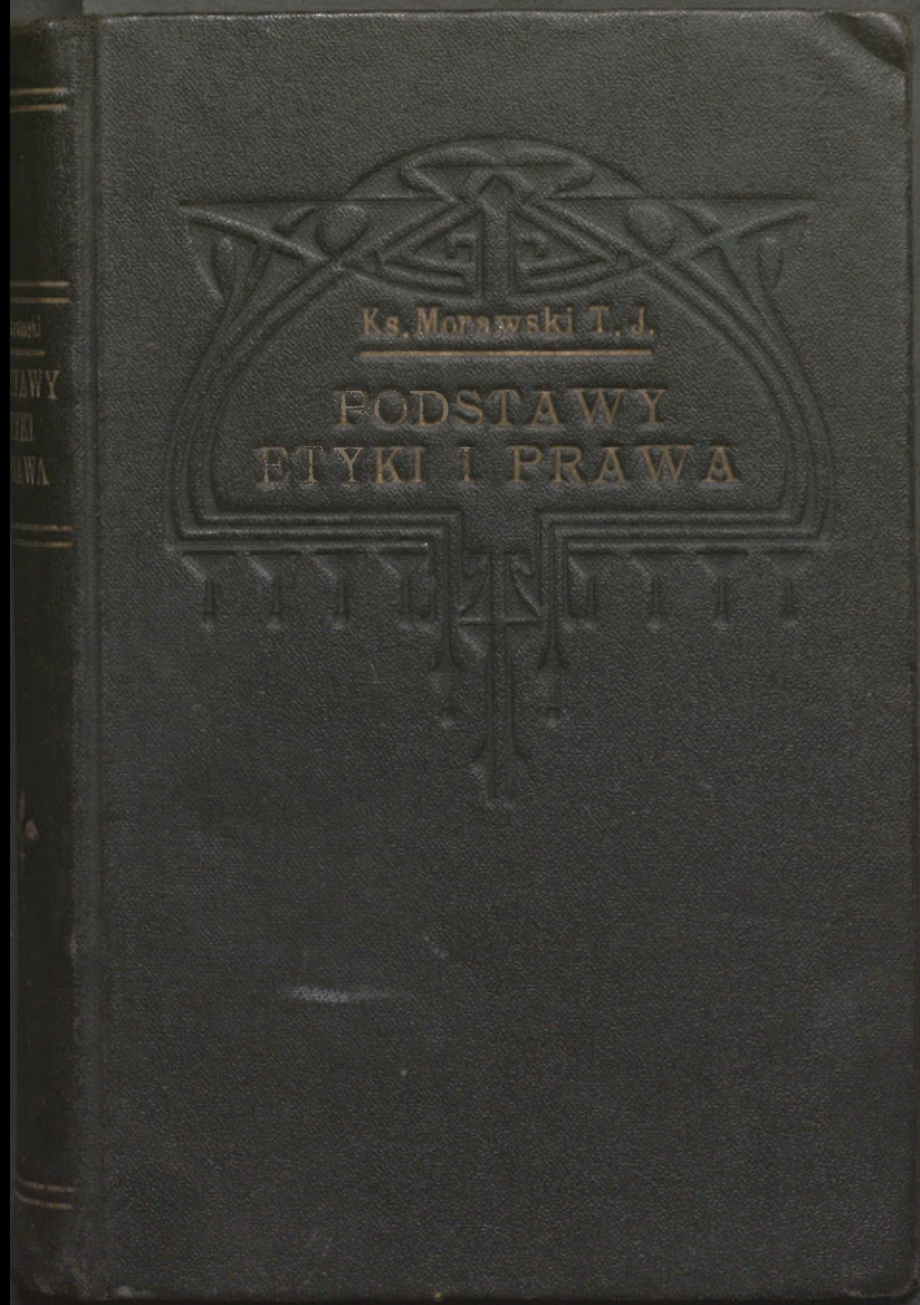




Grey Scale #13



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



A large, ornate, embossed decorative frame on the book cover. At the top is a monogram, possibly 'TJ' or 'KS', intertwined with stylized floral or foliate motifs. The frame has a wide, flared top and a base that resembles a stylized cross or a set of four columns. The entire design is embossed into the dark, textured leather of the book cover.

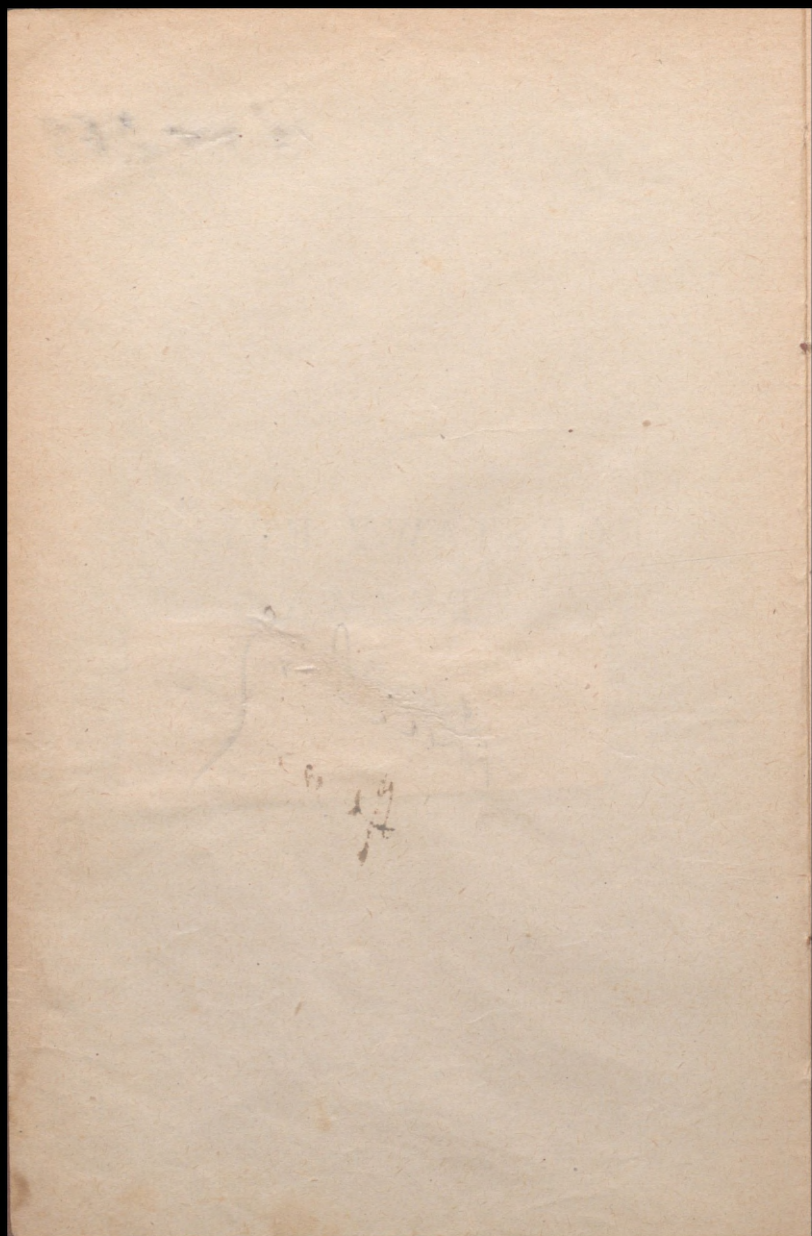
Ks. Morawski T. J.

PODSTAWY
ETYKI I PRAWA

615
d. 2. 6. 9

PODSTAWY ETYKI
I PRAWA.

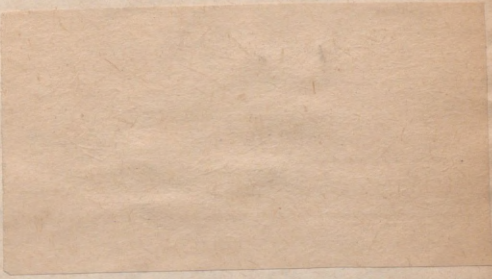
66



KS. MARJAN MORAWSKI T. J.

PODSTAWY ETYKI I PRAWA

WYDANIE CZWARTE NIEZMIENIONE



KRAKÓW 1930
WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW

17 : 215

Można drukować
Kraków, dn. 15 lipca 1930 r.

Ks. Stanisław Cisek T. J.
Prowincjał Małopolski

L. 7289/30.

Pozwalamy drukować
Z Książęco-Metropolitalnej Kurji.
Kraków, dn. 26 lipca 1930.



10631 / 1

L. S.

† Adam Stefan

Ks. A. Obrubański
kanclerz.

„Drukarnia Przeglądu Powszechnego“.

OD WYDAWNICTWA.

Przygotowując do druku nowe wydania dzieł wielkiego Myśliciela i niemniej wybitnego Bożego Sługi, najdłużej wahaliśmy się z przedrukiem książki, którą niniejszem podajemy napowrót do rąk inteligentnych czytelników. Powodem zaś tego wahania nie była ani obawa o dobre przyjęcie tego dziełka — poprzednie wydania rozeszły się do ostatniego egzemplarza — ani wątpliwość co do jego wartości wewnętrznej. Rozumieliśmy dobrze, że w tę, jak w każdą inną pracę, włożył O. Marjan Morawski prawdziwe skarby myśli swego genialnego umysłu i tę wielką potęgę ukochania Boga i ludzi, jaka wypełniała jego serce. Obawialiśmy się tylko o to jedno, czy rozprawy z tego, bądź co bądź ściśle związanego z bieżącym życiem, zakresu, a rozprawy pisane 30, 40 i więcej lat temu, będą miały jeszcze tyle aktualności, ile jej umysły współczesne słusznie żądają.

Na korzyść druku przechyliła jednak szalę

ta okoliczność, że chociaż Autor uwzględnia przedewszystkiem wypadki i systemy myśli, które w danej chwili były mu najbliższe, to umie jednak w rozważania swoje wpleść tyle uwag o znaczeniu bezwzględnem i wiecznem, że czytanie tych kartek dziś jeszcze może przynieść bardzo wielką korzyść, zwłaszcza, że wielu, skądinąd inteligentnym ludziom zbywa u nas na podstawach filozofji katolickiej. A wreszcie, lubo błędne systemy, które O. Morawski przedewszystkiem ma na oku: materializm, pozytywizm, ewolucjonizm w pierwszej, liberalizm w drugiej części, potrochu już ustąpiły miejsca innym nowszym teorjom, z którymi wypadałoby dziś się rozprawić, nie są jeszcze te poglądy tak dalece nieżywe, żeby gruntowne ich roztrząśnienie mogło bez pożytku pozostać.

Niechże więc i to dziełko wielkiego uczonogo idzie raz jeszcze do rąk polskich czytelników, niech uczy, oświeca, do samodzielnego myślenia pobudza, a przytem niech ożywia pamięć o czcigodnym swym Autorze, któremu nasza literatura naukowa tyle zawdzięcza.

CZĘŚĆ PIERWSZA.

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY

SŁOWO WSTĘPNE.

Każda gałąź filozofji ma wielką ważność, wpływa na cały kierunek myślenia — a pośrednio na życie. Któż nie widzi dzisiaj urzeczywistnienia w społecznem i państwowem życiu idei, które przed stu laty w głowach filozofów kiełkowały? Ale szczególnie ważną pod tym względem jest etyka, która bezpośrednio, choć z wysoka, na życie patrzy i zasady nim kierujące bada, wyświetla i krytyce poddaje. Jest to w całym znaczeniu tego słowa: filozofja praktyczna — filozofja czynu.

Szczęściem, te zasady kierownicze są nam tak głęboko w naturę wpojone, a w chrześcijańskim świecie tak jeszcze umocnione siłą religijnych uczuć i przekonań, że chociaż rozum krytyczny straci je z oczu, choć im nawet zaprzeczy, przecież nieprędko impuls przez nie dany, się zatraci. Pamiętać jednak trzeba, że ilość tego ruchu nabytego nie jest niewyczerpalna — a zapoznanie lub błędne rozumienie

podstaw moralności w teorii, odbić się musi ostatecznie w praktyce. Bodaj czy nie jesteśmy już świadkami takiego wpływu, i czy nie widzimy w sferze życiowej skutków niejednego błędu spekulacji?

Dziś dodaje jeszcze ważności tym zagadnieniom świeży i potężny rozwój etyki pozytywistycznej. Nigdy jeszcze doktryna, zaprzeczająca wolnej woli, odpowiedzialności, bezwzględnemu pierwiastkowi obowiązku, wyższemu przeznaczeniu człowieka, nie doszła do takiego zaokrąglenia i sformułowania się, jak się to właśnie dzieje pod egidą dzisiejszego pozytywizmu. Nigdy też nie roztaczała się tak szeroko, poza uczelnie filozofji, aż do pism popularnych, do powieści — i aż do szkół średnich. Któż się z nią dzisiaj nie spotyka?... Dlatego każdemu powinno by leżeć na sercu, żeby sobie o tych żywotnych zagadnieniach prawdziwe i jasne wyrobił pojęcie.

Książka, którą teraz ofiarujemy czytelnikom, nie jest systematycznym opracowaniem etyki, lecz tylko szeregiem studjów o podstawach etyki, t. j. o tych zasadniczych pewnikach, na których cała filozofja moralna spoczywa, i które postępowaniu etycznemu impuls i kierunek dają.

Tośmy chcieli w tytule tej pracy wyrazić. Do słów „podstawy etyki“, dodajemy: i „prawa“ — bo jesteśmy przekonani, że rozgraniczenie, jakie pewna szkoła filozoficzna wprowadziła między temi sferami, w naturze rzeczy nie istnieje ani istnieć powinno, i że podstawy i warunki moralności są zarazem podstawami i warunkami wszelkiego prawa, jak to w swoim miejscu wyjaśniamy.

Studja te nie są zupełnie nowym utworem. Od początku istnienia *Przeglądu Powszechnego* pisywałem w nim artykuły o tych kwestjach, w myśli złożenia z nich kiedyś całości. Wypadki, jakie w tym czasie w sferze politycznej lub kościelnej zachodziły, nowe książki i nowe prądy myśli, które się pojawiały, służyły mi zwykle za tło do omawiania samych podstaw moralnego i społecznego porządku; starałem się bieżące wypadki sprowadzać do zasad. Kiedy atoli przyszło do złożenia tych pojedynczych rozpraw w książkę, pokazała się potrzeba wielu przerobień i uzupełnień. Powstała stąd praca, pod niejednym względem nowa; zachowała jednak charakter studjów, okolicznościowo w piśmie periodycznem pisanych. Wygląda to zapewne mniej uczenie, ale może poczytniej.

Pierwsza część, obejmuje wogóle mówiąc etykę indywidualną, druga zagadnienia należące do etyki społecznej. Rozprawy wchodzące w tę drugą część z natury rzeczy mają charakter mniej abstrakcyjny, ale łączą się ściślej z wypadkami lub kierunkami myślowymi współczesnymi chwili, w której były pisane.

I.

Wolna wola jako warunek moralności.

W wielkim kalejdoskopie natury, co nas otacza, zjawiska przesuwają się w nieprzerwanym szeregu przyczynowości: jedno wywołuje drugie, a wywołane zostało przez poprzednie: fala pcha falę; każda umysłowi pytającemu o przyczynę, wskazuje na falę poprzednią. Wszędzie tylko ogniewa przyczynowości, tylko czynniki przekazujące dalej ruch, który im udzielono, — nigdzie niema początku, nigdzie przyczyny w pełnem słowa znaczeniu.

Otóż, pośród tej rzeki płynącej, staje człowiek, z silnem przekonaniem, że on sam jest przyczyną czegoś, że jego czyny i ich następstwa tak dalece od niego biorą początek, iż w jego mocy jest odmienić ich bieg.

Jeżeli zmierzymy człowieka łokciem, dziwnem doprawdy wyda się nam to roszczenie tak małej istoty, żeby wyjątek stanowiła w niezmiernym

świecie. Ale jeśli wglądniemy głębiej, aż do tej wewnętrznej otchłani człowieka, która się świadomością nazywa, spostrzeżemy tam inną rzekę zjawisk, podług innych praw krążących. A gdy się przypatrzymy myślnym kreacjom, które co chwila z tej otchłani jak nowe gwiazdy na świat tryskają, i samej naturze nowy narzucają porządek, okrywając ją dziełami kultury, przemysłu i sztuki, — wówczas zauważymy, że w tem wnętrzu człowieczem spotkaliśmy się z drugim, duchowym światem, niemniej ogromnym jak materialny — i wówczas roszczenie ducha ludzkiego do odrębnych praw i do pewnej samodzielności w swych czynach wyda nam się mniej dziwnem, nie zasługującym na potępienie zgóry, bez zbadania sprawy.

Dziś spopularyzowany materializm rozszerzył opinię, że sprawa wolnej woli nieodzownie przebrana. W historii jednak myśli ludzkiej ta sprawa inaczej się przedstawia. Spór o wolną wolę toczy się wprawdzie od wieków; zaprzeczyli jej w starożytności stoicy, w czasach nowożytnych Spinoza i inni panteiści, którzy za nim poszli. Wszelako najwięksi filozofowie, prawie wszyscy ją zatwierdzali. Sokrates środek ciężkości filozofji przechylił na stronę etyki i cnoty, a cnotę oparł na wolności i odpowiedzialności osobistej. Platon jeszcze

dalej w tym kierunku postąpił, odróżniając wolę od rozumu i uczucia, i w niej samej wolność osadzając. Arystoteles tę samą wolność określił, uodwodnił, i związek jej z odpowiedzialnością moralną wykazał. Epikurejczycy nietylko bronili wolnej woli przeciwko stoikom, ale rozprzestrzenili jej pierwiastek aż do atomów, składających wszechświat. Święty Tomasz przyjmuje i uzupełnia doktrynę Arystotelesa. Kartezjusz aż nazbyt szerokie wrota otwiera wolności, uważając nawet bezwzględne prawdy za wytwór wolnej woli Boga. Leibnitz również usiłuje tę wolność uzasadnić i wytłumaczyć. Kant dobitnie ją określa jako zdolność czynienia absolutnego początku, i broni jej zwycięsko przeciw Humemu. Swoją drogą, gdy przychodzi do wytłumaczenia funkcji tejże wolnej woli, ci sami filozofowie wpadają często w jakiś mechanizm motywów i pobudek, w którym istotnie wolność szwankuje; ale to tylko dowodzi, że jakaś trudność tkwi w wytłumaczeniu tej osobliwej działalności psychicznej; nie obala zaś znaczącego faktu, że ci wszyscy wielcy myśliciele czuli się spowodowani do zatwierdzania, mimo wszystko, istnienia wolności.

A podczas kiedy filozofowie rozprawiali, ogół ludzkości trwał niezachwianie w przekonaniu, że wolną wolę posiada. Bo też nie jest to kwestja



czysto spekulatywna, którąby ludzkość mogła zostawić filozofom, jak tyle innych zagadnień myśli — ale kwestja praktyczna i żywotna, bo ściśle z postępowaniem człowieka i z całą sferą moralności związana. Dotychczas determinizm, zaprzeczający wolnej woli, bronił się od zarzutu, że znosi moralną odpowiedzialność; dziś siłą rzeczy przychodzi do otwartego przyznania tej konsekwencji. Objawia się to przyznanie, już nietylko w filozoficzno-etycznych spekulacjach,¹⁾ ale i w sądownictwie przysięgłych — przedstawiającem sumienie społeczeństwa — i w literaturze powieściowej, — uchodzącej za wyraz jego uczuć i wyobrażeń. — I dlatego ta kwestja jest teraz szczególnie aktualną.²⁾

¹⁾ Ob. *Crimes et peines*, p. Arthur Desjardins. *Revue des deux mondes*, 1 janv. 1891. To proste sprawozdanie z prac antropologów i kryminalistów włoskich, Lombroso *et consortes*, pokazuje, do jakiego wywrotu pojęć moralnych i prawniczych doprowadza dzisiaj tendencja tłumaczenia zbrodni bez wolnej woli.

²⁾ Pominie my z umysłu aparat erudycyjny, bo ten tylko utrudnić i powikłać może kwestję, i tak niełatwą. Wśród lasu systemów i zdań najrozmaitszych wskażemy tylko ogólne kierunki. Kogoby historyczne fazy tej kwestji interesowały, ten znajdzie krytyczne o nich studjum w pracy A. Ackermann'a: *La notion de la liberté*

Zaczynamy od przyznania zupełnej racji tym najnowszym i najśmielszym przedstawicielom nowożytnej myśli, którzy z zaprzeczenia wolnej woli wnioskują, że moralna odpowiedzialność nie istnieje.

W rzeczy samej te dwa pojęcia warunkują się wzajemnie.

Co to jest odpowiedzialność? — Póki mamy przed oczyma ów łańcuch przyczyn, determinujących się nawzajem z nieodmienną koniecznością, o którym wspomnieliśmy na początku, póty o żadnej odpowiedzialności mowy być nie może. Istoty te działają, ale racja, czemu tak a nie inaczej działają, jest poza niemi: bądź w otoczeniu które je pobudza, bądź w przyczynach, które wytworzyły im taki a nie inny organizm; a te znów przyczyny od dalszych przyczyn pochodzą; każda wskazuje w poprzedniej powód swego bytu i działania. I tak, nigdzie nie znajdując początku czynu, nigdzie ucześcić nie możemy tego, co odpowiedzialnością nazywamy, t. j. tej godności przyczyny początkującej swój czyn.

Czy może świadomość, może rozumienie pobudek własnych czynów stanowi już odpowiedzial-

chez les grands philosophes. Położenie zaś tej kwestji wobec współczesnej filozofji dobrze zarysował Fonsegrive: *Essai sur le libre arbitre.* Première partie I. III, ch. 7, 8.

Podstawy etyki i prawa.

ność? — Żadną miarą. Istota, którą sobie wystawimy świadomą dlaczego działa, a przytem zeterminowaną nieuchronnie do działania — istota taka będzie świadkiem swych czynów, sprawcą odpowiedzialnym w żaden sposób nie będzie. W potoku przyczynowości kosmicznej, będzie ona falą, jak każda inna, z tą różnicą, że jakimś światłem zabłyśnie, ale nigdy ani w górę ani nadół nie pójdzie, jak tylko o ile ją druga fala poruszy.

Wtedy dopiero znajdziemy to, co odpowiedzialnością nazywamy, kiedy spotkamy przyczynę, która nie jest już tylko dalszym ciągiem przyczynowości powszechnej, ale sama coś zaczyna. Taka przyczyna może doznawać różnych wpływów od otoczenia, od poprzedników, ale te wpływy nie mogą jej zniewalać, nie mogą bezwarunkowo determinować jej czynu — jeśli ona ma być odpowiedzialną; musi ona mieć jakąś siłę sobie właściwą, która, przy danych podnieciach i pociągach, sama się ostatecznie determinuje, mogąc w tych samych warunkach zdeterminować się inaczej. A to jest właśnie, co wolną wolą nazywamy. Taka wolna wola nie może już całej racji swego działania poprzednim warunkom przypisać; ona sama jest przyczyną w wyższem znaczeniu, początkiem, panią swego czynu — i dlatego właśnie

jest odpowiedzialną — i od niej zaczyna się nowy, moralny świat.

Ale wolność woli — mówią mi — jest złudzeniem psychologicznem! Nie o to pytam narazie, stwierdzam tylko, że ród ludzki, poczuwając się słusznie czy niesłusznie do wolnej woli, z niej wysnuł ideę odpowiedzialności — i jedną bez drugiej być nie może. A nie tylko sama ta idea odpowiedzialności, ale cały szereg idei pokrewnych z tego korzenia wyrósł. Z poczucia wolności woli pochodzi ta osobliwa własność czynów wolnej woli przypisywanych, że w nich fakt odróżniamy od prawa, czyli normy, według której czyn być powinien. We wszystkich innych zjawiskach natury prawo jest tylko uogólnieniem faktów — i prawa według faktów oceniamy; rozdwojenie między faktem a prawem nie da się pojąć, a powinność niema tam sensu. Tu wyjątkowo, podług prawa oceniamy fakta, i uznajemy je za złe lub dobre, nie tą fizyczną dobrocią lub złością, która przyjemne lub przykre zmysłom sprawia wrażenie, ale jakąś inną, zależącą na zgodności lub niezgodności czynu z jego normą.

I stąd dalej, w tych wyłącznie faktach, upatrujemy jakiś charakter odrębny, wzniosły, głęboki, który moralnością nazywamy — zale-

żący właśnie na tem, że w tych czynach sami jesteśmy początkami odpowiedzialnymi; i dlatego właśnie ich dobroć i złość, zgodność z normą i niezgodność, jest naszą własną dobrocią i złością.

I stąd jeszcze, w stosunkach między ludźmi, wytworzył się ten sąd o czynach, który nazywamy moralną pochwałą lub nagana, — sąd, który bezsprzecznie suponuje, że działacz dobrowolnie zasłużył lub zawinił. O czem tak dalece wszyscy jesteśmy przeświadczeni, że jeśli nas przypadkiem za coś pochwalą, cośmy niedobrowolnie uczynili, wstydzimy się i czujemy niesłusznosc tej pochwały; a jeśli taki czyn zgania, odczuwamy w tem niesprawiedliwość.

Stąd także, w dokonaniem uspołecznieniu ludzi, powstają prawa — niby zewnętrzne odbicia i przedłużenia wewnętrznego prawa sumienia — stanowione zawsze w przeświadczeniu, że czyny ludzkie mogą i powinny do prawa się stosować. Stąd też pojęcie kary, jako wymiaru sprawiedliwości za dobrowolne prawa naruszenie; i stąd troska prawodawcy i sędziego, ażeby rozeznąć, o ile oko ludzkie przeniknąć może, azali przestępca z wolnej woli prawo pogwałcił.

W szeregu tych pojęć etycznych — który długo jeszcze, mógłbym rozłaczać — wszystko jak każdy

widzi, zbudowało się i wszystko stoi na pojęciu wolnej woli w jednostce. Jeżeli ta podstawa jest iluzją, to — trzeba sobie odważnie powiedzieć — cały ten gmach jest złudzeniem i pomyłką.

Rozumie się, że rozsądniejsi determiniści, zwłaszcza z obozu angielskiego pozytywizmu, mniej dbają o konsekwencję systemu, niż o życiowe zasady, i nie chcą się rozstać z moralnym porządkiem. Z zapałem dowodzą oni, że i w ich poglądzie utrzymuje się niezawisłe od wolnej woli różnica dobra i zła: jedno jest tem, co z pominięciem osobistej przyjemności ogółowi korzyść przynosi, drugie, co ogółowi szkodzi; pochwały i nagany, kary i nagrody — przyczynowością fizjologiczną według jednych, logiczną według drugich — wpływają na pomnożenie dobra, a ukrócenie zła; prawa w każdej hipotezie czynami ludzkiemi jakoś kierują; głos sumienia przed czynem, uczucie przyjemne lub przykre, jakiego po czynie dobrym lub złym doznajemy, tłumaczą się nawykami (wyżłobieniami w systemie nerwowym), bądź odziedziczonemi, bądź osobiście nabytemi, a pochodzącemi pierwotnie z doświadczenia, że co ogółowi jest dobre lub złe, to normalnie sprowadza przyjemność lub przykrość jednostce.

Ale do czegoż, pytam, te wszystkie tłumacze-

nia prowadzą? — Jaka jest ich wartość realna później zobaczymy; lecz jakąkolwiekby ona była, cóż właściwie z tych wywodów wynika? — W najlepszym razie tłumaczą one umiejętnie genezę tej wielkiej iluzji o sferze moralnej, atoli charakteru iluzji jej nie odejmują. Jest sobie, bez wolnej woli, różnica zła i dobra, jest człowiek dobry lub zły — ale to dobro i zło nie różni się wcale od dobra i zła fizycznego (jak żyzny rok lub zaraza, co korzyść lub szkodę społeczeństwu przynosi); człowiek nie w innym znaczeniu jest dobry, jak dobra maszyna lub dobra roślina. A to jakieś dobro *sui generis*, wyższego rzędu, które poczytywaliśmy za właściwość czynów i istot odpowiedzialnych, do czego przywiązywaliśmy jakąś wartość bezwzględną, to niczem innym nie jest, tylko złudzeniem. Są prawa niby to moralne, lecz one nie różnią się istotnie od praw fizycznych — co wielu etyków i psychologów tej szkoły w oczy nam wypowiada. Więc niema też w gruncie różnicy między faktem a normą, czynem a prawem. Można wprawdzie wyobrazić sobie te prawa, jako typy abstrakcyjne, oderwane od szczegółów, i przez to tłumaczyć niezgodność, zachodzącą między prawem a pewną liczbą faktów; ale wtedy żadną miarą twierdzić nie można, że czyny powinny

się stosować do prawa moralnego, skoro właściwie prawo ma być rezultancją z czynów — w etyce zarówno jak w fizyce.

Wogóle, powiedzieć, że jakiś czyn powinien być inny niż jest — to niema sensu w teorii, wykluczającej wolną wolę, a więc suponującej, że czyn nie może być inny jak jest. I bardzo słusznie najlogiczniejszy z deterministów, Spinoza, gniewa się na wyrzut sumienia i żal za przeszłe czyny, jako na uczucie całkiem niedorzeczne. „Żal ten — mówi on — nie jest cnotą, lub innemi słowy nie jest podług rozumu; przeciwnie, kto żałuje tego co zrobił, ten jest podwójnie nieszczęśliwy i bezsilny..., bo dusza oddana temu uczuciu, ulega pragnieniu z d r o ż n e m u (żeby to, co się stało, nie było się stało), a nadto smutkowi się poddaje“ ¹⁾.

Więc, jeśli niema wolnej woli — to schylmy głowę w fali przyczynowości kosmicznej, która przez nas przechodzi — i uspokójmy się: co jest napisano w mechanicznym zrównaniu świata, to robić i tem być musimy. Kiedy sumienie będzie od nas żądało trudnej ofiary, odpowiedzmy mu: znam cię, głosie! jesteś echem doświadczeń ja-

¹⁾ Ethic. IV, p. 54.

kichś praojców; ja dziś własnym rozumem lepiej osądzę, co mi pożyteczne. — Kiedy sumienie będzie nam wyrzucało zły postępek, powiedzmy mu: daj mi pokój! ja wiem, że inaczej zrobić nie mogłem. — Kiedy nas piękno moralne, siła woli nad materjalnemi popędami będą zachwycały, powiedzmy sobie: to złudzenie! innych praw, innych sił prócz fizycznych niema. Jeśli iluzją jest wolna wola, to iluzją jest odpowiedzialność — i cała moralność jest iluzją.

II.

Determinizm i jego racje.

Ale czy wolna wola jest iluzją?

Powody odrzucenia wolnej woli bywają dwojakie: u jednych jest nic więcej, tylko materjalizm, identyfikowanie całego porządku duchowego z fizycznym — skąd powstaje w kwestji woli determinizm fizyczny; u drugich jest poddanie bezwzględne woli pod przewagę motywów, co nazwać możemy determinizmem logicznym.

Co do pierwszych, rzecz jasna, że wolnej woli przypuścić nie mogą. Człowiek w systemie materja-listycznym tem tylko się różni od lokomotywy, że jest bardziej skomplikowanym ustrojem; jego postępowanie jest tylko wypadkiem mechanicznych ruchów atomów, składających jego organizm. Jak więc niedorzecznością byłoby winić lokomotywę zato, że przejechała człowieka, zupełnie tak samo niedorzecznem jest czynić człowieka odpowiedzial-

nym zato, że bliźniego zabił. To wszystko bardzo logicznie wypływa z ich ogólnego założenia. Ale na czem stoi to założenie?

W niemałym byliby ambarasie, gdybyśmy ich zapytali — jak ich niegdyś Pasteur zagadnął¹⁾ — gdzie jest choć jeden fakt naukowo stwierdzony, któryby zaprzeczał istnieniu duchowego pierwiastka? Oni sami dziś mówią, że nauka do tych granic nie sięga. Cóż tedy jest racją i podstawą ich stanowiska? Najszczersi z pomiędzy nich, jak Huxley i Dubois-Reymond, mówią, że taki pogląd jednolity jest sobie — uproszczeniem(!). — Doskonała rzecz, uproszczenie; ależ dla Boga, w kwestji tak niezmiernej doniosłości, kiedy się staje na-przeciw powszechnemu przekonaniu, trzeba by mieć mocniejszy argument, jak wzgląd na uproszczenie! Jak często wrzekome uproszczenie jest dowolnym i chybionym wymysłem? Po odkryciu prawa grawitacji przez Newtona, taki zapał opanował świat uczony, że poczęto wszystkie zjawiska na świecie tem jednym prawem grawitacji tłumaczyć. Później się tego wstydzono. A przecież czemuż jest różność pomiędzy prawami przyrody, w porównaniu do odległości tychże od zjawisk ducha? Od czasów

¹⁾ W swej mowie powitalnej przy przyjęciu do Akademji.

Epikura aż do dziś dnia materjalizm wciąż obiecuje naukowe uzasadnienie — ale jeszcze go szuka. A wyniki, do jakich prowadzi, czy są naukowemi?

Sprowadzając wszystko do funkcyj organicznych, mówiąc co chwila, że świadomość niezem innem nie jest, tylko odwrotną stroną tychże samych funkcyj, które zewnątrz przedstawiają nam się, jako ruch materji, — psychologowie materjaliści tracą coraz więcej z oczu znaczenie świadomości, i wkońcu przychodzą do twierdzenia, że świadomość żadnej właściwie nie gra roli w działaniu człowieka; jest to tylko połysk, do elektrycznego podobny, wywoływany niekiedy przez przebieg nerwowego prądu po nerwach mózgowych; ale czy ten połysk ma miejsce, czy nie, to rzecz podrzędna: zarówno wstrząśnienie od zewnętrznej podniety udziela się mózgowi i wznieca innerwację, która znów od mózgu płynie do mięśni i nimi porusza. Świadomość — powiada dobitnie Aleksander Bain — tyle właśnie ma wpływu na ruchy mięśni, co światło latarni na bieg maszyny parowej.

Przyznać trzeba znowu, że ten wniosek jest zewszecmiar konsekwentny z założeniem materjalizmu, — ale też wykazuje najlepiej, jaki w tamże samem założeniu mieści się absurd.

Jakto? świadomość wcale nie wpływa na postępowanie ludzi! Więc mam wierzyć, że ów bankier, który po ruinie majątku życie sobie odebrał — byłby tak samo i bez wiedzy o swoim bankructwie o tej samej godzinie wziął za rewolwer i do siebie wystrzelił! Mam wierzyć, że w roku 1870 Niemcy i Francuzi byliby zarówno, i bez rozkazu monarchów i bez myśli o ojczyźnie, automatycznie maszerowali przeciwko sobie i tyśiącami się zabijali! Mamże wierzyć, że choćbym nie miał świadomości tych myśli, które chcę wypowiedzieć, tak samo bym siedział w tej chwili przy stole i te same znaki bezwiednie na papierze kreślił!... A to jest przecież, co twierdzą z Bain'em najkonsekwentniejsi psychologowie tej szkoły. I na to samo wszyscy materjaliści logicznie pisać się winni: albowiem w jakimkolwiek sposób wyobrażą sobie mechanizm świadomości, zawsze pojąć ją muszą, jako zjawisko materialne — poza materją niema nic, według nich; — więc zawsze drugą stroną albo gruntem tego procederu, który podmiotowi przedstawia się jako świadomość, będą atomy i ruchy atomiczne, prawom powszechnej mechaniki podległe; a więc też przejście od jednego stanu psychicznego do drugiego, od myśli do chcenia i czynu, odbywać się będzie w gruncie rzeczy

przez czynniki mechaniczne i mocą praw mechaniki; uświadomienie zaś tego proceduru będzie zawsze tylko zjawiskiem pochodnem, skutkiem a nie przyczyną, latarnią przy maszynie.

Otóż ten wynik zabija, jak każdy widzi, hipotezę determinizmu fizycznego. Świadomość nie tylko postępowaniem człowieka rzeczywiście kieruje, — czemu zaprzeczyć byłoby niedorzecznością; — ale jeszcze przez organizm człowieka opanowuje świat zewnętrzny, i dziś wszystkie niemal twory i siły, jakie są na planecie, napiętnowała swym wpływem i wprzęgła do swej usługi. Dosyć oczy otworzyć, aby to widzieć.

Zrobiliśmy pierwszy krok ku wolnej woli; zostaje nam jeszcze drugi, może trudniejszy do zrobienia. W polu świadomości naszej znajdujemy poznanie czyli wiedzę i chcenie: — chcenie wywołuje czyn, jak świadczy świadomość, ale na chcenie wpływa wiedza, a na wiedzę przedmiot. Wola, z powodu swego związku z rozumem, nie może chcieć, a tem mniej wybierać na ślepo, bez motywów czyli powodów, podanych przez rozum; jeżeli zaś jest kilka powodów przeciwnych, to jeden z nich musi być, albo przynajmniej musi się przedstawiać w danej chwili podmiotowi, jako

lepszy albo mocniejszy — i wola za nim koniecznie pójdzie. Ażeby wybrała inaczej, musiałaby mieć jeszcze jakiś powód do przeniesienia powodów słabszych nad mocniejsze, lub równych nad równe; a wtedy znowu szłaby za większą siłą powodów. Bez tego wybór byłby wcale niemotywowany, co jest niemożliwem. Więc ostatecznie wolę determinują poznane powody; a że poznanie nie jest wolnem, lecz warunkom przedmiotu podległem, więc wcale miejsca dla wolności niema.

Taki jest zarzut determinizmu logicznego, w którym — jak powiedzieliśmy — wielu filozofów mniej albo więcej się wikła. Nie da się zaprzeczyć, że tu jest pewna dla myśli zagadka. Zagadkę tę jednak, jak sądzimy, sami myśliciele wprowadzają, chcąc cały wybór woli wytłumaczyć, i szukając koniecznie tego tłumaczenia w rozumowych powodach. Jeżeli się wszystko w ten sposób tłumaczy, to tem samem sprowadza się wszystko do powodów i do rozumu, a dla inicjatywy woli żadnego się nie zostawiło miejsca. Postępując inaczej, i nie suponując więcej wpływu motywów, niż wskazuje wewnętrzne doświadczenie, wypłyniemy, jak sądzę, bez trudności z tej Charybdy i trafimy do jaśniejszego pojęcia wolności woli.

To pewna najprzód, że jeżeli żaden przedmiot nie przedstawia się wiedzy, to wola nie może chcieć ani wybierać — *nihil volitum, nisi cognitum*; o tyle więc wola jest od rozumu zależną. Ale jeżeli rozum przedstawia — jak to zwykle czyni — różne rzeczy do zrobienia lub niezrobienia, czemużby wola nie mogła się sama dalej determinować? Potrzeba powodów — mówią. Ale czemuże są te powody? Często nieczem innem, tylko jakością samego przedmiotu (wartość monety, smaczność jabłka); innemi razy, okolicznością, z danym przedmiotem jak bądź związaną (jak np. że ta moneta potrzebna mi jest do zapłacenia długu). W każdym razie przedmiot do pożądania albo czyn do zrobienia, wraz z towarzyszącemi motywami, stanowi jedną całość poznaną, pociągającą wolę. Obok tego jednak przedstawia się możliwość, a często i motyw powstrzymania się od czynu. Wreszcie kilka przedmiotów ze swemi motywami stawić się może w świadomości równocześnie, i w takich warunkach, że tylko jeden z nich obranym być może. Otwiera się tedy dla działalności woli kilka dróg razem; każdą z nich wola racjonalnie obrać może, bo każda oświecona jest przez rozum i każda może mieć coś dla woli powabnego. Więc którąkolwiek

wola obierze, zawsze mogła obrać drugą, bo i w drugiej warunki wyboru były ¹⁾.

Powody są zawsze nierówne, mówią; — dajmy na to, że muszą być nierówne, — pytam jeszcze: czemu wola nie może iść w stronę motywu słabszego? Jeżeli się zgóry suponuje, że wola niema żadnej inicjatywy, i tyle tylko się porusza, ile jest popychana siłą motywów, to rzecz jasna, że by-

¹⁾ Z punktu metafizyki zarzucićby można z Leibnizem, że pewnik racji dostatecznej wymaga nie tylko racji, czemu się coś wybrało, ale także racji, czemu się to wybrało raczej niż co innego. — To błędne zastosowanie owego metafizycznego pewnika doprowadziło Leibniza do tego, że chociaż zasadniczo wolną wolę zatwierdził, w rezultacie zaprzeczył ją zupełnie nie tylko człowiekowi, ale nawet Bogu w stworzeniu świata, i doszedł do bezwzględnego logicznego determinizmu.

Istotnie pewnik racji dostatecznej, o ile jest powszechny i absolutny, tego jedynie wymaga, aby każda rzecz miała swoją rację, dostateczną, t. j. sobie odpowiednią, — co w czynie wolnym, podług naszego tłumaczenia, zupełnie ma miejsce. Racja zaś dostateczna w znaczeniu porównawczem (czemu jedno raczej niż drugie) tylko wtedy ma zastosowanie, kiedy zestawiamy kilka możliwych skutków z jedną przyczyną i kiedy zarazem ta przyczyna jest z natury do jednego zdeterminowaną — a więc nie wolną. Wolność zaś na tem właśnie zależy, że działacz ma w sobie symultanną rację dostateczną do rozmaitych skutków.

łaby w takim wyborze jakaś niemożliwość mechaniczna. Ale ta supozycja jest *petitio principii*, bierze za asumpt to właśnie, co jest zagadnieniem. Z punktu materializmu ta supozycja byłaby jeszcze zrozumiałą, ale materialistów jużśmy minęli; z innego zaś stanowiska, kiedy się nie neguje zgóry wszelkiego pierwiastku psychicznego, czemużby się miało odmawiać woli tej odrobiny samodzielnosci wobec motywów, żeby nie koniecznietyle tylko chciała, ile ją motywa ciągną? Żadnej doprawdy podstawy do tego niema ¹⁾).

Byłaby to — mówią jeszcze — działalność bezprzykładna, wyłamująca się z powszechnego prawa przyczynowości. — Że działalność taka wyróżniałaby się od praw, panujących w świecie

¹⁾ Reid i inni nowożytni spirytualiści wystawiali sobie wolność woli, jako zupełną obojętność i równowagę, na którą żadna siła nie działa, a tylko samorzutne jakieś *clinamen* woli na jedną lub na drugą stronę przechyla; co nazwali *libertas indifferentiae*. Przeciwno takiemu pojęciu rzeczy gwałtownie powstają dzisiejsi psychologowie, twierdząc, że taka wolność, niczem nieumotywowana, jest zgoła niezrozumiałą i oddaje cały świat na łup nieobliczalnego kaprysu.

W rzeczy samej, według tego, cośmy powiedzieli, wola nie jest wcale obojętną, ale podlega naciskowi motywów, doznaje pociągu zmysłów, bywa ciągniętą

Podstawy etyki i prawa

materjalnym, tośmy sami na początku powiedzieli; ale pokazaliśmy następnie, że niema żadnego na to dowodu, aby tę działalność pod te same prawa należało podciągnąć, a jest wiele — jak widzieliśmy — powodów do przypuszczenia, że ta działalność, i cały świat moralny, który się od niej poczyna, posiadają jakąś przyczynowość odrębną i wyższego rzędu, nie wykluczającą wcale idei przyczyny, tylko przydającą jej pewną inicjatywę, której nie znają przyczyny materjalne.

Ale sprowadzili nas przeciwnicy na pole odebranych spekulacyj; wróćmy do bezpośredniej obserwacji, zagadnijmy wewnętrzne doświadczenie, a przekonamy się, że takowe jeszcze mniej, niż metafizyka, za wymaganiami deterministów świadczy.

w jedną stronę daleko silniej, niż w drugą; na tem tylko jej wolność zależy, że żadne motywa nie przeciągają jej koniecznie i bezwarunkowo, i w jej mocy jest czy jednym, czy drugim motywom ulec. Stąd częściej idzie ona za silniejszymi motywami, i stąd — jak później wytłumaczymy — w wielkich liczbach wypadków występuje pewna prawidłowość, dająca się obliczyć.

Zauważyć trzeba, że scholastycy, którzy wprowadzili wyraz techniczny *libertas indifferentiae*, nie rozumieli wcale przez to obojętności woli w znaczeniu Reid'a, ale tylko to, że wola, przy wszelkich motywach, zachowuje możność działania i nie działania.

Że motywa przy wyborze muszą być zawsze nierówne, to jest asumpt aprioryczny, z teorii wzięty; doświadczenie zaś wewnętrzne wcale nam nie pokazuje, żeby w motywach, o ile się świadomości przedstawiają, była zawsze nierówność. Mając wybrać między dwoma dukatami, niekoniecznie szukam lupy albo ważki, żeby odkryć coś lepszego w jednym, — ani robię, jak ów osioł Burydana, który (dla zasady determinizmu) zdechł z głodu między dwiema równymi wiązkami siana — ale poprostu jeden z dwóch dukatów biorę. I tak samo w mnóstwie potocznych zajęć codziennego życia postępuję.

Że znów w razie nierówności motywów, idę niechybnie za mocniejszym, czyli za tem, co się w danej chwili umysłowi przedstawia jako lepsze, — to także postulat z teorii wzięty, a doświadczenie wewnętrzne nic o tem nie wie. Przeciwnie, komuż nie wyrzuca sumienie, że nieraz w życiu zrobił to, co miał za gorsze? A nietylko po czynie, lecz i przed czynem i wśród samego czynu rozum niekiedy potępia i za gorsze uznaje to, co wola obiera. Słowo starego poety było i jest zawsze wyrazem psychicznego zjawiska:

Video meliora, proboque,
Deteriora sequor.

Odpowiadają niektórzy psychologowie i etycy, że sąd rozumu, przeciw któremu występuje wola, jest tylko zdaniem ogólnem, co do pojedynczego zaś czynu, który ma się zrobić, rozum w ostatniej chwili przychodzi zawsze do zdania praktycznego: „to mam teraz zrobić“ (*iudicium practicum*), od którego wola nigdy nie zbacza. — Nam się zdaje, że i w tem wymaganiu jest więcej teorii niż obserwacji. Wydaje nam się przeciwnie z wewnętrzznego doświadczenia widocznem, że rozum nie tylko ogółową modłę postępowania dyktuje, ale stosuje takową do pojedynczego czynu; a kiedy wola co innego obiera, to rozum i przed czynem i wśród samego czynu wybór jej za gorszy uznaje i gani. Jeżeli zaś niekiedy rozum przychodzi do uznania w praktyce za lepsze tego, co w zasadzie miał za gorsze, to czyni to pod naciskiem woli: bo wola, jak niżej zobaczymy, już wśród rozbioru motywów, zwykle ku pewnej stronie się przechyla i na całe namyślanie się rozumu znaczny wpływ wywiera. Ostatecznie, czy ów końcowy sąd: „to mam zrobić“ ma zawsze miejsce, czy nie zawsze — nie jest on wcale zdaniem rozumu, determinującym wybór woli — ale przeciwnie jest wyrazem ukoń-

czonego wyboru woli, sformułowaniem rozumowo ¹⁾.

Jedno jeszcze zarzucić mogą determiniści, mianowicie: że kiedy wola obiera to, co rozum uznaje za gorsze, to ulega naciskowi niższych instynktów i namiętności, a te wszelką wolność wykluczają. — Otóż najprzód, nie każde zboczenie woli od wskazówek rozumu da się przypisać popędowi zmysłowemu: człowiek, który się namyśla, czy skłamać, czy prawdę powiedzieć, może chwilowo nie być wcale pod wpływem zmysłowości; a jednak jest on w stanie obrać to, co rozum za gorsze uznaje. To samo powiedzieć można o mnóstwie innych zboczeń.

¹⁾ Z tego wszystkiego taki morał dla deterministów wypływa, że właśnie ich poglądy i wywody są metafizyką — złą metafizyką, bo pojęcie determinowanej przyczynowości ze świata zewnętrznego, bez dowodu, do wewnętrznego przenoszą, albo znów zasadę racji dostatecznej nieodpowiednio do wyboru woli stosują — ale zawsze metafizyką: bo to są same rezonowania, osnute na idei przyczynowości, na domniemanej tożsamości bytu ducha i materji. Gdy tymczasem obserwacja bezpośrednia, t. j. wewnętrzna, jedynie na korzyść wolności woli przemawia. I stąd to pochodzi, że ogół ludzkości wierzy w wolną wolę, a zaprzeczenie jej zjawia się tylko u ludzi spekulacji oddanych.

Ale to pominąwszy, co sądzić wogóle o wpływie namiętności i zmysłowych popędów na wolną wolę?

Prawda, że silna namiętność umniejsza zwykle wolność woli; zdarza się nawet, że zupełnie ją znosi w pewnych chwilach. Skądinąd przekonany jestem, że takie chwile nadzwyczaj są rzadkie, i że tylko wtedy zupełnie ustaje wolność woli i odpowiedzialność, kiedy gaśnie samowiedza. Ale to do obecnej rzeczy nie należy. Kiedy kwestja jest: czy wolna wola wogóle istnieje, nie trzeba brać do badania wypadków skrajnych — gdzie namiętność do paroksyzmu dochodzi, a woli najtrudniej swój charakter objawić; ale trzeba mieć przed oczyma wypadki potoczne i normalne, gdzie instynkty i namiętności odzywają się, lecz nie zastępują całkiem innych sił, w człowieku istniejących. W tych wypadkach (które każdy w sobie samym lepiej, niż w opisach powieściowych obserwować może) wola odczuwa niewątpliwie pociągi zmysłów i wstrząśnienia namiętności, — ale nie czuje się fatalnie zmuszoną; gdy chce wbrew tym pociągom działać, doznaje jakiejś trudności, potrzebuje większego wysiłku, jakby ciężar jakiś dźwignąć miała, — ale nie czuje się zupełnie bezsilną.

Ciągle przecież widzimy naokoło siebie, że wola niższym instynktom się opiera. Są wcale nie wyjątkowi ludzie, którzy stale nad namiętnościami panują. Ci, którzy nie są w ich skórze, wystawiają sobie, że oni z natury są takimi. Ale, żeby ich z błędu wyprowadzić, są inni, którzy w pewnej chwili życia przestali namiętnościom ulegać, nie wskutek zmiany w ich organizmie, ale wskutek zmiany czysto moralnej w woli. Wreszcie, kto wątpi jeszcze, niech sam na sobie eksperymentuje. Co czyni fizyk, który słyszy o czyjś doświadczeniu, a nie dowierza mu? — sam doświadcza.

I my tak czynimy co do wolności woli.

III.

Jeszcze zarzuty przeciwko wolnej woli.

Uporaliśmy się dotychczas z ogólnemi uprzedzeniami i teorjami, które zagradzały poniekąd przystęp do wolnej woli. To złowrogie fatum, które w starożytności wisiało ponad światem, u nowożytnych materialistów wcieliło się — jak widzieliśmy — w sam świat i jego prawa, a u psychologów-deterministów weszło w wewnętrzny mechanizm naszej jaźni; — lecz jest to zawsze to samo fatum, równie bezwiedne i nieugięte, odbierające zarówno człowiekowi wszelką inicjatywę. Odżegnaliśmy tę zmołę; — ale zostaje nam jeszcze do zbadania kilka szczegółowych zarzutów, wynikających ze współczesnych odkryć naukowych. Z fizyki i fizjologii, powstaje przeciwko wolnej woli teoremat niezmienności ilości siły w świecie; z psychologii, hipnotyzm ze swoim tajemniczem panowaniem nad wolą; z socjologii, statystyka zbrodni i innych czynności ludzkich, wykazująca

w nich prawidłowość, podobną do tej, jaką w zjawiskach przyrody znajdujemy.

Stałość ilości siły w świecie materjalnym jest niezawodnie ważną zdobyczą nowożytnej nauki. Wypowiedział już to prawo kosmiczne Kartezjusz, dokładniej je sformułował Leibnitz, a wytłumaczył je dopiero w naszym wieku Mayer, odkrywając mechaniczny równoważnik ciepła. Dziś wiemy, dlaczego i w jakim stosunku ruch przenośny przemienia się w ruch międzycząstkowy — ciepło — i odwrotnie, wiemy, jak ciepło w „pewnych warunkach przemienia się w ruch przenośny; tę ostatnią przemianę zużytkowujemy w naszych maszynach parowych; co więcej, nawet w organizmie ludzkim konstatujemy podobny stosunek między ilością wydanej pracy muskularnej a ilością zużytego przy tej pracy ciepła. Stąd wogóle wnosimy, że ilość mechanicznej siły w wszechświecie nie zmniejsza się ani powiększa, tylko kołuje w tych przemianach. — Otóż wolna wola zdaje się wprowadzać w świat jakiś pierwiastek siły, nieobjęty w tej stałej sumie sił kosmicznych: jeżeli człowiek coś początkuje, to coś siły stwarza, coby bez niego nie było w świecie; to zaś przypuszczenie — twierdzą zapaleńsi obrońcy deter-

minizmu — niszczy stałość biegu świata i uniemożliwia naukę, która właśnie na tej stałości, jak na niewzruszonej opoce, buduje.

Przedewszystkiem zauważyć trzeba, że wola ludzka, choć tak wielkich rzeczy dokazuje i tak znaczny wpływ wywiera na wszystkie trzy królestwa przyrody, jednak czyni to wszystko zapomocą sił już istniejących w przyrodzie, którym różnemi sposoby kierunek nadaje. We fabryce nowożytnej niemal całą pracę wykonywa para — czasem rzeka lub wiatr; — człowiek tylko przyrzepia narzędzia do źródła siły i podstawia materjał: i tak, ogromną pracą kieruje zapomocą pracy względnie bardzo małej. Lecz znów i tej pracy muszkułów ludzkich nie stwarza wcale wola: jak palenie węgla dostarcza parze tej siły, którą spożytkowuje maszyna, tak zupełnie podobny proces otleniania wytwarza w muszkułach zasób siły której wola używa. Zatem jak maszyna, tak i człowiek karmi się i zasób sił odnawia, czerpiąc z przyrody substancje, w których naładowana jest pewnym sposobem siła, ostatecznie od słońca pochodząca. — A cóż znowu muszkuły w ruch wprowadza? co wykonywa w nich tę funkcję odczepiania nagromadzonej siły i obracania jej do pewnej oznaczonej pracy? Znowu nie wola

bezpośrednio, ale nerwy ruchowe, których praca przy tej funkcji jest niezmiernie małą w porównaniu do pracy mięśni — według niektórych obliczeń: trzydziestomilionową jej częścią. Nerwy te dochodzą do mózgu i tam gdzieś, zapewne w szarej masie, powstaje impuls chciany, który wprawia w ruch odpowiednie nerwy, a przez nerwy budzi ruch w mięśniach.

