sobie samej i idzie od duszy do duszy; dzieło zewnętrzne, czyn widzialny jest tylko odwzorowaniem, śladem twórczości wewnętrznej w duszy artysty, a przeto nieuchronnie czemś pomniejszem. Wobec takiego przodownictwa czynności wewnętrznej sztuka nie może już oznaczać tylko naśladowania przyrody. Raczej sama przyroda naśladuje coś wyższego, a sztuka wyobraża w niej nie kształt zmysłowy, lecz działający w tym kształcie rozum, przedewszystkiem zaś na mocy tkwiącego wewnątrz piękna wiele dodaje od siebie i uzupełnia braki. Tutaj poraz pierwszy występuje przekonanie, że wobec świata zmysłowo najbliższego sztuka buduje nową rzeczywistość. Ale takie uznanie wyższego stopnia nie popchnęło Plotyna do bliższego zajęcia się twórczością sztuki. Nawet wobec piękna dążenie jego skierowuje się zbyt wyłącznie na stosunek człowieka do wszechności, iżby zbudowanie osobnej dziedziny miało go pociągać i niewolić. Jak prawda istnieje poza nauką, dobro poza postępowaniem, tak piękno może istnieć bodaj poza sztuką.

We wszystkich przeto dziedzinach zjawia się oderwanie duszy od wszelkiego związku z przedmiotami, stanowcze pogłębienie wszelkiego działania i wszelkiej twórczości. Zamiast jakiegoś odłamu świata życie duchowe staje się jedynem podłożem rzeczywistości. Wszelako przy takiem wyzwoleniu pozostaje ono przedewszystkiem w odległej pozaświatowości, jest doskonale czystą formą ale formą bez jakiegokolwiek bliższego określenia, bez jakiejkolwiek dającej się ująć treści. Przez całą czynność przechodzi wprawdzie ogromne, poruszające istotę rzeczy dążenie wzwyż, ale wyżyna jest całkiem oddzielona od świata doświadczenia;

wolne napozór od wszelkiego ciężaru, unoszą się twory niby mgliste cienie, ponad położeniem życiowem człowieka. W tem unoszeniu się i ruchu bledną wszystkie barwy, zacierają się wszelkie zarysy. A na tak wyniosłej wyżynie musimy uczynić krok ostatni: od całego królestwa objawienia pośredniego zwrócić się do bezpośredniego ujęcia istoty bezwzględnej, do zupełnego zatracenia się w Bogu.

ε. Zjednoczenie z Bogiem.

Zadanie znalezienia Boga w sobie samym stanowi w tym świecie myślowym daleko sięgającą wyżynę życia. Toć na nią wskazuje wszelki objaw we wszechświecie, niby odwzorowanie na pierwowzór; toć tam bezpośrednio i całkowicie ma być osiągnięte to, co pozatem było dostępne tylko pośrednio i częściowo: ujrzenie pana domu, nie samego tylko naczynia. Tak więc łatwo się tłumaczy, że życie umysłowe Plotyna, które zazwyczaj towarzyszy jego pracy dość spokojnie, tutaj wzbiera niesłychanie i cały wykład ożywia płomiennym żarem. Zwrot ów jest taksamo powrotem do siebie samego, jak przerwaniem wszelkiej dotychczasowej czynności. To, czego szukamy, jest niedaleko, i niewiele nas od niego dzieli; toć nasza własna, dotychczas wyobcowywana istota jest tem, czego szukamy; dokonywamy przecież powrotu do prawdziwej, szczęśliwej ojczyzny. Ponieważ jednak zagubiliśmy się w rzeczach obcych, trzeba więc zupełnej odmiany, przekształcenia wewnętrznego; rzecz nowa nie może stopniowo wyrastać ze starej, musi wytrysnąć bezpośrednio. „Wówczas można sądzić, że się to ujrzało, kiedy dusza nagle otrzymuje światło“. Miast niezmordowanie dążącej czynności, teraz zaleca się spokojne

oczekiwanie. „Należy pozostać w spokoju, aż się zjawi, i zachowywać się jako widz, jak oko czekające na wschód słońca". Owszem, zamknąć powinien oko zewnętrzne, kto chce pozyskać wzrok dla głębi świata wewnętrznego.

O tem wszakże, co daje bezpośredni ogląd bytu boskiego, pojęcia nic wyjawić nie mogą, pokazują tylko, czem byt ów nie jest, wszelka zaś wypowiedź dalsza niczem jest więcej, jeno samem tylko porównaniem. Również o stanie podniosłości, wyjścia poza siebie, „ekstazy" tylko przenośnie mogą dać pewne wyobrażenie. Przedstawiają one głównie dwie rzeczy: wzniesienie się ponad zwykłe stany życiowe i zupełne zjednoczenie z wszechistotą; pierwsze zachodzi, kiedy mowa o zupełnem milczeniu, o niepamięci wszystkiego, o bezwzględnej samotności itd.; drugie, kiedy się mówi, że oto oko samo stało się światłem, albo kiedy myśliciel sięga do wyrazów z dziedziny zmysłu dotyku (dotykanie, czucie, macanie), jakgdyby zmysł wzroku nie mógł dostatecznie określić zupełnego zjednoczenia.

Górująca naprawdę ponad wszystkiemi pojęciami istota boska pozwala jednak zbliżyć się nieco do siebie dzięki idei jedności i dobra. Ścisłe pojęcie jedności, wysoko wzniesione ponad jedność wyłącznie liczbową wyłącza wszelkie rozróżnanie w zakresie bytu najwyższego. Stąd wniosek, że ów byt nie może się też różnić w sobie samym; nie może przeto posiadać samowiedzy, być osobowością. Bezosobowe ujęcie życia duchowego, przeważające od samego początku w filozofji greckiej, łagodzone jednak najczęściej jakąś przeciwwagą, otrzymuje przy końcu wyraz najsilniejszy. Oczywiście, tylko w pojęciu. Albowiem ów pozbawiony własności byt jest w istocie obdarzany ciągle życiem wewnętrznem,

istota bezosobowa zamienia się nieznacznie na wszechożywcze bóstwo, rozpłynięcie się w nieskończoności — na zupełne oddanie umysłu doskonałości najwyższej, myśl spekulacyjna — na głęboko wewnętrzną religję. Myśliciel nie waha się też połączyć z bytem bezwzględnym idei dobra; możliwie bezosobowe ujęcie dobra ukrywa w pewnej mierze zagadkowość tego zwrotu.

Ale żadne zagadki i sprzeczności nie przeszkadzały Plotynowi oddać się zupełnie owemu bytowi najwyższemu. Jak stan zjednoczenia przewyższa niezrównanie wszelkie inne życie, tak samo stosuje się to do szczęścia, jaki w nim można osiągnąć. Posiadanie wszechświata nie dorównywa temu szczęściu, wszystko ludzkie jest wobec niego znikomo małe. Filozof upaja się myślą bezwzględnego schronienia się do nadświatowej jedni, która stanowi zarazem źródło wszelkiej rzeczywistości; tutaj po raz pierwszy myśl ta okazuje ogromną władzę nad umysłem ludzkim, którą później często stwierdzała i wciąż nanowo stwierdzać będzie. Pobudzić ludzi do celu tak wysokiego — oto, co staje się teraz głównem zadaniem filozofji. Ale wobec zadania, które tak bardzo wymaga całkowitej istoty, może ona tylko wskazać nam drogę; iść po niej musi każdy sam z własnego wyboru i postanowienia. „Aż do drogi i przewozu idzie nauka. Oglądanie zaś jest rzeczą tego, który pragnie widzieć."

Oto życie na wyżynie zjednoczenia mistycznego z podstawą wszechności. Według Plotyna, życie ziemskie osiąga tę wyżynę w bardzo rzadkich chwilach; gdyby idea Boga nie zapewniała nic więcej, nie mogłaby zmienić istotnie jego stanu ogólnego. Naprawdę działa ona za pośrednictwem pracy myślowej daleko poza ów bezpośredni ogląd w kierunku przemiany całej

rzeczywistości. Całe życie otrzymuje od bóstwa inne oblicze, byt zmienny i rozproszony zostaje nawiązany do niezmiennego i jednolitego. Wieczność jako nieruchoma teraźniejszość wyodrębnia się z wszelkiego trwania czasu i staje się prawdziwą placówką, na której istota rozumna przeżywa rzeczywistość. Wszystkie wielkości przesuwają się od względności do bezwzględności i zmieniają przez to swe dawne znaczenie. Tak zwłaszcza pojęcie nieskończoności. Myśliciele starogreccy odczuwali w nieskończoności przeważnie brak ograniczenia, zarzucali ją przeto jako niezgodną z rozumem; teraz pojęcie to otrzymuje pozytywne znaczenie przewagi względem każdej próby ograniczenia, a jako nieograniczona siła życiowa staje się istotną cechą bóstwa. Prowadzi to znowu do progu nowych czasów.

Wynurza się tu także doniosły pogląd, że w bycie bezwzględnym pokonane są wszystkie przeciwieństwa rzeczywistości, że ostatecznie zlewają się w jedno. Choć bowiem Plotyn nie sformułował w sposób naukowy tej idei, głoszonej z wielkim naciskiem podczas Odrodzenia, jednakże wpływ jej u niego jest wielki. Niektóre strony stały się już widoczne, a inne jeszcze wskażemy.

Ów byt najwyższy nie zna ruchu w znaczeniu zmiany, panuje w nim raczej zupełny spokój, niezakłócona cisza. Ale przy całej niezmienności spokój bytu boskiego nie jest bezwładny i martwy, zawiera on ciągłe działanie, jest życiem najwyższem i najdoskonalszem. Starożytne pojęcie wczasu, czynności znajdującej się tylko w sobie samej i zaspokojonej całkowicie w sobie, zupełnej równowagi spokoju i ruchu, chroni się teraz ze stosunków ludzkich do najwewnętrzniejszej podstawy rzeczywistości, dokąd podążyć za niem może tylko spekulacja. — Podstawa ta wiąże tedy istotę i czynność.

Tutaj czyn nie ma za sobą ciemnej przyrody, a istota nie tkwi w bezładnym spokoju poza działaniem, lecz na działaniu prawdziwem polega i w niem się odsłania cała istota; bez takiej obecności istoty działanie staje się beztreściwem i nieprawdziwem. Znika zarazem wszelki rozdział pomiędzy istnieniem a jego przyczyną, gdyż byt najwyższy stwarza sam siebie, jest własną przyczyną (*causa sui*). — Również swoboda i konieczność zlewają się tu w jedno. Byt boski nie zna przypadku, ani samowoli, ale nie zna także zależności od rzeczy obcych i zewnętrznych, żyje jedynie z siebie samego. Przez wzniesienie się do bytu najwyższego może również człowiek pozyskać taką boską wolność, która bez porównania więcej znaczy, niż samo tylko wyzwolenie ze zmysłowości.

Wreszcie i zagadnienie rozumu rzeczywistości znajduje na tej górującej nad światem i ogarniającej świat wyżynie swoiste rozwiązanie. Przedstawiona tu teodycea zapożyczyła nieco od stoików, ale wszystko, co przejęła, stawia w nowe związki i staje się przeto najważniejszem w tym kierunku dziełem starożytności. — Plotyn nie zaprzecza bynajmniej szerokiego rozkrzewienia się zła, ale sądzi, iż zdoła je pokonać przez pogłębienie pojęć. Przedewszystkiem człowiek nie powinien rozpatrywać zagadnienia ze swojego punktu widzenia, ani wogóle ze stanowiska części, lecz z punktu widzenia całości: „nie na życzenie jednostki, lecz na wszechność spoglądać należy“; „jeżeli w tobie ogień wygasa, to jeszcze nie wszystek ogień wygasł“. W celu usprawiedliwienia istniejącego stanu świata zostają tedy powołane wszystkie szeregi myślowe systematu plotyńskiego, zwłaszcza rozważania metafizyczne i estetyczne podają sobie ręce. Zło w ścisłem znaczeniu

nie posiada wogóle żadnej istoty, jest ono z natury swej nie czemś pozytywnem, lecz tylko mniejszem dobrem, pozbawieniem szczególnych własności, wadą (ἔλλειψις) dobra. Nawet na niższych stopniach rzeczywistości dobro posiada przewagę; przeto lepiej jest, że one są, niż żeby ich nie było. Konieczne są też dlatego, że doskonałość wszechności wymaga pierwiastków różnorodnych, przeto obok rzeczy wyższych muszą znajdować się też niższe. W posągu nie wszystko może być okiem, w obrazie nie wszystko światłem, w dramacie nie wszystko bohaterstwem. Zważmy dalej na związek wewnętrzny, powszechny porządek wszechności! Nietylko przyczyny i skutki ściśle są sprzęgnięte, bezsprzeczne jest także panowanie norm moralnych, i tutaj jeszcze utrzymuje się wiara starogrecka w panującą nad wszystkiem sprawiedliwość. Niech sobie przeczą wzajem części oddzielne świata, całość tworzy harmonję, która ogarnia wszystkie przeciwieństwa; nawet to, co my ludzie ganimy jako nienaturalne, należy do przyrody całości. Kto gani rzeczywistość, myśli zazwyczaj tylko o świecie zmysłowym. Ale ponad tym światem myślenie odkrywa świat czystego ducha i istoty, który nie zna żadnego zła i podnosi na wyższy stopień nawet swe zmysłowe odbicie.

Tak więc z całą mocą zostaje zachowana myśl starogrecka o rozumie i pięknie wszechności. Również ostatni samoistny myśliciel Grecji jest przekonany, że należy nie stwarzać świat nowy, lecz drogą właściwego poznania pogodzić się z istniejącym. I jemu wydaje się rzeczywistość skończonem królestwem rozumu; na wielką odbudowę, na prawdziwe dzieje z wolną wolą i budującem działaniem niema tu miejsca; dość przeniknąć przez niejasny pozór do istoty, ażeby rozwiać

wszelki nierozum. W ten sposób myślenie aż do końca pozostaje potęgą, która uspokaja człowieka co do jego losu i wiąże go z bóstwem.

Im więcej jednak człowiek pozbawia się u Plotyna swego odrębnego charakteru i prowadzi życie z punktu widzenia nieskończoności, tem więcej czyn nasz z dążenia przeobraża się w posiadanie, z nieustannego kroczenia naprzód — w błogi spokój. Spokój w praprzyczynie rzeczy poza wszelkiemi walkami i przeciwieństwami — oto, co w zamęcie owego czasu i przy gwałtownym upadku kultury staje się celem najwyższym, ba, jedynym. Najbliższy świat otaczający człowieka ma teraz, jako główne zadanie, wskazać drogę do owego świata wyższego; wartość jego polega nietylko na tem, czem on jest, ile na tem, o czem napomyka, jako o znaku i obrazie bytu wyższego. Taki symboliczny charakter bezpośredniej rzeczywistości daje tłumaczeniu alegorycznemu najgłębsze uzasadnienie. Wznoszenie się od zmysłowości do duchowości, od obrazu do prawdy staje się głównym ruchem życia.

O ile u Plotyna praca myślowa na swej wyżynie najzupełniej staje się religją i w tem znaczeniu opanowuje wszelkie życie, o tyle przeważnie religja wiąże Plotyna z otoczeniem, a także określa jego stanowisko względem dziejowych ruchów epoki. Plotyn znalazł drogę do religij ludowych, ile że nauka jego o ustopniowaniu bytu najwyższego przez ową kolejność królestw zdołała przyciągnąć ku sobie nawet politeizm. Jak wyłączny monoteizm zawsze był sprzeczny z greckim sposobem myślenia, tak też ścisła jedność najgłębszej przyczyny nie broniła Plotynowi przyjęcia sił pośredniczących, bogów widzialnych i niewidzialnych. Przy takiem uzasadnieniu religja ojców wydawała się du-

chowo pogłębioną i trwale ustaloną, umysły skłonne do ustępstw mogły stąd oczekiwać ożywienia starej wiary, nawet religje wschodnie łatwo było wciągnąć do ruchu. Na nowoplatonizmie właśnie oparła się ostatnia próba restauracji (Juljan), jego pojęcia tworzyły ostatnią broń dogasającej greczyzny. Tak więc filozofja towarzyszyła życiu greckiemu wiernie aż do końca.

To, co łączyło Plotyna z greczyzną, musiało go dzielić od chrześcijaństwa. Jakie przeważnie punkty miał on przytem na uwadze, można dojrzeć z orzeczeń przeciwko gnostykom chrześcijańskim. Gani on w ich naukach głównie rzeczy następujące: 1. Przecenianie człowieka. — Człowieka łączy wprawdzie rozum z najgłębszemi podstawami, ale człowiek pozostaje jeno częścią świata, panowanie zaś boskie rozszerza się nietylko na niego, lecz na cały świat. — 2. Poniżenie świata i pozbawienie go duszy. — Kto napada na wszechświat, nie wie, co czyni i jak daleko sięga jego zuchwałość, Z gruntu opacznem jest również obdarzać duszą nieśmiertelną najnędzniejszego z ludzi, a odmawiać jej wiecznym gwiazdom. — 3. Bezczynne zachowanie się. — Nie modlić się trzeba, lecz walczyć. Jeżeli będziemy unikali walki, zwyciężą źli. Także wewnętrznie działać należy, a nie błagać tylko o ratunek. Skończona, na wiedzy oparta cnota objawia nam Boga. Wszelako bez cnoty prawdziwej Bóg jest czczym wyrazem.

O ile zarzuty te są trafne i czy poza gnostykami dotykają samego chrześcijaństwa, to nie należy tutaj do rzeczy; świadczą one w każdym razie najwyraźniej, że, mimo wszelkich zmian, główne rysy starogreckiego ideału życiowego: podporządkowanie człowieka wszechności, uduchowienie, nawet ubóstwienie sił przyrody,

oczekiwanie wszelakiego szczęścia od czynnego zachowania się, ocena myśli i poznania jako iskry bożej w człowieku, pozostają niezmienne.

W rzeczywistości Plotyn stoi jeszcze dalej od chrześcijaństwa, niż wyraża się to w owych zarzutach, ale jest tu zarazem więcej pokrewieństwa, niż walka pozwala przypuszczać. Tak tu, jak i tam, powszechne pogłębienie istnienia i kierunek wszelkiego życia ku Bogu, jedno i drugie nietyle w towarzyszeniu światu, co w odrzuceniu świata. Ale Plotyn znajduje głębię w bezosobowej czynności duchowej, chrześcijaństwo zaś w rozwinięciu życia osobistego; tam wszelkie zbawienie przychodzi od siły myśli, tutaj od szczerego ofiarowania ducha. Taka podstawowa różnica sprowadza zupełne przeciwieństwo wobec najważniejszych spraw życiowych. U Plotyna — pozostawienie pierwszego świata na uboczu, zblaknięcie czasu wobec wieczności, spokój na widok całości; w chrześcijaństwie przeniknięcie wieczności do czasu, ruch powszechnodziejowy, walka przeciwko nierozumowi istnienia. Tam zanik człowieka wobec nieskończoności wszechświata; tutaj przeniesienie człowieka i ludzkości w sam środek całości. Tam odosobnienie myśliciela na wyżynie rozważania świata, tutaj ścisłe zrzeszenie się jednostek w zupełną wspólnotę działania i cierpienia. Możemy cenić jak najwyżej treść idei Plotyna, jakoteż żar jego uczucia religijnego, a przecież będziemy rozumieli w zupełności, że coraz potężniej wzbierające pragnienie religji znalazło zaspokojenie nie na jego drodze, lecz w chrześcijaństwie.

Plotyn ze szczególną siłą pozwala odczuć głęboką sprzeczność, która przenika dążenia późniejszej starożytności, sprzeczność polegającą na tem, że rozwój

górującego nad światem wnętrza pozostał skuty ze światem w gruncie bezdusznym, bezosobowym; krok za krokiem ruch był powściągany przez taką przeciwwagę Dopiero chrześcijaństwo przezwyciężyło tę sprzeczność, odkrywając świat, odpowiadający temu dążeniu, i przez to prowadząc zagadnienie życiowe na nowe tory. Ile jednak samo chrześcijaństwo zawdzięcza Plotynowi, zobaczymy później.

ζ. Streszczenie.

Jak na początku, tak też i w końcu na to musimy położyć nacisk, że względem Plotyna nie może być sprawiedliwym, kto nie przenika poprzez bezpośrednie zjawisko i nie sięga od dzieła do duszy męża. O ile tego się nie czyni, nauki jego prawie zawsze pobudzają do przeczenia; usprawiedliwić je może wówczas poniekąd tylko ich otoczenie, zmęczone życiem, wyczerpane i wyrzekające się świata. Wycofanie się z pracy kulturalnej, odosobnienie od społeczeństwa ludzkiego, bezlicowość życia duchowego, magiczne ujmowanie przyrody — wszystko to może się powołać na Plotyna. Zapewne, z typu jego myślenia wynikają też ruchy płodniejsze: zarówno życie umysłowe mistyki średniowiecznej, jak próby zbudowania filozofji na podstawie czystego myślenia, które wciąż znajdują nowych zwolenników, wskazują na niego. Ale dopiero poza wszystkiemi poszczególnemi naukami, często nawet w przeciwieństwie do nich, występuje jego praca o znaczeniu dziejowem: zburzenie antycznego ideału życiowego jasnej plastyki i narodziny nowego ideału podniecenia duchowego i swobodnego nastroju, odtrącenie wszelkiego związku z otoczeniem i wyzwolenie się czystego

wnętrza, podporządkowanie wszelkiej różnorodności działania ruchowi pierwotnej, wszechogarniającej istoty. Choć wszystko to narazie jest zamierzone raczej, niż wykonane, grunt dla nowego poglądu na świat i postępowania życiowego był przez to przygotowany; podmiot jako istota duchowa stał się zbyt świadomym przewagi nad światem, ażeby jeszcze kiedykolwiek móc się poddać danemu porządkowi jako jego ogniwo; w tem, co się tutaj rozpoczęło, tkwiła, często grubą warstwą gruzu upadającego świata pokryta, obfitość zdolnych do życia zarodków, które przy bardziej sprzyjających warunkach miały się rozwinąć w potęgi poruszające światem.

Plotyn nietylko zakończył i rozprzągł wewnętrznie starożytność, nietylko dostarczył dawnemu chrześcijaństwu myśli wyzwalających o znaczeniu powszechnem, a w średniowieczu, acz pośrednio i poprzez wiele czynników, utrzymał uboczny i podziemny prąd czystego życia umysłowego: również dla Odrodzenia idee jego były niezbędną pomocą w rozwoju myśli o świecie, a nawet współczesna spekulacja i współczesna teorja sztuki zawdzięczają mu wiele. Tak więc Plotyn wywierał wpływ przez wszystkie czasy, a jako myśliciel prawdziwie klasyczny i dziś jeszcze nie jest wyczerpany, zawsze jeszcze może dawać płodne pobudki.

Najbliższe jego wpływy na gruncie zamierającej greczyzny nie mają dla rozważań naszych żadnej wartości; należą one raczej do historji religji i życia społecznego, niż do dziejów filozoficznego poglądu na świat Wraz z Plotynem musimy więc rozstać się ze starożytnością.

c. Wielkość i granica starożytności.

Wsteczny rzut oka na poglądy starożytności na życie winien być skierowany na całość z pominięciem oddzielnych zjawisk; w całości zaś widzieliśmy, że wyodrębniają się trzy okresy: po twórczości duchowej następuje mądra refleksja, a po niej podniecenie religijne i spekulacja. Czasy poklasyczne umacniają coraz bardziej podmiot i zdążają do życia ze stanowiska czystego wnętrza, one to po raz pierwszy ujęły moralność oraz religję w ich odrębności i uznały ich niezależność. W ocenie i traktowaniu różnych okresów czasy nowożytne często się wahały. Gdzie zapał humanistyczny odsłaniał głównie różnicę pomiędzy starożytnością a nowożytnością i stamtąd starał się sprowadzić nowe pobudki do twórczości duchowej, tam wzrok, a nawet zamiłowanie łatwo zatrzymywały się wyłącznie na czasach klasycznych; gdzie natomiast antyczność bezpośrednim zwrotem do duszy jednostki dostarczać miała nauki i wielkich korzyści, tam stały na czele epoki późniejsze. W czasie Oświecenia dzieła takiego Lukrecjusza i Seneki, takiego Plutarcha i Marka Aurelijusza były w rękach wszystkich wykształconych ludzi. Wraz z nowohumanizmem rzecz się zmieniła. Obecnie jednak nawrót do podmiotu i wzrastająca żądza pogłębienia życia znowu nas zbliżają do późniejszej starożytności. Rozszerza się to także na ruch religijny, którego dokładniejszą znajomość i nieuprzedzoną ocenę zawdzięczamy dopiero najnowszym badaniom.

Ale cała różnorodność pozostawia starożytności związek wewnętrzny i trwałą podwalinę, wszystkie przesunięcia odbywają się w granicach wspólnego okresu życiowego.

Wszystkie poglądy na życie wyznają grecką ocenę czynności jako duszy życia. Choć się czynność rozmaicie kształtuje i w biegu stuleci przenosi swój środek ciężkości coraz dalej poza świat widzialny, zawsze jednak pozostaje rzeczą główną, zawsze rozstrzyga o powodzeniu życiowem. Nawet w dziedzinie religijnej, o ile ona nosi charakter grecki, początek i jądro działania tkwią w człowieku, jego własna siła winna obudzić boskość jego przyrodzenia i prowadzić do zwycięstwa nad rzeczami niskiemi. Albowiem nawet w zwrocie ku ascezie i mistyce wytężenie własnej istoty uchodzi na gruncie greckim za nieodzowne, żadna doktryna o zupełnem zepsuciu człowieka nie odbiera odwagi. Przekonania takie, zawierając mocną wiarę w potęgę i bliskość dobra, świadczą wyraźnie o mocy popędu życiowego, radości bytu, rozkoszy w rozwoju siły. Żaden wzrost przeszkód nie niszczy tu woli do życia, zaprzecza się pewnym rodzajom życia, ale zaprzeczając jakiemuś rodzajowi odrębnemu, potwierdza się samo życie, nie szuka się na sposób indyjski przytłumienia albo zamarcia. Wzrastające pragnienie nieśmiertelności również świadczy o mocy potwierdzenia życia, ujawnia niezniszczalne przywiązanie do bytu. Przytem w greckich nadziejach na nieśmiertelność daleko więcej bywa zachowywana i rozszerzana teraźniejszość, niż tworzony zupełnie nowy byt. Doktryny filozoficzne odpowiadają kierunkowi wiary w nieśmiertelność na tym świecie, a kierunek ten zdradzają dawne sarkofagi, należące już nawet do okresu zmierzchu nastroju życiowego. Odziewają one śmierć w bogatą obfitość życia, trzymają się życia, uszlachetniając je i pokazując w jego doskonałości.

Z takiej rozkoszy życia i działania płynie niewy-

czerpana świeżość, jest ona źródłem zdumiewającej prężności ducha, które pośród największych przeszkód zawsze znajduje drogę do radosnej twórczości. Tak więc budzą się wszystkie siły drzemiące i dążą do dzieł najwyższych. Zapewne, takie potwierdzenie życia zawiera odwrotną stronę nieczułego stosunku względem cierpienia i ciemnych losów naszych. Przeszkody są wprawdzie uwzględniane, a wrażliwość na nie wzrasta nieustannie. Ale wszędzie hasłem mądrości jest: wrogie siły w jakikolwiek sposób odpierać, trzymać je możliwie najdalej od siebie, odważnie i silnie wznosić się ponad dziedzinę ich władzy. Wszelako nie zostają one przejęte do duszy życia i wyzyskane dla jego rozwoju, z cierpienia nie wytryska przemiana duchowa i wzrost wewnętrzny. Widoków tych wszakże brak głównie dlatego, że poglądy greckie znają wprawdzie wielkie zadania życia duchowego względem jego otoczenia, ale nie znają ciężkich powikłań wewnętrznych; główne zagadnienie polega tu na stosunku życia duchowego do świata, nie zaś na stosunku do siebie i własnych celów. Duchowość, jaka jest w nas obecna, uchodzi za dobrą i zwróconą do prawdy; należy ją tylko energicznie odsłonić i doprowadzić do jasnej świadomości, ażeby dorosnąć do wszelkich wrogich pocisków i mieć nad niemi przewagę. Że życie duchowe w rozwoju swej siły podbija przyrodę i jako wyraz swój kształtuje, to stanowi tu jądro wszelkiego dążenia; dlatego idea piękna może stać się ośrodkowem pojęciem twórczości. Takie przekonania nie wymagają zgoła od człowieka przemiany wewnętrznej, przedzierania się do „tak“ przez „nie“.

Ścisły związek prawdy z pięknem, przenikliwego poznania z kształtującą twórczością, w czem praca

grecka doszła do szczytu, zjawił się także w poglądach na życie. Dążą one przedewszystkiem do istoty i niezmienności, co zapewnia życiu pewne oparcie i poleganie na sobie samem, a czego rozwój zamienia zarazem chaos pierwszych objawów na wspaniały kosmos. Szczytem życia staje się oglądanie porządku wszechności z jej skończoną harmonją, radość „wiekuistej ozdoby".

Takie ukształtowanie życia tam głównie może zadowolić człowieka, gdzie albo pociąga go wielka teraźniejszość, albo gdzie myśl jego ze zmienności i przemijania rzeczy zdobywa teraźniejszość wzniesioną nad czasy. Dla życia greckiego zaginęła widoma obecność rozumu, z tem większą energją upierała się myśl przy obecności niewidzialnej. Ale zato myśl musiała czynić coraz większe, coraz gwałtowniejsze wysiłki, coraz dalej odsuwał się od niej świat istoty i piękna, coraz więcej traciły idee treść żywą, coraz bardziej czczem wydawało się istnienie ludzkie. Wskutek tego poważnym stawało się brakiem, że życie greckie nie znało żadnej możliwości gruntownej przemiany, a zarazem żadnej przyszłości i żadnej nadziei; zamknięcie świata musiało stać się ciężarem nie do zniesienia, skoro tylko zostały odczute braki i wady, przedewszystkiem zaś czczość istnienia.

Przeciwko takim niebezpieczeństwom myśliciele walczyli bohatersko i dzielnie bronili dawnych ideałów przed wszelkiemi zmianami. Ale owych granic o charakterze ogólnym nawet oni nie mogli przełamać; podstawy greckiego poglądu na świat zbyt były mocne i twarde, ażeby odpowiadać nowym wymaganiom i móc się przystosować do nowego położenia: tak więc nadszedł czas, kiedy ludzkość musiała zerwać z niemi i do nowych celów się zwrócić. Możliwości w zakresie życia grec-

kiego wyczerpały się, upadku wreszcie nie można już było powstrzymać.

Ale upadek oznacza w tej dziedzinie nietyle zupełne unicestwienie, co chwilowe usunięcie. Charakter grecki utrzymuje się na większym obszarze życia i jest zdolny do bezustannego dalszego działania. Typową pozostaje siła bohaterska, z którą praca myśli greckiej przebiegała przestwory i głębie bytu ludzkiego, z którą silnie i odważnie doprowadzała do końca wszystkie kierunki, które zapoczęła, z cudowną siłą kształtującą stwarzała czyste typy postaci życia, typy, które pozostają w całej dalszej pracy ludzkości. Typowym pozostaje dalej duch piękna, jaki przenika owe poglądy na życie. Mamy tu przytem na myśli nietylko jasność i powab wykładu, które większość z nich okazuje, lecz również to, że w sposób wzorowy rozwija się tu potęga formy, jako żywego kształtu, nad światem i że ujawnia się tutaj szczególny przegląd całej rzeczywistości ze stanowiska piękna. Pogląd na piękno określa ujęcie wszelkiego życia duchowego; jak tamto łączy bezpieczny spokój z nieustannie rwącym ruchem, tak wszelkiemu życiu, jako cel najwyższy, stawiany jest spoczynek w ruchu przy odtrąceniu zarówno bezwładnego spokoju, jak burzliwego pośpiechu. Jak piękno podoba się i uszczęśliwia nie dla swych skutków, lecz jedynie samo przez się, tak całe życie duchowe bywa ujmowane ze względu na samo siebie, nie dla korzyści, a dobro pożądane ze względu na swe piękno wewnętrzne bez jakiejkolwiek myśli o nagrodzie, zło zaś odtrącane jako wstrętne samo przez się. Tak antyczne poglądy na życie stawiają nam przed oczami życie szlachetne, łączące harmonijnie siłę z pięknem, powagę z radością.

Życie greckie, które się przejawia u myślicieli, staje się jedynem w swoim rodzaju i niemożebnem do zastąpienia jeszcze i przez to, że, młodzieńczo świeże, wprowadza i przeprowadza prosty, zdrowy, naturalny pogląd na rzeczy, że pierwsze wrażenie ludzkiego położenia, doświadczeń, stanów itd. odzwierciedla się w niem z cudowną czystością. Choćby doświadczenia ciężkich losów i odsłonięcie dalszych głębi przeniosło nas poza owo pierwsze wrażenie, zawsze jednak odnowa musimy się z niem liczyć, ba, zachować je musimy jako odłam własnego życia, jeżeli dalszy rozwój ma być żywym i posiąść zupełną prawdę. Starożytność może nam w tym względzie wyświadczyć przysługę tem bardziej wartościową, że wraz z rozwojem owego pierwszego poglądu na rzeczy wyprowadza zarazem poza niego. Albowiem własny jej ruch sprowadza coraz większe powikłania, a wreszcie katastrofę; wnętrze, które w niej wzmacniało się coraz bardziej, musiało się w końcu uwolnić od dawnego rusztowania i wstrząsnąć podstawami całości. Ze starożytnością dzieje się tak, jak z bohaterem tragedji. Podjęta zostaje walka o przeprowadzenie własnego typu, a wobec wzrastających przeszkód wyłania się siła coraz nowa. Ale wraz z rozwojem tej siły zmienia się zamiar pierwotny; owszem, potęgi, które miały wspierać i bronić, działają w przeróżny sposób w kierunku zburzenia. Tak więc przychodzi w końcu upadek. Ale upadek zewnętrzny jest zarazem zwycięstwem nowego przekonania i sposobu życia, które wytworzyły się w walce, acz niezależnie od woli bohatera; ze wszystkich powikłań położenia dziejowego coraz wyraźniej wyłania się świat czystego wnętrza; prawda starego świata może w nim także zachować wartość trwałą, a nawet wieczną młodość.

Tak starożytność nawet po zewnętrznem runięciu pozostała nadal żywą w różnorodnem działaniu, a zwłaszcza — przez wyzwolenie i umocnienie — dopomogła do podniesienia się nowej odwadze życiowej. „Najcenniejszą spuścizną hellenizmu był przecież żar, który drzemał pod popiołem, aż dusza ludzka znowu tęsknić poczęła do światła, i wolności, i piękna: wówczas płomienie znowu w górę buchnęły, a helleński Eros objął z powrotem swój urząd pośrednika między ziemią a niebem“ (Wilamowitz).

CZĘŚĆ DRUGA.

CHRZEŚCIJAŃSTWO.

A.
Podstawy.

1.
Charakter ogólny chrześcijaństwa.

a. Rozważania wstępne.

Ażeby uprzystępnić poglądy na życie, które wyrosły na gruncie chrześcijańskim, rozważyć należy ogólny charakter chrześcijaństwa. Próba ujęcia chrześcijaństwa w całość musiała metodzie dawniejszej, racjonalistycznej i spekulacyjnej wydawać się prostą, nawet zrozumiałą samą przez się; metodzie tej, która i w religji upatrywała przeważnie pogląd na świat, wydawało się rzeczą nader możliwą zawrzeć wielki splot dziejowy w prostem pojęciu, a zarazem podporządkować go całości świata myślowego. Metoda historyczna, która w ciągu dziewiętnastego stulecia osiągnęła przewagę i dotychczas ją zachowuje, żywi najpoważniejsze wątpliwości co do takiego zamiaru, obawia się po nim ujęcia zbyt ogólnego, stłumienia różnorodności gwoli jedynej myśli głównej, przedewszystkiem zaś zatarcia niewspółmiernej indywidualności przez oderwane pojęcia i formuły; sama ze swej strony idzie przeważnie w tym kierunku, żeby ujawnić ową indywidualność wraz z jej niewyczerpaną pełnią, widzi w religji nie niezależny twór myślowy, lecz wielki fakt dzie-

jowy, zrośnięty najściślej z położeniem czasów i charakterem narodów, wśród których powstała i na które wpływała; że religja zawiera pierwiastki różnorodne, a nawet sprzeczne, i że zwraca się do bardzo różnych poziomów życia ludzkiego, to może tu nawet uchodzić za zaletę. Wyniki tej metody historycznej zbyt jasno są widoczne, ażeby wymagały naszej pochwały; nadała ona faktom dziejowym daleko więcej prostoty i otwartości, ich obraz dzięki pracy niestrudzonej ukształtowała niezrównanie bogaciej i barwniej, pełniej i dokładniej, pozwala nam o tyle więcej dostrzegać w losach ludzkich, że powrót od niej do dawniejszego intelektualistycznego sposobu myślenia jest wręcz zamknięty.

Ale pomimo wielkiej słuszności, którą posiada metoda historyczna, poprzestać na niej nie można, nie można zaś przedewszystkiem w dziedzinie religji. Religja jest czemś innem, niż twór polityczno-narodowy, którego warunkowość i braki można spokojnie uznawać, nie przedstawiając go sobie błędnie; religja, która się ze szranków narodowych wyrwała, nie może się zadowalać faktycznością dziejową, ona chce być prawdą, prawdą wieczną, prawdą dla wszystkich; jako prawda, musi jednak posiadać jedność wewnętrzną, charakter duchowy i bronić go jako wyższego nad wszystkie inne ukształtowania; ażeby odkryć ten charakter, należy od wszystkiego, co jest tylko dane, udawać się do twórczości pierwotnej i uchwycić w niej wewnętrzną konieczność; tylko z tego punktu dają się rozwinąć mierniki wartości, dają się rozróżnić wyższe i niższe stopnie, gdy tymczasem rozważanie wyłącznie historyczne przy konsekwentnem przeprowadzeniu zrzeka się wszelkiej miary wewnętrznej i wpada przeto w nieznośny relatywizm.

Bądźcobądź pozostaje prawdą, że duchowa jedność religji nie może tkwić w formule logicznej. Ale czyż niema innego rodzaju jedności, prócz takiej formuły, czyż nie można dążyć ponad nią do jednolitego charakteru duchowego, do swoistego typu życiowego, i czyż współpraca w tych zagadnieniach ma być filozofji nazawsze wzbroniona dlatego, że szczególny rodzaj filozofji, który mamy już za sobą, przystąpił do zadania jednostronnie? Samemu badaniu historycznemu, bez wszelkiego podkładu filozoficznego, grozi utrata duszy. To w każdym razie jest pewne: w poszukiwaniu przez filozofję jedności w przeciwieństwie do wszelkiej różnorodności, trwałej prawdy w przeciwieństwie do biegu i przemiany rzeczy ludzkich — nieodzownie tkwi założenie, z którem to poszukiwanie utrzymuje się lub upada: dążenie ludzkie do prawdy musi posiadać poza sobą samoistny świat duchowy, a świat ten musi się odsłaniać poprzez nasz trud i walkę, nigdzie zaś bardziej, niż na wyżynie pracy powszechnodziejowej, która obejmuje doświadczenia całej ludzkości; lubo ów świat duchowy wyższy jest nad warunki czasu, jednakże prawda wieczna może spłynąć z niego także do dziedziny ludzkiej; a w takim razie można będzie w religji oddzielić to, co należy do podstawowego stanu duchowego, od tego, co z religji urzeczywistniło się w jakiejś szczególnej epoce, co w swoistych tego czasu warunkach nadało jej siłę przyciągającą i potęgę nad duszami; tylko wówczas, kiedy u podstawy zdarzeń dziejowych tkwi prawda wieczna, pierwotne odsłonięcie życia duchowego, i działa z siłą niezniszczalną wbrew wszelkiemu ludzkiemu ujęciu i skażeniu, tylko wtedy można osiągnąć wewnętrzny związek dziejów; tylko do naddziejowej prawdy można wciąż

powracać nanowo, nie poświęcając teraźniejszości na rzecz czasów przeszłych. Tylko wtedy, kiedy zawartość duchowa religji daje się oddzielić od ludzkiego wykonania, może się utrzymać wspólna podwalina, pomimo całego rozproszenia i rozdwojenia.

Chrześcijaństwo dość wyraźnie przejawia taką podwalinę, zwłaszcza w porównaniu z innemi religjami. Chrześcijaństwo nie jest religją prawodawczą, lecz religją zbawienia; jako taka, nie ogranicza się ono do ożywiania i zapalania sił istniejących, lecz wymaga nowego człowieka i nowego świata. A dalej, jest ono religją zbawienia nie metafizyczno-ontologicznego, lecz etycznego, t. zn. główne swe zadanie znajduje nie w tem, żeby prowadzić od świata pozoru do bytu istotnego, jak to czynią religje indyjskie, lecz ujmuje rzeczywistość ze stanowiska przeciwieństwa dobra i zła i żąda nowego świata, opartego na życiu osobistem i wiecznej miłości. Nadaje to również charakter swoisty zjednoczeniu istoty boskości i człowieczeństwa, na czem polegać musi każda religja wyzwolenia; trudniejsza staje się sprzeczność, ale gruntowniejszem zato rozwiązanie; dzieje powszechne zyskują tu szczególną wartość, skoro dopiero na ich gruncie i na mocy ich doświadczenia urzeczywistnia się całkowicie zjednoczenie boskości z człowieczeństwem. Wśród całego zamętu epoki i całej niedoskonałości ludzkiej następuje tu budowa królestwa bożego, następuje w granicach czasu wzniesienie ponad wszelki czas. Tutaj zerwanie ze światem nie staje się bierną ucieczką od świata: z całkowitem uznaniem ciężkich przeciwności i nierozumu może się tu łączyć radosna wiara i silna działalność. — Że cały ten splot życiowy otrzymał swoiste umocnienie i ciepło duchowe dzięki osobistości i losom Je-

zusa, że jedna osobistość stała się miarodajną dla całego ukształtowania i pozostała obecną w całym dalszym ruchu z żywą siłą, to również należy do istotnych rysów chrześcijaństwa.

Już te nieliczne rysy dozwalają poznać swoistą podwalinę, która odróżnia chrześcijaństwo od wszystkich innych religij. Zobaczmyż teraz, jak na tej podwalinie rozwijają się ruchy w różnych kierunkach.

b. Fakty podstawowe.

Życie chrześcijańskie znajduje swe główne zadanie nie w stosunku do świata, lecz w stosunku do Bogą, ducha doskonałego; obcowanie z Bogiem staje się jądrem wszelkiego czynu i źródłem wszelkiego szczęścia. Że Bóg istnieje i że człowiek pozostaje z nim w związku, jest tu tak samo pewne i jasne, jak dla poglądów greckich istnienie otaczającego nas świata; samo życie tak bezpośrednio okazuje działanie najwyższego ducha, że szczególne dowody istnienia Bogu wydają się zarówno zbyteczne, jak niewystarczające; tylko pragnienie obrony nazewnątrz może nadać im pewną wartość.

W stosunku do Boga człowiek staje się zupełnie podporządkowanym, nic nie może się tu ostać z jego samolubnej istoty. Ale takie rozlanie się człowieka we współistnieniu, takie ustanie wszelkiej odrębności nie jest zupełnym zanikiem własnego bytu w istocie bezwzględnej, czego wymaga panteistycznie usposobiona mistyka. Chrześcijański tryb życia nie sprowadza jednostki do pozoru tylko, lecz przy całem podporządkowaniu pozostawia jej wartość własną, co więcej, potęguje tę wartość bez miary. Albowiem cała

odległość pomiędzy duchem doskonałym a człowiekiem pozbawionym prawdy nie stoi na przeszkodzie ścisłemu stosunkowi obojga i udzieleniu człowiekowi pełni życia boskiego. Z tego stosunku istoty ludzkiej do istoty boskiej wytryska nowy rodzaj życia, królestwo miłości i wiary, przemiana istnienia w czyste życie wewnętrzne, w nowy świat dóbr duchowych. Wobec istniejącego położenia to nowe życie stanowi zadanie najtrudniejsze; dla celów jego należy nieskończenie wiele uczynić, poruszyć i przekształcić; potrzeba też ciągłego wysiłku, aby zachować zdobytą wyżynę. Takie jednak obcowanie z duchem doskonałym daje zarazem radość i błogość, która daleko za sobą pozostawia wszelkie wychwalane pozatem szczęście; a życie to w swej wewnętrznej przewadze nad każdem innem doświadczeniem posiada też pewność, że potęga, z której pochodzi, panuje nad całym światem, tworzy nawet początek wszelkiej rzeczywistości. Duch nieskończonej miłości i dobroci, pierwowzór wolnego bytu osobistego, jest zarazem duchem wszechmocnym, siłą twórczą. Jako dzieło wszechmocnej dobroci, świat musi być doskonały, doskonały nietylko w tem znaczeniu, że w danych warunkach osiąga się rzecz najwyższą, z danego tworzywa przygotowuje się rzecz najlepszą, lecz doskonały w ścisłem znaczeniu urzeczywistnienia wszystkich ideałów. Przeto i człowiek może być przeświadczony, że uzyskanie owego życia wewnętrznego wszystko inne w sobie zawiera albo ku sobie przyciąga, że miłość wszechmocna kształtuje cały świat w królestwo Boga.

Im więcej się jednak rzeczywistość od wewnątrz przeobraża i wznosi, tem surowsze, tem bardziej nieznośne staje się przeciwieństwo doświadczenia; z faktem

podstawowym nowego życia splata się najściślej spostrzeżenie, że świat je najsilniej tamuje i zagraża mu. Nędza i nierozum ogarniają nas nietylko zzewnątrz, sięgają one również do wnętrza, a zło okazuje się nietylko ograniczeniem i pomniejszeniem dobra, lecz jaskrawem jego przeciwdziałaniem i zupełnem odwróceniem. Głęboka rozpadlina dzieli świat, zwycięstwo dobra wydaje się ciężko zagrożonem. Tutaj zagadnienie główne tkwi, nie jak u Greków, w stosunku ducha względem otoczenia, lecz w stosunku do samego siebie, w stanowisku względem własnego pierwowzoru, wytwarzanego przez obcowanie z Bogiem. Ostateczną podstawą wszelkiego zła jest zerwanie owego obcowania, wyodrębnienie się i bunt człowieka; zło posiada tu swe źródło najgłębsze nie w ciemnej materji i poziomej zmysłowości, lecz we własnem postanowieniu i własnej winie i wzmaga się przez to potężnie. Pytanie, jak możliwe jest takie wyodrębnienie i bunt i czy się ostatecznie i zło nie podporządkowuje w jakiś sposób boskiemu planowi świata, wywołało w chrześcijaństwie wiele dociekań i badań. Istniała jednak zarazem najsilniejsza nieufność do snucia takich pytań, obawa, że wyjaśnienie zła może osłabić jego olbrzymią powagę, a przez to też zmniejszyć natężenie walki. W ten sposób istotnie zło zostało sprowadzone do czynu wolności, ale nie wyjaśniono, jak pogodzić mącącą w świecie winę z panowaniem wszechmocnej dobroci. Zagadka pochodzenia zła nie jest też rozwiązana przez chrześcijaństwo.

Życie chrześcijańskie mogło wszakże tem łacniej odsunąć to zagadnienie na plan dalszy, że wszystkie siły wytężyło w kierunku przezwyciężenia zła i na swej wyżynie czuło się bezpiecznie wzniesione ponad dziedzinę

zatargu. Ale świat nadto jest przesiąknięty złem i zbyt osłabiony w swej mocy, ażeby mógł sam tego dokonać; niema przeto żadnej nadziei na osiągnięcie celu niezbędnego przez powolne wznoszenie się, stopniowe zbieranie sił. Przywrócenie właściwego stosunku do Boga — a na tem tu wszystko polega — może raczej pochodzić jedynie od bóstwa; żeby tego dokonać gruntownie, musi ono wniknąć w świat zatargu i tutaj złamać siłę zła, tutaj objawić się jeszcze silniej, niż dotychczas. Dokonywa się to, według poglądów chrześcijańskich, w ten sposób, że pierwiastek boski zapanowuje nad światem owym nie przy pomocy poszczególnych sił i przejawów, lecz całą pełnią życia osobistego, a dzięki najściślejszemu związkowi z przyrodzeniem ludzkiem wydziera ludzkość z potęgi zła i przenosząc najgłębsze jądro istoty ludzkiej do życia boskiego, uwalnia ją od wszelkiego cierpienia i mroku. Jednakże, według pojęć kościelnych, bóstwo nie może pokonać tego cierpienia, nie biorąc całego ciężaru jego na siebie; w ten sposób idea cierpienia boskiego staje się najgłębszem misterjum chrześcijaństwa. Podczas najwyższego przesilenia bóstwo zdaje się przytem samo ulegać przemocy zła. Ale upadek trwa tylko przez chwilę, po pozornem poniżeniu następuje zaraz wywyższenie, boskość okazuje swą przewagę w zupełnem zwycięstwie i prowadzi dobro do trwałego panowania. Wyjaśnia się zarazem, że dopiero w tak bolesnych przejściach i olbrzymich wstrząśnieniach odsłania się cała głębia miłości boskiej. Oczywiście, ta przemiana rzeczywistości jest na razie tylko wewnętrzna: świat widzialny jest, jak się zdaje, ledwie przez nią dotknięty. Zło i teraz nie znika bynajmniej, trwa ono i sprzeciwia się nowemu porządkowi rzeczy. Ale jest złamane w swych podstawach, tak że nie zdoła

już więcej powstrzymywać budowy królestwa bożego również w naszym świecie. Budowie tej służy w sposób widoczny nowa, wyłącznie przez stosunek do Boga wyznaczana, wspólnota kościelna; pośród obojętnego albo wrogiego świata zachowuje ona związek z niewidzialnem królestwem bożem i łączy ludzi jak najściślej miłością, wiarą i nadzieją. Ale i przy takiem utwierdzeniu się dobra w kole naszem życie pozostaje walką bezustanną, i tylko widoki na przyszłość, tylko radosna nadzieja nowego świata wynoszą ponad tę walkę do królestwa błogiego pokoju.

Tak więc widzimy, że świat chrześcijański wznosi się po stopniach wielkich czynów, a zarazem zyskuje treść coraz bogatszą. W ciężkich zapasach wzmaga się krok za krokiem działanie i przeciwdziałanie. Czyn boski stwarzający świat, odstępstwo od dobra, wstąpienie boskości w porządek dziejowy, opór i pozorny triumf zła, zwycięskie wzniesienie się dobra i założenie królestwa Boga na ziemi, obietnica lepszej przyszłości aż do zakończenia w sądzie ostatecznym: dopiero ścisły związek i wzajemny stosunek tych wszystkich zdarzeń pozwalają swoistości świata chrześcijańskiego w pełni się odsłonić. Zdarzenia nie wyrastają tu koniecznie ze świata danego, lecz wszystkie rozstrzygające zwroty wynikają z wolnego czynu; czyn poprzedza tu proces przyrody, przeto główną cechą ducha staje się swoboda. Teraz rzeczywistość nie oznacza już plastycznego dzieła sztuki, którego proporcje zachwycają ogądającego ducha, zamienia się ona na dramat o potężnych ruchach i wstrząśnieniach; dramat ten wprawia również człowieka w gwałtowne podniecenie. Albowiem naprężeń owych i losów nie powinien on uważać za zjawiska zewnętrzne, powinien przeżywać je z głębi duszy,

przeżywać je nanowo, jako swój własny los. Jest to bowiem istotne dla życia chrześcijańskiego, że co w całości zostało ostatecznie rozstrzygnięte, to u jednostki staje się wciąż odnowa zagadnieniem, że wszystkie natężenia walki światowej rozciągają się z mocą niezmniejszoną na jednostkę i stają się duszą jej życia. Co więcej, tylko dzięki takiemu indywidualnemu przyswojeniu i potwierdzeniu owe fakty światowe stają się pełne życia i otrzymują niepokonaną siłę przekonywającą. W ten sposób sprawy dziejowe i duchowe, makrokosmos i mikrokosmos zostają tu wzajem od siebie uzależnione, polegają na sobie i pobudzają się wzajem oraz utrzymują się w ciągłym ruchu. Już ten pobieżny rzut oka pokazuje, że chrześcijaństwo nie daje zakończonej całości, że obok tego, iż stanowi fakt dziejowy, nietylko wytwarza ruchy nieskończone, lecz jest samo w sobie ciągłem zagadnieniem, stale wznawiającem się zadaniem.

c. Życie chrześcijańskie.

a. Pogłębienie i odnowienie.

Wewnętrzna przemiana życia, która nastąpiła dzięki nowym stosunkom, staje się widoczną szczególnie w porównaniu z greckim poglądem na życie. Dopóki zadanie polegało głównie na tem, aby związać człowieka ze światem gotowym i wypełnić jego życie rzeczami z tego świata, kierownictwo całością przypadało poznaniu Gdzie jednak chodzi o budowę nowej rzeczywistości i podniesienie własnej istoty, tam rzeczą główną staje się odwrócenie całości, czyn ogarniający istotę. Czyn ten nie może być skierowany na jakąkolwiek działalność w świecie obecnym, ponieważ w przeciwieństwie

do świata ma powstać nowe królestwo; nie wystarcza też przy danym stanie duszy przenieść punkt ciężkości na inną siłę, np. uczucie lub postępowanie, lecz należy dotrzeć do ostatecznej głębi własnego bytu, a przez wytężenie i skupienie wszystkich sił uduchowić życie w sobie samym. Walka o takie uduchowienie życia czyni z pracy dotychczasowej rzecz tylko zewnętrzną i wytwarza stopniowanie w obrębie własnego bytu; otwiera ona życiu duchowemu trudne zadania względem samego siebie i nadaje mu zarazem znaczenie jędrniejsze, niż na gruncie greckim, gdzie ono było głównie zaprzeczeniem zmysłowości albo wyłącznie poznaniem.

Ale to nie ogólność pojęć zapanowuje nad chrześcijańskim trybem życia. Ulega ono raczej wpływowi szczególnego faktu, że człowiek rozszedł się z Bogiem, a przez to stał się obcym własnej istocie; jego prawdziwa jaźń, jego istnienie moralne jest w najwyższem niebezpieczeństwie, duszę nieśmiertelną trzeba ratować od śmierci i djabła. Siła przeciwności nadaje życiu charakter podnieconej walki, rozstrzygania o bycie lub niebycie, o wieczystej błogości lub wieczystej zgubie. Sprawa ponownego połączenia się z Bogiem nabiera gwałtownej mocy, a nawet ścisłej wyłączności; wszystkie inne zadania ustępują na plan dalszy i mogą stać się przedmiotem nienawiści, jeżeli zaciemniają to jedno zadanie, od którego zawisło szczęście całego życia.

Wobec tak namiętnego żaru i porywającej potęgi głównego pragnienia całe dotychczasowe dążenie do szczęścia wydaje się słabem i nieokreślonem. Stosunki ludzkie sprawiają, iż to mocne potwierdzenie życia zlewa się często z niskiemi popędami, ciasnem samozachowaniem. Ale to nie odpowiada głębszemu zna-

czeniu chrześcijaństwa. Odpowiada mu raczej przekonanie, że droga do właściwego samopotwierdzenia prowadzi przez twarde samozaprzeczenie, że nie wzmacnia się tylko byt naturalny, lecz przez obcowanie z Bogiem zakłada się nowy, nadprzyrodzony byt. Przy takim poglądzie religja nie jest, jak na szczycie świata starożytnego, tylko pogodną ochroną istnienia, lecz źródłem nowego życia, podstawowym warunkiem duchowego samozachowania. Wartość własną i niezatracalność posiada tu jednostka nie od przyrodzenia swego, lecz jedynie od bóstwa; dopiero ciężka ofiara, co więcej, zerwanie z dawnym trybem dozwala powstać nowemu człowiekowi.

Owo związanie z Bogiem wznosi zarazem dążenie ponad własnowolność samego podmiotu. Dusza nieśmiertelna, o której zbawienie chodzi, nie jest prywatną rzeczą człowieka, jej ocalenie nie jest dobrem, którego możnaby się w każdym wypadku wyrzec, lecz stanowi skarb niezrównanie wyższy nad wszystkie inne rzeczy, powierzone dobro, z którego człowiekowi nie wolno zrezygnować w żadnych okolicznościach. Niewidzialne związki porządku wiekuistego roztaczają tu swe działanie tajemnicze bezpośrednio na życie każdej jednostki i nadają mu głęboką powagę. Nie tłumią jednak życia, gdyż działanie boskie stwarza świat miłości i wolności i wciąga weń także jednostkę. Nieskończona potęga i dobroć czyni możebną nawet niemożliwość. W ten sposób wszelka martwota odosobnionego istnienia znika w falach życiowych nowego świata; przez wyzwolenie z ciasnoty jaźni samowolnej zyskuje człowiek jaźń rozleglejszą i czystszą. Z udziału w niewyczerpanem bogactwie nowego świata wytryska niezmierzona radość i błogość, która leży

poza wszelkiem samolubnem użyciem i szczęściem pospolitem.

Dzięki takiemu oczyszczeniu dążność człowieka do szczęścia, usuwana często na plan dalszy, ale nie zagłuszona nigdy, doznaje wyszlachetnienia i usprawiedliwienia, nie potrzebuje już wybierać między egoistycznem samozachowaniem a bezsilną rezygnacją. Wzruszenia, zazwyczaj zwalczane i tłumione, ból i radość, troska i nadzieja, teraz pozbawione zostają małostkowości ludzkiego pojmowania i zaszczepione nawet życiu duchowemu, a przez to stają się wewnętrznie wyższe i wolne od wszelkiego zarzutu. Jest to nie osłabienie, lecz wzmocnienie procesu życiowego.

Również w swem działaniu dziejowem chrześcijaństwo natchnęło znużoną ludzkość świeżą odwagą życiową i przeciwstawiło starczej kulturze świat, pełen nowych zadań. W sposób jaknajoczywistszy dowodzi tego porównanie filozofów schyłku starożytności z pierwszymi ojcami kościoła. Filozofowie znacznie górują dostojnością formy, opracowaniem pojęć, całem dowodzeniem naukowem. Ale na całej ich pracy ciąży jak zmora świadomość czczości i nicości istnienia ludzkiego i nie dopuszcza wytężenia siły, radosnego podejmowania wysokich celów. Rozumiemy w zupełności, że zwycięstwo przypadło innym, tym, którzy przynieśli nowe życie i dalekie widoki, a przeto zdołali skupić ludzkość i powołali ją do zwycięskiego czynu oraz wielkiego szczęścia.

β. Ściślejsza łączność między ludźmi.

Nowe życie zmienia nawskroś wzajemne stosunki pomiędzy ludźmi. Gdzie owo podniesienie bytu do

wolności i jedności odsłania człowiekowi samego siebie, czyni go samemu sobie bliższym, tam może powstać również wzajemne zrozumienie, człowiek może stać się przejrzystym dla człowieka, bardziej żyć w drugim i z drugim. Zarazem wartość wieczna, którą daje obcowanie z Bogiem, czyni cennym także bliźniego; od wszelkich braków istnienia można się uciec do istoty, ugruntowanej w Bogu, i ustanowić ideał człowieka, nie idealizując błędnie człowieka rzeczywistego. Tylko przez takie uznawanie wartości ludzkiej chrześcijaństwo może uczynić miłość uczuciem podstawowem i wytworzyć z niej nowe życie. Wyodrębnia się tu ono wyraźnie z wszystkich systematów polegających jeno na litości, których bezsilna i znużona rezygnacja obraca człowieka w nicość i osłabia siłę jego woli.

Świadomość równego losu i równych wewnętrznych cech wszystkich ludzi dźwiga i umacnia wspólne życie. Choćby życie dawało jednostkom jaknajrozmaitsze stanowiska i zawody, to jednak wspólnem pozostaje zadanie utworzenia nowej istoty, a zadanie to góruje nad wszystkiemi innemi; nawet różnice moralne pomiędzy osobnikami bledną i znikają z chwilą, kiedy człowiek nie mierzy się już, na sposób grecki, według innych ludzi, lecz według doskonałości boskiej.

Co więc dzięki królestwu bożemu działa ku utrwaleniu i pogłębieniu łączności pomiędzy ludźmi, to się umacnia dzięki wspólności doświadczeń dziejowych. Objawienia boskie, od których zawisło życie, stosują się nietylko do jednostek, lecz do całości, wymagają ukształtowania całości, a dla przechowania się wśród ludzi wymagają siły całości. W ten sposób ludzkość zostaje zjednoczona w wewnętrzną wspólnotę życia, w gmach nowego królestwa; we wspólnocie takiej jed-

nostka może korzystać z całości i wspierać całość, cierpienie i czyn jednego zyskuje znaczenie dla wszystkich. Wszelkie doznanie jakiejś jednej części bywa przeżywane jako dotyczące całości, a przez to wyjaśnia się oraz pogłębia.

Rzecz prosta, zmiany takie wytwarzają również trudne zagadnienia i powikłania. Cały wzrost wspólnoty nie powinien uciskać samoistności jednostki, przecież właśnie chrześcijaństwo podniosło niezmiernie jednostkę i — zwłaszcza w pierwszych stuleciach — wszelki zwrot do dobra uzależniło od jej wolności. Jak łatwo wszakże mogą się różnić i zwalczać wzajemnie przeciwieństwa, które chrześcijański tryb życia w swem najwewnętrzniejszem dążeniu pragnąłby ogarnąć, pokazują dzieje chrześcijaństwa z jego nieustannemi walkami.

7. Pozyskanie dziejów.

Starożytne poglądy na życie nie przypisywały wogóle dziejom wielkiej wartości. Teorje historjozoficzne o toczeniu się nieskończonych jednorodnych obiegów i stałym powrocie do punktu początkowego były tylko wyrazem przekonania, że wszelki ruch nie przynosi w gruncie rzeczy nic nowego i życia istotnie naprzód nie posuwa. Za dni dobrych nie powstawało stąd nic bolesnego, gdyż teraźniejszość wypełniała życie w zupełności; za dni złych próżnia musiała stać się dotkliwą, a w końcu nieznośną. Wprawdzie dla najgłębszych myślicieli greckich życie doczesne uchodzi za odbicie porządku wiekuistego, nie znają oni jednak przenikania wieczności w czas, zetknięcia się czasu z wiecznością. Chrześcijaństwo zmieniło to wszystko najzupełniej. Według jego przekonań wieczność od-

słania wśród czasu całą głębię swoją, przez to zaś stawia niezmierne zadania oraz wytwarza najpotężniejsze ruchy. Oto bowiem rozpala się w naszej dziedzinie walka o zbawienie albo zgubę, tutaj nastąpić ma wielki zwrot, tutaj ma się dokonać budowa królestwa Boga. Dopiero taka obecność wieczności w czasie wytwarza dzieje powszechne i daje także życiu jednostkowemu udział w dziejach prawdziwych. Zapoczątkowane przez to wzniesienie ponad życie obecne wyzwala jednostki, narody, a także ogół ludzkości z więzów danej miary, wśród wstrząśnień i przekształceń mogą oni położyć nowe początki i wytworzyć pierwotne siły, mogą zwalczać i przezwyciężać samych siebie. Po wsze czasy zaszczepioną tu zostaje życiu ludzkiemu głęboka tęsknota i silna nadzieja.

Ale zmiany te, obfite w skutki, sprowadzają z drugiej strony trudne powiklania. W jaki sposób wieczność mogłaby wstąpić w bieg doczesny, nie tracąc wieczności swojej, w jaki sposób boskość mogłaby uczestniczyć bez ujmy w bycie ludzkim z jego stawaniem i zmiennością, to pozostaje niewyjaśnione i zagadkowe. Przez całe dzieje chrześcijaństwa przechodzi tu jaskrawe przeciwieństwo i nieubłagana sprzeczność. Jedni stawiają na czele wieczność, inni dzieje. W ostatnim wypadku — skłonność do oparcia się na trwałych i uchwytnych faktach i do oczekiwania stąd wszelkiego zbawienia i wszelkiej pewności, przytem jednak niebezpieczeństwo nieruchomego przywiązania całego życia do jedynego punktu przeszłości, jako też zwężenia chrześcijańskiego świata myślowego; tam — dążenie do rozumienia chrześcijaństwa w jego istocie i działaniu jako faktu wszechogarniającego i podążającego naprzód, dążenie do przemiany wszelkiego dokonania

dziejowego na bezpośrednią teraźniejszość, a zarazem do rozświetlenia go przy pomocy poznania, przytem jednak — niebezpieczeństwo zatracenia charakteru dziejowego i uczynienia z całości jedynie tylko poglądu na świat. Wynikają stąd najtwardsze zatargi, ale wśród ich roznamiętnienia ostaje się pozyskanie dziejów i podniesienie działalności ludzkiej.

δ. Nowy nastrój podstawowy życia.

Jak w ukształtowaniu życia chrześcijańskiego stykają się na każdym kroku jaskrawe przeciwieństwa, tak też i ocena jego podlega sprzecznym pobudkom, których łączne działanie wytwarza niezrównany typ nastroju życiowego. — Najzupełniej sprzecznem jest z charakterem chrześcijaństwa osłabianie cierpienia zgóry i wmawianie człowiekowi, że jest ono niewielkiej wagi; nic nie jest mu bardziej obce i wrogie nad chęć rozumienia istniejącego świata jako królestwa rozumu; uczyniłoby to przecież zbytecznym i nietrwałym cały zwrot do nowego świata, tę myśl podstawową chrześcijaństwa. W istocie chrześcijaństwo ze swem pogłębieniem życia, wymaganiem bezwzględnej doskonałości, wzmożeniem wartości człowieka, nawet każdej jednostki, z silnem pragnieniem miłości i szczęścia musiało niezmiernie spotęgować poczucie mroku i cierpienia. Nie wzbraniało też ono bynajmniej człowiekowi zupełnego uznania cierpienia, raczej przytępienie względem cierpienia uważało za stwardnienie serca. Właśnie to, że chrześcijaństwo pozwala, owszem, pobudza do otwartego ujawniania wszystkich braków i bólów życia i do pełnego uświadomienia sobie cierpienia, — właśnie to jednało mu od początku i wciąż jedna duszę człowieka; uczucie, zazwyczaj tłumione, rozwinęło się

dzięki temu swobodnie, życie zyskało wręcz na głębi i prawdziwości.

Ale zarówno, jak od płytkiego optymizmu, dalekie jest chrześcijaństwo od bezsilnego pesymizmu. Świat najbliższy, którego niedola mogłaby zgnieść człowieka, nie stanowi dlań jeszcze wszystkiego; niewzruszone jak głaz przekonanie wynosi ponad ten świat ku górującemu nad wszelkiem powikłaniem królestwu życia, ugruntowanemu w Bogu. Że wszelka rzeczywistość pochodzi od ducha doskonałości, tego broni się tu z pewnością, większą niż gdziekolwiek. Następuje też wewnętrzne wzniesienie cierpienia. Bóg sam je wziął na siebie, a przez to uświęcił; z drętwego nierozumu staje się ono teraz środkiem nieodzownym do zbudzenia, oczyszczenia, przeobrażenia życia, poniżenie służy wywyższeniu, zniweczenie powstaniu, ciemna droga śmierci staje się bramą życia wiecznego. Jak miłość boska nie wzdragała się przed najgłębszemi otchłaniami, tak i śród ludzi cierpienie rozpalić może ofiarne poddanie się i czynną miłość. W cierpieniu powstaje najbliższy stosunek do Boga, a wspólność cierpienia staje się najmocniejszym węzłem umysłów. Tak więc stosunek postępowania do cierpienia również jest inny. Nierozumność istnienia ludzkiego nie jest odsuwana w cień i zdala trzymana, lecz poleca się ją odszukiwać i atakować gorliwą pracą, dla cierpienia miłość okazywać i miłość z niego krzesać. Walka przeciwko cierpieniu, zwłaszcza zaś wewnętrzne pokonywanie cierpienia, staje się głównem zadaniem dążności ludzkiej. Przy takim sposobie myślenia chrześcijaństwo może krzyż pogardzany podnieść do symbolu swego, a całą myśl zająć cierpieniem, nie ulegając mu. O ile sztuka starożytna nawet w śmierci chwytała życie, z naciskiem je

podkreślając, a przez to odwoływała myśl od śmierci do życia, to sztuka chrześcijańska ze swemi obrazami świętych i męczenników wkładała śmierć w samo życie kwitnące, w jego prace, w jego radości, nie w tym celu, żeby je przez to stłumić, lecz żeby je włączyć w odleglejsze, niewidzialne związki.

Takie traktowanie cierpienia wyradzało się nieraz w igrającą czułostkowość, w przesadne upojenie. Atoli zwrot taki jest zupełnie sprzeczny z głęboką powagą całości; cierpienie i nierozum nie znikają też bynajmniej całkowicie wraz z wewnętrznym ponad nie wzniesieniem, zło trwa i pozostaje ciemną zagadką. Własny ruch życia chrześcijańskiego nadto jest przepełniony troskami, walkami i wątpliwościami, aby miał zostawić jakiekolwiek miejsce na miłe użycie. Nietylko doświadczanie owych trosk i walk ma oddźwięk w błogości, lecz także zjawianie się nowych dóbr potęguje poczucie bólu; braki zaś dobra dopiero naprawdę stają się przyczyną gorzkiego niedostatku. W ten sposób zmienia się wprawdzie wewnętrzny widok walki, ale nie wygasa sama walka; moc życia chrześcijańskiego polega nie na całkowitem zniweczeniu zła, lecz na zdolności przeciwstawienia mu świata wyższego. Tak w obrębie jednego życia stają przeciw sobie nastrój bolesny i nastrój radosny, cierpienie nie zakłóca radości, ale też i radość nie usuwa całkowicie cierpienia. Że jednak każde z nich w pełni się rozwija i bywa przeżywane, to nadaje istnieniu wewnętrzną rozległość i wzbierający ruch. Takie doświadczenie życiowe szuka wyrazu w sztuce; niema nic bardziej charakterystycznego dla sztuki chrześcijańskiej nad zupełne wyzwolenie nastroju i zawieszenie pomiędzy skrajnemi przeciwieństwami głębokiego mroku a jasnego światła, niedoli a szczęścia.

d. Powikłanie i wielkość chrześcijaństwa.

W ten sposób zjawiają się w chrześcijaństwie przeciwieństwa za przeciwieństwami, chrześcijański kierunek życia ma wogóle charakter antytetyczny, jakoż i osobistości w niem przodujące chętnie używają antytez, głoszących, że rzecz najtrudniejsza jest łatwa, najdalsza jest bliska, a cud zrozumiały sam przez się. Starcie tych przeciwieństw wytwarza nieprzerwany ruch, całość pozostaje szukaniem i walką, a często pozostaje nieskończoną i niewyrównaną; życie chrześcijańskie wytwarza wciąż nowe zagadnienia, staje się samo dla siebie zagadnieniem i musi znowu zdobywać dopiero własną wyżynę. Na każdym kroku grożą przytem niebezpieczeństwa; dzieje nie przedstawiają się tu jako bieg spokojny, lecz są naprzemian wznoszeniem się i opadaniem, gubieniem i odnajdywaniem.

Wiele powikłań powstaje zwłaszcza stąd, że chrześcijaństwo pragnęłoby zbudować świat wyższy w granicach naszego istnienia, że przeto zaprzecza stanowi, od którego środków jest zależne. Przeszkadza to przedewszystkiem odpowiedniemu przedstawieniu jego treści w pojęciach i teorjach, wszelkie przedstawienie pozostaje tu tylko usiłowaniem i porusza się głównie śród symbolów. Ponieważ zaś pożądanie przez człowieka prawdy uzmysłowionej i wyników gotowych łatwo powoduje przeoczenie i zapomnienie tych granic, zjawia się więc niebezpieczeństwo grubego spospolitowania, obniżenia poziomu, a to właśnie miało być przezwyciężone.

Niemniej co do pobudek postępowania stopień niższy ściąga nieustannie do swego poziomu stopień wyższy i nagina go do swoich celów. Potwierdzenie nowego życia obniża się często do przyrodzonej żądzy

życia, do samolubnego pragnienia szczęścia; człowieka, jako tylko człowieka, umacnia w jego charakterze to, co przez gruntowne zaprzeczenie powinnoby wznosić człowieka ponad samego siebie. A kiedy jeszcze zjawiają się stronnictwa, a mocarstwa świata ciągną chrześcijaństwo ku sobie i wyzyskują je dla swoich celów, kiedy zwłaszcza to, co głosi ono o głębi, wyrzeczeniu się, pokorze względem Boga, bywa odwracane dla zalecenia słabych, niewolniczych uczuć względem ludzi i urządzeń ludzkich, powolnego znoszenia wszelkiego nierozumu, wówczas widok staje się jeszcze bardziej ponurym; czyż możemy zaprzeczyć, że jeżeli sądzić zzewnątrz, dzieje chrześcijaństwa uderzają przeważnie przykro i że tylko wniknięcie do najgłębszych pobudek ruchu chrześcijańskiego pozwala wziąć górę ocenie pozytywnej? „Wszystko, nawet rzecz najwznioślejsza, zmniejsza się w rękach ludzkich, gdy jej ideę obracają na swój użytek“, prawdy tych słów kantowskich doświadczyło chrześcijaństwo z szczególną mocą.

Do tych powikłań wewnętrznych przyłącza się atak zzewnątrz, wzrastająca bezustannie wraz z postępem kultury potęga wątpienia. Chrześcijaństwu zaprzecza bezpośrednie wrażenie świata, a zaprzeczenie to wzmaga się coraz bardziej. Ażeby się utrzymać, musi ono coraz bardziej stanowczo dokonywać przewrotu całego poglądu na świat, musi coraz pewniej światu widzialnemu przeciwstawiać niewidzialny i bronić go jako duszy wszelkiej rzeczywistości. Do tego trzeba powołać całkowitą istotę i bohaterską siłę umysłu. Przy całej też głębi i miękkości nie brak temu kierunkowi życia charakteru bohaterskiego. Ale bohaterstwo jego jest z gruntu różne od starożytnego, jest ono boha-

terstwem czystego wnętrza i skromnego człowieczeństwa, bohaterstwem, które może istnieć nawet w maluczkim i prostym człowieku, a które się przejawia w mężnej wierze i radosnem poświęceniu.

W stosunkach ludzkich i dziejowych wszystko to pozwala oczekiwać niesłychanych powikłań, bardziej niż gdziekolwiek stają się dzieje mozolnem poszukiwaniem własnej istoty, walką o własną wyżynę. Ale przecież nietylko walką, lecz również zwycięstwem i postępem; powinniśmy jeno od okresów poszczególnych skierować wzrok na całość, a od zjawiska zewnętrznego dotrzeć do sił poruszających, ażeby poznać ogromną potęgę życiową, tkwiącą w naszej rzeczywistości, i znaleźć, że ogólny stan bytu naszego istotnie został przez to przeobrażony.

Chrześcijaństwo odkryło świat nowy, a dzięki jego obecności obdarzyło istotę ludzką niezrównaną wielkością i godnością oraz nadało głęboką powagę i prawdziwe dzieje pracy życiowej. Nędznego położenia świata nie mogło ono poprostu usunąć, ale wzniosło ponad całość owego położenia, a przez to złamało wroga w jego istocie. Uczyniło życie raczej cięższem, niż lżejszem, ale w głębi duszy zdjęło cały ciężar z człowieka, istotę jego opierając na wolności i łamiąc wszelkie więzy losu, jako też surowej przyrody. Nie przyniosło ostatecznego rozwiązania, nie przyniosło wygodnego spokoju, lecz wtrąciło człowieka w ciężki niepokój i twardą walkę, bez przerwy podnieca ono jego całe istnienie. Ale nietylko nadało życiu dzięki tym walkom i napięciu daleko więcej treści i zaszczepiło mu niezmierzoną tęsknotę, lecz nadto posiada zawsze obecną dziedzinę, dokąd walka nie sięga i skąd się rozciąga spokój nad istnieniem. Tem wszystkiem nietylko

wzywa ono jednostki do zmiany istotnie podnoszącej, lecz otworzyło także ludom i ludzkości możliwość ciągłego odradzania się, możnaby powiedzieć, wieczną młodość. Od wszystkich błąkań pracy światowej mogło ono wciąż się przenosić do królestwa wiary i umysłu jako swej prawdziwej ojczyzny, ażeby skupiać tam swe siły i odnawiać stamtąd swą postać. Wszelkie zarzuty postępującej naprzód kultury, całe zaprzeczenie ze strony pracy naukowej nie dotknęły jego istoty najgłębszej, ponieważ w samem założeniu było ono czemś innem i wyższem, niż jakąkolwiek kulturą, ponieważ zwłaszcza podjęło nie odbicie lub rozwijanie dalej świata istniejącego, lecz stworzenie świata nowego. Tak więc przy wszystkich swych niebezpieczeństwach i brakach chrześcijaństwo stało się poruszającą potęgą dziejów powszechnych, duchową ojczyzną ludzkości, którą pozostaje nawet tam, gdzie świadomość ludzka zaprzecza pojmowaniu kościelnemu.

2.

Pogląd Jezusa na życie.

a. Uwagi wstępne.

Że chrześcijaństwo wbrew najtwardszym przeciwństwom zdobyło wkrótce tak znaczną potęgę i że wszelkie jego przemiany nie mogły zniszczyć trwałej podwaliny, a całe rozszczepienie — spójni wewnętrznej, to zawdzięcza chrześcijaństwo głównie osobistości i życiu Jezusa. Jako odsłonięcie nowego świata, dzieło tego żywota zawierało łączność przekonań, pewien rodzaj poglądu na życie; mimo że ten pogląd na życie mało się podporządkowuje filozoficznemu biegowi myśli, nie może go braknąć w dociekaniu naszem; wszystkie prze-

cież opisy wspólnoty chrześcijańskiej na niego wskazują, a i na pracę myślicieli wywarł on duży wpływ.

Ale czyż możliwem będzie dotarcie do tego poglądu na życie jeszcze dzisiaj, kiedy cały nowożytny obraz życia i osobistości Jezusa stał się coraz bardziej niepewnym? Krytyka historyczna nie pozostawia żadnej co do tego wątpliwości, że obraz przekazany zawiera niektóre rysy dodane później, i że to uzupełnienie nie ogranicza się tylko do rozszerzenia i upiększenia, jakiem ono bywa zazwyczaj w stosunku do wielkich osobistości, lecz podąża tutaj w szczególnym kierunku i posiada niezaprzeczenie określoną tendencję: szybko rozwijająca się cześć dla Jezusa, kult Jezusowy wpłynął silnie na obraz Jezusa i wzniósł go ponad wszelką ludzką miarę; obraz, jaki dziś mamy, łączy nadto wiarę Jezusa z wiarą gminy w Chrystusa, Zbawiciela i Syna Bożego. Jeżeli wobec takiego odkrycia niejedno w obrazie mistrza, co dawniej uchodziło za bezsprzeczne, upadło, inne stało się niepewnem, to rzecz zrozumiała, że wątpliwości sięgały coraz dalej i dalej; wiemy, że doszły one ostatecznie nawet do zaprzeczenia dziejowego istnienia Jezusa. Wydaje nam się to, naturalnie, grubym, ledwie zrozumiałym błędem, pogwałceniem dziejów gwoli oderwanym teorjom, które w religji widzą głównie pogląd na świat i dlatego nie mogą uznać siły twórczej wielkich osobistości. Widzimy wyraźnie, w jakim kierunku działała przekształcająca tradycja, jak zdążała szczególnie do tego, żeby wznieść Jezusa do wielkości nadludzkiej, a nawet boskiej. W ten sposób poznanie, na czem polega przekształcenie, jest poznaniem również jego szranków. Istotnie, w takich warunkach zupełnie niepewnem stać się mogło, jak sam Jezus myślał o swem stanowisku, jak ujmował stosunek swój do Żydów i do

prawa, jaką wydawała mu się jego i jego dzieła przyszłość. Zupełnie wszakże inaczej rzecz się przedstawia, skoro w opisach jego życia i działania przejawia się nawskroś swoisty rodzaj życia, skoro wypowiada się w nich niezrównana indywidualność, w której cała różnorodność przejawów wiąże się w jednolity typ życiowy. Tego rodzaju indywidualność duchowa żadną miarą nie daje się zmyśleć i sztucznie stworzyć, jeszcze mniej, niż dałby się skleić z oddzielnych części jakiś Platon, Dante, Beethoven, bo przecież twórca nowego życia większy jest i pierwotniejszy, niż twórca największego nawet dzieła sztuki; skoro poprzez wszystkie mgliste zasłony tradycji Jezus okazuje się taką jednolitą i twórczą osobistością, a i tradycja nie przemilcza o rysach i objawach czysto ludzkich, przeczących ubóstwieniu, to możemy, owszem, musimy zaufać prawdzie wrażenia. Otóż dla każdego nieuprzedzonego rozważania obraz takiej osobistości przedstawiają słowa pierwszych trzech ewangelij z ich cudownemi, właśnie w swej prostocie głębokiemi i odnawiającemi życie porównaniami i przypowieściami, „kto w synoptycznej podstawie nie zdoła wyczuć zupełnie indywidualnego życia, ten jest stracony dla badań historycznych w tej dziedzinie“ (Wendland). Słonecznie jasne i zarazem niezgłębione życie, które przebija z tych objawów, pozwala zajrzeć głęboko w duszę męża, a całość osobistości zdoła bliską uczynić każdemu sercu, tak bliską, jak tylko człowiek człowiekowi bliskim być może. W najgłębszym rysie swej istoty Jezus jest dla nas przejrzystszy i bliższy, niż jakikolwiek bohater dziejów powszechnych.

Że mimo to charakterystyczne rysy tego obrazu często nie znajdowały należnej oceny, do tego niewątpliwie przyczynił się bardzo kult Jezusa, który się

niebawem rozwinął. Wiara w dzieło chrystusowe odkupienia i zbawienia wyparła odtąd zainteresowanie dla życia i nauki Jezusa, w szczególności nauka o boskości Chrystusa mało sprzyjała dokładnemu obrazowi osobistości. Rozdzielenie dwóch natur, których jedność dawała się wprawdzie orzec, ale nie przywieść do żywej rzeczywistości, doprowadziło do tego, że w kościele chrześcijańskim występują naprzemian dwa obrazy chrystusowe: z jednej strony boskość na wyniosłej wyżynie, ale oderwana i bezbarwna; ze strony zaś człowieczeństwa najczęściej przewaga rysów miękkich i cierpiących, nieuznawanie radosnego zapału życiowego i siły bohaterskiej, często zwrot do czułostkowości („jagnię boże"), przyczem cierpienie zastępcze jest na pierwszym planie całego obrazu.

Kiedy jednak przekazany obraz kościelny zachwiał się, powstały nowe niebezpieczeństwa. Nawet przy odchyleniu od kościoła chciano możliwie zachować związek z Jezusem; a każdy kierunek, usiłując się umocnić przez okazanie w sobie takiego związku, widział głównie to, co odpowiadało jego własnemu twierdzeniu; w ten sposób zmienna potrzeba czasów kształtowała obraz dziejowy raz tak, raz inaczej. Od starożytnego racjonalizmu aż do czasów teraźniejszych wytwarzało to sposób pojmowania zbyt współczesny, oświecony, przyjaźnie usposobiony dla kultury; nietylko zabarwienie epoki, lecz również wszelka odrębność i podbijające cechy charakteru zostały przytem zaciemnione. Kto z Jezusa czyni normalnego człowieka, temu trudno będzie zrozumieć jego wielkość. Przeciwko takiemu niwelującemu racjonalizmowi podnosi się w ostatnich czasach badanie historyczne i żąda uznania niesfałszowanej rzeczywistości. Nie należy wszakże zapominać,

że osobistości epokowe nigdy nie dają się poznać na mocy pojedyńczych przejawów, lecz tylko na mocy całości, a przeto zwewnątrz, że takie ujęcie całości wymaga jednak całości własnego przekonania. Badanie historyczne w żaden sposób nie może załagodzić tego sporu ze swego stanowiska; jeżeli wogóle przedstawienie i ocena wielkich osobistości sprowadza się zawsze do walki zasad, to zwłaszcza ujęcie tej osobistości nigdy nie będzie wolne od walki, wobec niej umysły wciąż będą się różniły. Tak więc należy zarazem uznać w pełni zależność od epoki, a przecież uczynić zrozumiałem, jak to, co na razie jest w zupełności rzeczą swego szczególnego czasu, może przemawiać do wszystkich czasów i im wszystkim prawdę odkrywać.

b. Podstawy poglądu na życie.

Jądro nauki Jezusa stanowi zwiastowanie nowego porządku świata i życia, „królestwa niebieskiego", które jest nader odległe, ba, w jaskrawem przeciwieństwie do bytu zastawanego, co więcej, do wszelkiej przyrodzonej czynności ludzi, do „świata". Ten nowy porządek nie stanowi bynajmniej zmiany jeno wewnętrznej, dotyczącej tylko sposobu myślenia i pozostawiającej świat zewnętrznie niezmienionym. Badanie historyczne nie dopuszcza raczej żadnej wątpliwości co do tego, że nowe królestwo oznacza również porządek widzialny, że pragnie ono zupełnej przemiany stosunków, a przeto nie może znieść obok siebie nic innego. Nigdy w dziejach ludzkość nie była powołana do większego przewrotu, niż tutaj, gdzie chodzi nie o zmianę tych albo owych stosunków, lecz o odnowienie całości ludzkiego bytu. Jeżeli mimo to Jezus stoi wysoko nad

marzycielami i rewolucjonistami, to polega to na treści nowo zwiastowanego królestwa. Treścią tą bowiem jest najściślejsze obcowanie z Bogiem, szczęście wynikające z takiego obcowania, nierozłączny związek ufności w Bogu i miłości ludzkiej. Rozpatrywane od strony tej treści, królestwo niebieskie jest obecne w duszach już teraz, z tego stanowiska chwała jego okazuje się nie czemś dalekiem, dopiero oczekiwanem, przedmiotem jeno obietnicy i nadziei, lecz czemś całkiem bliskiem, obecnem pośród nas z uderzającą jasnością, uchwytnem w każdej chwili, rzeczywistością w naszem również gronie. Wytryska tu nowe życie z nowemi celami i siłami, życie, które dobitnie stawia ludzkości wysoki i nieodparty ideał, życie, które radosnem oczekiwaniem i pewną nadzieją opromienia również teraźniejszość.

Nowe królestwo okazuje się więc przedewszystkiem królestwem głębi, leży ono poza wszystkiemi zewnętrznemi czynami i ruchami. Nie wymaga też wielości zatrudnień i nie stawia zawiłych zadań, lecz skupia całe życie przy jednym czynie: wstąpieniu w nowe królestwo, zupełnem i wyłącznem oddaniu się Bogu, roztopieniu całej istoty w obcowaniu z Bogiem. W obcowaniu tem rozwija się czysta zgodność najgłębszego życia, zupełne przeniknięcie istoty, królestwo wszechogarniającej miłości i bezwzględnego zaufania, bezpieczna ucieczka człowieka w dobroci i miłosierdziu Boga, Pana nad światem, a zarazem i najwyższe szczęście. Tutaj miłość nieskończona nie daje zaginąć rzeczy najdrobniejszej i nawet najbardziej maluczkiemu przyznaje wartość. Wszystkie troski i zmartwienia gasną w bezpośredniej obecności życia boskiego, w „oglądaniu“ Boga; ponad wszystkie wiry i przeciwieństwa człowiek

zostaje wzniesiony do królestwa pokoju i nad miarę przepełniony radością dóbr nowego życia.

Ten nowy porządek zmienia też nasze stanowisko względem świata zewnętrznego. Człowiek nie pozostaje nigdzie oddany bezbronnie na pastwę obcych potęg, nawet istnienie zmysłowe podlega miłościwej opiece wszechmocnego Boga. Człowiekowi przypadnie wszystko, co mu jest potrzebne, i nie spotka go nic, co mu nie wyjdzie na dobre. Powstaje swoiste pojęcie wiary, dotyczące przedewszystkiem dóbr wewnętrznych, a następnie ogólnego powodzenia. Panuje jak głaz niewzruszona pewność, iż otrzyma się wszystko, o co się błaga z zupełnem zaufaniem; albowiem, jeżeli już ludzie, „którzy przecież źli jesteście“, mogą bliźnim wyświadczać dobro, o ile więcej uczyni go Bóg dla tych, którzy go proszą. Tak więc prawdziwa wiara może „góry przenosić“. Nowemu światu, „królestwu niebieskiemu“, nie brak zatem nic do doskonałości, nic wrogiego nie zakłóca jego szczęścia.

Świat ten staje się bliskim i oczywistym dzięki obrazowi życia rodzinnego, wzajemnego stosunku rodziców i dzieci, obrazowi, który stale towarzyszy myślom i z niemi się splata. Jeżeli z jednej strony znajduje się tu pełną miłości, ofiarną opiekę, nie dbającą zgoła o nagrodę i wdzięczność, a z drugiej — bezwzględne oddanie i bezpieczne, samo przez się zrozumiałe oczekiwanie pomocy; jeżeli nie szczególny czyn, lecz cały byt, sama obecność bliźniego wywołuje radość; jeżeli człowiek oddaje się tu jako całość i drugiego jako całość bierze; to w sposób znacznie mocniejszy i doskonalszy przedstawia się to w królestwie bożem. Człowieczeństwo może przytem stać się obrazem boskości, ponieważ zgóry jest widziane w świetle boskości w spo-

sób najczystszy i najszlachetniejszy. Że więc nowe życie najodpowiedniejszy wyraz znajduje w sposobach myślenia i stosunkach grona rodzinnego, świadczy to o zupełnem przeciwieństwie względem idealizmu starożytnego. W tym bowiem ukształtowanie współżycia jest opanowane przez obraz państwa, a przewodnią ideę postępowania stanowi sprawiedliwość, która wymaga czynów i według ich wielkości wyznacza każdemu stanowisko. Natomiast w nowem królestwie, w którem ludzie są dziećmi Boga, znikają wszystkie różnice czynu i siły; wszyscy ludzie są zgóry jednako bliscy i warci Boga; wymaga się tylko oddania istoty, silnego pragnienia, głębokiego zaufania. Jest to jednak możliwe dla każdego i nie wymaga zewnętrznego objawu.

Im wyłączniej polega wszystko na tym jednym zwrocie istoty, na przyjęciu radosnej wieści, tem kategoryczniej się wymaga, ażeby zwrot był dokonany bez żadnego odchylenia, bez wszelkiego oporu, ażeby całe postępowanie służyło tylko jednemu zadaniu. Jak nawet w życiu codziennem człowiek poświęca wszystko, żeby wydobyć skarb ukryty w swojej ziemi, znaleźć perłę kosztowną, o której wieść otrzymał, tak niezrównanie wyższe dobro duchowe winno o wiele bardziej wypełniać całą myśl naszą. Wszelkie wygodne kompromisy są niedopuszczalne, nic obcego nie powinno zajmować człowieka. Cokolwiek bowiem pociąga jego dążenie, to ujarzmia również jego sposób myślenia i osłabia oddanie jednemu celowi: „gdzie skarb wasz, tam i serce wasze“. Tak różni się jaskrawo życie z Bogiem od życia ze światem; z największą powagą zostaje wypowiedziane żądanie niesłużenia dwu panom, a także zaniechania wszelkiego ociągania się i zwłoki. „Kto rękę swą do pługa przykłada, a spogląda wstecz,

ten nie jest powołany do królestwa bożego". Nawet pożyteczne, nawet najbardziej cenne rzeczy obracają się na szkodę, skoro stają na drodze owemu zadaniu; oko wyrwać należy, rękę odciąć, gdzie zagrażają one całemu człowiekowi. Wszelkie rozważanie i wahanie się ustępuje przed jedną myślą: „Co to pomoże człowiekowi, jeżeli zyska cały świat, a szkodę poniesie na duszy swojej?" Z takiej wyżyny myśli i rozważań następuje stanowcze odrzucenie dążenia do bogactwa i ziemskiego posiadania, odrzucenie oddania się gnębiącym troskom codziennym, przewidywania i przemyśliwania o dalekiej przyszłości: „dość jest, jeżeli dzień każdy własną posiada udrękę".

Powstaje zarazem swoista ocena ludzkiego położenia życiowego i uczuciowego; cokolwiek wytwarza silne pożądanie, głód i pragnienie obcowania z Bogiem, stawiane jest wysoko, a co skuwa ze światem i nadaje mu wartość, ulega odrzuceniu. Ponieważ zaś tak właśnie czyni wszelkie zewnętrzne powodzenie i upodobanie, dokonywa się więc zupełne odwrócenie zwykłej oceny ludzi i rzeczy. Za bliskich królestwa niebieskiego uważani są ubodzy i cierpiący, poniżeni i uciskani, za dalekich od niego — bogaci i potężni; albowiem u tamtych o wiele łatwiej następuje nawrocenie i tęsknota do życia wiecznego. Niemniej uprzywilejowani są nieuczeni i niecechowi wobec rozsądnych i mądrych, którzy uważają się za skończonych i sami sobie wystarczają. Co więcej, jak zgodnie z codziennem doświadczeniem, człowiek najbardziej ceni to, co stracił, tak człowiek zbłąkany względem dobra, grzesznik, staje się przedmiotem szczególnej opieki; syna marnotrawnego pcha nietylko silniejsze pragnienie do powrotu do ojczyzny, zdaje się witać go także większa serdeczność miłości ojcowskiej.

W pokrewnym kierunku myśli nowe królestwo wydaje się szczególnie bliskiem ludziom o charakterze zgodnym i łagodnym, takim, których przejrzystość istoty i czystość serca pozostały nietknięte przez błędy świata, ludziom szczerego i prostego ducha, których powikłania życiowe nie pozbawiły jeszcze zmysłu do rzeczy najbardziej niezbędnych. Tak więc w przeciwieństwie do zwykłych, zawodowych zatrudnień, do skostniałości i ciasnoty powszedniego istnienia wytwarza się tu bogate, niewyczerpane życie z podstawowego stosunku człowieka do Boga, z niego buduje się świątynię nowego świata, która ma przekształcić całą rzeczywistość.

W związku z tem wszystkiem umacnia się owo poszanowanie życia dziecięcego. Dziecię — oczywiście, ma się tu szczególnie na myśli delikatny, bezradny wiek dziecięcy — w szczerości swej istoty i czystości oddania, w swem lgnieniu do innych i życiu z innymi, staje się prawdziwym pierwowzorem tych, którzy pragną Boga; dla wstąpienia więc do królestwa bożego trzeba spełnić wymaganie, aby nawrócić i stać się, jak dzieci. Dzięki temu dopiero istota dziecka odsłania się duchowemu wzrokowi ludzkości. Dziecko okazuje się czemś świętem i nietykalnem, strzeżonem przez miłość bożą i szczególnie bliskiem istocie boskiej; „ich anioły w niebie widzą zawsze oblicze mego Ojca niebieskiego". W takich prostych zdaniach objawia się zupełny przewrót w odczuwaniu i ocenie. Późniejsza starożytność także wiele zajmowała się dzieckiem i jego życiem, w posągach dzieci sztuka starożytna znalazła ulubiony przedmiot. Ale nie widziała ona w dziecku bynajmniej zaczątków i przeczucia nowego, czystszego świata, lecz jedynie zupełną i nietkniętą przyrodę; owe dzieła

sztuki „przedstawiają wszędzie rzeczy śmieszne, filuterne, wesołe oraz przekorne i urwisowskie, przedewszystkiem zaś tęgie zdrowie i siłę, które winnyby stanowić główną cechę dziecka“ (Burckhardt). W ten sposób właśnie zewnętrzne pokrewieństwo okazuje wewnętrzną głęboką różnicę obu światów.

Nowe życie łączy powagę z łagodnością. Skoro działalność zbawcza ujmuje się szczególnie za słabymi i zbłąkanymi, za utrudzonymi i obarczonymi i wszelką winę okupuje miłością i łaską, skoro dalej nie skostniałe normy, lecz prawo miłości i zamysł wewnętrzny opanowują życie, tedy jarzmo wydaje się łagodnem, a ciężar lekkim. Nie żeby burzyć i niszczyć, lecz żeby zachowywać, szukać zbłąkanych i dawać im szczęście, przyszedł Syn Człowieczy. Ale zarazem życie nabiera ogromnej powagi. Porządek boski rozciąga się na nasze istnienie, a rozkaz świętej woli nadaje postanowieniu naszemu niezmierną siłę. Chodzi o ocalenie duszy nieśmiertelnej. Powierzona jest ona człowiekowi niby kosztowne dobro, z którego z czasem będzie musiał zdać rachunek. Chwila ta jest bezpowrotna, a jej skutki sięgają w wieczność.

c. Religja i etyka Jezusa.

Taki głęboki przewrót zwraca się ze swemi żądaniami i nadziejami do duszy człowieka całego; rozwoju pracy życiowej i stanu kultury nie dotyczy on wcale. Wszystkie zadania zostają ujęte w jedno przykazanie: kochać Boga z całego serca, z całej duszy, wszystkiemi myślami, a bliźniego jak siebie samego. Tylko religja i moralność wyodrębniają się samoistnie, nie jako osobne dziedziny, lecz jako wzajemnie przynależne strony

jednego jedynego życia. Miłość boska i miłość ludzka stanowią nierozerwalną całość.

Stosunki ludzi pomiędzy sobą spoczywają całkowicie na wspólności istoty ludzkiej i boskiej, wspólności, która otwiera królestwo niebieskie; dopiero od Boga zyskują ludzie związek wewnętrzny, na religji jedynie zasadza się moralność. Z drugiej strony, postępowanie moralne, humanitarność, stanowi niezawodny sprawdzian religji; religja okazuje się prawdziwą w tem, że prowadzi człowieka do pomocnego, ofiarnego postępowania. Jakkolwiek prostem się to wydaje i jakkolwiek jest nienowe w treści doktryny, to jednak w istocie sprowadza wielkie zmiany i pogłębienia.

Religja jest tu stanem zupełnego przejścia człowieka do życia z Bogiem, nieprzerwanem zwracaniem się w tę stronę całej istoty, owem budującem i uszczęśliwiającem zjednoczeniem umysłu, do którego oznaczenia służy wyraz „miłość". Jako jądro wszelkiego życia, stanowi ona nie dodatkowe uzupełnienie reszty czynności, lecz działa zgóry we wszystkiem jako jego dusza. Jeżeli tak zrozumiana religja jest wszystkiem, to mylne jest upatrywanie w niej czegoś szczególnego; następuje energiczne wyparcie wszelkiej rzekomo religijnej czynności, która się odrywa od reszty życia i odziewa pozorem szczególnej dostojności, a nawet wyłącznej świętości. Staje się to niebezpieczne zwłaszcza dla prostych podstawowych przykazań miłości i współczucia, które zostają przez to usunięte, a nawet zniesione. Otóż tylko te ogólne normy są niezłomnemi przykazaniami Boga, gdy tymczasem owe rzeczy szczególne są urządzeniem wyłącznie ludzkiem. Fatalnem przeto jest odwróceniem rzeczy, kiedy takie ustawy wypierają przykazania wieczyste i zmniejszają współczucie dla doli i niedoli

bliźnich. I oto mamy stanowcze odrzucenie wszelkiej swoistej pobożności; więcej, niż wszelki dar kościoła, waży proste przykazanie czci dla ojca i matki.

Takie ugruntowanie religji w całości istoty ludzkiej wpływa na zarzucenie wszelkiej zewnętrzności, wszelkich formuł i zawiłych urządzeń wraz z ich wymędrkowanemi rozróżnieniami pomiędzy dozwolonem a niedozwolonem. Nad najbardziej nawet olśniewającemi czynami religijnemi (proroctwami, cudotwórstwem itd.) bierze górę niewymuszony, ofiarny czyn, znamię istnej pobożności. Po owocach winniśmy poznawać; nie podoba się Bogu, kto Panie, Panie mówi, lecz kto czyni wolę Ojca niebieskiego.

Obawa skażenia religji osiąga szczyt najwyższy w piętnowaniu wszelkiego próżnego i napuszonego postępowania w dziedzinie religijnej, wszelkiego błyszczenia przed ludźmi, wszelkiej hierarchji. Ponieważ w istocie wszyscy w równej mierze potrzebują boskiej miłości i łaski, więc wydawanie się czemś większem albo lepszem zdradza zawsze wewnętrzną nieszczerość. Stąd silne i dosadne ostrzeżenie przed obłudą, „kwasem faryzeuszów“, która oznacza nie tyle ów gruby rodzaj obłudy, będący prostem przeciwieństwem względem rzeczywistego mniemania, ile ów subtelniejszy rodzaj nieprawdziwości wewnętrznej, przy której czyn widomy odrywa się od głębi istoty, a praca dla wysokich celów łączy się z chytrością, żądzą panowania i samolubstwem. Ten ostry kontrast pozwala tem jaśniej zabłysnąć pobożności prawdziwej, która przyjmuje dobroć boską w radosnej pokorze, a wdzięczność swą objawia cicho w niezachwianej miłości.

Swoistość etyki Jezusa tkwi nieco głębiej, niż często bywa szukana. Polega ona nie na pojedyńczych nowych

i niespodzianych zdaniach; kto zna greckich i żydowskich pisarzy owego czasu, ten większość nauk w podobnem brzmieniu może wskazać już przedtem. Ale nowy jest duch, którego żywa siła przenika wszystkie nauki; nawet stare czyni on nowem, a proste wielkiem. Gdzie bowiem przedtem było raczej dążenie i tęsknota jednostek, subtelne rozważania myślicieli albo miękkie nastroje wrażliwych dusz, tam królestwo niebieskie stawia świat, ogarniający całą istotę; pojedyńcze zdania stają się wyrazem, świadectwem życia pierwotnego, które wciąż odnowa wytryska. Najtrudniejsze wymagania otrzymują stąd siłę, ba, pewność spełnienia; co w odosobnieniu mogłoby się wydawać dziwnem, to dzięki nowemu związkowi staje się zrozumiałem samo przez się; wszelka słabość i niepewność poprzednich teoryj jest pokonana. Nie można więc nie widzieć olbrzymiego postępu. Myśl stała się czynem, powinność i poszukiwanie — rzeczywistością cielesną.

Zgodnie z tem wszystkie główne rysy nowego ukształtowania, obok nawiązania do zdziałań wcześniejszych, okazują postęp nader doniosły. Tkwiło to w charakterze epoki, żeby zadanie moralne umieszczać nie w dziele zewnętrznem, lecz w głębi duszy. Ale do zupełnego powodzenia brakło temu pragnieniu samoistnego i wszechogarniającego świata wewnętrznego, tak iż życie duchowe jednostki pozostawało odosobnione, a cała jej mozolna praca mogła się wydawać straconą dla całości, nawet dla jądra własnej istoty. Teraz podlega to zupełnej zmianie, gdy związek z Bogiem przenosi człowieka do świata wewnętrznego, pozostającego przy sobie samym, i w nim go roztapia. Co zachodzi w takim świecie wewnętrznym, staje się bezpośrednio rzeczywistem i cennem. Całkowite podporządkowanie

działania zamysłowi nie jest już teraz szumnie brzmiącem twierdzeniem, lecz staje się prostym, oczywistym faktem, ponieważ postępowanie skierowuje się zgóry nie na świat otaczający, lecz na wewnętrznie obecne królestwo boże. Czyn zewnętrzny ma tylko ujawniać, co zaszło w takiem wnętrzu, całą swą wartość czerpie on z owego ożywczego źródła. Samo uczucie wzrasta przez to od bezpłodnego nastroju do twórczego czynu. Zarazem różnice większego albo mniejszego zakresu działania tracą wszelkie znaczenie; rzecz mała przewyższa wielką, jeżeli w jakikolwiek sposób wyprzedza ją w zamyśle. Taką zmianę wypowiada przypowieść o talentach: nie to, ile włożono przyrodzonej zdolności, ani jakie zdobyto powodzenie zewnętrzne, lecz to jedynie, że ze szczerego serca wytężono całą, choćby najmniejszą siłę – ten oto czyn wewnętrzny określa wartość postępowania. Stanowi to zupełne wyzwolenie zdolności przyrodzonej z więzów przeznaczenia i z przypadkowości powodzenia zewnętrznego, buduje wartość człowieka jedynie na tem, co należy do jego własnego czynu, który swą istotę zawiera w sobie samym. Potęgę zewnętrznego losu złamał już Platon, który całą wielkość człowieka i całą wartość życia umieścił w sile i harmonji życia wewnętrznego; ale w samem wnętrzu pozostawił Platon inny, jeszcze bardziej ciążący los: charakter przyrodzony i granice zdolności duchowej; wyzwolenia stąd dokonał dopiero Jezus.

Takie uwewnętrznienie moralności jest zarazem wyzwoleniem z wszelkich zewnętrznych formuł i przykazań; w nowem królestwie żadna zzewnątrz nadana ustawa nie powinna ciążyć nad człowiekiem. Ale zato od wewnątrz następuje najściślejsze związanie całej istoty. Gdzie chodzi o zdobycie istnienia aż do jego

najgłębszych źródeł i w całej rozciągłości, tam nawet najnieznaczniejsze przejawy życia, najsłabsze poruszenia podlegają ocenie moralnej. Świadczy o tem zakaz wszelkiej nieprzyjaźni, wszelkiej nieczystości płciowej, wszelkiej nieprawdziwości, nietylko objawianej w czynach dotykalnych i potępianej wśród ludzi. Niedopuszczalne są tu wygodne kompromisy z obcym światem, stan idealny osiągnąć należy bez uszczuplenia, spełnić wysokie żądanie. Powstaje ideał doskonałości całej istoty, moralnego zrównania się z Bogiem, „bądźcie doskonali, jako wasz Ojciec w niebie jest doskonały".

Drugim głównym rysem zalecanej tu moralności jest miękki charakter łagodności, pokory i miłości dla wroga. I w tem miejscu tylko wyraźne uwydatnienie swoistości pozwala właściwie ocenić nowe dzieło. Istnieje miękkość, pochodząca z doświadczenia ciężkiej krzywdy, z przeświadczenia o nicości wszech rzeczy ludzkich i o uwikłaniu wszystkich ludzi we wspólną niedolę: jest to miękkość słabości; istnieje inna miękkość, pochodząca z radosnej wdzięczności za wielkie dobra, jakie człowiek otrzymał z łaski, za nadmierną miłość i dobroć, jaką został obdarzony bez zasługi: jest to miękkość mocy. Pierwszy rodzaj będzie szczególnie rozwijał uczucie litości, i zdobywając się na jakąś słabszą pomoc, może będzie w danem położeniu łagodził nędzę, ale nie będzie się ważył stworzyć nowego położenia; drugi natomiast będzie szukał cierpienia w całej jego rozciągłości, będzie je atakował i jeżeli nawet nie zniweczy go całkowicie, to w każdym razie zwewnątrz pokona najzupełniej przez zbudowanie królestwa miłości. Tam wydelikatnienie uczuć przyrodzonych, tu odnowienie do ostatniej głębi istoty. Tamto — u schyłku

starożytności, to — w moralności Jezusa. Tutaj ton podstawowy płynie z przekonania, że człowiek dzięki miłości i łasce boskiej bez własnej zasługi jest wolny od wszelkiej niedoli i powołany do nieskończonej szczęśliwości. Stąd płynie radość i wdzięczność nad miarę, stan łagodności ducha i zgodliwości. Oto powiedziane jest, żeby, jakiekolwiek zło ludzie uczynią, nie odpierać go gwałtem, lecz zwyciężać zwewnątrz pobłażaniem i miłością. Wszelkie zło należy bezwzględnie przebaczać, według niezmierzonego przebaczenia, jakiego człowiek oczekuje i otrzymuje od Boga.

W tem nowem królestwie człowiek nie może liczyć na to, że będzie innych wyprzedzał lub miał jakieś przywileje. Przeciwnie, przekonanie, że się zupełnie podlega miłosierdziu boskiemu, sprowadza głęboką pokorę i radosną gotowość do podporządkowania się i służenia innym, „jako syn człowieczy przyszedł, nie iżby sobie służyć kazał, lecz iżby służył“. Stąd zaniechanie wszelkiego prawowania się z innymi, wszelkiego zarzucania im błędów. Ten nastrój serdecznej łagodności brzmi w wypowiedzeniu się Jezusa o stanowisku człowieka względem jego własnego dzieła: „kto nie jest przeciwko nam, ten jest z nami“.

Ale jeszcze ponad żądanie zgodnej łagodności i uczynnej pracy sięga wymaganie, ażeby i wrogów włączyć w zakres miłości i radosnego świadczenia im dobra. I pod tym względem nauka Jezusa nie jest zupełnie nowa, nowy jest wszakże przewrót w życiu, czyniący niemożebność możliwą, nietylko stawiający wymaganie, lecz wytwarzający siłę, która może je spełnić. Niewątpliwie bowiem wymaganie to zaprzecza przyrodzonemu stanowi duszy, byłoby ono nie do spełnienia bez odsłonięcia nowego podstawowego stosunku

między ludźmi. Dokonywa się to jednak w nowem królestwie dzięki wspólnemu pochodzeniu od Boga: ono to wiąże ludzi zewnątrz najbliższem pokrewieństwem i zapala silną miłość, która znosi wszelkie twarde uczucia, a wszelką nieprzyjaźń zmienia na braterstwo.

Z rysami dotąd rozpatrzonemi ściśle związany jest zanik wszelkich różnic społecznych wobec jednego wspólnego zadania. I to również odpowiada powszechnemu prądowi epoki, ale wymaganie to, mało skuteczne jako sama tylko teorja, tutaj dopiero osiąga siłę do zupełnego urzeczywistnienia, ponieważ życie przenosi tu swe jądro do głębi czystego człowieczeństwa, dokąd różnice stanowiska, wykształcenia itd. nie sięgają. Człowieczeństwo w człowieku staje się rzeczą główną, gdzie stosunek nasz do Boga, jako dzieci do ojca, opanowuje uczucie i dążenie.

Zmysł otwarty na wszelką ludzką dolę wraz z pomocnym, ofiarnym charakterem rozwiniętej tu moralności szczególnie zaleca opiekę nad ubogimi i potrzebującymi pomocy; oddać cały majątek ubogim uchodzi za doskonałość czynu, staje się nawet cechą rozstrzygającą o szczerości zwrotu do królestwa bożego. Wobec wstąpienia do nowego królestwa zobojętnieć muszą wszystkie sprawy ziemskie, wszelkie przy nich trwanie staje się niedopuszczalnem uszczupleniem tego, co stanowi o zbawieniu. Dlatego niema tu wcale troski o kulturę, o sztukę i naukę, o ukształtowanie się stosunków społecznych itd. Wprawdzie przypowieści o drożdżach, jako też o ziarnie zboża uwzględniają dalszy rozwój i wymagają dlań działania człowieka: którzy są światłem świata, powinni swem światłem świecić przed ludźmi i kazać na dachach, sól ziemi nie powinna tracić swej mocy. Ale wszystko to dotyczy

wzrostu samego królestwa niebieskiego, nie stanowi zaś o przeniknięciu nowego życia do stosunków społecznych. Stosunki te były Jezusowi obojętne i musiały być obojętne; mimo to nie można mu zarzucać ucieczki od świata; jak bowiem możnaby nazwać unikającym świata tego, kto nowy świat zaprowadza i z ogromną siłą wzywa całego człowieka do radosnej pracy dla tego świata? Kogo taka obojętność Jezusa względem kultury zadziwia albo odstręcza, ten może poniechać odrazu całego chrześcijaństwa, gdyż stoi ono lub pada wraz z odsłonięciem nowego świata w przeciwieństwie do owej kultury.