Mechanizm ludzkiego organizmu jest więc tak zbudowany, że ten pierwszy impuls, w którym bezpośrednio wola działa na materję, a przez który całym organizmem włada, przedstawia się z punktu mechaniki, jako coś zbliżającego się do zera. Czy może być absolutnie zerem? — innemi słowy: czy wola może kierować nerwami, nie zgoła siły nie stwarzając — czy też musi wywierać jakąś nieobliczalnie małą ilość siły mechanicznej?

Pierwsza hipoteza, któraby ochroniła stałość ilości siły w świecie z matematyczną ścisłością, znalazła w ostatnich czasach rzeczników w kilku biegłych matematykach. Cournot i Saint-Venant opierają się na tem, że siła nieskończenie mała może wyprowadzić z równowagi jakkolwiek wielkie siły, a przez to ogromne skutki w świecie sprawić. Wystawmy sobie kulę, postawioną w równowadze na stożku; jeżeli kula i stożek są

geometrycznie doskonałe, to wystarcza do strącenia kuli siła równa zeru ¹⁾). Zarzucono im, że ten teoremat nie da się do czynów ludzkich zastosować, bo w naturze niema figur geometrycznie doskonałych. Zarzut słuszny, jeżeli mowa o ciałach złożonych, ale między atomami czy niema takich figur i czy się nie wydarza równowaga matematycznie niestała — to jeszcze może być kwestja.

Inny znakomity matematyk, Boussinesq, poszedł dalej: odkrył on, że w zrównaniach mechaniki zachodzą t. zw. „rozwiązania szczególne“ (*solutions singulières*), w których punkt materjalny, podlegający zupełnie oznaczonym siłom, ma przed sobą nie jedną drogę, ale kilka: t. j. może w danej chwili albo zostać w spoczynku, albo w jednym lub drugim kierunku się poruszać — zadość czyniąc w zupełności prawom mechaniki. Już sławny Poisson na początku tego wieku spotkał się w swych studjach z takim wypadkiem, ale nie wiedząc, co z nim począć, zostawił go bez dalszego badania. Otóż Boussinesq rozszerzył pole tych wypadków i zastosował je do wolnej woli, przypuszczając, że wola w takich właśnie chwilach indeterminacji mechanicznej, zachodzących między

¹⁾ Saint-Venant, *Rapport à l'Académie des sciences sur l'accord de la liberté morale avec les lois de la mécanique.*

atomami mózgowymi, wkracza ze swym wpływem kierowniczym i drogę atomu determinuje — bez żadnego naruszenia mechaniki kosmicznej ¹⁾.

Rzecz ta wiele narobiła hałasu w świecie uczonym paryskim; Akademja umiejętności z początku na nią się boczyła; lecz ostatecznie nie można było zarzucić z punktu matematycznej mechaniki, — i prawdą zostaje, przeciwko zagorzałym deterministom, że prawa mechaniki nie koniecznie i bez wyjątku wymagają w danych warunkach oznaczonego rezultatu, i że związek między poprzednikiem a następnikiem nie jest zawsze matematycznie obliczalny. — Czy atoli na tych „rozwiązaniach szczególnych“ opierać trzeba wpływ woli na organizm — to inna kwestja. Nam się zdaje, iż Boussinesq w tem się najbardziej myli, że uważa swą teorię jako jedyną deską ratunkową dla wolnej woli — gdy tymczasem jej los jest od tego wszystkiego niezależny.

Dlaczegóż chcieć koniecznie wpływ mechaniczny woli sprowadzać do zera? — Tego wymaga — mówią — pewnik stałości ilości siły w świecie. Ale cóż wiemy istotnie o tym niby to

¹⁾ *Conciliation du véritable déterminisme scientifique avec l'existence de la vie et de la liberté morale.* Mémoires de la Société des sciences, de Lille 1878, tome VI., 4. serie.

pewniku? Kto wie, na jak szczupłej i niedokładnej podstawie doświadczalnej i na jak przybliżonych obliczeniach opiera się wniosek o stałości ilości siły w wszechświecie, — ten chyba uśmiechnie się na zarzut, jakoby owa nieocenialnie mała ilość siły, jaką wola daje impuls nerwom, sprzeciwiała się doświadczeniu i psuła nam rachunki. Nie mówię, że trzeba teorię o stałej ilości siły odrzucić; ale twierdzę, — co każdy fachowy fizyk przyzna — że tej stałości, jak dalece ją naukowo znamy, nie sprzeciwia się bynajmniej wprowadzenie infinytymalnego impulsu woli, kierującego nerwami. Podobnie, od kiedy znamy krążenie wody między morzem, obłokami a źródłami, przekonani jesteśmy o stałości ilości wody na planecie, — a temu nie nie wadzą te krople wody, które chemicy w swych pracowniach tworzą z tlenu i wodoru, skądinąd wziętego.

Ale jakżeż może — zarzucają jeszcze — pierwiastek duchowy wyrzucić skutek fizyczny? Jeżeli w tem jest jakaś trudność, to w każdej hipotezie (wyjawszy materialistycznej, która ducha wyklucza) z nią się zgodzić trzeba: bo jakkolwiek pojmiemy ten stosunek pierwiastku duchowego do atomu: czy ów pierwiastek, według Cournot'a, w chwilach równowagi zwraca atom w stronę, w którą chce —

czy korzysta z „rozwiązań szczególnych“ Boussinesq'a, aby atomem kierować — i chociażby to działanie równało się mechanicznie zeru — przecież nie robi się to samem myśleniem ani pragnieniem, ale jakimś wpływem fizycznym na materję. Zresztą ten zarzut nie powstaje z nauki przyrody, ale z metafizyki; a metafizyka — choć długo o tem rozprawiała — nigdy nie odkryła racji niemożliwości działania ducha na materję. Jak istota ducha jest nam nieznajomą, a jednak objawia się nam we wewnętrznej świadomości, tak działanie ducha na materję może nam być mniej albo więcej niezrozumiałem, a jednak faktycznie objawia się nam ciągle w tem, że myśli w duchu poczęte przechodzą w czyny, a czyny na szeroki świat wpływ wywierają.

Drugi nowożytny zarzut przeciwko wolnej woli powstaje z psychologii. Psychologia w najnowszych czasach zwróciła się ze szczególnem zamięłowaniem do obserwacji stanów anormalnych i chorobliwych podmiotu, i stworzyła całą patologję duszy. Już między „chorobami woli“, jakie opisuje Ribot ¹⁾, niejeden szczegół przedstawia się a przynajmniej pod piórem autora materialisty —

¹⁾ *Les maladies de la volonté*, par Ribot.

jakoby z wolną wolą niezgodny. Ogółem jednak widok dziwnej niemocy tych ludzi, o woli chorej i jakby porażonej, jeszcze wyraźniej budzi w nas poczucie naszej siły i wolności. Wszelako między anormalnemi zjawiskami psychicznemi jedno głośniejszą odegrało dziś rolę, a to w pierwszej chwili zdawało się świadczyć przeciwko wolności woli. Hipnotyzm jest normalnie snem, do somnambulizmu, a nawet do snu zwyczajnego podobnym, tem zaś głównie się odróżniającym, że go druga osoba sztucznie wywołuje, i kieruje w tym stanie władzami psychicznemi uśpionego. Pisząc dawniej o tym przedmiocie¹⁾, tłumaczyłem przy porównaniu tego stanu ze snem zwyczajnym i somnambulizmem, jakim sposobem rozkazy hipnotyzera dochodzić mogą do świadomości uśpionego, i jakim sposobem ten ostatni daje się im wodzić, bez udziału własnej woli, — zupełnie tak samo, jak kiedy nam się śni, dajemy się biernie unosić swoobodnemu kojarzeniu się wyobrażeń. Póty żadnego jeszcze niema zarzutu przeciw wolnej woli: bo człowiek śpiący nie włada sobą i nie jest odpowiedzialny. Ale wpływ hipnotyzera sięga i poza sen, a rozkazy dane w czasie uśpienia, wykony-

¹⁾ „Co to jest hipnotyzm?“ *Przegl. Powsz.* t. XX, str. 153 i 319. To samo w broszurze.

wane bywają najdokładniej, nawet po wielu dniach. Hipnotyk, który we śnie otrzymał rozkaz stawienia się po kilku dobach, przychodzi punktualnie, w oznaczonym czasie; zapytany, dlaczego przyszedł, wyszukuje bylejaki powód; o prawdziwej zaś przyczynie, która go sprowadza, t. j. o narzuconej mu we śnie sugestji, nic zgoła nie wie. — Otóż jest najlepszy dowód, — pisał w pierwszej chwili Ribot w *Revue Philosophique* — że wolność woli jest złudzeniem, z niewiadomości pochodzącem: hipnotyk sądzi, że z własnego popędu działa, a on jest zdeterminowany przez sugestję. W tym samym sensie wyzyskiwali zjawiska hipnotyczne Baunis, Richet i t. p.

Wnet jednak Bernheim w Nancy, doświadczając na ludziach fizycznie i moralnie zdrowych, — a nie na histeryczkach, jak tamci — spostrzegł, że pacjent niekoniecznie poddanej myśli ulega; odzywa się w nim wprawdzie myśl narzucona, ale jeżeli ona sprzeciwia się jego zasadom lub innym ważnym względom, to się człowiek waha i wkońcu rozkazu nie spełnia¹⁾. To samo spostrzeżenie wielu innych lekarzy zrobiło²⁾. Dalej

¹⁾ Dr. Bernheim, *La suggestion dans l'état de veille*.

²⁾ Zrobiono przeciwko temu zarzut, że takiego, który się opiera sugestji, można zawsze, przez częstsze usy-

psychologowie, jak Delboeuf, poczęli z większą ścisłością i umiejętniej indagować hipnotyków i wykazali na podstawie tak własnych spostrzeżeń, jako też sprawozdań z obserwacyj samych przeciwników, że czynność poddana nie przedstawia się w świadomości hipnotyków identycznie tak samo, jak zwyczajne wolne ich czyny. Wogóle czyn poddany przedstawia im się jako wstrętny, obcy, nawet wtedy, kiedy zupełnie odpowiada ich charakterowi; zapytani o powody, czemu to zrobili, podają także powody mylne, ale między nimi dostrzegają zwykle i prawdziwy; mówią: „coś mię parło“, — „nie mogłem się oprzeć jakiemuś instynktowi“ i t. p.¹⁾). Nareszcie dalsze obserwacje wykazały, że hipnotyk przy wykonaniu sugestji, chociaż po dłuższym czasie, nie jest najczęściej, a może i nigdy nie jest w zwykłym stanie przy-

pianie i silniejsze poddawanie, do spełnienia rozkazów nakłonić. Trudno to na szeroką skalę sprawdzić, ale choćby i tak było, człowiek, który się często poddaje hipnotyzowaniu, stawia się w położeniu tego, który do pewnego stopnia poddaje się dobrowolnie jakiejkolwiek pokusie: taki może wkońcu znaleźć się w moralnej niemożliwości stawienia oporu.

¹⁾ Ob. znakomite studjum J. Delboeuf, *De la prétendue veille somnabulique*. *Revue Philosophique* 1877, w lutym i marcu.

tomności, lecz w jakimś śnie lub półśnie hipnotycznym, a w takim razie nie dziwnego, że ma wolę w części lub zupełnie skrepowaną.

W rezultacie hipnotyzm, wezwany na świadka przeciwko wolnej woli, raczej na jej korzyść świadectwo wydał: człowiek, któremu w stanie sennym jakąś myśl poddano, bierze ją zwykle za swoją i wyobraża sobie, że ją własnowolnie wypełnia; — nie dziwnego! mając w zwykłych czynach świadomość swej wolności, a nie spostrzegając odrazu różnicy między tym czynem a zwykłemi, i temu taki sam charakter przypisuje. Dokładniejsze pytania mogą go przecież do spostrzeżenia tej różnicy doprowadzić. Narzuconą myśl zwykle taki człowiek wykonuje, — w pewnych razach jednak się opiera: w czym, nawet pod zaklęciami hipnotyzera, moc wolnej woli się objawia. Wreszcie, kiedy człowiek spełnia poddawane myśli machinalnie, bez oporu, pokazuje się, że jest w stanie nieprzytomnym — a zatem też bezwolnym i nieodpowiedzialnym.

Zostaje nam jeszcze do zbadania zarzut socjologiczny, na statystyce oparty. Pierwszy Quételet pomyślał o zastosowaniu statystyki do socjologii, i z pewnej regularności w liczbach zbrodni wniósł,

że jakieś prawa, do fizycznych podobne, panują nad czynnościami ludzkimi. Ale najwięcej spopularyzował ten argument determinizmu i najlepiej go określił słynny autor „Historji cywilizacji w Anglji“, Tomasz Buckle. „Statystyka — mówi on — pokazuje cyframi, że czyny ludzkie, które za najdowolniejsze uchodzą, podlegają jednak żelaznym prawom konieczności. Rok rocznie powtarza się nietylko ta sama niemal liczba zabójstw, ale nawet to samo ma miejsce w stosunku do narzędzi, jakimi zabójstwa się wykonują. Podobny porządek zauważono w każdej innej zbrodni. Cóż więcej zależy od osobistego usposobienia jak samobójstwo? otóż i samobójstwo, jak świadczy statystyka, jest tylko koniecznym wynikiem ogólnego stanu społeczeństwa, a pojedynczy zbrodniarz wykonywa tylko to, co jest koniecznym wpływem poprzedzających okoliczności: w pewnym stanie społeczeństwa musi pewna liczba ludzi odebrać sobie życie... w Londynie około 240 corocznie. A nietylko zbrodnie podlegają temu prawu jednostajności... wiadomo, że liczba małżeństw zawartych w ciągu roku, pozostaje w stałym stosunku do ceny zboża... Co rok ta sama liczba korespondentów zapomina położyć adres na wysłanych listach, tak, że na każdy następujący okres przepowiedzieć

możemy liczbę osób, którym pamięć nie dopisze w tej drobiazgowej i napozór przypadkowej rzeczy“¹⁾).

Taki jest wywód Buckla; przyznać trzeba, że w pierwszej chwili daje on do myślenia.

Postawmy najprzód sobie pytanie: skąd ta dziwna regularność w rzeczach, które na pierwszy rzut oka zdają się często przypadkowemi? To wygląda prawie na mistyfikację. Tak jednakże nie jest, jest to poprostu wynik t. zw. prawa wielkich liczb, znanego w rachunku prawdopodobieństwa: Im większa liczba przypadków, tem regularniej uwydatniają się podstawy prawdopodobieństwa, bo przypadki przeciwne wzajemnie się równoważą; w liczbach zaś bardzo wielkich przypadkowość się znosi, a prawa prawdopodobieństwa występują jako stałe prawa¹⁾. Rzucając kostkę mam prawdopodobieństwo $= \frac{1}{6}$, że wypadnie liczba VI; w kilku rzutach nie dostrzegę żadnej regularności; mogę i kilkanaście razy rzucić, zanim VI wypadnie; ale w kilku tysiącach rzutów, suma wypadków liczby VI będzie niechybnie 6-tą częścią ogólnej sumy rzutów. Gdy dwóch gra w „cetno i licho“ albo w inną grę hazardową, w równych

¹⁾ „Historja cywilizacji w Anglii“, tom I., rozdział 1

²⁾ Ob. Poisson, *Calcul des probabilités*, rozdział 3.

zawszechniar warunkach, w inniejszym okresie czasu fortuna może być bardzo nierówną, ale po długim czasie i bardzo wielkiej liczbie partyj, losy muszą się wyrównać, jeżeli równe są szanse. Jeżeli zaś z jednej strony jest pewna przewaga prawdopodobieństwa, to ostatecznie ta sama przewaga wystąpi w rezultatach. Tak bank ruletowy, który gra nieustannie przeciwko wszystkim partnerom z pewnem prawdopodobieństwem korzyści, w samych warunkach tej gry założonem, w rezultacie zawsze tę korzyść, ni mniej ni więcej, odnosi — i byleby posiadał kapitał wystarczający do przetrwania chwilowych niepowodzeń, nie nie ryzykuje. Podobnie rzecz się ma w wypadkach, jakie zwykle statystyka oblicza; jak długo pożyje pojedynczy zdrowy człowiek, tego nikt nie obliczy; ale, że w danem mnóstwie ludzi, np. w danem mieście, tyle będzie śmierci w roku, to się da dosyć dokładnie obrachować, bo poszczególne wypadki, któreby mogły tę liczbę powiększyć, zrównoważą się z przeciwnymi, dążącemi do jej umniejszenia — i tylko wtedy ogólna liczba dozna znacznej zmiany, gdy się ogólne warunki śmiertelności w tem miejscu zmieniają, gdy np. nastanie wojna lub morowe powietrze.

Otóż to samo ma miejsce w wypadkach od wolnej woli zależących: wybór wolnej woli nie

jest właściwie przypadkiem, bo jest sam dla siebie racją bytu, ale odnośnie do praw prawdopodobieństwa ma się tak samo jak przypadek. Pojedynczego wyboru nikt nie obrachuje, nie odgadnie na pewno, czy cetno padnie czy lichy, ale w miljonie wolnych woli wybierających między dwiema równymi rzeczami, A i B, połowa wyborów padnie na A, a połowa na B. Jeżeli zaś po jednej stronie jest jakaś przewaga powodów, albo w samym przedmiocie albo w pewnym ustroju psychicznym, wspólnym tym wolnym wodom, ta sama przewaga objawi się niechybnie w sumie wyborów. Czy to dowodzi, że te wybory nie są wolne i podlegają prawom koniecznym? — żadną miarą, ale dowodzi tylko, że powody mają pewien wpływ na wybór — co najzupełniej uznajemy.

To trzeba dobrze zrozumieć, bo tu leży główny błąd przeciwnego rozumowania. Buckle i jemu podobni przypuszczają, jak widać, że broniąc wolności woli, odrzucamy wszelkie na nią wpływy. Ale któż za takim pojęciem wolnej woli obstaje? Każdy z nas aż nadto tego świadom, jak bardzo wpływają na jego postępowanie, nie tylko przedmiotowe powody, ale nadto jego zasady, skłonności, namiętności, na-

wyknienia. Wolność woli nie na tem zależy, jakżeśmy powiedzieli, żeby nie doznawała parcia tych wpływów, ale na tem, żeby mimo tych wpływów, była panią swego wyboru. Wola, będąc wolną, może w każdym pojedynczym przypadku przeciwko mocniejszym wpływom wybrać — i niekiedy tak wybierze; jednakże, ponieważ powody istotnie wpływają, wybór tam częściej padnie, gdzie mocniej powody ciągną, a w wielkiej sumie wypadków odbije się niechybnie w regularnych rysach przeciętna suma powodów i wpływów.

Skąd się dzieje, że w Londynie jest rok rocznie około 240 samobójstw? — stąd poprostu, że w danych warunkach społecznych tego miasta, powtarza się rok rocznie pewna suma pokuszeń do samobójstwa, a w danych moralnych warunkach, znajduje się również pewna suma sił odpornych, różnica zaś tych dwóch sum wynosi 240 — i ta się w rezultacie objawia. W pojedynczych wypadkach każdy z tych nieszczęśliwych, na samobójstwo narażonych, (chyba, że obłąkany) może się oprzeć; zdarza się, że jeden zwalcza większą pokusę, drugi natomiast mniejszej ulega; ale te jednostkowe wypadki nie zmieniają znacznie ogólnego rezultatu — bo się w mnóstwie

równoważą. Wtedy zaś tylko ogólny rezultat ulegnie znacznej zmianie, kiedy się zmieniają ogólne warunki Londynu moralne lub materialne.

Czemu roczna liczba małżeństw w Anglii jest w stałym związku z ceną zboża? Nie dlatego oczywiście, żeby zniżanie się tej ceny zmuszało pewne jednostki do żenienia się, a podnoszenie się jej krępowało inne w bezżeństwie, — ale dlatego, że dla mas ubogich, większość ludności stanowiących taniość życia ułatwia zawarcie małżeństwa, drożyzna utrudnia, a ta większa lub mniejsza łatwość objawia się w rezultacie proporcjonalną oscylacją statystycznych ilości małżeństw.

Więcej powiem: w jednostce nawet wolność woli, którą w każdym czynie uznajemy, nie wyklucza bynajmniej pewnej prawidłowości działania, w której się przejawia charakter tej osoby — a to dlatego, że w sumie jej czynów zawsze przeważa liczba takich, co będą podług starych podnieć w jej charakterze zawartych. Tem więcej uwydatni się ta przewaga w zbiorze mnóstwa osób zbliżonych pochodzeniem i innymi warunkami, a przeto tem bardziej da się określić charakterystyka rodziny, narodu i plemienia. Zawsze bowiem, na tej samej zasadzie, zmienność i dowolność pojedynczych objawów, w wielkich liczbach

bach spływają w regularne prądy, proporcjonalne do sum powodów na wolę działających.

Cóż więc zostaje z argumentu Buckla? Dla uwydatnienia rzeczy powtarzam ją w kilku słowach. Faktem jest dowiedzionym, że czyny woli ludzkiej, w wielkich liczbach uważane, objawiają stałe prawa, mianowicie: stały stosunek do powodów na wolę działających; z tego faktu Buckle odrazu wnosi, że i w pojedynczym wypadku wola stałym prawom podlega i wybór jej stoi w koniecznym stosunku do sumy powodów. Otóż wniosek ten jest fałszywy, bo ta przybliżona stałość i regularność w wielkich liczbach ostać się może, jak się pokazało, i wtedy, kiedy w pojedynczych przypadkach ma miejsce zmienność i dowolność. Więc całe to rozumowanie przeciwników wolnej woli chybia celu, a cyfry, które mi nas Buckle zarzuca, są w tym punkcie prostą mistyfikacją ¹⁾.

¹⁾ Przy tej sposobności inna ważna prawda się odśłania, której również Buckle zaprzecza: skoro wolność woli osobista w jednostce godzi się ze stałymi prawami i stałym stosunkiem skutków do powodów w mnóstwie, toć historia, która ma do czynienia z narodami i wiekami, nie potrzebuje wyrzekać się wolnej woli, dla badania tych praw i śledzenia tych przyczynowych stosun-

Więc wkońcu i zarzut ze statystyki i wszystkie inne ważniejsze zarzuty, stare i nowe, jakie przeciwko wolnej woli podniesiono, przy bliższem rozpatrzeniu rozwiewają się: — wolna wola okazuje się niewątpliwie możliwą. Jakież mamy jeszcze dowody, że jest rzeczywistością?

ków. (Por. „Wolna wola i Opatrzność w historii a teoria Buckla“. *Przegl. Powsz.* 1884, tom I., str. 160).

IV.

Dowody wolności woli.

Skąd pozytywnie wiemy, że wolna wola istnieje?

Wiemy to przedewszystkiem z naszej wewnętrznej świadomości. Ale to wymaga wyjaśnienia.

Stuart Mill zwrócił raz uwagę, że wewnętrzna świadomość spostrzec tylko może czyn, nie zaś możliwość czynu, więc świadczyć nie może o wolności woli, która właśnie na możliwości zależy. — I od tego czasu dowód wolnej woli, na świadomości oparty, uchodzi w oczach wielu za zwalczony i pogrzebany.

Ja jednakowoż trwam w przekonaniu, że pocisk Milla wcale tego dowodu nie zabił, ale tylko po wierzchu się prześliznął. Prawda, że możliwość sama nie podlega świadomości, ale chwila bezpośrednio poprzedzająca akt woli nie jest czystą możliwością, lecz stanem psychicznym, w którym obecne są w myśli różne przedmioty do wybrania, tudzież zmysłowe pociągi i powody rozumowe,

które za każdym z nich przemawiają. Wola czuje się ciągnioną w prawo i w lewo, ale nie przeciąganą, nie zmuszaną. Jest to stan indeterminacji, nie biernej i negatywnej, ale pozytywnej, której umysł doskonale jest świadomy. Następnie umysł sam własnem chceniem przechyla się na jedną stronę; i znowu jest tego świadomy, że swoim aktem zrywa indeterminację motywów, — czyli że chceniem z niedeterminacji poprzedniej przechodzi w stan „decyzji“.

Więc wszystkie warunki wolności woli są istotnie uświadomione: poprzedni stan indeterminacji — wyjście z niego własnem chceniem — więc początkowanie czynu samodzielne; — fakt, że motywa i pociągi nie zdeterminowały, objętym jest w świadomości pozytywnej niedeterminacji pierwszego stanu; — że możliwym był inny wybór, to jako możliwość świadomości wprost nie podlega, ale wynika również z uświadomionej indeterminacji motywów i pociągów, oraz z determinacji wprowadzonej własnem chceniem, — z czego rozum odrazu zdaje sobie sprawę.

Dlatego też, zaraz po czynie, zjawia się wyrzut lub pochwała sumienia, t. j. poczucie własnego początkowania tego czynu zestawione z normą moralności, — samowiedza umysłu że on sam

zdeteminował ten czyn, mogąc go zdeterminować inaczej, i że racja bytu tego czynu nie da się na inną przyczynę złożyć.

Zarzucają, że taki czyn mógł być zdeterminowany przez motywa, wcale pod świadomość nie podpadające, a więc, że niedeterminacja świadomych motywów niczego nie dowodzi. — W sferze fizjologicznej — odpowiadam — może być jakiś impuls, jakiś proceder, nie dochodzący do świadomości; ale tu mowa o motywach, powodujących psychologicznie; o ile więc jakiś motyw jest nieświadomy, o tyle na wybór nie wpływa. Może człowiek nie rozbierać pobudek swego działania, może nie zwracać na nie uwagi refleksyjnie, — ale musi je czuć, świadomie ich doznawać; inaczej inaczej nie może ich wpływowi podlegać. A więc, skoro człowiek czuje się sumą motywów i pociągów niezdeteminowanym, to świadomość ta obejmuje wszystkie pobudki na wybór wpływające. Poza tą sferą uświadomioną mogą być tylko wpływy fizjologiczne, a tym przypisać determinowanie czynu, byłoby to wrócić do teorii materialistycznej Aleksandra Bain'a, w której cała sfera świadomości staje się zupełnie zbyteczną.

Ribot jeszcze coś nowego dobywa ze swej fizjologicznej psychologii przeciwko świadectwu

naszej wewnętrznej świadomości. Kiedy myślimy o jakimś przyszłym czynie — mówi — już wskutek samego wyobrażenia prąd nerwowy zaczyna obiegać po odpowiednich nerwach, i budzi w odpowiednich muszkulach początkowe ruchy; ta innerwacja odzywa się głucho w naszej świadomości — i to właśnie sobie tłumaczymy jako poczucie możności działania. Że taka innerwacja, w pewnych razach przynajmniej, ma miejsce, jest to bardzo możliwem, ale to nie do rzeczy nie ma: bo — jak widzieliśmy — na zupełnie innych danych świadomości pojęcie wolności się zasadza: owszem, niekiedy na danych wyraźnie przeciwnych hipotezie Ribota. Bierzmy chwilę, kiedy narzuca się umysłowi wyobrażenie jakiegoś czynu, do zmysłowej kategorii należącego: innerwacja wspomniana i początkowe ruchy muskularne mają miejsce; ale równocześnie świadomy bywa nieraz wielkiego wysiłku woli, opierającej się temu pociągowi. Otóż nie w tem upatruje on swoją wolność, że czuje ów pierwszy pociąg, ale w tem właśnie, że go równoważy siłą woli, i w swej mocy ma zarówno czyn i wstrzymanie się od czynu.

Więc ostatecznie nie ignorancja przyczyn, które nas determinują, wywołuje w nas wyobrażenie wolnej woli, — jak powiedział Spinoza —

ale przeciwnie, samowiedza naszej siły determinującej się daje nam to pojęcie i tę pewność.

I stąd to pochodzi, że przekonanie o wolnej woli jest tak powszechne i tak głębokie, iż nikt się z niego istotnie wyzuć nie może. I ten sam filozof, który w teorii zaprzecza wolności woli, w życiu codziennem ciągle tę wolność i w sobie i w drugich uznaje; a kiedy wyrzuty czyni słuzącemu, który go okradł, albo uczniowi, który się źle uczy, — niemaloby się zgniewał, gdyby mu ci odpowiedzieli, że byli do tego zdeterminowani i uniknąć tego nie mogli... Inaczej żyć nie podobna. Ma tu miejsce to samo, co u sceptyków, którzy przeczą rozumowi zdolności poznania prawdy, a w życiu codziennem ustawicznie prawdę uznają i sobie samym zaprzeczają. Bo też czym jest sceptyk w sferze myślenia, tem determinista w sferze etycznej: jeden i drugi wszystko obala, — a jednemu i drugiemu kłam zadaje ich ludzka natura, z której „ciężko się wyzuć“ — jak wyznał Pirro.

Otóż takie głębokie, powszechne u ludzi, niezwyciężone przekonanie nie może pochodzić, jak tylko z bezpośredniej oczywistości; kiedy zaś idzie o fakt wewnętrzny, jak wolność chcenia, oczywistość ta może być tylko daną przez bezpośrednią,

wewnętrzną świadomość. I to mię utwierdza w przekonaniu, że dowód wolności woli, ze świadomości wzięty, jest prawdziwy i apodyktyczny.

Drugi dowód wolnej woli opiera się na fakcie istnienia moralności.

Pokazaliśmy na początku, — sędzę, iż dosyć jasno i dobitnie — że odpowiedzialność i cała sfera moralności na wolnej woli się opiera: tak, że jeśli wola jest złudzeniem, to cała moralność jest złudzeniem. — Otóż moralność nie jest złudzeniem, ale faktem, również do wewnętrznej świadomości należącym: faktem jest odpowiedzialność i obowiązek; faktem, że jest różnica dobra i zła, nie tylko fizyczna, ale etyczna; faktem jest, że istnieje prawo, od którego czyny mogą zboczyć, a do którego powinno się stosować; faktami są wreszcie te wszystkie rozgałęzienia etyki w społeczeństwie: ustawy, kary, pochwały których wewnętrzny związek z wolną wolą wykazaliśmy, a które każdy — nawet determinista w teorii — w praktyce za takie bierze. Więc bezwarunkowo wolna wola istnieje.

Fakta te i prawa etyczne są nam znane inną drogą, niż fizyczne, ale z niemniejszą, owszem z większą pewnością, bo o tych wiemy z empirji zewnętrznej, o pierwszych z wewnętrznej, która

jest tamtej podstawą. Fakta i prawa etyczne są też dla nas nierównie większej wagi, niż fizyczne; to nie potrzebuje dowodu. Więc, gdyby między jednymi a drugimi istniała sprzeczność, to powinniśmy raczej o prawach fizycznych zwątpić, a wierzyć w sumienie i obowiązek. Jak w kierunku myślenia i badania świata, pierwszego kroku zrobić nie można, nie zaczawszy od uznania zdolności umysłu do poznania prawdy, — tak samo w postępowaniu moralnem kroku uczynić nie możemy, nie uznawszy wprzód zdolności woli do wolnych czynów, jako warunku moralności.

I dlatego Renouvier, Lequier i cała szkoła neokancistów francuskich, która dziś tylu niepospolitych myślicieli wydaje, stoi na tem stanowisku: przedewszystkiem wierzyć w obowiązek, — nie pewniejszego nie mamy, jak obowiązek oraz wolną wolę, która obowiązek warunkuje, — potem niech się prawa fizyczne z tem godzą jak mogą, a jeśli nie mogą, to nie zasługują na wiarę¹⁾. Niektórzy z nich nawet, jak Boutroux, Sekrétan²⁾ i do pewnego stopnia sam Renouvier, nie mogąc

¹⁾ Renouvier rozwija ciągle ten pogląd w piśmie perjodycznem: *La critique philosophique*. Także w dziele: *Essai de critique générale*, 3 tomy, i t. d.

²⁾ *Philosophie de la liberté*.

rozwiązać antynomji między determinizmem a wolnością, wszelki determinizm ze świata wyrzucają, przyznając każdemu atomowi brzask samowiedzy i odrobinę wolności; a regularność ruchów ciał i stałość praw przyrody tłumaczą sobie jako aproksymacje, w których bardzo małych zboczeń nasze grube środki obserwacji nie dostrzegają.

Lepsze to zapewne niż brutalny determinizm powszechny. Ale tych skrajności nie potrzebujemy. Tam, gdzie żadnego śladu samowiedzy ani dowolności nie znajdujemy, t. j. w całej naturze nieżywej i w największej części funkcyj żywotnych, przypuszczamy z ogółem fizyków i fizjologów, ścisły determinizm; tam zaś, gdzie świadomość świadczy nam o wolności czynu, uznajemy tę wolność. I antynomji żadnej niema.

Taki jest drugi dowód wolnej woli. Jest jeszcze trzeci, dany przez św. Tomasza, rozwinięty przez scholastyków. Nie spodziewamy się tak go przedstawić, żeby każdy czytelnik uznał w nim moc dowodzącą; toby suponowało wiele innych danych ze stanowiska scholastyki. Przytaczamy go jednak dlatego, że idzie w głąb rzeczy i wskazuje rację, dlaczego wolna wola do natury człowieka należy.

Punktem wyjścia u św. Tomasza jest rozum, władza poznawania ogólnego. Rozum poznaje nie tylko pojedyncze dobra, jak zmysł, ale dobro w ogólności; pojęcie to bierze wprawdzie z empirji, ale tem samem, że je uogólnia, obejmuje w jego rozciągłości wszelkie dobro, jakie być może. Władzy poznawczej towarzyszyć i odpowiadać musi z natury rzeczy władza pożądania, jako pierwszej następstwo. Wola więc musi mieć również aspiracje do dobra ogólnego, obejmującego w swej rozciągłości wszelkie dobro. Stąd pochodzi, że podczas gdy żądza zmysłowa, odpowiadająca zmysłowemu poznaniu, nasycą się pojedynczym przedmiotem — wola żadnym w świecie przedmiotem nasycić się nie może; i człowiek, wchodząc w siebie, nigdy nie może powiedzieć, że jest zupełnie szczęśliwym: bo poznanie jego, a w następstwie i aspiracja, prześciga zawsze sumę dobra, jaką w danej chwili mieć może.¹⁾ Stąd dalej wynika, że żądza zmysłowa, wobec odpowiedniego sobie

¹⁾ Poznanie i aspiracja człowieka nie tylko ilość dobra posiadanego, ale i czas jego trwania prześcigają. Stąd słusznie wносиła filozofja starożytna, że człowiek szczęśliwym być nie może, jak tylko przy pewności, że to szczęście będzie trwało wiecznie. Ob. Cyserona: *De finibus*, l. II, cap. 27.

przedmiotu, pożąda koniecznie, jest poniekąd porwaną: co ma miejsce u zwierzęcia i w niższej części psychicznej człowieka; wola zaś wtedy tylko byłaby tak porwaną, gdyby się jej przedstawił przedmiot, łączący w sobie wszelkie dobro, — a tem samem wypełniający przyrodzoną jej aspirację; póki zaś ma przed sobą przedmioty jednostkowe, posiadające dobro, prawdę, byt z ograniczeniem i ułamkowo, póty nie może się czuć do ich pożądania zdeterminowaną; one nie są właściwie odpowiednie do jej rdzennej aspiracji.

Z drugiej strony te przedmioty mają zawsze coś z tego, do czego wola aspiruje; mają coś dobrego w sobie; więc też mogą być pożądane od woli. Więc ostatecznie wola, wobec jakiegokolwiek przedmiotu na świecie, jest w tem położeniu, że może go pożądać, chcieć, — a może go i nie chcieć; znajduje w nim dosyć, aby móc go pragnąć, a nie dosyć, aby być do tego zniewoloną. I dlatego jest wolną.

* * *

Wolna wola jest tedy rzeczą dowiedzioną; zostaje nam jeszcze rzecz do wyświecenia, którąśmy umyślnie w ciągu dyskusji pominęli, mianowicie: kiedy w jakiej chwili rozwoju ludzkiego

czynu wolność ma miejsce? — i podobnie: w jakiej porze w rozwoju życia ludzkiego wolna wola gra rolę? — Co do pierwszego zagadnienia, różne są o tem zdania: jedni upatrują tę chwilę wolności po namyśleniu się, czyli po rozbiorze powodów przez rozum; inni przeciwnie twierdzą i wielki nacisk na to kładą, że wolność wyłącznie w przywodzeniu sobie i w ocenianiu motywów ma miejsce. Nie motyw nas skłania, — mówi Renouvier — ale nasz motyw, przez nas obrany i przystrojony. Dolfus nazywa z tego powodu motywa wyboru *auto-motifs*. Inni znowu ograniczają rolę woli do wpływu na samą uwagę, którą wola może w czasie namyślania się zwracać jak chce do tych lub owych powodów, albo odwracać.

Nam się zdaje, że te wszystkie poglądy są jednostronne, zbyt posiekane. Umysł, w czasie całego rozwoju czynu wolnego (a rozwój ten dłużej albo krócej trwać może), czynny jest łącznie rozumem i wolą. Rozum przyświeca najprzód możliwością różnych wyborów. Wola wtedy (idealnie rzeczy biorąc) powinaby jedynie naglić rozum do badania powodów, za każdą stroną przemawiających — i dopiero po skończeniu tej „konsultacji“ wybór uczynić. W rzeczywistości jednak wola nie utrzymuje się w tej równowadze

niestalej, lecz odrazu skłaniać się zaczyna własnem upodobaniem ku pewnemu przedmiotowi, — czem już na roztrząsanie powodów przez rozum niemały wpływ wywiera, a nadto jeszcze uwagę gdzie chce zwraca i skupia. Rozum niezupełnie od woli zależy; gdzie widzi rzecz w świetle oczywistości, tam żaden nacisk woli jego sądu nie zmieni; najczęściej jednak oczywistości niema, a wtedy pod wpływem woli wyszukuje ile może racyj i pozorów, żeby uznać za lepsze to, co się woli więcej podoba. O ile zaś to rozumowi się udaje, o tyle wola w swoim upodobaniu się utwierdza. Wreszcie, kiedy wola stanowczo się decyduje, rozum wypowiada zwykle ten wybór sądem praktycznym: „to mam zrobić“ — i następuje czyn.

Jak widać, obie władze oddziałują wciąż na siebie, dążąc do zharmonizowania się; — człowiek chce być ze sobą zgodny w działaniu; — rozum przyciąga wolę do tego co uznaje za lepsze, wola ciągnie rozum do pochwalenia tego, co się jej więcej podoba. Wolny wybór woli zaczyna się najczęściej od samego początku rozbiórki motywów, a kończy się zwykle zgodną uchwałą woli i rozumu.

Co się tyczy pory wolności w życiu ludzkim, kwestja o tem stąd powstaje, że Kant przypuszcza

jednorazowy tylko użytek wolności; przy uformowaniu charakteru. Człowiek — według niego — raz z absolutną wolnością swój charakter stanowi; wszystkie zaś czyny całego życia wynikają z tego charakteru koniecznie, jak dedukcje z algebraicznej formułki. Ktoby znał czyjś charakter doskonale, ten mógłby przepowiedzieć wszystko, co ten człowiek zrobi w życiu i jak się zachowa w każdej okoliczności. Jednak te wszystkie czyny są wolne i człowiek za nie odpowiada, bo wszystkie są następstwem pierwszego wolnego założenia. Nie wdamy się w szczegółową krytykę tej teorii; tem bardziej, że ją Kant jeszcze utrudnia, osadzając tę wolność i ten charakter w niedostępnej sferze noumenów, poza czasem i przestrzenią, podczas gdy czyny ludzkie są w sferze zjawiskowej. Zwróćmy tylko na to uwagę, że taki pogląd sprzeciwia się temu świadectwu wewnętrznej świadomości, na którym cała nasza pewność o wolności woli spoczywa. W którymkolwiek czynie naszym, w którejkolwiek porze życia, przy uformowanym już charakterze, świadomi jesteśmy w chwili wyboru, że nie nas bezwarunkowo nie zmusza do jakiegoś określonego działania, ale zawsze samodzielnem chceniem obieramy drogę.

Z drugiej strony jednak zdanie Kanta to ma

dobrego, że uwydatnia wpływ wolnej woli na uformowanie charakteru — i odwrotnie wpływ charakteru, na kierunek woli. Charakter — ten rys indywidualny w naturze człowieka wyciśnięty, a objawiający się właściwym jemu sposobem czucia i działania — jest niezawodnie rezultatem wielu czynników: złożyły się nań dziedziczność narodowa i familijna, wychowanie, atmosfera społeczna, fizyczne warunki organizmu i zasady, jakie nam wpojono. Ale wolna wola przy tem ukształtowaniu nie była wcale bierną; ona przyzwyczaiła się ulegać odziedziczonym skłonnościom, albo je zwyciężać, trzymać na wodzy swe popędy, albo im cugle puszczać; ona wpłynęła na uformowanie naszych własnych zasad, w których może tylko mała częśćka z tego, co nam wpojono, pozostała. Ona i w samym organizmie wyłobiła sobie pewne drogi i nawyki, nastroiła go podług siebie; — i w ten sposób cały charakter, inaczej mówiąc, cały człowiek co do ciała i co do duszy, doszedłszy do dojrzałego wieku, jest po wielkiej części tem, czem słę dobrowolnie zrobił.

Tak urobiony charakter wpływa znowu na całe postępowanie, — nie determinując z koniecznością, ale dając skłonność oraz łatwość do działania w każdej okoliczności podług typu odpowied-

niego charakterowi, a pewną trudność do działania przeciwnego. I stąd (według prawidła omówionego przy kwestji o statystyce) wyjątkowo tylko zdarzają się postęпки z charakterem niezgodne; zgodne zaś występują jako stała i prawidłowa norma.

I to jest właśnie najszczytniejsze, arcymistrzowskie wolnej woli zadanie: wyrobić w człowieku charakter idealny — ozdobić go cnotami, które niczem innem nie są, tylko nawyknięciami działania podług moralnego ideału — nastroić i ciało do cnoty, jak instrument muzyczny do grania; — i tak, mocą swej wolności, wyrobić w sobie stałość.

Jak z głazu posąg, niech tak się podnoszą, pod wewnętrzne własnej woli dłutem ¹⁾).

¹⁾ Niedokończony poemat.

V.

Dwa bodźce czynów ludzkich: przyjemność i powinność, i oparte na nich systemy.

Zdobyliśmy pierwszą podstawę moralności: wolną wolę. Wiemy już, że moralność jest przymiotem czynów wolnych.

Ale sama wolność czynu jeszcze nie stanowi jego moralności. Ażeby bliżej to pojęcie określić, musimy wziąć pod rozwagę przedmioty, ku którym wola się zwraca, zastanowić się, co człowieka pociąga i do działania pobudza.

Otóż ile razy wchodzimy w siebie znajdujemy dwa takie bodźce czynów: przyjemność i powinność. Około tych dwu osi zwrotnych obraca się całe wewnętrzne życie nasze, od nich zawisła nasza wartość i nasze szczęście. Wartość ta byłaby zapewnioną i szczęście łatwem, gdyby te dwa czynniki były w harmoniji, gdyby można naokoło tych dwóch ognisk zatoczyć miarową elipsę życia. Ale niestety, wciąż spotykamy między

niemi przeciwności. Powinność narzuca się jako wymaganie rozumnej natury naszej, jako *dictamen* rozumu, który w niej upatruje piękno, zacność, porządek i pewien rodzaj przymusu, który moralnym nazywamy. Przyjemność, w szerszym, nie wyłącznie zmysłowym znaczeniu pojęta, z nie-mniejszą logicznością i racjonalnością swoich praw się domaga. Z jednej strony rozumiem, że powinienem iść drogą cnoty, być sprawiedliwym, mężnym, w pewnych razach odstępować od własnego interesu, t. j. od przyjemności własnej, dla dobra publicznego; rozumiem, że gdy się dopuszczam niecnoty, krzywdy, samolubstwa, źle robię; z drugiej strony ten sam rozum zadaje mi pytanie: co ci z tego, że będziesz cnotliwy? co za korzyść dla ciebie, że siebie narażasz, że się poświęcasz dobru innych? Z jednej strony miłość własna za nieracjonalne ogłasza wszystko, co się do niej nie odnosi i sama chce być centrem grawitacji życia; z drugiej strony równie widocznem się zdaje, że taka norma znosi poprostu cnotę, burzy podstawy społeczeństwa, słowem, odczłowiecza.

. Ale jakże to być może, żeby w naturze naszej istniała sprzeczność? Kiedy w całym świecie panuje ład i harmonja, kiedy niższe od nas istoty; jednym tylko parte bodźcem, bez walki we-

wewnętrznej do swoich celów dążą i zaspokojenie swych żądz znajdują — jakim to sposobem człowiek znajduje się w tem rozdwojeniu, i gdy jednej stronie swej natury zadość uczyni, drugą krzywdzić musi? — Po której stronie racja? — albo czy jest jaki sposób skojarzenia tych sprzeczności? To zagadnienie na wstępie każdej teorii etycznej się narzuca; zaprzętało ono zawsze umysły filozofów moralności i rozdwało szkoły.

W starożytności, prócz mniej określonych odcienn, stanęły naprzeciw siebie dwie przeciwne szkoły: epikurejczyków i stoików. Epikureizm brał za punkt wyjścia przyjemność i nią chciał tłumaczyć powinność. Cnota, mówił, jest ci korzystną; ona nakazując miarę w używaniu, potęguje i przedłuża przyjemność; ona przynosi szacunek współobywateli, sławę, wdzięczność, co znów do przyjemności zmierza. Tej przyjemności ostatecznie szukasz, ile razy za głosem cnoty idziesz. Stoicyzm przeciwnie, stawiał za jedyny cel dążności i szczęścia człowieka cnotę samą w sobie, przyjemności zaprzeczał prawa bytu, żądzom kazał milczeć i umarłego udawać, samemu nawet cierpieniu w oczy przeczył. „O boleści, — wołał konający Epiktet — nigdy nie przyznam, że jesteś złem!“

— Kłamiecie — mówił epikurejczyk stoikowi — kłamiecie sobie i naturze; filozofujecie dla szczerych duchów, a jednak sami duchami nie jesteście. Kto z was doszedł do tej wymarzonej *ἀπάθεια*, w którejby żadnej nie czuł żądz, obojętnym był prawdziwie względem katuszy i rozkoszy i czystą cnotą szczęśliwy? I dla tej to niedoścignionej mrzonki każecie nam porzucić wszystkie uciechy, wieczny gwałt naturze zadawać? Tfu! Mara w pyszne słowa udrapowana, to wasza filozofja!

— A wy — odpowiadał mu niemniej dosadnie stoik — nawet czoła nie macie przyznać się publicznie do zasad swej filozofji; tak dalece czujecie, że je sumienie publiczne potępia. Kiedy się starasz o konsulat, pyta Cycero Manljusza Torkwata, czy się ważysz powiedzieć ludowi, że na urzędzie wszystko będziesz robił dla swej korzyści i przyjemności? Nagany, a nie czei, podług tej teorji, byli godni twoi przodkowie, gdy w bojach zdrowie za ojczyznę poświęcali. Jeżeli często cnota przynosi korzyść, czy nie przynosi jej także występki? Nież to razy zniszczenie testamentu, potajemne zgładzenie 'współzawodnika daje pewną fortunę w rękę! Czyż w takich razach niecnotę nazwiecie powinnością? Ale wy lepsi jesteście od waszych zasad, i sam Epikur przy śmierci, troszcząc

się o los dzieci przyjaciela swego Metrodora, których był opiekunem — a z których wtedy już żadnej nie spodziewał się przyjemności — pokazał, że więcej był wart od swojej filozofii ¹⁾).

Cycero, zarzucając obu stronom skrajność, staje z Arystotelesem w pośrodku, każe i ciału i duszy służyć, i przyjemności i cnoty szukać. Poważne napozór, ale w gruncie najpłytsze rozwiązanie: bo skoro te dwa rodzaje dobra stoją najczęściej w przeciwieństwie, iż za jednym idąc, drugiego odstąpić trzeba, ginie prawdziwe szczęście, ginie cel życia — i zostaje sprzeczność jak była.

Przyszedł wreszcie chrystjanizm i dał klucz zagadce: przeciwieństwo między przyjemnością a powinnością pochodzi z upadku i skażenia natury ludzkiej; wszelako jest ono tylko przejściowym. W tem życiu trzeba iść bezwarunkowo drogą cnoty i sprawiedliwości, jak sumienie nakazuje, zrzekając się, ile cnota wymaga, przyjemności; ale w drugim życiu, cnota spotka się z szczęściem zupełnem i wiecznem. „Tedy Syn Człowieczy odda każdemu, według uczynków jego“ — i tak się sprzeczność ostatecznie znosi.

¹⁾ Cicero, *De finibus* lib. II. Z tego miejsca Cyce-rona wzięta jest cała powyższa dysputa.

Jak widać, w pogańskiej filozofii zagadka życia była o tyle nierozwiązalną, o ile brano to życie w oderwaniu od przyszłego, bo w istocie tak odcięte życie doczesne jest nieracjonalnym odłamem — tak samo, jak niezrozumiałym jest odłam statui dla tego, który go nie wiąże w myśli z całością. Ale poza dysputami filozoficznymi, wobec prawdy życia i głosu sumienia, dusza ludzka, *anima naturaliter christiana*, przeczuwała zawsze rozwiązanie kwestji chrześcijańskiej, — odgadywała, że to prawo przyrodzone, które jej rozum w porządku świata wyczytuje, a sumienie jako obowiązek jej narzuca, jest prawem najwyższego Rządcy świata: *ratio summi Jovis*¹⁾; wobec tego najwyższego Rządcy, czuła się odpowiedzialną, spodziewała się od niego w drugim jakimś życiu nagrody za cnotę, a kary za występki. Słowem, Bóg objawił się rodzajowi ludzkiemu nie tylko w naturze jako Stwórca, ale więcej jeszcze w tajemniku sumienia jako prawodawca i nagrodziciel. Ślady tego faktu znajdujemy nie tylko w religjach i obrzędach starożytnych ludów, ale po dziś dzień u najdzikszych szczepów²⁾. Chrześcijańskie więc

¹⁾ Cic. *Pro Milone*.

²⁾ Por. „Związek moralności z religją w pogańskiej starożytności“, p. Żychlińskiego. *Prz. Powsz.* 1885, t. VIII, str. 20.

rozwiązanie nie przyszło jako nowość, ale jako ujawnienie tego, co było na dnie sumienia ludzkości; jako usankcjonowanie w imieniu bożem tego, czego się rozum chwiejnie domyślał. I dlatego świat przyjął oburącz tę naukę i spoczął w niej przez kilkanaście wieków.

W XVIII wieku, gdy znów filozofja poczęła budować świat bez Boga, spotkała się także z kwestją etyczną. Wszelako poglądy moralne (jeśli je tak nazwać można) takich Helwecjuszów i Cabanisów, nie są żadnym systemem na serjo, tylko urąganiem chrześcijańskiej moralności. Wogóle filozofja ówczesna wymijała etykę, czując swą nieudolność na tym gruncie, lękając się spotkać mimowolnie w tej sferze sumienia widmo Boga, którego unikała.]

Ufundowanie etyki niezawisłej, t. j. odciętej od Boga, czekało na Kanta. Kant — ten szczególny myśliciel, który zawsze miał tak dobre zamiary, a tak nieszczęśliwą rękę, ile razy usiłował coś pozytywnego postawić — zburzywszy wszystko w metafizyce, w etyce chciał natomiast budować: chciał stworzyć etykę uduchowioną, związaną z pojęciami Boga i przyszłego życia... Tymczasem rezultaty jego dzieła w etyce były może jeszcze bardziej destruktywne, niż w metafizyce.

Postawiwszy w sferze spekulacji rozdzielenie elementu empirycznego od duchowego, który się u niego apriorycznym nazywa, przeprowadza on to samo rozdzielenie w sferze praktyki. Co się nam przedstawia jako przyjemne, miłe, dla nas dobre, jest to, podług Kanta, wrażenie empiryczne, od przedmiotu pochodzące; co zaś sumienie nam narzuca jako obowiązek, to jest aprioryczna forma naszego umysłu, — aprioryczna, t. j. w sensie Kanta subiektywna, umysłowi wrodzona, zgóry, przed zetknięciem z przedmiotem nadana; czego dowodem jest dla Kanta sposób, jakim sumienie w nas przemawia. Gdyby się ono powodowało przedmiotem, mówiłoby nam warunkowo: czyń tak, jeżeli chcesz to lub owo dobro osiągnąć; ale ono przemawia rozkazem bezwarunkowym: czyń tak koniecznie; — to jest sławne Kantowskie *imperativum categoricum*.

Otóż ta subiektywna aprioryczna forma jest właściwem prawem moralnem u Kanta. Chcesz postępować moralnie? — działaj nietylko podług tej normy, ale też wyłącznie dla tej normy. Gdy się powodujesz żądzą jakiegokolwiek dobra, choćby miłością bożą, działasz może legalnie, ale niemoralnie. Na tem właśnie zależy autonomia człowieka, że i modłę oraz pobudkę czynu z siebie

wyłącznie bierze. Nie pytaj więc: skąd, dlaczego taki rozkaz wewnętrzny? — rozum praktyczny tak każe, bo taka jego natura i basta.

Słaba zaiste pobudka moralności, skoro ten sam, niemniej praktyczny rozum wierci mię jeszcze pytaniem: cóż ci z tego, że prawa rozumu posłuchasz?... Gdyby przynajmniej Kant chciał nam coś więcej powiedzieć o tym rozumie praktycznym: jaki cel, jaki pierwowzór tego wrodzonego prawa? czy ono od Boga, czy skądinąd pochodzi? — możeby nas łatwiej do cenienia i słuchania jego rozkazów pobudził. Ale kiedy „krytyka czystego rozumu“ tym wszystkim teoretycznym kwestjom wrota zamknęła, orzekła, że to wszystko jest *ignotum X* — doprawdy jesteśmy w szkole Kanta w gorszym położeniu, niż u Zenona, gdzie przynajmniej męstwo człowieka cnotliwego było miłym widowiskiem bogów!

Dalej czy prawda, że sumienie narzuca swe rozkazy w sposób taki bezwzględny i bez powodów? Takby być musiało zapewne, gdyby prawo moralne było formą *a priori* daną — jak sądzi Kant; ale faktycznie tak nie jest. Gdy mi sumienie mówi: nie rób tego — daje mi oraz powód rozkazu: np. że to rzecz niesprawiedliwa, albo szkodliwa społeczeństwu, albo dla innej przyczyny

niemoralna. Gdy dalej zapytam sumienia, czemu tę rzecz za taką ma, sumienie da mi zwykle dowód rozumowy, czasem i na doświadczeniu się oprze, a nieraz na jakiejś powadze, którą uznałem. Gdy wreszcie zapytam sumienia, czemu nie mam robić tego, co niesprawiedliwe, szkodliwe bliżnim i t. p., ono jeszcze nie zamileczy, ale powoła się na równość natury między ludźmi... Słowem, sumienie tłumaczy się ze swoich nakazów, i tłumaczy się racjami, czerpanemi zawsze z przedmiotowego porządku rzeczy; więc nieprawdą jest, żeby to prawo moralne było formą subiektywną i aprioryczną.

Dalej jeszcze, gdyby to prawo było taką formą wrodzoną, wszyscy ludzie odczuwaliby ją tak samo, w sądach o moralności nie byłoby sprzeczki ni różnicy, nauka moralności byłaby niepotrzebną, bo wszyscy ją mieli wrodzoną i nieomylną; — a czy tak jest w istocie? Dziwna to rzecz, jak się przeciwnicy prawdy zbijają między sobą. Oto kiedy Kant i następcy jego, idealiści, stawiają teorię aprioryzmu, w której wszyscy ludzie powinni mieć sumienia identyczne jak kubek w kubek, obóz materialistów i pozytywistów wygórowuje znów zmienność i niezgodność pojęć moralnych, cytuje ludy, które i kradzież, i mężobójstwo, i cu-

dzołostwo uniewinniają; słowem, w całej etyce nie widzi nic stałego, ale tylko dowolność, zwyczaje, przesady. Tymczasem prawda, idąc pośrodku, zadaje kłam jednym i drugim. Ludzie zgadzają się w najogólniejszych i najoczywistszych, t. j. najwidoczniejszych z porządku rzeczy wynikających zasadach etycznych, rozchodzą się zaś w dalszych wynikach i trudniejszych zastosowaniach tych zasad: co najlepiej dowodzi, że rozum ludzki czerpie zasady etyczne, tak samo jak pewniki spekulatywne, z przedmiotowego porządku rzeczy, a w dalszych dedukcjach, z powodu swej ograniczoności, błędom podlega. Do tego wniosku później wrócimy — ale to już wystarcza dla skonstatowania, że wnioskowi Kanta zaprzeczają fakta.

Wreszcie, co wart jedyny dowód kantowski, to *imperativum categoricum*? Skoro rozkazowi sumienia towarzyszy zawsze — jak sam Kant uznaje — świadomość wolnej woli, to i jego *imperativum* możemy sobie zarówno tłumaczyć w postaci warunkowej: tak czyń, jeśli chcesz rozumu słuchać. I faktycznie, wielu ludzi woli rozumu nie słuchać. — Właściwie mówiąc, rozum nie rozkazuje, nie obowiązuje — rozum tylko rozumie, czyli poprostu pojmuje i przekłada woli normę postępowania, — normę w rzeczy samej bezwzględną, której jednak

rozum — jak powiedzieliśmy i później wyjaśnimy — nie z siebie wysnuwa, ale z przedmiotowego porządku rzeczy racjonalnie wywodzi. Chodzi zaś o to: co wiąże wolę z tą normą, co ją ma nakłonić do wypełnienia jej czynem? Jeśli jakieś dobro względne, jak sądzą utylitaryści, wówczas moc obowiązku jest tylko względna; jeśli dobro bezwzględne, bezwarunkowo naturze ludzkiej potrzebne, wówczas powinność będzie miała wartość bezwzględną. Ale zawsze jakieś dobro rolę tu grać musi, bo tylko dobro może wolę pociągnąć — dobro a bodziec woli, to wobec metafizyki jedno i to samo pojęcie. Kant zaś, upierając się przy czystej formie rozumu, nie oznacza żadnego możliwego bodźca czynu, a raczej nie zdaje sobie sprawy, że na dnie jego myśli jest poprostu motyw stoicki, t. j. sama piękność cnoty.

Kant więc nie wychodzi wcale z zakłętego koła stoików, owszem, wysusza on jeszcze już i tak chudą ich etykę, i ze szkieletu stoickiego robi czystą marę.

Ale czyż wkońcu Kant nie powie nam choć słowa o szczęściu? czy ten punkt kardynalny życia ludzkiego i wszelkich filozofij w jego teorii żadnego miejsca nie znajdzie? Toby już było za wiele; więc też wkońcu przychodzi nascenę szczęście,

a zarazem i Bóg i nieśmiertelność duszy — wielkie figury, bez których się obeszło przy konstrukcji podstaw moralności. Ale w jakim sposobie Kant wprowadza ten orszak? Gdyby szczęście wpływało na moralność, byłoby to, podług Kanta, niemoralnem; więc odwrotnie: moralność, czyli ta forma aprioryczna, nakazuje między innemi rzeczami, żebyśmy dążyli do najwyższego szczęścia w zjednoczeniu z najwyższą cnotą¹⁾. A że ta dążność moralna byłaby niemożliwą, gdybyśmy się czuli zawisłymi od fizycznych warunków otoczenia, dlatego powinniśmy przypuścić, że mamy wolną wolę. Dalej, ponieważ to dążenie do najwyższego szczęścia i do najwyższej cnoty musi być bezgranicznem, powinniśmy także przypuścić wieczne trwanie naszego ja, czyli nieśmiertelność duszy. Wkońcu winniśmy przypuścić istnienie Boga dlatego, żeby nam skojarzył najwyższe

¹⁾ Pojawiła się i w Kościele katolickim doktryna, zwana kwietyzmem, utrzymująca, że nie należy czynić dobrze ze względu na wieczną nagrodę ani nawet pragnąć najwyższego szczęścia jako szczęścia naszego, ale jedynie dlatego, że jest wolą Bożą, żebyśmy to szczęście osiągnęli. Czegoś podobnego nauczał także u żydów założyciel szkoły saducejskiej. Kwietyzm potępiony został przez Kościół, w konstytucjach Innocentego XI *Coelestis Pastor* 1687 i Innocentego XII. *Cum alias* 1699.

szczęście z najwyższą cnotą. Czy doprawdy Bóg istnieje, czy jest wolna wola i dusza nieśmiertelna, i szczęście najwyższe — o tem, powtarzam jeszcze, według Kanta nie nie wiemy; krytyka czystego rozumu dowiodła, że to subiektywne formy myśli, o których przedmiotowej prawdziwości nie zgoła wiedzieć nie możemy. Ale przyjąć je mamy jako postulaty moralnego porządku, jako pojęcia może czcze, ale w każdym razie potrzebne do moralnego życia.

Nędzna doprawdy etyka, która niema dogmatyki, t. j. określonej teoretycznej doktryny o najwyższych zagadnieniach człowieka. Tem upadł stoicyzm, jak dobrze uważa de Champagny¹⁾, że choć wyborne nauki moralne prawil; ale nie miał prawd dogmatycznych do poparcia tych zasad etycznych: tem też upadł kancjanizm: krytyka jego, rozgryzając metafizykę, stoczyła bezwiednie podwalinę etyki.

Ale prócz chwiejności, a raczej nicości dogmatycznej tych pojęć zasadniczych, uderza jeszcze luźność ich nawiązania z całą teorią etyczną Kanta. Na cóż bo doprawdy one tu przychodzą, kiedy cała konstrukcja tej etyki zbudowana jest i stoi

¹⁾ De Champagny, *Études sur l'empire romain. Les Antonins.*

niezależnie od nich? prawo moralne nie pochodzi od Boga, a przynajmniej jest to niewiadomem; obowiązek nie jest zawarunkowany ani Bogiem ani szczęściem. Słowem, te wielkie postacie wchodzą w grę, nie z konieczności rzeczy, ale naciągany sposobem. — Na cóż więc było je przywlekać? Dwie są możliwe przyczyny. Najprzód, jak Kartezjusz w sferze spekulacji, czując słabość swego kryterjum „idei jasnej i wyraźnej“, podparł go, choć wbrew logice, prawdziwością Boga, — tak Kant w sferze etyki, czując słabość swego „prawa subiektywnego“, usiłuje, również nielogicznie, podeprzeć go tem wprowadzeniem Boga. Jest to świadectwo ubóstwa dla autonomji etycznej, dane od samego jej ojca; oraz nowy dowód, że się nie udaje etyka bez Boga. Po drugie, za czasów Kanta ateizm jeszcze nie był w powietrzu, w duszy Kanta coś się domagało miejsca dla Boga; chociaż więc jego etyka tak samo jak metafizyka obchodzi się logicznie bez Boga, szukał on jednak, jak Boga do swego systemu nawiązać, i nawiązał go jak się udało. Kant więc nie jest ateuszem, lecz etyka jego jest w gruncie rzeczy ateistyczną. Stąd też uczniowie Kanta mogli odrazu i bez nielogiczności odciąć ten przydatek, t. j. Boga, nieśmiertelność, wolną

wolę i t. d. — i została im w ręku czysto bezwyznaniowa kantowska etyka.

Dziś już ta etyka, niedawno tak sławna, ustąpiła z pola; omówiłem ją jednak obszerniej dlatego, że pozostały po niej pewne okrawki i obiegają świat pod nazwą „nieśmiertelnych zdobywczy Kanta“, jak np. oparcie moralności na podmiocie, autonomja rozumu, *imperativum categoricum* i t. p. Ci, którzy te ułamki kancjanizmu dziś jeszcze powtarzają, zdają się nie wiedzieć, że to wszystko stoi na aprjorycznym formalizmie i innych zasadach, których oni oddawna się wyparli. Jakżeż mogą chwalić wnioski, kiedy przeczą przesłankom?

Wracam do naszej osnowy. Kant, jak zauważyliśmy, nie przekroczył stanowiska stoików; znowu więc przyszła kolej na epikureizm, i tym razem podjęli go materjaliści angielscy, od Benthama do Spencera. Oto w głównych zarysach rozwój ich myśli.

Bentham, uważany za ojca szkoły „użyteczności“, był sobie poprostu epikurejczykiem, prawowierniejszym od samego Epikura. *The utility* znaczy u niego czysty obrachunek egoistycznej przyjemności. Że przyjemność egoistyczna jest jedynym możliwym bodźcem wszystkich czynności

ludzkich, to w jego oczach punkt wyjścia, pewnik nie potrzebujący dowodów. Zadaniem zaś etyki jest tylko obrachować sumę przyjemności lub nieprzyjemności, jaką każdy postępek przynosi. Dobroczynność jest dobra, o ile dogadza uczuciom sympatji, które przyjemnie na nerwy działają; pijaństwo jest złe, bo choć narazie pewną przyjemność sprawia, jednak w niedalekiej przyszłości większą sumę przykrości niesie. Powinność, obowiązek, to podług Benthama poiecia niedorzeczne i niemoralne; prawdziwa zaś cnota, to wysiłek, jakiego wymaga wyrzeczenie się przyjemności obecnej dla większej przyjemności przyszłej. Stąd jest i miejsce dla cnoty społecznej, lecz jakiej? Oto dosłowna jej definicja: „jest to ofiara, jaką czyni człowiek z własnej przyjemności, ażeby, służąc korzyści innych, większą sumę przyjemności sobie uzyskać“¹⁾. Ale cóż począć, kiedy dobro społeczne stoi w kolizji z moją przyjemnością teraźniejszą i przyszłą? Tej ewentualności zdaje się Bentham nie przypuszczać. Patrząc na świat przez różową szybkę swojej cichej rezydencji przy parku Westminster-skim, przypuszcza on dobrodusznie, z optymizmem, którego naiwność rozbraja, że wszędzie na świecie egoistyczna przyjemność jednostki jest w harmonii

¹⁾ Bentham, *Deontol.* I. 173.

z dobrem ogółu, a układając mozolnie długie tablice czynów ludzkich i cyfrując w pięciu kolumnach wynikające z nich przyjemności i nieprzyjemności, dowodzi arytmetycznie, że każdy występek przynosi egoizmowi *minus*, a każdy dobry uczynek daje *plus*. Słowem, walną zasadą etyczną Benthamu jest arytmetyczne dodawanie przyjemności.

Ta etyka, mimo całej swej nędzoty, a nawet brzydoty, miała wielu zwolenników — czegoż się człowiek w rozpacz nie chwyci, gdy raz prawdę zgubi? — Trzeba jednak było pomyśleć o jakiej takiej poprawie systemu. Stuart Mill zrozumiał, że ta urojona zgodność interesów egoistycznych z interesami społecznymi, na której system Benthamu się zasadzał, w rzeczywistości wcale nie istnieje, że ofiara, jakiej wymaga od jednostki dobro społeczne, jest bardzo często ofiarą, bezwzględną, i odwrotnie: czyn dla jednostki przyjemny i korzystny, bywa często ogółowi szkodliwy — słowem, że przyjemność i powinność nie są w stałej zgodzie na tym świecie. Wziął się więc na sposób, i tę zgodność, która nie istnieje przedmiotowo, starał się nawiązać w podmiocie. Za środek do tego użył psychologicznej teorii, asocjacji pojęć. Punktem wyjścia u niego, jak

u wszystkich utylitarystów, musi być zawsze przyjemność egoistyczna; ale ponieważ nas w dzieciństwie za pewne postęпки karcono, za inne nagradzano, ponieważ w dojrzałym wieku rozum samoistnie spostrzegał, że z pierwszych postępków, z dobrem pospolitem niezgodnych, wynika najczęściej jakaś przykrość dla nas samych, a z drugich, t. j. moralnych, jakaś przyjemność i korzyść, — stąd przez asocjację pojęć, wytworzył się w naszym psychicznym ustroju jakiś ogólny wstręt do tego co niemoralne, a pociąg do tego co moralne. W taki sposób, w każdym pojedynczym przypadku, chociaż innych złych skutków z czynu niemoralnego nie przewidujemy, ten niby instynktowy wstręt nas odwodzi (*dictamen* sumienia), a jeśli mimo tego wstrętu uczynek taki spełniamy, doznajemy stąd nieprzyjemnego wrażenia (wyrzut sumienia).

Tak więc mamy u Milla możliwość cnoty jakoby bezinteresownej, mamy coś zdaleka podobnego do sumienia — na co w systemie Bentham'a ani miejsca, ani nazwy nie było. Ale to jeszcze cnota i sumienie strasznie poziome. Człowiek moralny, cnotliwy, z wyrobionym charakterem, jest tu zupełnie podobny do dobrze wytresowanego psa, który pewnych rzeczy unika,

a inne wypełnia, nie pod wpływem aktualnego pociągu zmysłów, ale dlatego, że w jego wyobraźni towarzyszą tym czynnościom dawne wrażenia doznanych razów lub głaskań.

Pozytywiści, co każdą kwestję etyczną i społeczną od ślimaka i monery zaczynają, zgodzą się zapewne i na to zestawienie i na wszelkie jego konsekwencje. Razić ich jednak samych musi w teorii Milla widoczna słabość takiego bodźca moralności. Przykrość i przyjemność, jakiej doznać można od asocjacji pojęć, jest przecież niczem w porównaniu do przykrości, na jakie czasem obowiązek każe się narazić, i do siły namiętności, którą cnota każe poskramiać. Cóż pomogą wyobrażenia doznanych jakichś złych skutków występku, kiedy rozum się przekona, że w danej okazji żadne podobne niebezpieczeństwo nie grozi? W takim razie nietylko fizycznie mógłbym, ale moralnie (podług moralności utylitarnej) powinienbym występnie działać. Zresztą na dłoni leży różnica między wskazówkami doświadczenia a dyktaminem sumienia: z nawyknienia wiem, że pokrzywa piecze, róża pachnie, że zacieniona droga wśród upału przyjemniejsza od odkrytej; wspomnienia te i wyobrażenia towarzyszą sobie stale w moim umyśle, kieruję się też nimi w potocznych rze-

czach — ale cóż podobnego w tych praktycznych wskazówkach do uroczystego głosu obowiązku? Cóż tu wspólnego z tym surowym sędzią, w głębi naszej istoty wyrokującym, którego sumieniem nazywamy?

Otóż tę słabą stronę, albo raczej słabą podstawę etyki użytecznej przyszedł wzmocnić nowym pomysłem ewolucjonizm — najnowszy płód materialistycznego kierunku. Temu musimy się bliżej przypatrzeć.

VI.

Najnowsza próba etyki materialistycznej: ewolucjonizm.

Inicjator teorii ewolucji, Darwin, nie pisał właściwie o etyce, lecz w dziele „O pochodzeniu człowieka” skreślił mimochodem kilka kartek o genezie pojęć moralnych — i te nadały nowy kierunek etyce pozytywnej. Wystawmy sobie jaskółkę, która się jakoś spóźniła z budowaniem gniazdka i nie dochowała jeszcze swych piskląt, kiedy przychodzi czas odlotu ku cieplejszym krainom. W tej chwili sroga toczy się walka w serduszkach jaskółki: z jednej strony uczucie macierzyńskie przykuwa ją do gniazdka, z drugiej potężny instynkt zachowawczy nagli ją do odlotu z drugimi. Przypuśćmy, że ten ostatni zwyciężył: poleciała za morza z drugimi, ale tam wyobrażenie opuszczonego gniazda i zgłodniałych piskląt, czekających na nią z otwartymi dzióbkami, wciąż ją prześladowuje i nęka. Oto podług Darwina minjatura, a oraz początek

uczucie moralnych, walki egoizmu z obowiązkiem, i wyrzutów sumienia. Popędy egoistyczne potrzebne są do zachowania jednostki i jako takie rozwijają się w świecie zwierzęcym prawem ewolucji, nieinaczej jak członki ciała. Obok nich zaś kształcą się tem samem prawem popędy społeczne, potrzebne dla zachowania gatunku, i przechodzą całą skalę rozwoju: najprzód przywiązanie do potomstwa, jakie widzimy w jaskółce; dalej solidarność całego rodu, jak u wielu zwierząt, gromadnie żyjących i broniących się; wreszcie miłość całego rodzaju swego, jaka dziś występuje u ludzi. Te popędy społeczne wykluczyć się musiały pierwotkowo z egoistycznych, na podstawie potrzeby wspólnej obrony lub wspólnego zdobywania żywności; ale po tysiącach pokoleń stały się dziedzicznymi, zatracił się w świadomości ślad ich pochodzenia egoistycznego, i tylko czuć się daje ich potęga, wiekami nagromadzona.

Tak więc Darwin posunął o znaczny krok etykę utylitarną. Bentham opierał bezpośrednio w czynie altruizm¹⁾ na egoizmie: kto czyni

¹⁾ Altruizm, słowo, wymyślone przez Comte'a, ma oznaczać wszystkie uczucia życzliwości dla drugich, podobnie jak egoizm oznacza miłość samego siebie.

dobrze drugiemu, ten własnej w tem korzyści szuka. Mill cofnął ten związek w głąb nawyknień: kto czyni dobrze drugiemu, ten niezawsze wprost własnej korzyści szuka, działa jednak z nawyknień, które stąd w nim powstało, że własną korzyść znajdował w związku z dobrem powszechnem. Darwin wreszcie cofnął ten sam związek jeszcze dalej, w głąb wieków i minionych pokoleń: kto czyni dobrze drugiemu, podług niego, ten działać może bez osobistego względu na siebie, ale ze skłonności dziedzicznej, która w jakichś czworonóżnych przodkach od egoizmu poczęła i w altruizm się przekształciła.

To wszystko bardzo piękne i mądre, i rozstrzygnęłoby mi to może kwestję moralności, gdybym był zwierzęciem, idącym ślepo i koniecznie za wrodzonymi popędami; — ale że jestem człowiekiem, rozumnym i zdolnym do zastanowienia się nad sobą, przeto stoję wciąż wobec nietkniętego pytania: co mię obowiązuje do moralnego postępowania? Tłumaczycie mi po swojemu, skąd się biorą we mnie popędy ku dobru powszechnemu. Mniejsza o to. Lecz skoro faktem jest, że w kolizji tych popędów egoistycznych i altruistycznych mogę sobie stawić pytanie: co z dwojga mam wybrać, — jakż dajecie mi powód, żebym wybierał

dobro powszechne, uczciwość, cnotę i t. p.? Jaka siłą obowiązku przeciwstawiacie mojej wrodzonej miłości własnej, która chce przedewszystkiem sobie dogodzić? Jeśli odważycie się, zgodnie z istotą waszych systemów, powiedzieć mi: nie masz wolnej woli, puść się, dokąd cię mocniejszy w tobie popęd zawiedzie, — to gdzież jest wasza etyka? I gdybym wam uwierzył, nie wątpię, żeby mię prąd ogoizmu porwał. Jeżeli mi zaś powiecie: wybieraj, co z dobrem powszechnem zgodne, bądź w każdym przypadku sprawiedliwy, uczciwy, egoistyczne skłonności zwalczaj, — to najprzód za twierdzenie wolną wolę, co się żadną miarą z waszym systemem nie godzi; a po drugie, musicie mi dać jakiś powód, któryby mię do tego obowiązywał. Ale ten powód, w zakresie teorii użytecznej i pozytywizmu, nie może być inny, jak związek dobra osobistego z dobrem ogółu, obietnica korzyści własnej, mającej wyniknąć z korzyści społecznej, słowem, powrót do naiwnej teorii Benthama, którejście sami odstąpili. Tak więc cały ten rzekomy postęp etyki użytecznej, przez teorie Benthama, Milla i Darwina, jest tylko kołowaniem — i na końcu znajdujemy się w tym samym punkcie, z któregośmy wyszli, t. j. w najprostszym epikureizmie.

Otóż czwarty i ostatni krok w tym kierunku robi słynny dziś filozof, będący dla pozytywizmu najwyższym wyrazem, jakim był Hegel dla idealizmu — Herbert Spencer. On wszystkie poprzednie systemy obejmuje oraz rozszerza kwestję do rozmiarów wszechświata. Ludzkość — mówi on jest tylko częścią świata, i jako taka podlega jego prawom i udział bierze w jego ewolucji. Szczęście, do którego dąży postęp ludzkości, jest tylko momentem w ogólnym rozwoju wszech istot. Zatem i istotę tego szczęścia i sposób postępowania, który do niego prowadzi, czyli prawo moralne, badać należy w związku z całym światem. Dalej, badanie to nie powinno się ograniczać, jak u Milla i poprzednich utylitarystów, na empirycznym śledzeniu, co i jak najwięcej człowiekowi przyjemności przynosi, — ale postępować winno dedukcyjnie na podstawie fizjologicznych, praw życia określić szczęście do jakiego ludzkość dąży, i stąd prawa tego dążenia wyprowadzić. W ten sposób zamiast „pożyteczności“, o której prawią utylitaryści w swych moralnych zasadach, będziemy mieli „konieczność praw moralnych“, identyczną z koniecznością praw fizycznych i w tejsze jako szczegół w całości zawartą.

Z takiego wychodząc założenia, Spencer przeprowadza swą rzecz w następujący sposób.

Jak cały świat rozwija się postępową ewolucją, tak i ludzkość, w nim zawarta, postępuje koniecznie ku zupełnemu umoralnieniu, a tem samem ku najwyższemu szczęściu. Wprawdzie zdarzają się w społecznem życiu i cywilizacji chwilowe cofnięcia się wstecz, — czasami mnożą się zbrodnie i kary, wybuchają krwawe rewolucje, po nich srogie represje; — ale to tylko zastosowanie powszechnego we wszechświecie prawa rytmu, w którym i perjodyczne cofnięcia należą do postępowego pochodu. Gdybyśmy obliczyli wszystkie fluktuacje zbrodni i dobroczynności, pauperyzmu i bogactwa, wszystkie walki między kapitałem a pracą, wszystkie podnoszenia się i opadania moralności publicznej, mieliśmy przed oczyma skomplikowany system rytmów, podobny do falowania oceanu. Każda siła w naturze, która spotyka się z siłą przeciwną, wywołuje taką rytmiczną oscylację. Ale każdy taki rytm dąży do równowagi, i ta równowaga przyjsć wkońcu musi.

Ta końcowa równowaga zależeć musi, tak samo jak w świecie fizycznym, na zupełnej adaptacji jednostki do otoczenia, t. j. do społeczeństwa, a społeczeństwa do przyrody. Dziś kształci się

w człowieku poczucie osobistej wolności, t. j. swobodnego rozwoju indywidualności; ale z powodu niedoskonałości wewnętrznych i zewnętrznych warunków to poczucie przekracza często granice odpowiedniej wolności drugich ludzi, przez co zmusza społeczeństwo do reagowania przeciw niemu prawem i karą. Kiełkują także w człowieku uczucia sympatyczne dla drugich, lecz również z niedostatków podmiotu i otaczającego społeczeństwa, uczucia te zderzają się co chwila o przeszkody; stąd słabo i z trudnością się rozwijają. „Ale kiedy przemiana, która się w oczach naszych odbywa, — mówi Spencer — dojdzie do końca, kiedy każdy człowiek w sercu swoim z czynną miłością wolności własnej połączy równie czynne uczucia sympatji dla bliźnich, wówczas te pęta indywidualności, jakie dotąd istnieją, tak zakazy legalne, jak prywatne gwałty, znikną zupełnie. Nikt już nie dozna zapory, w swobodnym rozwoju, bo ceniąc swoje prawa, będzie zarówno prawa drugich szanował. Prawo państwowe nie będzie już ani ograniczeń, ani ciężarów narzucało: takowe byłyby zbyt ciężkimi oraz niemożliwymi. Wówczas po raz pierwszy w dziejach świata będą istoty, mogące wszechstronnie swą indywidualność rozwijać. Moralność, indywidualność doskonała i doskonałe ży-

cie znajdują razem wyraz w końcowym człowieku¹⁾

Tak więc przychodzimy do pojęcia moralności końcowej czyli bezwzględnej, do jakiej ród ludzki zmierza: jest to ceniecie najwyższe własnej wolności — dalej równoważące mu ceniecie wolności drugih, które z poprzedniego wyrobić się musi, bo takie jest w naturze prawo, że altruistyczne uczucia rodzą się z podobnych uczuć egoistycznych, — dalej, oddanie każdemu co mu się należy, bez przymusu zewnętrznego, więc też bez prawa i władzy, — wkońcu (na co Spencer szczegółowy kładzie nacisk) pełnienie tych obowiązków bez przymusu i walki wewnętrznej, ale z wyrobionej skłonności. Spencer tłumaczy długo i szeroko, jak te rozmaite uczucia egoistyczne, altruistyczne i ego-altruistyczne (ta trzecia klasa uczuć jest jego pomysłem) jedne z drugih wykluwać się muszą — wszystko na podstawie dziedziczności i ewolucji darwinistowskiej; dowodzi, że złe skłonności muszą się powoli znosić, bo — jak się powiedziało — każde starcie sił, każdy rytm dąży koniecznie do harmonji i równowagi; i na tych podstawach wnioskuje, że z wszelką

¹⁾ *Social Statics*. 497.

pewnością rodzaj ludzki doskonałość moralną osiągnie. „Odmiany, które ludzkość przebyła — mówi on — i te, jakie za dni naszych przebywa, wynikają z zasadniczego prawa natury organicznej, i byle ród ludzki nie zagał i natura pozostała jaką jest, odmiany te muszą do doskonałości doprowadzić. Pewnem jest, że to co zowiemy złem i niemoralnością, zniknąć musi; pewnem jest, że człowiek musi doskonałym zostać“ ¹⁾).

Z tej zaś doskonałości końcowej wyniknie oraz najwyższe szczęście, bo z jednej strony, gdy cała ludzkość do takiego umoralnienia dojdzie, znikną wszelkie starcia między ludami, ustąpią środki przymusowe, rozwinie się sympatja, miłość powszechna, wesołość; z drugiej zaś strony, gdy rozwój umiejętności i przemysłu, równorzędnie z moralnością postępujący, o władnie do reszty przyrodą i doprowadzi do ostatecznej harmonji między nią a naturą ludzką, wówczas już nie ludzkości dolegać nie będzie — i szczęście doskonałe uści się na ziemi.

Taka jest w głównych zarysach etyka Spencera. Cóż o niej powiemy? Niema wątpliwości, że gdyby hipotezy przyrodnicze, na których Spencer

¹⁾ *Social Statics*. 80.

się opiera, były pewnemi i gdyby tożsamość świata duchowego z materjalnym, na której on buduje, była faktem, to cały ten system w swej architektonicznej konstrukcji stałby wspaniale. (Tylko w takim razie, jak zaraz powiem, nie byłoby wcale etyki). Zarzucić jednak trzeba, że teoria ewolucji, z której Spencer wychodzi, jest w najlepszym razie, zdaniem nawet samego jej ojca Darwina, hipotezą niedowiedzioną, a zdaniem wielu innych przyrodników, hipotezą z faktami niezgodną. Po drugie, nie dziwnego, że światy ducha i materji, jako dzieła jednego Arcymistrza, stworzone do wzajemnego dopełniania się, mają między sobą wiele analogji i, że tak powiem, paralelizmu. Wszystkie szersze umysły o tem wiedziały. Ale z tej analogji gdzieniegdzie spostrzeżonej, przeskakiwać do identyczności, przepaść dzielącą te dwie sfery bytu uważać poprostu za niebyłą, to już szerokość umysłu, z jaką się ani prawda ani logika nie godzi. Z tego względu więc Spencer stoi na zupełnie fałszywym gruncie, jak każdy prosty materjalista.

Ale pomijając tę stronę metafizyczną kwestji, zastanówmy się wyłącznie nad stroną etyczną. Co ta etyka ma właściwego? co ona dodaje do poprzednich tego kierunku teoryj! W najistotniej-

szej kwestji etycznej, t. j. w pojęciu powinności, Spencer zdaje się nie iść dalej od Darwina. Mówi on wprawdzie o koniecznych prawach moralności, ale nie jest to konieczność obowiązku, w moralnem tego słowa znaczeniu, tylko konieczność fizyczna pochodząca z odziedziczonych popędów społecznych, które się zjawiają w sumieniu z tajemniczą mocą, jakoby intuicje. „Stąd — mówi Spencer — wiara w nadprzyrodzony charakter tych zasad, i na tem zależy ich najwyższa powaga“.

Można więc powtórzyć przeciwko Spencerowi to wszystko, co się przeciwko Darwinowi i Millowi powiedziało: jest to ciekawy opis genezy uczuć, etycznemi zwanych, ale niema w tem wszystkim ani krzty pierwiastku etycznego, ani śladu tej głębokiej, szlachetnej, do serca i sumienia przemawiającej potęgi, którą sumieniem nazywamy; między złem a dobrem jest fizyczna li tylko różnica — nie inna, jak między stawianiem gmachu według prawideł budownictwa a uchybieniem tym prawidłom; złość i dobroć uczynków tkwi w ich skutku szkodliwym lub korzystnym, a zamiar wewnętrzny, intencja, w której powszechnie siedzibę moralności uznajemy, którą i boskie i ludzkie prawa przy ocenie występków i zasług uwzględniają, wcale do sfery tej moralności nie

należy. Co więcej, złe jest poniekąd równoupraw-
nione z dobrem, gdyż w społecznem falowaniu,
oba ruchy rytmu należą zarówno do postępu, oba
prowadzą prawem koniecznem do doskonałości
i szczęścia ludzkości. Słowem, gdyby ta etyka
była prawdziwa, nie byłaby żadną etyką, i moral-
ności wcaleby nie było.

I jakież, proszę, wpływ taka teoria etyczna
może na sumienie wywrzeć? Kto uwierzy w ko-
nieczność tych praw spencerowskich, ten nie bę-
dzie się starał oprzeć złym popędom własnym, nie
podejmie trudu dla uchronienia bliźnich od złego:
najprzód, bo darmo — to prawa konieczne; a po
drugie: bo złe zarówno jak dobre do końcowego
szczęścia prowadzi. Jakież wreszcie powód podaje
ta etyka człowiekowi, by unikał złego? Dajmy na
to, że mogę zgładzić w wielkim sekrecie niegodzi-
wego człowieka i pugilares jego zagrabić: dlacze-
gobym nie miał tego uczynić? Społeczeństwu nie
zaszkodzę, owszem, uwolnię je od plagi, sobie
przysporzę zarazem majątku; zostaje tylko sprawa
z wewnętrznymi popędami, poprostu mówiąc: obawa
wyrzutów sumienia. Lecz najpierw, im gorszym
byłbym człowiekiem, tem mniejbym tym wyrzu-
tom podlegał, i mógłbym racjonalnie przenieść
majątek i towarzyszące mu przyjemności życia nad

spokój sumienia. A po drugie, sumienie mi nie będzie wyrzucać tylko czyny, które za złe uznają; gdybym zaś był szczerym utylitarystą albo ewolucjonistą, przekonany jestem, że w takim skrytobójstwie, tak mnie jak społeczeństwu przydatnem, nic złego bym nie upatrzył. Pewnie ludożercom wyrzuty sumienia nie zatruwają ich krwawych biesiad, bo nie w tem złego nie widzą. Słowem, powoływać się na sumienie, odjąwszy sumieniu podstawę i rację bytu, jest to rażąca sprzeczność — a wszyscy utylitaryści bez wyjątku w nią popadają.

Wszelako teoria Spencera ma jeden ważny punkt, który ją od poprzednich wyróżnia, a tym jest to zapewnienie przyszłej doskonałości i szczęścia ludzkości, ta obietnica nieba na ziemi. Myśl ta już przedtem pojawiała się coraz częściej w pismach Milla, Huxleya, Clifforda, Tyndala. Filozofowie ci, widząc, jak obecny stan świata nie dopisuje ich teorii o korzyści enoty, a niekorzyści występku, pocieszali się częstokroć różowemi poglądami na przyszłość, w „której ludzkość — jak się wyraża Huxley — ma się stać prawdziwą *Civitas Dei*“. Ale Spencer dopiero ujął tę obietnicę złotej przyszłości w system, udowodnił ją po swojemu, i wstawił w swą teorię etyczną, niby cel moralnej

dążności człowieka. Dotąd — powtarza on co chwila — cnota należycie się nie nagradza, zacne czyny i ofiary nie przynoszą często korzyści, ani temu co je czyni, ani obecnemu pokoleniu, ale są to kroki ku powszechnej doskonałości. Ta myśl niech nas pokrzepia; pracujmy i poświęcajmy się dla przyszłego szczęścia ludzkości!

Ciekawe zjawisko: etyka pozytywna uczuła potrzebę jakiegoś nieba... Wszelako to niebo pozytywistów ma najprzód tę wadę, że nie jest dla nas, ale dla naszych dalekich prapra...wnuków. My mamy się trudzić, walczyć sami ze sobą i ze złym światem, co nas otacza, żeby oni kiedyś bez pracy i trudu byli szczęśliwymi. To bardzo idealne, ale — pominąwszy stronę wyżej już poruszoną: że nie warto się trudzić dla rzeczy, którą fala czasu niesie koniecznie jak fizyczne prawo — pytam, skądże się zdobyć mamy na taką heroiczną sympatię dla tej przyszłej, dalekiej, nieznannej nam ludzkości, żeby takowa starczyła nam za bodziec moralnego życia? — skądże się na to mamy zdobyć, my którzy dla żyjących z nami bliźnich, zaledwo tyle mamy sympatji, żeby im najlżejsze oddać przysługi? Dla poratowania nieszczęśliwych czynimy jakieś ofiary pieniężne, ale tylko dla nieszczęśliwych, nigdy w świecie dla ludzi równego

jakim

nam lub większego majątku. Wogóle mówiąc, ile razy sama uprzejmość lub filantropja (a nie wyższego rzędu powód) do jakiegoś czynu ludzi skłania, to tylko wtedy, kiedy to ich prawie nic nie kosztuje, albo kiedy potrzeba bliźniego o wiele przewyższa ofiarę, jaką z siebie czynią. I ta to sympatja, zwrócona ku przyszłej ludzkości, miałaby starczyć za motor całej maszyny moralności dzisiejszych pokoleń! Dla poezji jest to może temat do uroczych fikcyj, jakich wiele w dzisiejszej literaturze angielskiej, ale w filozofji nie można nawet o tem na serjo mówić¹⁾.

1) Niech spróbują ci panowie odwieść takimi motywami choć jednego człowieka od złego uczynku. Oto służący, który chce okraść swojego pana.

— Powstrzymaj się człowiecze, — powie mu Bentham — bo inaczej spotka cię więzienie.

— Czy ja głupi tak kraść, żeby mię schwytano? Dobrzez sobie wszystko opatrzył i pewny jestem swego.

— Zapewnieś już był nieraz karany? — powie Mill — przynajmniej dzieckiem dostałeś różgą, kiedyś co zbroił; przypomnij sobie, jak to niemiło być bitym.

— Oj, bili mię, bili! ale to mię też nauczyło kraść ostrożniej.

— Człowiecze, — rzecze na to Darwin — jak ukradniesz, będziesz miał wyrzuty sumienia.

— A coby mi miało sumienie wyrzucać? Mój pan ma dużo, ja go nie zubożę, a swoje potrzeby opędzę.

Po drugie, to niebo pozytywistów ma jeszcze tę wielką wadę, że jest bardzo niepewnem. Jeżeli z faktów sądzić mamy (jak zasada pozytywizmu wymaga), to ruch dzisiejszej cywilizacji niekoniecznie obiecuje szczęście: pauperyzm rośnie,

— Mylisz się, przyjacielu; nie jest w twojej mocy sumienie przerobić; ono jest stałym nawykniem, odziedziczonym po przodkach, którzy doświadczyli, że zbrodnia jest najczęściej człowiekowi szkodliwą; i to doświadczenie, przez wieki gromadzone, w głosie twego sumienia się odzywa.

— Ha! jeżeli tem tylko jest sumienie, to już wcale nie będę się go bał. Bo czemużbym słuchał więcej rozumu przodków niż swego? — kiedy to mówią dzisiaj że nasi przodkowie pochodzą od małp. Albo to ja zresztą pierwszy raz kradnę? Żebym ino z żandarmami nie miał więcej kłopotu, jak z sumieniem, to więcej sobie nie życzę.

— Jeżeli cię wyrzuty sumienia nie powstrzymują — powie nakoniec Spencer — to pomyśl o przyszłym szczęściu ludzkości, do którego i ty się przyczynić możesz uczciwym postępowaniem.

— Doprawdy, że nie rozumiem.

— Słuchaj więc: za kilka set, może za kilka tysięcy lat nie będzie już krzywdy ani kradzieży na świecie, wszyscy ludzie będą dobrzy i szczęśliwi. Otóż my dzisiaj, uczciwie żyjąc, unikając występku, mamy tę pociechę, że dokładamy swoją cegiełkę do zbudowania tego przyszłego raju na ziemi! Czyś nie powinien dobrze życzyć tym dalekim, szczęśliwym pokoleniom?

statystyka zbrodni się pomnaża, najzawołańsi ekonomiści uznają, że klasa pracująca jest dziś w gorszym położeniu, niż w średnich wiekach. Hartmann (nie podejrzany o sojusz z nami przeciwno Spencerowi), analizując tak samo jak Spencer objawy dzisiejszego postępu, wnioskuje wręcz przeciwnie, że postęp oświaty prawem koniecznym przynosi nieszczęścia ludzkości¹⁾.

Ale dajmy na to nawet, że wywody Spencera o ewolucji powszechnej, o rytmie świata, o koniecznem umoralnieniu się ludzkości, są nieomyślne, zostaje jeszcze kwestja: czy rodzaj ludzki doczeka tej epoki, czy go wprzód jakiś kataklizm nie zgładzi. Wiemy z astronomji, że nasz system planetarny wędruje w przestrzeni, ale kto wie,

— Jeszcze nie dobrze zrozumiał, co onemu rajowi zaszkodzi, że ja memu panu parę złotych wezmę. Ale to rozumiem, że jeśli tam nikt nie będzie kradł, to chyba że każdy będzie miał dosyć. A ja jeszcze dla ich tuczenia miałbym sobie od ust odejmować? Kiedy oni będą szczęśliwi, to niech pilnują cnoty, a ja jestem biedny — i idę kraść.

Przyznać trzeba, że nasz złodziej ma wiele słuszności, bo motywa etyczne, jakie mu podają, nietylko są mgliste i słabe, ale samej moralności względnej tylko nadają wartość.

¹⁾ *Philosophie des Unbewussten.*

dokąd idzie? co w tej drodze spotkać może? Kto nas zdoła zabezpieczyć, że nasza planeta nie zde-
rży się w tej wędrówce z jakimś ciałem nie-
bieskiem, które ją w mgnieniu oka zniszczy?...
Widać czasem na niebie zjawiska, które uchodzą
za raptowne płomienie gwiazd wprzód ciemnych,
i możebność takiego kataklizmu przypominają.
Z geologii wiemy, że skorupa tej ziemi ulegała
wielokrotnie tak gwałtownym przewrotom, że całe
niemal flory i fauny pogrzebane zostały, a nie
nas nie zapewnia, że podobna przyczyna nie zgła-
dzi kiedyś niespodzianie rodzaju ludzkiego. Tem
bardziej, kiedy się z pozytywistami nie uznaje
Mądrości twórczej i porządku celowego w świecie,
nie ma się żadnej podstawy do uchylenia tych
możebności. Słusznie więc Spencer, w przytoczy-
ch wyżej słowach, obiecując raj na ziemi, robi
zastrzeżenie: „jeśli wprzód rodzaj ludzki nie za-
ginie“. Ale takie zastrzeżenie, zakwestjonowując
całe to niebo, zmniejsza i tak już lichą jego war-
tość, a tem samem odbiera moralności, z tym ce-
lem związanej, wszelką bezwzględność.

Wreszcie to niebo Spencera jest czystą utopją:
to trzecia, a najgorsza jego wada. Posłuchajmy
ucznia tej samej szkoły pozytywizmu angielskiego,
który dotąd do chrystjanizmu jeszcze nie doszedł,

ale doskonale podpatrzył czczość i fałsz doktryny pozytywistów. „Skasowali oni — mówi Willjam Mallock¹⁾ — chrześcijańskie niebo, rzucili w błoto mnóstwo nadziei i aspiracyj, niegdyś potężnych, a jak sami uznają, niezbędnie potrzebnych. Nauka, mówią oni, nie powinna tych aspiracyj znosić, ale inny, pozytywny podstawić im przedmiot. Patrzymy, co zarzucają niebu chrześcijańskiemu, i tę samą krytykę dostawianego przez nich przedmiotu stosujemy. Mówią tedy, że nieba nie można przedmiotowym dowodem uzasadnić i że nawet podmiotowo niemożliwym jest zrobić sobie o niem pojęcie. „To jedno mam za pewne w tej mierze, — mówi głośny pisarz, Fryderyk Harrison — że perspektywa uwielbionego życia w wyższym jakimś świecie jest ideą ze ściśłem myśleniem absolutnie niezgodną, ideą rozwiewającą się w czeczych frazesach i sprzecznościach, i gdy ją zbliżka przyprzeć, nic zgoła nie znaczącą“. Aliści ten argument nierównie więcej znaczy przeciwko obiecanemu przez pozytywistów uwielbieniu ludzkości, aniżeli przeciwko niebu chrześcijan. To ostatnie jest *ex hypothesi* światem nieznanym; obiekcja, że go nie można pojąć ani opisać, nie sprzeciwia się wierze chrześcijan, lecz owszem, to do ich

¹⁾ Willjam Hurrell Mallock, *Is life worth living?* C. VII.

wiary należy. Ale niebo pozytywistów jest tu, ziemskie, wchodzi w skład natury, w wierze pozytywnej tajemnice nie mają prawa bytu; nierównie słuszniej więc i bezwarunkowo żądać możemy od pozytywistów, żeby nam wyraźnie, namacalnie, pozytywnie swoje niebo określili. A więc, pytamy tych panów, co się unoszą entuzjazmem dla przyszłej ludzkości: do czegoż będzie podobna ta ludzkość w idealnym stanie? Niechże nam okażą próbkę tej przyszłej doskonałości; niech nam opiszą najszlachetniejszą istotę z tego uwielbionego w przeszłości ludzkiego rodu. Czemże będzie ten człowiek? W czym będzie szukał swej przyjemności? jak spędzi swój dzień? jak się będzie bawił? z czego się będzie śmiał? Niechże nam to opiszą „frazesami, któreby nie rozwiewały się w sprzecznościach, gdy je zbliżka przyprzeć i nie były w niezgodzie ze ścisłym myśleniem“. Czy pojmują ci ścisli myśliciele, co zapowiadają? A jeśli nie, jakżeż mogą naukowo prorokować? Proroctwo naukowe albo jest widocznym wnioskiem ze znanych przesłanek, albo niczem nie jest. Postawić tylko tym moralistom pozytywizmu te kwestje, które sami wznieśli, a zaraz wystąpi najaw śmieszny brak wszelkiej realności w ich nieokreślonym optymizmie“.

Mallock ściga dalej tę utopję z niemiłosierną

logiką i kończy rozumnym wnioskiem: — „Już dawno przecie przedłożono ludziom inny cel, niebo żywsze i realniejsze w ich oczach, niż to, co pozytywiści obiecują, a jednak wpływ tego celu na życie jest tak mały, że sami pozytywiści podnoszą to jako fakt, wszystkim znajomy. Jakżeż więc spodziewać się mogą, żeby ich błady i odległy ideał silniej wpływał na ludzkość, aniżeli ten, który chcą zastąpić, a który bliżej nas świecił? Czy zdoła ów ideał zachęcić ludzi do cnót, do których niebo nie dosyć ich zachęcało? odwieść ich od występków, od których piekło nie zdołało ich odstręczyć? Trzebaby oczywiście, żeby się wprzód natura ludzka zupełnie odmieniła i żeby czynniki, z jakich się składa, nowy utworzyły związek“.

Taki więc jest punkt kulminacyjny etyki utilitarnej. Przeszedłszy w poprzednich teorjach wszystkie możliwe fazy, spróbowałszy wszelkich sposobów rozwiązania zagadnienia etycznego, t. j. pogodzenia powinności ze szczęściem, uznaje ona wreszcie, że to się nie da uskutecznić „na tym padole łąz“, — a nie chcąc żadną miarą słyszeć o niebie poza tym światem, niema innego wyjścia, jak wymarzyć w jakiejś dalekiej przyszłości jakiś raj na ziemi. Oto siła tej prawdy, na którąśmy już zwrócili uwagę; że odciąwszy to życie przyszłości, kwestja moralności jest nierozzerwalną.

VII.

Szczęście i cel dążności moralnej.

Zatrzymajmy się tu i rzućmy okiem wstecz, na przebytą drogę.

Zasadnicza kwestja moralności, t. j. kwestja o stosunku powinności do szczęścia, snuje się w całych dziejach myśli ludzkiej jednakowym sposobem. Po jednej stronie -- od Zenona do Kanta -- obowiązek bierze się za podstawę, ale szczęście niema miejsca, albo jest tylko marą. Po drugiej stronie — od epikurejczyków do pozytywistów — przyjemność jest punktem wyjścia, lecz od niej do prawdziwej powinności nie udało się znaleźć przejścia. Zagadka życia najważniejsza, niezbędna, bez której człowiekiem być nie można, zostaje nierozwiązalną... Ostatni z tego kierunku, Spencer, próbuje wyłamać się z tej sprzeczności, wskazując szczęście z etyczną doskonałością zlane, nie poza światem, ale w dalekiej przyszłości tego świata; lecz wpada także w *absurdum*, i tym marnym wy-

siłkiem ostatecznie nas przekonywa, że w tych wszystkich teorjach razem wziętych tkwi jakiś błąd radykalny, — że musiano samą kwestję źle postawić, skoro w żadnym kierunku nie udało się jej rozwiązać.

Tego błędu kardynalnego w postawieniu kwestji niedaleko szukać. Powszechny instynkt ludzkości wskazywał, że moralność ma jakiś głęboki związek z religją, że mianowicie klucza etyki — tego punktu zetknięcia dwóch aspiracyj człowieka: do cnoty i do szczęścia — trzeba szukać poza tym światem, w sferze, którą się religja zajmuje; chrystjanizm przyszedł wyjaśnić i zatwierdzić to instynktowe przekonanie ludzkości. Tymczasem ci filozofowie założyli sobie zgóry, żeby moralność wytłumaczyć i uzasadnić bez odnośni do Boga i do drugiego życia — co się dziś nazywa etyką „niezależną“ albo „sekularyzowaną“, i co uchodzi za jedynie naukowe i filozoficzne moralności pojęcie.

Takiego założenia, szczerze mówiąc, wcale nie pojmuję; nie rozumiem, coby ono miało naukowego, kiedy jest apriorycznem asumptem ani co filozoficznego, kiedy jest ciasnym kątem widzenia, obejmującym i człowieka i świat połowicznie. Wystawmy sobie, że dwóch archeologów wykopuje bryłę marmuru rzeźbioną i dysputują nad

tem, co ona przedstawia. — Kolumnę? nie kolumnę, bo kształty nie geometryczne... postać ludzką? — nie, bo niema rąk ani głowy... Żadne z ich przypuszczeń nie tłumaczy racjonalnie tej figury. Przychodzi ktoś trzeci i woła:

— Rzecz oczywista: to są nogi pięknego posągu Pallady! Górna część musi się znajdować gdzieindziej.

— Naszem założeniem jest — odpowiadają tamci — wytłumaczyć tę bryłę, którą mamy przed oczyma, jako całość nie szukając niczego poza tem.

— Ale kiedy ta bryła sama wskazuje, że jest częścią jakiejś większej całości. Patrzcie, po jej liniach można myśl artysty wyraźnie odgadnąć.

— Nas to nie obchodzi. Zadaniem nauki u nas jest ograniczyć się na tem, co bezpośrednio obserwacji podlega. Wolimy powiedzieć, że ta rzeźba niema sensu, jak szukać jakiegoś uzupełnienia poza nią.

— To sobie badajcie jak chcecie, obracajcie ten fragment na wszystkie strony; ale sobie samym przypiszcie, jeśli się wam zawsze wyda nieracjonalnem: bo fragment jest fragmentem, a jego sens jest w związku z całością...

Tak samo zupełnie rzecz się ma z etyką „niezależną“. A zupełne niepowodzenie jej obrońców

jest najlepszym dowodem, że ich założenie było fałszywem, i że tam właśnie trzeba szukać klucza etyki i skojarzenia aspiracyj ludzkich, gdzie oni go szukać nie chcą. Nie poprzestaniemy jednak na tym argumencie eliminacyj zdań przeciwnych — jak to lubi czynić Spencer — ale spróbujemy dojść wprost analizą psychologiczną do pożądanego rozwiązania kwestji. Aspiracje do przyjemności i do powinności nie dochodzą wprawdzie do harmonji w obecnym stanie duszy ludzkiej; pozwolą nam jednak oznaczyć pewne kierunki, na których niby przedłużeniu znaleźć się może szukany punkt zetknięcia.

Tu, ponieważ jest — jak mówią retorowie — *materia praedicabilis*, obawiam się popaść w pozór jakiegoś kazania — czego wcale nie zamierzam — i dlatego zamiast św. Pawła lub Augustyna, przytoczę znanego nam już Willjama Mallocka, pozytywistę z przekonań, ale umiającego czasem wznieść się ponad uprzedzenia swej szkoły i przeprowadzić szczere i głębsze studjum psychologiczne, jak tego dał dowód w swej ciekawej książce: „Czy warto żyć“? ¹⁾

„Wszelka moralność — mówi on — stoi na

¹⁾ *Is live worth living?* c. 2.

przypuszczeniu faktu, że możliwem jest jakieś szczęście, dla wszystkich ludzi przystępne, od wszelkich innych dóbr wyższe. To szczęście musi się dać przedstawić tym, co go nie znają, musi się udowadniać stanowczo; a między niem i przeciwną alternatywą głęboka być musi otchłań. Życie występne, choćby najkorzystniejsze, najmilsze, najpogodniejsze, musi się przedstawiać jako nędza i nieszczęście w porównaniu z życiem cnotliwem: bo wartość moralności nie rozumie się inaczej. Gdyby nie było tego głębokiego przedziału między szczęściem cnoty a nędzą występku, sposób mówienia, jakiego powszechnie używamy o ważności cnoty, o godności życia, o wzniosłości walki moralnej, byłby zewszeczmiar przesadzony i śmiechu godny“.

W tem określeniu Mallock, zdrowym jedynie rozsądkiem wiedziony, postawił kwestję etyczną na właściwym gruncie, t. j. na związku powinności ze szczęściem, i scharakteryzował doskonale trzy warunki, jakie to szczęście mieć powinno:

Trzeba najprzód, żeby to szczęście nie rozchodziło się, ale schodziło z kresem dążeń moralnej; żeby jeden i ten sam przedmiot, jeden cel dążenia uszczęśliwiał i umoralniał: inaczej oczywiście innaby była droga cnoty, a inna droga

szczęścia i zostawałaby w życiu ludzkim ta radykalna sprzeczność, o której mówiliśmy poprzednio, — moralność byłaby niedorzecznością. — Ten warunek wyłącza odrazu od istoty szczęścia te wszystkie dary natury (jak zdrowie, miłość i t. p.), które stracić można bez winy, zdobyć przez występki.

Trzeba po drugie, żeby to szczęście było dla wszystkich ludzi zarówno dostępne: dla tej prostej przyczyny, że moralność od możliwości tego szczęścia zależąca, wszystkich bez różnicy obowiązuje i wszystkim jest potrzebna. Ministrami wszyscy być nie mogą, bo kimżeby zarządzili? W karecie wszyscy jechać nie mogą, bo ktoś musi siedzieć na koźle. Więc już te wszystkie t. zw. dary fortuny, które o tyle tylko mają dla jednych wartość, o ile drudzy za nich ciężary pracy społecznej ponoszą, do istoty szczęścia, którego szukamy, należeć nie mogą. To samo da się w pewnej mierze powiedzieć o życiu myśli i nauki, które w doczesnych stosunkach tylko pewnej części ludzkości udziałem być może, kosztem reszty, która za nich głębę uprawia.