W ten sposób wraz ze zwiastowaniem królestwa niebieskiego wznosi się pierwotna i prawdziwa, przewrotowa w swej prostocie rzeczywistość. Wszystko jest tu młodzieńczo-świeże, całość jest przesiąknięta potężnem dążeniem do pozyskania dla nowego życia całego obszaru świata; że zaś nowość nie chce być czemś obok czegoś innego, lecz wszystkiem, więc i działanie jej powinno rozwinąć się w pełni nie kiedyś w biegu czasu, lecz wysunąć się już teraz i wszystko sobie podbić. Skutkiem tego życie zostaje wprawione w silne podniecenie i ruch, nie zaś w gwałtowny pośpiech i namiętność. Dążenie bowiem zawiera zupełną pewność osobistego posiadania, a ponad wszelkiem działaniem zewnętrznem unosi się wyżyna życia, przepełnionego błogim spokojem.

d. Starcie ze światem.

Po przedstawieniu swoistego typu nowego życia należy rozważyć jego styczność z położeniem ludzkiem i ze światem faktycznym. Stosunek do epoki staje się tu szczególnie ważnym ze względu na jedyne w swoim

rodzaju stanowisko, jakie zajmuje Jezus według własnego przekonania, a jeszcze więcej według wiary swoich wyznawców. Albowiem fakt królestwa bożego objawia on nietylko jako prawdę ogólną, lecz właśnie teraz i przez niego powinien on stać się rzeczywistością wśród ludzi i zapanować nad całem istnieniem. Każdy jest wezwany do nawrócenia się i do wstąpienia do królestwa niebieskiego. „Spełnił się czas, i królestwo boże blisko nadeszło".

Ale odpowiedź współczesnych niedługo pozostaje niepewną. Okazuje się niebawem, że tłum pociągnięty jest i porwany na chwilę, ale nie pozyskany na stałe, gdy tymczasem przodujące władze zajmują stanowisko jak najbardziej odporne. Religja oficjalna, jak często bywa zresztą i w chrześcijaństwie, staje się najgorliwszą przeciwniczką życia pierwotniejszego i prawdziwszego. Tak więc zaproszeni nie zjawiają się na przygotowaną dla nich uroczystość, wielka sprawa zostaje obojętnie albo nieprzyjaźnie odtrącona. Co więcej, odtrącenie staje się strasznem prześladowaniem. Wśród małego zaś grona wyznawców nawet najlepsi przy całej szczerości oddania i całej głębi miłości o wiele nie odpowiadają wymaganiom, jakie stawia budowa nowego świata; jedynego apostoła w wielkim stylu pozyskał Jezus dopiero po swojej śmierci.

Tak więc widoki na bezpośrednie zwycięstwo nowego królestwa musiały uniknąć. Odczuwał to bezwątpienia sam Jezus i uległ przez to głębokim wzruszeniom i walkom. Ale w walkach tych osiągnął wewnętrznie zupełne i czyste zwycięstwo. Ponad wszelkie przeciwieństwa, ponad wszelkie wątpliwości i troski sięga niewzruszona jak głaz pewność, że triumf zła może być tylko przejściowym; wszystkie troski i wątpienia

nietylko rozbijają się o wewnętrzną obecność królestwa bożego, lecz zwyciężyć ono także zewnętrznie. Mesjasz powróci dla sądu i dla zaprowadzenia królestwa bożego na ziemi; kamień, który murarze odtrącili, okaże się kamieniem węgielnym.

Jak dalece doświadczenia te i uczucia rozwinęły się u samego Jezusa i przekształciły jego świat myślowy, tego niepodobna już rozstrzygnąć; albowiem w stopniu wyższym, niż gdziekolwiek, czasy późniejsze mogły tutaj przypisać Jezusowi własne walki, troski i nadzieje i w ich świetle ukształtować jego obraz. W każdym razie przekonanie musiało nabrać powagi i przejąć się rysem boleści, skoro protest świata stał się tak potężnym, a droga do wyżyny szła przez pozorne unicestwienie. Głębszemi przeto stają się cienie, potężniejszem wezwanie i podniecenie. Teraz występuje naprzód zadanie, żeby wiernie utrzymać to, co zostało zdobyte, żeby wytrwać odważnie w prześladowaniu, znosić z radością najcięższe nawet cierpienie, lekceważyć złą teraźniejszość ze względu na przyszłą chwałę, która odtąd w stopniu daleko wyższym zapanowuje nad myślami. Zarazem zaostrza się wymaganie odcięcia się od świata i wyłącznego oddania się jednemu celowi, jeszcze bardziej stanowczo wszelka pośredniość i wahanie bywają uważane jako wrogie. Z takiego zaostrzenia przeciwieństwa pochodzić mogą słowa: „kto nie jest ze mną, jest przeciwko mnie, a kto nie zbiera ze mną, ten rozrzuca“, a także inne słowa, które najjaskrawiej oświetlają nieuniknioną alternatywę: „kto nie nienawidzi swego ojca, matki, żony, dzieci, braci, sióstr, a przytem jeszcze własnego życia, ten nie może być uczniem moim“.

Ale wśród wszystkich wstrząśnień i walk utrzy-

muje się nietylko zupełna ufność co do ostatecznego zwycięstwa, lecz samo cierpienie zatraca swą uporczywość i nierozumność dzięki myśli, że postanowienie boskie zrządziło wszystko tak, jak jest, i że postanowieniu temu nawet złość ludzka służyć musi. Jeżeli nawet myśl o ofierze składanej zagniewanemu Bogu za grzechy świata nie mogła należeć do samego Jezusa, to z pewnością i jego przekonanie skłaniało się ku temu, że cierpienie sprawiedliwego służy zbawieniu innych i w ten sposób staje się świadectwem miłości. W każdym razie żadne niebezpieczeństwo nie wzbudza trwogi, czynność nie ulega zwłoce, z niezachwianem męstwem uczyniony zostaje ostatni, rozstrzygający krok, dokonany atak na warownię wroga.

Cierpienie Jezusa, a zwłaszcza jego śmierć zyskały dla chrześcijańskiego świata myślowego szczególne znaczenie; wraz z nauką o zmartwychwstaniu stały się one punktem środkowym wiary kościelnej. Roztrząsanie takich zagadnień nie jest przedmiotem tej książki; stanowisko swoje względem tych pytań autor starał się wyłożyć w dziele „Der Wahrheitsgehalt der Religion“ (Prawda zawarta w religji). Tutaj zauważymy tylko, że nawet czysto historyczne rozważanie musi przyznać śmierci Jezusa daleko większe znaczenie, niż to, jakie posiada zazwyczaj zakończenie życia u innych bohaterów. Słuszną mają podstawę słowa, że śmierć Jezusa była potężniejsza, niż jego życie (*Christi mors potentior erat quam vita*). Przedewszystkiem męskość i siła, jakie tkwią w życiu tej osobistości, zostały jasno uwypuklone i osiągają moc wyraźną dzięki śmiałemu natarciu na wrogą przemoc i odważnemu doprowadzeniu sprawy do końca. A potem dopiero śmierć swemi podniecającemi i wstrząsającemi

wrażeniami otworzyła, zda się, wyznawcom oko wewnętrzne na znaczenie tego, co dokoła nich zaszło; dopiero teraz potęga mistrza urosła dla nich do wielkości nadludzkiej, dopiero teraz drzemiąca w nich siła uwielbienia i żar miłości wybuchnęły jasnym płomieniem. Wszystko, co tradycja chrześcijańska opowiada o cielesnem zmartwychwstaniu Jezusa, podlega krytyce historycznej i natrafia na bardzo poważne wątpliwości; poza wszelką jednak wątpliwością jest to, że dla uczniów z nagłego upadku ich nadziei wytrysnęło przekonanie o wewnętrznej bliskości ich Pana i jego rychłym powrocie na sąd ostateczny, że okropna katastrofa nie zatrwożyła ich i nie przygnębiła, lecz podniosła ponad samych siebie i udzieliła im siły do własnego bohaterstwa i męczeństwa. Nieugięte męstwo, jakie okazał Jezus względem wrogiego, zewnętrznie tak przemożnego świata, i wielkość, jaką objawił w tem starciu, dały im pewność innego porządku rzeczy, zapaliły i w nich męstwo do podjęcia pozornie zgnębionego dzieła i prowadzenia go dalej w zupełnem oddaniem. Bez owego tragicznego końca chrześcijaństwo przenigdy nie uzyskałoby tak szybko samoistności wobec żydostwa. Dla całego też dalszego rozwoju chrześcijaństwa cierpienie owo i owa śmierć wytworzyły szczególnie serdeczny stosunek umysłów do osobistości Jezusa; poprzez wszystkie walki i cierpienia dawnego chrześcijaństwa przewija się zwłaszcza ten ton podstawowy, że Jezusowi, który za swoich cierpiał i umarł, należy wdzięczność okazać i wiarę zachować aż do poświęcenia własnego życia w męczeństwie, owem „skończonem dziele miłości“. Wprawdzie poczucie jednostek wpadało przytem nieraz w słabość i chwiejność, ale poza takim stanem uczuciowym ów tragiczny upadek dosadnie

unaocznia chrześcijaństwu tragizm naszego całego położenia w świecie, z siłą nieodpartą wskazuje na zagadkową ciemność i głęboką powagę przeznaczeń ludzkich, opiera się zwycięsko wszelkiej płytkiej racjonalizacji istnienia i wszelkiemu wygodnemu kompromisowi ze światem faktycznym. Inne religje stały się potęgami światowemi dzięki swym zwycięstwom, chrześcijaństwo — dzięki swej porażce. Z zewnętrznego bowiem upadku i pozornego zaniku wyrosła dla niego zwycięska pewność nowego świata, mocne przekonanie o założeniu i utrwaleniu wszelkiego dobra w tym właśnie świecie; pod tym względem wszystkie zagadnienia życia ześrodkowują się dla niego w jednym punkcie, i dokonywa się zwrot życia do bohaterstwa i dziedziny metafizycznej. Do człowieka zaś dochodzi stamtąd bezustannie wielkie pytanie, wielka wątpliwość, wielkie wezwanie, wielka nadzieja.

e. Trwałe znaczenie.

Rozważając trwałe znaczenie Jezusa, pamiętać należy, że wogóle osobistość przodująca w żadnej dziedzinie nie ma takiego znaczenia, jak w religji. Każda prawdziwa religja dokonywa odwrócenia rzeczywistości, przenosi punkt ciężkości życia do świata niewidzialnego i bliskość zmysłową czyni odległą. Tak więc religja nie tyle zawiera tu i owdzie jakiś cud, ile raczej wraz z całością swego nowego życia jest wielkim cudem, czemś pierwotnem, czemś wręcz twórczem. Tego cudu przenigdy wiarogodnym uczynić nie zdołają teorje filozoficzne, musi on przekonywać swoją faktycznością, a ta ukazuje się nam przedewszystkiem w życiu twórczych osobistości; dopiero na mocy po-

zyskanej tu bliskości i oglądowości nowe życie może się rozszerzyć i stać się wreszcie własnością całej ludzkości. Dlatego mierzy się głębię duchową i określa się charakter religji głównie według swoistości ducha założycieli; oni to w wiązaniach nauk i teoryj wzniecają życie wewnętrzne, wątpliwościom, nigdy całkowicie nie drzemiącym, przeciwstawiają niewzruszony stan rzeczy, religję z wszelkiego czasowego zastoju wciąż odnowa sprowadzają do siły jej początków.

Jeżeli tak wiele zależy od osobistości założyciela, to niezmierną było dla chrześcijaństwa korzyścią, że oparło się ono na życiu osobistości, która tak wysoko i tak pewnie była wzniesiona ponad przyziemność rodzaju ludzkiego, jak również ponad zwykłe przeciwieństwa życia. Wraz z niewymuszoną prostotą zjawia się tu niezgruntowana głębia, wraz z młodzieńczą radością — największa powaga, z najserdeczniejszem uczuciem i najczulszą wrażliwością potężny zapał dla świętości i niewzruszone męstwo do walki przeciwko wrogiemu światu. Ufność w Bogu i miłość do ludzi wiążą się tu w nierozłączną jednię; dobro najwyższe jest zarazem pewną własnością i niewyczerpanem zadaniem. Każdy przejaw posiada woń najsubtelniejszej poezji i czerpie swe obrazy z prostych zdarzeń otaczającej przyrody, która sama dzięki temu doznaje wyszlachetnienia; nigdzie nic sztucznie ułożonego, nigdzie nic niewymiernego, ani przesadnego, co zresztą tak bliskie jest typowi wschodniemu. Wogóle nic, co jako swoiście wschodnie pociąga nas lub odstręcza; w wybitnej indywidualności mamy tu szczyt czystego człowieczeństwa, który działa oczyszczająco i uszlachetniająco. I osobistość ta wskutek swych przeżyć tragicznych jest zarazem pierwowzorem losu ludzkiego, którego

przejmującemu wpływowi nie mogły się oprzeć nawet najtępsze umysły.

Dopókąd obraz Jezusa żył jeszcze w pamięci ludzi — a całkiem zniknąć nie mógł dla wyznawców nigdy — chrześcijaństwo posiadało pewnego ducha-stróża przeciwko ugrzęźnięciu w drobnych ludzkich sprawach i gnuśnej rutynie powszedniości, ducha-stróża przeciwko własnemu również skostnieniu i zbanalizowaniu, przeciwko racjonalizmowi dogmatów, jakoteż faryzeuszostwu bigoterji, siłę powrotu z wszelkiej gmatwaniny ukształtowania dziejowego do prostoty czystego człowieczeństwa, a także siłę spójności przeciwko rozpadowi na sekty i partje, który groził chrześcijaństwu od samego początku. Dlatego w obrębie chrześcijaństwa ruch zawsze powracał do Jezusa i wciąż czerpał zeń coś nowego. Odtąd chrześcijaństwo wciąż stawało się ideałem dla samego siebie. „Naśladowanie Chrystusa", rozumiane często opacznie i fałszywie jako ślepe powtarzanie, było hasłem każdego dążenia do prawdziwości, do właściwego schrystjanizowania chrześcijaństwa; wyśledzić ruch dziejowy owego naśladownictwa znaczy rozwijać wewnętrzne dzieje chrześcijaństwa.

Takie znaczenie Jezusa zachowuje całą swą wagę również dla nas, ludzi dzisiejszych, których od jego świata myślowego niejedno dzieli; różnice te sięgają w istocie tylko do pewnego punktu, ale poza nim działają raczej w kierunku połączenia. Przedewszystkiem jednak musi panować jasność co do tego, że Jezus jest przedstawicielem charakterystycznego wyznania, dotyczącego ostatnich pytań i najwyższych dóbr, że przeto i uznanie go wymaga zasadniczych przekonań, że jak wobec każdego ducha twórczego, tak przede-

wszystkiem wobec niego, umysły się różnią, różnić się będą po wszystkie czasy.

Bezpośrednie oczekiwanie królestwa bożego uczyniło Jezusa obojętnym dla wszystkich zagadnień samej kultury i porządku społecznego; tak więc bezpośrednio od niego nic w tym względzie uzyskać nie można, nie można z niego czerpać żadnej mocy, ani żadnej wskazówki. Wyraźnie dzieli go to od tych, którzy rozwój kultury mianują główną treścią i jedynem zadaniem życia ludzkiego; tembardziej jednak będą doń czuli pociąg ci, którzy widzą niedostateczność samej tylko kultury, a w założeniu nowego świata, od podstawowego stosunku człowieka do źródła prawdy i miłości oczekują jedynie możliwego ocalenia życia osobistego.

Ważniejszą, gdyż bardziej do własnej dziedziny religji należącą, jest wątpliwość innego rodzaju. Nowsze badania dowiodły niezbicie ścisłego związku wszystkich nauk Jezusa z jego przekonaniem o rychłem odrodzeniu świata, o mającem wkrótce nastąpić królestwie bożem; również etyka ze swą łagodnością, zgodliwością, a zarazem przecież rysem radości otrzymuje właściwe światło dopiero dzięki nadziei rychłej chwały, bez której łatwo może się wydawać miękką i przesadną. Otóż historja wskazała błędność tego mniemania; co według Jezusa miałoby się rozstrzygnąć szybko i jednorazowo, to stało się wiecznem pytaniem i zadaniem. Nie tak łatwo i nie bez znacznych przemian spostrzegło się w tem chrześcijaństwo; czy się przez to nie oddaliło od Jezusa, czy nie stanęło w przeciwieństwie do niego? Niepodobna nie spostrzec zmiany, a odpowiedź przecząca jest nieunikniona dla każdego, kto w świecie naszego bezpośredniego istnienia widzi jedyną rzeczywistość, ostateczny objaw życia duchowego. Kto na-

tomiast uważa ten świat tylko za szczególny rodzaj bytu i kto bez żywej obecności nowego świata ducha, nie skrępowanego i walczącego, lecz samoczynnie twórczego i zwycięskiego, nie widzi żadnej możliwości duchowego samozachowania, żadnego sensu i rozumu w całym niewymownym trudzie i pracy, ten w zupełności uzna i z radością uczci fakt, że bliskości i istnieniu owego świata Jezus nadał wyraz wstrząsający i porywający. Nietylko przez swe nauki, więcej jeszcze przez swe życie i los swój dokonał Jezus zerwania ze światem najbliższym, pozbawił go wraz z wszystkiemi jego dobrami wartości, wywiódłszy gwałtem ludzkość poza ów świat i napełniwszy ją niewykorzenioną tęsknotą do świata nowego. Forma, którą teraz uznajemy za przejściową, była przecież niezbędna, aby czasy owe pozyskać dla uznania nowego królestwa i poruszyć je do wytężenia siły w tym celu. Jeżeli nie pozwolimy, by zewnętrzna szata epoki pozbawiła nas wieczystego jądra, to nawet na tym punkcie będziemy mogli czuć się nie oddzielonemi od Jezusa, lecz raczej z nim związanymi, t. zn. my, którzy owo wielkie przeciwieństwo uznajemy i nie chcemy się poddać samemu tylko istnieniu.

Dlatego też dążenie do nowej formy chrześcijaństwa, do chrześcijaństwa czynniejszego i powszechniejszego, dążenie, które staje się coraz bardziej naglące, nie potrzebuje zrywać z Jezusem i może pójść w służbę odkrytej przez niego prawdy i za swoje uznać wyznanie: „Panie, dokąd pójść mamy? Ty masz słowa życia wiekuistego.“

B.

Chrześcijaństwo starożytne.

Zanim zwrócimy się do dziejów poglądów chrześcijańskich na życie, wspomnijmy pokrótce o trudnościach, jakie przedstawia w tej dziedzinie pojęcie dziejów. Podstawowa myśl religji zdaje się wogóle dzieje wyłączać. Albowiem, o ile religja przedstawia swą prawdę jako boską, o tyle musi ją przedstawiać jako niezmienną, o tyle też nie może ujmować siebie jako wytworu stawania dziejowego. Chrześcijaństwo ukształtowało to przeciwieństwo ze szczególną jaskrawością; ani sam Jezus, ani jego uczniowie, ani starożytne chrześcijaństwo nie przypuszczali, że stoją na początku długotrwałego ruchu, raczej oczekiwali w najbliższym czasie końca świata, zjawienia się wiekuistej chwały. Dopiero po stuleciach zbladła nadzieja na rychły powrót Mesjasza; dopiero właśnie rozwój kościoła w samoistną i panującą nad światem potęgę odsunął tę myśl na plan dalszy, broniąc istnienia królestwa bożego. Sam jednak kościół, jako przedstawiciel prawdy niezmiennej, nigdy w rzeczach istotnych nie uznawał wewnętrznego ruchu i dziejów. Rzeczą znamienną jest także, że Luter wraz ze zburzeniem przekazanego pojęcia kościelnego ulega natychmiast potędze myśli o rychłym końcu świata; tylko to przekonanie czyni zrozumiałą jego działalność, zwłaszcza późniejszą.

Mimo to chrześcijaństwo posiada dzieje. Posiada je przedewszystkiem dlatego, że przeszło przez bardzo różne czasy i że swoistość tych czasów nie mogła nie wpłynąć na kształtowanie się religji. Jakkolwiek bowiem religja nie oznacza tylko części kultury, jednakże wpływowi ogarniającego ją życia i ona w żaden sposób nie może się oprzeć. Czas, w którym chrześcijaństwo znalazło swe tymczasowe uzasadnienie, ów czas schyłku starożytności, jest zbyt swoisty, aby mógł stanowić typ normalny dla wszystkich czasów i opanować całą przyszłość ludzkości; chrześcijaństwo musiało wyjść i wyszło też poza ten czas; przez to jednak i w religji nieuniknienie wszczyna się ruch.

Aż dotąd wszakże ruch mógł się jej wydawać przypadkowym i narzuconym. Ale przy całej pierwotnej obojętności względem świata, chrześcijaństwo, jako trwała potęga życiowa, posiada też wewnętrzną potrzebę pociągania świata ku sobie, a zarazem dalszego kształtowania siebie samego. Nie może ono pozostać sprawą samych tylko jednostek, musi zbudować powiązaną całość życia, świat chrześcijański. Przytem jednak musi wejść w przyjazny stosunek z życiem kulturalnem i przyciągać z niego ku sobie rzeczy pokrewne, musi też szerzyć wpływ na kulturę, acz mniej bezpośrednio niż pośrednio, poprzez przemianę całego człowieka. Takie wzajemne oddziaływanie pomiędzy chrześcijaństwem a kulturą, takie dawanie i przejmowanie zmusza chrześcijaństwo do wstąpienia w ruch życia powszechnego, a przez to również do pozyskania dziejów.

Otóż dzieje te dzielą się na dwa główne okresy: chrześcijaństwo dawniejsze i nowsze, pierwsze wyznaczane przez stosunek do starożytności, drugie przez

stosunek do czasów nowożytnych. Związek ze starożytnością działa również i w dzisiejszych formach chrześcijaństwa, różni umysły i powoduje rozliczne powikłania. Ale stwierdzenie tego nie powinno być przyczyną niesprawiedliwości względem okresu dawniejszego. Dla owych czasów związek ten był koniecznością, skoro chrześcijaństwo z sekty tylko miało się zamienić na światową potęgę duchową i przekształcić stosunki powszechne. Nie mogło ono bowiem trzymać się żadnej innej kultury, jeno tej, która wówczas panowała nad światem i w przekonaniu powszechnem uchodziła za punkt ostateczny dążenia ludzkiego. Połączenie obu światów przyniosło też wielorakie owoce. Coprawda, często starożytność srodze tłumiła i silnie zaciemniała swoisty charakter chrześcijaństwa; zwłaszcza co do pojęć i teoryj, wydaje się często, jakoby chrześcijaństwo raczej weszło do starożytności, niż starożytność do chrześcijaństwa. Skoro przecież chrześcijaństwo znalazło w starożytności niezwykle dużo pierwiastków, które odpowiadały jego własnemu dążeniu a miało je tylko rozwijać, tedy główną przyczyną jego mocy i zwycięstwa było to właśnie, że pociągnęło ku sobie i połączyło wszelkie prądy późniejszej starożytności, a potem, przy całym związku z zasobami pojęć greckich nie zaprzestało nigdy walki o zachowanie rozwój swego właściwego charakteru. Jeżeli, następnie, wspólne dążenie nie wychodzi zwykle poza mniej lub więcej zręczną kombinację, to zawiera zawsze doniosłe zagadnienia, a w jednem miejscu — u Augustyna — osiąga wyżynę, która staje w jednym szeregu z największemi dziełami wszystkich czasów i zawsze jeszcze pobudza nas do pracy. Ponieważ zaś Augustyn stanowi szczyt poglądów starożytnego chrześcijaństwa na życie,

a przeto główny przedmiot naszego rozważania, więc ze względu na niego powstaje podział tego okresu: wszystko, co było zdziałane przed Augustynem, można uważać za przygotowanie, wszystko późniejsze za dalszy ciąg jego myśli.

I. Okres przed Augustynem.

Nie możemy dobrze przedstawić poglądów pierwszych stuleci na życie, nie oceniwszy w krótkości wznoszenia się i utrwalania chrześcijaństwa wobec wrogiego świata. I tutaj nowsze badania z gruntu zmieniły wygląd sprawy. Wiemy teraz, że starożytność późniejsza bynajmniej nie była tak przeżyta i zwyrodniała, jak myślano dawniej, wiemy dalej, że nie samo chrześcijaństwo ubiegało się o panowanie nad umysłami, lecz że było ono częścią szerszego ruchu religijnego, wiemy wreszcie, że niejedno w nim jest częścią owego powszechnego ruchu, co dotąd uchodziło za swoistość chrześcijaństwa, jak również, że przejęło ono różne rzeczy od poszczególnych współzawodników, że wreszcie nie pozostała bez wpływu swoistość ludów, wśród których ono działało. Wszystko razem na pierwszy rzut oka mogło na pozór silnie osłabić odrębność chrześcijaństwa, co więcej, skłonność do jaknajsilniejszego obniżania jego wartości, odpowiadająca żądzy przeczenia ze strony szerokich kół współczesnych, mogła w końcu wprost głosić o chrześcijaństwie jako o zlepku z różnych stron pozbieranych pierwiastków. Rozważania spokojniejsze i staranniejsze badania odrzuciły ten pogląd stanowczo; owszem, można było udowodnić zupełne przeciwieństwo owego twierdzenia: lubo chrześcijaństwo w wielu rzeczach jest zgodne, w innych zależne, jednakże dokładniejsze porównanie

ze współzawodnikami tylko jeszcze wyraźniej uwydatni niezrównaną swoistość jego rdzenia, zarazem zaś okaże, że jego zwycięstwo w walce było zupełnie usprawiedliwione.

Z konieczności powstaje przeto pytanie, cóż to przecież było, co dało chrześcijaństwu taką przewagę na gruncie owych czasów. Jest to pytanie inne, niż o jego najgłębszą istotę duchową, jakkolwiek oba ściśle łączą się z sobą.

Punktem, gdzie najgłębsza istota chrześcijaństwa była zarazem podwaliną jego mocy w działaniu dziejowem, jest jego podstawowy charakter etyczny, oparta na nim zupełna samoistność życia duchowego, jaknajbardziej stanowcze odrzucenie wszelkiego naturalizmu i wszelkiego ubóstwienia przyrody, z którego starożytność nigdy się całkowicie nie wyzwoliła. Jeżeli ostatecznie różne religje pogańskie spotykały się na punkcie uznawania jedynego, wszechogarniającego bóstwa, to działanie tego bóstwa znajdowały przedewszystkiem w przyrodzie, tak, iż jako jego główne wcielenie mogło być czczone słońce, ów *sol invictus*. Wprawdzie filozofja nowoplatońska przeniosła myśli poza wszelką fizyczność do bytu metafizycznego, ale ciepło duchowe otrzymała ta metafizyczność tylko ubocznie i w gruncie rzeczy przez wybieg, w każdym razie pozostała własnością kilku nielicznych myślicieli, nie była zapładniającym potokiem życiowym dla całego otoczenia ludzkiego. Natomiast etyczne ukształtowanie życia zwracało się bezpośrednio do każdej jednostki i powoływało ją do świata duchowego, nadto uzależniało ludzi wzajem od siebie, nakładało na każdą jednostkę obowiązek i dawało jej zarazem trwałe oparcie w związku społecznym. Nigdzie bardziej, niż

tutaj, nie ujawniła się prawda, że ostatecznie moralność jest tem, co posiada największą moc nad duszami i w czasach krytycznych jedynie nadaje człowiekowi moc wewnętrzną oraz przewagę nad losem.

W sprawie takiego usamodzielnienia się etyki chrześcijaństwo dużo zawdzięcza Żydom. Albowiem ze swych długich i twardych dziejów przekazali mu oni moralność wewnętrzną i trwałe wzniesienie życia duchowego ponad samą tylko przyrodę. Ale potęgą światową, a zarazem zupełną wewnętrzną wielkością stał się ten etyczny sposób myślenia dopiero na gruncie hellenizmu wraz z istotną przemianą stosunku Boga do człowieka. Semicki sposób myślenia zwykł w stosunku tych dwóch czynników uwzględniać ich odległość, grecki jakoteż indyjski zważają więcej na łączność; na szczycie religji typ indyjski pragnie wznieść człowieczeństwo do samej boskości, doprowadzić je do „przeobrażenia się w Boga". Dopiero dzięki temu mistyczna i tajemnicza strona religji występuje na jaw, i cały człowiek zostaje wezwany do podniesienia swej istoty; w ten sposób dokonywa się tutaj stanowcze oderwanie od żydostwa. Zarazem wyobrażenia i dążności greckie zyskują szerokie pole, a szczególny charakter owych czasów, głęboko wstrząśniętych i namiętnie wypatrujących wyższej pomocy, wywiera silny wpływ. W tym oto kierunku wzniesienie się Jezusa do stanowiska i godności boskiej przyczyniło się najistotniej do zwycięstwa chrześcijaństwa, nadając owemu dążeniu do zjednoczenia boskości i człowieczeństwa górujące stanowisko i oczywistą bliskość. Nawet ten, kto dzisiaj najwięcej tym zwrotem się zraża, nie mógłby mu zaprzeczyć wielkiego znaczenia dziejowego oraz wpływu, pogłębiającego, utrwalającego, rozgrzewającego życie religijne.

Z tym zwrotem łączy się wiele innych rzeczy. Przeżycie wraz z Jezusem jego losów pozwoliło wiernym przebiec całą skalę uczuć od najgłębszego bólu do najwyższej radości; a nadto czasy, potrzebujące oparcia, znalazły dzięki temu bezsprzeczną powagę, trwałą treść wiary, którą mogły traktować jako wyższą nad wszelkie roztrząsanie naukowe i wszelką wątpliwość. Zwrot ów do nadprzyrodzoności, cudowności i tajemniczości ułatwiał także zadośćuczynienie dążeniom czasu do zmysłowego podniecenia, do przepychu i okazałości, ba, do magji. Ale w tem zadośćuczynieniu chrześcijaństwo zachowało miarę, przyczem jednak nie straciło swej najgłębszej istoty, choć ją często zaciemniało.

Wogóle mało co w niem jest tak cenne, jak to, że w stosunku do namiętnych podnieceń i burzliwych ruchów owego czasu zachowało wielkie umiarkowanie i trzeźwość, że wewnętrznemu żarowi nie dało wybuchnąć w pustoszący płomień, lecz w spokojnem działaniu pozwoliło mu rozgrzać wszystkie rozgałęzienia życia. Dowodzi tego w szczególności traktowanie sprawy społecznej, które, przy zupełnem uznawaniu solidarności ludzkiej, stanowczo unikało wszelkiego burzliwego radykalizmu. — Już te nieliczne fakty czynią łatwo zrozumiałem zwycięstwo chrześcijaństwa, dalsze przyczyny wskaże przedstawienie samych myślicieli.

Przedstawienie jednak poglądów chrześcijańskich na życie przed Augustynem jest dość trudne. Ponieważ ani jeden fakt nie wznosi się do wielkości klasycznej, więc musi nam wystarczyć ogólny rzut oka. Ten zaś odkrywa nietylko liczne różnice pomiędzy osobnikami, nietylko przeciwieństwo pomiędzy typem greckim

a rzymskim, lecz także przemianę w całości, gdyż przy szybszym wzroście chrześcijaństwa, jaki następuje od końca drugiego stulecia i jeszcze silniej się wzmaga od połowy trzeciego stulecia, organizacja odsuwa na bok jednostkę, czyn wypiera sposób myślenia, a magja zdobywa coraz szersze pole. Spodziewamy się oddać jako tako sprawiedliwość zagadnieniom, jeżeli spróbujemy w różny sposób dokonać przeglądu całości, a przytem będziemy mieli także na uwadze odcienie indywidualne.

a. Obraz życia pierwszych stuleci.

Wynurzenia literackie pierwszych stuleci o życiu ludzkiem i o ludzkim losie są raczej wyrazem nowego życia, niż pracami o charakterze naukowym. W czasie, kiedy gminy chrześcijańskie ciężko musiały walczyć zarówno nazewnątrz, jak wewnątrz, kiedy oczekiwanie szczęśliwości nad miarę zmuszało ludzi do życia bardziej w wierze i nadziei, niż w uchwytnej teraźniejszości, kiedy wreszcie ubodzy i nieoświeceni byli rdzeniem gmin, mało było miejsca i mało pobudek do spójnego traktowania i naukowego roztrząsania przekonań o życiu i świecie. Nie własna potrzeba, lecz konieczność obrony wywołała piśmiennictwo; ponieważ zaś mówiono przytem nietyle do siebie samych, ile do obcych, bardziej zwalczano wrogie pierwiastki, niż wypowiadano się o sobie, więcej przeto uwzględniano oddzielne punkty zetknięcia i starcia, niż ujmowano w całość rzeczy własne; musiano też, ażeby pozyskać innych, stawać na ich gruncie i uznawać ich mierniki. Tak więc dzieła literackie nie sięgają zbyt głęboko i mają często silnie racjonalistyczny i utylitarystyczny charakter. To, co naówczas przepełniało serca, o wiele na-

oczniej pokazuje sztuka starochrześcijańska, a przejście przez katakumby przenosi bardziej bezpośrednio w życie owych czasów, niż wszystkie dzieła filozoficzne. Dzieła te jednak o tyle zachowują własną wartość, że pozwalają się przekonać, jak dalece nowość i swoistość stały się wyraźnie świadome i jak dalece można je było udowodnić obcym za pomocą argumentów. Poszczególne wynurzenia zyskują wszakże związek tylko w zastosowaniu do życia, na którego tle powstały.

Jądrem życia starochrześcijańskiego według poglądów na życie jest moralność wymaganie surowej i wewnętrznej moralności wypiera wszystkie inne zadania. Bliskie pokrewieństwo ze stoikami i cynikami owych czasów jest oczywiste, ale nie do zapoznania są też znaczne różnice. Stoicy stawiają życie duchowe człowieka obok logicznego w swej istocie i fizycznego porządku rzeczy; takiego porządku jednostka nie może objąć swojem współdziałaniem i zapewnić oparcia jego dążeniu. Natomiast dla nauczycieli chrześcijańskich Bóg, doskonały duch moralny, jest obecny w całym świecie; tak więc dążenie człowieka posiada najściślejszy związek duchowy z potęgą, która panuje nad wszechnością.

Ale wierze w światową potęgę dobra towarzyszy tu przekonanie, że doświadczenie najbliższe wskazuje inny obraz, że jest ono pełne cierpienia i nierozumu. Zwrócić je do dobra może tylko pomoc Boga, nie własna siła; tak więc z przekonaniem moralnem łączy się ściśle wiara religijna. Przytem jednak religja raczej utrwala i podtrzymuje moralność, niż ją ożywia i pogłębia; głębsze uczucie religijne, tęsknota do życia, wypływającego z doskonałości i nieskończoności, dość rzadko się ujawnia, religja okazuje się bardziej środkiem, umożliwiającym człowiekowi zupełne szczęście, niż celem

samym w sobie. Jakkolwiek u podstawy duszy działało może głębsze pragnienie, jednakże drogi do wykładu naukowego ono nie znalazło.

Przeciwieństwo do filozofji starożytnej przejawia się również w tem, że dążenie, pomijając jednostki, ma tu na widoku raczej cały ogół, podniesienie całej ludzkości. Nietylko stawia to w wielkiej obfitości nowe zadania, lecz wpływa również na charakter przekonań. Uzasadnienie naukowe ustępuje wobec tego, co żyje w świadomości gminy; wrażenie bezpośrednie, szczere uczucie ludzkie rozwija się swobodniej i wypowiada otwarciej, całość zyskuje na cieple i zrozumiałości. Ale demokratyzacja przekonań zagraża nietylko dostojności formy i wypracowaniu pojęć, również antropomorfizm wyobrażeń ludowych porywa często myśl wraz z sobą, i żaden wzgląd na konieczność rzeczową nie krępuje namiętności niepohamowanego pragnienia szczęścia.

Pogląd życiowy myślicieli starochrześcijańskich nie poszukuje wraz ze starożytnością swego uzasadnienia w nauce; raczej wiara, t. zn. tutaj: uchwycenie i przyjęcie objawienia boskiego, winna przekazywać prawdy, od których zależy zbawienie człowieka. Istnieje tu skłonność do obniżania wartości wiedzy na rzecz wiary; zarozumiałością i zbłąkaniem wydaje się chęć przeniknięcia wiedzą ostatnich tajemnic oraz krytykowania wiary. „O Bogu można się tylko od Boga nauczyć“ (Athenagoras). Grecy, u których nie wygasło dawne upodobanie do wiedzy, są przytem zwykle bardziej umiarkowani, ale u narodów łacińskich lekceważenie wiedzy dochodzi często do zupełnego obniżania wszelkiej zdolności człowieka. Wiara ma, jak się zdaje, wyższość w dwóch głównych punktach:

w pewności i powszechnej zrozumiałości. Filozofowie oto dopiero poszukują prawdy, gdy chrześcijanie już ją posiadają; w wierze uczestniczą wszyscy, gdy poznanie naukowe pozostaje ograniczone do szczupłych kół już dlatego, że większości brak czasu na badanie. „Każdy rzemieślnik chrześcijański zna Boga i objawia go i stwierdza czynem wszystko, cokolwiek od Boga jest żądane, pomimo, że Platon twierdzi, jakoby kierownika wszechności niełatwo było znaleźć, a znalezionego trudnoby wszystkim udzielić“ (Tertullian).

Główny punkt wiary starochrześcijańskiej stanowi idea Boga. Tutaj powstają gruntowne zmiany w stosunku do wiary ludowej, a także w stosunku do przekonań filozoficznych myślicieli starożytnych. Dopiero teraz rozwija się czysty monoteizm, który obok jednego niewidzialnego Boga nie znosi żadnych niższych bogów, ani stopni pośrednich; dopiero teraz znika politeizm, ażeby coprawda ożyć później w samem chrześcijaństwie w formie łagodniejszej w wielbieniu świętych. Wszelka rzeczywistość uchodzi teraz za stworzoną bezpośrednio przez ducha najwyższego, przyroda zatraca dawne uduchowienie i boskość. Starożytnemu sposobowi myślenia musiało się to wydawać dotkliwą stratą, świat świeżo zalecany wydawał mu się pustym i zimnym, a brano to poważnie, skoro przeciwnicy obwiniali chrześcijan o ateizm. Stare pojęcia bóstwa zostały w rzeczy samej zburzone przez nową wiarę, nowej idei Boga z jej brakiem obrazowości i jej bezimiennością zbywało na oglądowości i indywidualności, które starożytnemu sposobowi myślenia wydawały się niezbędne. Chrześcijanie ze swej strony nietylko powoływali się na wewnętrzną obecność istoty boskiej, lecz zdawało im się, że i do przyrody również stamtąd nowe

życie płynie. Niewidzialni aniołowie, takie jest ich mniemanie, panują nad całą przyrodą, wszystkie istoty modlą się, a w niezliczonych miejscach — np. w locie ptaków — myśl wierząca odkrywa znak krzyża. Jak podobne życie nie pochodzi od samej tylko siły przyrody, lecz jest rzeczom wpojone, tak i przyroda wszędzie wskazuje poza siebie na wyższy porządek.

Wyrzekając się wszelkiego pokrewieństwa z pojęciami przyrodniczemi, idea Boga zbliża się do człowieka, jako do wolnej i moralnej istoty. Z większą, niż u Greków, słusznością możnaby tu mówić o osobowości Boga, aczkolwiek nie zostało to wyraźnie powiedziane. Nie udaje się wszakże usunąć dostatecznie rysów czysto ludzkich; ludzkie stany uczuciowe często bywają przenoszone na istotę najwyższą. Wielki ruch wywołuje wśród ojców kościoła pytanie, czy można mówić o gniewie Boga, a przeto przypisywać istocie najwyższej wzruszenie. Przeczyło to wręcz nauce filozofów starożytnych; że jednak w gminach chrześcijańskich obawa gniewu boskiego stanowiła najsilniejszą pobudkę do czynu, poświadczają to nawet myśliciele, którzy owo wzruszenie znajdowali niezgodnem z pojęciami oczyszczonemi. Ale większości myślicieli wzruszenie to wydaje się niezbędnem; bez gniewu Boga nie byłoby bojaźni bożej, a bez tej bojaźni — żadnej trwałości społeczeństwa.

Jako dzieło wszechmocnego i dobrego Boga świat może być tylko dobrym. Tak w przeciwieństwie do zamętu i cierpień życia ludzkiego bywają nieraz wysławiane porządek i piękność przyrody, a niewiernym przedstawiane jako wymowny dowód istnienia Boga; wspaniałe dzieła przyrody są dla każdego nieuprzedzonego umysłu przekonywającą wskazówką na nie-

widzialnego twórcę. Świat ma jednak stałe granice nietylko w przestrzeni, jak mniemała starożytność, lecz również i w czasie, jak teraz się uczy w przeciwieństwie do starożytnej filozofji dziejów. Nie następują po sobie w nieskończonym rytmie okresy za okresami, lecz świat posiada zarówno początek, jak i koniec w czasie; to, co się w nim dzieje, a przedewszystkiem wielka walka Boga ze złem, dzieje się raz i nigdy więcej, wszelako skutki sięgają po wsze czasy. Podnosi to nieskończenie doniosłość czynu ludzkiego, gdy tymczasem myśli starożytnej bywa zarzucana daremność wszelkiego dążenia, bo według niej wszystko, co zostało zdobyte, zatraca się z powrotem a dążenie wciąż musi rozpoczynać nanowo. Ale trwanie świata jest nietylko ograniczone, lecz także krótkie; często bywa podawane na sześć tysięcy lat. Teraz właśnie koniec świata wydaje się bliskim, a wraz z nim sąd ostateczny. Przekonanie to wypływało z początku z oczekiwania bliskiego powrotu Mesjasza, utrzymało się jednak i później, gdyż osłabienie owej nadziei było w zupełności zrównoważone przez coraz silniejsze wrażenie upadku kultury, starzenia się ludzkości. Jeszcze na początku czwartego stulecia sądzi Laktancjusz, że świat będzie istniał niedłużej nad kilka stuleci. Tak więc chrześcijaństwo to nie miało widoków na daleką przyszłość. O tyle ważniejszą stała się chwila, o tyle pilniejszą decyzja teraźniejszości.

Niemniejszy wpływ miało nowe stanowisko człowieka względem świata, jako zniewalająca do czynu pobudka. Mimo wszystkich nauk stoików o wyższości człowieka, starożytność trwała naogół przy tem, żeby jego samego, jakoteż jego działanie podporządkować wszechności i do niej wcielić. Teraz jednak, kiedy po-

stępowanie moralne nadaje wyższą wartość również istocie moralnej, człowiek staje się głównym punktem i celem całej wszechności; wszystko jest urządzone dla niego, nawet słońce, księżyc i gwiazdy służą jego dobru. Wraz ze znaczeniem rośnie odpowiedzialność, postępowanie człowieka rozstrzyga o powodzeniu świata, jego odstępstwo wprowadziło do świata zło i wywołało całą niedolę, jaką okazuje obecny stan rzeczy. W wolności bowiem tkwi początek zła, a nie w ciemnej konieczności przyrody. W ten sposób upada też dawna nauka o powściągającej i obniżającej potędze materji; nic nie jest do wzgardzenia, co stworzyła wszechmoc boska. Nawet ciałem swem nie powinien człowiek gardzić, niby czemś obcem i pospolitem, a głównej winy zła nie powinien zwalać na zmysłowość, albowiem i ciało należy do istoty naszej, a bez wskrzeszenia ciała niema zupełnej nieśmiertelności. U Greków taka nauka spotkała się z najgłębszą niechęcią, a najwięksi ich nauczyciele ulegli wierze kościelnej dopiero na drodze kompromisów i przekształceń.

Im wyżej jednak staje człowiek, tem dotkliwej bywa odczuwana obecna niedola. Albowiem ten stan świata nie może bynajmniej zadowalać. Niezliczone niebezpieczeństwa i cierpienia uciskają nas zewnątrz, zarówno jak zzewnątrz, tam własne żądze, tu nierozumność stosunków społecznych. Myśl zatrzymuje się szczególnie — jak to bywa w czasach ciężkich walk — na bezsilności dobra wobec wrogich potęg. Brak wszelkiej nadziei, że bieg czasów stworzy coś lepszego albo że może tkwiący w rzeczach porządek przeobrazi dzieje świata w sąd nad światem. W danych warunkach dobro zawsze pozostaje bezsilne, zawsze prawda musi cierpieć. Tak więc jedynie nadzieja na rychłe nadej-

ście nowego świata pozwala wytrwać przy radosnej pracy; wszelkie pragnienie zostaje skierowane na ową przyszłość nadprzyrodzoną, a w nabożeństwach modlą się ludzie: „Niechaj przyjdzie łaska, i niechaj zginie świat teraźniejszy.“

Odsłonięcie tych widoków — oto główny punkt chrześcijańskiego zwiastowania. Istota jednak chrześcijaństwa mało jest roztrząsana, roztrząsanie zaś mało daje odczuć życie duchowe gminy. Dla apologetów drugiego stulecia chrześcijaństwo uchodzi za daną od Boga naukę rozumową, która udoskonala wszystko, cokolwiek dobrego tkwi w człowieku i co rozwinęło się w dziejach. Szczególnie właściwe są tej nauce rozumowej: wyłączna cześć dla jednego niewidzialnego Boga i wyłączne poważanie moralności nawskroś wewnętrznej i opartej na wolnym zamyśle, jako prawdziwej służby bożej. I później także wielkość chrześcijaństwa bywa upatrywana nietyle w dostarczaniu nowej treści i duchowem podnoszeniu ludzkości, co w ogólniejszem i energiczniejszem przeprowadzaniu wspólnego wszystkim ludziom zadania. Co z dawien dawna wszędzie kiełkowało, co od początku wydawało się celem, a jednak aż dotąd pozostawało w półmroku, to stało się zupełnie jasnem i nabrało zarazem większej siły, to jest dostępne teraz dla wszystkich bez wyjątku. Dopiero teraz może to przejąć człowieka całego i będąc pierwotnie sztuką słów tylko i doktryn, stać się urzeczywistnieniem w czynach. Wyższa ocena i głębsza cześć dla osobistości Jezusa, które również według świadectwa sztuki bezwątpienia były żywe w gminie, w pismach tych występują słabo. Wprawdzie śmierci jego i zmartwychwstaniu przyznaje się wszędzie wielkie znaczenie, ale najczęściej brak bliższego wyjaśnienia i uzasadnienia.

Najczęściej panuje przekonanie, że Jezus złamał potęgę złych demonów, otworzył przystęp do Boga, zapoczął odrodzenie ludzkości. Zjawiają się jednak i głębsze spekulacje. Tak Ireneusz mniema, że to, czem my jesteśmy, stało się w Chrystusie nieznikomem, śmiertelność została przytem wchłonięta przez nieśmiertelność, a przeto i my zostaliśmy usynowieni przez Boga. Tylko w ten jakoby sposób znikomość może stać się nieznikomością. Kościół grecki utrzymał ten bieg myśli na stałe.

Co myślano o głównej treści chrześcijaństwa, wskazuje też sposób jego obrony. Z biegiem stuleci dokonywa się tutaj przesunięcie od szczegółowości do ogólności. Z początku za najsilniejszy dowód prawdy uchodzi ziszczanie się przepowiedni Starego Testamentu; co święci mężowie zwiastowali, zanim się stało, to musiało tak być zarządzone przez Boga. Następnie, wzywane są na świadectwo uzdrowienia w imię Jezusa, szczególnie wypędzanie demonów, których, jak sądzono, spostrzegało się codziennie dokoła. Nawet najszerszy i najwolniejszy umysł przed Augustynem, Origenes, ma te oba dowody w najwyższem poszanowaniu. Im więcej jednak mocy nabiera chrześcijaństwo, tem bardziej głównym dowodem staje się jego własna siła i działanie. Stan moralny gmin chrześcijańskich przewyższa nieporównanie stan otaczającego pogaństwa; tylko boska potęga mogła użyczyć chrześcijaństwu siły do oczyszczenia ludzi i zahartowania na najcięższe prześladowania, tylko pomoc boskiej potęgi uzdolniła je do wzrostu poprzez wszystkie cierpienia. Albowiem „krew chrześcijan jest nasieniem“ (Tertullian), „religja Boga rośnie im bardziej jest uciskana“ (Laktancjusz). Rozkrzewienie się chrześcijaństwa na wszystkie narody również

służy za świadectwo jego prawdy: tak zdumiewające parcie naprzód wbrew przeważającemu światu wrogów nie mogło nastąpić bez pomocy boskiej. Również i to, że cesarstwo rzymskie rozpoczęło się prawie równocześnie z chrześcijaństwem i przyniosło wszędzie pokój międzynarodowy, nastąpiło, jak głosi powszechne mniemanie, gwoli rozszerzeniu się chrześcijaństwa i dzięki zjawieniu się Zbawiciela, twórcy pokoju. Dalej, nie wzdragano się wyzyskać korzyści religji dla życia państwowego i porządku społecznego: tylko obawa przed sądzącym i karzącym Bogiem uczy tłum słuchać prawa. Etyczna wyżyna chrześcijaństwa nie zostaje, oczywiście, zapomniana. Skierowuje ono całą swą siłę na uczynienie ludzi lepszymi; według przekonania Origenesa, cuda Jezusa stoją wysoko ponad cudami wszystkich cudotwórców pogańskich dzięki temu, że nie są czarami, lecz zawsze służą celom moralnym. Wyższość wewnętrzną moralności chrześcijańskiej znajduje się nietyle w nowych naukach, co w obdarzaniu siłą do rozwiązywania zadań, przekraczających możność samego człowieka. Wysławiana jest łagodność, zgodliwość, wytrwałość, cierpliwość chrześcijan. Prześwieca zwłaszcza wszędzie nowy stosunek do cierpienia. „To nas od innych, którzy Boga nie znają, różni, że ci w nieszczęściu narzekają i szemrzą, nas natomiast nieszczęście nie odwołuje od prawdy cnoty i wiary, lecz w bólu umacnia“ (Cyprjan). — Często wysławiany bywa także serdeczniejszy stosunek do bliźniego; „kto brzemię bliźniego na siebie bierze, kto w tem, w czem ma przewagę, pomocnym być usiłuje dla pozostających w tyle, kto przez udzielanie darów bożych potrzebującym staje się Bogiem dla otrzymujących, ten jest naśladowcą Boga“ (List do Dio-

gneta). Jednem spojrzeniem ogarnia uczynki etyczne chrześcijaństwa Euzebjusz (około 270—340): „daje ono wszystkim udział w prawdzie boskiej, uczy z myślą szlachetną i głęboką znosić zuchwalstwa wrogów i nie bronić się od zła równemi środkami, podnosi nad namiętność i gniew i wszelką dziką żądzę, pobudza zwłaszcza do dzielenia się własnem posiadaniem z ubogimi i potrzebującymi, do witania każdego człowieka, jako członka rodziny, a także do uznawania człowieka obcego według ustawy zewnętrznej, za bliźniego i brata według prawa wewnętrznego".

Tak więc dzięki łagodności, cierpliwości i ludzkości chrześcijaństwo czuje się znacznie wyższem nad przeciwników. Ale potężny pęd do szczęścia i oczekiwanie nowego świata nie pozwalają miękkości wpaść w zniewieściałość, a ofiarności w bezsilną rezygnację. Chrześcijanin starożytny cierpi i zrzeka się, ale czyni to w mocnem jak głaz oczekiwaniu wyższego szczęścia; nie niżej, lecz wyżej ceni człowieka i jego cele. Laktancjusz pisze swe dzieło właśnie w zamiarze przeciwdziałania, „żeby się ludzie nie lekceważyli, jak to czynią niektórzy filozofowie, i żeby się nie uważali za bezsilnych, i zbytecznych, i bezwartościowych, i wręcz niepotrzebnie zrodzonych, a mniemanie to doprowadza większość do grzechu".

Na wytężenie wszystkich sił wpływa także i to, że opowiedzenie się za Bogiem albo przeciw Bogu zależy od własnego postanowienia człowieka. Albowiem skoro starożytny chrześcijanin ściśle jest związany z tradycją dziejową i otoczeniem społecznem, tedy w nim samym tkwi wielki wybór, od którego los jego zawisł. Zupełnej wolności woli broni się z taką pewnością, jak nigdy chyba przedtem albo później; zaprzeczenie jej zdaje się

znosić wszelką odpowiedzialność moralną, ba, wszelką moralną wartość; „nie byłoby nic chwalebnego, gdyby człowiek nie posiadał zdolności do zwrócenia się w obie strony“ (Justyn). Zwiększyć jak najbardziej odpowiedzialność było dla starożytnego chrześcijaństwa zadaniem życia. Tak więc głosi ono wolność jako ogólne przekonanie kościoła chrześcijańskiego; wolność sięga przytem poza postępowanie do przekonań nawet, a i wiara zależy od wolnego postępowania człowieka; przyjmowanie błędnych nauk o Bogu wydaje się przeto winą moralną. Nie odczuwa się obowiązku psychologicznego uzasadnienia wolności, także stosunek wolności ludzkiej do wszechmocy boskiej nie sprawia jeszcze kłopotu. Albowiem rzeczywistość jest tu rozważana ze stanowiska człowieka, nie Boga.

Z takich przekonań rozwija się życie pełne siły, podniecenia, wewnętrznego ruchu. Z całej mocy należy pozostać wiernym przystąpieniu do Boga. Ostra alternatywa wymaga odpowiedzi: albo powodzenie i rozkosz w tem życiu, ale zguba wieczna, albo szczęście w zaświecie, tu zaś ciągła walka i cierpienie. Już sam rozsądek nakazuje dać wieczności niezmierzonej pierwszeństwo przed krótkim okresem czasu. Tymczasem panuje wroga potęga i sprawia ucisk najtwardszy; chociaż wewnętrznie przeciwnik jest potępiony, ale zewnętrznie ma przewagę i może zadawać ciężkie cierpienia. A więc niech wzniesie się umysł siłą wiary ponad zmysłową teraźniejszość, niech się zwróci z radosną otuchą do zasłoniętego jeszcze lepszego świata. Wobec najbliższego położenia trzeba głównie odwagi, odwagi w znaczeniu niezłomnej wytrwałości, jako korona cnót wielbiona bywa często cierpliwość. Starożytny chrześcijanin czuje się przytem raz bliskim stoikowi, to znów

dalekim i wrogim. I chrześcijanin niech będzie bohaterem, który całemu światu potrafi stawić czoło. „Żołnierzami Boga“ chętnie nazywali siebie chrześcijanie, zwłaszcza zachodni, a z pośród myślicieli szczególnie Cyprjan lubuje się w obrazach z wojskowości i życia żołnierskiego. Natomiast w jaskrawej sprzeczności ze stoikami pozostają myśliciele chrześcijańscy pod względem traktowania uczuć i wzruszeń. Jak mogłoby chrześcijaństwo wzywać ludzkość do zupełnego przewrotu i zarazem zagłuszać życie uczuciowe, zalecać stoicką „apatję“! Bez głębokiego wstrząśnienia człowiekiem przez skruchę i pokutę nowe życie nie rozpoczyna się, a w swem zawiśnięciu pomiędzy światem widzialnym a niewidzialnym wciąż się waha pomiędzy obawą i nadzieją. Należy więc wzruszenia nietyle zagłuszyć lub przytłumić, ile zwrócić do właściwego celu; obawa Boga uwalnia od wszelkiej innej obawy. „Obawę należy nie wytępić, jak chcą stoicy, ani miarkować, jak chcą perypatetycy, lecz należy ją skierować na właściwą drogę, troskę zaś o tyle zachować, żeby jedynie ta pozostała, która, jako istotna i prawdziwa, niczemu innemu nie pozwala stać się przedmiotem obawy“ (Laktancjusz).