Tak więc, wobec dwóch pierwszych warunków szczęścia, rozwiały się nam wszystkie przed-

mioty, w których ludzie w życiu ziemskim zadowolenia szukają. Ale rzecz będzie jeszcze widoczniejsza, gdy zwrócimy uwagę na trzeci warunek, mianowicie, żeby to szczęście było najwyższem. Życie występne, — jak słusznie mówi Mallock — choćby najmilsze i najkorzystniejsze, musi być nędzą w porównaniu z życiem cnotliwym, do tego szczęścia prowadzącem; inaczej wracamy ciągle do tej sprzeczności między cnotą a szczęściem, której ani rozum ani szczęście człowieka nie znosi. Co więcej, ponieważ, jak dobrze zauważył Kant, moralność obowiązuje bezwzględnie — nietylko: jeśli chcę to lub owo dobro uzyskać, ale w każdym przypadku bezwarunkowo powinienem być moralnym — a ponieważ z drugiej strony, jak już wiemy, kres moralności schodzić się musi z kresem szczęścia, i jedna droga do cnoty i do szczęścia musi prowadzić, trzeba więc koniecznie, żeby i to szczęście było bezwzględnem.

Co to jest szczęście bezwzględne? Spróbujmy je określić. Potrzebom przyrodzonym odpowiadają żądze: zaspokojenie żądz sprawia przyjemność. Tak się wiążą np.: organiczna potrzeba posiłku — uczucie apetytu — i przyjemność smaku. W świecie zwierzęcym, gdzie niema uogólnienia w myśli,

tak żądze jak i przyjemności są jednostkowe, ograniczone do przedmiotów i potrzeb bezpośrednich. U człowieka dopiero, gdzie myśl jest wolna od warunków materialnych i od granic czasu i miejsca, występuje w następstwie żądza całego kompleksu dóbr i zaspokojenia potrzeb materialnych i duchowych, teraźniejszych i przyszłych. Ten kompleks nazywamy ogólnikowo szczęściem. Ale znowu szczęście bierzemy w szerszym lub w ścisłym i pełnym znaczeniu. Kto się dobrze ożenił, przy jakim takim majątku i szacunku ziomków, nazywa się pospolicie szczęśliwym. W istocie posiada on pewien kompleks dóbr, materialnych i duchowych; ale nie potrzeba go długo badać, żeby znaleźć wiele luk w jego szczęściu. I jest to fakt psychologiczny zastanowienia godny, że właśnie ludzie najczęściej opływający w to wszystko, co się szczęściem tego życia nazywa, najgłębiej odczuwają próżnię tego szczęścia: dobra te wzniecają w nich żądzę, której nasycić nie mogą. Ciekawym i ważnym z tego stanowiska psychologicznego dokumentem jest znana księga Eklezjasty ¹⁾.

¹⁾ Autor tej księgi zgromadził w takiej pełni, jak nikt może inny na świecie, wszystko, o czym tylko człowiek marzyć może: tron królewski, panowanie wyjątkowo pomyślne i jak na one czasy rozległe, chwałę,

Czegóż więc właściwie potrzeba, żeby tę pojemność duszy ludzkiej wypełnić i nasycić? —

której pamięć na całym Wschodzie do dziś dnia pozostała, rozkosze duchowe, jakie podniosły umysł znajduje w nauce i badaniu przyrody: nadto i bogactwa niezmierne i wszelkie zmysłów uciechy, i wkońcu długie, pogodne życie. „Ja Eklezjastes, byłem królem izraelskim w Jeruzalem; i umyśliłem w sercu mojem szukać i wywiadywać się mądrze o wszystkim, co się dzieje pod słońcem... I przeszedłem w mądrości wszystkich, którzy przede mną byli... Rozwieliżyłem dzieła moje, nabudowałem sobie domów i nasadziłem sobie winnic, naczyniłem ogrodów... Zgromadziłem sobie srebro i złoto i majątności królów i krain; sprawiłem sobie śpiewaków i śpiewaczki, i rozkosze synów ludzkich... I wszystko, czego żądały oczy moje, nie broniłem im, anim odmawiał sercu memu, aby nie miało używać wszelakiej rozkoszy“... — Otóż zbiór tych wszystkich warunków szczęścia, jeszcze nie był szczęściem: „A gdym się obrócił — mówi dalej autor — ku wszystkim dziełom, które naczyniły ręce moje..., zobaczyłem we wszystkich marność i udręczenie myśli, a iż nic nie trwa pod słońcem“. I ta smępna a głęboka skarga na marność wszystkiego, co jest pod słońcem, brzmi od początku do końca tej księgi. Marność ta, *vanitas*, po naszemu próżnia, niczem innem nie jest, tylko wyrazem tej bezmiernej pojemności ludzkiej żądzy, która przechodzi wszystkie dobra doczesne, a tem więcej się uświadamia, im więcej kto próbuje nasycić ją tym nieproporcjonalnym przedmiotem.

Spróbujmy tę pojemność rozmierzyć znowu analizą psychologiczną.

Między rozmaitemi aspiracjami ludzkiego serca są jedne naturalne, wszystkim ludziom w pewnej mierze wspólne, drugie są chwilowe, dowolne, kapryśne, nieobliczalne. Pierwsze są wyrazem wrodzonej żądzy, jak ta jest wyrazem potrzeb natury; drugie są tylko postronnem szamotaniem się władz psychicznych — znakiem, że główna, wrodzona ich żądza nie jest zaspokojoną; w razie zaś jej zaspokojenia, nie miałby racji bytu. W pierwszej kategorii są najprzód aspiracje wyższe, duchowe: do prawdy, dobra, piękna; są dalej żądze niższe, zmysłowe, odnoszące się do pierwszych jak środki do celu — bo zmysły służą do ubogacenia umysłu, przez pośrednie ze światem zetknięcie; są to — jak mówi pięknie Dante — „okna ducha, zamkniętego w ciele”; są wreszcie żądze nastrojone do potrzeb organicznych, jak głód, pragnienie i t. p., a te odnoszą się widocznie do poprzednich, jak same organa do psychicznego życia. Z tego wszystkiego widać, że wszystkie żądze i aspiracje człowieka piętrzą się w naturalnym układzie ku temu, co bym nazwał żądzą duchową, i że ta jest ostatecznym wyrazem dążeń natury; a choć często w tem życiu żądze

zmysłowe i potrzeby organiczne odzywają się głośniej i nawet przygłuszają tę żądzę duchową, to jednak w niej się przejawia najistotniejsze natury ludzkiej wygnanie, i w niej też, a nie w zmysłach, tkwi to coś nieskończonego, co sprawia, że człowiek nie może się tym światem nasycić.

Weźmy więc pod rozagę tę dążność duchową, samą w sobie. W kierunku prawdy, wiadomość zjawisk budzi w nas żądzę poznania ich przyczyn; poznanie to nazywamy wytłumaczeniem, i znajdujemy w niem uciechę duchową, większą niż w prostej wiadomości faktu. Te znów przyczyny, nie będąc „ostatniem słowem“, wiodą nas do badania dalszych, czyli wyższych przyczyn, które są zarazem ogólniejszemi, t. j. więcej rozmaitych obejmują skutków. A im dalej idzie umysł w rozumieniu przyczyn, im wyższe ogarnia syn-tezy, tem większej doznaje rozkoszy; spocząć jednak w tej dążności ostatecznie nie może, póki nie dojdzie do ostatniego słowa — t. j. „Słowa, które było na początku i przez które wszystko się stało, co się stało“. Niewymowny był zapewne zachwyt Newtona, gdy wśród tumanu szczegółów i liczb, przejrzał prawo grawitacji powszechnej; uczuł on jednak równocześnie i otwarcie wyznał, że nie rozumie wewnętrznej tego ciążenia przy-

czyny. Zachwycił się Laplace, kiedy mu stanęła przed oczyma ducha hipoteza tłumacząca genezę planetarnego świata; ale jeszcze więcej byłby się ucieszył, gdyby był w niej ujrzał niewątpliwy pewnik — a więcej jeszcze, gdyby był doszedł, skąd sama pierwotna mgławica, skąd jej ruch i jej prawa. Już Arystoteles tę głęboką zrobił uwagę, że choćby tylko prawdopodobna wiadomość o najwyższych przyczynach więcej uciechy daje duchowi, niż największa pewność o rzechach pozio- mych, i stąd wnioskował, że najwyższe szczęście znajduje się w kontemplacji „filozofji pierwszej“.

Tak więc, śledząc naturalne dążenie umysłu, ku prawdzie — począwszy od dziecka, które wobec każdego zjawiska pyta: dlaczego? — aż do dojrzałego męża, który zwiedziwszy cały obszar świata wiedzy, jeszcze szuka *τὰ πρῶτα αἰτία καὶ τὰς ἀρχάς* — łatwo przekonać się możemy, że właściwym kresem tej dąžności nie jest nic innego, tylko sama najwyższa prawda i pierwsza wszech- rzeczy przyczyna, i póki tego kresu rozum w pełni nie osiągnie, póty pełni swego szczęścia mieć nie będzie.

A wystawmy sobie na chwilę umysł ludzki, który staje u tej mety — znajduje w niej naj- wyższy klucz wszech zagadnień — widzi, jak

z tego źródła bytu wszystkie rzeczy biorą początek i rozciągają się w nieskończonych szeregach przyczynowości — rozumie, jak te wszystkie twory wiążą się między sobą cudną celowością i znów nieskończonymi szeregami do źródła swego bytu celowo dążą — czuje, jak w tych wszystkich istotach i dążeniach moc twórcza i mądrość wiecznie jest obecną i czynną... Czy to nam nie daje pojęcia o zachwycie bez końca, który całą żądzę prawdy, umysłowi wrodzoną, prawdziwie nasyci i uszczęśliwi?

Podobnie w kierunku dobra i piękna, śledząc naturalny bieg wrodzonych nam aspiracji, idziemy koniecznie do tego samego kresu. Tem samem, że rozum nasz nie tkwi, jak u zwierząt, w jednostkowym przedmiocie, ale przez abstrakcję i pojmowanie stosunków rzeczy wznosi się do ogółu i czystych form bytu — tem samem, mówię, i wola, przyrodzona rozumu towarzysząca, wznosi się do żądzы dobra i piękna nieograniczonego i doskonałego. Dlatego to, psychologicznie rzecz biorąc, żadne dobro na planecie nie może woli ludzkiej nasycić, że w każdym rozum ludzki widzi granice i braki i czegoś więcej się domyśla; dlatego żadne piękno zmysłom ujawnione nie zadowalnia w zupełności, ponieważ ideał, do którego się wznosi umysł po-

tracony zjawiskiem, prześciga wszelkie formy. Słowem, wszystkie dobra i piękna, które w życiu spotykamy, przedstawiają się nam jako niezupełne, niedoskonałe, jako cząstki, czy ślady, czy odbicia jakiejś pełni piękności i doskonałości — pełni, o której oczywiście całkowitego pojęcia nie mamy, ale do której świadomie lub bezwiednie aspirujemy, przez to samo, że w tych okrucinach dobra i piękna spocząć i szczęścia znaleźć nie możemy. Wiadomo jak głęboko Platon zrozumiał tę odnośność dobra i piękna ziemskiego do Absolutu¹⁾, i wiadomo, jak wielu miał w tym kierunku myśli zwolenników. Ale warto zaznaczyć, jak i w naszym wieku pozytywnym, umysły z głębszem poczuciem i wyrobieniem estetycznem do tego sa-

¹⁾ W tem tylko mylili się Platonicy, że brali za punkt wyjścia pochodzenia myśli to, co jest jej kresem: przypuszczali, że duch ludzki poznaje i ocenia dobra i piękności tego świata zapomocą idei Dobra i Piękna bezwzględnego, danych mu zgóry, czyli zaczerpniętych z intuicji Absolutu. Tymczasem — według św. Pawła — rzecz się ma odwrotnie: z dóbr i piękności ziemskich umysł ludzki wrodzoną sobie zdolnością wznosi się do idei czystych i bezwzględnych, i tak ze stworzeń Stwórcę poznaje i do Niego aspiruje. *Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ πίστεως κόσμον τοῖς ποιήμασιν τοιοῦτα καθορᾶται, ἧ τε αἰδίου αὐτοῦ δυνάμεως καὶ θεότητος.* Rom. I.

mego zetknięcia z Absolutem na drodze piękna i dobra dochodzą. Pozwolę sobie przytoczyć Sully Prudhomme, poetę i myśliciela, zupełnie poza gruntem chrześcijańskim stojącego.

„Zauważmy — pisze on w artykule filozoficznym o Paskalu ¹⁾ — że w potocznym życiu, wtedy dopiero doznajemy pewnych uczuć względem pewnych przedmiotów, kiedyśmy wprzód osądzili, że te przedmioty są nam (lub komu innemu) pożyteczne lub szkodliwe; przeciwnie, wobec pięknej formy, plastycznej lub muzykalnej, zaczynamy odrazu doznawać uczucia, wznieconego przez przedmiot — uczucia *sui generis*, które nie jest istotnie ani radością ani przykrością bez przy mieszki, a do którego następnie nawiązuje się samo przez się marzenie; tu więc sąd formuje się dopiero po uczuciu — sąd nieokreślony, szukający powodów tego, czego doznajemy. Jednem słowem, aspiracja estetyczna przypisuje uczuciu jakąś przyczynę dalszą i nieokreśloną.

„Ta zaś aspiracja nie jest wcale dowolną; mglista idea, którą ona zawiera, nie jest żadnem sztucznem zestawieniem elementów, czerpanych

¹⁾ *Le Pyrrhonisme, le Dogmatisme et la Foi dans Pascal*, par Sully Prudhomme. *Revue des deux mondes*. 15 Oct. 1890.

z otoczenia, wśród którego żyjemy; przeciwnie, co nas wzrusza wówczas, to jest właśnie to, co jest dla nas obcem i lepszym od wszelkiej ziemskiej istności w tymże przedmiocie naszej aspiracji — nieokreślonym, a jednak nieskończenie pociągającym. Ten ideał, jak go dziś nazywają, nie przedstawia się nam jako fikcja naszego umysłu, ale przeciwnie, podbija nas, zachwyca nas, — i jest z naszej strony jakaś bierność w tem zachwyceniu: ulegamy w niem tajemniczemu działaniu na nas czegoś, co nie należy do naszego środowiska ziemskiego, i czego my żadnym zmysłem nie dosięgając, w żaden sposób wyobrazić sobie nie możemy. Stąd ten charakter mglisty i nieokreślony tego przedmiotu aspiracji estetycznej. Czujemy tylko, że ten przedmiot nie jest prostym faktem (po filozoficznemu: *contingens*), ale jest czemś stałym, zwiastującym o jakimś szczęściu, obecnie niedościgłym, niemożliwym, ale podanem z bardzo daleka do osiągnięcia; a jedynie w ekstazie kontemplatywnej wchodzi człowiek w zetknięcie z tym przedmiotem najwyższego upragnienia. Jest to przecież pewne zetknięcie, jakkolwiek niezupełne i doskonałe: ponieważ ideał wyraża się w nas przy intuicji piękna plastycznego i muzy-

kalnego — ma więc on coś wspólnego z naszą istotą, z najgłębszym tajnikiem naszego „ja“.

„Takim sposobem, nasze poczucie ideału piękna byłoby obiektywnem. Zaś poczucie, jakie budzi w naszej duszy wzniosły czyn, zdaje się jeszcze widoczniej obiektywnem: zwycięstwo woli samowiednej nad głuchą żądzą i ślepym instynktem porывa nas, — t. j. unosi nas już nie zapomocą symbolu, ale wprost aż do krańców, gdzie świat ziemski graniczy z innym światem, w którym człowiek uczuje się wyzutym z brutalnej i egoistycznej części swej istoty, i to tylko zachowa z człowieczeństwa, co go od zwierzęcia wyróżnia. Heroizm, zapomnienie o sobie dla dobra ogólnego, podnosi człowieka aż do górnych krańców życia ziemskiego — które poniżej skazane jest na walkę żądz jednostkowych. Z tego punktu widzenia wszelka bezinteresowność przyobleka się w piękność, zwiastującą coś jeszcze poza tem, poza światem, gdyż w żaden sposób nie da się sprowadzić do zwierzęcego początku; a wyjątkowo tylko, w rzadkich ludzkości wybrańcach, dochodzi aż do zupełnego zaparcia siebie, i wywołuje podziw — stając się pięknem.

„W ten sposób poczucie piękna w naturze, w sztuce i w moralności miałyby przedmiot, le-

żący poza sferą naszego badania, ale którego intuicję mamy w głębi duszy. I ta sama też jest podstawa wrodzonej religii“...

Oto człowiek, który jako racjonalista, Boga chrześcijańskiego odrzucił, a jednak jako twórca w sztuce — głębiej w piękno, niż w prawdę wnioskujący — odczuwa w samej sferze estetycznej pęd duszy do Absolutu, doznaje ze zdumieniem, że zjawiska ziemskie ku czemuś poza światem duszę podbijają — i tłumaczy się jak może z tego, co doskonale czuje, ale jeszcze mało rozumie.

Jeżeli pojemność duszy ludzkiej, mierzona pod względem intensywności szczęścia, jakiego wymaga, wskazała nam już, że nie tu, ale poza światem tego szczęścia szukać trzeba, to jeszcze widoczniej trafimy do tego rezultatu, mierząc tę pojemność pod względem trwania. Rozum ludzki naturalnem swem uzdolnieniem przekracza wszelką granicę czasu, i niema żadnej mocy, któraby mu przeszkodziła pytać: co będzie potem? Zatem i wola naturalnie pragnie szczęścia, którego by nie kończyła żadna granica czasu. Owszem, każdy taki koniec jest nieszczęściem — tem większem, im większe ma przeciąć szczęście. Każde przewidywanie końca lub obawa końca jest ujmą, nietylko w przy-

szłości, ale w każdej aktualnej szczęścia chwili — i tam tylko może być pełnia szczęścia, naturze ludzkiej odpowiednia, gdzie jest pewność wieczności.

Ten wywód nie jest, jak się może komuś zdawać, umyślnie do chrześcijańskiego dogmatu przykrojony, ale jest tak prostą a jasną analizą przyrodzonych wymagań i szczęścia człowieka, że i pogańska filozofja tak samo ją przeprowadziła. „Jeżeli utraconem być może życie szczęśliwe — pisze Cycero — to już szczęśliwym być nie może: bo któż uwierzy, że stale i wieczyście posiadać będzie to, co jest kruchem i znikomem? A kto nie dowierza wieczystości dobra, jakie posiada, ten obawiać się musi nieszczęścia utracenia go kiedykolwiek; w obawie zaś tak wielkiego ciosu szczęśliwym być nie może“ ¹⁾.

Ostatecznie więc, z którejkolwiek strony rzecz bierzemy, zawsze do tego samego trafiamy rezultatu: że istotne szczęście człowieka, będące zarazem przedmiotem jego dążeń moralnych, leży poza tem

¹⁾ „Si amitti vita beata potest, beata esse non potest; quis enim confidit sibi semper illud stabile et firmum permansurum, quod fragile et caducum sit? Qui autem diffidit perpetuitati bonorum suorum, timeat necesse est, ne aliquando amissis illis sit miser; beatus autem esse in maximarum rerum timore non potest“. Cic. *De finibus*, l. II, c. 27.

życiem, w jakimś świecie bliższym Boga ¹⁾). Instynkt ludzkości, łączący ideę moralności z religią, jest więc usprawiedliwiony; Kant ma zupełną rację, gdy twierdzi, że życie przyszłe i Bóg, łączący w owym życiu szczęście z wypełnieniem zakonu — są niezbędnymi moralności postulatami. Myli się tylko Kant, przypuszczając, że swego jednostronnego punktu widzenia, że o tem wymaganiu rozumu praktycznego rozum spekulatywny nic nie wie. Tej sprzeczności w człowieku niema — jeżeli jej sam nie wprowadzi. Owszem, samo to wymaganie moralnej strony człowieka, te wrodzone aspiracje ku prawdzie, dobru i pięknu bezwzględnemu, o których właśnie mówiliśmy, są już dla rozumu spekulatywnego podstawą do wnoszenia, że jest coś poza tem, co dotykalne i doczesne. A rozum, który idzie za tą wskazówką i szuka szczerze prawdy w wyższej sferze, spotka się z nią niezawodnie. Bo ta wyższa sfera nie jest daleko: człowiek stojący na wierzchołku natury — i rwący się duszą jeszcze wyżej — jest właśnie na jej pograniczu. *Non longe est ab unoquoque nostrum* ²⁾).

¹⁾ Na zarzut, że dążność moralna, mająca za przedmiot szczęście, musiałaby być egoistyczną, odpowiemy poniżej, mówiąc o obowiązku.

²⁾ Act. 17. 27.

VIII.

Zakon przyrodzony i sumienie.

Widzieliśmy cel dążności moralnej; staje teraz przed nami pytanie, jaka jest droga do tego celu, czyli jaka norma, jaki zakon moralnego postępowania człowieka?

W naturze, która nas otacza, spotykamy wszędzie prawa, t. j. stałe normy, według których wszystkie twory spełniają swoje zadania w wszechświecie. Promień światła drga i odbija się według praw falowania, strumień płynie i krąży według praw grawitacji, kwiat wykwłwa się z pączka, ptaszek gniazdko wije — każde podług prawa swego gatunku... Czy człowiek sam jeden w naturze nie miałby swego prawa?

Człowiek wystaje wprawdzie ponad inne istoty rozumem i wolną wolą; inne istoty pełnią swe prawa i do celów natury dążą bezwiednie i koniecznie, — człowiek, wolny od konieczności, cele natury poznaje i porządek jej choć w pewnej

mierze rozumie. Ale czy nie na tem właśnie zależy sposób jemu odpowiedni, jakim natura nakłada mu swój zakon? Dla najniższych istot natura wypiętnowuje swe prawa w ich ustroju fizycznym — dla innych odzwierciedla je w ich psychicznych instynktach — człowiekowi daje je poznać rozumem; jest to tylko, że się tak wyrażę, inny sposób promulgacji. Niższe istoty prowadzi natura do swych celów koniecznością fizyczną; człowiekowi, który tej konieczności nie podlega, narzuca obowiązek moralny, który wolności nie znosi, ale nią kieruje.

Gdy z tego poglądu ogólnego przejdziemy do bliższej obserwacji człowieka, to jeszcze widoczniej do tego samego trafimy rezultatu. Faktem jest, że ludzie w ogólności świadomi są jakiegoś wrodzonego prawa, normującego ich postępowanie, a jednakego w swych głównych zarysach.

Temu wielkiemu faktowi próbowano dawniej zaprzeczyć: przytaczano, na wiarę byle jakich podróźników, opowiadania o ludach, nie mających żadnych uczuć moralnych, albo mających moralność odwrotną do naszej. Dziś, kiedy Europejczycy mają więcej stosunków z dzikimi plemionami i bliżej im się przypatrują, wszędzie u nich znajdują wspólną podstawę etyczną: rodzinę, własność,

zwierzchność i kapłaństwo; na podstawie wspólnych pojęć o sprawiedliwości, o własności, o obowiązku dotrzymania umowy, wchodzą z nimi w układy; spotykają nieraz nieuczciwość i muszą siłą poprzeć swe prawa (co się i w Europie zdarza), ale nigdy nie spotykają niezrozumienia uczciwości.

Nowsi podróżnicy, którzy wogóle sumienniejsze obserwują, spostrzegają ze zdumieniem u najdzikszych plemion wyraźne, choć ograniczone, pojęcia i uczucia moralne. Darwin, podróżując okrętem z kilkoma Patagończykami z Ziemi Ognistej, plemienia, które uchodzi za najbardziej upośledzone, uderzony był jasnością ich wyobrażeń moralnych i religijnych. Murzyn z Sudanu, pojmany chłopięciem, jak tylu innych, przez opryszków arabskich (któregośmy poznali księdzem w Krakowie), wydał świeżo opis swoich lat dziecinnych i swej niewoli. Otóż co w tem opowiadaniu, pełnem prostoty, uderza jeszcze bardziej, niż okrucieństwo Arabów, to delikatność uczuć osobistych, rodzinnych i towarzyskich u tych czarnych ludzi, których zdaleka sądząc bierzemy za brązowe posągi ¹⁾.

¹⁾ „Pamiętnik niewolnika afrykańskiego, Daniela Sorur Farim Den“. Przekład polski, wydany osobno przez *Misje Katolickie* 1891 r.

Ale dajmy na to, że u dzikich ludzi są tylko zarodkowe, skąłowaciałe, najdziwaczniej powykrzywiane pojęcia moralne; dajmy na to, że u niektórych plemion niema ich wcale; cóż to dowodzi przeciwko istnieniu zakonu przyrodzonego? Pytam tych badaczy, którzy na obserwacji dzikich plemion budują swe wnioski: jakże oni postępują, kiedy chcą właściwy typ pewnej rośliny zbadać i opisać? Czy szukają wyłącznie okazów po zakątkach, gdzie ta roślina rozwinąć się nie może, gdzie brak jej światła lub wilgoci, gdzie wiszący nad nią głąz zmusza ją do kurczenia się i atrofji? Czy nie raczej tam wybierają swe okazy, gdzie ta roślina, posiadając w pełni warunki swego życia, rozwija się normalnie? Niechże więc tak samo postępują, kiedy chcą o naturze ludzkiej rezo-
nować. Iluż to jest na ziemi prawdziwie dzikich ludzi, i gdzie ich szukać? Znajdą ich rzadkie garstki w śnieżnych norach Grenlandji lub na puszczech podzwrotnikowych, gdzie ciężka walka z przyrodą tak siły pochłania, że rozwój wyższych władz ulec musi atrofji; a wszystkich razem na kuli ziemskiej nierównie mniej, niż w jednym kraju cywilizowanym.

Tymczasem, gdziekolwiek ludzkość normalne znajduje warunki bytu, tam zaraz kształt społe-

czeństwa przybiera, jakąś cywilizacją zakwita; z rozwojem tej cywilizacji wyklarowują się moralne pojęcia. A gdy zdarzy się, że odrębne cywilizacje, na dwóch końcach świata samorodnie wyrosłe, przychodzą do zetknięcia się — jak się to zdarzyło np. w XVI wieku, kiedy Europa poznała się z Chinami i Japonją — wówczas przekonują się ze zdumieniem, że ich pojęcia moralne są zupełnie zgodne, że mają jeden kodeks prawa natury¹⁾.

Wkońcu, jeżeli głębiej chcemy sobie wyjaśnić, jaka jest właściwie zgodność między ludźmi w pojęciach moralnych, a jaka niezgodność między dzikimi a wychowañcami różnych cywilizacyj — to odróżnić musimy naczelne zasady zakonu natury, czyli ogólne pryncypja moralności, od ich dalszych dedukcyj i zastosowań. Pryncypja są jednakowe i powszechnie znane, ale dedukcje są często trudne, a w zastosowaniach zbiegają się rozmaite uboczne względy, wśród których nie od razu widać, co przeważa. Cóż tak jasnego, tak matematycznego, jak zasady sprawiedliwości? — a jednak w wielu konkretnych przypadkach sami

¹⁾ Por. Le Play, *La paix sociale*, Pièces annexées. I. Le décalogue éternel — gdzie jest ciekawe studjum o dekalogu Chińczyków.

prawnicy i moralisci rozchodzą się w zdaniach. Jasna jest zasada: nie zabijaj; a jednak uznajemy powszechnie, że w wojnie godzi się zabijać, a spieramy się dotąd o kwestję, czy kara śmierci jest godziwą. Otóż w podobny sposób zwyczaj u pewnych szczepów przyjęty zabijania starych rodziców, mieści się w ich sumieniu z jaką taką znajomością zasad, że wogóle zabijać nie trzeba, i że wogóle rodzicom cześć się należy; gdy bowiem zachodzi okoliczność, zwłaszcza przy koczowniczym życiu, że starcy są ciężarem sami dla siebie i dla całej gromady, zastosowanie ogólnych zasad dla tych niewykształconych umysłów staje się niejasnem i błąd jest możliwy. Mógł genialny Plato przypuścić, że dla dobra społeczeństwa godzi się ułomne dzieci zabijać — mogą *a fortiori* dzicy myśleć, że w takim samym celu godzi się zgładzać niedołążnych starców. Również, jeśli doznawszy wielu krzywd od obcych, wszystkich wogóle obcych za wojennych wrogów uważają — nie dziwnego, że rozboje i podejścia względem nich za słuszną poczytują partyzantkę. Słowem, ile razy ludzie, nawet barbarzyńcy i dzicy, w pojęciach etycznych grubo błędzą, zawsze wykazać można, że zachodzi jakaś komplikacja powodów i okoliczności, która zasadę im zaciemnia; w in-

nych jednak warunkach równocześnie się pokazuje, że i tę zasadę etyczną ci sami ludzie znają i w życiu zastosowują.

* * *

Już zdaje się blisko jesteśmy pojęcia zakonu przyrodzonego. Ale tyle przeciwko niemu nagromadzono uprzedzeń, tak fałszywe o nim przedstawiono wyobrażenia, że musimy wszelkich dołożyć starań, aby się wytłumaczyć bardzo jasno. A wtedy, przekonani jesteśmy, że niejeden z czytelników najbardziej uprzedzonych powie: jeśli się tak rozumie zakon natury, to któżby mu zaprzeczał?

Uprzedzenia i nieporozumienia idą z dwóch stron; najprzód Kant, jak widzieliśmy, pojął prawo moralności jako czysto subiektywną formę umysłu, która rozkazuje z bezwzględną koniecznością. Jest w tem już jakieś uznanie prawa przyrodzonego, ponieważ ta forma pojmuje się jako tkwiąca w naturze ludzkiego umysłu; błąd zaś jest w przypuszczeniu, że ta forma jest zgóry dana i od przedmiotu niezależna; — a błąd to widoczny, ponieważ oczywiście jest, że rezonuje i motywuje swe nakazy, a w szczegółowych zastosowaniach, jak dopiero widzieliśmy, rozmaicie zbacza i błądzi.

Z drugiej strony, dzisiejszy kierunek pozytywistyczny diametralnie przeciwne zajmuje stanowisko: obserwuje zwierzęta szukając w nich zaurodków skłonności altruistycznych, obserwuje ludzi, szczególnie dzikich, klasyfikuje ich zwyczaje i popędy — i o żadnym innym prawie natury słyszeć nie chce. I to także jest jakimś uznaniem zakonu przyrodzonego, ponieważ tak instynkta zwierząt jak i powszechne skłonności ludzi, są z pewnością wyrazem pewnych praw i zamiarów natury. Ale i to pogląd za ciasny i jednostronny. Pod jego wpływem wielu wyobraża sobie, że prawem natury jest tylko to, do czego człowiek ma ślepy instynkt: karmić się, rozmnażać się, bronić się od napaści — to prawo natury; ale żeby np. sprawiedliwość względem innych, żeby nawet cześć względem rodziców, miała do prawa natury należeć, tego wcale nie pojmują ¹⁾.

¹⁾ Znany psycholog Richet, w studjum „O miłości“, wydanem w *Revue des deux mondes* (1 mars 1881), utrzymuje, że miłość macierzyńska jest prawem natury; ale miłość ojcowska, tudzież miłość dzieci względem rodziców, nie są wcale prawem natury, tylko sztucznym cywilizacji produktem: a to dlatego, że te ostatnie nie występują w formie niezwykłego instynktu, jak uczucie macierzyńskie, a u zwierząt, jego zdaniem, wcale się nie jawią. — Nie uważa Richet, że

Wychodzą oni widocznie z supozycji, że człowiek nie ma — w myśl natury szerszego zadania, jak zwierzę, ani innego sposobu uświadamiania sobie celów natury, jak instynkt zwierzęcy. Otóż supozycja ta jest widocznie błędną, wobec faktu, że człowiek jest nierównie bogaciej od natury obdarzony. Zwierzętom, które jedynie instynktami kierować się mogą, natura wytknęła w tychże instynktach całe ich zadanie; i dlatego, wogóle mówiąc, hojniej je instynktami opatrzyła, a najhojniej niższe gatunki, jak owady, które najmniej zmyślności — tego cienia rozumu — posiadają. Człowiek zaś obdarzony rozumem, który mu cele i porządek natury uświadamia, winien oczywiście nie tylko instynktów, ale i rozumu słuchać, o ile mu tenże rozum wymagania naturalnego porządku przedkłada — i przez to dopiero człowiek zamiarom natury odpowiada i prawo natury odnośnie

wykształcenie dziecka na człowieka czegoś więcej wymaga z natury, niż odkarmienie zwierzątka, i że tu niezbędne są łączne starania ojca i matki przez długie lata; skąd rodzi się znowu wymaganie pewnej wzajemności od dziecka. Mniejsza o to, czy wszystkie te uczucia są instynktowe, w każdym razie wszystkie odpowiadają żądaniom naturalnego porządku rzeczy, a więc do prawa natury należą — jak w dalszym ciągu tłumaczmy.

do siebie spełnia. Człowiek powinien jeść nie dlatego tylko, że go smak pociąga albo głód nagli, ale także dlatego, że rozum potrzebę jedzenia dla utrzymania życia. I temże samem prawem powinien podjąć pracę dla utrzymania życia potrzebną — choć go w tem żaden fizjologiczny popęd nie ostrzega: bo znowu rozum pokazuje mu tę potrzebę. I dalej: względem drugich ludzi, powinien się zachowywać jako względem sobie równych, bo rozumie, że są w naturze równi: gdyby ich traktował jako rzecz, którą można zupełnie sobie podporządkować i na użytek swój obrócić, przewracałby porządek natury, a tem samem naruszałby jej prawo. Z tejże moralnej równości między ludźmi wysnuwają się również wszystkie wymagania sprawiedliwości... I tak dalej: ze stosunków człowieka do jego otoczenia — z jego stosunków wewnętrznych (części niższej do wyższej) — ze stosunków wynikających z istoty społecznienia ludzkiego — rozwija się logicznie całe prawo naturalne moralnego postępowania człowieka.

I otóż mamy zakon przyrodzony: — jest to poprostu naturalny porządek rzeczy, o ile wymaga od człowieka odpowiedniego postępowania.

Istnieje przedmiotowo jakiś porządek, t. j. jakieś stosunki między rzeczami a człowiekiem — to rzecz jasna. Człowiek poznaje ten porządek rozumem i podług jego wymagań powinien postępować — to również jasna: inaczej działałby wbrew porządkowi i przeciwko swej własnej rozumnej naturze. Człowiek ma naturalne upodobanie, nie tylko w tem co zmysłom dogadza, ale także w porządku, w harmonji, w sprawiedliwości, która wyrównuje, — w męstwie, z którem jednostka poświęca się dla ogółu, — w miłości ludzi, która mnogość i różność w jedność kojarzy, — w każdej cnocie, która jest zawsze *ordo amoris*. Spełniając czyn cnotliwy, człowiek doznaje normalnie pewnej rozkoszy, która jest tem w wyższej gamie, czem przyjemność zmysłowa w należytem spełnianiu funkcij organicznych. A przeciwnie, dopuszczając się czynu zdrożnego, niesprawiedliwości, uszczerbku dobra powszechnego na korzyść własną..., człowiek czuje normalnie zgryzotę, zawstydzienie — jakiś ból w duszy. Te uczucia duszy nie są oczywiście końcem i celem moralnego postępowania, ale są one wyraźną cechą i dowodem tego, że to postępowanie według wymagania porządku jest przyrodzonym prawem i wymaganiem samej natury człowieka.

W gruncie, takie pojęcie zakonu przyrodzonego leży w głębi powszechnych przekonań: każdy zagadnięty, czy źle jest drugiego znieważać, odpowie, że źle — a zapytany, dlaczego to źle, da za powód godność człowieka, lub równość między ludźmi, lub coś podobnego. Cóż to znaczy, jeśli nie: uznawać wymagania obiektywnego porządku rzeczy za normę obowiązków moralnych? — Trzeba tylko było z tego wyraźnie zdać sobie sprawę.

Z tej idei prawa natury wynika jego konieczność — bezwzględna w oderwaniu, warunkowa w rzeczywistości. Tłumaczę się. Bezwzględnie koniecznem jest, że w danych stosunkach takie są, a nie inne obowiązki z prawa natury; bo jak konieczna jest i niezmienna istota rzeczy, tak konieczne i niezmiennie stosunki z niej wynikają, i również konieczne i niezmiennie są ich wymagania w porządku moralnym. Tylko uiszczenie tych stosunków jest warunkowe. I tak: Bóg mógł nie stworzyć człowieka, ale tworząc go, nie może nie wymagać od niego religji; mógł się człowiek znaleźć sam jeden na świecie, — jak Adam w pierwszych dniach swego istnienia — wtedy obowiązki względem bliźnich nie miały miejsca;

ale skoro się ludzie rozmnożyli, przez to samo obowiązki czci względem rodziców, sprawiedliwości względem wszystkich, z natury rzeczy wynikły.

A nietylko fakta, jakie natura stale wytwarza, lecz i fakta przejściowe, które człowiek własnowolnie wprowadza, wchodzą w skład tego porządku rzeczy, nad którym zakon przyrodzony się rozciąga. I tak, może człowiek nie żenić się i nie rodzić dzieci — ale skoro je rodzi, pod obowiązki ojcostwa podpada. Podobnie, może człowiek nie zawierać umowy, nie wiązać się obietnicą — ale skoro te fakta zaszły, prawem natury czyli mocą zakonu przyrodzonego, obowiązany jest dotrzymać umowy i obietnicy: bo wstawienie tych faktów w porządek rzeczy sprowadza takie porządku wymaganie. Pod tym względem zakon przyrodzony jest podobny do teorematu geometrii lub mechaniki: suponuje on istnienie warunków, ale przy danych warunkach koniecznie nieodmiennym sposobem obowiązuje.

Z tego pojęcia zakonu przyrodzonego wyświeca się także jego stosunek do Boga. Spencerowi się wydaje, że chrześcijańska szkoła etyczna „nie zna innego prawidła postępowania, jak mniemaną wolną wolę bożą“ — co mu się zdaje bar-

dzo podobnem do zabobonów dzikich ludzi¹⁾. Jakże wielu, nietrzymających zresztą ze Spence-rem, podziela przecież to mniemanie!

Otóż pokazaliśmy dopiero — i w każdej etyce chrześcijańskiej mógł Spencer tę samą doktrynę znaleźć — że zakon przyrodzony wynika z porządku rzeczy w sposób konieczny, i sam Bóg, tworząc takie a nie inne istoty, nie mógł chcieć innego prawa. Nie dlatego np. kłamstwo i mę-
bójstwo są złe, że Bóg zakazał kłamać i zabijać, lecz odwrotnie, dlatego Bóg zakazał kłamstwa i zabójstwa, że te czyny są złe; a racja ich złości leży w samej ich istocie: z istoty swej są niezgodne z porządkiem.

Wszelako Bóg, jako źródło wszechbytu, jest też początkiem i pierwowzorem tego porządku rzeczy. On go pojął odwiecznie; w czasie go urzeczywistnił; a stworzywszy istoty rozumne, chce koniecznie — jak się wyżej powiedziało, — żeby one czynami swemi do tego porządku się stosowały. One zaś tak czyniąc, udoskonalają się moralnie, stają się samodzielnie takimi, jak wymaga ich natura i jak chce Bóg — i tak dążą własnymi czynami do przyrodzonego celu, doskonałości i szczęścia.

¹⁾ *The data of ethies.* c. IV.

Zakon natury jest więc istotnie zakonem bożym — nie dowolnie ustanowionym, ale w omówionem znaczeniu, koniecznym. I w rzeczy samej, ród ludzki, póki się samoświadcząc nie zaślepią, świadomy jest zawsze jakiegoś związku między Bóstwem a prawem moralności. Jak mądre prawa natury fizycznej każą ludziom myśleć o Bóstwie nad przyrodą panującym, tak i to prawo, które w głębi sumienia swego znajdują, daje im powód domyslenia się, że Bóg jest tego prawa zakonodawcą, że przed Nim za wypełnienie tego prawa są odpowiedzialni.

„To było, jak widzę — pisze Cycero — najmądrzejsze między ludźmi zdanie: że prawo nie jest wcale rozumów ludzkich wynalazkiem, ani narodów postanowieniem, ale czemś wiecznem, co całym światem rządzi, mądrością zakazów i przykazań swoich. To zaś najwyższe i ostateczne prawo uznano za myśl bożą, która wszyskiem rozumnie włada i rządzi“¹⁾.

Podobne są ustępy u Platona, w dialogu *Timaios*, i w 10-tej księdze „O prawach“. Ale najdobitniej wyraża się jeszcze Cycero w 3-ciej księdze *De Republica*. „Wszystkie narody — mówi on — wszystkie czasy wiąże jedno prawo wieczne

¹⁾ *De legibus*, II.

i nieodmienne, i jeden jest wszystkich wspólny mistrz i władca, Bóg. On to jest tego prawa wynalazcą, zakonodawcą, sędzią. A kto jego nie słucha, ten się sam ze siebie wyzuwa i naturą ludzką pomiata — co już jest karą nader srogą, chociażby innych kar, których się domyśliwamy, uniknął¹⁾.

Z tego pojęcia prawa natury wypływa wkońcu odpowiedź na ważne i wiecznie przez filozofów dyskutowane zagadnienie; jak to prawo natury przychodzi do świadomości człowieka? Jedni osobną na to przypuszczają władzę duchową: t. zw. zmysł moralny. Inni, trzymając się teorii wrodzo-

¹⁾ Cały ustęp, którego końcowe tylko zdanie przełożyłem, przytaczam tu w oryginalnym tekście; bo aż miło słuchać, jak pogański myśliciel, nie zbałamucony nowożytnymi teorjami, trzeźwo i głęboko rzecz rozumie. Cała nauka o prawie natury, w naszej rozprawie wyłożona, w tych słowach się mieści. Cytuje ten ustęp Laktancjusz, *Instit. Divin.*, l. VI. c. 8 „Est quidem vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna; quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec vero aut per Senatum, aut per populum solvi hac lege possumus. Neque est quaerendus explanator, aut interpret eius alius.

nych pojęć, przypuszczają, że Stwórca wypisał niejako na sumieniu każdego moralne zasady¹⁾. Na to samo prawie wychodzi znajomy już nam pomysł Kanta o formach subiektywnych *a priori*; z tą tylko różnicą, że Kant na tych formach kończy, nie odnosząc wyraźnie ich pochodzenia do Najwyższego zakonodawcy.

Ale to wszystko są wymysły, co najmniej zbyteczne, pochodzące z niezrozumienia istoty prawa natury, którąśmy co dopiero wyłożyli. Skoro to prawo nie jest czemś dowolnem, ale wynikiem ze stosunków przedmiotowego porządku rzeczy do człowieka, to już tym samym rozumem,

Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac: sed et omnes gentes, et omni tempore una lex, et sempiterna, et immutabilis continebit; unusque erit communis quasi magister, et imperator omnium Deus; ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi caetera supplicia quae putantur effugerit“.

¹⁾ Nieraz Ojcowie Kościoła i inni katolicycy pisarze używają takiego sposobu mówienia: „Prawo naturalne jest w nas wryte, wpojone, wrodzone, *lex innata, insita, insculpta*“. Ale są to tylko sposoby mówienia, wyrażające, że wrodzoną mamy zdolność poznania tego prawa moralności, nie zaś, że gotowe pojęcia są nam od urodzenia dane.

którym poznajemy ów porządek przedmiotowy, możemy i prawo moralności poznać: nie potrzeba nam na to innej władzy, ani żadnego innego pomocniczego środka. Jak w sferze teoretycznej rozum, poznawszy za pośrednictwem zmysłów przedmioty, odkrywa sam przez się ich relacje, i upatruje pierwsze pryncypja bytu: zasady identyczności, przyczynowości i t. p. — tak samo, w sferze praktycznej, ten sam rozum odkrywa pryncypja postępowania, z tychże relacyj przedmiotowych wynikające. Dziecko przychodząc do rozumu, a widząc wciąż nad sobą dobroczynną władzę rodziców, niebawem pojmując, że tej powadze powinno się poddawać; widząc zaś obok siebie rodzeństwo, wnet zdaje sobie sprawę z pewnej równości między sobą a braćmi; gdy na jego niekorzyść tej równości się uchybi, zrozumie krzywdę i odczuje ją; a następnie, gdy sam skrzywdzi braciszka, zrozumie, że źle zrobił, czyniąc drugiemu, co by nie chciał, żeby jemu uczyniono.

Słowem, w obu sferach — prawd teoretycznych i prawd moralnych — ten sam tryb poznania: początek od spostrzeżeń empirycznych, dalszy rozwój przez samoistną pracę rozumu, i przy pomocy osób już wykształconych, czyli przez edukację. Wreszcie, jakeśmy dopiero widzieli,

w obu sferach taki sam rezultat końcowy, mianowicie: że jak w kwestjach teoretycznych, tak i w moralnych, ludzie zgadzają się w pierwszych zasadach, a rozchodzą w dalszych wnioskach i zastosowaniach — bo tu i tam zasady są jasne, każdemu rozumowi przystępne, a dalsze wyniki są często zawiłe i krzyżowaniem się różnych względów utrudnione. Więc z którejkolwiek strony rzecz bierzemy, zawsze ta sama władza poznawcza, ten sam rozum, co poznaje prawdy teoretyczne, poznaje też prawdy moralne; rozum teoretyczny (mówiąc językiem nowożytnej filozofii) jest też rozumem praktycznym.

A czymże jest sumienie? Sumienie jest znowu dalszą funkcją rozumu, zastosowującą ogólne zasady moralne do pojedynczych czynów człowieka. Przed działaniem, zestawiamy w umyśle zamierzony czyn z prawem moralnym, o ile je znamy, a według tego, jak upatrujemy zgodność lub niezgodność tego czynu z prawem, sądzimy: „to się godzi, albo: — to się nie godzi” — i ten sąd rozumu przed czynem, jest sumieniem kierującym. Również po wykonanym czynie, rozum reflektuje nad jego zgodnością z zasadą moralną, i wyrok, jaki wówczas wydaje, jest pochwałą sumienia, albo wyrzutem sumienia.

Dlatego to, jakeśmy poprzednio stwierdzili, sumienie rezonuje: nie odzywa się wyłącznie w formie prostych rozkazów; „to czyń, tego zaniechaj”; ale daje powody swych wymagań, powołując się na wyższe, obiektywne pryncypja. Dowód, że sumienie nie jest samym prawodawcą, ale tylko organem, heroldem prawa moralności.

Takie jest w głównych zarysach pojęcie prawa natury. Istnieje ono odwiecznie w myśli Boga, najwyższego prawodawcy, jako *lex aeterna*; w porządku przyrodzonym i naturalnych stosunkach wszech istot, jest ono jak w kodeksie wypisanem; rozum ludzki, poznając naturę, wyczytuje w tym kodeksie swoje obowiązki, domyśla się ich pochodzenia od Boga, i wskazuje woli, tak zwanym głosem sumienia, jaką drogą do celu postępować powinna.

IX.

Obowiązek.

Mamy już skreślony cel i drogę do celu — dążność moralną i prawo tej dążności; — czy już pojęcie moralności zupełne? Jednego brak nam jeszcze czynnika: związku między tą dążnością a jej prawem — zwanego obowiązkiem.

Co to jest ta siła tajemnicza — *le devoir, das Sollen* — która nas do zachowania prawa moralnego przynagla? Widzieliśmy już, jak Kancjanie kazać się kłaniać przed tą siłą jak przed bożkiem, nie pytając, skąd ona pochodzi i dlaczego takie daje rozkazy — jak z drugiej strony pozytywiści daremnie się siłą, żeby wytłumaczyć jej pochodzenie od zwierzęcych instynktów. Co najciekawsza, to że jedni i drudzy obwiniają teraz nasze chrześcijańskie pojęcie moralnego obowiązku — o niemoralność!

Już Kant postawił twierdzenie, zbyt abstrakcyjnie sformułowane: że jedynie zachowanie prawa

dla prawa jest moralnem, a każda inna pobudka, prócz czci samego prawa, jest niemoralną. — W jego systemie formalistycznym jest to jakoś do wyrozumienia; ale dzisiaj i tacy, którzy nie wspólnego z tym systemem nie mają: materjaliści, filozofowie ewolucji, nawet powieściopisarze, z sławą George Elljot (Mis Evans) na czele — zaczynają się bawić w ten epuryzm etyczny, i gorszą się moralnością Chrystusową, która obiecuje królestwo niebieskie za dobre uczynki — jako nieczystą i egoistyczną!

Doprawdy, ze strony tych ludzi taki zarzut jest zdumiewającym... Przecież oni sami źródło wszelkiego altruizmu upatrują w egoizmie, i to zmysłowym; wszelkie umoralnienie pojmują jak zwierzęcą tresurę; jako zasadnicze prawo natury i powód wszelkiego postępu na świecie uznają „walkę o byt“, eliminującą słabsze jednostki, — a więc stawiają zasadę, która uprawnia wszelki gwałt, a miłosierdzie i dzieła humanitarne jako szkodliwe potępia. Nie skończyłbym, gdybym zaczął wyciągać niemoralne wyniki z ich doktryny. Kiedy więc oni, przy takiej etyce, gorszą się etyką ewangeliczną, jest to zaprawdę *scandalum pharisaicum*.

Ale ich już pomijając, i biorąc rzecz obiektyw-

nie, uważmy, jaki leży w naturze rzeczy stosunek między powinnością moralną a szczęściem. To nam najlepiej wyjaśni pytanie: czy jest coś ujemnego w pojęciu szczęścia końcowego, jako nagrody za spełnienie moralnego zadania? Widzieliśmy już, że natura ludzka tego szczęścia się domaga, że dwie wrodzone dążności człowieka: do szczęścia i do etycznego ideału, muszą się końcowo godzić. Sam Kant przystał na to wszystko, tylko zrobił zastrzeżenie: że szczęścia nie powinniśmy pragnąć, jak tylko dlatego, że tak nakazuje prawo moralne. — Ale czy ta poprawka, pytam, nie jest widocznym naciąganiem natury do systemu? Czyż nie rozmija się tu Kant z widocznym faktem psychologicznym: że żądza szczęścia jest przynajmniej zarówno rdzenną i pierwotną, jak aspiracja do etycznego porządku? Na nic się nie zda zgóry, dla miłości systemu, podciągać jedną z tych dążności pod drugą; ale trzeba uważnie badać objawy ich stosunku w naturze. To nas jedynie doprowadzić może do zrozumienia ogólniejszego planu natury odnośnie do tej kwestji.

Otóż przypatrując się naturze, już w świecie zwierzęcym spostrzegamy to prawo, że każda czynność, zgodna z celami natury, odpowiadająca potrzebom jednostki albo gatunku, połączona jest

z przyjemnością — szkodliwa zaś i celom natury przeciwna, połączona z cierpieniem. Dla tych istot nierozumnych, nie mogących istotnych natury celów pojąć, przyjemność ta jest motorem samych czynności, jakie właściwie natura zamierza, a cierpienie bodźcem dla unikania lub naprawiania czynności przeciwnych. Nie potrzebuję dodawać, że jak wszystko w naturze, tak i ten układ podlega zwicnięciu i przypadkowym zboczeniom; ale plan ten w całości jest widoczny i niezaprzeczalny.

Człowiek w tej samej sferze życia fizycznego ma te same dodane przynęty zmysłowe co zwierzę; a oprócz tego ma rozum, zdolny cele natury same w sobie poznać i ocenić. Może więc człowiek w tej sferze dwojakiem powodować się dobrem: przyjemnością (*bonum delectabile*) — i wymaganiem obiektywnego porządku, zamiarem natury, należytością (*bonum honestum*); może np. żądać pokarmu, nie tylko że go smak pociąga, albo że mu głód dokucza, lecz i dlatego że rozumie, iż pokarm potrzebny jest dla utrzymania zdrowia.

Ale znów człowiek, jako istota rozumna, nie ogranicza się na tych funkcjach zwierzęcych: żyje on jeszcze życiem umysłowym, towarzyskiem, religijnem. Otóż i tu znajdujemy te dwa rodzaje dobra, w taki sam sposób porządkiem naturalnym

powiązane. Postępkom należyty, czyli zgodnym z prawem natury, odpowiada, w sferze wewnętrznej, uznanie sumienia — sferze zaś zewnętrznej, szacunek społeczeństwa, dobre imię, w wyższym stopniu chwała. Jakoż i pochwała sumienia i dobra sława są dobrami przyjemnymi, nawiązanymi, w myśl natury, do dobrych postępków, tak samo, jak przyjemny smak przydany jest do należytego posiłku.

W tych wszystkich więc sferach ludzkiego życia zawsze ten sam zachodzi stosunek: dobro należyte samo przez się pociąga rozsądną wolę; dodana zaś przyjemność dopełnia jego siły atrakcyjnej, jako przynęta i jako doraźna sankcja czyli nagroda. Tak samo i w odwrotnym porządku: do czynów złych nawiązują się, w myśl natury, cierpienie fizyczne — wyrzut sumienia — niesława społeczna: dla dopełnienia siły repulsyjnej, jaką zło ma samo przez się dla istoty rozumnej, na odstraszanie i doraźną karę.

Z tego wynika najpierw, że człowiek postępuje dobrze, moralnie, nie tylko kiedy zamierza dobro należyte samo dla siebie (jak Kant wymaga), ale także, kiedy zamierza dobro przyjemne w związku z dobrem należytem: bo taka dążność odpowiada jego przyrodzie i zgodną jest z całym natury pla-

nem i zamiarem, o którym mowa. Wtedy zaś działa źle, niemoralnie, kiedy szuka przyjemności bez dobra należytego, albo nawet przeciwko temu dobru. I w tej mierze człowiek, jedyna w tym świecie istota wolną wolą obdarzona, zdolna oddziaływać na własną naturę i mogąca być przewrotną, potrafi całą tę harmonję naturalną należytości i przyjemności zakłócić — i w rzeczy samej zakłóca ją często i głęboko. Stąd cnota spotyka się często z niesławą i prześladowaniem, przyjemność zmysłów znajduje się i poza granicami natury, a nawet sam nadmiar występku może wyrzuty sumienia stłumić. Słowem, powiedzieć można, że jeśli w świecie zwierzęcym zakłócenie tej harmonji zdarza się wyjątkowo, to w świecie ludzkim, zwłaszcza zepsutym wyrafinowaną cywilizacją, ślady tylko tej harmonji naturalnej odczytać się dają. *Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui*¹⁾.