Podniecenie i poruszenie całego człowieka przez to jedno zadanie nie dopuszcza zgoła współpracy w dziełach kultury; kultura tem mniej mogła pociągać człowieka, zatroskanego o zbawienie i szczęście, im bardziej świat starożytny, po runięciu prób ożywienia go nanowo w drugiem stuleciu, ulegał szybkiemu upadkowi. Tak więc starożytne chrześcijaństwo nie okazuje żadnej dążności do polepszenia stosunków powszechnych albo do zbadania świata; tak w jednej jak w drugiej sprawie zjawia się powściągliwość, jeżeli nie niechęć, w różnym

stopniu, zależnym od różnic pomiędzy jednostkami oraz od przeciwieństwa typu greckiego i rzymskiego. Również sztuka, która przecież dla życia duchowego starożytnych chrześcijan posiadała niemałe znaczenie, nigdzie u myślicieli nie znajduje uznania. W takiem lekceważeniu tkwi reakcja przeciwko starożytnej ocenie formy, która po zniknięciu żywej treści wydawała się starożytnym chrześcijanom przecenianiem zewnętrznej gładkości. Ponieważ forma nie daje im nic dla ich żądzy szczęścia, zostaje więc odrzucona jako coś obojętnego, błahego, co więcej — zwodniczego, dążenie zaś zostaje skierowane całkowicie na treść, zamysł, układ moralny. Nawet taki Klemens głosi: „piękno każdej istoty polega na jej dzielności"; a narody łacińskie posuwają lekceważenie formy aż do obojętności względem prawideł gramatycznych. „Cóż to szkodzi", mniema Arnobius, „jeżeli zrobi się błąd w liczbie lub przypadku, przyimku, imiesłowie lub spójniku?" Są to nastroje, zbliżające się do barbarzyńskiej pogardy dla wszelkiej oświaty i zdradzające ducha wrogiego kulturze. Ale są one zrozumiałe ze stanowiska epoki, a usunięcie formy na ostatni plan stanowi zwrot dążenia ludzkiego, trwający przeszło tysiąc lat. Dopiero Odrodzenie dokonało odwrotu i przywróciło formę do zupełnej czci.

Ale jeżeli siła myślicieli starochrześcijańskich tkwi w wyłącznem poszanowaniu stanu duszy, to i tutaj obraz nie jest pozbawiony ciemnych stron. W swej niepohamowanej żądzy szczęścia stoją oni pod względem pobudek postępowania znacznie niżej od myślicieli starożytnych. Gdy ci jednogłośnie przyznawali dobru piękno wewnętrzne i radość z takiego piękna stawiali na wysokości głównej pobudki istotnego postępowania,

to większość ojców kościoła, zwłaszcza łacińskich, kładzie silny nacisk na wynagrodzenie, na szczodre wynagrodzenie cnoty. Cnota uchodzi tylko za środek do szczęścia, z pewnością oczekiwanego w zaświecie i przedstawianego w jaskrawych barwach. Treść życia moralnego staje się wobec tego niejako obojętną, conajmniej nie widać żadnej do niego ochoty. Raczej bez wahania nazywa się głupotą, jeżeli ktoś bez silnej nadziei na wielką nagrodę bierze na siebie trudy, pracę i niedolę, ból i hańbę, które w naszym świecie daje cnota, jeżeli ktoś unika grzechu, nie oczekując ciężkiej kary. „Gdyby nie było nieśmiertelności, mądrze byłoby postępować źle, głupio — postępować dobrze“ (Laktancjusz). Takie jaskrawe objawy możnaby objaśnić i jako tako usprawiedliwić ostrem przeciwieństwem do otaczającego świata i olbrzymiem naprężeniem położenia; dodać też należy, że ojcowie chrześcijańscy przy swym ludowym charakterze bardziej oddają nastrój tłumu i dążą do wpływu na tłum, gdy tymczasem myśliciele starożytni zwracają się głównie do jednostek wybranych. Bądźcobądź pozostaje faktem, że co do czystości pobudek moralnych większość ojców kościoła nie dorównywa myślicielom starogreckim.

Wielkość starochrześcijańskiego typu myślowego polega na wykształceniu samoistnego zakresu życiowego, na zbudowaniu ogarniającej świat organizacji. Tutaj chroni się wszelka serdeczność uczucia i wszelka siła postępowania, tutaj wśród całej ucieczki od świata powstaje nowy świat, nowe królestwo pełne radosnego i płodnego działania. Już to było czemś wielkiem, że wśród całego rozprzężenia i rozbicia stosunków znalazło się tutaj dla jednostek trwałe oparcie, którego tak długo daremnie poszukiwano, że powstała tu wspól-

ność przekonań i sposobu myślenia, która każdemu dawała bezpieczne istnienie duchowe i doniosłe cele. Każdy czuje się tu ściśle związanym z innym, gdyż ci, co wierzą w Chrystusa, tworzą jedną duszę i jedną gminę. Tutaj przenosi się teraz starożytny obraz organizmu społecznego i zyskuje przez to większą bliskość i ciepło; jak członki jednego ciała, żyją wierni z sobą i wzajem dla siebie; czego doświadcza jeden, to dotyka bezpośrednio także drugiego. Skład gmin z ludzi przeważnie ubogich i krzywda, jeżeli już nie prześladowanie — złożyły się na to, iż główną troską stała się walka przeciwko nędzy i cierpieniu. Obok dobroczynności prywatnej rozwinęło się zorganizowane miłosierdzie kościelne, które roztaczało się poza poszczególne gminy. Wdowom i sierotom, chorym i słabym, ubogim i niezdolnym do pracy, jeńcom i prześladowanym powinno się nieść i niesie się pomoc. Ale przy całem wytężeniu sił prąd ten nie wpada w przesadę, całe skierowanie myśli na przyszłość nie powstrzymuje właściwej oceny pracy i poważnej zachęty do pracy, nie przeszkadza jasności i rozumności w użytkowaniu posiadanych środków. Szczególnie zaś obowiązek wewnętrzny nie staje się przymusem zewnętrznym, pomoc nie jest wymuszana, lecz oczekiwana od wolnego aktu miłości. Że przytem praktyka bynajmniej nie szła gładko, świadczą skargi ojców kościoła na oziębłe i skąpe ofiary; myśl podstawowa została przecież nienaruszona. Mimo zewnętrznego podziału, własność powinna być wewnętrznie wspólna, jej posiadacz powinien czuć się tylko zarządcą, nie właścicielem dóbr. Tak więc każdy niech użyje dla siebie tylko tego, co jest konieczne do życia, całą zaś resztę niech odda braciom. Niesprawiedliwem jest bowiem, że jeden żyje w zbytkach, gdy inni cierpią

niedostatek. Już to czyni wszelki przepych godnym pogardy. Tak samo piętnowane jest wszelkie dążenie do samolubnego gromadzenia dóbr zewnętrznych, zwłaszcza zaś wyzysk przewagi ekonomicznej. Ażeby przeciwdziałać takim pokusom, arystotelesowy zakaz wszelkich procentów zostaje — przez Laktancjusza — przeniesiony na grunt chrześcijański i staje się trwałą częścią kościelnej reguły życiowej. Bez względu jednak na stopień, w jakim rozwija się świadomość wewnętrznej solidarności i powstaje ofiarne postępowanie, wszystko pozostaje na gruncie przekazanych stosunków społecznych, nie prowadzi do żądania nowego porządku. Na to świat wydawał się zbyt obcym i obojętnym, a także zbyt skończonym i ostatecznym w swych właściwościach. Tak więc głównym środkiem na wszystkie niedole pozostało wolne miłosierdzie.

Do walki z nędzą przyłączyła się walka z niemoralnością. Chrześcijan otaczało wyrafinowanie starej i bujnej kultury, oślepiające i podniecające upojenia nęciły i drażniły, swobodny sposób myślenia epoki szybko się załatwiał z wszelkiemi moralnemi skrupułami. Chodziło o walkę z przemożnym, prawie nieodpartym prądem; nic dziwnego, że przynajmniej w teorji, niedopuszczalny był żaden kompromis, a przeciwdziałanie ukształtowało się jak najsurowiej. Wszelka uciecha jest wzbroniona, wszelka ozdoba zostaje odrzucona; łatwo moglibyśmy przez nie osłabnąć i wpaść w zależność od obcych rzeczy. Myśli takie krzepną w stałe prawidła i przepisy, niektóre rozrywki pogańskie, np. walki cyrkowe, zostają najzupełniej zarzucone, wszędzie zaś zaleca się wstrzemięźliwość i baczność. Najżarliwszy jest atak na nieczystość płciową, o której otoczenie pogańskie sądziło nader swobodnie; nowy

duch przejawia się również w tem, że na mężczyzn nakłada się ten sam surowy tryb życia, co na kobiety, oraz w znacznem utrudnieniu rozwodu małżeńskiego, który był w owych czasach u Żydów, jak i u pogan, niezmiernie łatwy.

Jeżeli zważymy, że wszystko to opierało się na przekonaniu, iż jest się w bezpośredniej służbie u Boga, nie może nas dziwić, że kościół chrześcijański był przejęty wysokiem samopoczuciem i surowo odtrącał wszelkie wewnętrzne obcowanie z pogaństwem. Chrześcijanie poczytywali się za naród świata, który zajmie cały obszar ziemi, za lud wojenny Boga; wspólnota ich uchodziła za założoną bezpośrednio przez Boga, za nierównie wyższą nad wszelki związek ludzki; tylko ta wspólnota, jak dowodzi Origenes, posiada charakter niezmienności. Albowiem tutaj panuje prawo natury, nadane przez Boga, gdy tymczasem prawa państwowe pochodzą od ludzi i bywają przez ludzi zmieniane. Tylko ta wspólnota chrześcijańska jest prawdziwie powszechna jako ojczyzna boska chce ona ogarnąć i zbawić wszystkich ludzi, gdy różnorodność narodów nieuchronnie dzieli państwa. Wspólnota chrześcijańska okazuje się przeto jądrem całego życia ludzkiego, pranarodem, który istniał od początku dziejów i od którego zapożyczono wszystko, cokolwiek inne narody posiadają prawdziwego.

Tak więc w starciu z porządkiem państwowym, które nastąpiło zwłaszcza w czasie kultu cezarów, nie mogło być wątpliwości co do zachowania się chrześcijan: śród niebezpieczeństw i niedostatków, w hańbie i śmierci należy bezwarunkowo dochować wierności Bogu. Niechrześcijanie odrzucali, naturalnie, to wyodrębnianie się (ἀμιξία) jako politycznie i zwyczajowo niedopusz-

czalne, obok twardego przymusu nie zaniedbywali też filozoficznego pouczania. Pożądanego jednak wyniku nie osiągnęli; wśród chrześcijan trzymano się zdania, że przeciwieństwo pomiędzy wspólnotą religijną a państwową jest takie samo, jak pomiędzy boskim a ludzkim porządkiem; już tutaj zjawiają się ze strony kościelnej wszystkie te uroszczenia, które poprzez średniowiecze sięgają aż do czasów obecnych.

Tak więc nie brak zaczątków trudnych powikłań, które później sprawiły wiele trudów. Do obrazu tych czasów należy też to, że silny antropomorfizm panuje nad umysłami, że dążność etyczna nader często łączy się z samolubną żądzą szczęścia, że namiętność i fanatyzm dochodzą nieraz do zastraszającej dzikości. Jeszcze inne ciemne strony zobaczymy niżej. Zwłaszcza od czasu trzeciego stulecia zdobyto u przeciętnego tłumu więcej karności, niż umoralnienia. Ale i tego nie należy cenić zbyt nisko, bądźcobądź przecież rozległe koła przejęły się powagą życia i zostały wprawione w pewien ruch duchowy. Uzyskano dzięki temu nowy początek, zbudzono świeże życie, zasadzono płodny zarodek. Całość zwłaszcza tak długo zachowywała swą nietkniętą moc i prawdziwość, dopóki twarda walka z przemożnem otoczeniem chroniła życie zarówno przed gnuśną rutyną, jak pozorem i obłudą. W ten sposób chrześcijaństwo, wobec upadku starej kultury i zachwiania wszystkich stosunków, dało ludzkości mocne oparcie i odsłoniło cel wysoki, a jego wyznawcy z całą słusznością mogli się mianować duszą świata.

b. Spekulacja starochrześcijańska.

a. Klemens i Origenes.

Próby przełożenia chrześcijaństwa na poznanie spekulacyjne, podjęte z początku przez kraje wschodnie, również wchodzą w zakres rozważania o zagadnieniach życiowych. Poznanie to bowiem nie oznaczało tylko myślenia o życiu, lecz jego najgłębszą duszę, jego wzniesienie się na stopień zupełnej prawdziwości. W ten sposób mogło ono pociągnąć ku sobie cały zapał umysłu, a we własnym rozwoju spotęgować zarazem serdeczność i miękkość uczucia.

Początek tworzą tu dwaj aleksandryjczycy: Klemens (od r. 189 czynny jako nauczyciel) i Origenes (185—254). Obaj zdążają od wiary do wiedzy, ale Klemens pozostaje przy zarysach ogólnych i bierze rzecz przeważnie ze stanowiska moralności, Origenes zaś buduje wielki systemat spekulacyjny, pierwszy na gruncie chrześcijaństwa.

Klemens jest najżarliwszym obrońcą wiedzy wobec wiary; zadanie staje się nietrudne, skoro dla niego wiara oznacza tylko niski stopień intelektualny, przyjęcie nauki wyłącznie na podstawie powagi. Dopiero wiedza, dowodzi on, czyni poznanie zupełną własnością człowieka, dopiero wiedza przenika od obrazu do rzeczy, od gołego faktu do wewnętrznego prześwietlenia. Prawdziwe poznanie tak może opanować człowieka, że nietylko posiada on wiedzę i zrozumienie, ale całkowicie wiedzą i zrozumieniem się staje. W poznaniu dopiero zdobywamy czystą, bezinteresowną radość i nie potrzebujemy już żadnego wynagrodzenia. Kto żąda nagrody za pracę, ten sprzedaje swe przekonania i równy

jest dziecku; natomiast prawdziwego „gnostyka“ (Klemens lubi ten wyraz, gdy Origenes go unika) miłość do Boga wykształciła na człowieka, który nic nie chce, prócz prawdy. Gdyby się miało wybierać pomiędzy poznaniem a szczęściem wiekuistem, bez wahania należałoby zrezygnować ze szczęścia. Jądro wszakże i koronę wszelkiego poznania stanowi poznanie Boga. Przez nie wznosi się człowiek ponad czas i przestrzeń do nieznikomego bytu i zostaje przejęty do Boga, „w Boga zamieniony“ (θεούμενος). Jednocześnie następuje pozbycie się wszelkich wzruszeń, i urzeczywistnia się stoicki ideał „apatji“. Wobec głębi tego życia umysł nie potrzebuje zgoła widocznego objawu, bardzo nisko są tu cenione wszelkie ustawy i urządzenia zewnętrzne. Prawdziwy gnostyk chwali Boga w każdym czasie, nietylko w szczególne dni i godziny, całe jego życie jest uroczystem świętem.

Wyżyna ta wytwarza niebezpieczeństwo odosobnienia swych wyznawców od gminy i rozdwojenia chrześcijaństwa. Ale Klemens zwalcza to wszelkiemi siłami. Chociaż tutaj panuje wiedza, tam zaś wiara, ale obie pragną tej samej prawdy, a wykład alegoryczny wskazuje drogę do pogodzenia jednej z drugą; lubo tutaj pobudką w postępowaniu jest miłość dobra, tam zaś obawa przed karą, tu jak tam wymaga się tych samych czynów, a praca dla gminy wiąże obie w jednym celu. Co więcej, poznanie, które z początku zagraża ludziom rozłączeniem, jednoczy ich raczej czynną miłością, która z niego wytryska. Albowiem jak poznanie zawiera bezinteresowne oddanie się prawdzie, tak zapala również gorące pragnienie objawiania miłości — „za poznaniem idą czyny, jak za ciałem cień“ — objawiania jej przedewszystkiem względem Chrystusa przez wy-

trwałe świadczenie aż do radosnego poświęcenia życia, owego „skończonego dzieła miłości", — a potem przez niestrudzone działanie dla gminy chrystusowej. To, że cała wartość tkwi przytem w zamyśle, wytwarza inne, swobodniejsze i pogodniejsze stanowisko względem świata i jego dóbr: zaiste, nie ten osiąga zwycięstwo nad światem, kto się od niego oddala zewnętrznie, lecz kto go podbija wewnętrznie. Bogacz powinien zrzec się swoich dóbr nie zewnętrznie, lecz wewnętrznie; czyni to, oddając wszystko na dobro gminy, sam zaś zadowalając się tem, co konieczne. Taki sposób myślenia nie pozwala gardzić małżeństwem jako uwikłaniem się w świat, lecz pogłębia je duchowo i gorąco zaleca „ze względu na ojczyznę — i ażeby według sił naszych współdziałać w doskonaleniu świata". Nigdy w kościele starożytnym życie rodzinne nie było traktowane z taką miłością, jak u tego myśliciela. „Najpiękniejszą nad wszystkie rzeczy jest gospodarna kobieta, która siebie i męża własną zdobi krasą, tak, że wszyscy się radują: dzieci matce, mąż żonie, ona dzieciom i mężowi, a wszyscy Bogu".

Takiemu pogodnemu stosunkowi do życia odpowiada wyższa ocena świata i dziejów. I Klemens wprawdzie gorzko odczuwa przeciwieństwo chrześcijaństwa względem otoczenia, ale to mu nie przeszkadza sławić porządku, ustawionego przez Boga, jako najlepszego i najpiękniejszego. Życie wydaje mu się powszechną szkołą ludzkości, dzieje — postępującem jej wychowaniem; za przygotowanie (*προπαιδεία*) do chrześcijaństwa chętnie jest uznawana oświata starożytna, zwłaszcza zaś filozofja. Co więcej, nauka chrześcijańska jest uważana wprost za wybór i zebranie prawd z różnych dziedzin myśli.

Zapewne, przekonania takie nie stanowią przeciętnego poglądu gminy; sam Klemens wspomina dość często o uprzedzeniu tłumu do filozofji, połączonem z mniemaniem, że pochodzi ona od djabła. Ale fakt, że wśród walk owego czasu wogóle powstać mogły podobnie wolne i głębokie przekonania, również należy do całości obrazu starożytnego chrześcijaństwa.

Obszerny systemat nauki chrześcijańskiej i chrześcijańskiego poglądu na świat pierwszy stworzył Origenes. Podstawę stanowi tu jednak nietyle chrześcijaństwo, co platonizm. Połączenie w platonizmie istoty rzeczy z dobrem i dążność od niestałego biegu czasu do bytu niezmiennego, od niewyraźnego zamętu świata zmysłowego do czystej duchowości opanowuje również myśli Origenesa. Jako potężne uzupełnienie przyłącza się następnie chrześcijaństwo, zarówno przez silniejsze podkreślenie i bardziej osobiste ukształtowanie idei moralnej, jakoteż przez ściślejsze związanie wieczności z czasem i wyższą ocenę porządku dziejowego ludzkiego społeczeństwa. Z wzajemnego działania obu tych szeregów myśli i sposobów odczuwania wyrasta owocny ruch, rozległa dziedzina myśli, co więcej, swoisty typ ukształtowania świata i życia. Jednakże zupełne zjednoczenie i równomierne przetworzenie całego zakresu życia nie zostały tu osiągnięte, wszystkie owe świetne własności nie podnoszą Origenesa do poziomu twórczości oryginalnej.

Już w pojęciu Boga zlewają się różne prądy. Przedewszystkiem myśliciel zwalcza antropomorfizm swego otoczenia, istotę najwyższą pragnąłby przenieść ponad wszystko, co ludzkie i światowe, w szczytną dal, niedostępną nawet dla naszych najwznioślejszych pojęć.

Możemy tylko powiedzieć, czem Bóg nie jest, a dzięki temu tracimy jakgdyby wszelką z nim styczność życiową. Ale wśród negacji zjawia się też u Origenesa dążność do twierdzenia. Odrzucając pewne pojęcia ze szczególnym naciskiem, potwierdza on i uznaje ich przeciwieństwa. Wobec wielości rzeczy Bóg stanowi jedność bezwzględną, wobec powszechnej mieszaniny zmysłowości i ducha stanowi on czystą duchowość, wobec biegu i zmienności naszego świata — byt niezmienny. Do takich wymagań spekulacji przyłącza się jako nowy rys ukazanie Boga wpośród świata: miłości i dobroci przenikającej cały świat; dopiero rozwinięcie tego rysu łączy myśliciela z przekonaniem gminy. Dla swej dobroci stworzył Bóg świat i dzięki niej nie da zginąć najmniejszej drobnostce. Miłość jego ogarnia wszystkie narody i czasy, i nic dobrego nie dzieje się wśród ludzi bez niego, „Boga ponad wszystkiem“ (ὁ ἐπὶ πᾶσιθεός), jak go najchętniej Origenes nazywa. Najwyższy objaw tej dobroci stanowi chrześcijaństwo wskutek wstąpienia boskości w świat i złączenia czasu z wiecznością. Wszystko, cokolwiek dla świata wogóle jest niezbędne, to dopiero w chrześcijaństwie w pełni nabrało siły i stało się jasnem.

Ażeby jednak być wyrazem jestestwa wiekuistego i doskonałej dobroci, świat musi znacznie przekraczać pospolite wyobrażenie chrześcijańskie. Chociaż Origenes odrzuca nieograniczoną rozciągłość w przestrzeni, w sposób iście grecki dowodząc, że bez ograniczenia niema całości ani porządku, to jednak chętniej widzi świat rozległym, niż małym. Co się zaś tyczy pojęcia czasu, obawa przed niewłaściwem ograniczeniem popycha go do zupełnego zerwania z wyobrażeniem gminy i ścisłego zbliżenia się do starogreckiego obrazu dziejów. Origenes tak stanowczo zaprzecza początkowi

świata w czasie, jak którykolwiek z filozofów starożytnych. Zapewne, świat nasz posiada początek, tak samo, jak ma koniec, ale przed nim istniały niezliczone inne światy, a po nim nastąpią znowu inne, teraźniejsze istnienie nasze jest tylko ogniwem nieskończonego łańcucha, a świat wraz z chrześcijaństwem dziejowem jest tylko światem pośród innych światów. To następstwo światów wydaje się wprawdzie myślicielowi chrześcijańskiemu nietylko rytmem biegu przyrody, lecz dziełem stworzenia boskiego, ale samo to stworzenie staje się z jednorazowego aktu czynem nieprzerwanym, rozpoczynającym wciąż odnowa. Odrzucona zostaje także teorja stoicka o zupełnie jednakowym charakterze wszystkich epok świata, teorja ta bowiem niweczy wszelką wolność postanowienia, której Origenes hołduje bez zastrzeżeń. Wolne zaś postanowienie może być różne i po swojemu kształtować światy. Tak np. nasz świat, wyróżniony przez zjawienie się Chrystusa, może zachować szczególne stanowisko i przewagę.

Przy rozważaniu treści świata chodzi także o to, żeby pogodzić pierwiastek grecki z chrześcijańskim. Poglądy greckie widzą świat przeważnie jako przeciwieństwo ducha i materji, chrześcijaństwo zaś jako przeciwieństwo moralnego dobra i zła; tam zło tkwi w ciemnej materji, tutaj w winie, pochodzącej z wolności. Origenes stara się wszelkiemi siłami lepszy rodzaj materji zachować dla dobra, niemniej energicznie odrzucając materję pospolitą. Głębię rzeczywistości — a staje się to odtąd częścią składową spekulacji chrześcijańskiej — stanowi niewidzialny świat idej, dopiero zaś po nim powstaje byt materjalny, który bezustannie wymaga uzasadniającej i ożywiającej siły owego świata. Ale jako dzieło Boga, byt ten był z po-

czątku znacznie czystszy i subtelniejszy, niż gruba zmysłowość, która teraz na nas ciąży; jego zaś poziom obniżył się dopiero wskutek odszczepieństwa umysłów, które nie zdołały zachować siły, niezbędnej do utrzymania dobra. W ten sposób przeciwieństwo poglądów chrześcijańskich i greckich jest, jak się zdaje, wyrównane; ostateczne postanowienie zależy od czynu moralnego, ale bezpośrednie uczucie kieruje się w dalszym ciągu niechęcią względem pospolitej materji, i w ten sposób otwiera się droga dla ascetycznego ideału życiowego. Asceza otrzymuje tu nawet w obrębie chrześcijaństwa podstawy naukowe; w przeciwieństwie do Klemensa, surowy, możliwie najpowściągliwszy tryb życia odcina się ostro od życia zwykłego; doskonałego chrześcijanina różni od tłumu nietylko jego sposób myślenia, lecz również rodzaj postępowania.

Z takich poglądów rozwija się swoisty obraz losu i zadań człowieka. Dusze ludzkie jako główna część stworzenia boskiego należą do stałych zasobów świata, żyły przeto już przed tem istnieniem, znajdują się tu na ziemi naskutek własnej winy, a oczekuje je powrót do wyżyny boskiej. Tu bowiem jest siedlisko pokusy i upadku, ciało swym ciężarem pociąga ducha w dziedzinę niższą i tamuje wszystkie wyższe radości. Ale materji przeciwdziała zwycięsko potęga ducha wraz ze swem poznaniem, a w każdej niedoli najbliższego istnienia zachowuje się mocna jak głaz nadzieja, że ostatecznie nic zginąć nie może, co Bóg wieczny stworzył i ochrania swoją miłością; spekulacyjne i etyczne skłonności tego męża składają się na przekonanie o całkowitym powrocie wszech rzeczy, o sprowadzeniu nawet najbardziej zbłąkanego z powrotem do jego boskiej macierzy. Gdy w ten sposób bieg świata powraca cał-

kowicie do punktu wyjścia, a w całości ruchu nic nie ginie, lecz nic się też nie zyskuje, całe dzieje mogą się wydawać chwilowym jeno przebłyskiem wieczności, a całej pracy świata zagraża niebezpieczeństwo obniżenia się do marzenia i pozoru.

W tym odwrocie do czystego ducha i zupełnej wieczności rdzeniem życia staje się poznanie, jako jedyna droga od pozoru do istoty, od czasowości do wiekuistości. Pragnienie czystego poznania Boga stoi nieskończenie wyżej nad codziennemi praktykami religijnemi; w poznaniu następuje otrząśnięcie się z wszystkiego, co przestrzenne i czasowe, obrazowe lub zmienne. a człowiek całkowicie przechodzi na łono boskie, w Boga się przemienia.

Taki ideał nadaje też swoistą postać chrześcijaństwu, które ma służyć jego urzeczywistnieniu. Przedewszystkiem chrześcijaństwo musi oznaczać coś więcej, niż jakiś jeden punkt w przebiegu dziejów, musi ono ogarniać całą rzeczywistość i podnosić jej istotę i wartość. Jego jądro stanowi zupełna obecność niezniknomości w znikomości, działanie nadczasowe rozumu boskiego, wyzwalające wszystkich wyznawców z czasowości i przenoszące ich do wiekuistości. W ten sposób dopiero chrześcijaństwo jest początkiem całkowitego poznania istoty boskiej, przobrażenia człowieka w bóstwo. Niema wyraźnego przejścia od takiej idei do chrześcijaństwa dziejowego. Ale rozważanie chrześcijaństwa dziejowego również wskazuje dążenie do powszechności, myśl szeroką i wolną. Działanie chrześcijaństwa rozciąga się na całe dzieje, a zjawienie się Chrystusa stanowi szczyt ruchu dziejów powszechnych. Na szczycie panującej potęgi stanęło w ten sposób to, co istniało już przedtem, ale aż do owego czasu było roz-

proszone i odosobnione. Oddawna przecież Bóg ujmował się za światem, i zawsze istnieli sprawiedliwi oraz umiłowani. Dopiero jednak w Chrystusie rozpoczęło się zupełne zjednoczenie, „splecenie“ (*συνυφαίνεσθαι*) przyrody boskiej i ludzkiej, a dzięki takiej styczności z bóstwem przyroda ludzka stała się boską nietylko w Chrystusie, lecz we wszystkich, którzy zapoczątkowane przez niego życie przejmują i rozwijają. Prawdziwy wyznawca powinien być nietylko stronnikiem Chrystusa (*Χριστιανός*), lecz sam się stać Chrystusem i życiem oraz cierpieniem służyć zbawieniu współbraci. Tak więc chrześcijaństwo nawet na gruncie doświadczenia staje się dziełem, które rozpoczyna się wciąż odnowa i przechodzi przez całe życie.

Wśród ludzi wielkość i powszechność chrześcijaństwa objawia się głównie w moralności. Nie przyniosło ono, zdaniem Origenesa, żadnych nowych przykazań, ale dokonało czegoś większego, gdyż użyczyło ludziom siły do spełniania nawet najcięższych przykazań, przejęło umysły do głębi, napełniło serca łagodnością i miłością. To też tem, co wysoko wznosi osobistość Chrystusa nad bohaterów starożytnych, jest jego wielkość moralna i moralny wpływ. Nikt ze wschodnich ojców kościoła nie zajmował się osobistością Chrystusa tak gorliwie i z takiem zamiłowaniem, jak Origenes. Opisuje on dobroć i przyjaźń Jezusa względem ludzi, jego czułe i łagodne usposobienie; te szlachetne uczucia, jakoteż uspokojenie całej istoty mogą przejść również na nas i uczynić nas synami pokoju. Myśliciel zastanawia się nad jego cierpieniami i sławi męczeństwo z czystej miłości jako jedynie odpowiednią nagrodę; stwarza przytem szczególny ton uczuciowy indywidualnego przyswojenia („mój Jezus“). Ale

doprowadza też miękkość uczucia do pieszczotliwej czułostkowości, np. kiedy rozważa wrażenie, jakie rany wywierają na duszę, a w swem alegorycznem tłumaczeniu pieśni nad pieśniami łączy ideał życia dziewiczego z fantastycznym, niepozbawionym chorobliwych wybryków, traktowaniem osobistości Jezusa, „narzeczonego“ duszy.

Tak więc przemiana chrześcijaństwa w spekulację nie spowodowała tu bynajmniej oziębienia uczucia. Orígenes stara się też gorliwie zachować w życiu i wierze związek z gminą. Narzędziem wygodnem dla doktryny był wykład alegoryczny, który Orígenes obficie stosował i nawet technicznie udoskonalił. W życiu jednak i postępkach ocena moralności wiąże go z otoczeniem, a dążenie do wiekuistej i powszechnej prawdy każe mu społeczność chrześcijańską stawiać wysoko ponad państwem.

Widzimy zatem, że szeroki i bogaty umysł tego męża ogarnia różne dziedziny myśli i łączy je, jak tylko może. Zupełnego wszakże zjednoczenia nie osiągnął. Pomimo, że moralność jest mostem nad przepaścią pomiędzy chrześcijaństwem człowieka poznającego a chrześcijaństwem tłumu i mimo, że cześć dla sakramentów wiąże wszystkich wiernych, w gruncie jednak pozostaje głęboka przepaść. Jakże daleki i obcy owemu bezinteresownemu roztopieniu się w bycie wiekuistym, owemu „przeobrażeniu w Boga“, do jakiego dąży myśliciel, jest nastrój tłumu, który, według jego własnego opisu, ulega tylko obawie sądu bożego i nic nie czyni bez nadziei na nagrodę, który potrzebuje znaków widomych i trwa uporczywie w zmysłowości. Już sama dążność do łączenia dziedzin wskazuje, że Orígenes spogląda na taki tryb życia jako na coś niskiego i ob-

cego i że ludzkość rozpada się dlań ostatecznie, właśnie według wzoru greckiego, na dwie klasy. Jeżeli mniema, iż chrześcijaństwo w żaden sposób nie mogłoby podnieść całej ludzkości, nie przemawiając do każdego człowieka stosownie do jego szczególnego położenia i nie dostosowując się do poziomu umysłowego nawet maluczkich, to już samo to usprawiedliwianie wskazuje na wielką odległość myśliciela od otaczających go ludzi. Wpływ typu starożytnego przejawia się zwłaszcza w tem, że przeciwieństwo wydaje się nie chwiejnem i możliwem do stopniowego opanowania, lecz stężałem i niezmiennem. W ten sposób istnieją obok siebie chrześcijaństwo ezoteryczne i egzoteryczne. Ezoteryczne posiada niezwykłą rozległość, swobodę i głębię. Ale unosi się zbyt wysoko ponad stosunkami powszechnemi, żeby móc silnie wpływać nan nie. I jest to raczej platonizm o zabarwieniu chrześcijańskiem, pogłębiona i duchowo rozgrzana greckość, aniżeli budowa nowego świata i porządku życiowego.

Bądźcobądź jednak występujący tu typ chrześcijaństwa pozyskał sobie na długo Wschód, a wielostronnie wpłynął też na Zachód. Wprawdzie „ortodoksja", występująca w sposób coraz bardziej określony i pewny siebie, gorszyła się, oczywiście, niektóremi teorjami Origenesa, a jego zwolennicy, pod ciężkim naciskiem z tej strony, musieli się zgodzić na osłabienie myśli podstawowych, nie mogąc przez to jednak przeszkodzić ostatecznemu odrzuceniu systematu; ale ortodoksja owa w swym charakterze podstawowym sama opiera się na pracy myślowej Origenesa; „dzieje dogmatów i kościoła w następnych stuleciach są na Wschodzie dziejami filozofji Origenesa" (Harnack). Aż do czasów obecnych panującem pozostało na Wschodzie owo

ujęcie chrześcijaństwa, jako wnijścia istoty wiekuistej w nasz świat doczesny i jako dokonanego przez to wzniesienia człowieka ponad wszelkie granice i cierpienia tego świata. Szczegółowsza treść dziejów oraz odrębność życia Jezusa bledną wobec owego podstawowego faktu wcielenia, a tak samo dogmat chrześcijaństwa ukształtowany pod wpływem greckim, nie ma nic zgoła do powiedzenia ani o charakterze duchowym Jezusa, ani o duchowej właściwości chrześcijaństwa. Sam dogmat, stanowiący na pozór zupełne zwycięstwo chrześcijaństwa, przypieczętowuje jego ugięcie się przed potęgą spekulacji greckiej. Kierunek spekulacyjny osiągnął jednak moc całkowitą dopiero przy pomocy nowoplatonizmu, który niezadługo, niby potok, zaczyna wpływać do chrześcijaństwa.

3. Wpływ nowoplatonizmu. Grzegorz z Nissy

Przemianie stanu ducha, dokonanej przez Plotyna, nie mogli się oprzeć również myśliciele chrześcijańscy; jego obraz świata dawał zbyt wiele ich własnym pragnieniom, ażeby ich nie porwać bez możności oporu. Rzeczywistość była tutaj po raz pierwszy ożywiona duchowo od najgłębszej podstawy do najdalszych rozgałęzień, wszystko, co było ustalone i skostniałe, zostało rozwiązane i włączone do jedynego prądu życiowego, zarazem zaś dążność wzniosła się pewnie ponad bezpośrednie istnienie, a cała zmysłowość przeobraziła się w symbol niewidzialnego porządku. Nauka ta z niesłychaną siłą ogarnęła wszystko, co w chrześcijaństwie było skłonne do spekulacji, nadała też myśli chrześcijańskiej ruchliwość i giętkość, bez których pogodzenie wiary i wiedzy w celu budowy kościelnego systematu

myślowego napewno nie byłoby tak prędko się udało. Przytem umysły spekulacyjne wcale nie zapominają o swoistości chrześcijaństwa, tylko spoczywa ona dla nich w życiu duchowem jednostki, a nie ma w pracy myśli podejmować walki z celem zwycięstwa. Ale chociaż chrześcijaństwo zwykle raczej na czemś idzie, niż jest przewodnikiem, jednakże wprowadza do całości nowy ton, ton miększego i głębszego uczucia, a przytem poszczególni myśliciele układają mieszaninę pierwiastków w sposób bardzo różny. Dla filozofji chrześcijańskiej równocześnie z przeniknięciem nowoplatonizmu rozpoczyna się nowa epoka w przeciwieństwie do dotychczasowej przewagi platonizmu i stoicyzmu; dopiero u szczytu średniowiecza nowy ten kierunek myśli musiał ustąpić przed arystotelizmem, arystotelizmem jednak znacznie przeobrażonym i przesuniętym w kierunku uduchowienia przez samo średniowiecze. Dla nas wystarczy tu wspomnieć o jednym mężu z tych dawniejszych czasów, który istotnie przedstawia swoisty typ życia, o Grzegorzu z Nissy.

Grzegorz z Nissy (331—394) należy do ojców ortodoksji i w późniejszych czasach za zasługi dla nauki o trójjedyności był czczony jako „ojciec ojców". Jakkolwiek jednak rzetelną jest jego prawowierność, nawskroś opiera się ona na skłonnościach spekulacyjno-mistycznych i stanowi nietyle jądro, co wiązania jego życia religijnego. Wobec nauki o Bogu osobowość doskonałą wypiera byt bezwzględny, a pragnienie obcowania życiowego z trudnością się ostaje wobec dążenia do zupełnego zaniknięcia w wiekuistej jedni. W ostatniem pojęciu łączą się czasem różne szeregi myśli, przyczem typ nowoplatoński łatwo otrzymuje przewagę nad chrześcijańskim. Przez „oglądanie"

Boga Grzegorz ma na myśli nietyle bliskość Boga dla każdej osoby oddzielnie, na sposób starochrześcijański, co mistyczne zjednoczenie z praistotą; nazwa ojca, w zastosowaniu do Boga, oznacza dla niego nietylko głęboką i pełną miłości troskliwość, lecz więcej jeszcze pochodzenie od niego istoty naszej i wspólne z nim przyrodzenie; zdobyta tu łączność jest raczej metafizyczna, niż etyczna. Związek tej nauki o Bogu ze spekulacją filozoficzną przejawia się zwłaszcza w jej ulubionem pojęciu o nieskończoności najwyższej istoty. Istota najwyższa przekracza zarówno wszelkie granice, jak i wszelką uchwytność pojęciową: szczególne własności są tu niedostateczne; myśliciel szuka wprawdzie nazwy dla oznaczenia wyższej istoty, ale wkrótce się przekonywa, że wszystkie środki ludzkie zawodzą. To też z utęsknieniem pragnie skrzydeł, aby wznieść się ponad świat widzialny i zmienny do wiecznej przyrody, do niezmiennej, w sobie ugruntowanej siły. Chciałby zatonąć w tej sile, a przez wstąpienie w prawdziwe światło sam stać się świetlanym.

Wobec takiego zaprzeczenia wszystkich własności rodzi się niebezpieczeństwo, że bóstwo ukryje się przed nami w zupełnej ciemni, a świat nasz obniży się do pozoru, pozbawionego wszelkiej istoty. Napotyka to jednak u Grzegorza na przeciwdziałanie: połączenie poglądów chrześcijańskich ze starogreckim zmysłem piękna pozwala mu odkryć w świecie treść bogatą, a zarazem w sposób bardziej żywy ukształtować obraz bóstwa, którego wspaniałość odzwierciedla się w świecie.

Idea piękna działa u Grzegorza nietylko przez pośrednictwo Plotyna, lecz także pod bezpośrednim wpływem Platona, a zatem z większem życiem i większą

poglądowością. Grzegorz widzi piękno rozlane w całym świecie, porządek i harmonja łączą wszelką różnorodność, wszędzie przejawia się stała miara, postępowanie nasze również szuka właściwego środka. Jądrem wszakże piękna jest dobro, a najwyższem pięknem jest czynność serca. W swej rozumnej naturze posiadamy odbicie istoty boskiej; grzech przyćmił je wprawdzie, ale przez porzucenie zła można je odzyskać z powrotem, a wówczas promieniować ono może w zupełnej czystości i pięknie, wskazywać człowiekowi drogę do boskiego pierwowzoru. O tyle wszelkie poznanie Boga zależy od moralnego postępowania. „Kto oczyszcza swe serce od wszelkiej złości i wszelkiego czynu w podnieceniu, ten we własnem pięknie widzi odbicie przyrodzenia boskiego". „Błogosławiony jest, kto jest czystego serca, albowiem na własną czystość spoglądając, w odwzorowaniu widzi pierwowzór". Nie zdołamy ogarnąć nadświatowej wyżyny Boga, ale miara poznania Boga tkwi w nas: „Czystość i spokój ducha (ἀπάθεια) i odtrącanie wszelkiego zła, oto bóstwo. Jeżeli więc masz w sobie tamto, masz w sobie Boga całkowicie".

Skoro jednak takie przebywanie bóstwa w człowieku nadaje naszej rzeczywistości wyższą wartość, a naszemu życiu treść uchwytniejszą, tedy ruch dąży ciągle poza istnienie najbliższe; przy całej swej mocy świat wytwarza tylko tęsknotę do wyższych form życiowych, ale przenigdy nie powinien nas przykuwać sam przez się. W ten sposób życie otrzymuje charakter dążącej wzwyż, ulatującej ponad wszystko tęsknoty. „Nie powinniśmy podziwiać piękna sklepienia niebieskiego, ani promieni światła, ani wogóle nic z piękna widzialnego, lecz przez dostrzeżone w tem wszystkiem

piękno powinniśmy być doprowadzeni do pragnienia piękna, którego cześć głoszą niebiosa".

Najgłębsza zatem skłonność tego męża usiłuje obniżyć wartość naszego świata i odebrać człowiekowi wszelkie w nim upodobanie. Rozwija się miękki pesymizm, którego charakter poglądowy przypomina często kierunki współczesne. Grzegorz maluje żywo różnorodne cierpienia i ułomności życiowe, całą nienawiść i zarozumiałość, ból i niepokój, potęgę namiętności, których łańcuch bywa poruszany przez jedno ogniwo. Władze duchowe nie są tu zaprawione do rozróżnania w pięknie prawdy i nieprawdy. Wszystkie jednak cierpienia i braki bledną wobec myśli o nicości i nietrwałości całego życia ziemskiego. Wszystko jest tu niestałe i znikome. Kwiaty zakwitają co wiosnę, ale człowiek jedną tylko ma młodość, potem zaś więdnie ku zimie starości. Różne bywają zewnętrzne losy życia, i tłum niejednego nazywa szczęśliwym, ale przy głębszej rozwadze znikają wszelkie różnice, w porównaniu z najwyższem celem żaden bieg życia nie ma wyższości nad innym. Ostatecznie bowiem wszystko jest tu próżne; któż mógłby być szczęśliwym, gdzie wszystko tak szybko przemija, a przed oczami leżą groby naszych ojców? Są, owszem, ludzie, którzy tego cierpienia nie odczuwają i zadowalają się uciechami zmysłowemi: ze swą tępością zwierzęcą są oni w gruncie rzeczy jeszcze nieszczęśliwsi, niż inni; nie odczuwać nieszczęścia jest największem nieszczęściem. Jeżeli Jezus nazywał cierpiących błogosławionymi, to chciał przez to zalecić nie cierpienie jako cierpienie, lecz jako poznanie dobra, które z cierpienia wytryska, a nawet czyni dopiero cierpienie możliwem.

Cała miękkość i delikatność uczucia nie może przy-

tem ukryć faktu, że myśliciel oddaje się bardziej spekulacyjnemu, niż etycznemu dążeniu. Ponad świat najbliższy, do Boga pociąga Grzegorza nie tęsknota do większej miłości lub większej sprawiedliwości, lecz tęsknota do większej istotności i wiekuistości. Czyni to rozłam szczególnie ostrym. Jeżeli bowiem tylko porządek niewidzialny zawiera istotę prawdziwą, to wszystko inne staje się jeno pozorem; a jako pozór, należy wszystko, co zmysłowe, odrzucić i zrzec się wszystkiego, co usidla w to próżne życie. Do rzeczy, które człowiek prawdziwie pobożny winien pomijać, należy także „zajmowanie się nauką i sztuką oraz tem, co jest cenione przez obyczaje i prawa"; w tym biegu myśli — w innych miejscach Grzegorz wydaje sądy łagodniejsze — małżeństwo uchodzi za początek i źródło zabiegów o rzeczy nieużyteczne. Kto chce swą drogę, jak dobry sternik, kierować według gwiazd, które nigdy nie zachodzą, niech tak ukształtuje swe istnienie, żeby się unosiło pośrodku pomiędzy życiem a śmiercią i nigdy nie poświęcało życiu wszystkich sił swoich.

Takiemu oderwaniu się od świata odpowiada u Grzegorza zatopienie się w głębi umysłu. Tutaj czuje się on bezpośrednio pewnym związku z Bogiem, stąd przelewa się też dusza do otaczającego świata i przyrody. Grzegorz wstępuje w duchowe współżycie z przyrodą, współżycie, jakiego czasy poprzednie chyba nie znają; zapomina on o stosunku przyrody do człowieka i odczuwa jej wielkość szczególnie w cichym poszumie lasu i w odosobnieniu od ludzi. Dlatego też wraz ze swym bratem Bazylim zajmuje wybitne miejsce w historji rozwoju poczucia przyrody, jak tego dowiódł niedawno A. Biese.

W ten sposób pogląd Grzegorza na życie stanowi

najczystszy wyraz filozoficzny wycofania się życia chrześcijańskiego ze świata, który się rozszerzył po zewnętrznem zwycięstwie chrześcijaństwa.

Coraz mniej mogło chrześcijaństwo bronić pierwotnego ideału, aby wśród złego świata stanowić schronisko zbożnej myśli i moralnego życia; przypływ większych, nieokrzesanych tłumów zmuszał do coraz większych ustępstw. Wreszcie zwycięstwo zewnętrzne wraz z zalewem przez owe tłumy zdecydowało o wewnętrznym upadku. Ażeby umysły poważniejsze, dbające o życie wieczyste, nie zwątpiły zupełnie, trzeba było znaleźć szczególną pomoc. Wschód i zachód poszły w tym względzie różnemi drogami; ostatni szukał owej pomocy w podniesieniu kościoła, jako porządku przedmiotowego, ponad wszelką niedolę osobników; pierwszy — w usuwaniu się jednostek do życia samotnego, służącego całą duszą, w mistycznem zapamiętaniu, jedynie Bogu. Jak potężnie życie takie pociągało współczesnych, opisał Grzegorz z żywem zadowoleniem; ale jak owo zatopienie się w nieskończoności umysłu przy współdziałaniu typu greckiego i chrześcijańskiego wytworzyło zadziwiającą miękkość i delikatność odczuwania, tego nikt nie pokazuje wyraźniej, niż on sam, ów filozof mistycznej tęsknoty.

c. Ukształtowanie kościelnej reguły życiowej.

Już od pierwszych czasów istnieje w chrześcijaństwie silny prąd do wytworzenia widomego i zorganizowanego kościoła, który poddaje jednostkę powadze, uznawanej za świętą, wyodrębnia z życia społecznego świętych ludzi i święte dzieła, wytwarza pełne blasku obrządki religijne i zwłaszcza tajemnicą sakramentów panuje nad umysłami wiernych. To, co w początku

mało jeszcze było rozwinięte i stanowiło tylko jedną stronę obok innych, stawało się coraz bardziej i bardziej rzeczą główną, panującą. Czasom późniejszym zmiana ta mogła się wydawać odstępstwem od podstawowej idei religji ducha i prawdy. Ale kto rozważy jednocześnie uroszczenia duszy do szczęścia, osobliwość ówczesnego położenia, swoisty charakter i wymagania chrześcijaństwa, ten nietylko zrozumie dziejową konieczność owego zwrotu, ten nie będzie go też uważał tylko za odstępstwo. Myśl o kościele, o swoistym, opanowanym przez religję zakresie życia, wypływa z najgłębszej istoty chrześcijaństwa. Zjawiło się ono ludzkości jako zwiastowanie bliskiego królestwa bożego, jako radosna wieść o nowym świecie. Nadzieje na niedaleką przyszłość nie spełniły się, chrześcijaństwo musiało się urządzić w tym świecie na czas dłuższy i liczyć się także z nieuniknionym upadkiem pierwotnego natężenia. Jeżeli nie chciało poddać się światu i przez to zginąć samo, musiało rozwinąć wobec świata własny zakres życiowy i temu zakresowi powierzyć swoje ideały i nadzieje. Istotne i niezbędne dla chrześcijaństwa przekonanie o odkryciu nowego świata, o wytworzeniu nowego życia i nowej istoty ze stosunku do Boga otrzymuje na gruncie dziejowym swego przedstawiciela w kościele. Ta idea ogólna nie pokrywa się wprawdzie z bliższem jej ukształtowaniem, bardziej odpowiednią dla niej byłaby wspólnota z większą swobodą, większą samoistnością, większem pogłębieniem. Ale właśnie szczególne stosunki epoki popchnęły ruch w kierunku przeciwnym. Szczupła garstka ludzi ma się obronić przed przemożnym światem, a przytem chce więcej, niż tolerancji tylko, głosi się jądrem nowego świata, czuje się powołaną do panowania. Czyż garstka

ta nie będzie musiała przedewszystkiem trzymać się razem i wszelkiemu niebezpieczeństwu rozdwojenia przeciwstawiać wyższej powagi? I czyż reguła dotykalna i widoma nie będzie tu zabierała tem więcej miejsca, im bardziej obniżać się będzie natchniony polot pierwszych początków? Przedewszystkiem kościół zdobył jedność przez opanowanie grożącego mu rozdwojenia, a zarazem uchronił chrześcijaństwo przed rozpadem na same tylko sekty. Również wzrastający wpływ typu łacińskiego wpłynął na dalszy rozwój organizacji i na wzmocnienie w życiu religijnem pierwiastków zmysłowych. Typowi owemu obca jest ucieczka od zmysłowości, właściwa schyłkowi epoki greckiej, dla niego zmysłowość stanowi istotną i niezbędną część składową rzeczywistości. Ręka w rękę z taką oceną idzie wybitna zdolność organizacyjna, roztropna zręczność w traktowaniu spraw praktycznych Natomiast mało rozwinięty jest zmysł spekulacyjny, brak zwłaszcza idei wewnętrznej konieczności prawdy, idei, która ze starogreckiego typu myśli przenika również do świata chrześcijańskiego, potęguje samodzielność jednostek i sprzeciwia się sprężystemu skupieniu sił.

Wreszcie, przy ocenie owego rozwoju trzeba sobie uprzytomnić także stan ogólny owych czasów poza chrześcijaństwem. Tęsknota religijna, która od końca drugiego stulecia porywa za sobą bez oporu całe życie i wszystkie dążności, przy całym nacisku na szczęście nie tłumi charakteru epoki wyczerpanej i słabej. Pragnie się nie czynności, lecz spokoju, nie odpowiedzialności, lecz zwolnienia od ciężaru, nie niebezpieczeństwa wolności, lecz bezpieczeństwa uległości, nie jasnego rozumienia, lecz czaru rzeczy tajemnych i niepojętych,

nie czysto-duchowej czci dla Boga, lecz zbliżenia do wyższego świata, wywołującego możliwie najsilniejsze wrażenie i podbijającego wspaniałością zmysłową. W tym kierunku działały również wpływy Wschodu. W czasie tak nastrojonym tylko rozwój, jaki rzeczywiście nastąpił, mógł prowadzić chrześcijaństwo do zwycięstwa. Ale widzieć w tem konieczność dziejową, to nie znaczy wprost łączyć chrześcijaństwo z tem ukształtowaniem: „co podówczas dało religji chrześcijańskiej zwycięstwo, to nie zaręcza trwałości zwycięstwa w dziejach“ (Harnack).

W ten sposób niewidomy kościół dochodził do coraz większej potęgi i powagi, coraz bardziej zamieniał obowiązek moralny na czyn nakazany i wychowywał ludzi do zupełnego poddania się i dobrowolnego posłuszeństwa. Im mniej jednostki wystarczają sobie same, tem bardziej kościół wobec nich rośnie do nietykalnej wyżyny, tem bardziej spływa nań idea świętości, bardziej musi on, korzystając ze szczególnych środków łaski, przychodzić z pomocą niedoskonałości osobników. Właśnie myśliciele, pełni skarg na niedoskonałość jednostek, na słabą ich wiarę i oziębłą miłość, bronią idei kościoła ze szczególną gorliwością. W miarę wzrostu tego prądu kościół wydaje się coraz bardziej porządkiem boskim, nie zaś ludzkiem urządzeniem; oddawana mu cześć jest jakgdyby okazywana samemu Bogu, obraza kościoła jest obrazą boską. Tylko przez kościół, macierz chrześcijan, wiedzie droga do ojca niebieskiego: „nikt nie może mieć ojcem Boga, kto nie ma kościoła matką“ (Cyprjan). Jednostka winna mu posłuszeństwo i cześć, wszelkie odstępstwo wydaje się złośliwą zniewagą, zarozumiałym uporem. Stąd schizma i herezja otrzymują piętno najgorszych ze-

zbrodni, których następstw nawet męczeństwo zmazać nie może. Albowiem każdy inny występek dotyczy jednostek, ten zaś — całej gminy.

Jakkolwiek prosty i, zwłaszcza dla narodów łacińskich, przekonywający był ten bieg myśli, trudne zawikłania powstały stąd, że jedni — właśnie wskutek czci dla kościoła — kładli nacisk na moralną dzielność posiadaczy urzędów kościelnych i ważność czynności urzędowych łączyli z tą właściwością osób, gdy tymczasem inni odrzucali to żądanie jako niebezpieczne dla porządku przedmiotowego; tam pierwiastek moralny zachowuje samoistność, tutaj podlega potrzebom kościelno-religijnym. Zwyciężył kierunek ostatni: pragnienie trwałego porządku i pewnej pomocy zapanowało nad wszystkiemi moralnemi wątpliwościami. Ale zarazem kościół coraz bardziej i bardziej przetwarzał się ze wspólnoty świętych w mistycznie i magicznie ugruntowaną instytucję prawną.

Wzrostowi kościoła odpowiadało wyodrębnienie stanu kapłańskiego. Kapłani, szczególnie biskupi, stają się zawodowymi pośrednikami między Bogiem a gminą, szafarzami łaski bożej. Stanowisko ich podnosi zwłaszcza wzrastająca potęga idei ofiary. Chrześcijaństwo już od najpierwszych czasów nie mogło być wolne od idei ofiary, ale początkowo przeważał opór względem ofiar pogańskich. Religja, nastrojona etycznie upatrywała ofiarę właściwą w poświęceniu własnego serca. „Dbać o niewinność i prawość, unikać wszelkiego oszustwa, wyciągać ludzi z niebezpieczeństwa — oto nasze ofiary, oto co jest dla Boga święte. U nas tem się jest pobożniejszym, im się jest sprawiedliwszym“. Tak mówi Minucjusz Feliks, który jako wyróżniającą zaletę chrześcijaństwa szczególnie żywo

wysławia kierunek niewymyślnej moralności, usunięcie wszelkich swoiście religijnych czynów. Jeszcze Laktancjusz sądzi: „prawdziwym obrządkiem religijnym jest ten, w którym duch czciciela sam oddaje się Bogu jako niepokalana ofiara". Ale od tego czasu dawno już idea ofiary przybrała postać bardziej magiczną. Im bardziej ciążyła nad umysłami obawa sądzącego i karzącego bóstwa, im bardziej uświadamiano sobie zarazem własną bezsilność, tem gwałtowniej podnosiło się pragnienie cudownej pomocy i przebaczenia oraz uchwytnych tej pomocy znaków. Tu też występuje „na pierwszy plan dzieło chrystusowe gładzące grzechy. Nietyle wcielenie — jest ono założeniem — co śmierć Chrystusa jest uważana za *punctum saliens* a traktuje się ją we wszystkich możliwych do pomyślenia kierunkach jako śmierć ofiarną, jako pojednanie, jako odkupienie, jako dzieło zastępcze śmierci na krzyżu" (Harnack). Zwrot ten wpływa na podniesienie stanu kapłańskiego, zwłaszcza od czasu Cyprjana, kiedy umocniło się mniemanie, że w składaniu ofiary kapłan powtarza ofiarę chrystusową. W ten sposób zlewają się w jedno: potrzeba powagi i potrzeba magji, „kapłan Boga" wznosi się znacznie ponad gminę i zostaje uposażony w nadludzką świętość.