Stąd znowu wynika, że ten doczesny związek przyjemności z należytością, nie jest wcale ostateczną w zamiarze natury moralności sankcją. Widzieliśmy już poprzednio, jak wszystkie etyczne systemy, które na nim moralność budują, napróżno

¹⁾ Eccl. 15, 14.

się trudzą. W świecie zwierzęcym taki sam związek wystarcza do dopięcia celów natury i utrzymania jej praw — i to zapewne tych filozofów w błąd wprowadza — ale w świecie ludzkim ten ustrój, tak dalece woli i nawet przewrotności człowieka podległy, nie jest wcale środkiem do tego celu odpowiednim. Natura tem doczesnem nawiązaniem przyjemności z powinnością ułatwia tylko (o ile człowiek jej porządku nie zakłóci) drogę powinności, wskazuje, że powinności należy się przyjemność; ale tem samem — jak już wiemy — prowadzi ona do przekonania, że te dwa rodzaje dobra, które w tem życiu wciąż się rozchodzą, a przecież do siebie należą, w drugim życiu zejść się muszą — i że tam doskonałość etyczna spotkać się musi z najwyższem szczęściem.

Z tego dopiero kulminacyjnego punktu spływa na życie ludzkie prawdziwa moc obowiązku.

* * *

Na podstawie powyższych badań, to pojęcie wyjaśni się nam już bez trudności. Obowiązkiem nazywamy ten mus, tę konieczność *sui generis*, która wolę z prawem moralności wiąże. Konieczność to oczywiście nie fizyczna, bo takowej wola nie podlega i takowa znosi pojęcie moralności —

ale taka, jaka naturze woli odpowiada: t. j. przedłożona jej przez rozum, w postaci dobra dla niej niezbędnego. Cóż to zaś może być za dobro, coby wolę ludzką wiązało?

Widzieliśmy, że i dobro należyte, czyli wymaganie naturalnego porządku, samo przez się wolę nęci, i dobro przyjemne ją wabi. Ale póki jedno i drugie przedstawia się jako dobro częściowe, względne, jedno z drugim niezgodne, póty dla woli, wznoszącej się dla ogółu i nieskończoności, nic koniecznego nie przedstawia. Widzę np., że pięknieby było sprawiedliwość bliźniemu wyrządzić, że miłoby było mieć dobrą sławę..., ale nie widzę, czemubym musiał tak postąpić i tę dobra obrać: nie mam jeszcze przed sobą zupełnego pojęcia obowiązku. Dopiero gdy widzę obu tych form dobra bezwzględność: t. j. gdy rozumiem, że ów postępek sprawiedliwy wchodzi w skład wymagań porządku wszech rzeczy, aż do najwyższego szczytu i źródła tego porządku — gdy widzę oraz, że ten uczynek, czy mi sprawia narażenie przyjemność czy nieprzyjemność, korzyść czy niekorzyść, końcowo prowadzi mnie do szczęścia zupełnego i doskonałego — wówczas związany jestem oboma węzłami mojej natury rozumnej, je-

stem zewszehmiar obowiązany, muszę tak postąpić, jak prawo każe.

Fizyczną mam zawsze możliwość działania wbrew obowiązkowi; tej mi nie nie odbierze, i odebrać nie powinno. Ale zmuszony jestem koniecznością moralną, bo wszelkie powody, jakim wola naturalnie podlega, schodzą się tu w całej pełni — i żeby działać przeciwnie, musiałbym się w tym względzie umyślnie zaślepić, albo dać się zaślepić namiętnościom.

Obowiązek więc jest wypadkową dwóch sił — dobra należytego i dobra przyjemnego — wiążących wolę z prawem. Pierwsza stanowi samą istotę obowiązku, druga jego dopełnienie i sankcję. Ale jedna i druga o tyle są zdolne wiązać wolę ludzką, o ile się do wspólnego, najwyższego celu odnoszą.

Może ktoś mieć silne poczucie obowiązku, nie zdając sobie sprawy z tej odnośni; ale naprawdę ten dopiero rozumie całą moc obowiązującą tego porządku wszechrzeczy, kto widzi w nim wyraz myśli i upodobania Stwórcy, nieskończenie doskonałego i miłości godnego — kto wie, że udoskonalając się moralnie, zbliża się i upodobnia do Boga — i że ten Bóg, który jest punktem kulminacyjnym moralnego porządku, jest też zarazem całą pełnią jego szczęścia, do którego zdąża.

W ten sposób miłość Boga, jako nieskończonej doskonałości, jest punktem kulminacyjnym wrodzonej człowiekowi miłości dla dobra należytego i piękna — *τοῦ καλονκαγατοῦ*; a aspiracja do Boga, jako najwyższego dobra naszego, jest szczytem wrodzonej nam żądzy dobra przyjemnego i szczęścia; obie miłości, ześrodkowując się w jednym przedmiocie, wiążą nas razem z prawem moralnem.

Taka jest istota obowiązku. Żadna teoria, odcięta od Boga, nie może istotnie obowiązkowi wytłumaczyć. — Ostatecznie wszystkie nauki zbliżają się do Boga prowadząc; ale najściślej może i najwidoczniej etyka — która do świątyni sumienia ludzkiego zagląda.

X.

P r a w o.

Korelatywem obowiązku jest prawo¹⁾. Zakon przyrodzony, nakładając człowiekowi obowiązki, waruje mu zarazem pewne prawa. Skoro jestem obowiązany sprawiedliwie względem drugich postępować, tem samem mam prawo od drugich sprawiedliwości wymagać. Istnieją więc prawa przyrodzone, tak samo jak obowiązki przyrodzone, z zakonu natury bezpośrednio wynikające.

1) W dzisiejszym języku polskim słowo prawo oznacza dwie różne, choć pokrewne rzeczy: ogólną normę postępowania: *la loi*, *lex* — i moralną władzę postępowania w dany sposób *jus*, *le droit*. Pierwotnie słowo prawo tylko to ostatnie oznaczało pojęcie, pierwsze zaś wyrażano słowem zakon. Niektórzy pisarze wnoszą, żeby je zastąpić wyrazem „ustawa“. Na to się jednak w zupełności zgodzić nie możemy, bo wyraz „ustawa“ oznacza tylko pewien rodzaj zakonów, mianowicie prawa państwowe; zaś zakon, *lex*, obejmuje prócz tego w swej pojętności i prawa natury fizyczne i prawo natury mo-

Te wszystkie pojęcia są jasne i od wieków znajome. Tymczasem w naszej dobie ustala się coraz więcej doktryna, pojmująca jedynie prawo jako kreację państwa, ostatecznie więc wywodząca wszelkie prawo od siły — co przypomina znaną nam już doktrynę, wywodzącą powinność od przyjemności. Nic dziwnego, że w epoce wszechwładztwa siły, w jakiej żyjemy, nauka przynosi także swoją dań bożyszczowi dnia. Narody, które się dziś wzmogły w siłę, rzecz naturalna, że skłonne są do tej doktryny; jest to kult, w którym siebie czczą. Narody zaś, które pod przemocą siły upadły, ulegają łatwo uczuciu podobnemu do tej zabonnej trwogi, co ugina kolana dzikich przed szkodliwymi potęgami przyrody, których ani zwalczyć, ani zbadać nie umieją. Pokonani siłą, łatwo sobie wystawiamy, że nam jedynie siły brakowało; przypuszczamy, że siła za wszystkoby starczyła — a za-

ralne — te zaś trudno ustawa mi nazwać. Będziemy więc w tej rozprawie i nadal wyrażać pojęcie *jus, le droit*, słowem prawo; do wyrażenia zaś pojęcia *lex, la loi*: będziemy używać według potrzeby słów: zakon i ustawa — nie wykluczając słowa prawo w tem samem znaczeniu (gdzie z toku mowy to znaczenie się uwydatni), ponieważ i w innych językach wyrazy *jus, le droit*, używają się w pewnych wypadkach w znaczeniu *lex, la loi*: np. w nazwach *jus canonicum, le droit romain*.

tem gdziekolwiek pojawia się teoria prekonizująca siłę, skłonni jesteśmy do szukania w niej zbawienia.

Możnaby wykazać, że pod tym względem kryje się błąd historyczny; że przez długie wieki byliśmy pod panowaniem prawa, narodem szczęśliwym i potężnym, temu właśnie uznaniu praw człowieka i praw obywatela zawdzięczając i szczęście i nawet potęgę — podczas gdy narody jedynie siłę znające, ani szczęśliwymi, ani nawet narodami nie były; gdyśmy zaś chylić się poczęli i wkońcu upadli, to nie było za czasów szacunku prawa, ale w epoce, kiedyśmy prawo zarówno z siłą w poniewierce mieli. Wszelako, jakkolwiek byłyby nasz pogląd na tę kwestję historyczną, mylnie stąd bralibyśmy asumpt do rozstrzygania kwestji zasadniczej, o wewnętrznym stosunku siły do prawa. Co innego pytanie: ile siły potrzebuje państwo do bytu i pomyślności? a co innego zagadnienie: czy prawo od siły pochodzi i do niej należy — czy też prawo jest prawem samo przez się, a siła przyrodzoną jego służą?

Wyznawca tej ostatniej zasady, może albo więcej albo mniej siły na usługi prawa wymagać (właściwie tyle jej żądać powinien, ile jej w danych warunkach czasu i miejsca obrona prawa potrzebuje), zawsze jednak w jego oczach siła bę-

dzie środkiem pomocniczym tylko; przyzna on sile doniosłość — dla warowania prawa; uzna w niej zacność, uchyli przed nią czoło — gdy ją ujrzy w obronie prawa. Stąd ta szczególna cześć dla żołnierza, iż jest siłą ku obronie ojczyzny, skarbnicy wszystkich praw ludzkich. Wyznawca zaś doktryny przeciwnej, upatrując w sile źródło prawa, ma cześć dla siły jako takiej, uchyla czoło przed powodzeniem jako siły objawem, we fakcie dokonanym widzi pierwiastek prawa — słowem, materializuje on prawo materializmem siły, a siłę uświęca świętością prawa.

Bądź co bądź, nie chcąc uginać kolan przed niezbadaną potęgą, powinniśmy zajrzeć śmiało w oczy tej doktrynie, co ubóstwia siłę, zdać sobie sprawę z jej naukowej wartości, zrozumieć istotę stosunku siły do prawa: gdyż około tych dwóch biegunów — siły i prawa — krąży całe życie społeczeństw, podobnie jak około przyjemności i obowiązku (tłumaczyłem to w II rozdziale) obraca się wewnętrzne życie człowieka.

* * *

Czem jest siła, wiemy wszyscy; ale co jest prawo? — Już w tem elementarnem pojęciu rozchodzą się zdania. Czy w parlamencie niemieckim

roztrząsają się ustawy majowe, czy w izbie belgijskiej sprawa szkolna, czy w węgierskiej kwestja małżeństw mieszanych — wciąż słyhać po jednej stronie głosy: Naruszacie prawa sumienia, prawa rodziców... nie macie prawa takich ustaw stanowić... Wciąż u nich mowa o prawie, stojącem przed i ponad prawem państwowem, o prawie, którego moc ma tkwić w sumieniu i w zakonie przyrodzonym. Po drugiej zaś stronie, tej mowy wcale nie rozumieją; w ich pojęciu prawem jest to, co większość obu izb, pod sankcją korony, postanowiła; prawo zaś przeciwstawione większości nie ma wcale sensu. Cóż znaczy prawo, mówią, którego siła nie popiera?

Na pierwszy rzut oka możnaby przypuścić, że to tylko wyraz samej utarczki stronnictw: mocniejsi triumfują z siły, słabsi apelują do uczucia słuszności. Głębiej jednak w rzecz wglądnąwszy, łatwo się przekonać, że tu stoją w rzeczy samej naprzeciwko siebie dwie głęboko odmienne doktryny: jedna, osadzająca prawo w sumieniu i zakonie przyrodzonym — druga, wywodząca je z państwa, a ostatecznie z siły. Zdajmy sobie najprzód sprawę z tej ostatniej, zagadnijmy jej szkołę.

Szkoła ta niekoniecznie przeczy sumieniu, lecz odłącza je od prawa. Sumienie, podług niej, należy

wyłącznie do sfery wewnętrznej, ono samo stanowi podmiotowy zakon moralności i samo karci jego przekroczenia; w sferze zaś zewnętrznego postępowania, człowiek należy do społeczeństwa; tu zakonem jest ustawa, wolą większości zakreślona; nakazy tą ustawą objęte są powinnościami, pozwolenia w niej zawarte są prawami; mocą zaś obowiązującą do wypełnienia ustawy i warunkującą wszelkie prawa i powinności społeczne, jest przymus państwowy. Sumienie zatem nic tu nie ma do czynienia, tak samo, jak państwo nic nie ma do widzenia w sferze sumienia; te dwie sfery są zupełnie odrębne i niezależne.

Jak widać, prawo natury w tej teorii nie jest wcale potrzebnem, niema nawet właściwego miejsca. To też, gdzie ta teoria przemogła, jak w Niemczech, wyrzucono je jako sprzęt niepotrzebny, i nawet wykład prawa natury na uniwersytetach zniesiono. A przy przeważnym wpływie, jaki posiada nauka niemiecka na Zachodzie od lat kilkunastu a u nas od kilkudziesięciu, ta doktryna szeroko zapanowała i wyklada się z katedr i po książkach, jako pewnik i stanowcza zdobycz nowożytnej wiedzy ¹⁾.

¹⁾ Otwierając pierwszy lepszy podręcznik, w naszych studiach prawniczych używany — np. „Prawo prywatne austriackie“ p. Ernesta Tilla — znajduję tę doktrynę

Skądże ta teoria pochodzi? W takim, jakim ją obecnie przedłożyłem kształcie, sformułował ją Kant. Ten dualizm bez syntezy, ten rozbrat dwóch czynników rozchodzących się, żeby się nigdy nie spotkać, jest cechą jego ducha. Taki sam u niego rozbrat w spekulacji między empirją a wiedzą *a priori*, taki w praktycznej sferze, między dobrem a należytym, taki znowu między sferą życia wewnętrzną

najkompletniej sformułowaną a nawet udowodnioną. Człowiek — zdaniem autora — jedynie „z prawa pozytywnego (t. j. państwowego) zdolność prawną posiada — i ludzie nie mogliby mieć praw konkretnych, gdyby im ustawa takowych nie nadawała“; — czego dowodem jest to, że państwo może zupełnie pewnym osobom zdolność prawną odebrać, i faktycznie w starożytności liczna klasa ludzi (niewolnicy) wszelkiego prawa była pozbawioną (l. c. t. I, część II, rozdz. 2, § 31). — Jednem słowem: państwo wszelkie prawa odbiera; więc państwo wszelkie prawa dało. Szczególny iście dowód, z którego wynika zarówno, że państwo daje nam życie: ponieważ niektórym osobom życie odbiera — że państwo daje nam dzieci: ponieważ prawo Sparty nakazywało ułomne dzieci wygubiać — że państwo daje nam ręce i nogi: ponieważ król Antjoch Machabejczykom ręce i nogi obcinał...

W gruncie, dowodzenie autora suponuje: że wszystko co państwo czyni, to ma prawo czynić, — ale to właśnie jest *in quaestione*. — Skądinąd państwo w pewnych okolicznościach ma prawo odjąć jednostce i to, czego jej nie

a zewnętrzną, między moralnością a prawem. Ale Kant ubrał tylko tę doktrynę w filozoficzną szatę; istota jej znajduje się już w XVIII wieku w „ugodzie społecznej” Jana Jakuba Russa; a ta znów jest tylko plagiatem teorii, którą Tomasz Hobbes w XVII w. wykladał¹⁾.

Hobbes, pojmując naturę człowieka jakgdyby był słuchaczem Darwina, bierze za punkt wyjścia, że pierwotny stan natury ludzkiej jest stanem wojny wszystkich przeciwko wszystkim. Natura, podług niego, dała tylko chucie ego-

dało: w szczególności, kiedy ktoś naruszył cudze prawa, sprawiedliwość wymaga, żeby utracił ze swoich: dlatego zabójca może być pozbawiony życia lub wolności osobistej — choć jedno i drugie jest darem natury.

Warto wkońcu zauważyć, że autor przytacza w temże miejscu paragraf austriacki, któremu zawdzięczamy wszyscy, że jesteśmy zdolnymi mieć ludzkie prawa. Ale tenże sam paragraf zaprzecza wyraźnie jego doktrynie, a uznaje naszą. Mianowicie § 16 U. C. orzeka, że „każdy człowiek ma prawa wrodzone, samym rozumem poznawane, i dlatego za osobę uważany być musi”. — Odpowiada na to autor, że to uznanie praw przyrodzonych nie jest postanowieniem prawnym, ale tylko motywem prawodawcy, z panującej podówczas nauki zaczerpniętym.

¹⁾ Hobbes. „Leviathan or the matter, form and authority of government. Human nature of the fundamental elements of policy”. *De corpore politico* etc.

istyczne, obdarzyła więc każdego skłonnością, a oraz prawem nieograniczonem do grabieży i mordów. Zczasem jednak, te same chucie egoistyczne skłonić musiały ludzi do zawierania umów pokojowych i łączenia się w społeczeństwa, mogące ten pokój ochraniać. To znowu godzenie i łączenie się nie mogło się inaczej uiszczyć, jak tylko w ten sposób, że każdy odstępował swej wolności i swych praw pierwotnych na rzecz całości. Tak mocą ugody powstało państwo: społeczność ludzi mająca swą osobną zbiorową wolę i — co za tem idzie — przedstawiciela tej woli, t. j. władzę. Ta wola, mówi Hobbes, jest z istoty rzeczy wszechwładną; co ona chce, jest *ipso facto*, dobrem, co zabrania, złem. Wobec niej jednostki nie mają i nie mogą mieć żadnego prawa, gdyż ona dopiero jest źródłem praw; ona stanowi, co czyjem jest prawem, a co powinnością; bez niej, poza państwem, żadnego prawa niema i pojąć nie można. Że zaś jednostki ludzkie zawsze są podejrzane o chęć gwałcenia cudzych praw w interesie własnym, państwo trzymać je musi w postanowionych karbach bojaźnią kar, większych od spodziewanej z przestępstwa korzyści.

Taka jest filozofja Hobbesa, Rousseau ani łąta do tej mądrości nie dodał; Kant zaś odgraniczył

tylko sferę wewnętrzną, gdzie wprowadził moralność intuicyjną; w sferze atoli zewnętrznej zostawił, co tamci postawili: z ugody społecznej państwo, — z woli państwa prawo, — w sile państwa moc obowiązująca prawa.

Jakoż, chcąc prawo wytłumaczyć jako utwór woli ludzkiej, nie można było innej szukać drogi. Uznanie jakiegoś prawa przed państwem lub poza państwem prowadziłoby logicznie do zakonu natury, a zakon natury do Stwórcy natury. Żeby więc urobić sobie pojęcie prawa zgoła od Stwórcy niezawisłe, trzeba ostatecznie prawo z państwa, a państwo z jakiejś umowy ludzkiej wyprowadzić.

Ale czy to pojęcie prawa, jako utworu czysto ludzkiego, powstało dopiero w głowie Hobbesa? czy przed XVII w. nie ma ono żadnych precedensów? Owszem, precedensem i źródłem tej doktryny — nie wahamy się powiedzieć — jest prawo rzymskie. To prawo, które z uwielbieniem nazwano „rozumem spisany“, *ratio scripta*, które co do formy, porządku, jasności i w całym zakresie prawa cywilnego, zasługuje zapewne na to imię — to prawo rzymskie w swoich zasadach, w dążnościach i w zakresie prawa publicznego, jest, mówiąc poprostu, poganizmem spisany,

t. j. ubóstwieniem człowieka w formę prawa ujętem. Tego oskarżenia nie rzucam na wiatr, chcę je uzasadnić.

Początkowa historja rzymska, zwłaszcza w świetle nowożytnych badań Niebura, Momsena, Langego, Willemsa,¹⁾ przedstawia nam dwa pierwiastki, albo raczej dwa prądy między sobą walczące, z których układa się powoli to państwo i wytwarzają się jego pojęcia prawne. Na Kwirynale patrycjat, lud podobno sabiński, patryjarchalny, posiadający silne tradycje rodowe i religijne, rządzony radą starszych, naczelników rodzin (*senatus*) pod wybieralnym królem. Na Palatynie plebs, tłum pochodzący prawdopodobnie z niewolników względną wolnością obdarzonych, pomnożony zbiegami i przybłędami,²⁾ bez tradycji, legalnie nawet bez religji, z początku od patrycjuszów zupełnie zależny i prawdopodobnie do uprawy roli użyty, zczasem jednak przychodzący do praw politycznych, rządzący się plebiscytem, walczący pod przewodem trybunów z patrycjatem i zdobywający w ciągu wieków jedno po drugim wszystkie stanowiska, jakie tradycyjnie do patrycjuszów nale-

¹⁾ Momsen; Willems, *Le droit public romain*. C. I, ch. II. § 3. — Cf. § 2.

²⁾ *Liv.* I. I.

żały, aż do miejsca w senacie, konsulatu i arcykapłaństwa.

W każdym razie, w miarę, jak wpływ pleby w rządzie i prawodawstwie rzymskiem przeważa, zaciera się też coraz więcej patryarchalny, tradycyjny i religijny charakter tego prawa, a występuje pojęcie bezwzględnej woli ludu. Gdy wkońcu po długiej walce plebs zwyciężyła zupełnie patrycjat, a równocześnie ujrzała u stóp swoich ówczesny świat, mądrością i wytrwałością tegoż patrycjatu pokonany — uwierzyła tedy swym retorom i greckim sofistom, że jest wszechpotężną, najwyższą, absolutem. Plebiscyt stał się wówczas w pojęciu legalnem źródłem prawa. Kiedy znów na szczycie tej pleby stanął imperator, jako jej pełnomocnik, jako wcielenie jej wszechwładztwa, naturalną było rzeczą, że mu się świat jako bogu pokłonił. To był właśnie rodzimy i zupełny rozwój idei pogańskiej, która w swym wiekowym pochodzie, ubóstwiając pokolei siły przyrody, zwierzęta, namiętności ludzkie — zmierzała końcowo do bałwochwalstwa samego człowieka.

Otóż w Cezarze-bogu ta apoteoza człowieka znalazła swoje najwyższe i oraz najrealniejsze uiszczenie; odtąd w idei bóstwa Cezara, *Numen Imperatorum*, mieści się całe prawo rzymskie. Ce-

zar źródłem prawa własności: ziemia uchodzi za wojenną zdobycz, z woli pana rozdana podwładnym. Cezar absolutnym władcą życia: widać to nie tyle jeszcze w mordach, bez miary i bez myśli przez Cezarów nakazywanych, ile w sposobie, jakim świat rzymski na to patrzył: czasem zarzucał im okrucieństwo — nigdy bezprawie. Cezar stoi nad wszelkiem prawem: *princeps solutus legibus est*, mówi Digestum. Cezar wreszcie jest twórcą wszelkiego prawa, bez żadnych granic, jest prawem wcielonym;¹⁾ co tylko Cezar chce, to jest prawem; a tę wszechmoc Cezar dzierży od ludu, który na niego prawa swe przelał. *Quod principi placuit legis habet vigorem, utpote cum lege regia, quae de imperio ejus lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*²⁾. Najwyraźniejsze omówienie ugody społecznej! Hobbes, Rousseau i Kant nic nowego nie wymyślili.

Rozumie się, że podstawą tego prawa cesarskiego, w myśl tegoż samego prawa, jest tylko siła. Plebs wszechsiłą, Cezar jej uosobieniem, Roma jej godłem: Roma i siła jedno znaczą; pojęcie

¹⁾ Nor. Just. 105. 2. § 4.

²⁾ L. 1. Digest. de constit. princip. I. 4. Cf. Inst. de jure naturali I. 2. Cf. I. 1. Cod. de veteri jure I. 17.

prawa, jako wynikającego z ludu przez Cezara, zlewa się z pojęciem wywodzenia prawa z siły. Poza siłą, ani prawo rzymskie, ani świat Cezarów, nie znają żadnego punktu oparcia, nie sięgają myślą dalej; korzeń prawa w sumieniu jest dla nich światem nieznanym — a raczej zapomnianym, bo w starej historii rzymskiej nie brak śladów, że niegdyś rozumiano, co jest właściwą prawa podstawą ¹⁾.

Im dalej zaś w dziejach, tem więcej cezaryzm rośnie, tem więcej absolutna dowolność człowieka legalizuje się, ubóstwia się. Kiedy Cezarowi podobna się chrześcijan bezliku mordować, Ulpianus, arcykapłan legistów, pierwszorzędna powaga prawa

¹⁾ Charakterystyczny pod tym względem fakt opowiada Liwjusz (pod koniec księgi III i IV-ej). Roku U. c. 261 Aricini i Ardeates, spierając się o jakieś pole, poddali się sądowi Rzymian. Rzec wytoczono w komicjach, i na wniosek jakiegoś Scaptius'a, mimo błagań senatu, plebs osądziła lwim sądem, że pole ma do niej należeć. Senat nie mogąc się narazie oprzeć tej krzywdzie, czekał, aż mu jakieś zamieszki nastęrczyły sposobność do unieważnienia tego plebiscytu i w 52 lat po tym legalnym zaborze, pole to oddane zostało Ardeatom. — Wyrazem pojęcia dawnych Rzymian o wyższości prawa natury nad wolą ludu, jest także instytucja *collegii fecialium*, o której będzie mowa poniżej.

rzymskiego, pisze książkę, żeby te mordy ulegalizować.

Cezar wreszcie nawraca się, chrzci się, korzy się przed biskupami...; ale cezaryzm nie może się ochrzcić, bo on antytezą idei chrześcijańskiej, królestwa bożego na ziemi. Cezaryzm żyje w prawach, w rządzie, w chmarze urzędników rzymskich pokrywających świat, najwięcej w legistach, w *jurisprudentes*, którzy snują bez przerwy wątek legalnej apoteozy człowieka, apoteozy tem bezbożniejszej, że teraz zapożyczają nazw chrześcijańskich do pogańskich pojęć¹⁾. Cezar chrześcijanin, pogańskim cezaryzmem odziany, raz słucha sumienia i uznaje na soborze, „że wyroki biskupów są wyrokami Boga“²⁾ — drugi raz ulega cezaryzmowi, i rozkazuje św. Atanazemu, by Arjusza przyjął natychmiast do Kościoła: „Inaczej — tak brzmi rozkaz — przyszlę ludzi z mego otoczenia, żeby cię złożyli z urzędu i wygnali z miasta“.

¹⁾ „La société civile (au V. siècle) semblait chrétienne comme la société religieuse; les souverains, les peuples avaient en immense majorité embrassé le Christianisme; mais au fond la société civile était païenne; elle tenait du paganisme ses institutions, ses lois, ses mœurs“. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*. II. Leçon).

²⁾ Konstantyn na Soborze nicejskim.

Ale na Zachodzie zwycięża zwolna myśl chrześcijańska. Cezaryzm, duch prawa rzymskiego, chroni się na Wschód, osiada w Carogrodzie; a tam znów ulega mu chrystjanizm; i tak wytwarza się ta ohydna mieszanina pogańskiego cezaryzmu z okrucami pojęć chrześcijańskich, zwana bizantynizmem — legalizowana przez legistów, uświęcana przez upadłych biskupów, wynoszona pod niebiosą przez filozofów, retorów, poetów, malarzy, których ani nazwy nie pozostało w dziejach ¹⁾.

* * *

Tymczasem chrześcijańska idea prawa opanowywała świat — zwolna i z trudnością, bo co chwila zderzała się z pojęciami i instytucjami, wyrosłymi z prawa rzymskiego. Nietylko w Rzymie, ale i u Gallów i Gotów, nietylko między Kościołem a Praetorium, ale nawet w sumieniu pojedynczych królów i biskupów, toczył się długi spór między tą ideą wyczytaną w Ewangelji, a zasadami, jakimi ich długoletnia prawa rzymskiego nauka karmiła.

¹⁾ W Carogrodzie cesarzów malowano z nim bębno wkoło głowy. I, rzecz charakterystyczna, sam Konstantyn takie prawo postanowił (Eckhel. VIII. 89, 502).

Cóż to była za idea chrześcijańska? czy jakaś nowość? Istotnie nie nowość. — Jak cezaryzm rzymski nie był absolutną nowością na świecie, ale najwyższem urzeczywistnieniem tej myśli, którą już wypisaną znajdujemy na prastarych pomnikach Niniwy i Babilonu: że człowiek jest najwyższym Panem — tak samo chrystjanizm wskrzesił tylko ideę drzemiącą od wieków w sumieniach ludzkich: że Bóg jest Panem, prawodawcą zakonu natury; że wszelka władza i wszelkie prawo z tego zakonu pochodzić muszą i do niego się stosować; że człowiek nie ma prawa ani czynić, ani rozkazywać co mu się podoba, ale, tak w życiu prywatnem jak i u steru państwa, powinien badać co się godzi, co odpowiada sprawiedliwości i wszelkim przyrodzonym prawom i obowiązkom ludzkim — w czem leży istotne poddanie się Stwórcy. Gdy świat rzymski słyszał głoszoną w imieniu Jezusa naukę: *Niema zwierzchności, jedno od Boga... Posłuszni bądźcie panom wedle ciała z dobrą wolą jako Panu a nie ludziom... A wy panowie toż im czyńcie, opuszczając groźby, wiedząc, że ich i wasz Pan jest w niebiesiach, a niemasz u niego względu na osoby*¹⁾ — gdy, mówię, ówczesny świat słyszał tę naukę,

¹⁾ Rom. 13. Ephes 6.

cucił się, uprzytomniał sobie prastarą prawdę, której głuche oddźwięki słyszeliśmy u jego filozofów, a której ślad nigdy się w duszy ludzkiej do szczętu nie zatarł¹⁾.

Określmy sobie tę prawdę ściśle, naukowo, jakeśmy to uczynili z doktryną przeciwną. Początkiem prawa (*du droit*), podług tej nauki, nie jest wcale państwo — jak od legistów rzymskich do Kanta, i od Kanta do dzisiejszych legistów mylnie się twierdzi — ale początkiem prawa jest zakon przyrodzony, którego istotę omówiliśmy już powyżej. Ten zakon, wynikający z naturalnego porządku rzeczy, znany przez rozum, odzywający się w sumieniu, nie odnosi się tylko do wewnętrznej sfery życia, jak przypuszcza kancjanizm, ale określa też wielorakie stosunki między ludźmi: równość między równymi — podległość naturalnym lub wedle porządku powstałym zwierzchnościom — opiekę nad podwładnymi — sprawiedliwość względem wszystkich. Każdy taki stosunek stanowi zawsze po jednej stronie: mus moralny, t. j. obowiązek — po drugiej: moc moralną czynienia lub wymagania czegoś, t. j. prawo. Zakon przyrodzony np. wkłada na dzieci obowiąz-

¹⁾ Przytoczyłem w rozdziale VIII. z Platona i Cyce-rona najwyraźniejsze o tem zdania.

zek czezenia rodziców — tem samem daje rodzicom prawo wymagania tej czei; zakon przyrodzony daje prawo temu, co rzecz jaką zrobił, do wyłącznego jej użytku — tem samem wkłada na wszystkich innych obowiązek szanowania tej własności i t. d.

Ale cóż gwarantuje te prawa? czyż nie potrzeba na to państwa, żeby je warowało? — Co innego prawo, a co innego jego obrona i obwarowanie. Prawo już istnieje mocą zakonu przyrodzonego, jego istota wewnętrzna siłą wiąże sumienia, jego naturalną sankcją jest sama sankcja prawa przyrodzonego, którąśmy gdzieindziej opisali, niedoskonała w tem życiu, zupełna w przyszłym; wreszcie, gdzie państwo nie istnieje lub gdzie nie dosięga, tam każdy ma prawo, mocą zakonu przyrodzonego, bronić siłą swych praw. Państwo przychodzi po zakonie przyrodzonym i po wszystkich prawach i obowiązkach z niego pochodzących; na podstawie tegoż zakonu, jak w swoim miejscu okazemy, powstaje i kształci się; jego zadaniem jest prawa i obowiązki przyrodzone obwarować i bronić ich, zastępując w korzystniejszy sposób osobistą ich obronę; ma ono nawet prawo, na mocy tegoż zakonu przyrodzonego i zawsze w celu bronięcia jego praw, stanowić swoje dodatkowe zakony, t. j. ustawy państwowe; z tych ustaw

znowu wynikają dodatkowe prawa i obowiązki, również w sumieniu obowiązujące. Ale żadną miarą państwo nie ma prawa znosić tego, co zakon przyrodzony stawia, naruszać ustawami swemi praw lub obowiązków z zakonu przyrodzonego pochodzących: byłoby to sprzecznością z jego celem, gdyż na to jest państwo, żeby bronić tych praw — i sprzecznością z źródłem jego władzy, gdyż i ta władza z tegoż zakonu przyrodzonego płynie ¹⁾).

Taka jest doktryna: jakież są jej dowody? Pierwszym i najważniejszym jej dowodem jest już powyższe wyłożenie jej treści: zakon przyrodzony jest faktem — z niego wynikają najoczywiściej przyrodzone obowiązki moralne i równorzędnie prawa naturalne; — jak więc moralność jest bezwzględna, ponad ludzkim kaprysem stojąca, od wszelkich ludzkich ustaw i władz niezależna, tak samo są prawa naturalne bezwzględne, najwyższe, niezależne, których ustawodawstwo ludzkie nie tworzy, tylko uznaje (jeśli wiernem jest swej misji)

¹⁾ Stąd wynika, że wszelkie t. zw. ustawy z prawem przyrodzonym niezgodne, są nieważne, i nie są właściwie ustawami: bo do istoty ustawy należy, żeby obowiązywała, a obowiązek z prawem moralnym niezgodny, jest sprzecznością.

i swoim przymusem waruje. Zaprzeczyć istnieniu tych praw naturalnych, albo odmówić im bezwzględności, znaczyłoby tyle, co zaprzeczyć zakonowi przyrodzonemu i samej moralności.

Drugi dowód, albo raczej szereg dowodów, zależy na sprzecznościach, w jakie przeciwna doktryna koniecznie wpada i na strasznych wynikach, do jakich logicznie prowadzi.

Czemuż, pytam stronnika tej teorii, odcinacie prawo od sumienia? — Dlatego, odpowie mi, że państwo, od którego prawo pochodzi, nie ma do czynienia z sumieniem; ono tylko zewnętrzne stosunki i czyny obywateli uwzględnia, a *de internis praetor non iudicat*. — Jeśli tak jest, czemuż w każdym prawie karnem na świecie uważa się w pierwszym rzędzie na sumienie, bada się, czy była u obwinionego świadomość, zamiar, zła wola, *dolus, culpa*... jeśli zaś jednego z tych warunków brakło, czyn zewnętrzny, jakkolwiek szkodliwy, uchyla się z pod kary? Jakimże tu prawem władza państwowa wgląda w sumienie i uwzględnia je w ustawie? — Prawda, odpowiedział mi na to zagadnienie pewien jurysta z tej szkoły, jest w tem sprzeczność, ale inaczej być nie może (*sic*).

Otóż sprzeczność dowodzi fałszu teorii; a tu właściwy powód sprzeczności leży w tem, że

z jednej strony fałszywa teoria prowadzi swych zwolenników do błędnych konkluzyj oderwanych; z drugiej strony, zdrowy rozsądek, który w prawie karnem i cywilnem łatwiej się przebija niż w publicznem, widzi, że błędem i krzywdą byłoby, brać na szalę uczynki ludzkie bez tego, co w nich jest najistotniejszem, t. j. wewnętrznej, moralnej ich podstawy.

Lecz i w zakresie prawa publicznego, czy uchodzi się sprzeczności w tej teorii odosobniającej prawo od sumienia? — Państwu, mówią, idzie tylko o zewnętrzną podległość ustawom. — To prawda, ale czyż ta sama podległość nie wymaga z natury rzeczy udziału sumienia? Czy państwo może się normalnie rozwijać i kwitnąć, kiedy obywatele i sami urzędnicy nie poczuwają się do żadnego obowiązku wypełniania ustaw, i tylko o tyle im ulegają, o ile bojaźń kar państwowych ich zmusza? Czemuż więc państwo wymaga przysięgi od urzędnika, od żołnierza, od posła, od nowych obywateli — jeżeli sumienie go nie obchodzi? Czemuż stara się ono rozbudzić patriotyzm, jeżeli mu tylko o zewnętrzną uległość idzie?

Ale jest tu jeszcze donioślejsza sprzeczność — i to, na czym zależy: z jednej strony dobro państwa widocznie wymaga, żeby obywatele sumien-

nie pełnili swe obowiązki; sami zwolennicy tej teorii „prawa od państwa“ bezwątpienia przyznają, że dobry obywatel powinien sumiennie do ustaw się stosować — tak dalece powinien, że mu na to przysięgać każą; z drugiej strony, ustawy te, podług ich teorii, mogą być przeciwne sumieniu: bo ustawa jest dowolna, państwo u nich ma prawo stwarzać i zmieniać wszelkie ustawy; — a przecież sumienie ma niezaprzeczenie coś stałego i nieodmiennego w swoich wymaganiach:

Justum et tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium...
Mente quatit solida.

My, uznając w zakonie przyrodzonym wspólny grunt dla sumienia i dla praw i ustaw państwa, mówimy konsekwentnie, że państwo nie ma prawa do tego, co jest z sumieniem niezgodne; oni, prawo za twór państwa mając, wpadają w tę sprzeczność, że obowiązkiem jest w danym razie słuchać ustawy, której sumienie każe nie słuchać. I ta znów sprzeczność potępia ich system.

Widzieliśmy sprzeczności — patrzymy jeszcze na logiczne tej teorii wyniki.

Jeżeli prawo jest wyłącznie tworem państwa, wtedy wszelkie prawo jest względne i zmienne,

i władza państwa w tworzeniu i zmianie praw nie ma żadnych granic. Wiem, że to zwolenników tej teorii nie straszy. Cóż jest bezwzględnego na świecie? pytają. — Ale idźmy do ostatnich konsekwencji. Opowiadają, że książę Bismarek, kolegując zamłodu z Arnimem, dysputował z nim kwestję, o której właśnie mówimy, i już wówczas bronił *Staatsomnipotenzlehre*.

— Cobyś więc powiedział, odparł mu razu jednego Arnim, gdyby państwo któregoś dnia postanowiło, że wszystkie pieniądze z kieszeni pana A przechodzą na własność pana B.

— Powiedziałbym, odrzekł podobno wtedy Bismarek, że A byłby złodziejem, gdyby grosz w swej kieszeni zatrzymał¹⁾.

Logiczna w istocie odpowiedź, ale, jak każdy widzi, radykalnie socjalistyczna, i do absurdu dochodząca.

Jeśli kogo to absurdum w kwestji własności nie uderza — choć na własności stoi społeczność cywilna — są inne prawa, jeszcze istotniejsze, na

¹⁾ Kiedy później Arnima spotkało prześladowanie i nawet majątek jego został skonfiskowany, przypomniano sobie tę rozmowę i zwrócono uwagę, że jakoś spełniła się literalnie: bo pieniądze pana A (Arnima) przeszły do pana B (Bismareka).

których stoi rodzina, osobiste bezpieczeństwo, życie. Cóż o nich sądzić? — Już się gdzieś odezwały głosy, wzywające do zaprowadzenia w małżeństwach doboru przymusowego, na podstawie darwinistowskich poglądów; państwo, które już tak daleko wkroczyło w nienależący do niego zakres małżeństwa, czemużby nie miało kiedyś i tej wolności wyboru *pro bono reipublicae* odebrać? Zapewnie, szanowni przeciwnicy, nie dalibyście głosu za takim projektem; ale czybyście mogli powiedzieć państwu, że nie ma wcale do tego prawa? Jeżeli dziś obywatele mają prawo podług własnego wyboru zawierać małżeńskie związki, to prawo podług was państwu zawdzięczają; a co państwo daje, to odebrać może. Cóżbyście na to odpowiedzieć mogli? Szukalibyście oparcia na gruncie utilitaryzmu — ale sam ten grunt chwiejny. Jeden tylko jest stały punkt oparcia, którego wy nie znacie: zasada, że są prawa, które do sfery państwa absolutnie nie należą; wkroczyć w nie ono może tylko siłą, ale sumienie obywateli bronić ich powinno.

Jeszcześmy nie doszli końca w nedorzecznym konsekwencjach. — Cobyście powiedzieli, pytam, gdyby się państwu zechciało przywrócić prawo Likurga, co nakazywało wystawiać dzieci na Taj-

gecie? Przecież z nowożytnej teorii Malthusa prawdopodobnie wywnioskować można, że dobro państwa tego żąda. Państwo byłoby i tu, podług was, w swoim prawie, skoro nie ma prawa ponad państwem. Cóż wkońcu powiecie na takie mordercze rządy, jak Neronów i Heljogabalów, albo jak niedaleki od nas teroryzm Robespiera? — Ależ takie czasy, powiecie, i takie prawa, nie wrócą więcej, epoki krwawe minęły, świat poznał ich zgubność, historia się nie powtarza... Najprzód, nie wątpię, że wykwinął i uczuciowy świat Ludwika XV tego samego był przekonania, a jednak dożył rządu terorystów. O przyszłości nic nie wiemy... Po drugie — na co kładę nacisk — nie idzie tu wcale o to, co będzie lub nie będzie, ale co jest prawem lub bezprawiem; jeżeli sądzimy, że państwo jest najwyższym twórcą prawa, to konsekwentnie powiedzmy, że Neronowie i Robespierzy, „na których lud (jak się wyraża prawo rzymskie) wszelką władzę swoją przelał“, mieli prawo tak rządzić, jak rządzili; jeżeli zaś piętnujemy takie czyny, jako ohydne bezprawia, to uznajmyż, że istnieje ponad państwem i ponad wolą ludu jakieś prawo absolutne, przyrodzone, nieodmienne. — Jedno z dwojga.

Już dosyć, sądzę, niemożliwych i niedorzecz-

nych wyników wytknęliśmy tej doktrynie prawa od siły — ale jeszcze jedną, może najdonioślejszą, wytknąć musimy. — Jeśli prawo jest tworem państwa, jeśli przymus państwowy jest jedyną jego mocą, toć oczywiście między państwami niema żadnego prawa: gdyż niema nad nimi prawodawcy, niema wyższej siły, którejby ulegać musiały. I tego następstwa teoretycy tej szkoły nie wzdrygają się uznać; owszem wyznają otwarcie, że w polityce międzynarodowej jedyny wzgląd na interes państwa ma być na oku, a moralność nie ma tu nic do czynienia.

Znowu logiczność wyborna, lecz zdradzająca fałsz zasad, z których wychodzi.

Bo cóż bez moralności może być podstawą międzynarodowych stosunków? Traktaty? — Dyplomacja pewnego państwa wniosła ongi projekt, żeby nazwę prawa narodów zastąpić wyrazem „prawa traktatów“. Ale traktat suponuje uczciwość, tak samo jak przysięga suponuje religję. Między osobami nie mającemi władzy nad sobą, a nie uznającemi uczciwości i dotrzymania obietnicy za obowiązek — jakimi są w tej teorii państwa — traktat, umowa, kontrakt, byłyby słowami bez znaczenia. Zostaje więc li tylko siła. Ale siła, postawiona jako jedyny regulator stosun-

ków, *das Faustrecht*, to stan dziki, stan w jakim się znajdują najdalsze od cywilizacji plemiona; istota zaś cywilizacji zależy właśnie na tem, żeby słuszność i prawo panowały nad siłą; wszystko inne w cywilizacji jest dodatkowem i wobec tego podrzędnem. Czyż do tego ma zmierzać cały rozwój ludzkiej oświaty, żeby wkońcu, na samym szczycie rzeczy ludzkich, w sferze politycznej, panowały stosunki dzikie?

Ale czyż było kiedykolwiek inaczej? Niewątpliwie w pogańskiej nawet starożytności uznawano prawo natury za obowiązujące w stosunkach międzynarodowych; zdarzały się często przekroczenia tego prawa, nadużycia siły — podobnie jak w społeczeństwie zdarzają się przekroczenia praw cywilnych; ale prawo stało w sumieniu publicznem, wpływało na dzieje, i niemało w tych dziejach pięknych przykładów przewagi sprawiedliwości nad interesem. W starym Rzymie mianowicie, to religijne szanowanie prawa w stosunkach międzynarodowych znalazło wyraz w pięknej instytucji *Fecjalów*¹⁾ Gdy szło o wydanie wojny, po wszystkich plebiscytach i senatus-konsultach, jeszcze kapłańskie *collegium facialium* sądziło w naj-

¹⁾ Voigt, *De fecialibus. Laws, De facialibus romanis.* Willems, *Le droit public romain.* I. ep. 1. III. sect. 4.

wyższej instancji o słuszności sprawy i konieczności użycia ostatecznego środka, broni. Dopiero gdy to kolegium orzekło, że wojna słuszna i z prawem natury zgodna, *bellum iustum ac pium*, deputacja z jego grona udawała się na granicę nieprzyjacielską, z żądaniem wynagrodzenia wyrządzonych krzywd: *ad res repetundas*. Naczelnik jej, *pater patratus*, brał Jowisza za świadka słuszności skarg Rzymian,¹⁾ i ofiarował 30 dni do zadośćuczynienia. Wreszcie po ich upływie, wobec senatu i ludu, *pater patratus* orzekał że „już prawa boskie i ludzkie nie sprzeciwiają się wojnie“, wracał na granicę wroga, wojnę solennie wypowiadał i sam ją rozpoczynał, rzucając pierwszy grót na nieprzyjacielską ziemię.

Tak Roma pojmowała sprawiedliwość wojny w epoce swej żywotności i prawdziwej wielkości; za cesarzów zachowywała się tylko forma; w III w., kiedy już na dobre Cezar był bogiem i prawem, a potęga rzymska chyliła się ku upadkowi, nawet

¹⁾ Taka była tej przysięgi rota: *Audi Juppiter et tu Jane Quirine diique omnes coelestes vosque terrestres vosque inferni audite! ego vos testor populum illum (quicumque est, nominat) iniustum esse neque ius persolvere. Sed de iis rebus in patria maiores natu consulemus, quo pacto ius nostrum adipiscamur* (Liv. I. 32).

ta forma, oddająca hołd prawu natury, rozwiązać się musiała ¹⁾. Widać, że uznawanie tego prawa nie szkodziło państwu rzymskiemu, a zapoznanie go bynajmniej mu nie pomogło.

W średnich wiekach mieszanina stosunków i narodowości, wynikła z napływu barbarzyńców, i gwałtowność tych surowych natur, utrudniały w szczególniejszy sposób pokój i rozmnażały podniety do gwałtów. Uznane jednak stanowisko Kościoła, jako sędziego słuszności i prawa między narodami, łagodziło starcia, zapobiegało wielu gwałtom, rozstrzygało wiele sporów prawem, i wśród tak trudnych warunków zdołało cześć i względne, panowanie sprawiedliwości utrzymać. „W średnich wiekach, mówi Ancillon, ²⁾ papieństwo może samo wybiło Europę z zupełnej barbarji; ono stworzyło stosunki między najbardziej oddalonymi narodami; ono było centrum i spójnią świata... najwyższym trybunałem sprawiedliwości wśród powszechnej anarchji; ono stawiało tamę despotyzmowi panujących i łagodziło wady feudalnego systemu“.

„Gdyby Kościół nie był istniał, mówi jeszcze wymowniej protestant Guizot, świat cały byłby

¹⁾ Willems, l. c. str. 386.

²⁾ *Tableau des révolutions du système politique en Europe.*

popadł pod wyłączne materialnej siły panowanie. Kościół sam podtrzymywał wówczas i szerzył pojęcia pewnej normy, pewnego prawa, wyższego od wszelkich praw ludzkich; głosił zasadę, od której byt ludzkości zależy, że ponad wszystkimi ludzkimi prawami istnieje prawo, zwane, odpowiednio do czasów i obyczajów, raz rozumem, drugi raz prawem bożem, ale będące zawsze i wszędzie pod różnemi nazwami jednym i tem samem prawem¹⁾.

Później, choć wpływ polityczny papieństwa zmalał, głębsze jednak pojęcia o prawie natury i jego mocy obowiązującej, jakimi chrystjanizm atmosferę Europy nasycił, nieprędko się rozwiały. Dopiero w naszych czasach, po rozpowszechnieniu teorii kontraktu społecznego, odważono się zaprzeczyć w zasadzie prawu moralności w polityce.

I cóż stąd wynikło? — sile przyznano prymat; więc też siła zapanowała po swojemu. I przyszło do tego, że narody chcąc nie chcąc muszą być wiecznie pod bronią, armje muszą być coraz liczniejsze, broń coraz bardziej mordercza, budżety

¹⁾ *Histoire de la civilis.* II. Leçon. — Cf. Hettinger, *Apolog.*, tom V, rozdz. 20.

wojenne coraz uciążliwsze, coraz więcej ramion odjętych od pracy i zajętych nawet w czasie pokoju ostrzeniem broni, układy między państwami coraz częstsze, ale zarazem coraz niepewniejsze jutra... I z tego fatalnego staczania się ku barbarzyństwu niema żadnego wyjścia — chyba gdy jedno państwo wszystkie inne pochłonie.

Naruszenie każdego prawa naturalnego mści się w organizmie, którego prawo naruszono; nie więc dziwnego, że zaprzeczenie międzynarodowej moralności, naturalnego prawa narodów, przywodzi ich stosunki do stanu nieznośnego. I z tego stanu narody nie wyjdą, póki do tego prawa nie wrócą, póki nie uznają prymatu prawa nad siłą. — Ale to iście dziwną jest rzeczą, że ludzie nauki mogą uważać ten stan panowania siły nad prawem za normalny, słuszny, prawowity. Do tego ich jednak doprowadza żelazna logika, skoro raz wyszli z fałszywego pojęcia prawa.

Takie są w zasadach i następstwach swoich, te dwie przeciwległe doktryny o prawie:

W jednej prawo jest utworem państwa, w drugiej wynikiem zakonu przyrodzonego.

W jednej moc obowiązująca prawa zależy na przynusie państwowym, na żandarmie; w drugiej

mocą prawa jest obowiązek moralny — przymus jest tylko pomocniczym środkiem, nie zaś istotnym prawem elementem.

W jednej prawo jest z istoty swej zawsze względne i zmiennie, każde państwo stanowi je i zmienia dowoli, sumienie zaś obywateli albo sprzeciwiać się, albo zarówno zmieniać się musi; — w drugiej prawo w swoich istotnych i przyrodzonych granicach jest niezmiennie i bezwzględne, jak sama moralność i zakon przyrodzony.

W jednej władza państwa w tworzeniu praw jest nieograniczoną: prawnie i logicznie ani własność, ani rodzina, ani nawet osobiste prawo do życia z pod tego wszechwładztwa nie są wyjęte; — w drugiej prawa, będąc w zasadzie bezwzględne, mają bezwzględne granice: co zakon przyrodzony przyznaje osobie, rodzinie, społeczności, tego państwo naruszyć nie może, chyba przez gwałt i bezprawie.

W jednej państwa, będąc same prawa twórcami, nie mają nad sobą żadnego prawa a jedyną siłą w wzajemnych ich stosunkach rozstrzygać powinna; — w drugiej państwa i narody podlegają temu samemu prawu moralności, co jednostki, i to prawo powinno być podstawą ich stosunków i rozjemcą ich sporów.

W jednej ostatecznie prawo jest dziełem dowolnem człowieka; w drugiej prawo, będąc wynikiem zakonu przyrodzonego, jest ostatecznie dziełem Stwórcy. I ta jest podobno przyczyna dzisiejszego nieuznania tej doktryny — ale też nie-spożytej i wiecznej jej żywotności.

CZEŚĆ DRUGA.

1891

I.

Teorja liberalna a chrześcijańska o państwie ¹⁾).

Wiek upływa od ogłoszenia sławnych „Zasad 1789 r.“ Francja rewolucyjna już przygotowuje wyjątkowo wspaniały obchód tego jubileuszu narodzin idei panującej. Sto lat, to młody wiek dla światowładnej doktryny. Chrystjanizm dziewiętnaste liczy stulecie, a jeszcze zmarszczków nie ma. Lecz idea „nowego prawa“, liberalizm, wylęgły przed wiekiem z wolterjańskiej filozofji, wprowadzony w świat z łyskaniem i grzmotami rewolucji, dziś już widoczne zdradza symptomy marazmu; we wszystkich niemal kierunkach, w życiu parlamentarnem, w publicystyce, w wychowaniu, w ekonomji politycznej, w nauce społecznej już się przeżył, już własne jego potomstwo urąga jego bezsilności; a głębsze umysły, nawet z pomiędzy synów rewolucji, zapowiadają, że obchód rocznicy

¹⁾ Pisane r. 1895, pod tyt.: *Encyklika Immortale Dei a liberalizm.*

1789 r. będzie zarazem datą pogrzebu liberalizmu. Świat, który jeszcze przed pół wiekiem tak gorąco, tak młodzieńczo wierzył w zasady wielkiej rewolucji, dzisiaj znajduje się bez doktryny, bez wiary żadnej — kuszony z jednej strony szaleńcem socjalizmu, z drugiej pesymizmu rozpaczą.

Otóż nim ta stuletnia rocznica wybiję, odzywa się głos, przypominający światu że poza doktryną liberalizmu, którą on jedynie zna — poza zmorą socjalizmu, która go dręczy, mówiąc mu: niema już nic dla ciebie, prócz mnie — jest jeszcze inna nauka, którą on znał zamłodu, pod której ożywczym wpływem nabrał sił i wyrósł na męża, o której zapomniawszy w dojrzałym wieku, przyszedł właśnie do takiego zrozpaczenia o sobie i o wszystkim. Głos ten przemówił z tej ambony jedynej w świecie, tak wysoko postawionej, że i mędrcy, co o własnym rozumie siłą się zagadkę świata rozwiązać, i ludy w używaniu życia zatopione, i władcy ludów władzy Boga nad sobą nie znający, muszą prawdę z niej głoszoną usłyszeć — z tej ambony, nad którą wiecznie unosi się Duch Św., a z której nigdy słowo fałszu nie padło.

Od pół roku przeszło słyszeliśmy powtarzane po gazetach wieści, że Papież przygotowuje En-

cyklikę o liberalizmie. Różne przypuszczenia i uczucia wzbudzało to oczekiwanie. Myślano, że papież będzie zwalczał „zdobycze nowożytniej cywilizacji“, że potępi liberalne formy rządu; pytano się, nawet między katolikami, z pewnym niepokojem: jak też papież określi liberalizm? jak ujmie tego Proteusza, który co dzień inne przybiera postacie, który przed pół wiekiem uwodził najszlachetniejszych synów Kościoła hasłem wolności religji i wolności wychowania, a dziś z niepomamowaną zaciekłością miota się przeciw tym wszystkim wolnościom?

Ojciec św. uczynił to, czego się może nikt nie spodziewał. Już rozmaite hasła, w jakie liberalizm stroił swe doktryny: najwyższa władza ludu, prawo do buntu, równość wyznań, nieograniczona wolność prasy... bywały od poprzednich papieży Grzegorza XVI i Piusa IX raz po raz potępiane. Ale tych negatywnych orzeczeń świat nie dosyć zrozumiał. Kościół walczył za ludzkością i prawem — a myślano, że walczy za absolutyzmem. Kościół potępiał gwałt — a myślano, że potępia wolność... Otóż Leon XIII spojrział w głąb mętnego nurtu, z którego te wszystkie fałszywe i nieporozumienia pochodziły, upatrzył, że cały ten nowożytny liberalizm, ze wszystkimi

swemi teorjami i czynami, wypływa z błędnej idei państwa — i nie poprzestając na anatematyzowaniu błędu, przeciwstawił mu prawdziwą, całkowitą o uspołecznieniu naukę — aby kto ma oczy, mógł widzieć, kto ma rozsądek, mógł porównywać¹⁾. Encyklika: *De civitatum constitutione christiana*, jest najtrafniejszem ugodzeniem w samo serce liberalizmu.

Nie jest tajno Ojcu św., że z tą nauką występuje wbrew przesądom i pojęciom dziś panującym, uważanym przez nasz wiek za najchlubniejsze jego zdobycze, przyjętym za podstawę nauk i prawa publicznego. Nie odstrasza go to, ale raczej nagli, aby okazał prawdę tym, którzy ją zgubili i tak ciężkimi tę zgubę przypłacają klęskami. „Najwyższy i najświętszy nasz obowiązek, mówi, t. j. Apostolskie poselstwo, jakie mamy do wszech narodów, w sumieniu Nas nagli do wypo-

¹⁾ „Sądzimy więc, że rzecz jest bardzo wielkiej doniosłości i zupełnie z naszym Apostolskim urzędem zgodna, zestawić nowe opinie o państwie z nauką chrześcijańską, bo tym sposobem, ufamy, usuną się przyczyny błędów i wątpliwości, gdy prawda najaw wyjdzie i każdy łatwo będzie mógł poznać owe najwyższe przepisy życia, za którymi iść i których się trzymać należy“. — Słowa z Encykliki, którą też w następujących przypiskach hojnie przytaczaliśmy.

wiedzenia prawdy z wszelką wolnością. Nie znaczy to, żebyśmy nie rozumieli naszych czasów, albo żebyśmy prawe i korzystne obecnego wieku postępy odpychali; ale że pragniemy dla spraw publicznych bezpieczniejszych dróg i trwalszych podwalin — przy zachowaniu prawdziwej wolności ludów; albowiem matką i orędowniczką najlepszą wolności ludzi jest prawda. *Veritas liberabit vos*“.

Czego więc naucza papież?

Dwa są pojęcia społecznienia ludzkiego, a względnie państwa: jedno oparte na prawie z dołu, od ludzi, drugie na prawie z góry, od Boga.

Pierwsze, wyrażone w znanej teorii kontraktu socjalnego, suponuje, że człowiek niema nad sobą Pana — a więc ani prawa — a więc, że wszelkie prawo człowiek sobie dowolnie tworzy i dowolnie zmienia. Ludzie, wprzód w dzikiej niezawisłości zostający, mieli się zmówić i prawa swe osobiste przelać na ogół; z tej zmowy ma pochodzić społecznienie ludzkie, władza państwowa i wszelkie prawa i obowiązki, jakie wiążą ludzi w społeczeństwie. W tak pojętem społecznieniu, „jakgdyby Bóg nie istniał, albo nie władał światem“, władza może wszystkiego żądać od poddanych: bo wszelkie prawo w jej

ręku spoczywa, niema absolutnie granic jej dowolności; poddani zaś mogą każdej chwili władzę obalić, bo sami ją stworzyli. W takim państwie konsekwentnie żadnych się nie uznaje obowiązków społecznych względem Boga — państwo jest bezwyznaniowe, *la loi est athée* — co w złagodzonej formie brzmi: równouprawnienie wyznań, wolność sumienia. Tak pojęte państwo nie uznaje żadnego zakonu moralności, od opinii ludzkiej niezależnego — co eufemicznie się zowie: wolnością opinii, wolnością prasy ¹⁾.

¹⁾ „Z tych zasad ta jest główna, że wszyscy ludzie, jak widocznie są do siebie podobni rodzajem i przyrodą, tak też są w życiu rzeczywiście równi: każdy taką ma niezawisłość, że niczyjej zgola nie podlega powadze... W opartej na takiej zasadzie społeczności, jedyną władzą jest wola narodu, który, sobie samemu tylko podlegając, sam też jeden tylko może sobie rozkazywać. Wybiera zaś, komu powierzyć władzę nad sobą; tej jednak nie nadaje, jako prawo istotne, ale jako prosty urząd, mający być piastowany w jego imieniu. W zapomnienie idzie imię Boskie, zupełnie, jakgdyby Boga wcale nie było, albo jakgdyby Bóg zgola nie dbał o społeczeństwo ludzkie, albo jakby ludzie, pojedynczo czy połączeni, żadnych nie mieli względem Boga obowiązków, albo wreszcie, jakgdyby pojąć można zwierchność, którejby cała siła i powaga nie wypły-

Wolność! tym słowem wiecznie szermuje fałszywa doktryna — od niego się zowie liberalizmem, nim przynęca i zwodzi szlachetne dusze, które instynktowo brzydzą się ujarzmieniem — ale jakżeż gorzko ich zawodzi! Ci, którzy r. 1830 z młodzieńczym zapałem — zapatrzeni w przyszłość, a przeszłości niepomni — pisali gazetę *l'Avenir*, pewni byli, że za wolności ludzkości walczą; pytali naiwnie: czemuż nie mamy dać innym tych wolności religji i prasy, których dla siebie żądamy? Nie postrzegali, że w ich żądaniu tkwi zaprzeczenie zasady, za którąby wszyscy

wąła z Boga. W ten sposób oczywiście państwo niczem innym już nie jest, jeno tłumem, co sam się oświeca i rządzi. A ponieważ naród w sobie rzekomo zawiera źródło wszelkiego prawa i wszelkiej władzy, zatem wynika, że państwo nie powinno się poczuwać do żadnych obowiązków względem Boga, że nie powinno żadnej religji wyznawać publicznie, że nie ma obowiązku ani szukać wiary jedynie między wszystkimi prawdziwej, ani jednej nad inne przenosić, ani sprzyjać którejkolwiek więcej niż innym; ale ma każdej przyznać równe prawo, w takich jedynie granicach, żeby porządek państwowy nie poniósł szwanku... Stąd zaiste wynikają: żadnych praw nieznająca wolność sumienia, najdowolniejsze zdania, czy czcić Boga czy nie, nieograniczona niczem swawola myśli i wygłaszania swych myśli“.

byli życie dali: że Bóg jest Panem najwyższym a nie człowiek; nie domyślali się, że skoro się odejmie państwu obowiązki względem Boga, to tem samem zostawi się je w ręku dowolności ludzkiej, i że mocą i logiką tej samej zasady, doprowadzi ta ludzka dowolność do takiego gwałcenia wszystkich praw człowieka, do takiej tyranji sumień, jakich lękać się nie mogli ze strony najzapamiętaleszych szermierzy prawdy¹⁾.

Liberalizm, który Kościół potępia — zrozummy to raz na zawsze — nie zależy na tej wolności, do której z przyrodzenia tęskni serce ludzkie; nie jest on wcale zwolnieniem jarzma

¹⁾ Gdy jednak młody Montalambert, pod gromem Encykliki Grzegorza XVI, potępiającej gazetę *l'Avenir*, poczynął się chwiać i rozpaczać, wzniosła dusza Lacordaira odgadła prawdę i dała jej gorący i genialny wyraz:

Connaistu les destinées de l'Europe? Saistu si, de ce libéralisme qui te plaît tant, il ne doit pas sortir le plus épouvantable esclavage qui ait jamais pesé sur la race humaine? Saistu si la servitude antique ne sera pas rétablie par lui, si tes fils ne gémiront point sous le fouet impie du republicain victorieux? Ah! tu blasphèmes peut-être ce qui sauve tes enfants de l'opprobre et de la misère! Sur des persuasions d'un jour, dont tu auras peut-être pitié dans dix ans, tu l'élèves contre

ludzkiego nad ludźmi — bo do tego zwolnienia nikt tyle co Kościół się nie przyczynił — ale jest tylko zdjęciem wędzidła prawa Bożego, ideą państwa bez Boga, emancypacją społeczności ludzkiej względem Stwórcy i zakonu przyrodzonego — a przez to samo oddaniem społeczności, bez granic i zastrzeżeń, kaprysowi ludzi, którzy nią zawładną. Przeciwna zaś nauka społeczna, którą Papież zatwierdza, osadzając w prawie Bożem niezmienny fundament wszelkich praw i wszelkiej władzy, daje jedyny grunt, na którym godność człowieka, nietykalność jego praw i wolność prawdziwa oprzeć się i zakwitnąć mogą.

la plus haute autorité qui soit au monde, contre le vase de l'Esprit-Saint!... List do Montalamberta z 2 grudnia 1853 r.

...Es-tu bien persuadé que la liberté de la presse n'est pas l'oppression des intelligences faibles par les intelligences fortes, et que Dieu, en courbant tous les esprits sous l'autorité de l'Eglise, n'a pas plus fait pour la liberté réelle de l'humanité que les écrits de Luther, de Calvin, de Hobbes, de Voltaire, que le Constitutionnel ou la Tribune du mouvement? Est-il bien démontré pour toi que la liberté de la presse ne sera pas la ruine de la liberté européenne et de la littérature? List z 14 grudnia do Montalamberta.

Na czymże więc ta nauka zależy? Wychodzi ona, jak się powiedziało, nie z woli ludzkiej, ale z prawa Bożego. Wszelako nie jest tu mowa o żadnym prawie objawionem, ani o osobnem ustanowieniu Bożem — jakiemu np. Kościół swe istnienie zawdzięcza — ale poprostu o przyrodzonym prawie natury ludzkiej, które jak wszystkie prawa przyrody, jest zakonem i dziełem Stwórcy. W naturze człowieka tkwi potrzeba, skłonność i zakon kojarzenia się w społeczność. Dążność ta wrodzona zaczyna od wytwarzania rodziny, ale kończy dopiero na społeczeństwie politycznem czyli państwie, bo w niem dopiero człowiek znajduje pełnię swych społecznych aspiracyj. Stan społeczny więc i rodzina i nawet państwo, nie jest żadnym wymysłem ludzkim, ale stanem człowiekowi naturalnym, dziełem natury ¹⁾).

¹⁾ „Wrodzonym jest naturze człowieka, aby żył w społeczeństwie politycznym; skoro bowiem zaspokojenia potrzeb i wymagań życia, i doskonałego rozwoju umysłu i ducha w odosobnieniu osiągnąć nie może, Opatrzność Boska zrządziła, że rodzi się dla łączenia się i jednoczenia z ludźmi, tak w rodzinie, jak i w państwie, a w tem jedynie zjednoczeniu otrzymać może zupełne zaopatrzenie życia (*vitalis sufficientiam perfectam*)“.

Z uspołecznienia znów naturalnie wynika potrzeba władzy: jest to przyrodzonym, a więc także Bożem, społeczeństwa prawem¹⁾.

Stąd wypływa, że władza zwierzchnicza państwa (*la souveraineté*), będąc z prawa natury, jest od Boga, Stwórcy natury. Postać jednak tej władzy, t. j. oznaczenie, kto ma ją piastować — czy jeden, jak w monarchji, czy wszyscy zarówno jak w rzeczypospolitej, czy ma ją naród z monarchją dzielić, jak w państwach konstytucyjnych — to rzecz względna, od rozmaitych ludzkich warunków, nieraz i od woli obywateli zawisła, zawsze od kwestji istoty i pochodzenia władzy odrębna²⁾.

1) „Ponieważ zaś nie może żadne społeczeństwo istnieć, jeżeli ktoś nie przewodniczy wszystkim, nakładając skutecznie pojedynczych ku dążeniu do wspólnego celu, stąd wynika, że społeczeństwom ludzkim konieczne jest władza niemi rządząca, niemniej jak samóź społeczeństwo z natury, a więc tem samem z ustawy Boskiej pochodząca“.

2) „Z tego dalej wynika, że władza publiczna, sama w sobie istnieje jedynie od Boga, tak że którykolwiek mają władzę rozkazywania, nie mają jej znikąd, jeno od onego najwyższego wszystkich władcy, Boga. *Non est potestas nisi a Deo*. Władza zaś rozkazywania niekoniecznie łączy się z takim lub owakim ustrojem państwa; jakikolwiek ustrój obrać sobie może, byle rzeczywiście służył pospolitemu dobru i pożytkowi“.

Stąd znowu następuje, że objętość władzy zwierzchniczej i sposób jej wykonania, nie są wcale dowolne, ale podlegają absolutnym prawom, z istoty i zadania tej władzy wynikającym. Piastunowie zaś tej władzy trzymani są w tych karbach nie tylko bojaźnią ludu, ale też sumieniem i odpowiedzialnością przed Bogiem. Żadna *ratio status* nie uniewinnia niesprawiedliwości, ani despotyzmu, ani wyzyskiwania władzy na osobistą korzyść rządzących ¹⁾).

¹⁾ „Ktoby dzierżył zwierzchność, ten też ma przedstawiać obraz Boskiej władzy i opatrności nad rodem ludzkim. Władza więc ma być sprawiedliwa, nie despotyczna, ale jakoby ojcowska, bo i władanie Boże nad ludźmi jest najsprawiedliwsze i z ojcowską połączone dobrocią. A piastować należy władzę dla pożytku obywateli, bo kto innym przewodzi, tylko dlatego przewodzi, żeby przestrzegał pożytku rzeczypospolitej. I żadną też miarą nie godzi się, żeby władza w państwie miała służyć jednego tylko, albo kilku ludzi pożytkom, bo jest ustanowiona dla pospolitego dobra wszystkich. Jeśliby zaś ci, co sprawują rządy, dopuścili się niesprawiedliwości, samowoli, grzeszyli popędlivością lub dumą, albo źle kierowali poddanymi, niech wiedzą, że kiedyś mają zdać sprawę Panu Bogu, a to tem ściślej, im na świętszem stanowisku zostawali, albo im na wyższym stopniu dostojęństw stanęli. *Potentes potenter tormenta patientur*“.

Konsekwentnie i podwładni w sumieniu obowiązani są do uległości dla władzy, w czymkolwiek ona rękę spoczywa, byle prawowicie. A nie ich do tej uległości tak skutecznie nie skłoni, jak właśnie ustalenie religijnego przekonania, że władza jest od Boga, i że kto się sprzeciwia zwierzchności, Boskiemu postanowieniu się sprzeciwia ¹⁾.

Tak pojęte państwo, nie może być oczywiście bezwyznaniowem, ale winno czcić Boga religią publiczną, państwową, tak samo, jak każdy prywatny winien go czcić religią prywatną. — Dla-

¹⁾ „Tak, niechybnie majestat władzy otoczy uszanowanie obywateli uczciwe i chętne. Albowiem skoro raz przejmą się tem przekonaniem, że, którzy rozkazują, dzierżą władzę daną im od Boga, to poznają też, że to słuszne i należyte obowiązki: być posłusznym władcom i oddawać im poddaństwo i wierność z uczciwością podobną do tej, z jaką bywają dzieci względem rodziców. „Wszelaka dusza niechaj będzie poddana wyższym zwierzchnościom“. (Rom XIII. 1). Bo pogardzić prawowitą władzą, w czyjejkolwiek ona osobie pozostaje, nle godzi się tak samo, jak nie wolno sprzeciwiać się woli Boskiej, której kto się opiera, w zatracenie dobrowolne rzuca się. Przeto kto się sprzeciwia zwierzchności, sprzeciwia się postanowieniu Bożemu. Wypowiedzieć tedy posłuszeństwo i zapomocą tłumów podnosi rokosz, jest obrazą majestatu nie tylko ludzkiego, ale i Boskiego“.

czego? — Dlatego, że Bóg jest twórcą społeczeństwa, niemniej jak jednostki — dlatego, że jest panem i dobroczyńcą osoby moralnej państwa i ma prawo do jej czci, niemniej jak jest panem osoby prywatnej i jej czci wymaga — dlatego, że bezwyznaniowość państwa jest zaprzeczeniem Boga, równie i więcej mu ubliżającym, niż bezwyznaniowość pojedynczych ludzi ¹⁾. Dlatego wreszcie, że i obywateli interes tego wymaga: bo choć państwo ma bezpośrednio tylko doczesne dobro na celu, jednak tak do niego obywateli kierować powinno, żeby im nie przeszkadzać, lecz owszem torować drogę do celu ich wiecznego ²⁾.

¹⁾ „Społeczność tak urządzona, powinna oczywiście publiczną czcią zadość czynić wielkim i licznym obowiązkom, które ją z Bogiem łączą. Natura i rozum, jak obowiązuje każdego w szczególności do świętej i religijnej czci Boga, bo od Niego pochodzimy, do Niego dążymy, w Jego ręku jesteśmy, tak ten sam obowiązek kładzie na ludzkie społeczności. Albowiem ludziew wspólne złączeni towarzystwo, niemniej niż każdy z osobna, w Boskiej są mocy; więc niemniejszą też wdzięczność, jak każdy w szczególności, winno społeczeństwo Bogu, któremu zawdzięcza swój początek, pod którego opieką trwa i niezliczone dobra za jego łaską ustawicznie odbiera“.

²⁾ „Winni to i swym poddanym; bo wszyscy ludzie zrodziliśmy się dla osiągnięcia najwyższego i ostatecznego

Lecz jakąż to ma być religja państwowa? czy wrócić mamy znowu do nieszczęsnego hasła trzydziestoletniej wojny: *cujus regio ejus religio*? Bynajmniej; hasło pomienione zawiera najprzód ideę supremacji państwa w rzeczach religijnych, a po drugie, postawienie narówni różnych religij — dwie zasady protestantyzmowi właściwe, przeciwko którym katolicyzm zawsze walczył. Państwo nie ma wcale wybierać religji podług swego widzimisie, ani wszystkich religji narówni stawiać — co w gruncie na bezreligijność wychodzi — lecz powinno taką religję mieć, jaką Bóg chce być czczony; tę religję powinno

dobra, w niebie, poza nędzą i znikomością tego życia doczesnego; do którego to dobra wszystkie nasze sprawy odnosić należy. A ponieważ od osiągnięcia tego celu zależy doskonałe i zupełne szczęście ludzkie, zatem nie bardziej każdego z nas nie może obchodzić. A przeto świecka społeczność, ustanowiona dla wspólnej korzyści, tak powinna radzić o doczesnej pomyślności swych obywateli, aby nietylko w niczem nie stawała na przeszkodzie do dopięcia owego największego i niezmiennego dobra, którego każdy szczerze pragnie, ale nawet do tego, o ile to możliwe, dopomagała. Do takiej pomocy głównie należy staranie o święte i nienaruszone zachowanie religji, której obowiązki łączą człowieka z Bogiem“.

za swoją uznać i wszelką opieką prawa otoczyć, wszelką pomocą władzy popierać, którą Bóg objawił i widocznymi prawdy odznaczył znakami ¹⁾.

Ale wszystkie religie za prawdziwe i objawione chcą uchodzić — każdy swoją za lepszą uważa — kto ma tu prawo rozstrzygnąć? — W tym głównie punkcie katolicyzm i liberalizm nie mogą się nawzajem zrozumieć. Liberalizm, będąc teorią społeczności bez Boga, wychodzi zawsze mimowoli z przypuszczenia, że wątpliwą jest rzeczą, która jest i wogóle czy jest religja prawdziwa. Na takim stanowisku, legalny indyferentyzm względem wyznań byłby istotnie racjonalny — tak samo, jak racjonalnem byłoby

¹⁾ „Podobnież i państwa nie mogą bez zbrodni tak sobie postępować, jakgdyby Boga zupełnie nie było, lub odrzucać od siebie troskę o religję, jako niepotrzebną i do niczego nieprzydatną, lub wreszcie obojętnie dobierać sobie taką, jaka się im podoba; lecz mają ścisły obowiązek w ten sposób Boga czcić, w jaki sam Bóg nauczył, iż chce być czczony. A przeto święte powinno być u władców Imię Boże, i jest to jednym z najpierwszych ich obowiązków religję otaczać opieką, przychylnością zaślaniać, powagą swą i prawami bronić, a nie ustanawiać i nie zarządzać nic takiego, coby jej nietykalność naruszało“.

zrównanie ceny złota i rozmaitych fałszowań złota, gdyby nie było probierza do rozpoznania prawdziwego złota od udanego, albo gdyby prawdziwego złota wcale nie było na świecie. Ale kto się zbliża przypatrzył złotu i ma w ręku probierz, ten ramionami by wstrząsnął na projekt podobnego zrównania. Może się wielu ludzi na fałszywym złocie oszukiwać, ale swoją drogą, prawdziwe złoto jest czemś innem niż fałszywe i daje się od niego odróżnić.

I w religji jest prawdziwe i fałszowane złoto. Jak pewnie jest Bóg, tak pewnie podał ludziom prawdę o sobie i o stosunku ich do siebie, to jest prawdziwą religję; tak pewnie też dał tej religji znamiona, po którychby ją ludzie mogli od fałszywych religij rozeznąć. Ludzie urodzeni i wychowani w atmosferze fałszywych wyznań, lub bez wyznania, mogą do pewnego stopnia o tem nie wiedzieć i wszystkie wyznania mieć poniekąd narówni. Ale katolik, który posiada ten skarb prawdy i zna jego boże znamiona, nie może — bez kłamstwa sobie samemu i prawdzie, która mu w oczach stoi — postawić się w przypuszczeniu, że niewiadomo, która jest prawdziwa religja. On i temu, co innej wierzy religji, i temu, co wszystkie narówni waży musi powiedzieć z papieżem

niestety! bładzicie, a sposoby przekonania się o tem macie na podorędziu ¹⁾).

Jest to nietolerancja, ale nietolerancja w sferze teorii, właściwa prawdzie, która każdemu, co inaczej trzyma, mówi w oczy: błądzisz. I w tej mierze — rzecz uwagi godna — żadne wyznanie nie jest tak bezwzględne w swej wyłącznej afirmacji, jak katolicyzm. Wszelako ta nietolerancja w teorii godzi się z najzupełniejszą tolerancją w praktyce. Katolik, cieszący się pełnią prawdy, tem większą powinien mieć wyrozumiałość i litość dla tych, co jej nie posiadają. I tylko namiętność ludzka, a nie religja katolicka, mogła zczasem doprowadzić do narzucania przemocą prawdy. Ojciec św. stawia wyraźnie, za św. Augustynem, zasadę: „że nikt przeciwko swej woli nie powinien być zmuszanym do przyjęcia wiary katolickiej“. Więc i uznanie katolicyzmu za religję państwa nie

¹⁾ „A która religja prawdziwa, nie trudno to wiedzieć temu, co zastanowi się roztropnie i szczerze; bo wiele jasnych dowodów — jak spełnione proroctwa, liczne cuda, dziwnie szybkie, nawet pomimo trudności i wbrew nieprzyjaciółom, rozkrzewienie wiary, świadectwa męczenników i inne podobne dowody — pokazują, iż to jedynie prawdziwa religja, którą Jezus Chrystus sam ustanowił i Kościołowi swemu strzec i rozszerzać polecił“.

wiąże się, w myśl Kościoła, z prześladowaniem innych wyznań, ale z ich tolerancją. Co więcej, postawiwszy absolutnie prawdziwą zasadę: że państwo powinno mieć państwową religję, i to nie inną, tylko katolicką, sam Ojciec św. naucza, w końcu Encykliki, że w wielu okolicznościach, dla uniknienia większego zła, z legalnem spółuznaniem innych wyznań godzić się można¹⁾.

W jakichże to okolicznościach? Oczywiście, kiedy wielka część poddanych nie chce przyjąć prawdziwej religji, zwierzchność nie może takowej narzucić, jako religję państwową; kiedy znów zwierzchność upośledza prawdziwą religję, poddani katolicy mogą i powinni się domagać równej wolności wyznań — nie jako zasady, jako stanu rzeczy absolutnie dobrego, ale jako *minus malum*, lub raczej jako części praw należących się prawdzie. Podobnie też, chociaż wolność druku, wolność nauczania i podobne wolności, w absolutnem i nieograniczonem znaczeniu, są fałszywemi i zgub-

¹⁾ „Jakkolwiek Kościół uważa za niedozwolone stawianie narówni z prawdziwą religją rozmaitych wyznań; przez to nie potępia jeszcze owych kierowników państw, którzy dla dopięcia wielkiego dobra, albo w celu przeszkodzenia większemu złemu pozwalają, by te wyznania swoje miejsce w państwie miały“.

nemi zasadami, jednak w państwie niechrześcijańskim — jakich dziś wiele — gdzie ograniczenia rządowe, zamiast bronić prawdy i cnoty, obracałyby się tylko na korzyść fałszu, godzi się i często trzeba tych wolności się domagać. I niema w tem sprzeczności ze sobą ni dwulicowości: bo prawda, mająca najwyższe prawo, a krzywdę ponosząca, może śmiało powiedzieć: dajcie mi choć tyle z moich praw, ile błędowi dajecie; nie uznajecie mię za prawdę — traktujcież mię przynajmniej według waszej zasady, narówni z innemi doktrynami i wyznaniem.

Wszelako, by dokładnie określić stosunek państwa do religji, trzeba jeszcze bliżej tej ostatniej się przypatrzyć. Religja katolicka nie jest tylko zbiorem nauk, wyznaniem — jak tyle innych wyznań — ale ukonstytuowana jest w organizm społeczny, który Kościołem katolickim nazywamy; stąd stosunek państwa do religji przechodzi w stosunek państwa do Kościoła. Jest to postać religji w pewnem znaczeniu zewnętrzna, ale istotna i od samego wyznania absolutnie nierozdzielną. Ten sam, który religję nam podał, Zbawiciel nasz Jezus Chrystus, nadał jej postać społeczności: bo ustanowił jedną hierarchiczną zwierzchność, z po-

słannictwem nauczania o prawdzie i sprawiedliwości wszystkich narodów, jednostek i państw, oraz z władzą stanowienia praw i rządzenia w sferze interesów religijnych; a wszystkich ludzi obowiązał do podlegania tej zwierzchności i przyjmowania jej nauk i duchownych rządów¹⁾.

Z tej Boskiej, w ewangelji zakreślonej, konstytucji Kościoła wynika najprzód, że cel jego nie jest wcale podporządkowany celowi państwa, ale

¹⁾ „Albowiem jednorodzony Syn Boży ustanowił na ziemi stowarzyszenie, które Kościołem się zowie, któremu porучzył poselstwo, po wszystkie wieki trwać mające, jakie i sam otrzymał od Ojca: *Jako mię posłał Ojciec, tak i ja was posyłam. Oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata.* Jak więc Jezus Chrystus przybył na ziemię, aby ludzie *żywoť mieli i obfity mieli*, tak też i Kościół ma za zadanie i cel, zbawienie dusz wieczne. Dla tej przyczyny, z przyrodzenia swego jest takim, że obejmuje cały rodzaj ludzki i żadnemi granicami, ani miejsc, ani czasów, krępować się nie daje. *Opowiadajcie ewangelję wszemu stworzeniu.* Dla tej niezmiernej ilości ludzi Bóg sam naznaczył przewódców, którzyby władzę dzierżyli, i chciał, aby jeden był wszystkich głową, i największym i najpewniejszym nauczycielem prawdy, któremu klucze królestwa niebios powierzył: *Tobie dam klucze Królestwa niebieskiego — Paś baranki... paś owce.* — *Jam prosił za tobą, aby nie ustała wiara twoja*“.

jest wyższego rzędu i rodzaju — bo zbawienie wieczne, do którego Kościół prowadzi ludzkość, stoi ponad doczesnem szczęściem, do którego państwo zmierza. Nadto, że zwierzchnicza władza kościelna nie jest podrzędną i nie może być podległą władzy państwowej, ale jest z istoty swojej samoistną i najwyższą — bo zwierzchności tych społeczeństw są w takim do siebie stosunku, jak ich cele¹⁾. Wreszcie, że Kościół jest społecznością, wprawdzie innego rodzaju, niż państwo — bo z celem duchowym i nadprzyrodzonym pochodzeniem — ale tak samo jak państwo, społecznością całkowitą, samoistną, niezawisłą, według wyrazu szkoły: *societas perfecta*. Legiści józefińscy i teologowie z szkoły Febronjusza uczyli, że Kościół jest w państwie (*Ecclesia in statu*), podobnie jak gminy, cechy, towarzystwa handlowe i naukowe są w państwie, jako członki w całości i społeczności niecałkowite (*societates imperfectae*) w uspołecznieniu najwyższem; i opierali to na wrzekomej zasadzie: że nie mogą być dwie najwyższe władze nad jednym materiałem społecznym. Otóż tę

¹⁾ „Jak cel, do którego dąży Kościół, o wiele jest wznioślejszy, tak też władza jego inne przewyższa, i nie może być poczytaną za niższą od władzy państwowej, ani w jakikolwiek sposób być od niej zawisłą“.

doktrynę zwalcza Ojciec św., przeciwstawiając jej zasadę absolutnej Kościoła niezawisłości i najwyższej zwierzchności w rzeczach do religii należących — zasadę w ewangelji najwyraźniej zawartą, czynami Kościoła od czasów katakumbowych aż do dni naszych zatwierdzaną, postępowaniem władców i państw względem zwierzchności kościelnej odwiecznie uznawaną¹⁾.

Zatem nie jedna, ale „dwie są, mówi Papież, najwyższe władze, między którymi rozdzielił Bóg

¹⁾ Rzeczywiście dał Jezus Chrystus Apostołom swoim nieograniczony mandat w rzeczach świętych, nadając im jużto władzę prawodawczą w ścisłym tego słowa znaczeniu, jużto władze, które z pierwszej wypływają, są: dzenia i karania: *Dana mi jest wszystka władza na niebie i na ziemi. Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody... nauczając je chować wszystko, com wam kolwiek przykazał.* A na innem miejscu: *A jeśliby ich nie usłuchał, powiedz Kościołowi.* I znów: *Abym surowiej nie postępował, według władzy, którą mi dał Pan na zbudowanie, a nie na zepsowanie.* Więc przewodniczyć ludziom do nieba, nie państwa, lecz Kościoła jest rzeczą; jemu dał Bóg prawo i obowiązek, żeby sądził i orzekał o tem, co należy do wiary, żeby nauczał wszystkie narody, żeby rozszerzał panowanie Chrystusowe jak najdalej, słowem, żeby wolno i swobodnie sprawował rzeczypospolitą chrześcijańską, według własnego rozumienia. — Nigdy też nie przestawał Kościół przypisywać sobie tej zupełnej i niezawisłej

rządy ludzkości“. Ludzie, celem uchronienia się od tyranji, dzielą na różne sposoby zwierzchniczą władzę: innemu dają moc prawodawczą, innym sądowniczą i wykonawczą; Bóg zostawił te szczegóły *disputationibus eorum*, ale sam postanowił rozdział między władzą świecką a duchowną — główny kamień węgielny konstytucji ludzkości, najistotniejszą warownię wolności i godności człowieka.

Jakiż więc ma być stosunek między temi dwiema zwierzchnościami? Czy walka? czy układ konkordatem zwany? — Właściwie, ani jedno, ani

zwierzchności i wykonywać jej wobec całego świata, chociaż oddawna prześladowuje ją pochlebiająca władcom filozofja. Apostołowie pierwsi broniąc tej zwierzchności odpowiadali, że *więcej trzeba słuchać Boga niż ludzi*, kiedy książęta synagogi zabraniali im ewangelję rozszerzać. W miarę potrzeby dziełami swemi za tą zwierzchnością obstawali święci Ojcowie Kościoła, a papieże nigdy nie zaniedbywali z nieugiętą wytrwałością bronić jej przeciw napastnikom. Owszem, sami monarchowie i rządcy państw i słowem i czynem uznawali tę władzę, gdyż mieli zwyczaj odnosić się do Kościoła, jak do najwyższej władzy, zawierając z nią umowy, układając sprawy, śląc posłów i przyjmując ich nawzajem, i innemi wzajemnemi stosunkami. A zaprawdę trzeba przyznać że nie bez szczególnego zrządzenia Boskiej Opatrzności ta władza uzyskała też świeckie panowanie, jako najbezpieczniejszą swej wolności tarczę“.

drugie. Walka między państwem i Kościołem tylko z ułomności ludzi wynikać może — jest chorobą w ciele ludzkości — konkordat jest lekarstwem na przypadek tej choroby, sztucznym środkiem do usunięcia anormalnych kolizyj; normalnym zaś stanem, zdrowiem społecznego organizmu jest naturalne zestrojenie, związek z natury rzeczy wynikający między kościelną a państwową społecznością.

Wszystko co Boże, jest harmonijne i porządne. Bóg, który nawet w przyrodzie, nierównie niższej od ludzkości sferze, wszystkie siły i żywioły tak harmonijnie skojarzył i stosownie do celu świata urządził, jakżeżby miał w społeczności ludzkiej istotną utworzyć sprzeczność? Musi więc być w myśli Bożej i leżeć w naturze rzeczy jakiś przyrodzony, harmonijny stosunek tych dwóch Bożych utworów: państwa i Kościoła. I w istocie cele obu społeczności są centrami, z których, jak pięknie się wyraża Papież, zakreślają się właściwe sfery praw i działania obu władz; ci sami poddani należą do obu zwierzchności, te same nieraz przedmioty leżą w obu sferach — ale pod innym względem; tak dalece, że w każdym przypadku, z natury rzeczy, z właściwych zadań Kościoła i państwa wypływa, co się należy jednemu, a co drugiemu, co trzeba oddać Bogu, a co Cezarowi;

słowem, prawa obu władz są do siebie jak cele. Stąd wynika, że obie społeczności, Kościół i państwo, naturalnie spojone są harmonijnym związkiem — *ordinata colligatione* — podobnym do również naturalnego, harmonijnego i z ręki Bożej pochodzącego związku między ciałem i duszą¹⁾.

Dopiero gdy ten ład się zamaça, gdy to zdrowie społecznego organizmu szwankuje, potrzebnym

¹⁾ „Więc Bóg rozdzielił rządy nad rodem ludzkim pomiędzy dwie władze — duchowną i świecką; pierwszą przełożoną nad sprawami boskimi, drugą nad ludzkimi. Każda z nich jest w swoim obrębie najwyższą; każda ma pewne swoje granice, a to istotą rzeczy i właściwymi każdej przyczynami zakresłone; ma opisany sobie jakby obręb, w którym każda władza właściwą sobie działalność wykonywa. Ale ponieważ obie władze mają tych samych poddanych, zdarzyć się może, że rzecz jedna i ta sama, chociaż w inny sposób i pod innym względem, podpada pod prawa i sąd obu władz razem. Dlatego musiała najwyższa Opatrzność Boska wyznaczyć właściwe i porządne postępowanie obu tych władz, które sama ustanowiła. Inaczej powstawałyby często powody do zgubnych sporów i wątpliwości... takie zaś przypuszczenie zupełnie się sprzeciwia mądrości i dobroci Boga, który nawet w materialnych zjawiskach, choć te o wiele niższego są rzędu, pogodził siły i wzajemne działania w cudowną harmonję tak, że jedno nie przeszkadza drugiemu, a wszystko stosownie służy do celu, do którego świat dąży. Więc między obydwoma władzami musi zachodzić związek wza-

bywa i pożądanym lek konkordatów. W których to układach, mówi Ojciec św., Kościół po macierzyńsku postępuje, bo nie żąda niczego od państwa. czegooby i bez konkordatu nie miał prawa żądać, a ze swoich praw ustępuje zwykle państwu co tylko może — byleby zaciemnione granice obu władz jawnie zostały określone, a powody niesnasek i zguby dusz usunięte¹⁾.

jemny, który słusznie porównać można do połączenia, jakie jednoczy w człowieku duszę z ciałem. Jaki zaś jest ten związek, osądzić tego inaczej nie można, jak tylko przez zbadanie istoty obu władz, jako też doniosłości i zacności każdej z nich. Jedna przedewszystkiem zmierza do opatrzenia wygód doczesnego bytu, druga stara się o dobra niebieskie i wieczne. Więc cokolwiek w rzeczach ludzkich jest z jakiego bądź względu świętem, cokolwiek tyczy się zbawienia dusz, albo służby Bożej, czy to z istoty swojej, czy z przyczyny, do jakiej się odnoszą, to wszystko podpada władzy i sądowi Kościoła; a wszystko inne, co zawarte w obrębie spraw świeckich i politycznych, słusznie zależy od świeckiej zwierzchności; bo Jezus Chrystus rozkazał oddawać cesarzowi co cesarskiego, a co Boskiego Bogu.

¹⁾ „Zdarzają się zaś niekiedy czasy, gdy inny jeszcze sposób pogodzenia rzeczy daje bezpieczną swobodę, to jest, gdy władcy państw i Papież rzymski zawrą ugodę na jednakowe postanowienia o jakimś poszczególnym wypadku. W takich razach Kościół daje szczytne dowody macierzyńskiego swego usposobienia, gdyż nieraz do możliwie najdalejszych kresów posuwa swoją wyrozumiałość i pobłażliwość“.

Tak omówiwszy prawidłowy stosunek między państwem a Kościołem, Leon XIII kreśli wspaniały obraz społeczeństwa żyjącego pod błogim wpływem „tej harmonii rzeczy Boskich i ludzkich“. Wszystko w takim społeczeństwie żyje i rozwija się zdrowo i wzorowo — rodzina i praca, działalność władz i obowiązki poddanych względem zwierzchności — dla tej jednej, głębokiej i niezmiernie doniosłej przyczyny, że w takich stosunkach wszystkie czynniki dobra godzą się w sercu ludzkim, potęgują się wzajemnie i do jednego zmierzają; religja i powinność obywatelska, bojaźń Boża i poszanowanie ustaw, sumienie i przymus, prawo i siła — i niema wówczas tej fatalnej rozterki, w której dusze tracą równowagę, Kościół traci środki zbawienia narodów, a państwo traci sankcję sumienia i majestat Bożego zakonu.

Przechodząc następnie z teorii do dziejów, Leon XIII kreśli wielkimi pociągami, już epokę, w której „filozofja ewangelji“ okazała swą dzielność, z barbarzyńskiego materiału wytwarzając chlubę historii, „rzeczpospolitą chrześcijańską“ — już perjod rozstroju i upadku, poczynający się od buntu religijnego, reformacji, a dochodzący do swego zenitu w rewolucji francuskiej. Tu idea uspołecznienia bez Boga formuluje się w doktrynę,

zwaną „nowem prawem“, „zasadami r. 1789“. Papież wykłada ją, w przeciwstawieniu do prawdziwej, dopiero rozwiniętej nauki, i jeden z niej płat po drugim odrzuca i rozgramia:

Zasada, że absolutny początek władzy jest w ludzie, nie w Bogu, jest nieracjonalna i dla społecznego porządku zgubna¹⁾.

Zasada równości wyznań jest ateizmem²⁾.

¹⁾ „Samo wrodzone światło rozumu przekonuje, że takie zasady o rządzeniu państwami dalekie są od prawdy. Bo gdziekolwiek jaka bądź istnieje władza, świadczy o tem natura, że pochodzi z Boga, jako z najwyższego źródła. Władza zaś ludowa, która, jak mówią, z pominięciem Boga spoczywa z przyrodzenia w mnóstwie, choć doskonale nadaje się do tego, aby schlebiać rozmaitym żądom, jednak ani się nie opiera na żadnej rozsądnej podstawie, ani nie zdoła utrzymać bezpieczeństwa powszechnego i trwałego porządku. Zaiste, przez tę naukę rzeczy doszły do tego, że już niejeden zawarł w dziełach o prawie zdanie o godziwości podnoszenia rokoszów. Przyjęto bowiem zdanie, że władcy niczem nie są więcej, jak wybrańcami ludu, co wykonywać mają jego wolę; stąd wynika, że wszystko się musi zmieniać razem z zachciankami ludu, i zawsze musi grozić pewna obawa zawichrzeń“.

²⁾ „Utrzymywać zaś o religji, że niema istotnej różnicy pomiędzy rozmaitemi i sprzecznymi między sobą wyznaniem, wychodzi na to samo, co nie chcieć zgodać żadnej przyjąć wiary, ani w sercu, ani w życiu. To zaś w rzeczy samej nie różni się rzeczą od ateizmu, choć

Zasada nieograniczonej wolności słowa i druku jest niemoralną¹⁾.

Zasada wykluczenia Kościoła od wychowania,

różni się w słowach. Bo kto jest przekonany, że Bóg istnieje, ten, jeżeli nie chce sam sobie zaprzeczać i popaść w niedorzeczność, koniecznie rozumie, że nie mogą być równo uzasadnione, równo dobre, równo Bogu miłe wszystkie w używaniu będące sposoby czci Boskiej, kiedy tyle zachodzi między nimi różnic i w najważniejszych kwestiach sprzeczności“.

¹⁾ „Tak więc ona wolność zdania i wolność mowy i prasy nieograniczona, nie jest żadnem istotnem dobrodzieństwem, z któregoby społeczeństwo ludzkie słusznie mogło się cieszyć, lecz źródłem i początkiem wiela złego. — Wolność, jako przymiot doskonalący człowieka, powinna odnosić się do tego, co prawda, co dobre; prawda zaś i dobro nie zmienia się według widzimisię człowieka, ale zostaje zawsze tem samem, nieodmiennem, jak nieodmienna jest istota rzeczy. Jeżeli rozum zgadza się na błędne poglądy, jeżeli wola obiera i skłania się do tego, co złe, to obie tem nie doskonalą się, ale tracą swoją przyrodzoną godność i psują się. Więc cokolwiek sprzeciwia się cnocie i prawdzie, tego nie godzi się wyjawiać i oczom ludzkim przedstawiać, a tem mniej otaczać względami i powagą prawa. Tylko cnotliwie spędzone życie jest drogą do nieba, do którego wszyscy dążymy, i dlatego państwo odstępuje od zasad i przepisów prawa przyrodzonego, ilekroć zezwala na tak wyuzdaną swobodę zdań i czynów niemoralnych, iż można bezkarnie dusze od prawdy, serca od cnoty odwozić“.

od prawodawstwa, od wpływu na rodzinę, jest wielkim i zgubnym błędem ¹⁾).

Moralność cywilna, czyli od religji oderwana, jest niemożliwą ²⁾).

Poddanie Kościoła państwu, jest źródłem wszelkich waśni i nieszczęść dla społeczeństwa ³⁾).

¹⁾ „Kościół zaś od Boga samego ustanowiony wykluczać od swobody życia, od praw, od wychowania młodzieży, od wpływu na rodzinę, jest błędem wielkim i zgubnym. Nie może bowiem pomyślnym cieszyć się stanem państwo pozbawione religji“.

²⁾ „Już może więcej niżby potrzeba przekonano się, co to jest i dokąd zmierza owa cywilna czyli sekularyzowana filozofja życia i obyczajów. Mistrzem prawdziwym cnoty i stróżem obyczajów jest Kościół Chrystusowy; on to broni onych nietykalnych zasad, z jakich wypływają obowiązki, a przedstawiając pobudki najskuteczniejsze do uczciwego prowadzenia życia, każe nie tylko unikać czynów złych, ale także na wodzy trzymać wszelkie poruszenia ducha rozumowi przeciwne, nawet do czynu nie dochodzące“.

³⁾ „Chcieć zaś, aby Kościół w wykonaniu swych powinności władzy świeckiej był podległym, wielką jest krzywdą i nieroztropnością. Takim postępowaniem narusza się porządek, bo przenoszą się rzeczy przyrodzone nad nadprzyrodzone, niszczy się, albo co najmniej umniejsza obfitość dobra, jakąby Kościół nie będąc krępowanym, opatrywał wspólne potrzeby, a nadto najpewniejsza ściele się droga do waśni i sporów, które ile szkody przyniosły

Z drugiej strony wypowiada papież, czego w postępie i zdobyczach naszego wieku Kościół nie potępia:

Nie gani Kościół żadnej z rozmaitych form rządu — od monarchji aż do demokratycznej rządy — byleby społeczeństwo uszczęśliwiały ¹⁾.

Nie potępia bynajmniej Kościół udziału ludu w prawodawstwie ²⁾.

Nie gani nawet, jak się powiedziało, legalnego uznania innych wyznań, gdzie prawdziwa religja nie może być bez przymusu powszechnie zaprowadzoną ³⁾.

Nie gani, owszem pochwała i całym sercem popiera ustawy i ubezpieczenia przeciw samowoli

obu społecznościom, aż nadto często okazało doświadczenie“.

¹⁾ „Te wszakże nauki i postanowienia, byle je zdrowo rozumieć, nie ganią żadnej z rozmaitych form rządu; boć te nic nie mają w sobie nauce katolickiej przeciwnego, ale owszem roztropnie zastosowane, mogą państwo w kwitnym i pomyślnym zachować stanie“.

²⁾ „Owszem, i tego się nie potępia, że lud mniej lub więcej uczestniczy w sprawowaniu rządu, bo to w pewnych okolicznościach i warunkach może być nie tylko korzyścią, ale nawet i obowiązkiem obywateli“.

³⁾ Obacz przypisek (1) na str. 221.

władców i przeciwko wkraczaniu rządu w sferę gminy, rodziny i osobistych praw człowieka ¹⁾).

Nie lęka się Kościół postępu nauki, owszem wita go z radością i niechybnie po nim oczekuje nowych zatwierdzeń dla bożej prawdy, której jest piastunem ²⁾).

Chętnie patrzy Kościół na rozwój nauk, sztuki, przemysłu i na wszelkie postępy, nawet w sferze

¹⁾ „Rzeczywiście też, cokolwiek jest szczególnie pożytecznego dla dobra pospolitego, cokolwiek dla ukrócenia samowoli książąt niedbałych o dobro swych ludów, mądrze postanowiono, co zabrania najwyższej władzy natrętnego wtrącania się w sprawy miejskie i rodzinne, co zdoła zachować godność i osobiste prawa człowieka i słuszny podział praw i obowiązków pomiędzy obywatelami — to wszystko, jak świadczą wieki ubiegłe, Kościół katolicki albo wynalazł, albo popierał, albo wytrwale bronił“.

²⁾ „Ponieważ, cokolwiek jest prawdą, to od Boga musi pochodzić, więc wszelką zdobycz badań ludzkich zgodną z prawdą, Kościół uznaje za ślad Bożej mądrości. A że niema nic w zakresie prawdy przyrodzonej, co by ujmowało wierze w objawienie, niejedno zaś ją popiera, wszelkie zaś odkrycie prawdy zachęcić może do poznania lub uwielbiania Boga, przeto cokolwiek do rozszerzenia zakresu wiedzy przyczynić się może, temu zawsze sprzyja Kościół św. i podobnie, jak inne nauki, tak i te, które za cel mają wytłumaczenie przyrody, pielęgnować będzie i popierać“.

materjalnego dobrobytu — przestrzegając tylko, że cel człowieka w wyższych leży sferach¹⁾.

Kończy Ojciec św. najwspanialszem orzeczeniem prawdziwej wolności, którą Kościół uznaje, i którą wedle możności ludy obdarza: wolności w życiu wewnętrznem, wypierającej niewolę błędu i tyranję namiętności — wolności w życiu cywilnem, dającej obywatelom najszerszą swobodę działania w sferze dobra — wolności w życiu narodowem, uchylającej obce jarzmo²⁾.

Taka jest w swym ostatnim wyrazie nauka Kościoła o państwie. Jakież są wobec niej obowiązki katolików?

1) „W naukach tedy, kiedy umysł coś nowego wynajdzie, Kościół się nie sprzeciwia i nie zabrania szukania nowych sposobów dla zabezpieczenia wygod i przyjemności życia; owszem jako wróg gnuśności pragnie, by ludzkie umysły ćwiczeniem i wyrabianiem się, jak najobfitsze przynosiły owoce; dodaje on zachęty wszelkiego rodzaju sztukom i dziełom — a kierując wszelkie tego rodzaju usiłowania ku temu, co uczciwe i zbawienne — stara się tylko wpływem swoim przeszkodzić, by przemysłność człowieka nie odwodziła go od Boga i dóbr wiecznych“.

2) „Prawdziwą i pożądaną godną jest taka wolność, co w stosunkach prywatnych broni człowieka od służenia błędom i namiętnościom, tym naszym tyranom najgorszym, w życiu zaś publicznem obywatelom mądrze

Obowiązki te — naucza papież — dotyczą najprzód przekonania. W tym wieku zamięszanych pojęć i doktryn, gdzie co chwilę błąd najzgubniejszy graniczy z prawdą, katolicy powinni pilniej i wierniej niż kiedykolwiek stać u stóp ambony Piotrowej, znać jej naukę, brać ją za kierownicę swych umysłów i, mianowicie względem tych nowożytnych zdobyczy, które już tylu katolików nieszczęśliwie uwiodły, a tak przewrotnymi okazały się w skutkach, trzymać się niewzruszenie wszystkich jej orzeczeń.

Są także obowiązki czynu, dotyczące publicznego i prywatnego życia. Tu stawia nam papież przed oczyma bohaterskie postacie starych chrześcijan, którzy wśród cięższych od dzisiejszej walki zapasów, pośród przegniłej cywilizacji pogańskiej Romy, świecili życiem bez skazy, tworzyli wzorowe rodziny, i państwu, które ich prześladowało, po obywatelsku służyli. Tym przykładem wzywa Ojciec św. katolików, żeby znowu wśród chylą-

przewodniczy i daje szeroką możność w nabywaniu wszelkiej pomyślności, a zarazem broni państwa od obcej przemocy. Taką więc wolność, godną człowieka, Kościół przedewszystkiem pochwała i nigdy nie ustawał w staraniach i zabiegach, aby ją narodom trwale zabezpieczyć i zachować“.

cego się ku pogaństwu społeczeństwa, jaśnieli wzorem nieskalanego życia — bo świat nie wierzy nauce, której czyny kłamią — żeby po katolicyku zarządzili swemi domami i o wychowaniu dziełtek w miłości wiary i Kościoła dbali — żeby wkońcu wedle możności brali udział w życiu publicznem i, chociaż organizm społeczny zakażony jest fałszywemi zasadami, żeby się starali osobistym udziałem wlać we wszystkie jego żyły choć trochę zdrowej krwi: sumienności, prawych zasad, chrześcijańskiego poświęcenia.

Trudno w jedną wiązkę ścisnąć te wszystkie przestrogi, wskazówki, rozstrzygnięcia, dotyczące publicznego życia, które Ojciec św. z niezrównaną wymową i siłą na jednej karcie streścił. Miłość synowska Kościoła w duszy, na ustach i w czynie życia publicznego — zgoda serc i umysłów, z uległością dla pasterzy — strzeżenie się doktryn cuchnących naturalizmem — w dziennikach miało uchylenie stronnicych waśni i podejrzliwości, a łączność w obronie praw bożych i najwyższych społeczeństwa interesów — oto są główne środki, jakimi katolicy najlepiej się przysłużą dwóm społecznościom, których są członkami: Kościołowi, pomagając mu do krzewienia bożej prawdy,

i państwu, zwalczając błędy i namiętności, bytowi jego grożące.

Taki jest całokształt tej Encykliki *De civitatum constitutione christiana*, która jest i pozostanie jednym z największych pomników XIX wieku, jasnem, całkowitem i z najwyżej upoważnionego źródła pochodzącem orzeczeniem chrześcijańskiego prawa publicznego. Następujące pokolenie synów Kościoła mniejsze będzie miało pole do dysputowania, niż miało przeszłe, ale jaśniejszą drogę do czynu. Encyklika Leona jest pomyslniejszą jutrzenką dla XX wieku, niż był Kontrakt Społeczny Rouss'a dla XIX-go.

II.

W sto lat po zaprowadzeniu liberalizmu w świecie ¹⁾.

W chwili, kiedy to piszę, buduje się nad prawem wybrzeżem Sekwany, naprzeciwko sławnego z poprzedniej wystawy pałacu Trocadero, wieża żelazna, która dosięga już wysokości 200 metrów, t. j. o wiele wyżej, niż wszystkie dotychczas istniejące budowle ludzkie, piramidy egipskie, wieże katedry kolońskiej i strasburskiej. A ma jeszcze o 100 metrów wyżej w niebo wystrzelić, co wyniesie więcej niż dwie wieże św. Szczepana, jedna na drugiej postawione.

Dziwna architektura tej wieży: cztery olbrzymie pręty wyrastające z ziemi w kwadrat, o sto metrów jeden od drugiego, wklęsłe ku środkowi i doganiające się w przestworzu, w wysokości 300 metrów. U góry czapka frygijska. Cały korpus tej budowli jest klatką z krzyżujących się

¹⁾ Pisane w r. 1889, pod tyt.: *Wieża Eiffela i rok 89-ty*

sztab żelaznych. Tylko u spodu olbrzymie łuki otwarte między czterema nogami, pomnażają jeszcze wrażenie cudaczności i dysharmonji tej bezprzykładnej konstrukcji, i nadają jej postać rozkraczoną, ciężką w dole, a jednak nie zrosłą z gruntem, nie osadzoną silnie, jak prawa budowla, na ziemi. Wygląda to niby latarnia olbrzymia, postawiona jak mebel na powierzchni.