W tym samym kierunku działa wytworzenie się podwójnej moralności, która nie będąc bynajmniej obcą już początkom chrześcijaństwa, stopniowo przechodzi w stałą regułę. Pozwoliła ona przejąć do chrześcijaństwa ideał ascezy, porywający z siłą przemożną epokę ówczesną, bez zerwania z powszechnym porządkiem życiowym. — „Ten sposób wyjścia przy pomocy podwójnej, ale zarówno uprawnionej moralności — odpowiada podwójnemu kierunkowi, już od pierwszej

chwili zawartemu w idei chrześcijańskiej: kierunkowi światowości, uznającej dobroć Boga w jego porządkach, oraz nadświatowości, dążącej wzwyż ponad świat, do ostatecznego celu usynowienia przez Boga i braterskiego zjednoczenia w Bogu" (Tröltsch). Ale ustalenie różnicy wpłynęło zarazem na wzmocnienie władzy kościelnej. Jeżeli wszakże miara zobowiązań, nałożona na wszystkich, zostaje przekroczona, powstaje nadwyżka zasługi, która może zaradzić na braki innych. Tak sądzi się przedewszystkiem o męczennikach, którzy krwią świadczyli za wiarę, tembardziej, że większa część gminy nie poszła za nimi na drogę cierniową; tak samo sądzi się dalej o tych, którzy składają Bogu ofiarę przez ścisłe unikanie dóbr i rozkoszy świeckich oraz przez posty, ubóstwo, bezżeństwo. Takim szukającym zasługi uczynkom przypisuje się moc zmazywania grzechów, conajmniej lżejszych, które jako błędy wybaczalne (*peccata venialia*), za przykładem stoickim wyraźnie są odróżniane od grzechów śmiertelnych. W tem wszystkiem zawiera się ocena czynu jako czynu, ustopniowanie wartości według miary postępowania, zarazem zadanie starannego rozważenia stosunku winy do zasługi. Powstaje systemat wynagrodzeń, moralność coraz bardziej otrzymuje charakter porządku prawnego. A kierownikami tego porządku są kapłani. Dzięki takiemu biegowi rzeczy myśl o powszechnym stanie kapłańskim nie zostaje zupełnie zarzucona, jednakże dla życia praktycznego i bezpośredniego odczuwania w wysokim stopniu traci znaczenie.

Żeby właściwie ocenić ten bieg rzeczy, należy zawsze mieć na uwadze, że chrześcijaństwo nie znalazło w sobie samem właściwych sobie form, lecz tem

mniej mogło uniknąć wpływu otoczenia, im szersze koła ku siebie ciągnęło. W wielkiej mierze możnaby tu zastosować słowa Cumonta: „Nowa wiara wlała objawienie, które przyniosła, w uświęcone formy istniejącego już kultu". W każdymbądź razie wtargnięcie pierwiastków magicznych i ustępowanie czystego wnętrza wobec czynu zewnętrznego zagrażało chrześcijaństwu gwałtownym upadkiem. Nie brak było wprawdzie przeciwdziałania. Pozostało odtrącenie naturalizmu, moralność chrześcijańska zachowała swą siłę i ofiarność, myśl o rychłym końcu rzeczy wraz z sądem ostatecznym trzymała umysły w napięciu i podnieceniu, walka ze światem pogańskim, który całą swą potęgę wymierzył przeciwko chrześcijaństwu dopiero od połowy trzeciego stulecia, uchroniła je dzięki swym cierpieniom od gnuśnej płytkości. Nawet ograniczenie swobody osobistej nie było odczuwane jako surowy ucisk, dopóki trzeba było wspólnie stawić czoło owemu przemożnemu przeciwnikowi i dopóki tylko własna wola trzymała ludzi przy kościele. Ze wzniesieniem się chrześcijaństwa do religji państwowej musiało się to jednak zmienić, wszystkie złe strony owego zwrotu ku porządkowi widomemu, pełnemu pierwiastków magicznych, zyskały teraz wpływ bezgraniczny. Budowie organizacji, świetności rytuału, skrzętności czynów nie odpowiadało nader niezadowalające życie wewnętrzne, nie odpowiadał brak głębi duchowej. Niewyszukana moralność jest upośledzona na korzyść religji, sama zaś religja zostaje głęboko wciągnięta w zamiary i namiętności, nawet w wyobrażenia zmysłowe samego człowieka. Chrześcijaństwu groziło wielkie niebezpieczeństwo upadku duchowego, pomimo zewnętrznego zwycięstwa; jeżeli kiedykolwiek w dzie-

jach, to właśnie teraz był potrzebny duch potężny i samorodny, któryby żył całkowicie ze swą epoką i dzielił w zupełności jej potrzeby, zarazem jednak wzniósł epokę ponad przeciętność i odkrył jej całą prawdę wieczną, jaka tylko z jej stanowiska była do zdobycia. Mąż taki zjawił się w Augustynie. Wśród wstrząsających walk osobistych i dzięki niezmordowanej pracy życiowej Augustyn nadał pragnieniom religijnym głębię duchową, a systematowi kościelnemu duchową treść. On też doprowadza starochrześcijański pogląd na życie do wyżyny filozoficznej.

2.

Augustyn.

a. Charakter ogólny.

Augustyn (354—430) jest jedynym wielkim filozofem na własnym gruncie chrześcijaństwa. Ogarnia on wszystkie wpływy przeszłości i wszystkie podniety własnego czasu, ażeby uczynić z nich coś nowego i większego; pochodząc z otoczenia łacińskiego, podlega silnym wpływom greckim i wschodnim; tworzy nowe skojarzenie starożytnego chrześcijaństwa i nowoplatonizmu, przyczem chrześcijaństwo silniej zachowuje swoje właściwości, a wynik tego skojarzenia, bez względu na wszelkie możliwe zarzuty, panuje nad całemi dalszemi dziełami chrześcijaństwa. Rozwój myśli jest tu w wysokim stopniu wyrazem osobistości, cowięcej, bezpośredniem życiem osobistem. Wszelka praca służy jednemu zadaniu: rozwijać własny byt i zażywać go; we wszelkiem rozgałęzieniu się dążności celem głównym pozostaje pomyślność całej istoty. Szczęście, błogość — oto w jakim kierunku idą myśli i pragnienia tego męża, szczęście nie w ciasnem pojęciu

starszych ojców łacińskich, lecz jako zupełne zadowolenie istoty, jako ożywienie wszystkich sił, jako uszczęśliwienie aż do głębi duszy. Dlatego dążność ta może wszystko inne pociągać ku sobie i nietylko towarzyszyć pracy, lecz ją przenikać. Szczęście takie nie powinno być tylko nadzieją, musi ono stać się żywą teraźniejszością i zupełnem posiadaniem. Albowiem „kto tylko w nadziei jest szczęśliwy, ten nie jest jeszcze szczęśliwy; dopiero przecież wyczekuje cierpliwie szczęścia, którego jeszcze nie posiada". Że jednak możemy i musimy być szczęśliwi, to jest dla myśliciela zupełnie pewne; przekonanie to według niego nie wymaga wcale uzasadnienia i jest poza wszelką wątpliwością, jest raczej najsilniejszą bronią przeciwko wszelkiemu wątpieniu. To pragnienie szczęścia pokonywa wszelki upór i łączy rzeczy nawet najbardziej wrogie; stąd przenika życie, miłość, namiętność do każdej pracy i napełnia ją najsilniejszemi wzruszeniami. Nadaje to wszelkiemu poczynaniu Augustyna płomienny zapał i gwałtowne podniecenie. Dążność religijna nie ma tu nic z nastroju zmęczenia i rezygnacji, lecz opiera się raczej na ogromnym zapale do życia; nawet poznanie urasta tu do samoobrony i podniesienia istoty. Ten splot olbrzymiej podmiotowości, pełnej trawiącego pragnienia szczęścia, z całą rozległością pracy duchowej stanowi wielkość i zarazem niebezpieczeństwo Augustyna.

Jak przeto cały pogląd na świat i życie musi iść wślad za osobliwością tego charakteru, tak też podlega on szczególnie wpływowi faktu, że w charakterze tym ścierają się jaskrawe przeciwieństwa i wprawiają myślenie w nieustanny ruch.

Z jednej strony, dążność do ogarnięcia w jedno

całej pełni bytu, do umocnienia życia w sobie samym, do bezpośredniego upewnienia się co do szczęścia swą całą istotą; z drugiej — wybieganie nad wszystkie pojęcia i formy, bezustanne poruszanie się w czystem uczuciu. A zarazem pragnienie objęcia wzrokiem i jasnego prześwietlenia myślą obszaru wszechności, jak również wyraźnego okazania wnętrza i zupełnego uzasadnienia wszelkiego poczynania; wraz z tem oddalenie się od pierwszego wrażenia, rozległa budowa myśli, naukowe traktowanie podstawowych przekonań. Z obu kierunków razem wynika wysoka spekulacja religijna, splatająca nierozerwalnie uczucie i myśl, bezpośrednie i wypośrodkowane życie. — Z przeciwieństwem tem krzyżuje się wielekroć inne. Z jednej strony, niezmordowane dążenie do czystej duchowości, przemiana rzeczy w myśl, pierwotność i samoistność górującego nad światem życia wewnętrznego; z drugiej — płomienna zmysłowość, trzymanie się niewzruszonych faktów, pewnej dotykalności i uchwytności, pełnego rozkoszy doznawania i zażywania rzeczy; jedno i drugie zestrzelone w bogatej wyobraźni, która nawet z ciemnych głębin dobywa uchwytne postaci. — W tym samym mężu zarówno niezmordowany pęd twórczy i radosny polot życia, jak pohamowanie wskutek moralnego rozdwojenia, świadomość bezradności wobec własnego zawiłego i nierównego charakteru, gorące pragnienie zbawienia przy pomocy potęgi nadprzyrodzonej, przeniesienia się od wszelkiej niedoli do stanu ciszy i spokoju. Ogólne zadanie moralne zaostrza się tu dzięki okoliczności, że zmysłowość Augustyna nie ma charakteru naiwnego, lecz jest wyrafinowana, że grozi zatruciem i obniżeniem wszelkiej dążności. — Wreszcie Augustyn w tem jeszcze zdradza charakter podwójny,

że równocześnie przeżywa, przeżywa głęboko i szczerze, a przytem potrafi mądrze i chłodno rozważać o przeżyciach, jak o rzeczach obcych.

Wszystkie te prądy nie są spojone w jedną ogólną całość i wewnętrznie wyrównane albo bodaj dostrojone do siebie od samego początku, jak naprzykład u Arystotelesa, lecz każdy zosobna rozwija się bez przeszkody w ciągu długiego czasu, i dopiero na ostatku następuje niejakie ich zetknięcie i powiązanie. Tak więc pozostają jaskrawe kontrasty, nierówność postępowania, przeciwieństwa w różnym kierunku i wielorakie ich krzyżowanie się. Stąd wynikają ostre sprzeczności nietylko w drobnych, lecz i w wielkich sprawach, ciągły niepokój, z niespodzianemi, niby błyskawice, rzutami, ale wynika też bezustanne natężenie i drganie życia, coraz świeży nakład twórczości, najżywszy bieg wszechrzeczy. Jeżeli taki zamęt sprzecznych pierwiastków częstokroć gmatwa mocno budowę myśli, to jednak nie powstrzymuje bynajmniej bogatego rozwoju uczuć pierwotnych, wybuchu szczerze ludzkich, czystych. przyrodzonych tonów. Zwłaszcza religijne życie umysłowe osiąga dziecięcą prostotę i płomienną mowę serca, jaką okazuje literatura tylko w rzadkich chwilach najwyższego rozwoju.

Takie krzyżowanie się przeciwieństw utrudnia nietylko zrozumienie nauk Augustyna, lecz i słuszną ocenę jego istoty. Przy swej wrażliwości Augustyn, porwany jakiemś wrażeniem, może przez długi czas hołdować wyłącznie jednemu kierunkowi i zapomnieć wobec niego o wszystkiem innem; w ten sposób dochodzi do jaskrawych, fantastycznych twierdzeń, które w zupełności do niego należą, ale bynajmniej nie są wyrazem całokształtu jego przekonań; w jednym wypadku

może on namiętnie zwalczać to, co w innym czci i miłuje. Tkwiący w nim chrześcijanin — zwolennik kościoła mówi czasem o kulturze jak ciasny sekciarz, ale z drugiej strony, myśliciel, ogarniający świat i zgłębiający istotę rzeczy, traktuje również zgóry porządek kościelny z jego autorytetem i wiarą jako rzecz tylko celowości, jako urządzenie mające szersze tłumy i słabość ludzką na względzie. W ten sposób jednemu Augustynowi można przeciwstawić drugiego i powątpiewać o uczciwości całego człowieka. Pewna część tych sprzeczności znika może przy rozważaniu wewnętrznego rozwoju, który coraz bardziej od powszechnego i filozoficznego traktowania rzeczy prowadził go do pozytywnego i kościelnego; najostrzejsze wszakże przeciwieństwa trwają poprzez wszelkie zmiany: Augustyn nie da się wtłoczyć w systemat. Wystarczy nam jednak wniknąć w żywy całokształt jego osoby, ażeby znaleźć więź całej różnorodności i wszystkie sprzeczności zrozumieć. Otóż osobowość ta nie da się poprostu rozpiąć na ramach logiki formalnej, a jej sprzeczności muszą przejść i na pracę. Przenigdy nie mógłby Augustyn zdziałać tego, co zdziałał, gdyby za krasomówstwem zdania nie stała prawdziwość istoty. Już i tak pozostaje w nim do przezwyciężenia wiele niemiłego. W niezwykłym splocie pierwiastków, które się spotyka w jego charakterze, szlachetność umysłu i sprawiedliwość niedość silnie są reprezentowane, ażeby nie ulegały czasem całkowicie dzikiej namiętności. Szczególnie zaś brak Augustynowi czystości i dostojności takiego Platona; w najwyższem nawet natchnieniu Augustyn nie odtrąca wszystkich niższych pierwiastków, nie może sięgnąć do najdalszych głębin, nie poruszając zarazem mętnego bagna. Stawia to

wszelkiemu uznaniu dla tego męża nieprzebyte granice. Ale cokolwiek możnaby mu zarzucić, wszystkie przejawy jego życia, zbadane aż do źródeł, zdradzają iście ludzką, zupełnie zrozumiałą dążność, całkowitego i olbrzymiego człowieka, którego duszy nic ludzkiego nie jest obce. I jeżeli pomiędzy świętymi kościoła rzadko który tak mało był świętym, a tak bardzo namiętnym człowiekiem ze wszystkiemi błędami i słabościami, jak Augustyn, to w tej jego ludzkości tkwi też coś pojednawczego, a w każdym razie tajemnica jego władzy nad umysłami.

b. Dusza procesu życiowego.

Punkt wyjścia oraz stały rys podstawowy poglądu Augustyna na życie stanowi głębokie niezadowolenie ze świata przyrodzonego, głównie zaś z położenia człowieka. Nikt chyba cierpień istnienia ludzkiego nie opisywał sercem bardziej wzruszonem i barwami jaskrawszemi, niż Augustyn. Niedola jednostki, jak również niedomagania społeczeństwa, spory i wojny pomiędzy narodami, błędy prawodawstwa, wnikanie we wszystkie troski przyjaciół, obfitość pokus, ciągłe wahanie się człowieka pomiędzy obawą a nadzieją, dręcząca niepewność położenia — wszystko otrzymuje tu wymowny wyraz; a przytem smutny stan owych czasów upadku nadaje niedoli powszechnej zabarwienie indywidualne. Środek filozofów, stępienie wewnętrzne na cierpienie oraz mężne zwalczanie uczucia bólu, wydaje się Augustynowi, acz wogóle skutecznym, jednakże moralnie niewłaściwym; stępienie owo łatwo wywołałoby brak uczucia, zatwardziałość istoty, wygaśnięcie miłości. A przytem zło nie ogarnia nas bynajmniej tylko zzewnątrz, tkwi ono w naszem własnem

wnętrzu, w rozkoszy zmysłowej i wyniosłości jest siłą poruszającą naszego postępowania; nie brak dobrych zamiarów, ale brak siły do ich spełnienia. Do tego prowadzi duchowa słabość człowieka, jego poddawanie się wątpieniu, jego niezdolność do osiągnięcia prawdy. W takich potrzebach i przeszkodach tkwi niebezpieczeństwo zupełnego zwątpienia, zrzucenie ciężaru życia mogłoby się wydawać najlepszem wyjściem.

W rzeczywistości człowiek zachowuje się zupełnie inaczej. Pomimo wszystkich cierpień życie broni się uparcie, powstaje gwałtowny popęd samozachowawczy, bezwzględna chęć życia (*esse se velle*). Najnędzniejsze nawet istnienie bywa przekładane nad unicestwienie, przestępca na śmierć skazany chwyta darowane mu nędzne życie jako cenne dobro. Podobny popęd do życia przenika całą przyrodę: od olbrzymich smoków do najdrobniejszych robaków wszystko broni swego życia i całą siłą sprzeciwia się zniszczeniu. Czyż fakt tak powszechny byłby do wytłómaczenia, gdyby świat cierpienia i zła stanowił całą rzeczywistość, a byt, tak posępny na pierwsze wejrzenie, nie był w podstawie swej lepszym?

Spostrzeżenia te są dla Augustyna tylko umocnieniem w jego własnem postępowaniu. Wszelkie cierpienie i niedola nie przygniatają go, lecz raczej im bardziej się gromadzą, z tem większą pewnością uświadamia on sobie i czuje w głębi istoty swą przewagę nad niemi; właśnie nędzny stan najbliższej rzeczywistości budzi w nim mocne jak głaz przekonanie, że ten świat nie może być całym światem. Poza nieśmiałym fizycznym popędem do życia powstaje metafizyczne parcie życiowe i nie pozwala człowiekowi zrzec się samozachowania i szczęścia.

Zwrot taki wraz z nowem umocnieniem życia wymaga jednak innej podstawy i innych związków, niż te, które się znajdują w świecie przyrodzonym: nowe życie może tkwić tylko w bycie nadświatowym, doskonałym, w Bogu. Rzeczywistość tego bytu boskiego jest dla Augustyna czemś pierwszem i najpewniejszem, prawdą podstawową, która zabezpiecza nas przedewszystkiem co do bytu własnego; jak pewnem jest, że jesteśmy wogóle czemś, tak samo jest rzeczą pewną, że tkwimy podstawą w Bogu i że podtrzymuje nas życie boskie.

A przekonaniu temu nie brak także wyjaśnienia filozoficznego; od bezbarwnych zarysów do postaci oglądowej przebiega ono całą skalę stopni — bytu, ducha, osobowości. Z początku mowa jest o tem, że ów byt, pełen przeszkód i cierpień, jako dziedzina ustawicznej zmiany zgoła nie stanowi prawdziwego bytu; bytem prawdziwym, istotnym, rzeczywistym — to nagromadzenie przymiotów znajdujemy u samego Augustyna — jest tylko przyroda wręcz niezmienna, jest tylko istota, która nietknięta biegiem czasu, pozostaje stale tem, czem jest. Tylko życie wieczne jest życiem prawdziwem. Bytem wszakże istotnym jest tylko Bóg, nic innego; każde prawdziwe życie, pochodząc od Boga, prowadzi również do niego.

A więc najgłębszą podstawą wszelkiej rzeczywistości jest byt duchowy. Najprostsze zastanowienie się nad sobą okazuje nam istnienie naszej własnej duszy, jako punkt wobec wszelkiej niepewności najpewniejszy. Możemy bowiem wątpić o wszystkiem, ale samo wątpienie dowodzi faktu myślenia, a przeto i duszy. Nasze życie wewnętrzne jest dla nas obecne bezpośrednio, nie może więc być tylko urojeniem. To, że jesteśmy i jednocześnie wiemy, że jesteśmy, i byt swój oraz świadomość

kochamy, jest bezspornym faktem, gdy tymczasem istnienie świata cielesnego nie daje się ściśle dowieść. Wewnętrzne życie duszy prowadzi wszelako Augustyna do idei czystej duchowości; podłożem jej jest także Bóg, pierwowzór istoty ludzkiej.

Z takiem wymaganiem czystej duchowości i istotnej wiekuistości Augustyn, jakkolwiek osobliwe jest jego dowodzenie, pozostaje jeszcze w zakresie myślowym platonizmu. Przełamuje on jednak te ramy i otwiera nowe drogi, gdy pragnienie większych sił i życia własnego każe mu szukać jądra duszy już nie w poznaniu, lecz w chceniu. Jak życie duchowe jest dlań z gruntu przeważnie dążeniem do pomyślności i samozachowania tak też i ukoronowanie tego życia stanowi wola, jako to, w czem życie skupia się w jedno i wznosi do pełni czynności. Znaczy to nawet, że wszystkie istoty są tylko wolą, niczem więcej (*nihil aliud quam voluntates*); „wola jest naczelną zasadą wszystkich czynności duchowych" (Heinzelmann). Przekonanie to występowało u Augustyna w biegu jego życia coraz wyraźniej i coraz bardziej oddalało go od starożytnego intelektualizmu.

Ponieważ jednak Augustyn pozostaje wiernym greckiemu sposobowi myślenia i zachowuje ścisły związek makrokosmosu z mikrokosmosem, a mikrokosmos pojmuje jako odbicie makrokosmosu, więc owo pierwwszeństwo woli jest dlań zarazem istotą boską. Trójjedność, która w jego ujęciu stanowi własne wewnętrzne życie bóstwa, nie zaś tylko sposób jego objawiania się, okazuje się biegiem kołowym bytu (siły), poznania (mądrości) i chcenia (miłości). Życie, które się rozdwoiło w poznaniu, powraca w chceniu do jedności i zarazem umacnia się samo. Ten pierwowzór istoty

może się odtworzyć, zdaniem Augustyna, w każdym bycie, szczególnie zaś w duszy ludzkiej.

Tak pojęcie Augustyna o Bogu dokonywa połączenia, stopienia pierwiastków spekulacyjnych z religijnemi, platońskich z chrześcijańskiemi. Byt czysty i istotny staje się zarazem ideałem życia osobistego, „dobrem, działającem na wolę jako wszechmocna miłość“ (Harnack). Z jednej strony, Bóg nie jest istotą odrębną, istniejącą obok innych rzeczy, lecz jest ogółem prawdziwego bytu, poza którym niema żadnej rzeczywistości; oderwać się od Boga to znaczy zapaść się w nicość, połączyć się z nim znaczy dojść od pozoru do istoty. Z drugiej strony, Bóg jest ideałem świętości, sprawiedliwości, dobroci, jest istotą doskonałą, wzniesioną bezgranicznie ponad wszelki stan ludzki. Oba kręgi myślowe, zetknąwszy się, ulegają dalszemu rozwojowi: pojęcia czystego bytu zostają uduchowione i rozgrzane, pierwiastki zaś osobiste tracą ludzką formę istnienia, ile że Augustyn walczy ustawicznie z „antropomorfistami“, którzy istocie najwyższej nadają ludzką postać i wzruszenia.

Skoro zatem w idei Boga wiąże się byt prawdziwy z dobrem najwyższem i skoro tylko w Bogu jest prawdziwe i wieczne życie, to na związku z tą istotą najwyższą opiera się dla nas wszystko, i tylko wraz z takim związkiem zaczyna się nasze zbawienie, szczęście, samozachowanie. Dlatego też wyrazem najgłębszego przekonania są słowa: „Gdy ciebie, Boga mego, szukam, szukam szczęśliwego życia. Chcę ciebie szukać, ażeby żyła dusza moja“.

Dwojakiemu źródłu pojęcia Boga odpowiada dwojaka droga poszukiwania. Z jednej strony, Augustyn idzie za spekulacją nowoplatońską: czysty ogląd

wznosi całego człowieka do istoty nadświatowej, „ekstaza“ niweczy egoizm. Człowiek nie pragnie tu od Boga nic innego, prócz Boga samego; istota najwyższa jest dla niego celem samym w sobie, nie zaś tylko środkiem do szczęścia. Wszelako, przechodząc nawet do mistyki, Augustyn zachowuje swój odrębny charakter. Z oglądaniem jak najściślej wiąże się dla niego miłość, wzruszenie zostaje nietyle stłumione, co uszlachetnione, do mistyki płynie gorące uczucie i nadaje jej serdeczność dotąd nieznaną. Nikt tak, jak Augustyn, nie nadał mistyce chrześcijańskiej odrębnego piętna.

Bardziej swoisty i mocniejszy jest inny przeprowadzany przez Augustyna rodzaj stosunku do Boga; jest to bezpośredni stosunek osobowości ludzkiej do osobowości bezwzględnej, moralno-religijne obcowanie z Bogiem. I tutaj świat ze swą pstrą różnorodnością pozostaje nazewnątrz, cała zaś dusza walczy o udział w miłości wiekuistej, ale tutaj powstaje treść znacznie bogatsza, niż w mistyce, i chodzi nie o zaniechanie, lecz o umocnienie oczyszczonej, co więcej, odnowionej istoty ludzkiej. Stan duchowy jednostki, położenie moralne człowieka wewnętrznego jest tu głównem zagadnieniem życia i jądrem wszelkiego stawania, gdy istota ludzka obcuje z Bogiem, jak osobnik z osobnikiem, działanie jej wznosi się niepomiernie; powstają dzieje duszy, a dzieje te wypierają nazewnątrz istnienia wszystko inne, nawet najznamienniejsze i najbardziej wstrząsające zdarzenia. Religja wpływa tu niezwykle silnie na to, aby przeżycie wewnętrzne uczynić samoistnem i wartościowem samo w sobie, życie duchowe oprzeć mocno na niem samem. Ale proces religijny dlatego zwłaszcza może tak wiele poruszyć i zdziałać,

że stale zawiera jaskrawe przeciwieństwo. Teraz bowiem ujawnia się z zupełną jasnością owa wewnętrzna dialektyka podstawowej idei chrześcijańskiej: wzajemne działanie przeciwko sobie największej odległości od Boga i najściślejszego z nim zbliżenia. Pomiędzy Bogiem a człowiekiem, doskonałym i upadłym, świętym i grzesznym otwiera się tu niezgłębiona przepaść — skutek przewinienia; ale zarazem przepaść ta zostaje zniesiona przez wolny czyn miłości boskiej, i w najgłębszej istocie przywraca się zupełne zjednoczenie boskości i człowieczeństwa. Trwają przytem ciężkie walki i burze, ale ponad niemi może się unosić błogi spokój, a poprzez wyznania Augustyna brzmieć może ton podstawowy: „Stworzyłeś nas, byśmy się ku tobie wznosili, i serce nasze jest pozbawione spokoju, aż spocznie w tobie".

Ruch tutaj rozpoczęty krzewi się w bogatej literaturze — wspomnijmy tylko o Tomaszu a Kempis — zostaje ożywiony przez reformację, a poza dziedziną religijną stanowi punkt zwrotny dla samoistnego rozwoju życia wewnętrznego, ważny krok dla wprowadzenia nowego świata.

c) Ukształtowanie religijne świata duchowego.

Owo odkrycie ciągłego ruchu we własnej duszy człowieka stanowi niezrównaną i bezsprzeczną wielkość Augustyna. Odsuwając źródło wszelkiej prawdy i miłości daleko ponad całą małość ludzką i umieszczając je zarazem w najbliższem pobliżu i bezpośrednim wpływie, poniżając człowieka i wznosząc go jednocześnie, Augustyn wytworzył niezależny od całej osobliwości wyznań typ religijnego, co więcej, ogólno-ludzkiego

życia umysłowego. Ale mimo że Augustyn w najgłębszej podstawie życia osiąga tu wielkość klasyczną, jednakże bliższe rozwinięcie poglądów ulega wpływowi znużonego i przekwitłego otoczenia i wchodzi zarazem na niebezpieczne drogi. Ponieważ Augustyn jest mocniejszy w zaostrzaniu przeciwieństw, niż w ich pokonywaniu, więc nazbyt pozostawia życie religijne w dali zaświatowej, zamiast sprowadzać je do reszty życia i ostatnie przez to podnosić. Olbrzymia siła, jaką mąż ten wkłada w każde przedsięwzięcie, wytwarza niebezpieczną skłonność, żeby jaskrawo przeciwstawiać rzeczy boskie ludzkim, łaskę własnemu działaniu, a zysk jednej strony poczytywać za stratę drugiej. Im głębiej upokarza się człowieka, tem więcej jakoby czci się Boga. Znamieniem prawdziwej zbożności staje się przeto możliwie najmniej sądzić o człowieku, odmawiać mu wszelkiej samodzielności, wszelkiej własnej zdolności do dobra, wszelkiej wolności. Czyż można się dziwić, że wobec takiego kierunku myśli Augustyn wprost nie znajduje dość słów i dość barw na odmalowanie niegodziwości, nikczemności człowieka? Nie zmniejsza to zasługi Augustyna, że głęboko ujął i w porywający sposób przedstawił sprzeczności istnienia ludzkiego, niemoc wobec wielkości zadania, szranki surowej przyrody, niezbędność wolnej łaski. Ale ponieważ pod wpływem owych czasów ponurych pozostał przy przeciwieństwie, zamiast doprowadzić przewrót do końca, podnieść nowego człowieka do pełni sił i znaleźć łaskę najwyższą w samej wolności, więc religja jego i pobożność otrzymały charakter przeważnie bierny, nie doszły do męstwa i radości, podlegają w wielkiej mierze niebezpieczeństwu niezdrowej samoudręki, bezkrytycznej i bezczynnej de-

wocji, jak również wielorakiego wtargnięcia pierwiastków zmysłowych do życia duchowego.

Niebezpieczeństwa te sięgają poza bezpośredni stan duszy i dotykają ukształtowania życia społecznego; i tutaj również siła olbrzymia tego męża nadaje jego błędom moc fatalną. Jest to szczególna wielkość Augustyna, że przepoił religją wszelką twórczość i że nic nie znosi w całości życia duchowego, czego nie uświęciła i nie podniosła religja; w ten sposób on pierwszy stworzył na gruncie chrześcijaństwa ogólny religijny system kultury i przez to wpłynął ożywiająco i pogłębiająco we wszystkich kierunkach. Ale owo trwanie boskości w zaświatowej dali obciążyło zarazem to dążenie wieloma niebezpieczeństwami i nieporozumieniami. Obszar rzeczy, rozległość pracy kulturalnej pozostają tu nieujęte, owszem, zatrzymanie się przy nich przerywa jakgdyby rzecz główną. Rozwija się więc wprawdzie potężne dążenie do wszechopanowującej jedni, wszystko, co drętwe, wchodzi w ruch, myśl wszelka i postępek wznoszą się gwałtownie w górę (*sursum corda*). Ale jako zaświatowa, jednia ta nie znosi obok siebie najdrobniejszej rzeczy, grozi pochłonięciem wszelkiej różnorodności, a przeto pozbawieniem wartości wszelkiego zajęcia, wszelkiej pracy rzeczowej; tak więc życie zostaje silnie powstrzymane i zwężone, a burzliwa i pieniąca się, żądna szczęścia podmiotowość nie znajduje dostatecznej przeciwwagi. Religji, w ten sposób wyodrębnionej i przeciwstawionej, grozi niebezpieczeństwo przejścia w utylitaryzm, który ceni tylko to, co jest pożyteczne dla „zbawienia duszy“, a przez to znowu ośrodkiem czyni człowieka, nad którego małość Augustyn tak gorliwie podąża. Wszystkie te niebezpieczeństwa towarzyszą głównym

kierunkom dążenia Augustyna do dobra, prawdy i piękna.

W zastosowaniu do dobra, t. zn. dobra moralnego, oderwanie od surowej przyrody dokonywa się z szczególną ścisłością. Moralność polega wyłącznie na zupełnem i wolnem oddaniu się Bogu; wszystkie dobre uczynki, zwłaszcza dzieła miłosierdzia — na tem polega główna część moralności praktycznej — okazują się ofiarą poświęconą Bogu; tylko to, co zachodzi gwoli obcowaniu z Bogiem, jest prawdziwie dobre, jest „prawdziwą“ ofiarą. Nie ten posiada miłość prawdziwą, kto kocha siebie, bliskich swoich i ojczyznę dla nich samych, lecz tylko ten, kto ich miłuje dla Boga i w Bogu, kto przed wszelką szczegółowością w nich miłuje Boga; albowiem ten jedynie kocha w nich to, co jest dobre i istotne. „Tą samą miłością kochamy Boga i bliźniego, ale Boga dla niego samego, siebie zaś i bliźnich gwoli Bogu“.

Jak Bóg stanowi cel jedyny, tak też od niego jedynie pochodzi siła w kierunku dobra, tylko on może natchnąć miłością prawdziwą, od niego otrzymaliśmy wszystko, co jest prawdziwe w naszej myśli, a to, co się nazywa naszą zasługą, jest w rzeczywistości jego darem (*merita nostra dona ejus*). Dążenie do oparcia życia moralnego wyłącznie na miłości wiecznej każe Augustynowi piętnować wszelką ufność w sobie, wszelkie postępowanie na mocy własnej siły — nawet gdzie niema chęci zła — jako coś chybionego, marnego, nawet występnego. „Co nie wypływa z wiary, jest grzechem“. Próżną zarozumiałością jest chęć zdziałania czegoś własnemi siłami, co jest rzeczą jedynie boskiej mocy i łaski; to poleganie stworzeń na sobie jest najgłębszem źródłem zła. A zatem — jak najsurowsze rozróżnianie

pomiędzy działaniem, wypływającem z naturalnych popędów i skłonności, a postępowaniem, ugruntowanem w sile wyższej i zawierającem samozaparcie — odrzucenie przyrodzonego charakteru moralności, którego etyka starożytna nigdy nie pozbyła się całkowicie. Główna myśl chrześcijaństwa została w ten sposób wyraźnie wypowiedziana i mocno uzasadniona.

Ale jeżeli z religijnego ukształtowania moralności wynika u Augustyna wyzwolenie z surowej przyrody, to zupełne i bezpośrednie podporządkowanie wszystkiego religji, która jaskrawo przeciwstawia boskość człowieczeństwu, przedstawia niemałe niebezpieczeństwo. Działanie dla świata i człowieka traci przytem całą wartość. Jeżeli we wszystkiem należy kochać tylko Boga, jeżeli w człowieku mamy miłować nie człowieka, nie ojca i matkę, nie przyjaciela i rodaka, lecz jedynie bóstwo, to łatwo można dojść do zerwania wszelkiego stosunku z dziedziną niższą i do poszukiwania bóstwa nie dopiero za pośrednictwem tych uczuć, lecz odrazu w sobie samym. Zupełna obojętność względem swego otoczenia, przytępienie wszystkich uczuć pokrewieństwa i ludzkości mogłyby w ten sposób wydawać się właściwą służbą bożą, najwyższą formą owej ofiary. Tego Augustyn osobiście nie pragnął i tak też nie postępował — dowodzi już tego jego stosunek do matki — ale w konsekwencji jego myśli tkwi odwrócenie się od działania moralnego, rozbrat pomiędzy służbą bożą a miłością do ludzi. I rozbrat taki z biegiem czasu nadejść nie omieszkał.

Skłonność do odmawiania człowiekowi wszelkiej zasługi moralnej zawiera w ujęciu Augustyna również niemałe niebezpieczeństwo; grozi nam zwłaszcza stłumieniem wszelkiego własnego poczynania, pozba-

wieniem własnej woli, dopuszczeniem, żeby dobro działo się nie dzięki nam, lecz względem nas. Skoro wszakże życie moralne człowieka jest tylko cudem i łaską, skoro zostaje mu udzielone bez wszelkiego własnego przyczynienia się, tedy zjawia się niebezpieczeństwo silnego zmaterjalizowania życia; zmaterjalizowanie takie zjawia się już u samego Augustyna, głównie w jego nauce o sakramentach, a rośnie w chrześcijaństwie średniowiecznem. I tutaj również Augustyn nie opanował przeciwieństw, które odkryło jego przenikliwe dociekanie i płomienne uczucie. Że je wszakże odkrył, a dzięki temu również i w pracy myślowej wyzwolił moralność z więzów surowej przyrody, to pozostaje jego wielką zasługą.

Podobne poglądy przejawia również jego stosunek do zagadnienia prawdy. Jego gwałtownemu pragnieniu zupełnego posiadania i użycia nie wystarcza sama dążność do prawdy, ani samo zbliżenie się do niej, niby ujęcie prawdopodobieństwa. Kto może uważać coś za prawdopodobne, nie znając prawdy? Jeżeli ktoś twierdzi, że twój brat jest podobny do twego ojca, a ojca nie zna, nazwiesz go napewno głupcem. Gdzie zwłaszcza chodzi o podstawowe warunki własnego życia, tam bez zupełnego posiadania prawdy, bez konkretnej pewności niema spokoju. Ale pewność taka jest potrzebna tylko co do tego, co jest niezbędne do zbawienia, nie zaś ze względu na wszystko, cokolwiek człowiek obejmuje wzrokiem; tutaj wątpliwości mogą powstawać tem swobodniej. Nigdzie utylitaryzm religijny nie objawia się u Augustyna tak silnie, jak tutaj. Zajmuje go nietyle świat, co działanie Boga w świecie, zwłaszcza w nas samych. Bóg i dusza są to jedyne przedmioty, których poznanie jest nam potrzebne, wszelka wiedza staje się

wiedzą moralno-religijną albo raczej moralno-religijnem przekonaniem, dobrowolną wiarą całego człowieka. Zamiast dociekać tajemnic nieba i ziemi, biegu gwiazd i budowy zwierząt, chrześcijanin winien się zadowalać pokorną czcią dla dobroci boskiej jako przyczyny wszech rzeczy, niebieskich i ziemskich, widzialnych i niewidzialnych. Bliższe zaprzątanie się całym światem, a zwłaszcza przyrodą, posiada tu bardzo wątpliwą wartość. Jest to zbyteczne, bo nie zwiększa naszego szczęścia, jest niewłaściwe, bo zabiera czas, potrzebny na rzeczy ważniejsze; jest niebezpieczne dla przekonania, ponieważ zwrócenie myśli na świat może nas doprowadzić do uznawania tylko cielesności za rzeczywistą; jest szkodliwe pod względem moralnym, ponieważ wytwarza dumną zarozumiałość człowieka. Tak więc cierpliwie należy znosić niewiedzę i tłumić energicznie chęć zbadania rzeczy zbytecznych, próżną żądzę poznania. „Mądrością człowieka jest zbożność".

Taki wrogi nauce nastrój coraz bardziej opanowywał Augustyna w ciągu jego życia; on też sprawił, że Augustyn, kiedy w późniejszym wieku zagłębił się w sobie, wyraźnie odwołał swe dawniejsze uznanie dla dziedzin „liberalnych", dziedzin filozofów niechrześcijańskich. W rzeczywistości popęd do wiedzy miał zawsze wielką moc nad Augustynem, owym „pierwszorzędnym człowiekiem kulturalnym" (Reuter). Pragnie on nietylko „filozofji chrześcijańskiej, która jedynie jest prawdziwą filozofją", nietylko naukowego prześwietlenia poglądów religijnych: również wiedza świecka zawsze go pociągała. Wprawdzie podlega on przytem często wpływom swej podnieconej podmiotowości, a w bezkrytyczności metody daje posłuch nawet zmyśleniu; upadek kultury jest i u niego widoczny. Ale Augustyn nietylko

daje obfite podniety poszczególnym dziedzinom, lecz kreśli wielki obraz świata w stylu spekulacyjnym i estetycznym. Jak wszędzie, tak i tutaj dobra kulturalne, które świadomość jego energicznie odrzucała, stały się dlań faktycznie krwią i ciałem i stworzyły podstawę jego pracy. Poza jego indywidualnością działał tu jednak prąd wrogi wiedzy, zwłaszcza zaś obawa wiedzy jako zuchwałej zarozumialości. Tego rodzaju nastroje średniowieczne, sięgające aż do podania o Fauście, wskazują na Augustyna.

Również piękno otrzymuje swoiste ukształtowanie, jako ogniwo religijnego systematu życiowego. W pięknie chodzi o ujęcie wielkości i wspaniałości Boga w jego dziełach, w całokształcie wszechświata. Zmysłowy powab rzeczy schodzi przez to na plan dalszy, a tak samo zagłębienie się w odrębność przedmiotu. Rzeczą główną staje się wzniesienie od różnorodności do panującej nad wszystkiem jedności, od widzialnego zjawiska do niewidzialnej podstawy, od znikomych rzeczy do nieznikomej istoty. Raz jeszcze przytem zabłysła grecka radość piękna wszechności: miara, kształt, porządek (*modus, species, ordo*) opanowują i przenikają cały byt duchowy niemniej, niż zmysłowy; im większy w nich udział bierze cośkolwiek, tem jest lepsze, i niema nic uporządkowanego, co nie jest zarazem piękne. Głównym punktem przekonania Augustyna jest to, że wszędzie panują stałe stosunki i że cała różnorodność życia i bytu wiąże się w harmonję wszechności; zobaczymy, że nawet świat moralny podlega wpływowi tego poglądu estetycznego i przedstawia się jako dzieło sztuki. I dla Augustyna idea piękna stanowi przejście od czystego wnętrza do świata zmysłowego; wpływ tej idei okazują szczególnie jego pierwsze po nawróceniu się pisma filo-

zoficzne. Ale od oglądu piękna zdąża on ciągle do poszukiwania ostatecznej podstawy, do uprzytomnienia sobie wiekuistej potęgi i dobroci. I tutaj panuje myśl o pożytku religijnym, zbawieniu duszy; tylko gwoli zbawieniu i według jego miary wolno nam zajmować się pięknem. Nie powinniśmy więc „niepotrzebnie i bez pożytku", z „ciekawością próżną i przemijającą" oglądać „piękna sklepienia niebieskiego, układu gwiazd, blasku światła, zmiany dnia i nocy, miesięcznego biegu księżyca, pór roku, odpowiadających czterem żywiołom, potężnej siły nasienia z jego wytwarzaniem kształtu i trwałych stosunków"; lecz od zjawisk przemijających powinniśmy się wznosić ku istocie nieprzemijającej i wiekuistej, ku Bogu.

Wszystkie stosunki formy mają tu więc wartość tylko jako drogi do porządkującej myśli Boga. Ceniąc piękno, Augustyn zapomina, co więcej, odrzuca wobec przyrody, jako dzieła Boga, sztukę, jako dzieło człowieka. W podobnym duchu, co Platon, ale w słowach jeszcze ostrzejszych, opisuje on, jak sztuka, zwłaszcza dramatyczna, wikła człowieka w sprzeczne uczucia, jak często w dziwny sposób każe mu czerpać rozkosz z bolesnego wzruszenia. Dalej, silna niechęć względem wyłącznie formalnego wykształcenia późniejszej starożytności stoi na przeszkodzie należytej ocenie sztuk. Augustyn drwi z artystycznego przejmowania się przedmiotami odległemi i obcemi, np. losami Dydony, czego wymagało zwykłe wykształcenie literackie; gromi uczonych, którzy w zawziętych sporach o wymawianie wyrazu człowiek (*homo*) zapominają, co człowiek winien człowiekowi. Ale jakkolwiek wrogo wypowiada się Augustyn przeciwko kulturze, jest on wielkim artystą w przedstawianiu rzeczy, pierwszorzędnym mistrzem słowa; zwłaszcza

w sile i miękkości ogólnego tonu uczuciowego mowa jego posiada porywające brzmienie muzyki, dla nikogo więcej język łaciński nie był w tym stopniu narzędziem zagłębionego w sobie życia wewnętrznego.

Tak powstaje swoisty, w dalszym również rozwoju całkowicie przez religję opanowany systemat życiowy, będący podstawą kultury średniowiecznej. Jego wielkość, jako też niebezpieczeństwa są wyraźne. Życie sprowadza się tu do jednego punktu, w którym jest zabezpieczone przed wszelkiem powikłaniem pracy dla świata i pewne związku z podstawami wiekuistemi, ale kultura traci przytem wszelką własną wartość. Cała dążność praktyczna, naukowa, artystyczna nie przywiązuje tu do siebie człowieka, lecz pcha poza siebie ku religji, chciałaby jak najszybciej dojść do punktu, w którym mozolna praca zamienia się na uwielbienie wiekuistej wszechmocy i miłości. Znaleźć w tem uwielbieniu bezpieczny spokój poza światem i nie być przez nic odciąganym do dziedziny wątpienia i cierpień — oto pragnienie pochłaniające wszelkie inne dążności. Nędzny stan owych czasów najzupełniej tłumaczy taki pociąg do spokoju i jedności, a widzieliśmy także, jak silnie sam Augustyn był związany z kulturą. Ale bieg dziejów musiał ujawnić wszystkie wątpliwości, a potem trzeba było niewymownej pracy, ażeby z powrotem odnaleźć równowagę życia.

d. **Dzieje powszechne a chrześcijaństwo.**

Jak dotąd, widzieliśmy, że poglądy Augustyna wypełnia głównie religja, wewnętrzny stosunek człowieka do ducha doskonałego; swoiste cechy chrześcijaństwa dziejowego pozostawały na razie na dalszym planie. Występują one jednak wyraźnie z chwilą, kiedy roz-

ważanie zwraca się na szczegóły świata dziejów. I tutaj zajmuje Augustyna w istocie tylko stosunek do Boga, ale kto tak szeroko pojmuje religję, jak on, temu odsłania też ona szczególny wygląd świata. Przedewszystkiem, zlewają się tu rysy chrześcijańskie i nowoplatońskie. Świat zostaje ujęty wyraźnie i stanowczo nie jako konieczne promieniowanie praistoty, lecz jako dzieło wolności; stworzył go Bóg nie z własnej potrzeby, lecz w pełni swej dobroci (*ex plenitudine bonitatis*). Stworzył zaś wszystko sam, a nie, jak sądzili nowoplatończycy, za pośrednictwem bóstw podrzędnych; tylko więc jemu należy się uwielbienie i wdzięczność. Ale świat, który on stwarza, nie jest to jakieś dowolne i obojętne coś, jakby się zdawać mogło według poglądów dawniejszych ojców kościoła, lecz Bóg odsłania w nim całe swe bogactwo i wspaniałość: świat jest objawieniem i obrazem najgłębszej istoty Boga. Nie jest więc wyłącznie współistnieniem oddzielnych rzeczy, lecz związkiem jedynym, ściśle związaną całością. A dalej, to istnienie zmysłowe nie stanowi całego świata, lecz spoczywa na porządku niewidzialnym, który był przed nim i który go nieustannie ożywia jako jego podstawa. Nawet to, co się dzieje w naszem gronie, tłumaczy się nie na mocy zewnętrznego współistnienia rzeczy, lecz tylko na podstawie działania sił wewnętrznych; wszystko jest pełne cudu, a najbardziej cudownem jest to, co się dzieje codziennie, np. powstawanie istoty z nasienia, tylko że przyzwyczajenie stępiło nas na to. Cud nie jest czemś dowolnem i przeciwnem przyrodzie, lecz jest głębszą przyrodą i prawidłowością; niema przypadku, i tylko my, ludzie, zowiemy przypadkowem to, czego przyczyny nie znamy. Następstwo zjawisk również jest połączone wewnętrznie, rzecz poprzedzająca zawiera następną, a „nasiona na-

sion" tkwiły już w początkach świata; jeżeli zaś zostały doprowadzone do rozwoju dopiero przez szczególne warunki i czasy, to były to tylko sposobności, a nie twórcze przyczyny. Tak więc świat podobny jest do olbrzymiego drzewa, w którego korzeniach tkwi moc niewidoczna (*vis potentiaque causalis*) wszelkiego późniejszego tworzenia. Równie cudowny, jak wszelkie powstawanie z nasienia, jest przebieg dziejów. Różnorodność uporządkowana jest także przez to, że Bóg, byt doskonały, nadal rzeczom stworzonym istnienie rozmaicie ustopniowane, tak że wszystkie razem stanowią nieprzerwany łańcuch.

W ten sposób świat jako wyraz istoty boskiej zyskuje na wielkości, związku i głębi. Tem nieprzyjemniej uderza istnienie zła, które świat przenika. Myśliciel od pierwszej chwili zdawał sobie jasno sprawę, że spekulacja religijna, sprowadzając wszystko do Boga, jeszcze bardziej wpływ zła potęguje. Drobiazgowe dociekanie zła stawia wyrafinowany charakter zmysłowości Augustyna w świetle nieszczególnem. Jak manichejczykom, tak i jemu wydawało się, że zło istnieje już w przyrodzie i walczy z dobrem. Prześladując zło, Augustyn szuka grzechu przeważnie w dziedzinie płcioweej i twierdzi, „że rozkosz płodzenia jest grzechem i że grzech pierworodny tłumaczy się właśnie płodzeniem jako rozradzaniem się naturae vitiatae" (Harnack). Wskutek szerokiego omawiania tych spraw myśl gminy chrześcijańskiej została skierowana na rzeczy nieczyste, a wyobraźnia wiernych została głęboko zatruta. Przytem wcale niegłębokie jest to ujęcie zła, jest raczej płytkie. Nikt nie zawinił więcej nad Augustyna, że część manicheizmu przeniknęła do chrześcijaństwa i dotychczas jeszcze wływ na nie wywiera.

Ale jest to tylko szczególny rys jego pełnego sprzeczności charakteru, i nawet tutaj cała błędność szczegółowego przeprowadzenia teorji nie może zburzyć znaczenia myśli podstawowej. Augustyn widzi w złu nie rozproszone tylko zjawiska w jednostkach, lecz zjawisko powszechne, nieprzerwany prąd życia: z winy Adama wszystkie pokolenia uwikłane są w grzech, cała ludzkość odeszła od Boga i uległa mocy djabła. Usidlana w taki ogólny stan zepsucia, jednostka jest zupełnie bezsilna; nie może uniknąć grzechu, ponieważ wrażliwość na dobro wygasła, a opór przeciwko złu osłabł. Nie pomaga też odwoływanie się do wolności postępowania; albowiem tylko dobry może postępować dobrze, dobrzy zaś nie jesteśmy.

Mimo to w żaden sposób nie można wyrzec się myśli, że świat jako dzieło ducha doskonałego, jest dobry i że nawet zło musi ostatecznie służyć dobru. „Gdyby to nie było dobre, że istnieje także zło, nie byłoby ono wcale dopuszczone przez wszechmocną dobroć". Ale jak rozwiązać jaskrawą sprzeczność poglądu religijnego i bezpośredniego doświadczenia, rozwiązać nietylko dla wiary, lecz i dla myśli? Augustyn musi tu wytężyć wszystkie swe siły, wszystkie kierunki jego myśli zdążają tutaj do jednego celu.

Początek wyjaśnienia przynosi pogląd grecki, broniony z szczególną energją przez nowoplatończyków, że zło nie ma natury samoistnej, własnej rzeczywistości, lecz łączy się tylko z innym bytem, jest tylko zahamowaniem i wyzuciem z dobra; „co przynosi szkodę, to pozbawia rzecz, której szkodzi, czegoś dobrego; albowiem, jeżeli nie zabiera wcale dobra, to wogóle nie szkodzi". Stracić można tylko to, co się posiadało, np. oślepnąć może tylko widzący; im wyżej coś stoi, im więcej po-

siada dobra, tem więcej można mu odjąć. Dla tego biegu myśli samo cierpienie jest świadectwem wielkości pierwotnie istniejącego dobra; skoro jednak to dobro pochodzi od Boga, to nie może ostatecznie zginąć. Wobec tego, we wszelkiem dążeniu, nawet w najgorszym błędzie Augustyn znajduje pragnienie prawdy i dobra; ludzie szukają szczęścia i zbawienia zazwyczaj na drogach niewłaściwych, ale tego szczęścia i zbawienia szukają.

W jaki jednak sposób jakiekolwiek istnienie lichszego dobra, jakiekolwiek wyzucie z zalet może być zgodne z działaniem dobroci wszechmocnej? Ażeby uczynić to zrozumiałem, owo przekonanie metafizyczne zostaje uzupełnione przez rozważanie estetyczne. Należy pojmować świat nie jako oddzielne części, lecz wyłącznie jako całość; kto rozpatruje wielość w rozproszeniu i pokawałkowaniu, ten wszędzie widzi wady i braki. Zwłaszcza o świecie nie trzeba sądzić według szczęścia lub nieszczęścia człowieka: „przyroda oddaje cześć swemu stwórcy nie według naszej korzyści lub szkody, lecz rozważana w samej sobie". Ze stanowiska całości stanie się jasnem, co samo przez się wydaje się przeciwnem rozumowi, jak związek obrazu może uczynić pięknemi nawet czarne barwy i jak w utworze muzycznym wszelka dysharmonja może służyć harmonji całości. Właśnie w ogarnięciu i opanowaniu przeciwieństw może się przejawić najwyższe piękno. Tak więc jaskrawa dysharmonja pierwszego wrażenia nie powinna zakłócać wiary w zupełną harmonję podstaw.

Chodzi więc o to, aby stanąć na stanowisku całości, które wszakże jest nie wewnątrz świata, lecz ponad nim, w bycie boskim. I tutaj właśnie moralna strona idei Boga godzi sprzeczności, grecka podwalina otrzymuje w ten

sposób zakończenie chrześcijańskie. Zło świata, jako środek niezbędny dla dowodu moralnej doskonałości Boga traci swą nierozumność. Dowód taki musi dokonać dwóch rzeczy: dla harmonijnego równoważenia sprawiedliwości i miłości musi się ujawnić z jednej strony surowa powaga porządku moralnego oraz jego sądu, z drugiej — miłosierna dobroć Boga. Pierwsze ziszcza się w ten sposób, że z pośród ludzi, którzy wszyscy wogóle skutkiem win swoich podlegają sądowi, pewna część t. j. znaczna większość zostaje oddana zasłużonej karze; drugie zaś — że reszta zostaje zbawiona na skutek czystej łaski bez żadnej własnej zasługi. Albowiem myśl podstawowa o wyłącznem działaniu Boga wymaga, aby wybór dla zbawienia albo potępienia był dokonywany nie na mocy odmiennych czynów jednostek, lecz wyłącznie i jedynie wskutek upodobania, przez głębiej nieuzasadnioną wolę wszechmocy boskiej. Przyznawać wolności ludzkiej jakiekolwiek współdziałanie znaczy pomniejszać dzieło Boga. Tak więc wolność, która chrześcijaństwu dawniejszemu wydawała się tak konieczną, zostaje obecnie poświęcona bezwzględnej zależności człowieka od Boga — ale, jak się pokaże, tylko w tym jednym kierunku myśli. Wszelkie dobro, taka jest tutaj zasada, stwarza nie człowiek, lecz Bóg: „co przez ciebie się staje, tego dokonywa on sam w tobie".

Tak w całości porządku świata łączą się miłość i sprawiedliwość, łaska i surowość i tworzą, ze stanowiska Boga, zupełną harmonję; skoro harmonja niezakłócona nie da się osiągnąć, więc słusznie zostało dopuszczone zakłócenie; „Bóg uznał za lepsze czynić dobro w złem, niż nie dopuścić zła wogóle". A zatem świat „jest piękny nawet z grzesznikami", i nawet wieczne potępienie niezbawionych przyczynia się do doskonałej całości.