Widocznie wszelkie względy estetyki i sztuki architekuralnej, zostały przy budowie tej wieży świadomie czy nieświadomie, uchylone, poświęcone dla względów i wymagań praktycznych. Nikt nie żąda od tego, co buduje komin fabryczny, żeby się oglądał na estetykę. Ale jakim to był cel praktyczny, który osiągnąć chciano tą budowlą? Kiedy inżynier Eiffel wyrabiał u rządu koncesję na to przedsiębiorstwo, mówiono o rozmaitych praktycznych celach. Mówiono o obserwacjach astronomicznych w czystszej przestworzu. Lecz astronomowie musieli się między sobą uśmieć z tego projektu. Dziś, kiedy i granitowe wieże są zanadto chwiejne dla większych teleskopów, jakże myśleć o umieszczeniu lunety na żelaznym rusztowaniu, które jak żerdź w powietrze wystrzela i wiecznie chwiać się musi? Mówiono następnie o oświeceniu Paryża elektrycznym słońcem; ale

wnet zwrócono uwagę, że to miejsce na taki cel bardzo niestosowne, bo nie w środku, ale na zachodnim krańcu miasta. A nadto, we wszystkich dalszych od wieży dzielnicach, domy zasłaniałyby to słońce ulicom tak, że oświetlone byłyby dachy, a ulice wydawałyby się przez kontrast jeszcze ciemniejsze. Ażeby temu zaradzić, myślał nawet Eiffel o osadzeniu na dachach olbrzymich parabolicznych luster, któreby światło sztucznego słońca zwracały ulicom. Ale któż nie widzi, jakie to łamane sztuki i jakie olbrzymie koszty, dla oświetlenia, które w najlepszym razie nic wyrówna zwykłemu gazowemu? Poruszono wkońcu myśl, że taka wieża służyć może do obserwacji strategicznych w razie oblężenia Paryża. Ale w takim razie kilka pocisków Krupa obaliłoby w mgnieniu oka tę kolosalną robotę. Balon uwięziony (o jaki w Paryżu zawsze łatwo) daleko korzystniejszym jest do takich obserwacji, niż najwyższa wieża. Wreszcie wieża o połowę mniejsza, postawiona na wzgórzu Montmartre, które już ma półtorasta metrów, byłaby odpowiedniejszą do wszystkich pomienionych praktycznych celów, niż ta, która się obecnie buduje. Ze wszystkiego widać, że wrzekome praktyczne korzyści, o jakich się mówi, są tylko przycepkami, ale nie celem, dla którego się tak

wielkie dzieło z tak niesłychanym nakładem podejmuje.

Spotykamy się już więc z zagadką; każda budowla ludzka ma cel praktyczny i zarazem cel estetyczny, albo przynajmniej jedno z dwojga; a tu ani jednego, ani drugiego nie znajdujemy. Faraonowie budowali kolosalne piramidy — ale mieli cel, który w zupełności osiągnęli, t. j. zapewnić swym grobom nietykalność na tysiące lat. Michał Anioł chciał Panteon w powietrzu postawić — i stworzył arcydzieło. Świeżo Belgowie chcieli zaimponować światu ogromem budowli — ale zbudowali przynajmniej pałac sprawiedliwości i oglądali się jako tako na architekturę. Ani Amerykanie, którzy mają jednak upodobanie w kolosalności, ani Anglicy, którzy niekiedy dla samej oryginalności coś robią, nic równego nie pomyśleli... Skądże Francuzi, którzy przecież i pod względem praktycznym nikomu nie ustępują, i pod względem estetycznym delikatniejsze mają wymagania, wpadli na ten pomysł — arcyniepraktyczny i arcynieestetyczny?

Klucza zagadki szukać trzeba w warunkach chwili. Wystawa tegoroczna ma być triumfalnym obchodem Wielkiej Rewolucji z 1789 r. — a wieża żelazna trzystumetrowa wydała się pomnikiem

godnym tego wielkiego dziejowego wypadku. Sam p. Eiffel i fabrykanci żelaza mogli w tym projekcie widzieć osobisty interes — społeczeństwo francuskie widziało, odczuło w nim odpowiedni pomnik Wielkiej Rewolucji — i dlatego (po wielkiej części) przyjęto go z aplauzem i rząd podał mu rękę. — I w rzeczy samej, jest tu pewna odpowiedniość: duch Wielkiej Rewolucji i tej całej cywilizacji nowego kroju która z niej wyszła, wyraża się poniekąd (może głębiej, niż na pierwszy rzut oka przypuścić można) w wieży Eiffela.

Ludzkość, która wykłuła się z zasad 89-go roku i wypadków następnych, rzuciła się z bezprzykładnym zapałem ku opanowaniu przyrody. Nauka, która już w XVII stuleciu, dzięki kilku genjuszom, zdobyła główne klucze do znajomości świata, doszła była z końcem XVIII wieku do tego punktu dojrzałości, że umożliwiała zastosowania praktyczne na szersze rozmiary. Był to fakt społeczny, lecz niezależny od rewolucji. Ale gdy równocześnie rewolucja w imię wolności zdruzgotała dawną organizację pracy w cechach, rzucając nagle przemysłowców w opały konkurencji, wytworzył się stąd niewidziany jeszcze na świecie pęd produkcji i przemysłu. Nauka stwo-

rzyła maszynę, przemysł ją ożywił, zwiększył do rozmiarów fabryki, zrobił z niej potęgę społeczną; ona znów przemysł spotęgowała, produkcję dzieścię razy, sto razy pomnożyła; rozpowszechniła między ludźmi dobrobyt, wymiany myśli i płodów niesłychanie ułatwiła, zniosła poniekąd naturalne granice ludów, morza i góry, i najdalsze części świata zbliżyła, z głębi ziemi i oceanu ukryte i dotąd nieprzystępne wydobyła skarby. Wszystkie siły natury przyszły pokolei wprzagnąć się w maszynę: i wiatry i rzeki i para i elektryczność... Na zakłęcie genjuszu ludzkiego, duch natury, który się tyle wieków taił, zjawił się i oddał się w służbę człowieka, jak bies przez czarnoksiężnika okiełznany.

Le Play nazywa nasze czasy „wiekiem węgla“. Może jeszcze słuszniej nazwaćby je wypadało „wiekiem żelaza“, „wiekiem maszyny“; bo że węgiel służy w maszynie, to rzecz podrzędna i może przejściowa; ale to właściwie charakteryzuje nasz czas, że wszystko robimy maszyną: maszyną fabrykujemy to wszystko, co się dawniej ręcznie przy domowym ognisku robiło, maszyną kujemy żelazo i przedziemy nici, maszyną orzemy ziemię i siejemy i zbieramy, maszyną jeździmy po łąkach i po morzach, maszyną wrzynamy się

w głębie ziemi, prujemy w niej drogi, lub wydobywamy cenne substancje... Motorem całej cywilizacji naszej są żelazne walce i szyny — więc pomnik tej cywilizacji musi być żelazny! — I słuszną jest rzeczą, żeby się składał z krzyżujących się szyn — jak budujemy fabryki i kolejowe mosty — bo tak lepiej wyraża potęgę, co naturę pokonała, t. j. maszynę. Ale nadewszystko ten pomnik musi być wysoką wieżą, musi się wzbijać dumnie ku niebu i panować nad ziemią: bo uświetnia i wynosi pod niebo wielki triumf człowieka nad przyrodą — triumf, o jakim przeszłe pokolenia nie śniły... Późniejsze pokolenia tej wieży zapewne oglądać nie będą, już dziś ona pod stopami robotników się chwieje. Lecz my się o przyszłość nie troszczymy, jak się troszczyli Egipcjanie; my wiemy dobrze, że przyszłe pokolenia prześcigną nas prędko w tym kierunku postępu, z którego dziś triumfujemy. Ale naszym czasem, sobie samym chcemy oddać hołd i świadectwo o swojej wielkości. Gdyby jakiś genjusz z innej planety zstąpił na *Champ de Mars* i zobaczył tę żelazną wieżę, wyczytałby w niej mógł i wielkość i charakter dzisiejszej cywilizacji mieszkańców ziemi.

Istotnie, ta cywilizacja ma swoją wielkość, nakazującą podziwienie. Ale ma także swoje ciemne i groźne strony. Cywilizacja, która właściwie jest wydoskonaleniem i kwiatem ludzkości, powinna w pierwszym rzędzie rozwijać i doskonalić wyższą i naczelną część natury człowieka; ~~ta~~ tą jest niewątpliwie jego strona duchowa i moralna. Cywilizacja, która jest pochodem ku uszczęśliwieniu ludzkości, powinna ją zbliżać do absolutnego szczęścia i celu człowieka. Otóż faktem jest niezaprzeczalnym, że cały ten ruch nowej oświaty, cały ten olbrzymi wysiłek ducha ludzkiego, który się datuje od zasad 89-go r., a rozgałęzia się następnie w prawie publicznym kontraktem socjalnym, w polityce parlamentaryzmem, w filozofii absolutnym racjonalizmem, w ekonomji teorią manczesterską, w przemyśle maszyną i fabryką — faktem jest, mówię, że ten cały wysiłek ludzkości w XIX wieku obrócił się od samego początku przeciwko Bogu, Stwórcy i celowi człowieka. Haśletem tej ludzkości było: *Non serviam!* nie chcemy, żeby Bóg panował nad nami! miasto praw Boga, które dotąd głoszone, ogłaszamy „prawa człowieka“; zamiast władzy zstępującej z góry, stwarzamy władzę wziętą z dołu, przez ugodę obywateli; zamiast wiary, ogłaszamy wszechpotęgę ro-

zumu i bóstwo rozumu na ołtarzu stawiamy, nie chcemy nieba, które nam dawny Bóg obiecywał, ale sami sobie niebo zrobimy na ziemi: postęp naszego przemysłu wszystkich ludzi obdarzy dostatkiem i zbytkiem; postęp naszej oświaty wszystkich ludzi wykształci na półbogów; wolność zupełna handlu i przemysłu wszystkie kraje zarówno bogactwami obdzieli; wolność słowa i druku obronę i zwycięstwo użyje prawdzie; zniesienie granic, chyżość komunikacji zbrata wszystkie ludy; zapanuje na kuli ziemskiej powszechna miłość, dobrobyt, szczęście — to jest nasze niebo! — Takie dytyramby o niebie na ziemi odzywały się już z ust Jakobinów i z mownic świeżą krwią zbryzganych; a któż nie wie, jak uroczo śnili o nich Fourrieryści i Saint-Simoniści? i mimo następnych zawodów, do dziś dnia czciciele Wielkiej Rewolucji uporczywie tę piosnkę o swoim raju nucą.

Otóż ta właśnie była myśl starych budowniczych wieży Babel. Księga Rodzaju, opowiadając to zdarzenie, dwa cele owej wieży wymienia: ludzie ówcześni, już rozmnożeni po potopie i roz wielmożnieni, chcieli dosięgać nieba: *faciamus nobis civitatem et turrem, cujus culmen pertingat ad coelum*¹⁾ — zamach, którego echo odezwało

¹⁾ Genes. 11.

się w klasycznym micie gigantów zdobywających Olimp, i piętrzących w tym celu góry na górach, Peljon na Ossie. Daleko wierniej atoli powtórzył się ten zamach w niniejszym usiłowaniu naszego wieku, żeby ściągnąć niebo z poza świata na ziemię, ze sfery wiary i drugiego życia, do sfery namacalnej teraźniejszości. Drugi cel budowniczych wieży Babel był: postawić godny siebie pomnik, któryby wyniósł ich chwałę pod niebiosą, zanim się rozprósza po ziemi; bo już wówczas ludzkość czuła w sobie tę siłę ekspansywną, która ją parła do opanowania kuli ziemskiej: *et celebremus nomen nostrum antequam dividamur in universas terras*. To drugie zdanie pokazuje, że pierwsze niema być wzięte w znaczeniu literalnym, jakoby ówczesni ludzie myśleli materialnie nieba dosięgnąć zapomocą swej wieży; ale było to tylko powiedzenie emfatyczne, wyzywające — a wieża niebotyczna miała być symbolem tego wyzwania rzuconego niebu, i pomnikiem potęgi ludzkości idącej opanować świat.

Pod każdym więc względem jest podobieństwo między myślą ówczesnych ludzi a myślą naszego wieku, między wieżą Babel a wieżą Eiffela. I, fakt uderzający, jak tylko projekt tej budowli zaświtał w Paryżu, zaraz jakby instynktowo prasa,

zarówno wolnomyślna jak katolicka, zaczęła ją powszechnie nazywać, bądź żartem, bądź serjo „wieżą Babel“¹⁾.

Otóż ten bunt nowoczesnej cywilizacji przeciw niebu musiał się, siłą rzeczy, pomścić — bo każde dążenie odwodzące jakąś istotę od prawdziwego jej celu, jest dążeniem przeciwko naturze. Duch przyrody, zaklęty, jak powiedziałem, potęgą genjuszu ludzkiego, stawiał się na jego usługi; ale, strasznym odwetem losu, trapi i gnębi człowieka więcej niż mu służy. Goethe, w swej balladzie *der Zauberlehre*, przedstawia młodego ucznia czarnoksiężnika, który w nieobecności mistrza zaklina demona i każe mu przynieść sobie wody do łaźni. Czarł znosi konew po konwi, napełnia wannę, napełnia izbę — młodzieniec woła: stój! dosyć! — nieszczęśliwy nie znał czarnoksiężskiego słowa do odklęcia ducha. Demon znosi ciągle konew po konwi — i już go miał żywcem zalać, gdy w ostatniej chwili ukazuje się mistrz. Taka jest historia dzisiejszego panowania człowieka nad naturą. Duch natury wcielił się na zaklęcie człowieka w maszynę, przybrał sto ramion stalowych, któremi poruszają wszystkie siły przyrody, ażeby

¹⁾ *Figaro* np. 7 stycznia 1888 pisał art. p. t.: *Le rétablissement de la tour de Babel*.

wyręczać człowieka w pracy. Ale niebawem, zamiast mu pomagać, maszyna w tej nierównej spółce zmusza człowieka, żeby on się do niej stosował, zaprzęga go do pracy cięższej niż przedtem; ona nim włada, ona go tyranizuje. Maszyna nie zna rodziny — i ludzie muszą łamać domowe warsztaty, przy których wśród rodziny na chleb zarabiali, muszą porzucać żony i dzieci, dla usługi maszyny. Maszyna nie zna Boga — i ludzie muszą o Bogu zapominać, muszą dzień Pański i nabożeństwo i słowo boże i boży spoczynek poświęcać dla obsługi maszyny. Maszyna ma żelazne muszkuły, spoczynku nie potrzebuje — i ludzie muszą dniem i nocą przy niej nieprzerwanie pracować, muszą wytężyć swe siły nad miarę, ukrócić życie, by dotrzymać kroku żelaznemu olbrzymowi. I nie przestając na tem, maszyna i kobiety i dzieci groźbą głodu ściąga, i te wątłe istoty między swe koła i szyny sprzęga. Słowem, maszyna w tej spółce pracy z człowiekiem, będąc mocniejszą, gniecie człowieka w swem żelaznem objęciu, i jego samego w maszynę przerabia.

Doprawdy, czemże jest fabryka nowożytna, jeśli nie wielką maszyną, która prócz żelaznych kół i walców, zawiera kilkaset ludzkich ramion i kilka mózgów, wszystko razem w jeden me-

chanizm ujęte? — Maszyna karmi wprawdzie te ramiona, których używa, ale tak, jak opala swe piece i smaruje swe gwinty: aby tylko dalej pracowały. „Żelazne prawo“ ekonomiczne, nie pozwala tej płacy wznieść się wyżej, niż wystarcza na opędzenie koniecznych potrzeb życia. Maszyna więc nie daje istotnie zarobku, tylko życie swych narzędzi utrzymuje na swoje usługi. A choć niekiedy płaca, jaką do ręki kładzie, jest względnie wysoką, to nie polepsza ich doli. Maszyna tak wyczerpuje siły współpracującego człowieka, tak rozpala jego krew swoim ogniem, tak go przytem pozbawia wszelkiej wyższej myśli religijnej i moralnej przez odebranie mu niedzieli i kościoła i życia rodzinnego, że nieszczęsny robotnik staje się niemal fatalnie ofiarą zwierzęcych namiętności: co zarabia codziennym znojem, to przetraca w wieczornej orgji — aż do wyniszczenia zdrowia — i śmierci głodowej żony i dzieci.

Gdy razu jednego zwiedzałem taką fabrykę, wielką walcownię żelaza w Belgji, przesuwałem się ostrożnie wśród tej ogromnej, ciemnawej przestrzeni; huk olbrzymich młotów, warczenie kół, gwizd osi i rzemieni zagłuszał, dym gryzł oczy, a upał nieznosny pot wyciskał. Tu i ówdzie otwory wielkich pieców, jak paszcze smoków,

świeciły rudym blaskiem stopionego kruszcu. W jednym miejscu olbrzymi młot, podnoszony siłą pary, spadał z wysokości kilku metrów na bryłę żarzącego się żelaza i bryzgał na wszystkie strony deszczem iskier i żaru. A pośród tego piekła, zgraja istnych demonów, czarnych od węgla, nagich, tylko fartuszkami skórzanymi przepasanymi, uwijała się na wszystkie strony. Jedni widłami obracali ognistą bryłę, którą młot otłukiwał; drudzy podobne bryły wydobywali z pieców, lub pędem wlekli po podłodze i wciskali między walce; a wszyscy jak w szale biegali, bo im żar zewsząd buchający chodzić nie pozwalał. Gdym się do jednego z nich zbliżył z wyrazem politowania, on z gorzkim uśmiechem: księżu, zapytał, czy będzie goręcej w piekle? — Czyż nie pragnął z całej duszy ten biedny niewolnik maszyny, odkłąć tego ducha, który go trapił? — Ale nie umiał, nie mógł — i odwróciwszy się ode mnie, rzucił się znowu między koła i ognie.

Czy chociaż ci przynajmniej, co są poza obsługą maszyny, a używają jej płodów, błogosławia jej dobroczynność? Ci cieszą się zwykle, że tanio jej wyroby nabywają, ale spostrzegają po chwili, że te wyroby maszynowe są wogóle złe i nietrwałe, że kupiwszy je tanio, trzeba je

drugi i trzeci i dziesiąty raz kupować. *C'est le bon marché qui ruine*. Ci sami ludzie, co się cieszą taniością wyrobu jednej maszyny, lamentują znowu, że im druga maszyna chleb odbiera, fabrykując zbyt tanio to, z czego oni zarobek mieć mogli. Więc co jedną ręką maszyna daje, to drugą odbiera. Wreszcie maszyna, choć niesłychanie mnoży produkcję, mało stosunkowo przyczynia tych substancji, które zaspokajają pierwsze potrzeby człowieka, a nierównie więcej rozmnaża towar taniego zbytku, który sztucznie wywołuje potrzeby i wymagania. Stąd w naszym wieku, pod wpływem produkcji fabrycznej, stosunek cen zmienił się w proporcji, która zadziwia historyków i ekonomistów: rzeczy należące do potrzeb, chleb, mięso, znacznie stosunkowo podrożały, a rzeczy należące do zbytku, ozdobne ubiory i sprzęty, niezmiernie staniały. Tymczasem większość ludzkości, jak wiadomo ani pierwszych potrzeb należycie zaspokoić nie może, a pod wpływem tego odwróconego stosunku, jeszcze więcej sobie z takowych ujmuje, aby potrzebom sztucznie wywołanym zadośćuczynić. Tani a okazały blichtr, jaki maszyna swym wyrobom nadawać umie, przynęca masy, jak wszystko co świeci, narzuca się modzie, wyrabia nawet u ubogich jakieś wymogi pseudo-

luksusowe; uciechy jednak estetycznej istotnie nie daje, właśnie dlatego, że jest blichтром, kopią bez wartości, nacechowaną piętnem bezdusznej maszyny.

Jedna jest klasa ludzi, którzy czysto i bezwarunkowo ze zwrotu świata ku maszynom i fabrykom korzystają: t. j. klasa tych, co najdalej od maszyny stoją, ale trzymają maszynę w swojej mocy i na swoich usługach, zapomocą wielkiego kapitału. Tym maszyna służy i tych maszyna stworzyła: maszyna albowiem, koncentrując produkcję wprzód rozprószoną, tem samem ściele drogę do skoncentrowania kapitałów. I dlatego, w ślad za tem wybudaniem maszyny, rozmnożyły się w naszym wieku te niesłychane fortuny, rosnące w biegu jak lawiny, a przewyższające dochodami wielkie państwa starożytności.

Ale wrzekome szczęście tej garstki wybrańców, ich błogosławieństwa dla maszyny, nie okupują łez i przekleństw owych milionów, których maszyna w żelaznym uścisku gniecie, albo chleba pozbawia. Owszem, sam kapitalizm w ten sposób powstający, jest nową, złowrogą naszych czasów potęgą — a może i zmorą. Albowiem jakkolwiek śpiesznie pracują maszyny, jednak nie tak prędko pomnażają ogólne bogactwo świata, jak prędko to

bogactwo się koncentruje. Rewolucja 89-go roku obaliła feudalizm, uwolniła ziemię od *altum dominium* baronów, postawiła zasadę, że własność jest zupełna i absolutna — ale cóż się stało? Oto, pod tchnieniem tejże rewolucji, pod wpływem danego przez nią impulsu, powstał wielki władca, który wznowił i spotęgował dawny stosunek feudalny ziemi: na każdej niemal piędzi ziemi w Europie ten władca bez nazwy posiada *altum dominium* zapisane w hipotecznych księgach; z dochodów pobiera nie dziesięcinę, ale przeciętnie połowę; — i znowu chłopek dla niego odbywa pańszczyznę; i szlachcic na własnej zagrodzie jest jego parobkiem; twardo pracuje, więcej dla niego niż dla siebie; a często tak mało na tej służbie zarabia, że puszcza ten kawałek roli w ręce kapitału i ucieka zrozpaczony. Dawni feudalni panowie mieli często twarde serca — ale dzisiejszy pan jest zupełnie bez serca, bo jest bezosobowy, nazywa się zwykle „towarzystwem bezimiennem”; sam nie będąc człowiekiem, tylko kapitałem, w reszcie ludzkości nie widzi ludzi, tylko siłę produkcyjną, której nie wyzyskać do ostateczności, byłoby uchybić przeciw sobie samemu. Dawni panowie byli uprzywilejowani; rewolucja te przywileje z wielkim zamachem i hałasem zniósła —

ale któż był kiedykolwiek bardziej uprzywilejowany, jak jest dzisiaj kapitał? W prawodawstwie dziś dopiero zaczynamy składać kilka paragrafów na korzyść robotników, żeby uregulować właściwe ich stosunki; ziemiaństwo dotąd czeka odpowiednich dla siebie ustaw — a kapitał ma prawie od początku tego wieku specjalne prawodawstwo, uwzględniające jego wymagania, ułatwiające jego ruchy, warujące jego bezpieczeństwa i faworyzujące go we wszystkim. Takim jest bowiem prawo wekslowe i inne ustawy dotyczące handlu pieniężnego. Wobec podatkowości, która dziś tak strasznie ciąży na wszelkich rodzajach własności ludzkiej, jeden kapitał płynny cieszy się niemal zupełnem zwolnieniem od opodatkowania: — bo i rządy się tego władcy boją i nisko się przed nim kłaniają. A choćby i najszczerzej chciano go pod wspólne podciągnąć brzemie, niewieleby zdołano: kapitał dzisiejszy posiada jakiś przywilej, duchom właściwy, niewidzialności i przenoszenia się w mgnieniu oka na krańce świata. Kiedy w jednym miejscu chcą nań rękę położyć, on niknie, z chyżością iskry elektrycznej przerzuca się za morza, i przez samo usunięcie się karze surowo rządy i społeczeństwa, które ważyły się targnąć na jego niezawisłość. Taki to pan, srogi,

potężny i uprzywilejowany, wyrósł z nowego porządku rzeczy, opartego na maszynie i wolności pracy, czyli rozbiciu jej organizacji.

Ale nie koniec na tem. Ten sam genjusz natury, który na zakłęcie człowieka wcielił się w maszynę produktywną, wcielił się też konsekwentnie w maszynę destrukcyjną. Nietylko przemysł używa dynamitu, nietylko handel posługuje się koleją i telegrafem, ale te wszystkie środki i wynalazki wpadły i wpaść musiały w ręce wrogów społeczeństwa, nihilistów i anarchistów, i dają im straszną potęgę, która już zawisła jak zmora nad ludzkością. Dziś samodzierżca Północy nie ma kąta w swem olbrzymiem państwie, gdzieby się mógł przed nią bezpiecznie schronić; cesarz Niemiec wraz z całym pocztom królów i książąt, przypadkiem tylko ocalał od pogrzebienia pod triumfalnym posągami Germanji w Niderwaldzie; dumni lordowie, którzy się dotąd mieli na swej wyspie za najbezpieczniejszych ludzi na świecie, niedawno temu bladzi i drżący przechodzili po kruzgankach Westminsterskiego pałacu, oczekując każdej chwili wysadzenia w powietrze... Ale to dopiero przygrywki: dzisiejszy tryb ekonomiczny wciąż pomnaża, jak wiadomo, pauperyzm, a więc i liczbę i gniewy armji anarchistów; dzisiejsza

nauka coraz potężniejsze wynajduje czynniki destrukcyjne, a zarazem coraz szerszym udziela się sferom ludności... Do czego nas te skombinowane i rosnące prądy doprowadzą? czy dalekimi jesteśmy od chwili, kiedy nam się będzie zdawało, że cała ziemia jest podminowaną, kiedy wciąż pod stopami czuć będziemy drżenie i gorąco — jak chodzący po wulkanie? Któż może na to odpowiedzieć zabezpieczająco?

Ale poco nam szukać strachów w kryjówkach lub w przyszłości? Już dziś stoi pod gołym niebem maszyna destrukcyjna, daleko szkodliwsza dla ludzkości od spisków anarchistycznych, bo daleko szerszą mającą podstawę, nad całym światem rozparta — maszyna, która wszystkie wynalazki i zdobycze nowożytnej nauki, będące chlubą naszej cywilizacji, wszystkie odkrycia fizyczne, chemiczne, metalurgiczne, wszystkie środki komunikacji i wymiany myśli, które zapłodniły przemysł i handel naszego wieku, spożytkowuje na zagładę ludzi i dzieł cywilizacyjnych. Rozumie się że mówię o militarystyce dzisiejszym.

Wojna w naszym wieku stała się okrutną, bo całe narody powstają, a raczej spędzane bywają do mordowania się nawzajem, z każdej ręki

pada po kilkadziesiąt śmiertelnych pocisków na minutę, w jednej bitwie — aż zgroza pomyśleć! — 30.000 ludzi pada brocząc we krwi własnej, pod morzem nurtują samo-ruchome torpedy, niby żywe gadziny, które za dotknięciem statku, 500 ludzi załogi i 15 milionów kosztów w powietrze wysadzają... Wojna stała się okrutną, dzięki nowożytnym wynalazkom, ale jeszcze groźniejszym staje się ten militarizm chroniczny, to wieczne uzbrojenie i życie pod bronią całych narodów. Uzbrojenie wieczne, a jednak nigdy niedokończone: wciąż je trzeba pomnażać, bo codzień inny naród w czemś je pomnożył; wciąż trzeba przerabiać i broń i fortecę i okręty; wciąż miliony krwawo zapracowane bezpowrotnie w ziemi zakopywać: bo co dnia jakiś nowy wynalazek pozwala jeszcze prędzej, jeszcze dalej, jeszcze skryciej śmierć zadawać. Uzbrojenie ogromne, a jednak żadnego nie dające bezpieczeństwa, bo w tych samych proporcjach zbroją się sąsiedzi; a zupełna gotowość do wojny ułatwia niewątpliwie jej wybuch; jest to palny materiał, któremu iskra do wybuchu wystarcza. I samo to gotowanie się do walki, roznamiętnia narody, wzbudza ciągle podejrzenia, potęguje rasowe nienawiści. Narody stoją wciąż na przeciwko sobie, jak te głodne wilki, kłapiące

zębami, i czekające, który z nich z wycieńczenia zesłabnie, żeby się wszystkie na niego rzucić.

Coby nie dały narody, żeby się wydobyć z tego stanu, żeby odkląć tego demona, który je gnębi, wysysa, trwoży dniem i nocą?! Coby nie dały, żeby nie było ani broni odtylcowej, ani dynamitu, ani armat dalekonośnych, ani torped, ani służby powszechnej!... Gdyby o tem mogło rozstrzygnąć powszechne głosowanie ludzkości, jak ogromną większością zniesionoby i zatracono te wszystkie wynalazki! — Ale darmo! nie zna ludzkość słowa, któreby mogło odzégnać to lichy. Rozbrojenie, o jakim już dziś wspominają, rozbrojenie w wieku nie znającym innej powagi jak siła, jest czystą chimera. Bo przecież niepodobieństwem jest, żeby siła wyparła ze świata panowanie siły. — Darmo, ten stan rzeczy jest karą Bożą i jest naturalną konsekwencją zasad 89-go roku, na których ludzkość stanęła. Skoro się zaprzeczyło przyrodzony i Boży pierwiastek prawa, skoro się oparło zasadniczo wszelkie prawo na sile i mnóstwie, tem samem wpadło się pod absolutne panowanie siły, i trzeba jej tyranję znosić; trzeba dalej miliony najzdrowszych ramion od pracy produkcyjnej odrywać, trzeba dalej kasar-

niami i portami zabudowywać kraje, trzeba dalej budżety wojenne co roku powiększać, dalej od ust sobie chleb odejmować, by broń wciąż przerabiać i wciąż pomnażać, trzeba dalej co roku oczekiwać wojny... A jak długo tak dalej? — chyba aż się siły społeczeństwa do ostatka wyczerpną, albo przewrót socjalny wszystko w powietrze wysadzi.

Gdy w lasach północnej Ameryki spotykają się czerwonoskórcy z przeciwnych plemion, każdy trzyma w jednej ręce nóż do skalpowania wroga, a drugą chwyta uzbrojoną rękę przeciwnika; i tak się wzajemnie trzymają, grożąc sobie nożem i oczami, i ściskając sobie ręce do ostatka sił, aż jeden zesłabłszy, wypuszcza z ręki nóż, a drugi go spokojnie i bezpiecznie skalpuje. Nie jestże wierny obraz naszych obecnych międzynarodowych stosunków? — i to się pokojem nazywa!

Militaryzm dzisiejszy, to ogromna żelazna maszyna, która ssie i tłoczy krew i pracę pokoleń. Wieża Eiffela jest też jej pomnikiem i obrazem. Wygląda mi ona jak panoplia z miliona bagnietów.

Militaryzm ten znowu, jak już wspomniałem, oddziaływa zgubnie na wzajemne stosunki we wszystkich kierunkach i poniekąd na sam charakter narodów. Co się stało z tem braterstwem,

o jakim niedawno jeszcze tak cudnie marzono? gdzie się podziła wolność handlu, zniesienie granic i te wszystkie piękne rzeczy, które w części obiecywano, w części już dawano? Oto na schyłku tego wieku widzimy narody odgraniczające się jak nigdy murami chińskimi ceł, paszportów, rozporządzeń policyjnych; tak dalece, że i ta wolność goszczenia, której od wieków nie odmawiano obcym, dziś zakwestjonowaną zostaje: zdarzają się wypadki wydalań i wywłaszczeń, które cofają nas aż do czasów assyryjskich. Współzawodnictwo, jakie było między narodami, przemienia się obecnie w jakąś nienawiść, pogardę, odbijającą się nawet w olimpijskiej sferze sztuki i nauki — jakiej w przeszłych wiekach wcale nie widać. U szczytu wreszcie wszystkich spraw ludzkich, od polityki aż do nauki, stoi dziś państwo na żelazie oparte, nadające światu ton sobie właściwy. A na czele tego państwa maż stanu, którego wszyscy „żelaznym“ nazywają. — Wszystko razem wzięwszy, nie jest żeto widocznem cofnięciem się cywilizacji wstecz?

Ale dokądże nas ta ewolucja wsteczna prowadzi? Z jednej strony te straszne środki teroryzmu i zniszczenia, jakie zdobywają żywioły przewrotu, z drugiej strony te nieznane dotąd światu środki centralizacji i siły, jakich nabywają

rządy, przez sam militaryzm i przez inne nowożytnie wynalazki, kto wie, czy nas nie prowadzą pod jarzmo ostatecznego, niczem nieograniczonego absolutyzmu — absolutyzmu zgóry, czy absolutyzmu zdołu, mniejsza o to — ale absolutyzmu uzbrojonego jak nigdy dotąd, na zupełne opanowanie i zgniębienie jednostki i rodziny. Każda cywilizacja, każde społecznienie oparte wyłącznie na sile, przychodzi powoli lecz fatalnie do tego, że centralna władza, jako najmocniejsza, pochłania wszystkie zasoby i prawa obywateli, wszystkie żywotne siły społeczeństwa. Od stosunków, czy feudalnych, czy gminowładnych, przechodzi takie społeczeństwo do stosunków czynowniczych, gdzie na gruzach wszelkich powag społecznych, królują poborca i policjant. A gdy wypadki historyczne, np. najazdy obcych na osłabione państwo, nie przerwą tej ewolucji, kończy się ona logicznie ostateczną centralizacją, t. j. socjalizmem państwowym — marazmem starości organizmów społecznych. Tak zakończył Egipt swoją trzydziestowiekową cywilizację: już nie w nim nie było prócz faraonów i skrybów — i mumij wielkiej przeszłości. Tak zamarły stare także cywilizacje Meksyku i Peruwji: kiedy Hiszpanie lądowali w Ameryce, Peruwianie podzieleni byli na dekady

i centurje, a Inkas z roku na rok rozdzielał grunta do uprawy. Cóż dziwnego, że 150 awanturników z Europy obaliło takie państwo, mimo jego cywilizacji, skarbów i fortec?

Tak bywa wogóle, kiedy te pyszne wieże Babel pogańskich cywilizacyj dobudowują się bez przerwy aż do szczytu. Do takiego też fatalnego kresu zbliża się widocznie i nasza cywilizacja tem spieszniej, że i rządy centralizujące zgóry, i socjaliści nurtujący u dołu, ku temu samemu kresowi społeczeństwo pędzą; a materialne środki, jakich dzisiejsza cywilizacja jednym i drugim dostarcza, do takiego doprowadzić mogą owładnięcia jednostek, do takiego przeniknięcia wszystkich skrytości, skrępowania wszystkich ruchów, okiełznania wszystkich rąk i ust, że o wiele prześcigną starą formułę Faraonów. *Absque tuo imperio non movebit quisquam manum aut pedem in omni terra Egypti*¹⁾. Wieża Eiffela przedstawia mi się, jak ogromna klatka żelazna, przygotowana na uwięzienie ludzkości.

Boże! któż tego demona, najgorszego ze

¹⁾ Genes. XLI, 44. „Bez twego rozkazu nikt nie ruszy ręką ani nogą w całej ziemi egipskiej“ (słowa Faraona do Józefa).

wszystkich, odżegna? Cóż nam po tym całym postępie, jeśli nas wkońcu zapędzi do kaźni? Jest czego się lękać, zaprawdę — ale niema powodu rozpaczać. Jest bądź co bądź głęboka różnica między starymi cywilizacjami a naszą: iż nasza ma w sobie nieśmiertelny pierwiastek odrodzenia — słowo zbawienia, które z nieba spadło. Nie wierzę, żeby dla chrześcijańskich narodów jakaś kara mogła być li tylko karą, a nie oraz lekarstwem i bodźcem do poprawy. Nie przypuszczam, żeby mógł powstać w chrześcijańskim świecie jakiś wielki prąd duchowy, choćby ze złego poczęty źródła, któryby nie był przez Opatrzność kierowany ku jej najwyższemu i miłościwemu celom, i dlatego właśnie przez nią dopuszczony, że ma wkońcu tymże celom posłużyć. A więc i ten wielki ruch umysłowy i cywilizacyjny, z roku 89-go wychodzący, ten ruch co podbija przyrodę, wciela się w maszynę i fabrykę, oplata kulę ziemską siecią żelaznych szyn i drutów, służyć ma wkońcu królestwu bożemu na ziemi.

Jak się to stanie, trudno to sobie obecnie wystawić. Ale czy łatwo było zrozumieć, np. w VI w., do czego zmierzał opatrnościowo ten zalew barbarzyńców, burzący do szczytu ową starą rzymską cywilizację, na której i chrystja-

nizm podówczas spoczywał? Myślano, że już koniec świata nadchodzi — jak nam się dziś zdaje, że nadchodzi kataklizm — ale był to tylko koniec jednej cywilizacji — a nastawała nowa lepsza, bo od korzenia wodą chrztu zroszona.

Trudno naprawdę sobie wytłumaczyć, jakim sposobem ten ruch nowożytny, ta materialistyczna cywilizacja przyjdzie służyć królestwu bożemu; jednakże bacznie śledząc, dostrzec można tu i ówdzie brzask tego zwrotu. Nauki przyrodnicze i badania prastarych ludzkości śladów, które z początku tak namiętnie przeciw słowu bożemu powstawały, dziś coraz więcej do niego się zbliżają i dają świadectwo prawdzie. Nowożytnie środki komunikacji konsolidują jedność Kościoła i potęgują jego siłę ekspansywną nazewnątrż; w żadnym wieku Kościół ani tyle solidarności nie okazał w sobie, ani tyle przestrzeni nie zdobył misjami, jak w naszym stuleciu. Militarizm i wszystkie nadużycia siły, jakie cierpimy, choć same przez się, jak powiedziałem, tej siły nie rozbijają, zaczynają jednak przekonywać ludzi, że siła sama nie może być podstawą społecznienia ani stosunków między narodami, i że trzeba bądź co bądź szukać straconego punktu oparcia w sferze sumienia i sprawiedliwości.

A fabryka! to narzędzie demoralizujące, gnębiące, przerabiające człowieka w maszynę, cóż ona ma za możliwy stosunek do królestwa bożego? — Przed dwoma laty, będąc na kongresie socjalnym w Liège, słyszałem przemysłowców katolików, opowiadających pokolei cuda umoralnienia i materialnego podniesienia robotników, jakie w swych fabrykach urzeczywistnili. Słyszałem ich wyznających z prostotą, że pełnienie zasad ewangelicznych w przemyśle, przyniosło im według ewangelicznej obietnicy, prócz uszczęśliwienia i miłości podwładnych, miliony zysku. A gdy najdzielniejszy i najbogatszy z tych przemysłowców, w którego fabrykach robotnicy modlą się codzień wspólnie, a po kilkunastu latach pracy wychodzą z pokaźnymi majątkami i poważne w kraju zajmują stanowiska — gdy, mówię, Leon' Harmel kończył swe sprawozdanie: „doprawdy, panowie, zawołał, fabryka jest dziełem chcień od Boga! Bóg powiedział: idźcie, podbijcie materję; — i fabryka podbiła materję, mocą pary, pod panowanie umysłu człowieka przemysłnego. Wypełniamy prawo boże. A jeśli fabryki nie są jeszcze powszechnie miejscami uświętobliwienia, to dlatego tylko, że inteligencja ludzka nie stanęła narówni z inteligencją mechanizmu. Trzeba, żeby rozum ludzki

wzniósł się równie wysoko na punkcie moralnym, jak się wzniosł na punkcie mechanicznym; a wówczas, z prędkością i energją maszyny, dzieło umoralnienia przeprowadzi.“

Te słowa, z czynami i faktami związane, były dla mnie rewelacją: dały mi w mgnieniu oka zrozumieć, nad czem oddawna napróżno myślałem: jaka być może myśl boża nad fabryką i płynącym z niej potokiem dzisiejszego przemysłu. — Ufam, że żelazna wieża dzisiejszego materialnego postępu, wyniesie kiedyś pod niebiosy ten znak, który umierający Pankracy ujrzał nad głowami.

Ale to dopiero wtedy nastąpi, kiedy ludzkość otrząśnie się z oszołomienia, jakie jej sprawia chwilowo szybkość tego postępu, kiedy zrozumie, że te materialne zdobycze, jakimi się dziś pyszni, nie dają klucza do wszelkiej zagadki, nie zaspakajają wszelkich potrzeb człowieka — kiedy otrzeźwiawszy, użyje siły, którą zdobyła w tym wieku na usługę prawa, które jej Pan Bóg dał od początku.

III.

Narodowość wobec filozofji i wobec chrystjanizmu ¹⁾.

Wielka kwestja narodowości rozgrywa się od przeszło pół wieku w sferze czynu; czas jej znaleźć wyraz w sferze filozoficznej myśli. Otóż wśród namiętnych głosów publicystów i mężów stanu, odezwał się głos filozofa. Powierzchowni tylko ludzie uważać mogą to zjawisko za podrzędne. Historia świadczy, że prądy czynów zaczynają się od prądów myśli, a te biorą początek w doktrynie filozofów. Teorja filozofa, najczęściej oderwana, mglista, nieprzystępna dla „gminnego myślenia“, nie rozbrzmiewa się dalej, jak po aulach wszech- nie i w naukowem piśmiennictwie — i tam rzadko kto uchwyci całą jej syntezę; ale duch jej i praktyczne zasady oddziałują na kształcenie się

¹⁾ Pisane w części r. 1885 pod tyt.: *Hartmann i kwestja narodowości*; w części rok później, pod tyt.: *Chrystjanizm i narodowość*.

umysłów warstw kierowniczych: urzędników, publicystów, literatów, nauczycieli, a przez nich w ostatnich konsekwencjach dostają się do mas narodu. Od Jana Jakóba Rousseau zaczyna się rewolucja francuska, od Hegla nastrój pruskiego państwa. Kiedy więc po Heglu przychodzi Hartmann i, poruszając piękną dziś kwestję narodowości, wypowiada pogląd na zadanie szczepu niemieckiego, warto się nad tem zastanowić.

Przypomnijmy sobie, z jakim to zapałem dzia-
dowie nasi przyjęli kontrakt społeczny Russa, jak się rozczytywali w jego rozmaitych komentatorach, i ufali, że ich to „filozoficzne, jak wówczas mówiono, pojęcie społeczności“ zbawi. Niebawem ta filozofja państwa przeniosła się z Genewy do Królewca, a stamtąd do Jeny. Pod ręką Kanta zwlokła ona swą młodzieńczą uczuciowość i rewolucyjne podrywy, by się przybrać w togę myślowego formalizmu; w głowie zaś Hegla przysła do dojrzałości, poczuła swą siłę, zaafirmowała się jako absolut; wreszcie wypowiedziała wyraźnie swe ostatnie słowo: *Der Staat ist der wirkliche Gott*¹⁾. Otóż ojcowie nasi wyciągali dłonie do Hegla, tak

¹⁾ „Państwo jest rzeczywistym Bogiem“. *Philosophie des Rechts*, wydanie zbiorowe dzieł Hegla z roku 1840, t. VIII, str. 320.

samo, jak ich ojcowie do Russa. Filozofowie polscy Hegla tylko przerabiali, młodzież tylko o Heglu marzyła, Hegla było u nas pełno. Zdawało nam się, że Hegel stworzy porządek w świecie, że nam da jakiś pierwiastek siły i życia, któregośmy już nie umieli szukać w starej nauce ewangelji. Była to wielka naiwność. Nie dopatrzyliśmy się rdzenia racjonalistycznego panteizmu; nie zrozumieliśmy, że ten rozum absolutny, a nie boży, w rzeczywistości musi być rozumem ludzkim, dla którego *stat pro ratione voluntas*; że ta wola absolutna, w praktyce, jest wolą mocniejszego; że ta wszechjedność myślna, bezwzględna, konieczna, w świecie realnym nieinaczej się wyłania, jak tylko w państwowym absolutcie, który może świat przerazić, ale nie uszczęśliwić. Dopiero, gdy z pączka myśli wykuł się czyn, gdy w kraju karmionym tą doktryną poczęło się wytwarzać państwo bezwzględne w swym pochodzie, gruchocące, nie z chwilowego nadużycia, ale z zasady, z wewnętrznej konieczności swego ustroju, wszelkie prawa nie od niego pochodzące, państwo tłumaczące czynnie, co znaczy formuła: *Der Staat ist der wirkliche Gott* — dopiero wtedy otrzeźwiliśmy poczęści i, odczytując Hegla z głosem wypadków,

powiedzieliśmy sobie: prawda! to wszystko w Heglu się zawiera.

Nie wszyscyśmy jednak jeszcze zrozumieli. Ponieważ filozofja przez usta Hegla przemawiała abstrakcyjnie, można było przeoczyć jej związek z czynami jej wyznawców; ponieważ te czyny w pierwszej fazie osiągały głównie religji i Kościoła, można było o nie nie dbać. A tymczasem wzrastające bożyszcze panteistycznego państwa wzbudzało podziwienie; serce chrześcijańskie ganiło jego podstawy, ale płytki rozum (w sekrecie przed sercem) uwielbiał jego majestatyczny ogrom. Jednego nam jeszcze brakowało: żeby ta filozofja wprost przeciwko nam się zwróciła, ugodziła w strunę, która w nas wszystkich, bez różnicy przekonań religijnych, odezwać się musi — żeby skazała na zagładę naszą narodowość.

Otóż tę lekcję daje nam dziś filozofja przez usta Edwarda Hartmanna. Hartmann w artykule: *Der Rückgang des Deutschtums*, w periodycznym piśmie *Die Gegenwart*, konstatuje, że w wielu krajach z podkładem słowiańskim, gdzie panowała do niedawna kultura niemiecka, dziś wypiera ją element słowiański. Przyczynę główną tego zjawiska upatruje on głównie w tem, że dawniej element niemiecki był kulturalnie wyższy, dziś słowiański

mu dorównuje i ta różnica znika. A co za wniosek z tego wyciąga filozof? Czy, że trzeba potęgować kulturę Niemców na takich posterunkach? pomnażać, podwyższać ich szkoły, żeby przewagę kulturalną nad otoczeniem zachowali? Nie, on wnosi, że trzeba te posterunki uważać za stracone dla niemieckości; a zato te kraje, gdzie resztki Słowian zostają pod panowaniem niemieckim, germanizować bez przebierania w środkach, bez oglądania się na żadne względy: *rücksichtslos germanisieren*.

Dziwiono się w pierwszej chwili z polskiej strony, że po „takich ludziach, jak Hegel, Schelling, Schopenhauer, mógł wystąpić filozof, stawiający za wzór cywilizacyjnej akcji, tępienie sąsiedniego narodu“. Ale niesłusznie się dziwiono. Nie o to idzie, czy Hegel pochwaliłby wszystko, co Hartmann napisał, ani czyby Kant uznał wszystkie wyniki Hegla — wiemy przecież, że Kant przeczył najlogiczniejszym dedukcjom, jakie Fichte z jego zasad wyprowadzał — ale o to tylko idzie, czy ten szereg systemów, aż do obecnego wyskoku Hartmanna włącznie, jest rodzimym rozwojem tej samej myśli, dalszem udzieleniem się tego samego duchowego ruchu. A to jest rzeczą niezaprzeczną. Gdzieindziej wykazałem, jak krytycyzm

Kanta pchnął filozofję niemiecką w idealistyczny panteizm, i jak ten panteizm rozwijał się logicznie, krok za krokiem, u Fichtego, Schellinga, Hegla, a później w zmienionej tylko formie u Schopenhauera i Hartmanna ¹⁾. Panteizm ten rozmaicie może się przedstawiać wobec szkolnej spekulacji: Fichte powie, że absolut jest jaźnią, Hegel powie, że ideą, Schopenhauer i Hartmann, że wolą; ale w stosunku do życia przedstawia się on jednakowo: i Fichte i Hegel i Schopenhauer i Hartmann powiedzą, że absolut dopiero w człowieku do świadomości przychodzi — a więc że ten rozum, którym myślimy, ma godność i prawa absolutu; że państwo jest najwyższym tegoż absolutu objawem — a więc, że interes państwa jest najwyższym interesem, któremu wszystko na świecie podlegać powinno; że wola państwa jest źródłem prawa — a więc nieograniczoną i wszechwładną; że wszystko co się dzieje, dzieje się koniecznie i rozumnie — a więc, że fakt dokonany stoi na równi z prawem. Dwaj ostatni, jako pesymiści dołożą jeszcze, że prawo cierpienia i wzajemnego pożerania się wszech istot, jest zasadniczem prawem wszechświata.

¹⁾ *Filozofja i jej zadanie*. Rozdz. III i VII.

Gdy więc wobec filozofa tej szkoły staje kwestja starcia dwóch granicznych narodowości, gdy zwłaszcza po jednej stronie stoi organizm państwowy zbliżający się coraz więcej do ideału jego filozofji, po drugiej coś, co w jego filozofji niema jeszcze imienia — nie dziwię mu się bynajmniej, że wydaje wyrok: tępić bezwzględnie! (*rücksichtslos germanisiren*). Owszem, gdyby inaczej zawyrokował, powiedziećby trzeba, że się odezwała w nim *anima naturaliter christiana*, a nie jego filozofja, nie znająca nic nad siłą i interesem państwa.

* * *

Ale filozofja, jako taka, wypiera się tych potwornych wniosków. Etyka, jakiej zdrowy rozum uczy człowieka, zupełnie inne daje nam o narodowości i jej prawach pojęcie. Narodowość jest naturalnym wytworem pochodzenia ludzkości w dziejach. Jedność państwowa bywa zwykle jej związkiem; jedność języka, religji, pochodzenia, dopomaga (choć niezawsze i niekoniecznie) do jej wyrobienia; ale istotnym jej twórcą jest czas — właściwie rozwój historyczny pewnej odnogi ludzkości, w odpowiednich warunkach łączności żyjącej. — Ten rozwój historyczny kształtuje nietylko

ów zewnętrzny ustrój, państwem zwany, na który pospolici socjologowie jedynie zwracają uwagę, ale też wewnętrzne znamię, głęboko na duszy tej ludności wyciśnięte, na które składają się w różnej mierze: i religja i ziemia ojczysta i język macierzysty i obyczaje domowe i tradycje przodków i pamięć ich wielkich czynów i pomniki przeszłej lub terażniejszej wielkości i właściwy kierunek oświaty, literatury i sztuki — i nadewszystko znajomość, cześć i miłość tych wszystkich rzeczy, jako swoich, ze sobą od wieków zrośniętych. To duchowe znamię nadaje narodowi psychologiczną indywidualność, stanowiącą jego wewnętrzną łącznię i cechę wyróżniającą go od innych narodów — i to nazywamy narodowością. Był polityczny narodu, jako ciało zależne od warunków zewnętrznych, może ulec pod naciskiem lub wskutek zmiany tych warunków — narodowość, jako rzecz duchowa, pozostaje i dalej pełni swe zadanie w ogólnym rozwoju ludzkości. I nawet w obcym państwie, do którego przyłączoną zostaje, żyć będzie jako zdrowy i pożyteczny dla całości członek — byle znalazła warunki narodowego życia, warunki, których ona potrzebuje, jak roślina światła i powietrza. Gdzie zaś jej tego żywiołu odmówią, tam wegetować będzie, choćby

całemi wiekami, w nieustannym bólu, cierpiąc sama i zarażając organizm, z którym ją spojono — jak wykazaliśmy niegdyś na przykładzie Irlandji ¹⁾.

Z tego pojęcia narodowości, jako dziejowego płodu, wynika najprzód, że narodowość jest wytworem praw natury i ma w zamiarach natury swą rację bytu. Boć oczywiście, nie przypadkiem ludzkość po wszystkie czasy rozgałęzia się w narody. Jak rozrost każdego organizmu w rozmaite człony ma cel w przyrodzie, bo każdy organ właściwą posiada funkcję w ekonomji całości, tak i to rozgałęzienie ludzkości w rozmaite narody, ma głębszą rację bytu, bo każdy naród odmienną dań zbiorowej kulturze przynosi, każdy właściwą misję w historii spełnia. Gwałcenie przyrodzonych praw organizmu jest zawsze błędem, gdyż nie innego nie sprawia, jak tylko ból i zepsucie — gwałcenie przyrodzonych praw ludzkości jest nie tylko błędem, nierównie większych cierpień i głębszego skażenia przyczyną, ale jest też krzywdą i występkiem: bo prawo natury odnośnie do ludzkości, jest oraz prawem moralnem.

Z tegoż pojęcia narodowości wynika po drugie, że ona jest zbiorem praw wrodzonych i na-

¹⁾ *Przegląd Powszechny*, tom VII, dod. str. 14.

bytych, najdroższych sercu ludzkiemu. Każdy człowiek ma przyrodzone prawo do życia w kraju, w którym się urodził, do mówienia własną mową, do pielęgnowania rodzinnych obyczajów, do zdobywania w własnym kraju stanowisk przewodnich, do których uzdolnienie posiada — słowem, ma prawo czynienia wszystkiego, co się równym prawom bliźnich nie sprzeciwia. Państwo jest tylko na to, by te prawa obywateli siłą osłaniało i równowagi ich podług sprawiedliwości strzegło. Gdy zaś nadto przychodzi wielowiekowe posiadanie, spuścizna po ojcach, zrośnięcie z duszą od piersi macierzyńskich — wówczas te prawa, nie tylko nieskończenie droższe są człowiekowi, ale też świętsze i nietykalniejsze wobec zakonu przyrodzonego. Bo choć prawa pisane tylko dziedzictwo materialne warują, jednak prawo natury na sercach wypisane niemniej uświęca posiadanie i dziedzictwo duchowe.

Państwo więc, które zapominając o swem zadaniu, chcąc samo być celem, wkracza jak daleko mu się podoba w sferę praw jednostki, przetwarza obywateli na swą modłę, dopasowuje ich, duszą i ciałem, do swoich zamiarów, druzgocąc w tej maszynowej robocie uczucia i prawa jednostek, nawet tak drogie, jak narodowe i tak święte, jak

religijne — takie państwo przywraca przyrodzony porządek rzeczy, popełnia bezprawie olbrzymie i nieustające, w którym się tyle krzywd i bólów mieści, że je Bóg jeden policzy.