Jest to olbrzymia próba teocentrycznego rozwiązania zagadki zła. Zostaje ona dokonana ze świadomem wysunięciem moralności na pierwszy plan, pod faktycznem kierownictwem myśli artystycznych albo jak możnaby też powiedzieć, wśród artystycznego ukształtowania świata moralnego. Artystyczne jest bowiem owo ujęcie procesu światowego jako wyobraziciela istoty boskiej, ów rozdział cech — dobroci i sprawiedliwości, dążenie do równej miary i porządku. Zaiste, dzięki tej próbie Augustyn stanowi raczej dalszy ciąg platonizmu, niż wypowiada poglądy chrześcijańskie.

Główna trudność powyższego ujęcia świata i zła jest właściwa również całemu ówczesnemu supra-naturalistycznemu sposobowi myślenia. Ujęcie to zamyka całą rzeczywistość w Bogu, a równocześnie wzdraga się rozwiać świat w sam pozór tylko; twierdzi o istnieniu świata poza Bogiem i jednocześnie wszelkiej istoty tego świata poszukuje w Bogu. Tak trwają obok siebie dwa niezrównoważone szeregi myśli, splatają się z sobą boski i ludzki, wieczny i doczesny pogląd na rzeczy. Nauka Augustyna posiada w swej szorstkiej surowości wielkość olbrzymią, dopóki trwa całkowicie przy Bogu i wszelkie powodzenie ludzkie podporządkowuje życiu boskiemu jako środek tylko i narzędzie. Ale dla nas, którzy stoimy pośród walki i musimy się zdecydować, rozważanie ze stanowiska człowieka nie daje się tak całkowicie usunąć; nie może ono jednak stanąć na pewnej podstawie, nie sprowadzając wiekuistości na grunt doczesny. Ciężkie położenie staje się wskutek tego wprost już nieznośne. Bóg mógłby ocalić wszystkich ludzi, ale chcąc okazać równomiernie wszystkie strony swej istoty, nie uczynił tego, lecz potępił większość na wieczne czasy, aczkolwiek nieszczęśnicy ci nie pobłądzili więcej, niż wybrani

do zbawienia. Augustyn mówi przytem o wolnej łasce, gdzie w rzeczywistości istnieje despotyczna samowola; wysławia tajemnicę i czyni usiłowania, żeby nie wpaść w zupełną niedorzeczność. Wkońcu pozostaje tylko wskazanie na zaświat, który ma rozwiązać wszystkie zagadki.

Dalej, co się tyczy zbawienia albo potępienia, wszystko wydaje się tu z góry przeznaczone, „predestynowane" wiecznym wyrokiem boskim i cały bieg dziejów zupełnie gotowy; człowiek całem swem postępowaniem nic nie może zmienić, jego rola jest mu najdokładniej przepisana. Musiało to zniszczyć wszelki popęd do życia i wszelkie życia natężenie. Albowiem potępionym żaden trud nie pomoże, a zbawionym żaden błąd nie zaszkodzi; powstałaby tylko męka niepewności, do której należy się strony.

Ale mimo wielkiej potęgi, z jaką włada nad Augustynem ten kierunek myśli, i mimo przeprowadzenia go z żelazną energją, mamy tu znowu tylko jedno oblicze tego męża; jego uczucie bezpośrednie, jako też stanowisko jego w życiu kościelnem nakazują zupełnie inną ocenę. Augustyn usuwa przytem całkowicie ten szereg myśli, przenosi się bez wahania w doczesne rozważanie rzeczy i traktuje porządek wieczny jako podłoże tylko pracy dziejowej świata. Tutaj ma się wrażenie, jakoby rzecz dzisiaj jeszcze była w biegu, jakoby łaska wciąż jeszcze mogła i musiała objawiać się człowiekowi, jakoby teraz właśnie należało dokonać wielkiego postanowienia z własnej woli. W ten sposób i wolności cześć zostaje przywrócona. Jednostka potrzebuje jakgdyby tylko podpory i łączności; wyraźnie mowa tu o tem, że nie wystarcza miłosierdzie boskie, lecz potrzebna jest także wola człowieka. W ten sposób głęboka przepaść dzieli tu spekulacyjne i praktyczne ukształtowanie życia.

Przeciwieństwa te przechodzą także na ujęcie chrześcijaństwa. Dla czystej spekulacji chrześcijaństwo oznacza naddziejowe przeciwdziałanie wiekuistego Boga buntowi zła, objawienie sił boskich w wyższej potędze. Bliższe zaś rozważanie uznaje w zupełności chrześcijaństwo dziejowe wraz z jego działem odkupienia i z osobistością Jezusa. I tutaj zmysł Augustyna dla wielkości i powszechności widzi w chrześcijaństwie coś więcej, niż szczególne zjawisko w czasie; „to, co teraz nazywane bywa chrześcijaństwem, istniało już u starożytnych, a nie brakło go też od pierwszych początków rodzaju ludzkiego, zanim zjawił się Chrystus ucieleśniony. Religja prawdziwa, już istniejąca, zaczęła się odtąd nazywać chrześcijańską". Ale równocześnie przeniknięcie boskości w dzieje aż do naocznej obecności uważa on za szczególną wielkość chrześcijaństwa; dzięki temu chrześcijaństwo może się przyczynić do zbawienia całego rodzaju ludzkiego, gdy tymczasem wpływ filozofji, która zna jeno bezczasowe działanie rozumu świata, dotyczy tylko nielicznych. Chrystus został posłany, ażeby świat wyzwolić od świata. Dzięki jego cierpieniom i jego zwycięstwu potęga zła, ugruntowana w grzechu pierworodnym została złamana, zniszczony został dowód, który przeciw nam świadczył, a człowiek znowu stał się zdolnym do zbliżenia się do Boga.

Takie poglądy mogłyby zajść u Augustyna bardzo daleko, gdyby on nie wnikał w swoistość osoby i życia Jezusa. Ale gdziekolwiek w pełni i całkowicie wypowiada się wnętrze jego duszy, tam widać głębokie wrażenie, jakie wywiera ta osobistość. Wielka w niej zwłaszcza jest pokora obok wzniosłości, jak również odwrócenie naturalnego wartościowania rzeczy; „żadna myśl, dotycząca Chrystusa, nie jest u niego wyrażona

silniej, niż ta, że Chrystus uszlachetnił rzeczy, przed któremiśmy się wzdragali (hańba, ból, cierpienie, śmierć), a pozbawił wartości te, którychśmy pożądali (mianowicie: uzyskanie praw, poważanie, użycie)" (Harnack).

Jednocześnie powstaje filozofja dziejów z chrześcijaństwem jako punktem środkowym. Ludzkość przebiega te same okresy życia, co jednostka; pełni sił męskich odpowiada zjawienie się Chrystusa, a od tego czasu rozpoczął się wiek starczy. Albowiem Chrystus rozpoczyna wprawdzie królestwo niewiędnącej młodości, ale młodość ta należy do innego, niż ziemski, porządku rzeczy. To też ziemski porządek nie stanowi głównego pola pracy, i niema tu żadnej podniety do osiągnięcia w nim jak największych zdobyczy oraz rozumnego ukształtowania całego obszaru naszej rzeczywistości, lecz wszelkie położenie zewnętrzne staje się obojętnem wobec stanu wewnętrznego oraz dóbr zaświata. Ten pociąg do ucieczki od świata paraliżuje tu, jak wogóle w starożytnem chrześcijaństwie wszelką dążność do reform społecznych, tak np. niewolnictwo może trwać, mimo że jest wynikiem grzechu pierworodnego, a wobec Boga równi są panowie i niewolnicy. Albowiem „zacny jest wolnym, nawet kiedy służy, zły — niewolnikiem, nawet kiedy panuje".

Jak nie przykłada Augustyn swych sił do rzeczy ziemskich, tak też i myśli jego nie mogą się pogrążyć z ukochaniem w życie doczesne, nie mogą czuć się tu swojsko. Zdarzają się wprawdzie oddzielne próby, żeby podnieść to istnienie przez bezpośrednią obecność w niej bóstwa i opanować świat nie przez ucieczkę od niego, lecz przez wewnętrzną przemianę. Augustyn nazywa błędnem branie wyrazu „świat" w znaczeniu

zawsze ujemnem, czasami znajduje wyższem posiadanie rzeczy ziemskich bez wiązania się z niemi, niż całkowite ich zrzeczenie się. Czasami zakazy są wydawane jakgdyby tylko dlatego, że ludzie, jakimi są, nie dochodzą do owego wewnętrznego panowania nad sobą. Pobożny nawet w tem życiu próby nie jest nieszczęśliwy; może przecież zawsze z dziedziny cierpienia schronić się do życia z Bogiem, do obcowania z miłością boską, która najgłębszym pokładom jego duszy daje spokój i radość.

Jednakże głębokie odczuwanie ciężaru cierpień, błędów i winy, silne poczucie niepewności i niedoskonałości naszego istnienia na ziemi nie dopuszcza zupełnego uspokojenia, szczęście prawdziwe i skończone pozostaje zastrzeżone dla zaświata. Tam jedynie jest spokój i błogie oglądanie, tu natomiast tylko trud i nadzieja; życie to jest wyłącznie przygotowaniem, wędrówką w kraju nieznanym, miejscem pokusy, ba, śmiercią w porównaniu z owem życiem. Tak więc istnienie ziemskie posiada wartość tylko dzięki widokom na życie przyszłe. Albowiem służy ono wychowaniu do tego życia, a we wszelkich trudach i bólach posiada pewność lepszej przyszłości. Ba, skoro myśl w tym zdąża kierunku, to wszelki mrok, który nas teraz otacza, może się okazać jeno cienką zasłoną, która niezadługo opadnie; wobec wspaniałości owego życia wszystkie cierpienia w tem istnieniu bledną niby cienie i przywidzenia. Jesteśmy tylko pozornie smutni, albowiem smutek nasz znika gdyby sen, zrana zaś panować będą zacni. Tutaj, gdzie jądro życia tak całkowicie przenosi się ze świata widzialnego do niewidzialnego, z czasu do wieczności, od człowieka do Boga, nieśmiertelność jest zupełnie niewątpliwa; kto kocha

Boga całem sercem, ten w takiej miłości jest wręcz pewny własnej nieznikomości. Bo „wie, że nie znika dla siebie, co nie znika dla Boga. A Bóg jest panem żywych i umarłych".

Myśl o losie zaświatowym, i to nietylko własnym, lecz również bliskich, staje się jednak silną podnietą do gorliwej pracy w tem istnieniu. W tym kierunku wpływa zwłaszcza doktryna o ogniu czyśćcowym, czemś pośredniem między zbawieniem a potępieniem, a nadto przekonanie, że modły i dzieła żywych są zdolne złagodzić cierpienia czyśćca. Opracowanie takiej doktryny cechuje Augustyna jako bardzo dobrego znawcę serca ludzkiego z jego popędami i słabościami, jest on mistrzem w psychologji religji.

To odwrócenie się do zaświata piętnuje wszelkie upodobanie w dobrach tego świata jako niewłaściwość. Posiadanie tych dóbr uchodzi tu za przeszkodę w życiu moralnem i zupełnem oddaniu się Bogu. Oto wznosi się w całej mocy ideał życiowy ascezy, własność prywatna staje się głównem źródłem niedoli świata; kto się zupełnie wyrzeka własności, przewyższa tego, który wyrzeka się tylko umiłowania jej. Bezżeństwo jest stanem wyższym, niż małżeństwo, a nawet nieuniknione przy powszechnem bezżeństwie wyginięcie rodzaju ludzkiego myśliciel powitałby z radością. Tak więc ostatecznie miłość, jak i nadzieja należą całkowicie do zaświata.

e. Kościół.

Dotychczas ujawniły się u Augustyna dwa zakresy myśli: ogólno-religijny i chrześcijański; ale poza niemi istnieje jeszcze trzeci, który pociąga jego dążności, a często jakgdyby je wyłącznie opanowuje: życie

kościelne, widoma gmina religijna, uposażona w stałe reguły. Do podjęcia i sprężystego rozwijania wszystkiego, cokolwiek stanowiło o wzmocnieniu wśród narodów łacińskich potęgi i powagi kościoła, pobudzały Augustyna głównie dwa powody: korzyść tłumu i potrzeba własnego chwiejnego umysłu. Rozważania o celowości znajdują bardzo szczery wyraz zwłaszcza w pismach wcześniejszych. Wraz z innymi ojcami kościoła Augustyn dostrzega główną zaletę chrześcijaństwa w tem, że przynosi ono zbawienie nie nielicznym jednostkom, lecz całej ludzkości. Skoro istnieje głęboka nieufność do zdolności jednostek, a równocześnie zachowuje się starożytne wyobrażenie o stałym podziale ludzkości na oświeconą mniejszość i ograniczoną duchowo większość, tedy powaga i wiara są niezbędne; choćby człowiek stojący wyżej nie potrzebował ich dla siebie, to i on winien się im poddać, ażeby jego korzystanie ze swobody nie zachwiało wiary tłumu; „jeżeli nie zaszkodzą sami sobie, to przykładem swoim zaszkodzą innym". Kościół staje się tu zakładem dla wychowywania i ćwiczenia tłumu; wiara, t. j. poddanie się nauce kościelnej, jest zalecana ze względu na swą pewność, ba, wygodę! Do szukania wszakże trwałego, niedostępnego dla wszelkiego wątpienia oparcia o wiele silniej, niż takie powody użyteczności owe, skłania Augustyna jego własne, niespokojne, rozdarte przez przeciwieństwa usposobienie. Oczywiście, cały wysoki polot spekulacji nie broni go przed dręczącemi wątpliwościami: przy całej swej sile duchowej ma on usposobienie Tomasza, pragnące czuć i dotykać tego, co ma całkowicie uznać, nie dowierzające rzeczywistości mierników duchowych, jeżeli nie stawia ich wyraźnie przed oczy zmysłowe ucieleśnienie. Dlatego całą duszą wiąże

się on z kościołem jako niezbędnem oparciem i wyznaje o sobie samym: „Nie wierzyłbym ewangelji, gdyby nie skłaniała mnie do tego powaga kościoła katolickiego".

Dla takiego kierunku myśli głównem pojęciem życia religijnego i duchowego staje się kościół, wspólnota nowego życia, instytucja łaski, w której jedynie — przeważnie przez sakramenty — bywa udzielana człowiekowi miłość boska, a z nią nowe życie Tylko tu można osiągnąć zbawienie, tylko tu bywają przebaczane grzechy, tu jedynie możliwe jest życie moralne. Dla jednostki niema przeto zbawienia bez zupełnego poddania się nauce i życiu kościoła. „Bez silnego panowania autorytetu (*sine quodam gravi autoritatis imperio*) prawdziwa religja istnieć nie może."

Augustyn oddaje cześć kościołowi przedewszystkiem jako widomemu porządkowi, jako trwałej instytucji. Ale tak wysokiej oceny nie mógłby usprawiedliwić przed własnem usposobieniem, gdyby to, co było widoczne, nie wchłaniało w siebie sił niewidocznych i gdyby, pomimo całej samoistności, nie było równocześnie ogniwem dalszych związków. Tem wszakże staje się ono w samej rzeczy: przedmioty doczesne i zmysłowe, nie tracąc swego charakteru, otrzymują równocześnie właściwości wyższego porządku i czerpią stamtąd głębszą treść, potężniejszą siłę, niewymowną świętość; tutaj wchodzi wszystko, co tam było zdobyte, widoczność i niewidoczność stapiają się z sobą w jedną całość życiową. Zakres kościoła zdaje się tu całkowicie przyciągać i wchłaniać zakres religji i życia chrześcijańskiego; skoro jednak cała treść duchowa życia została związana z religją, tedy niema poprostu dobra poza kościołem, bez kościoła katolickiego niema chrześcijaństwa, bez chrześcijaństwa niema religji.

bez religji niema prawdziwego życia duchowego. A zatem stosunek do kościoła rozstrzyga ostatecznie o wartości i zbawieniu człowieka.

To stopienie zmysłów i ducha, czasu i wieczności nie nastąpiło nagle u Augustyna, w tem kierunku parł cały ruch dawniejszego kościoła. Ale teraz sprawa ta występuje na wielką miarę i dopiero dzięki temu osiąga moc zupełną; a wraz z tem stał się Augustyn założycielem katolicyzmu w znaczeniu istotniejszem.

Doniosłość owego stopienia, jak również jego konieczność dziejowa są bezsporne. Nadaje ono życiu trwałe oparcie, a postępowaniu cel uchwytny, za pomocą jednego zadania skupia ono wszystkie siły. Skoro porządki widoczne przyciągają do siebie siły niewidzialne, skoro rzeczy doczesne mówią bezpośrednio o wieczności, nie jako o symbolu tylko, lecz jako o wieczności nierozerwalnie z niemi zrośniętej, zlanej z niemi do niepoznania, tedy napięcie tego, co się dzieje w nas i przez nas, wzrasta do nieskończoności. Człowiek czuje się tu pewnym w związkach boskich, a z jego własnego postępowania nic się nie zatraca. Podstawowa idea chrześcijaństwa o zjednoczeniu bóstwa i człowieczeństwa, zwykle rozdzielonych, o przeniknięciu wieczności do czasu, została tu przeprowadzona w postaci coprawda nader konkretnej, ale też wysoce skutecznej i odpowiadającej dziejowemu położeniu. Jakże bowiem inaczej, jeżeli nie w tej formie, mogłoby chrześcijaństwo działać i panować w czasie wędrówki ludów i tworzenia się nowych narodów? Nic tak nie odróżnia Augustyna od Plotyna a także od greckich nauczycieli kościelnych, jak takie wystąpienie gminy religijnej wraz z jej dziejami, jak takie usamodzielnienie się czasowej postaci i porządku rzeczy.

Ale wielkość ta i moc kryje też najcięższe powikłania. Z owego stopienia wieczności i niewidoczności z formami dziejowemi wynika niebezpieczeństwo zarówno zakrzepnięcia i zwężenia, jak i powierzchowności, niebezpieczeństwo związania prawd wiecznych ze znikomemi formami, a zadań wewnętrznych z zewnętrznemi czynami. Ostra wyłączność i namiętny fanatyzm stają się nieuniknione, skoro każdy, kto w tej widomej wspólnocie nie bierze udziału i nie zaspokaja jej wymagań, traci wszelki związek z królestwem bożem, a nawet z życiem duchowem. Nadto powstaje pytanie, czy owej jedności światów Augustyn nie wymagał bardziej, niż dowiódł, czy pojęcia nie są raczej zestawione tylko obok siebie, niż rzeczowo pogodzone. W rzeczywistości wszystkie główne pojęcia są u niego dwuznaczne. Chrześcijaństwo raz jest wiekuistem, wypełniającem wszelki czas objawieniem Boga, raz znów owym szczególnym i ograniczonym porządkiem dziejowym; kościół raz jest niewidoczną wspólnotą wybranych przez Boga, raz znów owym widocznym związkiem pod zwierzchnictwem człowieka; wiara jest bądź chętnem oddaniem całej istoty prawdziwie boskiej, bądź tylko przyjęciem nauki kościoła bez własnego sprawdzenia; cud — raz objawem sił nadzmysłowych we wszelkiem zdarzeniu, raz niezwykłem przełamaniem prawidłowego biegu przyrody, będącego zwykłym sposobem postępowania boskiego. Uświadomić sobie wyraźnie tę dwuznaczność — to znaczy zburzyć główny filar systematu Augustyna i średniowiecznego porządku.

Jeżeli wszakże Augustyn wszelkie życie duchowe społeczeństwa ludzkiego łączył z kościołem, to wytężał równocześnie wszystkie siły, ażeby życiu kościelnemu nadać treść bogatą. Podstawowy pogląd mi-

styczny, gorący udział w powodzeniu ludzkiem, trzeźwe działanie praktyczne wspomagają i wspierają się wzajem. Uniezależnić podłoże tego życia od przypadkowości osób — oto do czego głównie dążyć musiał taki Augustyn, który tak nisko cenił człowieka i tak głęboko odczuwał moralne braki swego czasu. Tak rozwija on doktrynę o sakramencie urzędu kapłańskiego (sacramentum ordinis) i broni swoistego, niezależnego od właściwości osobnika, „charakteru" kapłana.

Kościół, udzielając swym członkom wszystkich dóbr życia chrześcijańskiego, kładzie nacisk głównie na miłość, która, zdaniem Augustyna, stanowi jądro życia chrześcijańskiego. Jeżeli pytamy, czy ktoś jest dobrym człowiekiem, to nie pytamy, w co on wierzy i czego się spodziewa, lecz co kocha; dusza jest raczej tam, gdzie kocha, niż tam, gdzie żyje; staje się tem, co kocha; nie wiara i nadzieja, lecz miłość jedynie sięga poza życie do zaświata. Miłość podnosi i uszlachetnia wszystkie cnoty, miłość, która płynie do nas od Boga, głównie za pośrednictwem urządzeń sakramentalnych. Cnota otrzymuje nawet zasadnicze określenie jako reguła miłości; czyny również są niezbędne, ponieważ człowiek, jako członek społeczeństwa, musi myśl swą także w czyn wprowadzać. Wymaganemi zaś czynami są: ze względu na religję — udział w urządzeniach kościelnych, zwłaszcza sakramentach, ze względu zaś na moralność — głównie uprawianie miłosierdzia, troska o ubogich i uciśnionych. Augustyn nie poprzestaje zresztą na podnoszeniu jednostek, lecz wielbi wpływ chrześcijaństwa i kościoła na stan całego społeczeństwa: polepszenie stosunku panów do niewolników, zbratanie stanów, narodów, wszystkich ludzi, wewnętrzne związanie panujących i narodów.

Wobec takiego wychowania ludzkości ostateczną myślą kościoła pozostaje zawsze zaświat, tych, którzy mu służą, ogarnia nastrój nieprzyjaźni dla świata. Kościół nie może jednak w tym świecie przygotować zaświata, nie mając władzy nad światem i nie podbijając innych potęg — nie dla miłości i upodobania w potędze świeckiej — albowiem własnej jego skłonności odpowiadałaby raczej całkowita ucieczka od świata — lecz z troski o całą ludzkość, dla ocalenia dusz. Ale jakkolwiek rzetelne jest dążenie do zachowania takiej wyżyny, niepodobna uniknąć niebezpieczeństwa, żeby rzeczy ziemskie nie pociągnęły za sobą duchowych i nie obniżyły ich do swych celów. Nietylko jednostka łatwo może ulec żądzy panowania, postępowanie kościoła również bardzo się zbliża do polityki świeckiej. W tym złym świecie, którego stan, według Augustyna, nigdy nie może się istotnie poprawić, kościół nic nie mógłby zdziałać bez uwzględnienia istniejących stosunków. Dlatego chcąc nie chcąc, musi się z niemi układać, musi i może niejedno znosić (*tolerare*), coby ze swojego stanowiska pragnął widzieć innem. W ten sposób kościół staje się coraz bardziej królestwem również tego świata, wśród trosk o kierownictwo światem grozi mu osłabienie charakteru religijnego, a wskutek rozważań o celowości — upadek charakteru moralnego.

Tego rodzaju kościół żadną miarą nie może uznać państwa za coś równej z nim wartości. Jeżeli w chrześcijaństwie — stosownie do jego podwójnego stanowiska względem „świata“ — od pierwszej chwili tkwiła dwojaka ocena państwa: z jednej strony powolne uznawanie go za porządek ustanowiony przez Boga, z drugiej zaś zasadnicze potępienie jako wytworu złego świata — zawsze jednak pierwszeństwo było oddawane społecz-

ności religijnej, „miastu Boga“, a przewaga ta musiała się u Augustyna jeszcze spotęgować, dzięki jego pogłębieniu pojęcia kościoła. Nawet przyjęcie przez państwo wiary chrześcijańskiej nie usuwa przeciwieństwa, jakkolwiek łagodzi je pod względem praktycznym; państwo otrzymuje surową odprawę, o ile sprzeciwia się kościołowi i pragnie panować także duchowo; jest w swoim zakresie cenione, skoro tylko uznaje i popiera wyższe zadanie kościoła. Albowiem potrzeby życia wymagają porządku wspólnego dla wiernych i niewiernych. Państwo powinno szczególnie dbać o spokój i zgodę, i nawet kościół nie odmawia posłuszeństwa jego ustawom w sprawach doczesnych. Augustyn pozostawia w tym kierunku państwu tyle samodzielności, że w walkach średniowiecznych stronnicy państwa mogli się nań powoływać. Ale takie uznawanie państwa ogranicza się do rzeczy świeckich; o zbawienie wieczne i o dobra duchowe dbać ma jedynie kościół, i jego to jest obowiązkiem wychowywać ludzkość do wyższego stopnia. Tak więc do niego głównie należeć będzie miłość ludzka.

Podobnie ma się rzecz z narodem i ojczyzną. Kościół dąży na ziemi do swego celu niebieskiego, nie troszcząc się o różnice w obyczajach, prawach, urządzeniach; z tego, co u różnych narodów w różny sposób służy celom pokoju ziemskiego, nic on nie burzy; przeciwnie, zachowuje i przestrzega, o ile to nie szkodzi prawdziwej religji. Nie dotyczy to jednak zadania duchowego, i tylko w niższych kręgach istnienia ziemskiego uznaje się naród za coś danego przez przyrodę. Nawet osobiście nie posiada Augustyn patrjotyzmu politycznego, ojczyzną jego jest chrześcijaństwo. Tak więc całe życie pozakościelne dotyka chrześcijanina tylko zewnętrznie i jako porządek obcy.

Do powikłań wskutek starcia ze światem przyłączają się niebezpieczeństwa we własnem życiu tego kościoła, który całe pojęcie bóstwa wiąże ze swą regułą. Nie zna on zgoła wolności jednostek ani przymusu prawdy, wypływającej z głębi duszy i uzależniającej człowieka od jego własnego przekonania. Wszelkie odstępstwo i wyodrębnianie się jest wypływem złej woli i zarozumiałej pychy; niewiernym (*infidelis*) — nikt tej nazwy tak nie poniżył i nie zniesławił, jak Augustyn — niewiernym jest, kto nie chce wierzyć słowu bożemu, heretykiem — „kto dla chwilowej korzyści, a zwłaszcza dla sławy i pierwszeństwa wprowadza albo przyjmuje nowe błędne mniemania". Ponieważ zaś takie samowolne wyodrębnianie się burzy niezbędny autorytet i szkodzi przez to całości, więc musi wybuchnąć ogromna nienawiść, płomienna żądza wykorzenienia zła wszelką bronią. Nigdzie namiętność Augustyna nie wybucha tak dziko i niepohamowanie, jak tutaj, gdzie cały żar religijny przenosi się na obronę systematu kościelnego; wprawdzie miłość chrześcijańska ma być przytem zachowana, skoro przeciwdziałanie wychodzi również na dobro zbawieniu dotkniętych przez nie osób, ale okazywanie miłości otrzymuje charakter przymusu: ludzi należących już do chrześcijaństwa powinno się zniewalać do wstąpienia do kościoła (*compelle intrare*) i zmuszać do dobra tych, którzy są własnymi wrogami, nawet wbrew ich woli. „Zabijcie błędy, kochajcie ludzi", oto jego słowa, a oto wezwanie do Boga: „Racz wygubić mieczem dwusiecznym wrogów pisma świętego, a przestaną mu być wrogami. Albowiem wolę, że zginą, iżby żyli dla ciebie." W tak okropny sposób mieszają się uczucia, wszystkie niższe popędy, przeniesione na grunt kościoła, grożą

odżyciem, najdziksza nienawiść okrywa się płaszczem miłości chrześcijańskiej, fanatyzm staje się świętym obowiązkiem. Prowadzi to na drogę prześladowań religijnych, inkwizycyj i sądów nad heretykami, wytwarza to tak niski poziom życia, jakiego nie okazuje żadna inna religja świata.

Wskutek owej wszechpotęgi religji i celów religijnych ponosi szkodę sama treść moralności. Moralność staje się nie samoistnem i w sobie wartościowem królestwem, lecz sumą urządzeń religijnych, a ponieważ zlewają się tutaj religja i kościół, więc i reguły kościelnej. To też uczynki moralnie dobre w prawdziwem znaczeniu istnieją tylko w obrębie kościoła katolickiego; niekatolikom postępki, nacechowane największem nawet poświęceniem, nie przydają się na nic, gdyż, jako pozakościelne, stoją również poza Bogiem, nie są przeto wogóle dobre.

Dalej, taka zależność od porządku kościelnego wciąga nieuchronnie moralność w zmienną kolej czasów. Że w biegu dziejów nastąpiły zmiany w prawidłach życiowych, tego dowodem dla owych czasów jest przedewszystkiem różnica pomiędzy starym a nowym Testamentem; najwyraźniejsza jest zmiana w przejściu od dozwolonego dawniej wielożeństwa poprzez jednożeństwo do obecnej, wprawdzie nie wymaganego, ale bądź co bądź pożądanego celibatu. W takich zmianach przeobrażają się, zdaniem Augustyna, nie mniemania ludzi, lecz same przykazania moralne; co dawniej było dozwolone, zostało później wzbronione.

Wobec tej zmienności w sprawach moralnych postępki, wprost sprzeczne z ogólnemi prawami moralności, mogą stać się zgodne z obowiązkiem, jeżeli

tylko istnieje pewność, że wymaga ich nakaz boży. Jak prawa przyrody, tak i prawa moralne stają się tylko prawidłami, które przełamać może każda chwila ze względu na religję. Słabe strony takiego zwrotu spostrzega sam Augustyn; to też wymaga najpewniejszych dowodów, że wyjątek nakazany jest rzeczywiście przez Boga, jest ostrożny w stosowaniu prawidła do poszczególnych przypadków, jest ostrożniejszy, niż inni ojcowie kościoła z jego epoki. Ale wyniesienie przezeń tej sprawy do zasady ten szczególnie wpływ wywarło, że samoistność moralności została zachwiana, a troska o moralność podporządkowana trosce o kościół.

W tem wszystkiem widzimy, że systemat kościelny rośnie bez miary, że przykuwa do siebie religję, kształtuje życie duchowe według swoich celów, obala przeciwników. Ale u samego Augustyna cały autorytet i cały rozwój potęgi kościelnej są zawarte w mocnem życiu osobistem i na niem oparte, osobistość swym bezpośrednim stosunkiem do Boga obdarza całość duszą ożywiającą. Życie z Bogiem, które zarówno w mistycznem zatopieniu się dąży do ostatniej podstawy wszelkiej istoty, jak i w stosunku osobistym wytwarza wewnętrzne obcowanie, wprowadza bezustannie do reguły kościelnej siłę, ciepło i serdeczność i strzeże ją od obniżenia się do bezdusznego mechanizmu ceremonji oraz od świętoszkostwa. Autorytet działa tu nie jako fakt nieruchomy, samą wagą swego istnienia, lecz do niego prowadzi i przy nim utrzymuje się potrzeba wewnętrzna, zniewalająca konieczność osobistości, spragnionej szczęścia i potrzebującej mocnego oparcia. Z tej ożywczej głębi systemat kościelny czerpie w dużym stopniu swą władzę niezmierną nad umysłami, którą wywiera aż do czasów dzisiejszych. Ale

czyż cała wielkość dzieła może ukryć sprzeczność, że człowiek jest podnoszony do tak pierwotnego, tak samodzielnego, tak przewrotowego życia osobistego i równocześnie zmuszany do bezwarunkowej uległości względem systematu kościelnego? Sprzeczność ta była tu złagodzona, ale tylko na razie, tylko dla szczególnej epoki; musiała ona wreszcie wybuchnąć wyraźnie, a wówczas wprowadzić ludzkość na nowe tory.

f. Streszczenie.

Do szczegółowych rozważań o Augustynie nie będziemy już dodawali daleko sięgających uwag. Krótko więc tylko przypomnijmy jakie całość okazała bogactwo, ale też i niedoskonałość dzieła i istoty Augustyna. Widzieliśmy, że trzy zakresy życia, ogólno-religijny chrześcijański i kościelny, tworzą wielkie dziedziny, ściągają ku sobie całą rzeczywistość, kształtują swoiście istnienie ludzkie. Ponieważ trzy te rzeczywistości w części wiążą się z sobą i wzajem przenikają, w części są z sobą wewnętrznie sprzeczne i krzyżują się, powstaje więc nieograniczony obszar i pełnia życia, ale wynikają też najjaskrawsze sprzeczności. Ten sam człowiek, który, otrząsnąwszy się ze starych tradycyj, samoistne życie duszy uczynił panującym ośrodkiem rzeczywistości — dla ugruntowania systematu bezwzględnej powagi uczynił więcej, niż ktokolwiek; mąż, dla którego miłość stała się duszą życia, ba, siłą boską poruszającą światem, rozpalił nienawiść niesłychaną usprawiedliwieniem fanatyzmu; on, który dokonał odświeżającego przewrotu: najgruntowniejszego wyzwolenia spraw duchowych i moralnych z surowości przyrody, uległ w innym kierunku

powikłaniu obojga oraz grubemu zmaterjalizowaniu życia religijnego. Przeważnie jednak cała jego działalność okazuje przeciwstawne traktowanie podmiotu, który z jednej strony bywa wzywany do jak najśmielszej czynności i, pewny zwycięstwa, wznosi się ponad wszelkie istnienie przedmiotowe, a z drugiej strony ciągle jest napastowany przez dręczące wątpliwości co do własnej mocy i gwałtownie pragnąc pewnego oparcia, chętnie się poddaje porządkowi zewnętrznemu.

Rzeczą najgorszą w tym charakterze, zarówno przejrzystym w szczegółach, jak zagadkowym w całości, są różnice w poziomie duchowym, a zwłaszcza moralnym; u żadnego wielkiego myśliciela szczyt i punkt najniższy nie są tak od siebie odległe, jak u Augustyna. Z jednej strony ukazuje się zadziwiająca serdeczność, najgłębsze współczucie dla doli i niedoli ludzkiej, ożywienie najlepszych i najszlachetniejszych cech w człowieku, przejęcie się siłą boską; z drugiej wszakże — niepohamowana żądza szczęścia, bezbronna wobec naporu wyższych popędów, porywa z sobą wszelkie dążenie i wytwarza przykre objawy zwłaszcza tam, gdzie zmusza do służenia sobie wybitną siłę logiczną tego męża i staje się nieczułą na wszelkie zaprzeczenia ze strony bezpośredniego uczucia. Owo przykre połączenie płomiennej namiętności z zimną i żelazną konsekwencją, tak często występujące w późniejszych walkach religijnych, rozpoczyna się wraz z Augustynem.

Ale słabość pod względem rzeczowym stała się siłą w działaniu. Najróżniejsze kierunki znalazły u Augustyna nietylko punkty styczne, lecz wyraźne, ba, klasyczne ucieleśnienie; jest on najwymowniejszym tłu-

maczem tego, co owe kierunki czuły i czego chciały. Co więcej, jedno może tu uzupełniać drugie, a przytem stale otwarta możność nowych zwrotów broni od niepożądanych konsekwencyj. Dla zrozumienia wszystkich tych kierunków Augustyn przedstawia jedyną w swoim rodzaju wartość, ile że wszystkie one u niego najwyraźniej wskazują na swe pochodzenie z całokształtu istoty ludzkiej i zupełnie wyraźnie odsłaniają swe ostateczne sprężyny. Jasnem staje się tu zwłaszcza, jak głęboko systemat katolicyzmu średniowiecznego tkwi w potrzebach duchowych człowieka i jak pewną znajduje w nich broń przeciw wszelkim napaściom zarówno ze strony brutalnej przemocy, jak i małostkowego szyderstwa.

Wyznaczyć stanowisko dziejowe Augustyna nie jest bynajmniej rzeczą łatwą. Oczywista, że stanowi on szczyt duchowy starożytnego chrześcijaństwa i panuje nad średniowieczem. Ale i nowe chrześcijaństwo czerpało z niego bezustannie, i reformacja powoływała się nań w swych głównych twierdzeniach; i wcale nie będzie parodoksem powiedzieć, że jeżeli czasy obecne mają zamiar wziąć się samodzielnie do rozwiązania podstawowego zagadnienia religji, to dla orjentacji historycznej muszą się cofnąć nie do Schleiermachera i Kanta, ani do Lutra albo Tomasza, lecz do Augustyna, jako do punktu, w którym całość wytworu pozostaje jeszcze w okresie stawania się, a przeto rozważaniu krytycznemu może objawić swą słuszność albo niesłuszność. Ale i poza religją człowiek współczesny znajduje u Augustyna wiele punktów stycznych, o ile poprzez dziwną często formę przenika do jądra rzeczy. Są punkty, w których Augustyn swoją światoburczą podmiotowością jest nam bliższy, niż Hegel i Schopenhauer.

Mimo to nie możemy go wraz z wybitnymi uczonymi naszych czasów nazwać wprost człowiekiem współczesnym. Zapewne, Augustyn ma w sobie wiele cech współczesnych, przedewszystkiem w owej płomiennej, wszelkie głębie przeorywającej podmiotowości, w swej naturze demonicznej, ogarniającej najjaskrawsze przeciwieństwa. Ale czyż to cechuje go już jako człowieka współczesnego? Brak mu wiele, co dla współczesnego człowieka wydaje się niezbędnem. Obce mu jest wyraźne porozumienie między podmiotem a przedmiotem, obce dążenie do świata czystej rzeczowości, nieuprzedzonej prawdy, przedmiotowej pracy, dążenie, przenikające i swoiście kształtujące czasy nowożytne; podmiotowość wraz z jej bezpośrednią zawartością Augustyn rzutował szybko we wszechświat i tam utwierdzał. Wyłączny i bezpośredni kierunek jego myśli i dążności do religji nie pozwala mu też na wniknięcie w cały obszar rzeczywistości, nie dopuszcza w nim ideału człowieka uniwersalnego w znaczeniu nowożytnem. W końcu działa w nim jeszcze w silnych rysach starożytność z czasów klasycznych — w spekulacji kosmicznej, plastycznem kształtowaniu rzeczywistości, w rozdwojeniu na życie ezoteryczne i egzoteryczne; z czasów zaś schyłku — w tęsknocie do zacisznej przystani, do bezpiecznego spoczęcia w wieczności, a także w przesadzie przeciwieństwa zmysłów i ducha. W innych wreszcie rzeczach — i to w najlepszych — idzie on wyłącznie za własnym charakterem i wznosi się do niezrównanej wielkości. To też lepiej jest nie zaliczać go do żadnej szczególnej grupy i epoki, lecz uznawać w nim jedną z tych nielicznych osobistości, z których czasy czerpią i orjentują się co do wiecznych zagadnień, ale one same stoją ponad zmiennością czasów.

Prywatnego gimnazjum Koedukacyjnego
— im. —
Marszałka Polskiego
w RADZIECHOWIE
z prawami „b" gimnazjów państwowych

3.
Średniowiecze.

a) Średniowiecze wczesne.

Gdybyśmy mieli mówić o ogólnym poglądzie średniowiecza na życie, zamiast o poglądach średniowiecznych myślicieli, oczekiwałoby nas swoiste i pociągające zadanie, a możnaby spodziewać się stąd wielu rzeczy ciekawych, nawet cennych. Dla naszego wszakże szczególnego zadania całe tysiącolecie daje mało nowego. Poglądy myślicieli średniowiecznych zapożyczają swą treść od czasów dawniejszych; to zaś, co dają z własnego dorobku, odpowiada raczej szczególnemu położeniu, niż posiada trwałe znaczenie. Wynika stąd dla nas prawo, a nawet obowiązek ogólnikowego traktowania przedmiotu.

Pierwsze wieki średniowiecza pod względem filozoficznym idą głównie za nowoplatonizmem. Do wzmiankowanych dotąd źródeł dochodzą jeszcze dwa uzupełniające: rozprawa Boecjusza († 525) o pociesze filozofji (*de consolatione philosophiae*), budująca książka filozoficzna dla ludzi wykształconych, oraz dzieła Pseudo-Dionizjusza (z piątego wieku). Boecjusza Pociecha ma charakter łagodny i dostojny. Przepełniony nicością wszelkich rzeczy ziemskich i zmysłowych, myśliciel wznosi się do istoty nadzmysłowej oraz do rozważań ze stanowiska całości wszechświata i znajduje ukojenie w myśli, że zwrot taki pokazuje, iż wszystko jest dobre, zło zaś uważa on tylko za pozór.

Bardziej wpływa na cały porządek życiowy Dionizjusz, którego mądrość, w zasadzie nowoplatońska, uchodziła dla średniowiecza za odsłonięcie najgłębszej prawdy chrześcijańskiej, oparte na powadze apostolskiej.

Jądrem chrześcijaństwa jest tu idea nowoplatońska o wychodzeniu i powracaniu do siebie Boga, świat stanowi wieczysty obieg miłości boskiej. Wszelka dziejowość staje się symbolem wieczności, wszystko, co ludzkie — symbolem świata kosmicznego i boskiego. Nastrój życiowy otrzymuje rys tęsknoty i marzenia, a chrześcijaństwo kościelne doznaje głębokiego wpływu w dwóch ważnych punktach. Dzięki temu, że myśl nowoplatońska o nieprzerwanej drabinie istot, a prądzie życia z góry na dół, przenosi się na chrześcijaństwo i kościół w stopniu znacznie wyższym, niż u Augustyna, rozwija się i umacnia myśl o hierarchji, najprzód niebieskiej, a potem jej odbicia, ziemskiej. Następnie, systemat ten zgodnie, z wymaganiami czasu, stapia zmysłowość z nadzmysłowością w ten sposób, że zmysłowość raz okazuje się odbiciem tylko, raz znów czemś nierozerwalnie związanem z duchowością; ma to ten wpływ, że obrządki, zwłaszcza sakramenty, otrzymują wyraźny charakter misterjów, przyczem znaczenie ich wzrasta. Rzecz jasna, że oba główne filary średniowiecznego systematu kościelnego, hierarchja i sakramenty, opierają się na gruncie starożytnym.

Do przeniesienia Dionizjusza na zachód przyczynił się najbardziej Scotus Eriugena (w dziewiątym wieku). Ożywiają go uczucia świeższe, niż te, które panują na schyłku starożytności, a ugruntowanie wszelkiego bytu w Bogu sprowadza ponowne zbliżenie świata i przyrody do człowieka, co więcej, gotuje radykalny panteizm. Ostateczne wszakże konsekwencje zastały wyciągnięte dopiero po kilku stuleciach, a wówczas odrzucenie ich przez kościół było nieuchronne.

Stopniowo powstają też na gruncie średniowiecza prądy własne, przyczem występuje to zwłaszcza przeciwieństwo, że z jednej strony żąda się raczej wniknięcia rozumowego, z drugiej — zżycia się bardziej uczuciowego. Dążenie to rozpoczyna się głównie wraz z Anzelmem Kantuareńskim (1033—1109). Poszukuje on naukowego uzasadnienia prawd wiary, nie ażeby ich dopiero dowieść, lecz ażeby prawdę uznaną lepiej wyjaśnić. Ale kiedy zagadnienia podstawowe, jak istnienie i uczłowieczenie Boga, stają się wogóle przedmiotem roztrząsań naukowych, sprowadza to wewnętrzną zmianę, zracjonalizowanie przekazanej treści. Zresztą pragnienie, raz zbudzone, przekroczyło niebawem stan osiągnięty u Anzelma.

Już u Abelarda (1079—1142), świetnego djalektyka, sprawa zaostrza się do otwartego zatargu. Podmiotowość wybucha w nim z zadziwiającą swobodą i siłą; już on przejawia ową świeżość uczucia i ruchliwość umysłu, przy których pomocy duch francuski przyczynił się tak znacznie do wyzwolenia z pyłu przeszłości i do nadania teraźniejszości własnego życia.

Abelard nie ugina się w pokorze przed tradycyjnemi doktrynami religji, lecz czyni je przedmiotem nieustannych rozważań i roztrząsań, okazuje swą siłę dialektyczną właśnie w dogmatach najtrudniejszych. W jednej, dla naszych celów szczególnie ważnej jego rozprawie filozof, żyd i chrześcijanin wiodą spór o ostateczne zagadnienia i znajdują się znacznie bliżej siebie, niż się to wydawało z początku; badanie, a nawet wątpienie czci on na tej zasadzie, że „przez wątpienie dochodzimy do badania, a przez badanie osiągamy prawdę“; autorytet, jego zdaniem, tylko chwilowo

zastępuje rozum; surowo zwraca się do tłumu, który niezachwianym w wierze nazywa człowieka, nie przekraczającego sądów przeciętnych, potępia i wyklina, czego nie zna, a głupstwem i niedorzecznością głosi, czego nie pojmuje.

Takiemu racjonalistycznemu sposobowi myślenia odpowiada treść doktryny. Jądro religji stanowi u Abelarda moralność; chrześcijaństwo nie przyniosło nic nowego ani odmiennego, lecz stanowi szczyt ogólnego ruchu. Zresztą, powiązało rzeczy rozproszone, wyjaśniło ciemne, ogłosiło wszystkim, co przedtem było udziałem nielicznych. Jezus jest czczony jako założyciel czystego prawa moralnego. Nie powinno też być w chrześcijaństwie bezwładnego spokoju. Myśliciel znajduje „dziwnem, że gdy w biegu życia i w następstwie czasów wiedza ludzka wzrasta we wszelkiem stworzeniu, to w wierze, gdzie błąd szczególnie jest niebezpieczny, niema żadnego postępu. Pochodzi to z pewnością stąd, że żadnemu ze współwierców nie wolno badać, w co należy wierzyć, i niewolno bezkarnie wątpić o tem, co mówią wszyscy". — W etyce zaś dokonywa Abelard zwrotu od średniowiecznego do współczesnego sposobu myślenia, ile że nadaje prawo podmiotowi, a jego przekonanie i zamysł czyni w postępowaniu rzeczą główną.

Tak więc podnosi się nowy duch, który musiał się ostro zderzyć z otoczeniem. Ale ożywieniu materji, które wyszło od Abelarda, jego dążeniu do naukowego oświetlenia i zręczniejszemu wykładowi nauk wiary nie mogli się oprzeć nawet przeciwnicy. Uczniem Abelarda był Piotr Lombardczyk, ten zaś prowadzi do Tomasza z Akwinu, głowy scholastyki. Jak często w dziejach religji, tak i tutaj ortodoksja przywłaszczyła so-

bie i do swoich celów zastosowała broń, wyostrzoną przez racjonalizm.

Groźniejszy jeszcze był zwrot do brania rzeczy uczuciem, co znalazło wyraz w mistyce. I tutaj również umocniło się to przedewszystkiem na gruncie kościelnym i w wybitnie kościelnym sposobie myślenia (Bernard z Clairvaux i Wiktoryni). Ale niebawem powstał radykalny panteizm (Amalryk z Benes), którego krzewienie się mogło być powstrzymywane przez kościół tylko przy pomocy najostrzejszych środków. Całość życia wymagała, oczywiście, nowej syntezy; dokonanie jej sposobami i środkami owych czasów stanowi główne dzieło szczytu scholastyki.

b. Szczyt średniowiecza.

Mało było epok, któreby dokonały zmian tak radykalnych, jak wiek trzynasty. Pochody krzyżowe miały się ku końcowi, ubył wraz z niemi wielki cel, a otrzymana w nich klęska musiała szczególnie głęboko poruszyć czasy, które zwykły uważać skutek za sąd boży. Trzeba było znaleźć coś wzamian, a znaleziono to w silnym ruchu w kierunku zarówno duchowego pogłębienia, jak i społecznego rozszerzenia życia chrześcijańskiego. Bractwa jałmużnicze niezrównanie silniej zbliżają chrześcijaństwo do ludu, a postać takiego Franciszka z Asyżu wskazuje, jak uczucie religijne może zyskać prostą, głęboką i radosną serdeczność, jak może zbliżyć do człowieka wszechświat, rozjaśnić mu cudownie całe otoczenie. Dalej, przemianę uczucia życiowego głosi sztuka przez przeistoczenie stylu. W dziedzinie politycznej i gospodarczej życie również porusza się silniej, biorą w niem udział szersze koła. Tak więc i przekazany świat myślowy nie mógł uniknąć

zmian, tembardziej, że dawna przeciwstawność wiedzy i wiary doszła do szczytu niebezpieczeństwa, gdy poczynając od dwunastego wieku całkowity zbiór prac Arystotelesa był stopniowo poznawany przez Zachód. Arystoteles istniał dla wczesnego średniowiecza tylko dzięki swej pracy logicznej; musiało to podziałać jako wielkie odkrycie i namiętnie podniecić umysły, kiedy jego bogaty i opracowany systemat doszedł nareszcie — osobliwą okólną drogą, przez islam i Hiszpanję — do chrześcijańskiego Zachodu. Wstrząśnienie musiało stać się jeszcze silniejsze, skoro na szczycie arystotelizmu mahometańskiego, u Averroësa, stosunek wiedzy i wiary został ujęty w sposób, którego ani sam islam, ani chrześcijaństwo zgoła przyjąć nie mogły. Z początku wiedza rozwija się tam bez najmniejszego względu na religję, a przytem Arystoteles pod wpływem nowoplatonizmu bywa często tłumaczony na sposób skrajnie panteistyczny. Bez żadnego ogniwa pośredniego następuje potem zwrot do wiary, prawdy religijne są ślepo przyjmowane za przykazanie, wydane przez Boga, nawet wówczas, kiedy wprost zaprzeczają wynikom badań. Taką jest znana teorja prawdy podwójnej, według której błędne może być w teologji, co filozofja uznaje za prawdziwe, i odwrotnie; stąd wewnętrzne rozdwojenie człowieka oraz niebezpieczeństwo, że wiara, będąc przyjmowana tylko na podstawie powagi, pozbawiona jest jakgdyby prawdy wewnętrznej. Mimo to ten sposób myślenia, w którym ścisłe rozgraniczanie obu dziedzin niewoliło zwłaszcza przenikliwsze umysły, wtargnął również do chrześcijaństwa, głównym zaś tego kierunku przedstawicielem był w trzynastym wieku, dopiero niedawno bliżej poznany, Siger Brabancki, którego pisma odznaczają się jasnym wykładem i ścisłym sposo-

bem myślenia, a któremu już pełna czci i głębokiem uczuciem owiana wzmianka Dantego zapewnia wieczną pamięć. Naukowych przedstawicieli kościoła takie wysuwanie się arystotelizmu postawiło w bardzo trudne położenie. Potędze ducha Arystotelesa, bogactwu dostarczanego materjału, zwłaszcza zaś skończoności techniki naukowej żadną miarą nie mogli się nie poddać; „było tak, jakgdyby zostały wynalezione nowe działa i nowa broń, nikt nie jest już zdolny do walki, kto się niemi nie posługuje“ (Seeberg). Zarazem jednak nie uszło uwagi metody, będącej dotąd pod przeważnym wpływem Augustyna i Platona, że z Arystotelesem i jego pracą pojęciową przenika do chrześcijaństwa i zagraża jego charakterowi pierwiastek obcy; ów averroësowski sposób pojmowania myśliciela musiał tę niechęć spotęgować.

Rozstrzygnięcie tego powiklania przyniosł arystotelizm chrześcijański, wykształcony głównie przez Alberta Wielkiego, a jeszcze więcej przez Tomasza z Akwinu, arystotelizm, który podjął zachowanie wyższości chrześcijaństwa i zarazem zupełne wyzyskanie tych dobrych stron, które daje Arystoteles; idea ustopniowania stała się tu zbawiennym środkiem, który miał silnie związać wiedzę z wiarą, świat przyrody z królestwem łaski. Ten nowy arystotelizm musiał się ostro zetknąć z tym, który był pod wpływem Averroësa; a oba kierunki wkrótce po połowie trzynastego wieku starły się z całą gwałtownością w głównym ośrodku naukowym ówczesnego chrześcijaństwa, w uniwersytecie paryskim; to, że pojednawczy sposób myślenia odniósł zwycięstwo nad rozgraniczającym, sprowadziło przeróżne niebezpieczeństwa nietylko dla wiedzy, lecz i dla religji, ale odpowiadało konieczności dzie-

jowej. Albowiem tylko ów pojednawczy sposób myślenia mógł zaspokoić właściwe średniowieczu dążenie do porządku i organizacji i zapobiec wewnętrznemu rozpadowi życia; radykalne zmiany w życiu mogą nam nasunąć myśl, że rozwiązanie którego tam próbowano, nie było dostateczne, ale dla swojego czasu było ono słuszne. — Przejawiająca się tutaj zdolność kościoła do przyjaznego przyłączania do siebie prądów, które miały się wrogo zwrócić przeciwko niemu, wystąpiła również w stosunku do mistyki; kościół jej nie odrzuca, ale usuwa ją w miejsce, w którem nie może już szkodzić, lecz, jak się zdaje, może jeszcze tylko być pożyteczną. Z wszystkiego razem powstaje ogólna synteza całego życia, która wywarła duży wpływ na ludzkość i mimo wszystkich słusznych zarzutów, jeszcze dzisiaj wywiera go w dalszym ciągu. Będziemy ją mogli ocenić najlepiej z jej szczytu, jaki stanowi Tomasz.

Historyczna ocena Tomasza (1127—1274) wprowadzana bywa często na błędne drogi przez walki współczesne. Usprawiedliwione odrzucanie anachronicznego nowotomizmu niesłusznie bywa często przyczyną zwalczania również tomizmu dawnego i prawdziwego. Zapewne, Tomasz nie był pierwszorzędnym myślicielem, ale był wybitnym umysłem i wcale nie skrajnym fanatykiem; nie wzniósł się z władczą potęgą ponad swój czas, ale powiązał i opracował wszystko, cokolwiek ten czas z sobą przyniósł, a uczynił to z wielką zręcznością i łagodnością.

Zasługą Tomasza jest zbudowanie, systematyczne opracowanie wszechogarniającego poglądu chrześcijańskiego na świat; wprowadził on chrześcijaństwo w bliższy stosunek do kultury i nauki i zachowując całkowicie wyższą władzę dla religji, uznał też pra-

wa innych dziedzin. Przedstawicielem świata kultury jest dlań Arystoteles, jako coś w całości swej nauki nowopowstałego, a przeto działającego ze świeża siłą młodzieńczą. Był to obraz świata zdumiewająco pełny, równomiernie opracowany, mocno zwarty, była to całość, dająca się ująć, jako gotowe zakończenie i nidzie nie zatrważająca otwartemi zagadnieniami. Nic dziwnego, że zniewoliła umysły ówczesne, skoro przecież dawała im wszystko, czego tylko mogli zapragnąć.

Ale jednocześnie powstało trudne zagadnienie. Zbliżyć do chrześcijaństwa Greka, radującego się życiu i całkowicie oddanego temu światu, nie było rzeczą łatwą; my, współcześni, musimy to uważać za niemożliwe. Ale myśliciel średniowieczny zgadzał się z Arystotelesem co do idealnych przekonań podstawowych, znajdował też punkt oparcia dla swej myśli religijnej w jego spekulacyjnej nauce o Bogu, a dalej, widział Arystotelesa, wzorem większości filozofów arabskich, w świetle idej nowoplatońskich i ujmował go bardziej duchowo i religijnie, niż pozwalały dane historyczne; porozumienie wszakże z chrześcijaństwem naczelnego kierunku Arystotelesa do doświadczenia było ułatwione, skoro tylko pomiędzy obu światami powstały stopniowe przejścia. To zaś właśnie jest główną myślą Tomasza. Każda dziedzina otrzymuje tu swoje odrębne prawa, nawet niższa powinna się rozwijać według własnego typu i nie doznawać przeszkody ze strony wyższej. Jak przyrodzie zostaje przyznane własne królestwo, tak i poznanie rozumowe, światło przyrodzone, otrzymuje samoistne zadanie, a bezpośrednie zwracanie się do Boga w poszczególnych zagadnieniach naukowych zostaje surowo potępione, jako schronisko

niewiedzy (*asylum ignorantiae*). Współżyciu ludzkiemu również przyznaje się jemu właściwe, na rozumie oparte prawo. Tylko dziedzina niższa musi zawsze trzymać się swoich granic i nie wolno jej wkraczać do wyższej. Królestwo przyrody tworzy w zarysie to, co królestwo łaski, ów świat chrześcijaństwa dziejowego, rozwija i silniej utrwala. Tak więc, według Tomasza, już sam rozum może dostatecznie dowieść istnienia Boga, zależności odeń świata, nieśmiertelności duszy; natomiast nauka o trójjedności, stworzeniu świata w czasie, zmartwychwstaniu ciała pochodzi od objawienia chrześcijańskiego. W ten sposób z ową samoistnością wiąże się podporządkowanie, a z rozgraniczeniem dziedzin — wszechogarniający związek. Czytamy tutaj: „Prawo boskie nie łamie ludzkiego", „łaska nie niweczy przyrody, lecz ją udoskonala" (*gratia naturam non tollit, sed perficit*), „„rozum jest poprzednikiem wiary".

Nad dziedziną objawienia dziejowego istnieje jednak stopień jeszcze wyższy: bezpośrednie zjednoczenie duszy z Bogiem, otwierające ogląd mistyczny, królestwo chwały (*gloria*). Ale dla życia ziemskiego królestwo to jest raczej nadzieją, niż posiadaniem, a droga do niego prowadzi poprzez porządek kościelny; własnemi siłami jednostka go nie dostąpi. Ostatecznie całość wygląda, jakgdyby jedna wielka świątynia: przedsionek stanowi przyroda, łaskę otwiera „święte", a „święte świętych" budzi tęsknotę i odsłania się wiernym w szczególnych uroczystych chwilach zachwycenia. Nie naruszając porządku całości, ustopniowanie to zdaje się równoważyć wszystkie zadania i przyznawać prawa każdej dziedzinie.

Ale to, co w zarysach najogólniejszych układa się

gładko, w szczegółach wymaga niewymownej pracy i trudu. Trzeba było łagodzić starcia, uzupełniać braki. Wymagało to energicznego wytężenia logicznej siły oraz zręcznego operowania rynsztunkiem logicznym. Tutaj zaś Tomasz istotnie zdziałał wiele i okazał się mistrzem zarówno w wiązaniu rzeczy, pozornie rozdzielonych, zapomocą łańcuchów sylogistycznych, jak w łagodzeniu sprzeczności przy pomocy przenikliwych rozróżnień oraz wskazywania różnego znaczenia pojęć.

Ta siła logiczna oddaje również cenne usługi samej tradycji chrześcijańskiej. Wprawdzie nauki wiary nie pochodzą od samego tylko rozumu, ale skoro są zapoczątkowane przez Boga, więc i one stają się przedmiotem logicznego opracowania, i w nich także przejawia się kształtująca i architektoniczna zdolność tego męża oraz dokonywa się pewna racjonalizacja. Powstaje tu po raz pierwszy systemat chrześcijańskiej teologji moralnej; zwłaszcza zaś reguła kościelna zostaje bacznie rozczłonkowana i otrzymuje silną zwartość. Cała różnorodność osiąga związek i dąży do panującej nad wszystkiem wyżyny, kościół zyskuje tu postać nawskroś hierarchiczną, jakiej nie znał jeszcze Augustyn. Różne kierunki myślowe dążą tu do tego samego celu: dążenie do zamkniętej spójni kościoła jako jednego ciała (*unum corpus*), przekonanie o przekazywaniu sił boskich od góry do dołu w nieprzerwanym szeregu, wreszcie zasada, dla myśliciela średniowiecznego zrozumiała sama przez się, że bez widocznego wcielenia niema dla nas całkowitej rzeczywistości, a zatem niema też trwałego związku bez panowania jednej osoby. Tak więc Tomasz musi bronić ześrodkowania władzy kościelnej w jednem ręku; co zaś przekracza regułę ko-

ścielną lub wprost się jej sprzeciwia, to jest zgubione i podlega najsurowszej karze. Wszelka samodzielność jednostki zostaje zniesiona, sumieniem ludzkości staje się kościół, a zupełne wykończenie nauki o czyśćcu jeszcze bardziej zwiększa jego potęgę. Rosną zarazem jego uroszczenia nazewnątrz. Kościół opanowuje całe życie duchowe, a czuje się także bezwzględnie wyższym nad państwo. Jakkolwiek bowiem na zasadzie przyrodzonego prawa przyznaje się państwu własny zakres działania, jednakże jest to zakres niższy, a więc można powiedzieć, że skoro wogóle w chrześcijaństwie królowie stoją niżej od kapłanów, to wszyscy królowie ludów chrześcijańskich muszą być poddanymi papieża, „jak samego Pana naszego Jezusa Chrystusa".

Mimo tak jaskrawej formuły zasada nie zasługuje na zarzut żądzy panowania; panowania kościoła nad światem wymaga nie własne dobro, lecz porządek boski i troska o zbawienie ludzkości. Sam Tomasz pełen jest nastroju ucieczki od świata, wraz ze swą epoką nazywa zaświat wprost ojczyzną (*patria*), widocznie pragnie gorąco spokoju życia, poświęconego wyłącznie oglądaniu Boga. Zupełnej wszakże przemianie kościoła na państwo duchowne sprzeciwia się rzeczowo myśl o udzielaniu się życia boskiego i boskiej miłości przez sakramenty. W nich żywym się staje wpływ cierpień Chrystusa (*efficacia passionis*), sakramenty nowego związku „nietylko oznaczają, lecz sprawiają łaskę" (*non solum significant, sed causant gratiam*). W ten sposób stają się one głównym momentem w życiu Tomasza, nadają systematowi reguły kościelnej głębię mistyczną i uduchowienie religijne.

Rzecz przeto w zupełności zrozumiała, że Tomasz stał się głównym filozofem średniowiecza, że zaczęło

go ono czcić wkrótce — świadczą o tem dzieła malarstwa — jako klasycznego tłumacza prawdy chrześcijańskiej. Idea porządku, panująca w średniowieczu, otrzymuje u niego swój najwłaściwszy wyraz filozoficzny; rozwija się wielki systemat życiowy, który poszczególnym dziedzinom pozostawia więcej samodzielności, a przecież trzyma je w silnem skupieniu; widnokrąg znacznie się rozszerza, a dopływ starożytnego materjału myślowego wytwarza pewnego rodzaju odrodzenie. Że Tomasz stał na szczycie ówczesnego rozwoju, tego dowodzi już przyłączenie się doń Dantego. Jakkolwiek ostatniego nie możemy tu ocenić tak, jak na to zasługuje, nie możemy go jednak całkowicie pominąć.

Dante stanowi szczególnie oczywisty dowód, że człowiek nie musi być jedynie wytworem czasu, lecz że cały obszar i całą treść swego czasu może przekształcić na wyraz swej wybitnej indywidualności i narzędzie swego dążenia do prawdy. Albowiem, co się tyczy treści, świat myślowy Dantego pochodzi całkowicie od kościoła średniowiecznego, głównie zaś od Tomasza; zdaje się on przejmować tylko rzeczy już istniejące i nadawać im artystyczną formę. A w takiem przejęciu i ukształtowaniu dawne rzeczy okazują nowe strony, dzięki zaś powstającemu tu bliższemu stosunkowi do osobistości stają się wprost czemś zasadniczo innem i wyższem. Ponieważ zaś poeta i myśliciel wszystko, co wchłania, czyni własnem i bezpośredniem doznaniem swej wielkiej duszy, ponieważ całą różnorodność na jedną nić nawleka, z jej całego obszaru tworzy jeden obraz ogólny swej potężnej wyobraźni, więc wszystkie zjawiska łączą się silniej, a równocześnie to, co mogłoby się wydawać rusztowaniem tylko, otrzy-

muje w pełni życie duchowe; w złożonej budowie można już teraz wyraźnie rozpoznać linje kierownicze, a rozstrzygające prawdy, nie zrzekając się naukowego uzasadnienia, stają się zadziwiająco bliskie i niewymuszenie proste; moglibyśmy nawet powiedzieć, że ów świat średniowieczny, który zresztą zajmował ludzi tylko jako szereg istniejących obok siebie rzeczy, tutaj po raz pierwszy i tutaj jedynie zostaje w zupełności ogarnięty całością życia duchowego oraz wewnętrznie opanowany i dzięki temu dopiero staje się doznaniem człowieka, czującego się jednością. Dopiero tutaj w pełni rozwijają się i działają zwłaszcza jaskrawe kontrasty i siły poruszające owego świata, szczególnie zaś wzniesienie się do błogiego „tak" poprzez przykre „nie", jak również ogromnie naprężony stosunek pomiędzy sprawiedliwością a miłością, który ów świat przenika i utrzymuje w podnieceniu. Cały świat uczynić w ten sposób rzeczą osobistą mógł tylko człowiek, który obok silnej indywidualności posiadał jak najszersze uczucie, zdolność do obudzenia w sobie samym całej skali uczuć ludzkich, od surowej powagi i analizującej ścisłości do serdecznej miękkości i gorącego ukochania, człowiek, który stojąc mocno i pewnie na własnych podstawach, był równocześnie przepełniony najgorętszem współczuciem dla wszelkiej pracy i powodzenia ludzi. Atoli świat, który wzniosła jego twórczość, nie stałby się wspólną własnością ludzkości i nie zachowałby trwałego wpływu, gdyby on nie był umiał tworom swej wyobraźni nadać tak uchwytnych kształtów, takiej wiarogodności i wyrazistości, że to, co widział wewnętrznie, staje przed naszemi oczami niby rzeczywistość, i jak rzeczywistość budzi w nas miłość lub nienawiść. To też Dante stał się oparciem nietylko dla swego narodu,

którego język tyle mu zawdzięcza: i my, inni, czcimy w nim pomnożyciela duchowego posiadania ludzkości; w epoce jednak, w której żył, poprzez całą czasowość widział on tkwiącą w niej wieczność i zdobył dla niej należną ocenę. Nikt nie będzie zbyt mało sądził o średniowieczu, kto potrafi właściwie ocenić Dantego.

Zresztą średniowiecze nie zatrzymało się na Tomaszu i nie szło tylko poprostu po linji, przez niego wytkniętej. Z jednej strony, mistyka nie dała się na dłużej tak łatwo przyłączyć i podporządkować, pomimo że osobiste skłonności jej przewodników zgoła nie pragnęły zatargu z kościołem; z drugiej strony, również stosunek wiedzy i wiary został niebawem ujęty w formę odstępującą od Tomasza, a z próby tej wyniknął inny typ życia. Wogóle średniowiecze zawiera znacznie więcej rozmaitości i znacznie więcej wewnętrznego ruchu, niż często nawet dziś jeszcze przypisuje mu pospolite wyobrażenie. Że i przyrodoznawstwo bynajmniej nie upada zupełnie, tego dowodzą mężowie tacy, jak Albert Wielki, Roger Bacon, największy fizyk scholastyki, i dopiero niedawno bliżej poznany Ślązak Witelo.

Głową mistyki i wybitnym jej umysłem spekulacyjnym był mistrz Eckhart († 1327), wielki czarodziej słowa i twórca artystycznego języka filozoficznego w mowie niemieckiej. W teorjach swoich nie chce się on odłączać od scholastyki i Tomasza, a i mistyka jego dla kogoś obeznanego z pokrewieństwami dziejowemi nie przedstawia w swych pojęciach nic nowego; zawiera ona ten sam splot abstrakcji logicznej z uczuciem religijnem, jaki od czasów Plotyna panował nad tylu umysłami; wskutek wyłączenia wszelkiej szczegółowości grozi jej to samo niebezpieczeństwo utraty wszel-

kiej treści i zagubienia się w bezkształcie. Ale myśliciel średniowieczny nowego typu narodowego, w porównaniu z zanikającą starożytnością, posiada większą żywość i bezpośredniość uczucia, nastrój bardziej radosny, więcej prostoty i naiwności wyrazu; posiada przytem zadziwiającą zdolność do kształtowania i poglądowego przedstawiania rzeczy, nawet najmniej uchwytnych. Zatrzymujemy się przy nim nieco dłużej, ponieważ żaden inny myśliciel owego czasu nie potrafi jeszcze dzisiaj przemawiać do nas z taką bezpośredniością.

Mistyka Eckharta zawiera prostą budowę myśli. Z samej tylko istoty, z „otchłani" swego przyrodzenia Bóg nie osiąga zupełnej rzeczywistości, nie wypowiadając się; jego wypowiedzią wszakże jest stworzenie rzeczy; a zatem Bóg jest istotą wszech rzeczy. Wszystkie bezdroża i błędy pochodzą stąd, że stworzenie zapomina o swem pochodzeniu i pragnie być czemś samo przez się; wszelkie zbawienie polega na zrzeczeniu się odrębności i całkowitem zatopieniu się w Bogu. Człowiek ze swą siłą myślową ma przytem zadanie swoiste: powinien wszystkie rzeczy sprowadzić do ich boskiego początku i przez to udoskonalić świat; tak więc i Bóg nie może się obejść bez niego.

Wynika stąd nadzwyczaj wysokie stanowisko duszy ludzkiej, i Eckhart sławi ją często w natchnieniu poetyckiem. Dusza posiada jedną z Bogiem istotę. „Wielkości jej nie zmierzą ani niebo, ani ziemia; kto ją zmierzyć pragnie, niech mierzy według Boga." „Dusza jest szybsza, niż bieg nieba. Mieszkaniem jej są skrzydła wiatrów, a skrzydła to siły przyrody boskiej, wiatry zaś oznaczają, że siły przyrody boskiej wieją ku duszy." Dusza jest siedliskiem wszech rzeczy,

sama zaś siedliska nie posiada, tylko stoi na pograniczu czasu i wieczności.

Im wyższe jest wszakże „przyrodzone szlachectwo duszy", tem boleśniej daje się uczuć jej oddalenie się od siebie, jakie sprawia zatopienie się w bycie stworzonym, tem gorętszem się staje pragnienie ujęcia jej prawdziwej istoty, zupełnego przyswojenia sobie jedności jej z Bogiem. Dążenie to nie sięga daleko. Albowiem „Bóg jest mi bliższy ode mnie samego, istota moja na tem polega, że Bóg jest mi bliski i obecny". Ale obecność taka ma być przez nas ujęta i przyswojona. Albowiem „nie dlatego już jesteśmy błogosławieni, że Bóg w nas jest, lecz że go ujmujemy i poznajemy, jak jest nam bliski. Cóżby przecież znaczyło dla człowieka, gdyby był królem, a nie wiedział o tem?"

Tego rodzaju poznanie jest, rzecz prosta, zasadniczo różne od wszelkiej wiedzy naukowej, wymaga ono zmiany całego życia, zupełnego odwrócenia się od świata wielości i całkowitego ześrodkowania w działającej w nas jedni. Należy dotrzeć do czystej samoistności duszy, która tkwi poza wszelką różnorodnością sił i czynów. Jeżeli dusza pragnie znaleźć „pokój i wolność serca w cichym spoczynku", to musi przywołać „wszystkie swoje siły i pozbierać je z wszystkich rozproszonych rzeczy do działania wewnętrznego." Eckhart mówi tu o „iskierce" duszy, iskierce, wiążącej nas bezpośrednio z Bogiem, tutaj też wyraz „*Gemüt*" otrzymał po raz pierwszy zupełnie wyraźne znaczenie i swoisty ton uczuciowy.

Z zadziwiającą subtelnością opisał Eckhart tę wielką zmianę w życiu. „Zaś kiedy przybywa, to przybywa skradając się, a w szepcie i ciszy się objawia. Że wszystko umilkło, co było we mnie, przemówił Bóg

ciche słowo do duszy mojej, a nie rozumiał go nikt, prócz mnie. A do której duszy to słowo jest powiedziane, ta zapomina o wszystkich obrazach i formach i mieszka z Bogiem. O Bogu zaś potem mówi najpiękniej, kto o pełni bogactwa wewnętrznego najlepiej milczeć potrafi."

Przy głębszem ujęciu zwrot ów przedstawia się jako śmierć i zmartwychwstanie, śmierć człowieka cielesnego, zmartwychwstanie — duchowego. „Duch umiera, roztapiając się całkowicie w cudzie bóstwa. Albowiem w jedni nie ma on różnic, cechy osobiste zatracają w jedni swą nazwę, Bóg przejmuje duszę w siebie, jak słońce wciąga w siebie zorzę poranną, tak iż ona ginie." Ale wówczas sprawdzają się słowa: „Błogosławieni, którzy umierają w Bogu." Albowiem odrodzony z Boga, duch bierze udział w całej pełni życia boskiego: „Skoro jestem błogosławiony, wszystkie rzeczy są we mnie, i gdzie ja jestem, tam jest Bóg, więc jestem w Bogu, i gdzie jest Bóg, tam jestem ja". Wynika stąd wysoki ideał życia: „Rzeczą najwyższą, do której dojść może duch w tem życiu, jest, żeby posiadał stale mieszkanie poza wszystkiem we wszystkiem. Że ma mieszkać poza wszystkiem, to znaczy, że ma mieszkać w odosobnieniu i wolnym być całkiem od siebie i od wszystkich rzeczy. Że zaś ma mieszkać we wszystkiem, to znaczy, że ma mieszkać w ciągłej cichości i zatapianiu się w swym obrazie wiekuistym, w którym świeci w prostocie obraz wszech rzeczy. Ludzie, którzy tego dopięli, oglądają zwierciadło prawdy i bezwiednie doszli do tego, że znajdują się na ziemi, a mieszkanie ich jest w niebie, doszli do spokoju i żyją jak dzieci."

Takie jednak zagłębienie życia w umyśle nie od-

rywa Eckharta od zadań moralnych i postępków życia praktycznego. Owemu powrotowi duszy do Boga sprzeciwia się szczególnie samolubne pragnienie szczęścia, to też powinno być energicznie zwalczane i wypleniane do gruntu. A pragnienie takie wkrada się nawet do życia religijnego. Tak np. kiedy za czyn wymaga się nagrody wzorem lichwiarzy, których Jezus wypędził ze świątyni; albowiem „prawda nie pożąda handlu". Tak samo, kiedy człowiek ma na widoku bijące w oczy pozory świętości, albo kiedy mniema, że wszystko stać się musi, czego od Boga pożąda, ba, że Bóg o wszelkiem zapomniał stworzeniu, prócz niego jednego. „Nie, nie, tak nie jest; czego Bóg od nas oczekuje, to jest coś zupełnie innego."

Jako główny środek do wyparcia samolubstwa Eckhart wysławia cierpienie, cierpienie rozumiane nie zewnętrznie, lecz wewnętrznie. „Prawdziwe cierpienie jest matką wszelkiej cnoty, albowiem nęka serce człowieka, tak że nie może się podźwignąć przeciwko pysze i musi być pokorny. A oto najwyższy szczyt wyżyny tkwi w najgłębszej głębi pokory; im głębszą głębia, tem wyższą wyżyna, głębia i wyżyna to jedno."

Ponieważ zaś cierpienie jest tu tylko drogą do narodzin nowego człowieka, więc nie może się rozwinąć nastrój przygnębienia; nawet wobec złych uczynków obawa przed sądem i karą Boga ustępuje miejsca zaufaniu w jego dobroć i miłość. Prawdziwą obawą jest jedynie to, żeby się obawiać stracić Boga. Nie niewolnikami, lecz przyjaciółmi Boga być nam należy. Człowiek jest wprawdzie pełen grzechów, ale czem kropla wobec morza, tem jest grzech wszystkich ludzi wobec niezgłębionej dobroci Boga."

Z takiem radosnem uczuciem życiowem łączy się gorące pragnienie ujawnienia bogactwa nowego życia nazewnątrz w czynnem postępowaniu: „jeżeli człowiek ćwiczy się w życiu oglądowem, to jego pełni nie podoła, lecz musi się uzewnętrznić i ćwiczyć się w życiu czynnem". Ponieważ zaś świat cały stanowi odblask istoty boskiej, więc znika ostre przeciwieństwo pomiędzy świętością a pospolitością, pomiędzy kapłaństwem a światem; prawdziwy sposób myślenia może posiadać Boga zarówno w życiu codziennem i obcowaniu z ludźmi, jak w pustelni albo w celi. Skromna, uczynna praca człowieka dla człowieka przoduje wszystkiemu, najprostszy czyn, wypływający z ofiarnej miłości, jest lepszy, niż wszelkie pobożne rozmyślania. Marta, która z oddaniem ma staranie koło Jezusa, jest wyżej ceniona, niż Marja, która słucha jego nauk; jeden „mistrz w życiu" *(Lebemeister)* znaczy więcej, niż tysiąc „mistrzów w nauce" *(Lesemeister)*. A nawet, „gdyby kto był w najwyższem zachwyceniu, jak Paweł, i widział ubogiego, któryby potrzebował odeń zupy, to lepiej, iżby porzucił zachwyt a służył potrzebującemu". Wobec tego uczynki swoiście religijne tracą swą szczególną wartość; o modlitwie mówi Eckhart: „Nie serce staje się czyste przez modlitwę zewnętrzną, lecz modlitwa staje się czysta od serca czystego"; a do czcicieli relikwij Eckhart woła: „Czego szukacie, ludzie, w martwych kościach? Czemuż nie szukacie świętości żywej, która wieczne może dać wam życie? Albowiem martwy nie ma nic do darowania ani do wzięcia." Szczególnie zdrożnem wydaje się wiązanie wszystkich ludzi do jednej reguły, nie wszystkim jest bowiem jedna wskazana droga: „co jednego człowieka życiem, to jest innego śmiercią". Chodzi tylko o to,

żeby wszystko działo się z miłości; ona jest „najmocniejszym węzłem, a przecież słodkiem brzemieniem". „Kto tę drogę znalazł, niech innej nie szuka". „Gdzie zaś jest więcej miłości, o tem nikt nie wie, to jest ukryte w duszy".

Wszystko to, według zamierzeń myśliciela, ma działać w granicach reguły kościelnej, a nie przeciwko niej, niema tu jeszcze siły odpychającej ani wyłączającej, brak zaostrzenia do jaskrawego „albo — albo". Ale w całej mocy odbywa się tu praca dla pogłębienia życia, wyzwolenia z samolubnej żądzy szczęścia, jako też z zewnętrznych form i czynów, więcej tu szerokości i swobody, niż u Lutra.

Tomizm od pierwszej chwili spotkał się z oporem tych, którzy wraz z głównym kierunkiem dawniejszego typu trzymali się więcej Augustyna i Platona, uważali ukształtowanie chrześcijańskiego świata myślowego pod wpływem Arystotelesa za zbyt racjonalistyczne i zbyt zależne od dialektycznej pracy pojęciowej i wbrew temu silniej bronili znaczenia faktów, pierwszeństwa woli, potrzeb praktyczno-religijnych. Kierunek ten miał główną siedzibę w Anglji, zwłaszcza w Oksfordzie; tutaj właśnie należy wymienić męża, który ten kierunek doprowadził do szczytu i przeciwstawił tomizmowi pracę, która mu w zupełności dorównywa: był to Duns Scotus, najprzenikliwszy umysł średniowiecza († 1308). Jego stosunek do Tomasza porównywano często ze stosunkiem Kanta do Leibniza; ponieważ stawia on dowodzeniu rozumowemu surowsze wymagania, więc dziedzina rozumowego poznania zwęża się dlań, a zamiana teologji na filozofję staje się niemożliwa. Podobnie jak Kant, zwalcza on nietyle treść prawd, ile raczej ich zwykłe dowody i formuły.

W teologji na pierwszem miejscu stawia on wolę i praktykę, i dlatego teologja nazywa się poznaniem praktycznem, jak wiara — praktycznem postępowaniem. Dochodzi on objawień, jakie daje poprostu wolna wola wszechmocnego Boga; ma tu do czynienia nie z koniecznością, lecz z możliwością. Wola wszędzie bywa stawiana wyżej od rozsądku i jednocześnie obdarzana całkowitą wolnością postanowienia aż do bezpodstawnej dowolności. Indywidualność uchodzi tu za wielkość pozytywną, która nie daje się wyprowadzić z pojęcia ogólnego; ta niewyprowadzalność okazuje się nie, jak u arystotelików, czemś podrzędnem i błahem, lecz niezbędnem dopełnieniem istoty. Przejście od metody racjonalnej do pozytywnej wyraża się uchwytnie w tem przeciwieństwie, że według Tomasza, Bóg nakazuje dobro dlatego, iż jest dobre, a według Szkota dobro jest dobre, bo je Bóg nakazuje. Zwrot do pozytywizmu dokonywa się wszakże u Szkota nie przez lekceważenie pracy pojęciowej, lecz przez udoskonalenie jej techniki przy najwyższym wysiłku przenikliwości dialektycznej. Zwłaszcza zdolność rozgraniczania i rozbioru pojęć dochodzi tu do szczytu, i żaden wzgląd na piękno wyrazu nie tamuje jej rozwoju. To też uzyskano tu różnice o trwałem znaczeniu, a terminologja filozoficzna została w wysokim stopniu zbogacona i udoskonalona, ale bliski jest już także zwrot do przemądrzałej wykrętności i próżnych sporów o słowa. Stąd poszło, że Duns Scotus mógł uchodzić dla późniejszych myślicieli, np. dla takiego Erazma, za typowego przedstawiciela bezpłodnej scholastyki. Mógł zaś Erazm tak sądzić tylko dlatego, że wygasło poczucie zagadnień, które zajmowały myśli tamtego wybitnego męża.

c. Średniowiecze późniejsze.

Dalszy bieg średniowiecza przynosi rozluźnienie związku duchowego, którego zbudowanie stanowiło jego wyżynę. Tak zwany nominalizm, którego głową był Wilhelm Occam (mniej więcej od 1280 do 1350), podąża w kierunku, zapoczątkowanym przez Dunsa Scota, aż do zaprzeczenia wszelkich wartości ogólnych. Pojęcia stają się tylko skrótami, które nic nie znaczą poza myślącym podmiotem, człowiekowi odmawia się wszelkiego dostępu do rzeczy. Ustaje nadto wszelka możność naukowego uzasadnienia wiary, którą należy przyjąć jako goły fakt w formie, w jakiej ją podaje kościół, opierający się ze swej strony na Biblji. Ostatecznie wszystko zależy od bezwzględnej mocy i własnej woli Boga. Szczególne losy wtrącają tego zasadniczego wyznawcę autorytetu w walkę z autorytetem widomym. Spostrzega on, że podjęty przez niego z całym zapałem ideał zupełnego ubóstwa nietylko poszczególnych członków zakonu, lecz również samego zakonu, odrzucony jest przez papieża, i na skutek tego zatargu dochodzi do coraz ostrzejszej krytyki nietylko osoby papieża, lecz wogóle całego papiestwa i jego uroszczeń do władzy świeckiej, równocześnie zaś staje się pionierem samodzielności państwa i cesarstwa. „Święte ubóstwo uczyniło go krytykiem papiestwa i obrońcą samodzielności państwa“ (Seeberg). Jakkolwiek nieugięcie w ciągu całego życia bronił on takich celów, bezpośrednio nic prawie nie osiągnął. Ale jego metoda naukowa panowała przez półtora wieku i przygotowała w istotnej części reformację; toć Luter nazywa siebie occamistą i czci Occama jako swego „kochanego mistrza“.

Dla rozważań naszych bezpośrednio ważniejsze są w późniejszem średniowieczu dzieła mistyki umiarkowanej i zwróconej bardziej w kierunku praktycznym. Przedewszystkiem dzieło Tomasza a Kempis († 1471) o naśladowaniu Chrystusa wywarło tu taki wpływ, że i my musimy się nad tem na chwilę zastanowić i rozważyć powody tego wpływu.

Jakkolwiek dzieło to nie daje spójnego poglądu na życie, ale całość jest owiana prostym i silnym nastrojem podstawowym. Widzimy duszę, zgnębioną niedolą położenia ludzkiego i dążącą ponad nią z głęboką tęsknotą. Wszelkie dążenie skierowuje się od świata do Boga, od życia ziemskiego do zaziemskiego; oba stanowią jaskrawe przeciwieństwo, tak że podjąć jedno znaczy tyle, co wyrzec się drugiego, „najwyższą mądrością jest dążyć do królestwa niebieskiego przez wzgardzenie światem". Jedynie stosunek do Boga nadaje życiu treść i wartość; stosunek ten wszakże uzasadnia się nie ze stanowiska poznania przez górnolotną spekulację, względem której panuje silna nieufność, lecz przez osobiste obcowanie umysłu z umysłem, przez ofiarną miłość i oddanie. Wszelką oceną dóbr rządzi myśl, że dobre jest, co od świata odrywa, złe, co weń wikła. Powstaje znowu utylitaryzm religijny ze swem ograniczeniem do tego, co się wydaje koniecznem dla zbawienia duszy, a między innemi ofiarą jego staje się również wiedza świecka. Główną drogą do Boga staje się cierpienie, a wraz z niem zamarcie wszelkiej rozkoszy świeckiej; zaleca się życie w samotności i milczeniu *(solitudo et silentium)*, dobrowolne posłuszeństwo, chętne pozostawanie w tyle, panowanie nad sobą aż do zupełnego samozaparcia, ciągła pamięć o śmierci. „Dwoma skrzydłami wznosi

się człowiek nad ziemskość: prostotą i czystością". Obraz ten otrzymuje pozytywne uzupełnienie w wymaganiu miłości, stale usłużnej myśli, wzajemnego dźwigania ciężarów.

Ale uczucia te nie stosują się do człowieka w jego życiu codziennem, nie ogarniają żywego człowieka, lecz mają kierunek nieokreślony i abstrakcyjny, unoszą się niejako w powietrzu, oderwane od wszelkiego stałego gruntu. Wszelkie poufne stosunki z ludźmi są niepożądane, powinniśmy jak najmniej obcować z bliźnimi, nie życzyć sobie, aby ktośkolwiek zajmował się nami w swem sercu, ani też sami oddawać się miłości dla jednostek. Powstaje w ten sposób nastrój ucieczki od świata, nastrój głęboko pesymistyczny, o charakterze klasztornym. I tutaj wszakże okazuje się, że serce nie może ostatecznie kochać tylko abstrakcyjnie, lecz potrzebuje żywego przedmiotu dla swego uczucia: im bardziej uczucie odrywa się od szczegółów otoczenia ludzkiego, z tem większym zapałem ogarnia osobę Jezusa. On jedynie winien być kochany przedewszystkiem, on jedynie dla siebie samego, wszyscy zaś inni — tylko ze względu na niego. Obraz jego należy mieć zawsze przed sobą i uczynić miarą każdego własnego czynu; „naśladowanie Chrystusa" w miłości i cierpieniu, w wyrzeczeniu i przezwyciężaniu staje się duszą życia ludzkiego.

W tem wszystkiem zajmuje człowieka jedynie sprawa zbawienia własnej duszy; o całej ludzkości nie myśli się tu wcale, stosunki społeczne są traktowane jako coś zupełnie obcego. Również w życiu chrześcijańskiem głównym punktem jest postępowanie jednostki: przypuszcza się wprawdzie łaskę boską i regułę kościelną, ale ich przyjęcie zależy w gruncie rzeczy

od samej jednostki, na jej własnym czynie polega główne postanowienie. Czyn ten należy do dziedziny nie zewnętrznej, lecz wewnętrznej, „zdziała wiele, kto wiele kocha", ale i w tym charakterze okazuje się on dziełem, którego my mamy dokonać: nawet stan wewnętrzny jest wytworem człowieka. Niedostateczność czynu naszego nie ulega wątpliwości, oznacza jednak raczej niedopięcie celu, niż zupełne chybienie; potrzeba tedy raczej uzupełnienia naszych zdolności, niż odmiany naszej istoty. W tem ukształtowaniu życia krzyżują się więc różne prądy, a całe pogębienie duchowe nie chroni od przykrej bigoterji.

Również w pojmowaniu najwyższego dobra przejawiają się przeciwne prądy. Z jednej strony — samolubne pragnienie szczęścia, które nie gaśnie całkowicie, tylko wyczekuje swojego czasu, zrzeka się świata ziemskiego jedynie ze względu na lepszy zaświat, które służy, aby potem panować, które dla chwały wiecznej znosi mękę doczesną. Tutaj w całem pozornem oddaniu i poświęceniu zawsze ma się na widoku korzyść własną; Bóg i Chrystus stają się środkami ludzkiego szczęścia. Ale wszystko to stanowi tylko jedną stronę Tomasza. Niemniej silny jest zwrot do Boga dla Boga, rozwija się czysta miłość dla dobra i wieczności, a znajduje wyraz równie prosty, jak wspaniały. „Chcę raczej być ubogim dla ciebie, niż bogatym bez ciebie. Wolę z tobą wędrować po ziemi, niż bez ciebie posiadać niebo. Albowiem gdzie ty jesteś, tam jest niebo; a śmierć i piekło, gdzie ciebie niema". „Nie dbam o to, co dajesz poza sobą samym; albowiem ciebie szukam, nie darów twoich".

Są tu zatem rzeczy szlachetne obok samolubnych, sprawy boskie obok drobnych ludzkich, właśnie ta

mieszanina mogła się najbardziej przyczynić do bezprzykładnego szerzenia się wpływu. Albowiem kto pozostaje dość bliskim przeciętności, ażeby łatwo znaleźć zrozumienie, i zarazem posiada siłę budującą, ten może najprędzej pozyskać umysły. W rozwijaniu też swych nauk Tomasz często wyzwalał się całkowicie z podstawowych poglądów klasztornych; najgłębsze uczucia otrzymują wyraz, panujący nad wszelkiemi sporami partyjnemi, a wyraz ten jest tak prosty, tak trafny, tak przekonywający, że każdy umysł religijny mógł tu odnaleźć swe własne wzruszenia i doznania.

Dlatego też ludzie najrozmaitszych przekonań, nawet w sprawach pozakościelnych, posiłkowali się tem dziełem i czerpali stąd niejedno dla własnego życia. Jest to ostatni czyn, w którym chrześcijaństwo dawniejszego typu do wszystkich przemawia i dla wszystkich czemś być może.

C.

Chrześcijaństwo nowożytne.

1.

Reformacja.

Chrześcijaństwo przechodziło dotąd niezmiernie liczne przemiany wewnętrzne, ale zmiany te nie pociągały za sobą ostrego rozłamu i nie niszczyły łączności ruchu. Że teraz stało się inaczej, że powstał nowy typ chrześcijaństwa, to nie da się wytłumaczyć samą religją: odegrała tu rolę zmiana całego stanu duchowego, przebiegu życia, uczucia życiowego. Jakeśmy się przekonali, chrześcijaństwo starożytne zachowało postać swoją dzięki silnym wpływom szczególnych czasów. Ludzkość była przesycona i znużona kulturą, pracy zabrakło wielkich celów, jednostki czuły się słabemi i potrzebującemi obcej pomocy, gromadny napływ nieokrzesanych elementów od czwartego stulecia narażał poziom duchowy i moralny na niebezpieczeństwo. Nadto ciążyły nad owym okresem: jaskrawe przeciwieństwo ducha i zmysłów, reakcja przeciwko pożądliwej zmysłowości, w którą wpadać zwykły starzejące się kultury. W takim stanie rzeczy najpilniejszą stało się potrzebą dać człowiekowi oparcie, wzniesione nad wszelką podmiotowość, i uwolnić go w ten sposób od wszelkich zwątpień, wskazać wyjście z trudnego położenia, schro-

nić przed wszystkiemi burzami życiowemi do bezpiecznej przystani. Gorąco pożądano nietykalnego autorytetu i bezwarunkowo pewnej decyzji, chciano się pozbyć brzemienia, przyjmowano sercem najwdzięczniejszem rzeczy tajemnicze, magiczne, niepojęte. Jeżeli więc nauki wiary zrosły się wówczas w systemat nietykalny, a przedmiotowa reguła kościelna obiecywała dać jednostkom wszelkie zbawienie, wyprowadzić je z niedoli i nicości najbliższego istnienia do wyższego świata, to odpowiadało to potrzebom czasu i zyskiwało dzięki temu nieodpartą potęgę.

W średniowieczu proces ten rozwijał się w dalszym ciągu, i na jego szczycie, w kościele rzymskim, stworzył systemat, który stanowi zjawisko jedyne w swoim rodzaju nietylko w obrębie kościoła i religji, lecz w całem ludzkiem życiu duchowem. Nietylko jednostki, lecz i praca kulturalna oraz wszystkie jej rozgałęzienia zostały przyłączone i włączone do religji, a religja w postaci kościoła miała się wznieść ponad wszelkie braki i przypadkowość położenia ludzkiego i zamknąć w samoistne królestwo sił i działań boskich. Królestwo to przeciwstawiało zwykłej zmienności życia ludzkiego prawdę wieczną jako własność nietykalną, i podawało się za jedynego pośrednika pomiędzy człowiekiem a sprawami duchowemi i boskiemi; w swej własnej jednak treści zawierało podziwu godne zrównoważenie przeciwieństw, poruszających życiem ludzkiem i bezustannie zagrażających mu wewnętrznym rozpadem. Życie ziemskie i nadziemskie, jako też zmysły i duch były tu ściśle z sobą związane i splecione, świat opierał się na żywej społeczności, a społeczność była podniesiona i uszlachetniona przez boskie siły, których nieustanny napływ czynił ją samym środkiem wielkiego związku świata.

Praca myślowa i rozwój władzy szły tu ręka w rękę; z żelazną konsekwencją logiczną dokonano tu wiele racjonalnej pracy, ale praca ta spoczywała na nadracjonalnej, mistycznej podstawie; surowość idei moralnej była złagodzona przez pierwiastek piękna, zapożyczony od Greków, a powaga porządku moralnego przeciwdziałała obniżeniu się piękna do zniewieściałości. Wszystkie nierówności, jakie pozostały, i wszystkie sprzeczności, jakie groziły, zostały mądrze zrównoważone i zręcznie powiązane przy pomocy idei ustopniowania.

Oto porządek świata i życia, któremu nikt nieuprzedzony nie może odmówić charakteru wielkości. Ale jeżeli systemat ten wynikł ze szczególnego położenia dziejowego, to spoczywał też na swoistych założeniach, a czy ostatnie mają znaczenie dla wszystkich czasów i czy trwale wiążą ludzkość, o tem można jeszcze wątpić. Takie ostateczne zakończenie jest możliwe tylko tam, gdzie istnieje wiara nietylko w prawdę wiekuistą, lecz i w możliwość odsłonięcia tej prawdy w granicach czasu, oraz tam, gdzie ruch dziejowy nie pozwala oczekiwać żadnych istotnych przekształceń i odnowień, gdzie zatem życie wydaje się niezmiennem w swej podwalinie; jest również możliwe tylko w tym wypadku, jeżeli przedstawiany tu rodzaj religji stanowi normalną formę wszelkiej religji i nigdzie nie jest sprzeczny z niezbędnemi wymaganiami duszy. Jest tu jednak sprzeczność, która stąd głównie pochodzi, że człowiek, jako żywa i świat ogarniająca osobowość, nie może stale znosić zależności i ograniczenia, jakie mu są tutaj narzucane. Albowiem przy owym porządku średniowiecznym znajduje on swój duchowy środek ciężkości nie w sobie samym, we własnem przekonaniu i własnem

sumieniu, lecz w ogarniającym go i opanowującym kościele, życie przechodzi raczej obok niego, niż jest przezeń stwarzane, musi się on bezwarunkowo podporządkować i dobrowolnie uprawiać dewocję. Pomimo całej głębokości uczucia i całej staranności w wykonywaniu zbożnych uczynków, brak temu życiu swobody, ochoty i męstwa, jest to religja ludzkości duchowo słabej i swej słabości świadomej. Czyż ta bezsilność mogła trwać długo, czy nie musiał nastąpić powrót do sił i usunąć grunt z pod owej budowy?

I wzmocnienie takie nastąpiło: nie zuchwała pycha jednostek, lecz właśnie istotne zmiany w faktycznym stanie życia znowu obdarzyły ludzkość świeżemi siłami i radosną odwagą i równocześnie przesunęły stanowisko ludzkości względem ostatecznych zagadnień. Mętne wspomnienia schyłku starożytności wyblakły, narodziły się nowe narody, kipiące siłą młodzieńczą, która, zwrócona z początku bardziej nazewnątrz, musiała w końcu zwrócić się również nawewnątrz i sprowadzić nową epokę. Kościół wywarł na narody swą silną regułą i surową dyscypliną nader pożyteczny wpływ wychowawczy. Ale jak każde wychowanie, tak i to się skończyło, a bezwłasnowolność, kiedy została wyraźnie odczuta, stała się nieznośną; i oto wielką przeszkodą miało stać się to właśnie, co dla wielu stuleci było błogosławieństwem.

Takie prądy i nastroje zjawiają się już w średniowieczu, ale do świadomości nowy tryb życia dochodzi dopiero z powstaniem Odrodzenia. Oto budzą się umysły niby z długiego uśpienia, samodzielniejszem staje się życie, powstają wolniejsze myśli o Bogu i świecie, przekonania o życiu duchowem i boskiem również poza formą kościelną — wytwarzają radosny nastrój

świeżego poranku. Jednocześnie oko otwiera się na piękno otaczającego świata, a myśl opanowuje pełnia jego życia. Zachodzą też radykalne zmiany społeczne i otwierają się nowe drogi. Ustrój feudalny jest wewnętrznie złamany, powstało silne mieszczaństwo i podniosło wartość i godność pracy mieszczańskiej; inne jeszcze warstwy dążą wyżej i żądają lepszego życia. Wszystko to musi ostatecznie wpłynąć także na przemianę ostatecznych poglądów.

Ale cała ta pełnia życia nie wytworzyłaby jeszcze sama z siebie przewrotu religji: dzięki wzrostowi siły ludzkiej i ludzkiego samopoczucia stała ona raczej w przeciwieństwie do religji. Sama zresztą religja musiała obudzić pragnienie nowej postaci, i tylko spotkanie się obu kierunków mogło dopuścić do zdobycia nowej podstawy życia. Otóż w chrześcijaństwie zachodniem w końcu średniowiecza istotnie panował silny ferment wewnętrzny. Wiele rzeczy otrzymało charakter zewnętrzny i świecki, wiek piętnasty, jak wskazują jego wielkie sobory, pełen był dążeń do reformy w kierownictwie i składzie członków kościoła. Osobistości energiczne, jak Wiclef i Huss, występowały śmielej i wpadły w silne zatargi. Ale żeby wywołać ruch ogólny, potrzeba było wybitnej osobistości, osobistości, któraby całkowicie i w zupełności była wolą, któraby w formach kościelnych nie znajdowała gorąco upragnionego spokoju dla swej duszy, osobistości, któraby była dość silna, aby dla zdobycia tego spokoju utorować nowe drogi, i dość odważna, aby tę konieczność wewnętrzną przeprowadzić wbrew panującemu porządkowi, uświęconemu przez przekonania ludzkości.

Osobistość taka zjawiła się w postaci Lutra; najgłębsze pragnienia reformacji w nim się ucieleśniły, a je-

go pierwotny, jędrny, jasny charakter nadał jego pracy płomienne życie i podbijającą siłę przekonania.

„Ogarnął go pęd wszechmocny, bojaźń o zbawienie wieczne, a stało się to życiem w jego życiu i rzucało wszystko na jedną kartę, i dało mu siłę i zdolności, które podziwiają pokolenia późniejsze. Inni posiadali może w reformacji ziemskie cele, ale nigdyby nie zwyciężyli, gdyby na ich czele nie stanął wódz, natchniony przez wieczność; że on, który zagrożone widział zbawienie wszystkich dusz nieśmiertelnych, z całą powagą wystąpił nieustraszenie przeciwko wszystkim djabłom piekła, to rzecz naturalna, żaden cud bynajmniej" (Fichte).

Ponieważ wykład nasz ma dać wyraz głównie czysto ludzkim pierwiastkom jego poglądu na życie, będziemy się więc trzymali pism wcześniejszych, zwłaszcza zaś dzieła o wolności chrześcijanina (*de libertate Christiana*). Przytoczymy też czasem Melanchtona, gdzie on ze szczególną wyrazistością uwydatnił myśli kierownicze Lutra.

a. Luter.

Główny zwrot Lutra w stosunku do systematu średniowiecznego polega na tem, że zagadnienie przenosi się u niego w zupełności na grunt bezpośredniego osobistego życia i tutaj jest przeżywane w swej pełnej mocy. Nie oznacza to bynajmniej tylko większego zbliżenia danej treści do podmiotowego uczucia, albowiem na miękkiem i głębokiem uczuciu wcale średniowieczu nie zbywało, a wzmocnienie go w żadnym razie nie wywołałoby przewrotu w życiu duchowem. Nowością było raczej to, że całość przekazanej religji była silniej stosowana do całości człowieka, do żywej jedni

jego istoty, i że według tych wartości była mierzona; że dzięki temu religja stała się bardziej sprawą całego człowieka, musiało to ją samą uczynić istotniejszą i prawdziwszą. Z tego zwrotu wypłynęło dla niej silniejsze ześrodkowanie, gorliwa dążność poza szerokie rozgałęzienie ustroju kościelnego do jedynej wszechpanującej prawdy, wyłączenie albo przynajmniej odsunięcie wszystkiego, co ze stanowiska tej prawdy wydawało się rzeczą uboczną. Jeżeli takie ześrodkowanie silniej związało cały obszar dziedziny religijnej, to z drugiej strony napięcie i kontrasty w obrębie chrześcijaństwa nabrały znacznie większego wpływu, w zapasach całego człowieka z całością zagadnienia sprawa stała się niesłychanie trudną; jednocześnie pomoc, okazywana przez systemat średniowieczny, stała się niedostateczną. Religja wspólnoty i religja osobowości nie towarzyszą już sobie zgodnie i przyjaźnie, jak w średniowieczu, energiczny proces życiowy stawia raczej sprawę wobec alternatywy. Tutaj wszakże rozwiązanie nie może być wątpliwe. Z całej różnorodności zadań podnosi się oto jedno zadanie — ocalenia duszy, moralnej osobowości; ocalenie to wydaje się odsuniętem w nieskończoną dal, a nawet wprost niemożliwem, gdzie wzrost zagadnienia kazał żądać doskonałej świętości całego i wewnętrznego człowieka; z potrzeby takiej uratować mogła tylko najwyższa potęga — swą łaską. Tę wszakże potęgę reguła średniowieczna uczyniła prawie obcą bezpośredniemu życiu człowieka, a na jej miejsce wstąpił kościół ze swemi środkami łaski i pobożnemi praktykami. Czy przez to człowieczeństwo nie uzurpowało sobie miejsca bóstwa, czy siły ludzkie mogą zdobyć ocalenie i być go pewne, skoro Bóg uchodzi za gniewnego, a Chrystus

zjawia się przedewszystkiem jako sędzia nad światem? A to właśnie zastał Luter.

Tak więc budzi się płomienna żądza bezpośredniego dostąpienia Boga, gorące pragnienie wyzwalającego cudu nieskończonej miłości i łaski. Jeżeli się otwierają jakiekolwiek widoki na tego rodzaju pomoc, to żaden wzgląd na ludzi i porządek ludzki nie może przeszkodzić duszy, zagrożonej w swem wiecznem zbawieniu, aby na tę drogę wstąpiła. Raczej słyszy się: „I tu zgryzota, i owdzie zgryzota, potrzeba łamie żelazo i nie ma zgryzoty. Winienem oszczędzać słabe sumienia, o ile to się stać może bez niebezpieczeństwa dla mojej duszy. Jeżeli zaś nie, to winienem o swoją dbać duszę, a niech się potem gorszy cały świat czy pół świata".

Ten wymarzony zwrot dzięki potędze nadludzkiej nastąpił, według Lutra, istotnie w chrześcijaństwie: nastąpił przez objawienie łaski boskiej w Jezusie Chrystusie. Jednej tylko rzeczy — i żadnej innej — potrzeba do życia, do sprawiedliwości, do wolności chrześcijańskiej. Jest nią najświętsze słowo Boga, ewangelja Chrystusa. Treścią radosnej nowiny jest zwiastowanie przebaczenia grzechów, które nastąpiło „przez uczłowieczenie, cierpienie, zmartwychwstanie, ubóstwienie syna". „Wierzymy, że Chrystus cierpiał dla nas i że dla niego przebaczane są nam grzechy, darowana sprawiedliwość i życie wieczne. Albowiem wiarę tę chce Bóg dla sprawiedliwości zważyć i policzyć mu" (Wyzn. Augsb.). Takie jest przekonanie, że człowiek dzięki dziełu chrystusowemu i gwoli Chrystusowi posiada Boga łaskawego zamiast gniewnego, że cud miłości umożliwił niemożliwość i człowieka znowu dziecięciem bożem uczynił. W pojęciu łaski dokonywa się przytem brzemienna w skutki zmiana w tym kierunku, że

„łaska nie jest już mistyczną substancją cudowną, która ma być wlana za pomocą sakramentów, lecz jest myślą bożą, którą należy przyswoić wiarą, przeświadczeniem, myślą, poznaniem i ufnością, jest bożą wolą miłowania, darującą winy, poznawaną w ewangelji oraz w miłości i myśli Chrystusa względem człowieka“ (Troeltsch).

Jest to energiczne ujęcie i uproszczenie chrześcijaństwa, wznosi ono życie ponad wszystkie widoczne związki do bezpośredniego stosunku z Bogiem. Wraz z takiem ześrodkowaniem całe życie staje wobec wielkiego przeciwieństwa, przeciwieństwa prawa i ewangelji. W pierwszem — zaostrzenie, w drugiej —rozwiązanie zagadnienia, jedno i drugie w położeniu ludzkiem — nie proste tylko następstwo, lecz współistnienie i przeciwieństwo, stała sprzeczność. Prawo, wyraz przykazania boskiego porządku moralnego — nie do spełnienia dla człowieka jako człowieka, skoro mu się stawia wymaganie całości, wewnętrzności i doskonałości; ewangelja, owo zwiastowanie łaski i zbawienia — oto właściwy przedmiot wiary. Takie przebaczenie i odkupienie żadną miarą nie może działać na człowieka jak cud, bez własnego wewnętrznego ruchu, wymaga ono osobistego przyswojenia, to zaś dokonywa się w wierze. Ale to jedyne, co ma się stać przez człowieka, jest bardziej, niż wszystko inne, rzeczą łaski boskiej. „Resztę czyni Bóg z nami i przez nas, a to jedno czyni w nas i bez nas“. Dlatego nie należy tu przypisywać człowiekowi najmniejszej zasługi i tylko Bogu jednemu trzeba cześć oddawać. „Jeżeli wierze przypisuje się moc uniewinniania, to przypisuje się ją miłosierdziu Boga, ale nie ludzkim usiłowaniom, pracy, zasługom“ (Melanchton).

Ale chociaż zawiązanie nowego stosunku pomiędzy

człowiekiem a Bogiem jest dziełem jedynie Boga, człowiek zaś jest przytem tylko stroną odbiorczą, to jednak ze zwrotu tego wytryska nowe życie, pełne świeżej i ochoczej czynności. Skoro bowiem łaska i miłość zniosły sprzeczność i zburzyły przegrodę pomiędzy Bogiem a światem, tedy chwała ujawniona w Chrystusie może zejść na wszystkich wiernych i uczynić ich, jako prawdziwe dzieci Boga, wolnymi królami. Im ciężej odczuwano przedtem brzemię zła, tem większy jest teraz triumf wyzwolenia; im bardziej dręczącą wątpliwość co do ocalenia, tem radośniejszą teraz mocna jak głaz pewność. Ponieważ „słowo Boga ilekroć przychodzi", przychodzi zmienić i odnowić świat, więc człowiek zostaje wezwany do niestrudzonego działania i tworzenia. Zwłaszcza zaś powstaje niezmierne bogactwo pomocnej, ofiarnej myśli, jako jedynie możliwej wdzięczności dla Boga. „Z wiary wypływa miłość i radość w Panu, a z miłości umysł swobodny i ochoczy do służenia bliźniemu z własnej woli, bez względu na wdzięczność lub niewdzięczność, na pochwałę lub naganę, na zysk lub stratę". W tem znaczeniu napisano tam, że każdy z nas powinien być Chrystusem drugiego (*alter alterius Christus*) — a ma to tutaj zasadniczo inne znaczenie, niż u greckich ojców kościoła. „Jak mnie się Chrystus objawił, tak ja chcę się oddać bliźniemu swojemu niby Chrystus (*quendam Christum*), ażeby czynić w tem życiu tylko to, co uważam dla bliźniego swego za niezbędne, pożyteczne i zbawienne, ponieważ ja sam swą wiarą uczestniczę całkowicie we wszystkich dobrach w Chrystusie". Takie działanie dla bliźniego świadczy najpewniej o własnem zbawieniu przez łaskę Boga. „Przebaczenie bliźnim zabezpiecza nas i upewnia co do tego, że Bóg nam przebaczył".

Głównym jednak rysem nowego życia jest wolność, tak że Melanchton może wprost powiedzieć: „Ostatecznie wolność jest chrześcijaństwem"; wolność nie jako własność przyrodzona, lecz jako łaska i dar Boga, wolność nie człowieka wogóle, lecz chrześcijanina. Wolność ta jednak oznacza przedewszystkiem wyzwolenie się z prawa: żebyśmy nie ulegali już jego naciskowi i przymusowi, lecz czynili dobro z własnej woli. Wolność również od wszelkich uczynków nie dlatego, żeby miały być zbyteczne, lecz że nie na nich polega zbawienie. Wiara zwalnia nas nietyle od działania, co od oceny działania (*ab opinionibus operum*). Dokonywa się tu radykalna i doniosła zmiana ideału doskonałości chrześcijańskiej. Kościół średniowieczny, idąc w kierunku wytkniętym jeszcze przez pierwsze wieki chrześcijaństwa, wyodrębnił z reszty życia pewien zakres świętych uczynków, ażeby z łatwo zrozumiałych pobudek, za pomocą szczególnych czynów, dać wyraz przepełniającej serce wdzięczności za miłość i łaskę bożą. Jakkolwiek w początkach nie stanowiło to o zasłudze samych uczynków, ale niebezpieczeństwo zwrotu w tym kierunku i zarazem wyodrębnienia religji z reszty życia przy słabszem napięciu ducha było nieuniknione. Zwalczanie tego prądu przez Lutra nie dowodzi bynajmniej osłabienia religijnego charakteru życia, lecz na tem właśnie polega zmiana, że charakter ten rozwija się teraz w swej całej rozciągłości, że każdy zakres pracy może zostać prawdziwą służbą bożą i nawet najprostszy powszedni czyn może stać się świętym zgodnie z zasadą: „Słowo Boga jest naszą świętością i czyni wszystkie rzeczy świętemi". To proste postępowanie moralne, a w szczególności ofiarna miłość względem ludzi — oto zupełnie miarodajne świadectwo

prawdziwej pobożności. Wraz z rozwojem tej zasady pobożność protestancka znacznie odbiega od katolickiej, są to zasadniczo różne światy. Odtąd upada niejedno, co przekonanie dawniejsze uważało za rzecz główną, upada tradycyjna nauka o sakramentach z ich cudownem dostarczaniem łaski boskiej, a wraz z nią kapłaństwo w dawnem znaczeniu, upada skarbnica zasług oraz nauka o czyśćcu; dawne stanowisko i potęga kościoła zostają zachwiane w najgłębszych posadach.

Zwrot wielkiego znaczenia dokonywa się pod tym względem, że wzmacnia się dawniejsze pojęcie kościoła niewidomego, a zarazem w kościele widomym odczuwa się więcej rzeczy ludzkich i doczesnych. Tkwi w tem wyzwolenie i oderwanie religji od samego kościoła, jest to wzniesienie osobowości etyczno-religijnej nad wszelki autorytet i tradycję, ustanowione przez ludzi. Chrześcijanin pozostaje związany z porządkiem boskim i wszelką siłę otrzymuje z łaski Boga, ale właśnie dlatego w początkach działalności Lutra podporządkowanie się ustawom ludzkim uchodzi za coś hańbiącego i niewolniczego (*turpe et iniquiter servile*), i jest powiedziane, że „sprawiedliwości nie należy szukać w modlitwach i nabożeństwach, które są przez ludzi zmyślone". „Ani papież, ani biskup, ani żaden inny człowiek nie ma prawa jednej zgłoski postanawiać o chrześcijaninie bez jego zgody; cokolwiek dzieje się inaczej, dzieje się na sposób tyrański". Obrządki stają się teraz urządzeniami, z któremi wiązać zbawienie znaczy uszczuplać łaskę Boga, podlegają one zmianie czasów i podobne są do rusztowania, które się rozbiera po skończeniu budowy. Z szczególnym naciskiem potępia się wzywanie świętych, jako zaciemnianie dzieła chrystusowego

i osłabienie zaufania do łaski bożej. Wraz z takim zwrotem do wnętrza i istoty budzi się pragnienie, żeby każda jednostka przyswoiła sobie łaskę w zupełności, żeby dla łaski zostało pozyskane najgłębsze przekonanie jednostki; nie wystarcza, że Chrystus wogóle istnieje, powinien on być Chrystusem dla ciebie i dla mnie (*ut tibi et mihi sit Christus*).

Ale to dążenie do uwewnętrznienia nie powinno poddawać prawdy boskiej władzy ludzkiego rozumu i uzależnić jej od jego zgody. Łaska boska, jakiej świadectwo daje Pismo Święte, spływa na człowieka jako fakt, który nie daje się z niczego wyprowadzić, ani przełożyć na pojęcia; tak więc rozum powinien jej ulegać bezwarunkowo i zaprzestać wszelkiej spekulacji w rzeczach boskich; pismo nie powinno być wykładane tak albo owak według podmiotowego mniemania, lecz powinno być rozumiane i przyjmowane w swem prostem dosłownem znaczeniu. O tyle też zbawienie człowieka opiera się na fakcie dziejowym, który musi być nietylko niewidzialny i duchowy, lecz również widzialny i cielesny. Niema dość mocnej tamy przeciwko samowoli i rozprzężeniu, jeżeli nie ma znaczenia sama litera, jeżeli w samych sakramentach nie zawiera się rzeczywista obecność Chrystusa.

Wszystko to razem wytwarza życie pełne ruchu i natężenia. W głębi duszy dzięki miłości i łasce zyskuje się pewny spokój, rozwija się tu dziecięcy stosunek do Boga, a wraz z nim pogoda wewnętrzna, która promieniuje także na życie świeckie i rozjaśnia nawet otaczającą przyrodę. Ale cały wewnętrzny wzrost życia nie czyni bynajmniej życia ziemskiego miejscem czystego szczęścia. Przeciwieństwo ciemnego i wrogiego świata trwa bowiem dalej, otacza nas królestwo

nierozumu. „Bóg rzucił nas w świat we władzę djabła, tak iż nie mamy tu raju, lecz powinniśmy oczekiwać wszelkiego nieszczęścia, o każdej godzinie, dla ciała, żony, majątku i czci". Cierpienie i odczuwanie cierpienia z początku wzmagają się jeszcze wskutek rozpoczęcia nowego życia: „im kto jest więcej chrześcijaninem, tem bardziej podlega złu, cierpieniu, śmierci". Najgorsza jednak w wierze jest pokusa. Wciąż bowiem odnowa budzi się wątpienie i przeczenie rozumu, wciąż nanowo zjawiają się wewnętrzne pokusy i walki, które jako duchowe, szczególnie są silne i niebezpieczne. Ale wbrew wszelkim przeszkodom, ostaje się pewna świadomość zbawienia przez miłość i łaskę bożą, ogromne przeciwności rozbijają się o umysł pokorny, zarazem jednak uparcie mocny. W najgłębszej głębi duszy dziecięcy spokój myślenia łączy się z mężną odwagą, a nawet bohaterskim umysłem; tutaj nawet wrogie siły muszą służyć wewnętrznemu wzrostowi: „Jest to moc duchowa, panująca pośród wrogów i potężna w każdem uciemiężeniu. Ale to nic innego, tylko że siła udoskonala się w słabości i że we wszystkich rzeczach uzyskać mogę zbawienie, tak iż krzyż i śmierć zmuszone są mi służyć i współdziałać w zbawieniu". Ponieważ zaś takie zwycięstwo wewnętrzne w zupełności pozwala istnieć przeciwieństwu ciemnego świata, więc życie ziemskie nie jest zakończone i doskonale, jest tylko przygotowaniem (*praecursus*) albo raczej początkiem (*initium*) przyszłego życia. „Nie jest jeszcze uczynione ani dokonane, lecz jest w biegu; nie jest końcem, lecz drogą. Nie wszystko się iskrzy i błyszczy, ale wszystko się oczyszcza".

Wszystko, cokolwiek w tem ukształtowaniu życia działa z własnego popędu, wzmacnia się i zaostrza dzię-

ki wyraźnej świadomości przeciwieństwa względem form przekazanych, w których boska prawda chrześcijaństwa okazuje się skażoną i zatartą przez ludzkie uzupełnienia. Walczyć należy na dwie strony: przeciwko rzymskiemu świętoszkostwu i panoszeniu się człowieka oraz przeciwko greckiej spekulacji i podmiotowości. Walka z typem rzymskim zajmuje w świadomości pierwsze miejsce, ale przeciwstawność względem greckiego wcale nie jest mniejsza. Ten mianowicie, zdaniem Lutra, zalał chrześcijaństwo obcemi, zwłaszcza arystotelesowemi i nowoplatońskiemi pojęciami, a dzięki temu skaził je nietylko w szczegółach, lecz również całość nazbyt zamienił w doktrynę tylko, pogląd na świat. Miast religji weszła tu spekulacja, rozum ludzki ułożył sobie dane podstawowe według własnego uznania, poważnej rzeczy grozi zamiana na igraszkę, skoro alegoryczne tłumaczenie pozwala ze wszystkiego wszystko uczynić. Tłumaczenie to, ze swemi różnemi prawdami, pobudza proste poczucie prawdy tego męża do najgorętszego protestu, z żelazną energją przeciwstawia on temu niezłożony stan rzeczy, proste dosłowne znaczenie. Otóż właśnie zwrot do dziejów ma tu wyplenić wszelką spekulację filozoficzną, właśnie zwrot do podstawowego charakteru etycznego chrześcijaństwa ma wyplenić wszelki intelektualizm. W ten sposób wydobywa się w zupełnej czystości charakterystyczny rys chrześcijaństwa i zarazem odbudowuje dawne, prawdziwe chrześcijaństwo.

Że reformacja nie była prostem odbudowaniem, że była raczej uzupełnieniem i przewrotem, temu dziś chyba nikt nie zaprzeczy. Ze strony czysto-ludzkiej znajdujemy nowość w tem, że doszła tu do wybuchu niepojednana sprzeczność pomiędzy sprawami, które

dotychczas szły zgodnie razem: pomiędzy religją czystego wnętrza a religją reguły kościelnej; a sprzeczność ta stąd się zrodziła, że owo wnętrze stało się w wyższym stopniu rzeczą całego człowieka i jądrem życia. Oto w tym rodzaju dokonywają się zazwyczaj wielkie zmiany w dziedzinie religijnej: we własnej świadomości pragnie się czegoś starego, ale kiedy się to wydobywa, wzmacnia, wyplenia wszystko, co mu stoi na przeszkodzie — wówczas następuje wewnętrzna przemiana, środek ciężkości życia przesuwa się, i ze starego robi się coś nowego. W ten sposób reformacja nie powtarza starego chrześcijaństwa, lecz rozpoczyna nowe.

Ta przecież nowość reformacji objawia się w zmianach nader ważnych. Wraz z owem wystąpieniem wnętrza na pierwszy plan duch wznosi się swobodniej ponad zmysły, i ustaje owo pomieszanie duchowości, ze zmysłowością, które wprowadziła do chrześcijaństwa konająca starożytność, a średniowiecze umocniło jeszcze bardziej. Nadto zmysłowość zawierała się w życiu duchowem wprost jako jego niezbędna część składowa, i tylko z nią życie duchowe zdawało się zyskiwać zupełną rzeczywistość. Takie stopienie zagrażało życiu religijnemu silnem zmaterjalizowaniem; powstało wiele rzeczy, które przy swobodniejszem wyodrębnieniu ducha od zmysłów musiałyby się okazać rażącym przesądem i niedopuszczalnem bałwochwalstwem. Takiego głównie wyodrębnienia dokonała reformacja, przyczem sprowadziła zmysłowość do obrazu tylko i znaku. Osiągnięte przez to wyzwolenie wydawało się zarówno właściwem wypełnieniem religji, która wymaga uwielbienia w duchu i prawdzie, jak również podniesieniem życia do poziomu męskiej samodzielności w porównaniu ze stanem niedojrzałości dzie-

cięcej. To wyraźniejsze odgraniczenie zmysłowości od ducha wywarło też silny wpływ w dziedzinie etycznej i praktycznej. Usunięcie bowiem pomieszania było bezpośrednio odtrąceniem nie wszelkiej ascezy, bądźcobądź jednak ascetycznego ideału życiowego, o ile on zmysłowość jako taką piętnuje jako coś złego. Miało to słuszną podstawę w stosunku do wyrafinowanej i zepsutej zmysłowości późniejszej starożytności, ale straciło słuszność w stosunku do narodów nowszych, których zmysłowość, przy całej swej prostocie, a nawet surowości, była świeższa i naturalniejsza. Bez takich odmładzających warunków reformacja nigdyby nie osiągnęła wyzwolenia od klasztornego ideału życia.

Oczywisty jest także zwrot religji, a z nią i życia, do większej czynności. Że czynność ta jest czemś innem, niż przyrodzonym tylko popędem życiowym, i że do walki światowej pociągała Lutra nie zuchwała chęć przeczenia albo uparte nowatorstwo, tego nie widzieć może tylko najzupełniejsze niezrozumienie jego woli i istoty. Przecież cały rozwój tego życia zawierał świadomość bezwarunkowej zależności od najwyższej potęgi, wszelka siła uchodziła za daną przez Boga, i tylko obawa o zbawienie duszy nieśmiertelnej i o ocalenie prawdy chrześcijańskiej mogła doprowadzić do zerwania z regułą kościelną, poprzednio czczoną żarliwie. To wszakże jest tu wielkie i nowe, że za główne działanie Boga uchodzi wytworzenie nowego i w wyższym stopniu własnego życia; z prostego stosunku do potęgi panującej nad światem wynika wyzwolenie ze świata, a zarazem z wszelkiego skrępowania człowieka. Teraz człowiek nie potrzebuje już szukać oparcia nazewnątrz, ponieważ najpewniejsze oparcie znalazł w wewnętrznej obecności nieskończonego

miłowaniai łaski. Pobożność staje się dzięki temu świeższą i swobodniejszą i uwalnia się od wszelkiej ślepej dewocji. Następuje równocześnie potężne wstrząśnienie owego systematu hierarchicznego, który jądro religji znajdował w rozległej budowie poza duszą. Luter i inni reformatorzy byli bardzo niesprawiedliwi względem tego systematu, składając na ludzi winę za to, co wynikało z konieczności dziejowej, oraz szczególne braki swojego czasu uważając za stałą cechę owego porządku. Ale że owa konieczność dziejowa kłoniła się ku upadkowi albo conajmniej kłonić się zaczęła, to reformacja stwierdza niewątpliwie; wszystkie niebezpieczeństwa i braki, które tkwiły we wspaniałej budowie kościoła, musiały być odczute najwyraźniej od chwili, kiedy jako prawdziwa siedziba królestwa bożego poznany został świat wewnętrzny, a cud prawdziwy znaleziony w wewnętrznem objawieniu się Boga. W ten sposób wybił się zwycięsko typ duchowo wyższy, powstał ruch, który z początku ujmowany tylko w kierunku religijnym, musiał ostatecznie przeobrazić całe życie.

Bliższe ukształtowanie reformacji Lutra przybrało kierunek, zależny od zmian, które nastąpiły w samym Lutrze. Aczkolwiek zmiany te nie stanowią dlań odstępstwa od siebie i swych ideałów, niepodobna w nich nie widzieć pewnego ścieśnienia i zastoju. Ruch, wzniecony przez Lutra, znacznie przekroczył u współczesnych granice, których on pragnął, zawierucha społeczna usiłowała wciągnąć ten ruch na swoje drogi, szersze warstwy parły do tego, żeby oderwać religję od wszelkiego stałego porządku, uzależnić ją w zupełności od bezpośredniego doświadczenia jednostek oraz trzymać się w niej jedynie „światła wewnętrznego", obecnego w każdym człowieku. Nie-

wątpliwie było to większe zbliżenie do następującej potem oświaty i humanizmu, przyczem często uderza nas nader sympatyczny osobisty kierunek myśli należących do tego ruchu mężczyzn i kobiet — bo i kobiety brały w nim duży udział — z prawdziwem bohaterstwem, jako męczennicy swoich przekonań, znosili oni ciężkie prześladowania aż do okrutnej śmierci. Ale nie można nie dostrzec, że ów ruch wolnościowy, któremu nowsza nauka, ani nowsza kultura nie nadały jeszcze celów i kierunku, nie posiadał treści, odpowiadającej podmiotowemu cieplu i serdeczności, że zależny od siebie samego, groził zburzeniem nietylko tradycyjnemu kościołowi, lecz i dorobkowi kultury. Do jakiego stopnia ten burzliwy i entuzjastyczny ruch w kierunku życia boskiego, bezpośrednio obecnego dla każdego człowieka, wyparł nawet studja klasyczne, dowodzi np. fakt, że Melanchton miał na swoim wykładzie o Demostenesie w r. 1524 nie więcej nad czterech słuchaczów. Rzecz więc zupełnie zrozumiała, że wobec takiego zwrotu Luter widział swe zadanie głównie w tem, żeby nakazywać powściągliwość i wskazywać granice; ale odkąd się to stało rzeczą główną, zmienił się cały charakter jego działalności; „wszystko staje się mniej radosnem, ciaśniejszem, surowszem, bardziej na powadze opartem“ (Tröltsch). Znika poprzednie zaufanie, iż prawda zdoła sama zwyciężyć u człowieka, upada też wiara w swobodę; środki karności i przymusu wydają się teraz niezbędne. Istniejące od pierwszej chwili przeciwieństwo pomiędzy królestwem łaski i miłości bożej a złym światem zaostrza się i ustala, życie religijne cofa się w głąb jednostek i pozostawia świat potęgom, które są ustanowione od Boga, podporządkowanie się im jest świętym obowiązkiem; każdy

powinien szczerze pełnić obowiązki swego zawodu, a zresztą dać panowanie Bogu. To właśnie ostre przeciwieństwo względem świata pozwala osiągnąć wielką głębię życia wewnętrznego, ale to zagłębienie się nazbyt pozostaje rzeczą samych jednostek, powstaje dualizm życia, słaby umysłowo i uczuciowo pod względem religijnym z jednej strony, obojętny dla spraw publicznych i pracy kulturalnej z drugiej strony. Wywyższenie pokory i miłości, które tu następuje, musi szkodzić również rozwojowi męskiej odwagi i silnej osobowości. U samego Lutra przy takiem ukształtowaniu życia wchodzi też w grę przekonanie, że świat bliski jest końca; kto tak myśli, ten nie będzie brał udziału w stosunkach społecznych. Tak więc czynność nie udzieliła się tu od najgłębszej podstawy życia — całej jego rozległości; gdzie bierne znoszenie marnego świata, zasada „milcz, cierp, unikaj i znoś" uchodzi za właściwe zachowanie się, a za cel najwyższy to, „żebyśmy prowadzili ciche i spokojne życie w chwaleniu i wielbieniu Boga", tam zwycięża trwożliwa ucieczka od świata, a myśl o wolności nie otrzymuje należnych jej praw. Chrześcijaństwo dawniejsze miało pod tym względem więcej męstwa i zaufania do siebie. Nawet zdolności organizacyjne nie stanowią siły Lutra. Z drugiej strony, przyznać całkowicie należy, że samoistność owego wnętrznego życia religijnego, owa głębia religijna wydała arcydzieła poezji, a bardziej jeszcze muzyki (Bach) i że niemiecka filozofja spekulacyjna niewątpliwie związana jest wewnętrznie z reformacją w duchu Lutra.

Główna przyczyna powikłania w całym tym zwrocie polegała na tem, iż życie ze względu na swą ostateczną podstawę zostało uzależnione od najczystszego wnętrza, ale zarazem związane w swym rodzaju z fak-

tami dziejowemi, które nie mogą być przeżywane bezpośrednio, lecz mogą być tylko przekazane przez autorytet. Dziejowe stanowisko Lutra wpada w sprzeczność wewnętrzną również przez to, że pewne sprawy, które on nazewnątrz jak najostrzej zwalczał, musiał utrzymać w nieco zmienionej formie we własnej nauce. Pragnął swobody względem powagi kościelnej, a zaprowadził natomiast inny rodzaj powagi; pragnął wyplenić wszelki intelektualizm, otrzymał zaś inny rodzaj intelektualizmu, żądając uznania danych dziejowych zamiast spekulacji i mistyki; można się było wprost obawiać, że kościół stanie się zbiorem wszystkich nauk, szkołą czystego słowa jedynie. Luter zwalczał Rzym w imię wolności i czystego ducha, a musiał później namiętnie i ostro bronić skrępowania i dosłownego znaczenia wobec „marzycieli", „przechrzczeńców", „entuzjastów", „fanatyków". Straszna surowość, jaką okazał względem tych „marzycieli", gdy już inni w tym czasie, jak np. landgraf Filip Heski, sądzili o takich rzeczach łagodniej, kładzie nieprzebyte granice czci dla niego. Z powoływania się na ducha, bez czego własne stanowisko było przecież niemożliwe, Luter czynił innym ciężki zarzut: „Ależ, kochany przyjacielu, duch tu, duch tam, i ja też byłem w duchu i widziałem ducha". A zatem protestantyzm kościelny zawiera tę sprzeczność, że w porywie wewnętrznym rozpoczyna dzieło przewrotowe, a w wykonaniu ulega często znowu tym samym ideom, których panowanie pragnął obalić.

Ale to, co nietylko dzisiaj wydaje się sprzecznem, lecz było sprzeczne od pierwszej chwili, to w położeniu ówczesnem było nieuniknioną koniecznością; ogromny zamęt owych czasów zagrażał powszechnem rozprzę-

żeniem, gdyby żelazna ręka nie przeciągnęła była linji pośredniej, nie broniła jej bezwzględnie na prawo i na lewo i w ten sposób nie zachowała ciągłości dziejowej w dalszym ruchu. Tkwiła w tem wstrząsająca tragedja, że nowe dzieło mogło się utwierdzić w dziejach tylko w sprzeczności ze swem pierwotnem dążeniem; sam Luter cierpiał na tem najwięcej. Nic nie wymagał on od innych, czegoby przedewszystkiem nie nakładał na siebie; jeżeli występował nazewnątrz gwałtownie i rozkazująco, to czynił to głównie dlatego, że miał we własnem wnętrzu do zwalczenia najcięższe zarzuty, które mu często „pot trwogi wyciskały"; jego walka przeciwko innym była zarazem walką przeciwko sobie samemu. I właśnie w tych walkach objawia się ze szczególną jasnością niezamącona prawdziwość, zupełna szczerość i głębia tego męża. Największą wagę przykładał on do rzeczy wiekuistych, a taką powagą swej całej osobowości dał stuleciom mocne oparcie; dla tej olbrzymiej, a zarazem dziecięco prostej osobowości, dla oporu, szorstkości i tężyzny swego charakteru jest on niezapomnianym wzorem zwłaszcza dla narodu niemieckiego, żarliwym budzicielem do stałej czujności o duszę. I jak sam przez cały zamęt, wątpienie i niedolę przedarł się do niewzruszonej mocy i głębokiego spokoju, tak i dzieło jego poza wszystkiem, co wątpliwe i chybione, zawiera typ życiowy, o trwałej wartości. W wewnętrznych poruszeniach i ostrych kontrastach duszy odsłania się tu niewyczerpane źródło życia, stapia się w jedno pokorna ufność i radosna odwaga życiowa, człowiek przeciwstawia się wprost nieskończoności i wiekuistości, a dzięki temu wznosi się do nieznanej wielkości i godności. W tem znaczeniu reformacja stała się duszą nowych czasów i główną dźwignią ich

ruchu. W tem szerszem znaczeniu najwięksi myśliciele i poeci ostatnich wieków, mężowie tacy, jak Kant i Goethe, z wdzięcznością poczuwali się i przyznawali do należenia do niej, w tem też znaczeniu odsłoniła ona zagadnienia, których nikt nie może pominąć, kto idzie z prądem dziejowym życia duchowego.

Ale i w ciaśniejszej, kościelnej formie zagadnienia i sprzeczności wypływają w znacznej części stąd, że stawia się wyższy cel, że zwiększa się zadanie, że szuka się ściślejszego stosunku istoty ludzkiej do źródła prawdy i miłości; kto uznaje to pogłębienie, ten przy całej niedoskonałości i wszystkich sprzecznościach będzie czcił ducha całości i powita rozpoczęcie nowego, szczerszego życia. Systemat średniowieczny, który w tak szerokim zakresie zawiera najrozmaitsze sprawy, mądrze je z sobą równoważy i zręcznie łączy w działaniu, ów podziwu godny systemat przystosowania nietylko nazewnątrz, ale i nawewnątrz, owo niezrównane arcydzieło organizacji ze swemi zasobami znajomości człowieka i doświadczenia dziejowego — systemat ten w swem działaniu na życie społeczne i konkretne stosunki jest bezspornie w korzystniejszem położeniu; posiada szerszą podstawę dziejową, większą racjonalność, dojrzalsze ukształtowanie. Nowy prąd może tam tylko zachować przewagę, gdzie panują pojęcia, które w języku Lutra wyrażają się w ten sposób, „że za cenę całego świata nie można odkupić ani jednej duszy", gdzie znaleziono bezpośredni stosunek duszy do Boga i zarazem ustalono zupełną samoistność życia, która czyni człowieka mocnym i radosnym w układzie wyższym nad świat.

A zatem ostra alternatywa, przenikająca poglądy reformacji na życie, zwłaszcza jak je ujął Luter, ma

też znaczenie i dla oceny samej reformacji. Kto odrzuca owo pogłębienie jako zbyteczne albo niemożliwe, dla tego reformacja może być tylko skokiem w ciemność, zbudzeniem dzikiej namiętności i wysoce pożałowania godnem rozdwojeniem; kto jednak uznaje możliwość, nieodzowność tego zwrotu, dla tego, wraz ze wszystkiemi nierozwiązanemi zagadnieniami, musi ona uchodzić za wielki czyn wyzwolenia i początek nowego dnia.

b. Cwingli i Kalwin.

Aczkolwiek Luter stanowi głowę duchową całej reformacji, a przebieg jego życia stanowi szczyt całego ruchu, jednakże mężowie kierujący kościołem zreformowanym również okazali w kształtowaniu życia wiele samodzielności, wobec czego nie możemy ich tu pominąć. Nasz zwięzły wykład, który w głównych punktach wzoruje się na Dilthey'u i Troeltschu, co do Cwingli'ego zużytkował także wybitne dzieło Stähelina.

W porównaniu z Lutrem Cwingli jest w znacznie bliższym związku z humanizmem i powszechną oświatą swego czasu, przyczem silniej też dąży do działania i tworzenia w obrębie swego czasu; nie zerwał on ze światem w sposób tak radykalny, jak to czynił był Luter, nie nadał życiu religijnemu tak hardej samowystarczalności i nie umieścił go na tak wzniesionej nad światem wyżynie. Ale jeżeli głębia całości jest mniejsza, to odpadają też za to pewne jaskrawości i sprzeczności, życie religijne splata się ściślej z życiem praktycznem, a świat myślowy staje się niezrównanie bardziej racjonalny, niż u założyciela — bohatera reformacji.

„Co odróżnia Cwingli'ego od Lutra w sposobie pojmowania wiary, to ściślejszy związek, w jakim pozostają dlań religijny i moralny momenty wiary, a który pozwala mu też dzięki temu traktować stosunek pomiędzy prawem a Ewangelją bardziej w znaczeniu ich pokrewieństwa, niż sprzeczności" (Stähelin); nie chciał on uznawać żadnej innej reformacji kościoła, „prócz takiej, która miałaby przenikać i przeobrażać równocześnie moralne i społeczne życie narodu zapomocą odnawiającej i uświęcającej siły Ewangelji" (Stähelin). „Celem jego życia jest chrześcijański porządek gminy, danej w określonej postaci prawnej" (Tröltsch). Zgadza się to z tem, że i w zjawieniu się Chrystusa bardziej podnosi on pierwiastki moralne i typowo-ludzkie, nie poprzestając na samem tylko cierpieniu. Racjonalniejszy i wolniejszy sposób myślenia przejawia się nietylko w jego nauce o sakramentach, lecz również w ostrzejszem odgraniczeniu grzechu pierworodnego od grzechu czynnego, w odsunięciu na plan dalszy obrazu djabła oraz wyobrażeń o końcu rzeczy, w rozszerzeniu pojęcia objawienia poza chrześcijaństwo na całą ludzkość.

Ale jeżeli Cwingli usiłuje wszędzie ujawnić stosunek człowieka do Boga, to widzi on w tym związku nie część tylko przyrodzonego uposażenia człowieka, lecz objawienie boskie; z równą stanowczością, jak Luter i Melanchton, odrzuca on doktrynę scholastyczną o przyrodzonem poznawaniu Boga, poprzedzającem wiarę. Chrześcijaństwo również zachowuje centralne stanowisko i szczególną odrębność. Albowiem zjawienie się Chrystusa było ostatecznem i najgłębszem odsłonięciem doskonałej dobroci. Teraz wyjaśnia się zarówno całkowita zależność człowieka od Boga, jak również to, że ten stosunek daje mu zupełne szczęście. Prawdziwą religją

okazuje się teraz, jeżeli człowiek poddaje się wyłącznie Bogu i ufa tylko jego dobroci. „Jest to źródłem naszej religji, że uznajemy Boga jako tego, który niestworzony, stwórcą jest wszystkich rzeczy, który sam wszystko posiada i darmo oddaje".

Wobec tego musi zniknąć wszystko, co staje pomiędzy Bogiem a nami; zabobonem jest pokładać nadzieję w czemś innem, niż w Bogu; „taka niewzruszona i niezawodna siła, jaką powinna być wiara, nigdy nie może się opierać na czemś stworzonem. Jakżeby bowiem coś, co niegdyś nie istniało, mogło być podstawą naszego zaufania?" Działanie zaś Niewidzialnego i Wyższego ponad wszelką przyrodę jest wewnętrznie całkowicie obecne; „największym cudem Boga jest to, że łączy się z naszemi sercami, tak iż poznajemy go jako swego ojca". Taki sposób myślenia musi dawną naukę o środkach łaski — a znaczną część tej nauki zachowała doktryna Lutra o komuniji — odczuwać i odrzucać jako czystą magję.

Zależność od Boga wcale jednak nie burzy czynności człowieka, człowiek powinien raczej z całej siły czynić z siebie narzędzie życia i działania bożego, ażeby w ten sposób odpowiadać niezmordowanej czynności Boga, przez którego i w którym wszystko się porusza, zawiera, żyje. „Działalność w powszechnym związku z wszechogarniającą najwyższą siłą działania — oto dusza tego systematu". „Bóg", powiada gdzieś Cwingli, „będąc siłą, nie zniesie, żeby ktoś, którego serce on ku sobie skłonił, był bezczynnym". „Tylko wierni wiedzą, jak Chrystus nie pozostawia swym wyznawcom wolnego czasu i jak pogodni i zadowoleni są oni przy pracy". „Nie jest zadaniem chrześcijanina wspaniale mówić o naukach, lecz zawsze dokonywać z Bogiem

wielkich i trudnych rzeczy“ (według Dilthey'a). Nawet nauka o przeznaczeniu, która na pierwszy rzut oka zdaje się całkiem znosić wszelką samodzielność postępowania, w związku z poglądami powyższemi wzmaga znaczenie i czynność jednostek. Albowiem gdzie o zbawieniu albo zgubie jednostki rozstrzyga bezpośrednio sam Bóg i wszystko zależy od bezpośredniego stosunku do niego, tam niezmierna wartość przebiegu religijnego w jednostce jest oczywista, tam bez wszelkiej pomocy ludzkiej wierzący może się czuć bezpiecznym w Bogu i narzędziem jego wszechdobrej i wszechmocnej woli. Również ,,myśl potępienia w uderzający sposób“ ustępuje u Cwingli'ego ,,wobec myśli wyboru do zbawienia“ (Stähelin).

Tak rozwija się tu szczególnie idea reformatorska chrześcijaństwa czynnego i męskiego; religja stale zamienia się na postępowanie moralne i przez nie się umacnia, cała reszta życia kłoni się ku temu, a w życiu społecznem jednostka zostaje wezwana do samodzielnej pracy; z działalności Cwingli'ego wieje duch świeżości i zadowolenia, ale w połączeniu z ,,surowością obowiązku i jasnością rozsądku“ (Tröltsch). Chociaż wszystko składa się u niego tak gładko i kształtuje tak jasno może głównie tylko dlatego, że nie odczuwa on tak silnie ciemnych stron oraz sprzeczności życia i nie walczy z niemi wśród tak głębokich wstrząśnień, jak Luter, a owa tendencja praktyczna łatwo wywołać mogła pomieszanie religji z polityką, ba, z policją — jednakowoż to proste i zdrowe, świeże i ochocze chrześcijaństwo posiada szczególną wartość.

Inne zabarwienie ma idea podstawowa chrześcijaństwa zreformowanego u Kalwina. W charakterze jego, stworzonym do rozkazywania i organizowania,

panuje ścisła systematyczność i żelazna konsekwencja, cała różnorodność musi służyć jednej budowie myślowej. Ale nietylko forma, również główne uczucie jest inne. Sposób myślenia jest teocentryczny, podobnie jak u Augustyna, cześć dla Boga jest ideą centralną, chwale boskiej powinno służyć posłusznie wszelkie stworzenie, a o wszystkiem w niedocieczony dla człowieka sposób rozstrzyga wola Boga. Wszelkie wątpienie, jakoteż wszelka przyrodzona ufność w sobie stają się tu występkiem względem boskiego majestatu; całe życie człowieka powinno być poświęcone jedynie Bogu, do którego ono z góry należy; Bóg działa wszędzie bezpośrednio, tak, że wszystkie przyczyny pośredniczące oraz pomoc ludzka są niepotrzebne; z obrządków należy wyplenić wszystko, co obniża istotę czysto duchową do rzeczy widzialnej i obrazowej.

Przytem i tutaj czynność jednostki ostaje się w pełni, a nawet, w miarę możności, wzmacnia się jeszcze; jak Bóg sam rozumiany jest jako najwyższa, bezustannie działająca czynność, tak też i służba boża musi być służbą czynnego życia. Ale czynność traci tu rys słonecznej radosności, jaki posiadała u Cwingli'ego, otrzymuje charakter poważny i surowy, nawet szorstki: życie staje się twardą, niezmordowaną walką dla wyższych, boskich celów. Wszystko, co nie jest z niemi bezpośrednio związane, jest kradzieżą, popełnioną na rzeczy najwyższej, jeżeli nie służy jej zadaniom. „Religijność ta różni się od religijności Lutra surowemi obowiązkami wojownika bożego, będącego w twardej służbie, obowiązkami, które wypełniają każdą chwilę życia. Różni się od pobożności katolickiej ze względu na wywiązującą się w niej siłę samodzielnej czynności. To zaś stanowi jej charakter, że zasada panowania Boga

i przeznaczenia nadaje piętno religijne całemu życiu, że w tem panowaniu Boga tkwią też pobudki dla każdego dalszego lub bliższego stosunku do innych ludzi, i wreszcie, że nawet wyniosła surowość względem wrogów Boga jest tu religijnie uzasadniona" (Dilthey).

Szczególnie doniosłą nietylko dla ukształtowania życia religijnego, lecz wogóle dla kultury, jest okoliczność, że życie gminne i ogólny stan wspólnoty chrześcijańskiej otrzymują tu znacznie większe znaczenie, niż w luterańskiej gałęzi reformacji, że tutaj rozwija się znacznie większa działalność organizacyjna, która nawet jednostki powołuje do czynnego uczestnictwa. „Instytucja zbawienia (*Heilanstalt*) ma być zarazem instytucją uświęcania (*Heiligungsanstalt*), ma być czynną w schrystjanizowaniu życia gminy, poddając cały zakres życia przykazaniom i zamierzeniom chrześcijaństwa" (Tröltsch). Przejawia się tu więc znacznie więcej etyki społecznej, troski o stan całości, wszystko oczywiście na gruncie ściśle religijnym. Z pośród różnorodnych skutków, które stąd wynikły, ten zwłaszcza podnieść należy, że praca zawodowa obywateli, ze względu na swój stosunek do gminy oraz jako środek wzmacniania królestwa bożego, podnosi się wewnętrznie i uszlachetnia, że — po raz pierwszy w religji — zyskują wartość również dobra materjalne. Wraz z silnem poczuciem społecznem rozwija się tu potężna energja pracy, która działa daleko poza formy kościelne aż do czasów dzisiejszych. Protestantyzm tutaj głównie okazał się czynną siłą, odtąd stał się on także w ogólnych stosunkach potęgą świata, nigdzie silniej, niż tutaj — pomimo całej ortodoksji zasad — nie wystąpiły początki wolności obywatelskiej i duchowej nowych czasów.

2. Późniejszy rozwój chrześcijaństwa.

W zamiarach reformatorów nie było bynajmniej utworzenie odrębnej gminy: przez długi czas mieli oni nadzieję wciągnięcia całego kościoła do ruchu odnowienia. Że plany te runęły, że katolicyzm znowu nabrał sił, a nawet zwycięsko szerzył się dalej, to nie było tylko dziełem przemocy albo przebiegłości, natomiast pod wpływem owego gwałtownego parcia katolicyzm sam na sobie dokonał odrodzenia, albo raczej to, co już i przedtem pobudzało go do większej surowości pod względem moralnym, tak okrzepło, że mogło zostać czynnikiem kierowniczym. Niektóre braki zostały usunięte, stan umysłowy duchowieństwa został podniesiony, przedsięwzięto energiczniejsze środki przeciwko moralnemu rozluźnieniu. Nowe zakony wpłynęły na ześrodkowanie sił, na rozwój posłuszeństwa oraz uczynków miłosierdzia. Tak więc katolicyzm mógł niejedno przeciwstawić protestantyzmowi, a ostatecznym wynikiem był stały rozdział chrześcijaństwa zachodniego. Rozdział ten wytworzył wiele życia i wciąż utrzymuje ludzkość w nieustannym ruchu. Ale nie brak też wielkich strat. Przeciwieństwo wyznań doprowadzało często żarliwość dla zagadnień religijnych do stopnia niszczącej namiętności i przesłaniało przez pewien czas wszystkie inne troski. Nadto rozdział ten był niebezpieczny dla obu stron. W katolicyzmie wzmocnienie autorytetu, ześrodkowania i niezmienności zacieśniało i krępowało swobodę jednostki i wytwarzało obawę wobec każdego ruchu wolnościowego; samowiedza swoiście religijnego trybu życia wzmogła się tu jeszcze więcej; protestantyzmowi — naodwrót — groziło rozdrobnienie kościoła na oddzielne kółka, a nadto niebezpie-

czeństwo, że nie zdoła dostatecznie przeciwdziałać świeckości życia.

Wprawdzie i w nowym katolicyzmie baczniejsza uwaga odkrywa znacznie więcej zmian i znacznie większą różnorodność, niż się napozór wydaje. Przenika je głównie przeciwieństwo pomiędzy ultramontanizmem, obliczonym przedewszystkiem na potęgę i panowanie, o wewnętrzny zaś stan duszy dbającym tylko ubocznie, a kierunkiem czysto religijnym, traktującym religję jako jedyny cel sam w sobie. Nawet w jednej duszy łączą się często oba prądy, a jednak w istocie odległość pomiędzy niemi jest olbrzymia, życie wewnętrzne daje katolicyzmowi tylko ów drugi prąd. Ale pomimo całej głębi, miękkości i subtelności, jaką ten kierunek zdolny jest nadać indywidualnemu życiu duchowemu — wystarczy w tym celu przytoczyć Pascala — i pomimo całego mnóstwa wybitnych wyznawców — stanowczo ustępuje on sprężystej organizacji ultramontanizmu pod względem wpływu na całość; rzecz wątpliwa, czy jego naginający się do wszystkiego charakter doprowadzi do rozwoju całości.

Wyraźniej występują przeciwieństwa w protestantyzmie, wypływają one z jego najgłębszej istoty. Spotykają się w nim bowiem dwa czynniki: współczesny ruch w kierunku większej samodzielności i bezpośredniości życia oraz swoiste ujmowanie religji i chrześcijaństwa; w pierwszym panuje radosna odwaga życiowa, a zdolności człowieka zdają się nieograniczone; w drugim człowiek jest uważany za istotę moralnie całkiem niedojrzałą, pozbawioną wszelkich własnych zdolności i w zupełności skazaną na pomoc i łaskę bożą. W ten sposób „protestantyzm otrzymuje charakter podwójny, charakter religijnego nowotworu o swoiście religijnym

typie i charakter pioniera i wytwórcy współczesnego świata" (Tröltsch). Jest to sprzeczność, która może wprawdzie doznać pewnego złagodzenia, ale nigdy nie daje się znieść w zupełności.

Protestantyzm nigdyby nie osiągnął takiego stanowiska w świecie współczesnym, jakie w rzeczywistości osiągnął, gdyby był nie zawarł przymierza ze współczesną kulturą i oświatą, gdyby się nie stał w stopniu, w jakim to zaszło, religją wychowawczą. W tym charakterze poznajemy go zwłaszcza w epoce rozkwitu niemieckiej literatury klasycznej. Rzeczy kościelne i swoiście religijne są tu, o ile możności, usunięte, surowość przeciwieństw ustępuje miejsca większej radości, jest tu więcej męstwa i ufności względem istoty ludzkiej, człowiek zdobywa wielkość i godność wobec siebie samego oraz wewnętrzny stosunek do wszechności. Przytem ciągle działa religja w swobodniejszem ujęciu jako panenteizm i pogłębia życie. Ale wielkie oddalenie od protestantyzmu pierwotnego jest oczywiste, ogólny charakter życia zmienił się. Tak więc protestantyzm nowszych czasów — gdy dawna forma trwa dalej, a nawet rodzi nowe życie — obejmuje w istocie dwie różne religje, które jako tako razem utrzymać staje się rzeczą tem trudniejszą, im wyraźniej świadomość historyczna, zbudzona w 19 wieku, wskazuje na różnicę i przeciwieństwo obu ukształtowań. Ale dwoistość ta jest nietylko słabością, lecz również siłą protestantyzmu; dzięki takiej szerokości zdoła on bowiem utrzymać związek pomiędzy obu biegunami życia współczesnego, a pomimo całej niedoskonałości czemś wielkiem i błogosławionem jest w nim ta rzetelność i szczerość, z jaką traktuje on zagadnienia, oraz siła osobowości, jaką przykłada do prób ich rozwiązania.

Znaczenie tej sprawy ocenić w całości może tylko ten, kto uznaje przeciwieństwo i zatarg ze współczesną kulturą, w które wpadło całe chrześcijaństwo. Czasy nowożytne wśród nader bogatego rozwoju życia przyniosły nieskończenie wiele rzeczy nowych i wielkich, z pod których wpływu nikt się usunąć nie może i owoce ich wszyscy pożywamy. Ale z tym bezsprzecznym zyskiem splata się ściśle swoista tendencja, podlegająca nader poważnym zarzutom. Nowożytność od początku 17 wieku wytworzyła nowy typ życiowy, który daleko odbiega od chrześcijańskiego. Silne poczucie życiowe pcha myśl i twórczość ludzką coraz wyłączniej do świata, który dla chrześcijaństwa uchodził za niższy; w świecie tym odkryty zostaje rozum albo jeżeli jeszcze go niema, praca ludzka ma go stworzyć; bezgranicznie wytężają się siły, a wzrost siły staje się dla życia celem najwyższym i zupełnie zadowalającym. Im więcej ten nowy typ zyskuje na mocy i świadomości, tem wyraźniejszą staje się okoliczność, że niełatwo zgadza się on z chrześcijaństwem, że, owszem, podstawowe prądy obojga są z sobą wprost sprzeczne. Coraz mniej możliwym staje się zgodny i przyjazny pochód obojga razem, jak to było na początku, coraz bardziej niezbędnem staje się jasne rozgraniczenie, coraz ostrzejszą opozycja względem chrześcijaństwa u tych, którzy idą wyłącznie za prądem współczesnym. Ale właśnie dlatego, że niebezpieczeństwo dla chrześcijaństwa wzrosło do najwyższego stopnia, następuje zwrot, który zupełnie zmienia położenie i znowu zbliża umysły do chrześcijaństwa. Wiara w nieomylność i samowystarczalność kultury nowożytnej silnie się zachwiała, życie współczesne samo wytwarza tyle ciemnych i złych stron, a pomimo całego wzrostu siły odczuwa się tyle wewnętrz-

nej pustki, że całość życia staje się dla nas ponownie zagadnieniem, i trzeba znowu walczyć energicznie o sens własnego istnienia. W takiej zaś walce chrześcijaństwo dzięki swej głębi duchowej i uświadomieniu sobie wielkich przeciwieństw mogłoby uzyskać nowe znaczenie, mogłoby się okazać, że ono się bynajmniej nie przeżyło, lecz przy radykalnem pogłębieniu zdoła zbudzić w sobie świeże siły, bez których teraźniejszość i przyszłość nie mogą się zgoła obejść.

Że tak jest, o tem zdaje się świadczyć także stosunek myślicieli współczesnych do chrześcijaństwa, o ile budowali i pracowali rzeczowo, a nie gubili się w kunsztownych rozważaniach i rozkładowej krytyce. Wprawdzie względem kościelnej formy chrześcijaństwa owi myśliciele współcześni zachowują się zwykle, jeżeli nie wrogo, to w każdym razie chłodno, ale równocześnie żaden z nich nie odrzuca chrześcijaństwa całkowicie, raczej każdy pragnąłby je postawić w jakikolwiek związek z własnem przekonaniem, a przez takie przyłączenie umocnić to przekonanie; i właśnie dla rzeczy najlepszych we własnem przekonaniu szuka się łączności z chrześcijaństwem. Dlatego każdy tworzy sobie własne chrześcijaństwo — Spinoza i Leibniz, Locke i Rousseau, Kant i Fichte, Hegel i Schopenhauer — a w całości tych ujmowań odzwierciedla się swoiście ruch duchowy czasów nowożytnych. Jeżeli więc, pomimo całej różnicy przekonań, myśliciele w pewien sposób trzymają się chrześcijaństwa, to muszą w niem zapewne znajdować lub odczuwać coś, czego kultura współczesna własnemi siłami wytworzyć nie zdoła, i w rzeczy samej, łatwo byłoby dowieść, że praca ich wszystkich zawiera duchową głębię i samoistny charakter wewnętrzny, a także cześć dla dóbr duchowych

i moralnych, które nietyle sama uzasadnia, co zapożycza od przekazanych doktryn życia chrześcijańskiego.

Te myśli zapożyczone uchodziły dawniej za zrozumiałe same przez się i zlewały się bez rozróżnienia z myślami inaczej ukształtowanemi; obecnie rozbieżność i przesilenie w całej kulturze zniewala do energiczniejszego ich opracowania i wyraźniejszego rozgraniczenia. Ale również chrześcijaństwo, cofnąwszy się do swych pierwotnych pobudek, musi dokonać energicznej w sobie rewizji i znacznie silniej rozróżniać pomiędzy tem, co należy do osobliwości jakiejś jednej epoki, a tem, co jako wiekuista treść ducha zdoła ogarnąć wszystkie czasy i zawsze wytworzyć coś nowego.

Chrześcijaństwo w formach dotychczasowych nie przeżyło się jeszcze. W pierwszych stuleciach działało ono rzetelnie i gorliwie w kierunku skupienia moralnego i odnowienia życia, ale koła chrześcijańskie były z początku niechętne pracy kulturalnej, a dążności posiadały więcej ciepła duszy, niż głębi duchowej. Wraz z dalszym upadkiem starożytności przyszedł czas jego zwycięstwa, ale budową świata stało się ono dopiero pod przemożnym wpływem świata grecko-rzymskiego, który je też obdarzył wadami czasów znużonych i przekwitłych. Średniowiecze przyniosło wychowaniu nowych narodów budującą pracę, ale stan owych czasów nadał tej pracy charakter przymusowy i zewnętrzny, życie wewnętrzne zniedołężniało wobec przewagi organizacji, a duchowość — wobec zmaterjalizowania życia religijnego pod wielu względami. Przeciwko temu podniosła się reformacja i upraszczając, dokonała zarazem odmłodzenia chrześcijaństwa; o ile wszakże sprawy nie doprowadziła do końca, tośmy dopiero co widzieli. Ponadto, wobec radującej się

światu i pewnej siebie kultury nowożytnej, chrześcijaństwo miało za zadanie strzec większej głębi życia. W ostatnich czasach sama ta kultura wstąpiła w stan przesilenia, a gruntowne pogłębienie życia, wewnętrzne odnowienie człowieka staje się naglącą potrzebą. Coraz bardziej nagli nas konieczność przejścia od nieustannej gonitwy spraw kultury do zagadnień duszy, do walki o sens życia i o ocalenie bytu duchowego. Wraz z temi pytaniami jednak powstaje nanowo zagadnienie religji, a przewidywać można, że w nowem stuleciu będzie ono zdobywało coraz większą potęgę. A okaże się przytem — być może, śród ciężkich wstrząśnień i zmian radykalnych — że chrześcijaństwo posiada nietylko wielką przeszłość, ale i wielką przyszłość.

Koniec pierwszego tomu.

WYDAWNICTWO POLSKIE
W POZNANIU.

BIBLJOTEKA
LAUREATÓW NOBLA

Tom I. ROMAIN ROLLAND — COLAS BREUGNON — POWIEŚĆ
„ II. RABINDRANATH TAGORE — OPOWIADANIA.
„ III. MAURYCY MAETERLINCK — ŻYCIE PSZCZÓŁ
„ IV. BJÖRNSTJERNE BJÖRNSON — SYNNÖVE SOLBAKKEN
„ V. RUDYARD KIPLING — KSIĘGA DŻUNGLI
„ VI. RABINDRANATH TAGORE — ROZBICIE — POWIEŚĆ
„ VII. SELMA LAGERLÖF — TĘTNIĄCE SERCE — POWIEŚĆ
„ VIII. ANATOL FRANCE — POGLĄDY KSIĘDZA HIERONIMA COIGNARDA
„ IX. RABINDRANATH TAGORE — SADHANA — SZEPT DUSZY — ZBŁĄKANE PTAKI
„ X. KAROL SPITTELER — IMAGO — ROMANS
„ XI. HENRYK PONTOPPIDAN — DJABEŁ DOMOWEGO OGNISKA
„ XII. KNUT HAMSUN — BŁOGOSŁAWIEŃSTWO ZIEMI — POWIEŚĆ
„ XIII. MAURYCY MAETERLINCK — INTELIGENCJA KWIATÓW
„ XIV. KAROL GJELLERUP — PIELGRZYM KAMANITA — ROMANS
„ XV. RUDYARD KIPLING — DRUGA KSIĘGA DŻUNGLI
„ XVI. RABINDRANATH TAGORE — WSPOMNIENIA
„ XVII. MAURYCY MAETERLINCK — WIELKA TAJEMNICA.
„ XVIII. PAWEŁ HEYSE — L'ARRABBIATA — NOWELE WŁOSKIE.
„ XIX. RUDYARD KIPLING — STALKY I SP. — POWIEŚĆ.
„ XX. KAROL GJELLERUP — DOJRZALI DO ŻYCIA — POWIEŚĆ.
„ XXI. KNUT HAMSUN — GŁÓD — POWIEŚĆ.
„ XXII. HENRYK PONTOPPIDAN — ZIEMIA OBIECANA —
„ XXIII. KAROL GJELLERUP — WĘDROWCY ŚWIATA — ROMANS

Tom XXIV. BJÖRNSTJERNE BJÖRNSON — TOMASZ RENDALEN —

„ XXV. ROMAIN ROLLAND — DUSZA ZACZAROWANA I. ANETKA I SYLWJA — POWIEŚĆ.

„ XXVI. VERNER v. HEIDENSTAM — HANS ALIENUS —

„ XXVII. ROMAIN ROLLAND — DUSZA ZACZAROWANA II. LATO — POWIEŚĆ.

„ XXVIII PAWEŁ HEYSE — WESELE NA KAPRI.

„ XXIX. SELMA LAGERLÖF — GÖSTA BERLING — POWIEŚĆ.

„ XXX. WŁADYSŁAW ST. REYMONT — PĘKNIĘTY DZWON.

„ XXXI. GERHARD HAUPTMANN — GŁUPIEC — POWIEŚĆ.

„ XXXII. MAURYCY MAETERLINCK — GOŚĆ NIEZNANY.

„ XXXIII. KAROL SPITTELER — KONRAD PORUCZNIK —

„ XXXIV. MAURYCY MAETERLINCK — MĄDROŚĆ I PRZEZNACZENIE.

„ XXXV. KNUT HAMSUN — KOBIETY U STUDNI. POWIEŚĆ.

„ XXXVI. JACINTO BENAVENTE — ŹLE KOCHANA.

„ XXXVII. ROMAIN ROLLAND — JAN KRZYSZTOF. — TOM I.

W dalszym ciągu pojawią się następujące tomy:

ROMAIN ROLLAND — JAN KRZYSZTOF. — POWIEŚĆ. II., III. IV.

WALTER BUTLER YEATS — OPOWIADANIA O HANRAHANIE RUDYM.

RABINDRANATH TAGORE — GORA — POWIEŚĆ.

KNUT HAMSUN — OSTATNI ROZDZIAŁ. — POWIEŚĆ.

SELMA LAGERLÖF — MAJA LISA. — POWIEŚĆ.

„BIBLJOTEKA LAUREATÓW NOBLA“ **wychodzi w odstępach mniejwięcej miesięcznych i każdy tom obejmuje od 15 do 35 arkuszy druku.**

Do nabycia we wszystkich większych księgarniach; gdzie takiej niema, zamawiać można wprost u wydawcy.

WYDAWNICTWO POLSKIE
Sp. z ogr. por.
w POZNANIU, ul. Zwierzyniecka 6.

WYDAWNICTWO POLSKIE
SPÓŁKA Z OGRANICZONĄ PORĘKĄ
POZNAŃ
ULICA ZWIERZYNIECKA L. 6.
LWÓW
ULICA ZYBLIKIEWICZA L. 15.

PROSPEKT

ŚWIAT PODRÓŻY I PRZYGÓD

POD REDAKCJĄ
CZESŁAWA KĘDZIERSKIEGO

W każdym człowieku żyje niewątpliwie świadomy czy podświadomy, mniej lub więcej rozwinięty pęd ku przeżywaniu silniejszych wzruszeń. Spekulacja wyzyskuje pęd ten, przelicytowując się w kierunku niezdrowej sensacji, operującej środkami możliwie najjaskrawszemi, czego dowodem kinoteatry i tak wielkiem powodzeniem ciesząca się i coraz więcej rozpowszechniająca się t. zw. „literatura skandaliczna", tj. kryminalistyczna i pornograficzna. Brak natomiast u nas w tej dziedzinie dzieł typu szlachetnego. I dlatego właśnie celem wypełnienia tej luki przystąpiliśmy do wydawania takich wysoce zajmujących, awanturniczych a na wysokim poziomie utrzymanych dzieł pod ogólnym tytułem: *ŚWIAT PODRÓŻY I PRZYGÓD.*

Pod pojęciem powieści *awanturniczej* rozumiemy pierwiastek znaczenia najszlachetniejszego, jaki w tem określeniu się ukrywa. A więc odwagę, rzutkość, przedsiębiorczość, tężyznę życiową, junacki entuzjazm i gotowość do poświęceń, słowem — czynny romantyzm życiowy, tudzież wyrastające na tem tle osobliwe zdarzenia i przygody. „Młodzieńczy entuzjazm nie obywa się

bez awanturniczości" — powiedział niegdyś Bałucki. Niechże więc w dzisiejszym nadwątlonym okresie powieści te budzą ów młodzieńczy entuzjazm i szlachetną awanturniczość, niechaj budzą fantazję i żądzę dużego czynu. A ponieważ większość powieści tego cyklu rozgrywać się będzie na morzu, niechaj budzą zamiłowanie do morza i chęć przemierzania świata na fali morskiej. Wszakże mamy dziś morze polskie i polską marynarkę.

* * *

Cykl nasz obejmie wybór dzieł pisarzy *pierwszorzędnych*, posiadających sławę ustaloną. Literaturę interesujących przygód podróżniczych reprezentują głównie pisarze angielscy, częściowo zaś francuscy, skandynawscy, niemieccy itd. Piśmiennictwo polskie jest w tym dziale dotychczas niesłychanie ubogie, czego przyczyny szukać należy w niedawnem jeszcze położeniu Polski. Ale i z tego ubogiego skarbczyka wydobędziemy dla naszego cyklu kilka cenniejszych utworów. Zbyteczne dodawać, że utwory pisarzy obcych podamy tu w przekładach wzorowych. A ponieważ do cyklu naszego włączać będziemy utwory, stojące na poziomie artystycznym i etycznym, przeto dzieła z cyklu *ŚWIAT PODRÓŻY I PRZYGÓD* znaleźć się mogą bez najmniejszych obaw w ręku każdego, a więc także i w ręku starszej młodzieży.

* * *

Cykl nasz rozpoczynamy *WYSPĄ SKARBÓW*. Autor jej, Robert Ludwik Stevenson, należy do najwybitniejszych przedstawicieli renesansu romantycznego angielskiej nowelistyki, powieści awanturniczej i historycznej. *WYSPĄ SKARBÓW* właśnie zdobył sobie szturmem serca swych ziomków, ona też ustaliła jego sławę i na świat cały rozszerzyła. Literat amerykański Henry James powiedział w swych studjach literackich, że *TREASURE ISLAND* („Wyspa skarbów") stanie się w swoim rodzaju dziełem klasycznem. Już takiem jest i pozostanie takiem dzięki niezwykłemu splątaniu rzeczy zagadkowych z działaniem człowieka, dzięki mozaice niespodzianych zdarzeń i świetnych

nastrojów; język jego, odpowiadający świetnie całej skali tych nastrojów, wprowadza w ruch wszelkie sympatyczne struny w duszy czytelnika.

Zwartość kompozycji, prostota i jasność i szalone tempo akcji, tudzież mocne postawienie charakterów — oto znakomite cechy *WYSPY SKARBÓW.*

Jako tom drugi naszego cyklu wypuszczamy obecnie Mark Twain'a świetne *PRZYGODY TOMKA SAWYERA* w wzorowym przekładzie Jana Bilińskiego. Dzieło to głośnego amerykańskiego pisarza zdobyło sobie prawo obywatelstwa na całym świecie. Rozsłonecznia je złoty humor autora, a wartość jego utrwala znakomita obserwacja psychologiczna. Książka ta stanie się niewątpliwie jedną z najulubieńszych w ręku każdego czytelnika, nie wyłączając naszej młodzieży.

„ŚWIAT PODRÓŻY I PRZYGÓD" wychodzi w odstępach mniejwięcej dwumiesięcznych i każdy tom obejmuje od 15—25 arkuszy druku.

Do nabycia we wszystkich większych księgarniach; gdzie takiej niema, zamawiać można wprost u wydawcy.

WYDAWNICTWO POLSKIE
Sp. z ogr. por.
w POZNANIU, ul. Zwierzyniecka 6.



Biblioteka Wojsk. Akad. Polit.
im. F. Dzierżyńskiego

BIBLIOTEKA NAUKOWA
WAP
t. 1
31948/1