Ale praw natury nie pomiata się bezkarnie, a piętna, które to przestępstwo na sprawcach wy-ciska, żadne wawrzyny z czoła nie zetrą. Oto mąż, olbrzymi potęgą i powodzeniem, którego wczoraj jeszcze tysiące sumień ludzkich, olśnionych jego chwałą, szczerze uwielbiało, dziś ma już tylko głosy za sobą i to sprzysiężonych i zawistych — sumienia go odstąpiły. Zajścia w parlamencie, a jeszcze więcej prywatne rozmowy z ludźmi tego narodu, aż nadto o tem przekonują. Spełnia się w nim głębokie słowo pogańskiego filozofa: *huic legi, qui non parebit ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi caetera supplicia, quae putantur, effugerit*¹⁾.

* * *

Te wnioski etyki filozoficznej znajdują się

¹⁾ Cycero *III. de Rep.* „Kto tego prawa nie słucha, sam się ze siebie wyzuwa i naturą ludzką pomiata; co już jest karą nader srogą, chociażby innych kar, których się domyśliwamy, uniknął“.

w zupełnej kongruencji z etycznymi prawidłami chrystjanizmu. Na pierwszy rzut oka chrystjanizm nie zdaje się mieć nic wspólnego z narodowością. Narodowości dzielą ludzkość, chrystjanizm zstąpił z nieba, żeby ją zjednoczyć: *ut sint unum*. Niejeden chrześcijański myśliciel w tej antytezie utknął. Ależ niemożliwą zgóry jest rzeczą, żeby religia od Boga dana była w sprzeczności z naturą od tegoż Boga pochodzącą. Otóż narodowość jest niezaprzeczalnie dziełem i prawem natury.

W starożytności pogańskiej, narodowość istotnie, oprócz znamienia właściwej odrębności, nacechowana była duchem ekskluzywizmu; obowiązki ludzkości ograniczały się na samych ziomkach; obcy, *barbarus*, był z tytułu tej obcej narodowości przedmiotem zawiści lub pogardy, wyjętym z pod wrodzonego prawa miłości ludzkiej. — Było to skażenie, jakiemu i inne przyrodzone uczucia, pod wpływem namiętności ludzkich w pogańskim świecie uległy.

Żydzi, choć także przejęci tym partykularyzmem, mieli jednak w swoim zakonie od Boga podanym, przestrogi łagodzące tę wyłączność i nakazujące, nawet względem obcych w granicach ich przebywających, sprawiedliwość i miłosierdzie.

Tak czytamy w Lewityku ¹⁾: *Będzie li przechodzić mieszkał w ziemi waszej, a będzie przebywał między wami, nie urągajcie mu; ale niech będzie między wami jako obywatel; i będziecie go miłować jako sami siebie. I nieco dalej ²⁾. Jednakże sąd niechaj będzie między wami, bądźby przychodzień, bądź obywatel zgrzeszył.* Podobne znajdujemy przepisy w Exodzie, w Księdze liczb, w Deuteronomium. Prorocy, gromiąc zbrodnie Izraela, łączą zwykle krzywdzenie obcego i przybysza, z krzywdzeniem sędziwych rodziców, sierót i wdów ³⁾.

Chryścjanizm przyszedł dopełnić, co w prawie Mojżeszowym było dopiero zaczętem, poprawić, co w pogańskim świecie było skrzywionem: prawem powszechnej miłości złączyć wszystkie narody — złączyć je, nie przez zatarcie tego, co w narodowościach jest znamieniem, rozmaitem i charakterystycznym — bo to, jak widzieliśmy, jest dziełem natury, myślą tegoż Boga, od którego chrystjanizm pochodzi — ale przez zniesienie tego, co w pogańskim pojęciu narodowości było ekskluzywnem i nienawistnem przez równouprawnienie wszelkich narodowości, na pod-

¹⁾ 19, 33.

²⁾ 24, 22.

³⁾ Jerem., 7, 6. Ezechjel, 22, 7.

stawie synowstwa bożego i braterstwa w Chrystusie. Hasło powstającego chrystjanizmu: „nie masz więcej Żydowina ni Greka“. *Non est Judaeus neque Graecus... omnes enim vos unum estis in Christo Jesu*,¹⁾ nie znaczyło oczywiście, że niema być nadal właściwości Żyda i Greka, żydowskiego i greckiego języka, żydowskich i greckich obyczajów i znamion narodowych — ale, że odtąd wszystkie ludy mają jednaką godność, jednakie prawo do poszanowania: że więc nikogo z tytułu narodowości nienawidzieć, nikim pogardzać nie wolno. Jak jednostki tak i narody były dziełami rąk Bożych, a stały się w chrześcijaństwie dziećmi bożemi.

Pierwszym objawem tego objęcia wszechnarodowości w łonie Kościoła było udzielenie Apostołom daru języków. Nie obdarzył Bóg różnoplemiennych słuchaczy darem rozumienia jednej urzędowej mowy, rzymskiej albo żydowskiej, ale dał wysłannikom swoim dar mówienia wszystkimi językami ludów, do których ich posyłał. A to pierwsze kazanie, jak uważają Ojcowie święci, było przedobrażeniem misji, jaką Kościół miał po całym świecie w ciągu wieków spełniać.

¹⁾ Gal. 3, 28.

Wkrótce potem, gdy nienawiści narodowe głowę podnosić zaczęły, gdy Żydzi chcieli narzucać Grekom swoje narodowe zwyczaje i obrzędy a w Grekach nawróconych budziła się dawna dla Żydów pogarda, św. Paweł gromił te zapędy, nie zważając na osoby: *Czemuż poganę przymuszasz żyć po żydowsku?*¹⁾ rozkazywał uszanować zwyczaje i właściwości każdego, o ile nie były bożemu i przyrodzonemu zakonowi przeciwne, i stał wielokrotnie, bezwarunkowo, zasadę równouprawnienia narodowości wobec Boga i wobec chrześcijaństwa: *Albowiem nie masz różnicy Żyda i Greczyną bo tenże Pan wszystkich*²⁾.

W dalszym pochodzie dziejów, chrystjanizm pozostał wierny temu hasłu. Kościół przemawiał do wszystkich ludów ich językami; wszędzie, skoro tylko było możebnem, pasterzy z ich łona wybierał; wszędzie jednaki wiarą i moralną nauką, powstać zewnętrzną przybierał rozmaitą, przyjmując wpływ ducha ludów i społeczeństw, których był mistrzem; wszędzie niemal i najskuteczniej bronił narodowych znamion, tradycji, nawet literatur, przeciw niesprawiedliwym obcych napaściom. Kościół Chrystusów zespalał ludy jednością w roz-

¹⁾ Galat. 2, 14.

²⁾ Rom. 10, 12.

ma i to ści: jednością miłości i wiary w rozmaitości narodowych znamion.

Ale nie koniec na tem. Chrystjanizm nietylko sprostował pojęcia narodowości, lecz wszystkie prawa człowieka wyjaśnił i uświęcił: sumienie ludzkie, wiekami niewoli zgnębione, ocucił; wszelkim władzom: rodzicielskiej, małżeńskiej, pańskiej, a nadewszystko państwowej, właściwe zadanie i granice przyrodzone określił. Chrystjanizm powiedział zwierzchnikom państw to samo, co zakon przyrodzony rozumowi dyktował, ale z tą niezrównaną mocą i powagą, jaką tylko słowo boże posiada — powiedział im, że nie są panami, ale tylko narzędziami Boga na usługę społeczeństw: *ministri enim Dei sunt in hoc ipsum servientes*¹⁾ — że miecz, czyli władzę materialnego przymusu, piastują nie dla dowolnego użytku, ale jedynie dla ochrony sprawiedliwości i wzbrania występku: *non sunt timori boni operis sed mali*²⁾ — że wreszcie z tej „służby Boga ku dobru społeczeństwa“ ścisły kiedyś Bogu zdadzą rachunek.

Stąd w państwach chrześcijańskich, ledwo wychylających się z barbarji, wcześniej wyrobiła się prawdziwa wolność i godność człowieka, otoczona

¹⁾ Rom. 13, 6.

²⁾ Rom. 13, 3.

sferą praw osobistych, których nawet władza absolutnych monarchów naruszać nie śmiała; wcześniej, nawet wśród wojen i podbojów, narodowości zwalczane, znalazły u zwycięzcy sprawiedliwość i tolerancję. Ta sama idea chrześcijańska, która już w rzymskim państwie poczyniała kruszyć kajdany niewolników, która w wiekach średnich łągodziła srogości wojen i wyrównywała nierówności społeczne, chroniąc Europę od kastowości pogańskiego Wschodu — ta sama idea rozkwitła się końcowo w tej łągodności i równości prawa, która jest największym nowożytnej historii zaszczytem: — prawo jedno dla wszystkich, wszystkim dobroczynne, jedynie przestępcom groźne — według formuły ewangelicznej: *non est timori boni operis sed mali*.

Jeżeli znów dzisiaj występuje widmo praw wyjątkowych, jeżeli obywatele państwa ścigani są prawem, nie dla własnych przestępstw, ale dlatego jedynie, iż są synami lub ziomkami ludzi, którzy zawinić mieli; jeżeli i rząd i nawet prawodawstwo zwracają się przeciw części mieszkańców kraju, jedynie z tytułu ich narodowości, języka, wyznania; jeżeli ten szczyt gmachu nowożytnej cywilizacji zapada się wstecz, w barbarzyństwo — nie dziwmy się: to nowy dowód, jak wyparcie za-

sad chrześcijańskich pociąga za sobą, prędzej czy później, upadek społecznych instytucyj i postępów, które się na ich podstawie dźwignęły. Nie pierwsza i nie ostatnia to ruina, co wskutek tego podebrania podwalin nastąpiła i jeszcze nastąpi.

Bóg dopuszcza, żeby się gmach ludzki rysował od góry do dołu, od szczytu władzy aż do poziomu socjalizmu, ażeby się ludzie spostrzegli, jaką zbrodnię i jakie szaleństwo popełniają, targając się na podwaliny chrystjanizmu. Ale ten dopust boży jest do czasu; podwaliny te są w sercu ludzkości nieśmiertelną ręką założone; na nich odbudowuje się to, co się dziś wali — a z dzieła burzycieli nie zostanie śladu.

IV.

Stosunek wojny do etyki ¹⁾).

Dziś, kiedy surma wojenna choć głucho, ale nieustannie grzmi po Europie, kiedy brzemię militaryzmu nieźnośnie ludzkości dokucza i cywilizację naszą przygniata, wraca znowu na porządek dzienny kwestja pokoju powszechnego. Jedni spodziewają się choć częściowego rozbrojenia od układów dyplomatycznych; drudzy wyobrażają sobie, że sam postęp uzbrojeń i strategji, doprowadzi wkrótce do niemożliwości prowadzenia wojny. Inni marzą o jakimś trybunale rozjemczym, któryby wszystkie spory narodów polubownie rozsądzał. Zakładają się w tej myśli międzynarodowe stowarzyszenia i ligi pokojowe, we Francji, w Belgji, w Szwajcarii. Francuska *Société d'arbitrage international* postanowiła odbyć kongres w Paryżu w czasie wystawy. Dla czegożby narody, mówią zwolennicy

¹⁾ Pisane r. 1889 pod tyt.: *Dawid Urquhart i kwestja wojny.*

tego rozjemstwa, nie miały porzucić wreszcie, podobnie jak uczyniły jednostki w przedhistorycznych czasach, stanu dzikości w wzajemnych stosunkach? Dlaczegożby nie miały zrozumieć, że panowanie pokoju i prawa jest lepsze dla nich samych, niż chwilowa korzyść, jaką przewaga siły zapewnia? A zrozumiawszy to, dlaczegożby nie miały powierzyć swych sporów bezstronnym sędziom zobopólnie obranym?

Niestety, między tym ideałem a rzeczywistością jest przepaść, na którą teoretycy powszechnego pokoju nie dość zwracają uwagę. Małe państewka, jak Belgja i Szwajcarja, najchętniej się zgodzą na międzynarodowe rozjemstwo, bo innej siły nie mają. Większe państwa zgodzą się jeszcze na nie, kiedy im mało iść będzie o przedmiot sporu, a więcej o wyjście z honorem ze zatargu: jak Niemcom w sprawie wysp Karolińskich. Ale któż powstrzyma potężne państwo w chwili, kiedy upatrzy sposobność zgniecenia niechybnie i bezkarnie rywala, zaokrąglenia swych granic, zdobycia paru prowincyj, do których jakiegokolwiek rości sobie pretensje? Prywatni nie uciekają się zwykle do siły dla urzeczywistnienia swych roszczeń, bo stoi nad nimi prawo — prawo stoi, bo je podtrzymuje siła państwa; — ale samo państwo, ten olbrzym, który

nie ma nad sobą władzy, który dzierży w jednym ręku swe pretensje, w drugim miecz do torowania im drogi, jakimiż względami da się nakłonić do oddania swej sprawy cudzemu sądowi, kiedy ono samo czuje się zdolnem rozsądzić ją po swojej myśli i wyrok swój przeprowadzić? Słusznie Valbert, pisząc świeżo o owym projekcie trybunału międzynarodowego kiwa głową nad nim i mówi: „piękne marzenia pocziwych ludzi!“¹⁾

Nie brak też zdań i teoryj skrajnych o tej kwestji. Z jednej strony angielscy Kwakrowie utrzymują, że wojna w żadnym razie nie jest godziwą, że trzeba raczej wszelkie krzywdy ponieść, niż miecza dobyć przeciw bliźniemu. W tym samym duchu predykuje Lew Tołstoj i inni marzyciele. Z drugiej strony — co dziwniejsza — są ludzie, którzy w wojnie jako takiej, upatrują czynnik umoralniający, potrzebny dla dobra ludzkości. Podobne zdania znajdują się u De Maistra, jako paradoksy na tle mistycznym; ale znajdują się także u takich realistów i ludzi czynu, jak marszałek Moltke. „Wojna, pisał Moltke do prof. Bluntschli'ego, jest jednym z czynników porządku świata, postanowionym od Boga. W niej się wy-

¹⁾ L'arbitrage international. *Revue des deux Mondes*. Mars, 1889.

rabiają najszlachetniejsze cnoty człowieka: męstwo, zaparcie się, wierność obowiązkowi, duch ofiary; żołnierz poświęca życie. Bez wojny światbygnił w materjalizmie“. — Kiedyindziej ten sam Moltke wyraził się o projektach powszechnego pokoju: „To sen! i nawet niedobry sen“¹⁾. Jak widać, poza sztuką wojenną jest u takich ludzi filozofja wojny — i religijny kult wojny.

Niektórzy nakoniec publicyści i filantropi, zwątpiwszy o możności zniesienia wojny, myślą przynajmniej o złagodzeniu jej okrucieństw. Już kongres dyplomatyczny, odbyty w Petersburgu po wojnie krymskiej, zakazał używania kul eksplodujących. Później konferencja brukselska, zebrana za inicjatywą cara Aleksandra II, postanowiła różne ograniczenia i złagodzenia. Akademia dyplomatyczna, zwana *Institut de droit international*, wydała głośny *Podręcznik praw wojennych*, który dotychczasowe humanitarne zwyczaje i układy dyplomatyczne skodyfikował. Ale jenerałowie pruscy, mający dzisiaj pierwszy głos w tej materji, orzekli wręcz: że najłagodniejszy sposób prowadzenia wojny jest ten, który zadaje nieprzyjacielowi jak najwięcej szkody, bo zmusza go prędzej do żądania pokoju.

¹⁾ *Civilisation de la guerre* par M. Ch. Lucas, membre de l'Institut du droit international. 1881.

Wreszcie wojna 1870 r. zalała te wszystkie papiery czerwoną strugą, cofając o pół wieku wstecz zwyczajowe prawo wojenne. Wszystkie wymysły dyplomatów i filantropów padają jak domki z kart przed brutalnym pochodem dzisiejszego militarizmu.

Był jednak człowiek, w pierwszej połowie naszego wieku, który do tegoż rezultatu dążył, — a prostszymi, mniej sztucznymi drogami — więc też z większym prawdopodobieństwem osiągnięcia celu. Nie był to właściwie filantrop rozczulony nad cierpieniami ludzkiemi, ale był on czemś więcej. Główną jego myślą nie było ulżenie doli ludzkości — ale sprawiedliwość. Nie mówił: znieście wojnę, szukajcie jakiegoś środka, żeby się godzić bez przelewu krwi — ale hasłem jego było: nie róbcie wojen niesprawiedliwych, a prawie żadnych wojen nie będzie. Środka zaś na to niedaleko szukał: w was samych, mówił, w narodach wszystkich tkwi to poczucie sprawiedliwości — dziś zagłuszone więcej niż kiedykolwiek, które jednak rozbudzić i uświadomić można i trzeba — a wówczas opinia publiczna okiełzna ambicje rządów, narody same zmuszą swych władców do szanowania prawa natury. — I temu to zadaniu, tej myśli jednej poświęcił ten człowiek całe życie swoje

i cały zasób energii i odwagi cywilnej, doprawdy niepospolity.

Jakim sposobem ta myśl się wykłůła i jakie miała rezultaty?

Było to w r. 1827. Wojska rosyjskie wkroczyły do Turcji bez wypowiedzenia wojny, a pułki tureckie patrzyły na ten zamach, żadnego nie stawiając oporu. Widział to z zdziwieniem młody 22-letni *attaché* ambasady angielskiej. Dawid Urquhart, i zapytał jednego z żołnierzy tureckich, czemu nie broni ojczyzny. „Nie możemy dobywać broni, odpowiedział Turek, bo nie jest ogłoszona *fetwa*; gdybyśmy zabili wroga w tych warunkach, bylibyśmy mordercami“. *Fetwa* jest to wyrok władzy duchownej Islamu, Ulemy, orzekający, że wojna jest sprawiedliwa, i że przeto można zabijać bez grzechu. Ten przykład prawości muzułmanina w stosunkach międzynarodowych, ten głos sumienia wśród wojny i to identyfikowanie wojny nieprawej z morderstwem, zrobiły niezmierne wrażenie na szlachetnej duszy młodego Anglika. Powziął on stąd dla Islamu cześć — którą niekiedy może aż do przesady doprowadzał — ale stąd też poczęła się rozwijać myśl przewodnia jego życia.

Spostrzegł on, że w otaczającej nas atmosferze duchownej krąży mnóstwo miazmów fał-

szywych doktryn, które puszczone zostały w świat w różnych chwilach, dla chwilowych interesów, dla wymówienia pewnych gwałtów, pokrycia płaszczykiem teoryj pewnych zbrodniczych zamachów; miazmy te zostają poniekąd zawieszone w powietrzu Europy, a wykrzywiają i fałszują sumienie publiczne, mimo podstawy chrześcijańskiej nauki, na której ludy europejskie wychowane zostały. Do tego przyszło, że mamy poniekąd dwa sumienia: jedno do życia prywatnego, wedle którego sądzimy, że nie wolno zabijać bez konieczności samoobrony, nie wolno cudzej własności zagrabić, jakkolwiek onaby była dla nas pożyteczną, nie wolno oszukiwać, kontraktów nie dotrzymywać — i brzydzimy się temi występkami, jako plamą i zbrodnią, gdziekolwiek je w życiu prywatnem spotykamy. Drugie sumienie do życia publicznego, wedle którego te same postęпки, wykonane zbiorowo, przez stowarzyszenie wielu ludzi, zwane państwem, sądzimy zupełnie inaczej i podług całkiem odmiennych zasad: najniesprawiedliwszy najazd z rozbojem i mordem, zdobimy nazwą wojny; przewódców takich najazdów, którzy przeciwnika niespodzianie napadli i zgniętlili, chwylimy jako dzielnych jenerałów; dyplomatów, którzy go oszukali, jako biegłych polityków. W ocenianiu

wojennych wypraw i ludzi, którzy w nich brali udział, my — nie mężowie stanu, ale prywatni i sumienni, jak nam się zdaje, ludzie — uwzględniamy tylko przezorność, taktyczną biegłość, siłę — o słuszność przyczyn wojny, o legalność jej wypowiedzenia mało, albo wcale nie pytamy; albo wreszcie poprzestajemy na takich powodach, z jakichbyśmy się śmiali na całe gardło, gdyby się niemi złodziej lub morderca przed trybunałem tłumaczył. Do usprawiedliwienia wojny wystarcza nam tak zw. potrzeba zdobycia granic naturalnych, lub konieczność osłabienia rywala, lub niezbędność jakiegoś portu, jakiejś kolonji. Racje dostateczne znajdują się, jak nie w historii, to w geografji, jak nie w geografji, to w etnografji, jak nie w etnografji, to w językoznawstwie, w filozofji, w teoriach ewolucji, konieczności dziejowych, misji narodów i t. d., i t. d. Jak widać, niema ani jednego kąta na kuli ziemskiej, do któregoiby kilka państw nie mogło sobie wyszukać prawa w jednej z tych szufladek — a niema żadnego między temi wrzekomemi prawami, któreby nie służyło do usprawiedliwienia rozlewu krwi wobec dzisiejszej opinji.

Utoż Urquhartowi stanęła przed oczyma ta prosta i wielka prawda: że ludzie podlegają temu

samemu prawu moralnemu, czy działają jako jednostki, czy zbiorowo jako narody: że co jest zbrodnią, mordem, łupiestwem, oszukaństwem dla pojedynczego człowieka, to nie staje się czem innym, gdy milion ludzi łączy się do zrobienia tego samego czynu; — słowem, że tak samo narody jak jednostki podlegają prawu moralności, czyli zakonowi przyrodzonemu.

Ta prawda uderzyła najprzód Urquharta w Koranie, ale niebawem spostrzegł, że ona nie-równie dawniej i głębiej wykładana była przez Ojców Kościoła, sankcjonowana w najstarszych pomnikach prawa kanonicznego, uzasadniona rozumowo przez filozofów chrześcijańskich, od św. Tomasza do Grocjusza i Vattela; wreszcie najwyraźniej zawarta w dziesięciorgu przykazań Bożych: *Nie zabijaj, Nie kradnij, Nie mów fałszywego świadectwa, Nie pożądam rzeczy cudzych* — czem oczywiście Bóg obowiązuje narody niemniej jak jednostki.

Odkrywszy to jajko Kolumba, Urquhart przyszedł do walnego wniosku: że zapoznanie tych przykazań Bożych w stosunkach międzynarodowych jest właściwą przyczyną tego nieznośnego stanu gwałtu i cierpienia, w jakim znajduje się Europa, i że jedynym sposobem przywrócenia

zdrowia i pokoju publicznego, jest powrót do Dekalogu w prawie publicznem. A zatem i ja sam, powiedział sobie Urquhart, i każdy kto o tem wie, powinniśmy pracować nad tem, żeby świat o tem przekonać.

W tym wniosku — jest to fakt uwagi godny — spotkał się Urquhart z drugim wielkim umysłem, który równocześnie w innym kraju i po innej drodze do tej samej mety trafiał. Le Play badał życie domowe, stosunki ekonomiczne cichych, pracujących ludności, obserwował je we Francji, w Hiszpanji, Niemczech i aż za Uralem, odróżniał szych powierzchownej cywilizacji, kryjący nieraz pod sobą tryb życia dziki i nieznośnie ciężki, od warunków prawdziwej pomyślności i szczęścia ludów; i zacząwszy sam od zupełnego ateizmu i nihilizmu zasad — doszedł, na tej drodze empirycznej, do tej konkluzji: że głównym warunkiem wewnętrznej pomyślności narodów jest zachowanie Dekalogu: i że ludy są szczęśliwe lub nieszczęśliwe w tej samej proporcji, w jakiej Dekalog zachowują lub gwałcą.

To napozór przypadkowe, ale tak głęboko w naturze rzeczy leżące spotkanie się tych dwóch myślicieli — jednego, badającego stosunki ludów wewnętrzne, domowe, drugiego stosunki zewnętrzne,

polityczne — a trafiających do identycznego wniosku: że Dekalog jest kluczem szczęścia ludzkości — zbliżyło ich do siebie. Zaprzyjaźnili się, i później udzielali sobie swych myśli i popierali się w swych przedsięwzięciach.

W tymże czasie. t. j. r. 1839, zdarzył się wypadek, który objawił Urquhartowi potęgę jego wpływu na sumienia. Pod namiętym podmuchem Internacjonau, utworzył się w Anglii straszny spisek socjalistyczny, znany pod nazwą Chartystów. Wszyscy czuli, że coś złowrogiego pod ziemią nurtuje, ale nikt nie mógł uchwycić wątku spisku, ani zamachów przewidzieć. Istotnie Londyn i 20 innych miast Anglii miało się stać jednego dnia pastwą grabieży i płomieni. Okropny niepokój panował. Policja otrzymywała ciągle ostrzeżenia i wskazówki — które się potem okazywały mylnymi. Oddziały wojska maszerowały, to w jedną to w drugą stronę, zawsze napróżno, aż opadały na siłach. Jenerał lord Wellington oświadczał rządowi, że ze szczupłemi siłami wojskowemi, jakimi rozporządza, nie może odpowiadać za bezpieczeństwo kraju. Przebiegłość spiskowców zdawała się żartować sobie z wszelkich wysiłen stróżów publicznego porządku. W rzeczy samej,

między pięcioma hersztami konspiracji był tajny agent policji angielskiej, któremu nie trudno było policję i armję ustawicznie zwodzić. Pośród tych niepokojów, wypadają wybory do Parlamentu; Urquhart, ubiegając się o mandat z Marylebone, przemawia do wyborców, z całą potęgą swych przekonań, o uczciwości w polityce i o knowaniach północnego państwa, które podaje rękę Internacjonalowi w obcych krajach, aby je podkopać i o zgubę przypawić. Po przemowie, o 2-ej w nocy, stawia się w mieszkaniu Urquharta trzech ludzi. To są trzej z pięciu hersztów spisku. Wyznają mu, że im oczy otworzył, że się dali użyć za narzędzie Rosji — i rozbija się spisek — w trzy dni przed wybuchem. Urquhart ma jeszcze czas obieć główne punkta spisku i przekonać szaleńców. W jednym tylko miejscu, gdzie nie zdążył dojechać, krew się polała. Przyznali mu ci trzej, co mu się zwierzyli, że piątym, który wszystkiem kierował, był niejaki Beniowski, żyd polski w tajnej służbie Rosji. Ten Beniowski zrobił później zamach na życie Urquharta; ale potężna protekcja zagraniczna zasłoniła go przed pościgami sądu.

To moralne zwycięstwo nad Chartystami, które uratowało Anglję od strasznej klęski, wpoilo

Urquhartowi przekonanie, że jest więcej prawości w ludziach, niż się wydaje, i że można się oprzeć na ich sumieniu, byle sprostować ich zdania. Rozpoczął więc na wielką skalę propagandę swych myśli. Nie był to wcale człowiek giętki i składny w obejściu. Tak w salonie jak w hali wiecowej miał on zwyczaj stawiać każdą kwestę w sposób rogaty; argumentował pytaniami i zaczepnie; lubiał najprzód tego, z kim rozmawiał, upokorzyć, pokazując mu, że nie zna kwestji. Dla nikogo przysięgi nie okazywał sympatji, tylko dla sprawiedliwości. Ale wnet opanowywał wielkim rozumem, siłą prawdy, jaką posiadał, i kryształową szczerością charakteru.

Taki to człowiek począł jeździć od miasta do miasta, zbierał ogromne mitingi robotników, przemawiał do nich z niezrównaną werwą i siłą; przekonywał ich najprzód, swoim zwyczajem, że są ignorantami w interesach swego kraju, że nawet Dekalogu nie znają, że powierzają sprawy publiczne w ręce ludzi niezdolnych i niesumiennych ¹⁾);

¹⁾ Główna przyczyna małego wpływu Urquharta na politykę leżała w tem, że miał do walczenia z Palmerstonem, który był wówczas bożyszczem opinji publicznej Anglii, a Urquhart go oskarżał, z dowodami w ręku, o zdradę stanu i zaprzękanie się Rosji.

a dopiero zawstydzwszy słuchaczów, przyparłszy ich do muru przez pytania i odpowiedzi, przedstawiał im na dłoni prawdę i okazywał obywatelskie obowiązki. Dyskusje te trwały do 12 godzin, przerywane co chwila, to gniewnymi wrzaskami i podnoszeniem się kroci pięści przeciwko mowcy, to okrzykami: Niech żyje! i noszeniem go na rękach. Przeprawy te bywały tak ciężkie i niebezpieczne, że nikt nie chciał towarzyszyć Urquhartowi w jego misjach. Lecz on sam dotrzymywał placu. I gdy wieczorem wracał do hotelu na spoczynek, szły za nim najtęższe głowy z pomiędzy słuchaczów, ażeby jeszcze pewne punkta przedyskutować i rad praktycznych zasięgnąć. Urquhart z tego korzystał, żeby zakładać po różnych miejscach t. zw. Komitety do spraw zagranicznych, t. j. stowarzyszenia robotników dla dalszego badania tych kwestyj. I w ten sposób od miasta do miasta, z taką odwagą i wytrwałością prowadził tę propagandę, że w jednym roku między innemi, pięćkroć sto tysięcy robotników słuchało jego mów. Chciał on jakim bądź kosztem oświecić lud, podnieść go aż do zrozumienia związku polityki ze sprawiedliwością, a przez lud zmusić rządy do uczciwości w polityce i poszanowania prawa narodów.

Jak dalece zaś udało mu się tych ludzi wykształcić, pokazało się to później, gdy w r. 1872 deputacja prostych robotników angielskich stanęła przed Zgromadzeniem prawodawczym Francji, *l'Assemblée nationale*, w Wersalu i przedłożyła, nie projekt ograniczenia godzin pracy, nie takse dziennej płacy — ale petycję o ustanowienie trybunału, któryby warunki wojny określał i *casus belli* sądził: „ażeby nadal, jak się wyrażały motywa petycji, kaprys jednego ministra lub gabinetu nie mógł rozporządzać potajemnie losami całego narodu, a przez to i całej ludzkości“. Petycja taka w ustach robotników niemałe na prawodawcach francuskich zrobiła wrażenie. Ksiązę De Pasquier, który przyjmował uroczyście deputację, pytał ich, jaki związek może mieć ta kwestja z interesami klasy roboczej, której są przedstawicielami. Odpowiedzieli mu poważnie, że ustawy celne i ograniczenia godzin roboty są sztucznymi i przejściowymi półśrodkami, podczas gdy wojny niesprawiedliwe i nierozsądne są zbrodniami, które nieszczęście sprowadzają na całe społeczeństwo, powodują szalone wydatki, stagnacje interesów, ruiny fabryk, co się i na losie robotnika najgorzej odbija. Dalej wykazali, że największa część wojen naszego czasu była niesprawiedliwa i niepotrzebna.

W ciągu dyskusji dali dowód francuskim mężom stanu, że znają doskonale dyplomatyczne dokumenta tego wieku, i wytknęli im nawet, że ostatnia wojna, od której oni tyle ucierpieli, była przez nich niesłusznie i z pominięciem prawa narodów wydana.

Francuzi wyszli z tej rozmowy, zdziwieni takim wykształceniem tych prostych ludzi w zagadnieniach, które zwykle małej garstki wybrańców bywają udziałem, a co ważniejsza, wyszli uderzeni prawdą ich poglądów i skłonni zająć się serjo przedłożonym projektem. Na nieszczęście, już kwestje polityki wewnętrznej i walki stronnictw brały górę nad wszelką inną myślą i wnet przysłuszyły pamięć o tym wniosku.

Urquhart nie poprzestawał na ustnem nauczaniu. Po krótkim czasie uczuł potrzebę organu, któryby łączył te wszystkie umysły grawitujące naokoło jego potężnego ducha. W roku 1853 założył Przegląd dyplomatyczny, *Diplomatic Review*, pismo, które sam niemal redagował po angielsku, a oprócz tego robił osobne francuskie wydania, w zły francuszczyźnie, ale w jędrnym, zmuszającym do myślenia stylu. Mieściło się w tym przeglądzie potrochu z wszystkiego. Dokumenta dyplomatyczne, zwłaszcza dotyczące spraw bieżą-

cych, a mniej znane; sprawy tajnych agentów różnych państw, które Urquhart z rzadkiem szczęściem umiał wyławiać, i bez żadnego względu wywlekał przed publicznością; listy stare i nowe mężów stanu, wyjawiających swe nieczne plany, albo czasem wyznających swe polityczne błędy; ciekawe polemiki, urywki z rozmów; przytem ustępy z historii rzymskiej, z Ojców Kościoła, z sławnych kanonistów, — to wszystko mieściło się jedno za drugim, połączone tylko jedną wielką Urquharta myślą, triumfu sprawiedliwości.

Dwa kraje szczególnie miał na uwadze nasz publicysta. Z jednej strony śledził uporczywie dyplomację i tajne agitacje Rosji, pilnował jej emisarjuszów, od Hiszpanji aż do Chin; jej przypisywał główną rolę w przewrotnej polityce dzisiejszej, i twierdził, że od kilkudziesięciu lat wszystkie rewolucyjne ruchy, które obalały rządy i podkopywały potęgę państw, przez nią bywały bądź wzniecane, bądź popierane. Może w tem zdaniu szedł za daleko, ale niema co mówić, dowodów i dokumentów przytaczał bardzo wiele. Ta niechęć do Rosji zbliżyła Urquharta do Polski. Był w serdecznej przyjaźni z generałem Zamoyskim, jakeśmy słyszeli, z Karolem Bodenhamem i jego żoną Polką, pisał nawet do *Czasu*, 8 listopada

1872 r.⁴⁾); zawsze sprawę Polski, jako krzywdę dziejową, miał żywo na sercu.

Z drugiej strony Urquhart zachował całe życie szczególny pociąg i część dla Turcji; wciąż zwyczaje i prawa mahometan, ich uczciwość i wierność w traktatach kładł przed oczy chrześcijanom; podziwiał instytucję ich sądu religijnego o powodach wojny, uroczyste formy jej wypowiedzenia. Wyglądało to u niego na mąję; ale w gruncie tego poglądu jest, sądzę, pewna prawda. Islam, ze swemi przystępnemi pojęciami religijnemi i ze szczupłą miarą swych wymagań etycznych, stawia łatwo ludzi na tym poziomie, który acz niski, jest w ich oczach wypełnianiem zakonu, ideałem. Chrystjanizm stawia swój ideał tak wysoko, że ludzie, albo się ku niemu wspinają, przy pomocy łask bożych i środków, jakie tenże chrystjanizm podaje, i wtedy przewyższają wszystko, co na świecie widziano — albo, spuszczając z oczu ideał i zakon Chrystusowy, spadają niżej mahometan, pod względem wiary, uczciwości i nawet obyczajów. A wówczas Islam, podług za-

⁴⁾ Odcinek *Czasu* pod wymienioną datą, choć bez podpisu, jest przez niego napisany, ale w tłumaczeniu znacznie skrócony. Między jego pismami znajduje się oryginał francuski, jako artykuł pisany do *Czasu*.

miaru Opatrzności, raz ich karze mieczem, drugi raz zawstydzą i smaga swym przykładem.

Ale wśród tych wszystkich szczegółowych kwestyj, polemik, cytát, dokumentów, zapełniających szpalty Przeglądu *Diplomatic Review*, główna wielka myśl Urquharta coraz wyraźniej się zarysowuje — i wkońcu przychodzi do zupełnej kongruencji z tem, czego uczy chrześcijańska filozofja. Prawo narodów, to nie zbiór traktatów, jak dzisiejsi legiści utrzymują. Traktat, jak kontrakt między prywatnymi, suponuje obowiązek wierności, dotrzymania umów; opiera się więc na jakimś uprzednim, wyższem prawie, z którego ten obowiązek płynie. Prawo narodów nie jest też zbiorem zwyczajów międzynarodowych, bo i zwyczaj nie może się stać obowiązkiem, jak tylko mocą jakiegoś prawa, nakazującego szanować zwyczaje, bądź jako preskrypcję, bądź jako domyślne umowy. Prawo narodów jest tedy przede wszystkim samym zakonem przyrodzonym, prawem moralnem w sumieniach ludzkich wyrytem, o ile ono dotyczy stosunków między gromadami ludzi, które narodami nazywamy — jednym słowem: sprawiedliwością między narodami, w prostem i zupełnem tego słowa znaczeniu. — Ten zakon, będąc prawem natury człowieka, obowiązuje

go bezwzględnie i powszechnie, tak w prywatnej, jak w publicznej sferze, tak w jednostkowym, jak w zbiorowym czyli państwowym działaniu. Czynić w tym zakonie wyjątki na korzyść państwa, przypuszczać, że mniemany interes jednego narodu może usprawiedliwić krzywdzenie drugiego, że racja stanu może być jedyną kierownicą władców z pominięciem sprawiedliwości, jest to zupełnie zapoznać istotę prawa moralnego — które albo jest bezwzględne, albo niczem nie jest.

Na tym zaś dopiero zakonie przyrodzonym, jako podstawie i zasadniczej normie wszelkich stosunków między państwami, układają się w ciągu wieków warstwy zwyczajów międzynarodowych, które wyszczególniają i poniekąd uzupełniają ten zakon — i na nim wreszcie budują się traktaty, tak samo, jak na nim opierają się w prywatnym życiu wszelkie umowy. I tak, ten zakon przyrodzony i boży, z piętrzącymi się na nim zwyczajami i umowami ludów między sobą, stanowi gmach prawa narodów.

Czy ten zakon pozwala na wojnę? Niema żadnej wątpliwości, że wolno siłą bronić prawa, czyli odpierać zamachy siły przeciwko prawu. Ludzie mający nad sobą wspólną wyższą władzę, jej powinni zostawić rozsądzenie ich praw i uży-

cie siły w ich obronie, gdyż ta jest główna racja bytu władzy społecznej; państwa, t. j. uspołecznienia ludzkie, nie mające już władzy nad sobą, same muszą bronić praw swoich; więc, jak długo zdarzają się wśród ludzkości zamachy na prawo, dzikie napaści narodu na naród, tak długo prawo moralne upoważnia wojnę w ich obronie. W czym Urquhart oddziela się, bardzo słusznie, od Kwaków i innych marzycieli, nie uznających w żadnym przypadku godziwości wojny. Ażeby jednak wojna wobec prawa natury była godziwą, powinna mieć, jak dowodzi Urquhart, trzy warunki:

1^o Musi być sprawiedliwą, t. j. podjętą w obronie prawa niewątpliwego, czyli ku odparciu jawnej i niewątpliwej krzywdy — inaczej jest po prostu zbiorowym rozbojem.

2^o Musi być wojna konieczną, t. j. dla powodów nietylko słusznych, ale i odpowiednio ważnych, i po wyczerpaniu wszelkich innych środków do ocalenia swego prawa. Wojna bowiem jest tak wielkiem nieszczęściem, tak olbrzymią sumą gwałtów i cierpień ludzkich, że zbrodnią jest ją wszczynać dla interesów mniejszej doniosłości, albo mając jeszcze możność załatwienia jakimkolwiek innym sposobem zatargu z ustrzeżeniem swych praw.

Wreszcie 3^o wojna powinna być legalną, t. j. otoczoną wszelkimi formalnościami przez zwyczaje międzynarodowe uświęconemi: wydaną przez najwyższą władzę, wypowiedzianą wrogowi po właściwych wezwaniach, aby zadość uczynił, i ultimatach, ogłoszonych własnym poddanym, a zwłaszcza żołnierzom z wyłączeniem powodów, aby zapewnić ich sumienia, że rozlew krwi, do którego mają rękę przyłożyć, jest sprawiedliwy i nieuchronny. Ta legalność wojny, choć napozór tylko formalna, jest też warunkiem koniecznym i ściśle obowiązującym, bo jest uświęconą odwiecznem prawem zwyczajowem wszystkich narodów cywilizowanych i nawet barbarzyńskich — bo zwłaszcza jest wyrazem i sankcją, i jaką taką rękojmnią dwóch pierwszych warunków: sprawiedliwości i konieczności wojny. Ażeby użycie gwałtu było czynem moralnie godziwym, trzeba, żeby ci wszyscy, którzy w nim biorą udział, nietylko prawo do tego mieli, ale też wiedzieli o tem, że są w swem prawie.

Wojna, której brak jednego z tych trzech istotnych warunków, nie jest wcale wojną, tylko rozbojem, piraterją. Urquhart brał to na serjo. Po wojnie Anglii z Chinami w roku 1842, która ani uzasadnioną, ani nawet legalnie ogłoszoną nie

była, zażądał od biskupów anglikańskich, aby wyznaczyli dzień pokuty dla ekspiacji, i żeby wyklęli królowę. A tak sprawę wyświecił, że gdy następnie powstał proces o odszkodowanie za utratę towarów, które asekurowane były od przypadków korsarstwa, a nie od przypadku wojny — najwyższy trybunał angielski orzekł, że dana wyprawa chińska, z powodu której owe towary przepadły, istotną wojną nie była.

Ale czy państwo, zapyta niejeden, może się kierować innem prawem, jak interesem swoim? Czy mężowie stanu mogą mieć cokolwiek innego na względzie? — Na to Urquhart odpowie drugiem pytaniem: co powiecie rozbójnikowi, który wymawia się swych kradzieży i mordów tem, że widział w nich swój interes? Powiecie mu, że sprawiedliwość i moralność są ponad wszelkim interesem. Urquhart nie więcej nie powie; ja dodam drugą odpowiedź, dla tych moralistów dzisiejszych, którzy stracili z oczu pierwiastek bezwzględny prawa moralnego. Cóż wy powiecie, zapytam ich, takiemu zbrodniarzowi, by go przekonać, że źle zrobił? Powiecie mu, że kradzież i mord są złemi interesami; że przez zbrodnie cały ustrój społeczeństwa cierpi, co musi się i na jednostkach niekorzystnie odbijać, a przez posza-

nowanie sprawiedliwości ogólny dobrobyt i pomyślność kwitnie. — Doskonale! ale któż nie widzi, że to samo zarówno i państw dotyczy? Poniewieranie prawa i sprawiedliwości w polityce między państwami, musi sprowadzać dzikie między niemi stosunki, ciągle uzbrojenie, ciągłą niepewność jutra, jak między czerwonoskórcami Arizony — co też każde państwo dotkliwie odczuwać musi. I dziś, kiedy prawo narodów jest najwięcej poniewierane i zapomniane, zdarza się właśnie, że ta dzikość stosunków międzypaństwowych zaciężyła nad całą Europą w sposób nieznośny i przerażający. Więc państwa, więc mężowie stanu, którzy się powodują t. zw. interesem państwowym z pominięciem prawa moralnego, źle robią podwójnie: najprzód, bo pogwałcenie prawa moralnego w rzeczach tak ważnych jest zawsze zbrodnią — po drugie, bo takie szukanie własnego państwowego interesu kompromituje najwyższe interesa ludzkości, i samego kraju, któremu przewodniczą.

Zestawiając zasady z historją, Urquhart konstatuje, z tą rozległą wiadomością aktów dyplomatycznych, jaką posiada, że wojny niesprawiedliwe zawsze wprawdzie bywały prowadzone, podobnie jak zawsze się zdarzały zbrodnie pry-

watne; ale mimo tych przekroczeń, powszechne poczucie prawa i sprawiedliwości w kwestjach wojny istniało; rozpoczynając wojnę, powody przedkładano zwykle poważne; ci, którzy byli niesłusznie napadnięci, odwoływali się do prawa narodów, a w danym razie napastników karali jak zbójców. Kiedy w r. 1602 książę Sabaudji bez wypowiedzenia wojny, najechał z wojskiem rzeczpospolitą genueńską, Genuńczycy oburzeni tym rozbójniczym napadem, powiesili na murach swego miasta wszystkich sabaudzkich żołnierzy, których pojmać zdołali. Książę sabaudzki nie śmiał się nawet pomścić; a inne państwa pochwały ten dzielny wymiar sprawiedliwości, który ocalił Genuę. Juryści zaś, jak Vattel, zapisali ten fakt jako uznania godny precedens.

W naszym dopiero wieku, zdaniem Urquharta, wojny niesprawiedliwe, niepotrzebne, nawet nielegalne, zaczynają być systemem. Pierwszym wybitnym okazem w tym rodzaju jest wojna, a raczej napaść Anglii na Afganistan r. 1838, bez należytego wypowiedzenia, bez innego pretekstu, jak, że pewien wódz Afganów, Dost Mohamed, miał być nieprzychylny dla Anglii. Ale za nią poszedł nieprzerwany szereg tak europejskich jak zamorskich wojen, w których prawo narodu coraz

więcej było poniewierane, a różnica między wojną a korsarskim rozbojem coraz więcej się zacierała. Nawet napadnięci niesłusznie, nie myślą już o odwołaniu się do prawa narodów; i nawet ludzie, sumienni w prywatnem życiu, przyklaskują publicznym rozbojom i ludziom, którzy im przewodzą.

To zaślepienie oburza w najwyższym stopniu szlachetną duszę Urquharta. Jest to serwilizm, mówi, względem władz wykonawczych, nawyknie nie słuchania ślepo ich rozkazów, kiedy się powinno je sądzić — zwłaszcza w rzeczy tak bardzo obchodzącej sumienie. Całe społeczeństwa zato odpowiadają, bo całe przykładają do tego rękę: pieniędzmi, krwią swych synów, głosami danemi ministrom, którzy wszczynają takie wojny, i posłom, którzy ich zato pod sąd nie oddają. A mogłyby społeczeństwa temu przeszkodzić, byleby sobie uświadomić chciały prawo moralne, i trzymać w karbach piastunów władzy wykonawczej, ciągle kuszonych ambicją, manją wielkości, i tak pochłoniętych troską o bieżące trudności, że tracą z oczu kardynalne bytu społeczeństwa podstawy.

Od tych obowiązków ogółu wobec kwestji wojny wypadło siłą rzeczy Urquhartowi przejść

do jeszcze trudniejszych obowiązków jednostki; spotkać się musiał z kwestją: w razie gdy wojna jest niegodziwa, co ma czynić żołnierz do niej powołany? Urquhart, który nie zna transakcji w zasadach, ani lęku przed ich konsekwencjami, odpowiada stanowczo i absolutnie: że wojskowy, żołnierz czy generał, powinien w takim wypadku odmówić posłuszeństwa, narazić się, jak będzie trzeba, na wszelkie następstwa, dać się zabić raczej, niż przyłożyć rękę do niegodziwej wojny — zupełnie tak samo, jak każdy prawy człowiek w prywatnych stosunkach powinien raczej dać się zabić, niż zaciągnąć do kradzieży i morderstwa. I za przykład stawia Urquhart dawnych chrześcijan, mianowicie żołnierzy Legji Tebańskiej, którzy odmówili posłuszeństwa, nie dlatego, jak zwykle mówią, że im kazano bogom ofiary czynić, ale dlatego, że ich chciano użyć do mordowania niewinnych chrześcijan. „Gotowe są ręce nasze, Imperator, przeciw wszelkiemu wrogowi, ale za zbrodnię sobie poczytujemy, maczać je we krwi niewinnych obywateli“ — tak pisali z obozu swego do Maksymiljana w liście, który się przechował,¹⁾ — i nie dobywszy miecza, dali się co do jednego wyciąć za sprawiedliwość.

¹⁾ Ruinart: *Acta Sanctorum*.

„Dziś, mówi jeszcze Urquhart, setki tysięcy ludzi wystawiają i poświęcają życie dla tak zwanego punktu honoru — ani jeden zaś nie narazi życia dla sprawiedliwości“¹⁾. — A przecież, niech tylko mała liczba na to się odważy, to niechybnie zrobi wyłom w tym systemie nieprawości, który sumienia całego chrześcijaństwa przygnębia.

Tu powstała przeciwko Urquhartowi gwałtowna opozycja ze wszystkich obozów. Generałowie angielscy, mieszając się do dyskusji w gazetach, wołali, że to jest podkopanie karności wojskowej, że szaleństwem jest czynić każdego żołnierza sędzią czynów jego przełożonych. Jeden patetycznie dowodził, że ojczyzna żądając od żołnierza ofiary życia, obdarza go wzamian wolnością sumienia — istotnie miał powiedzieć, że odbiera mu sumienie — zwalniając go od odpowiedzialności moralnej. Urquhart odpowiadał z uśmiechem, że nie oto chodzi, żeby spotęgować siłę i karność wojska do każdego użytku, ale o to właśnie, żeby mu odjąć możliwość czynienia złe. Żołnierz nie powinien sądzić wodza co do taktyki, marszów i ataków; ale co do uczciwości lub nieuczciwości czynów, jakie mu nakazują, każdy

¹⁾ Urquhart: *Rétablissement du droit canon.*

człowiek jest sędzią — i odpowiedzialności zato nikt na świecie z niego zdjąć nie może.

Ale wstąpili niebawem w szranki tej polemiki teologowie katoliccy. Przewodził im przeciw Urquhartowi O. Suffield Z. K.; po jego stronie walczył, między innymi, proboszcz z Baumont en Argonne, sławny później publicysta, ks. Dufourny. O. Suffield kładł zrazu wielki nacisk na przysięgę, która wiąże żołnierza z wolą dowódcy; mówił, że aby jej nie dotrzymać, potrzebaby mieć taką pewność, tak niezbite dowody niesłuszności wojny, jakich w praktyce żołnierz mieć nie może. — Lecz Urquhart zwycięsko mu odpierał, że przysięga sankcjonuje tylko obowiązki służbowe, a w niczem ich nie zmienia; co grzechem byłoby zrobić bez przysięgi, to i po przysiędze jest grzechem. Żadna przysięga nie obowiązuje do słuchania władzy ludzkiej poza granicami uczciwości i prawa bożego. W zagadnieniu więc: co jest moralnie godziwem, a co niegodziwem, powoływanie się na przysięgę jest nie na swoim miejscu. Żołnierz czasem ocenić nie może słuszności wojny, ale generał, ale oficer może. A kiedy wojna jest nawet nielegalną, bez form i bez ogłoszenia racjonalnych powodów, to i prosty żołnierz wiedzieć powinien, że nie o wojnę, tylko o rozbój chodzi

Przyznać trzeba, że w początkach tej polemiki, jak O. Suffield nie uznawał faktycznie, żeby żołnierz mógł kiedykolwiek mieć pewność o niesłuszności wojny, tak znów Urquhart nie uznawał, żeby mógł być kiedykolwiek niepewnym. W ciągu jednak dyskusji, przy pomocy teologów, Urquhart doszedł do prawdziwego i dokładnego sformułowania rzeczy: że nawet gdy wojna co do formy jest legalną, jeszcze co do słuszności jej powodów mogą zachodzić praktyczne wątpliwości; a wtedy w zasadzie podwładny powinien iść za zdaniem władzy: *praesumptio stat pro superiore*. Kiedy jednak O. Suffield zwalniał zupełnie wojskowych od obowiązku zastanawiania się nad słusznością sprawy, Urquhart zawsze tego zastanawiania się i badania bezwarunkowo wymagał, ponieważ o życie bliźniego chodzi.

Kiedy O. Suffield wspominał o ślepem posłuszeństwie, które Kościół pochwała w zakonnikach, Urquhart przytaczał reguły i konstytucje zakonne, w których zawsze jest zastrzeżone, że to posłuszeństwo obowiązuje tylko w granicach prawa bożego i reguły. Zakonnik zresztą ma moralną pewność, na podstawie wypróbowanego ducha i tradycji zakonu, że mu przełożony nic grzesznego nie rozkaże; a w wojskach niestety nakazy zbrod-

niczych czynów są aż nadto częste. Nie na tem wreszcie zależy ślepe posłuszeństwo, tak w wojsku, jak w zakonie, żeby zamykało oczy na moralność czynu, ale na tem, żeby nie patrzyło na jego trudności i niebezpieczeństwa. „Jak zakonnik, mówi pięknie Urquhart, leci na rozkaz starszych do łoża cholerycznych, tak żołnierz biegnie na skinienie wodza zająć niebezpieczny posterunek. Zakonnik nie mówi przełożonemu: niech inny tam pójdzie; żołnierz tak samo. Żołnierz naraża bohatersko swe życie; zakonnik zarówno — obaj przez ślepe posłuszeństwo. Obaj są piękni, Ojczyźnie Suffield! strzeż się, byś nie oszpecił żołnierza, odejmując mu sumienie, które Kościół w zakonniku chroni. Piękno i dobro są w czynach ludzkich nierozdzielne... Co stanowi wartość ofiary zakonnika? — niezawodnie wysoka moralność jego poświęcenia. Niechby na rozkaz przełożonego obranego z rozumu rzucił się z alpejskiej skały, z perspektywą zabicia się i zgniecenia w dodatku niewinnego pastuszka — jakież uczucie wzbudzi w nas taki czyn posłuszeństwa, ślepego po nowożytnemu, t. j. szalonego i zbrodniczego? Tak samo rzecz się ma z żołnierzem. Skoro mu odejmujecie moralną wartość jego poświęcenia, skoro on wypełnia biernie rozkaz sprawiedliwy czy nie-

sprawiedliwy, który go śle zabijać, to chociażby on cudów waleczności (miałem powiedzieć dzikości) na placu boju dokazywał, już nie może we mnie innego wzbudzić upodobania — jak wzbudza dzik wśród obławy“¹⁾.

Zdecydowało wreszcie o wygranej Urquharta przeniesienie sporu na pole tradycji kościelnych i prawa kanonicznego. O. Suffield rzucił był dość nieogłędnie twierdzenie, że prawo kanoniczne milczy w tym przedmiocie i wcale warunków wojny sprawiedliwej nie określa. Podniósł Urquhart tę rękawicę i z wielką erudycją, nie bez pomocy świątłych teologów, wytoczył cały szereg orzeczeń Ojców Kościoła i wyroków papieskich i synodalnych, należących po wielkiej części do *Corpus juris*, które potępiają wojny niesprawiedliwe, określają często ich warunki w przypadkach zupełnie konkretnych, stanowią różne kary kościelne, nie tylko przeciw książętom, którzy niegodziwie wojny prowadzą, ale też przeciwko wszystkim ich baronom i rycerzom, którzy im w tych wyprawach towarzyszą; postanawiają nakoniec ten kanon, który do dziś dnia obowiązuje, a który wszystkich żołnierzy biorących udział w wojnie

¹⁾ *Revue Diplomatique*, vol. XIX. Avril 1871.

niesprawiedliwej piętnuje *irregularitate*, t. j. nieudolnością do święceń kapłańskich — i to nie z tego tytułu, że materialnie krew ludzką przelali, *ob defectum mansuetudinis*, ale z tego tytułu, że się splamili zbrodnią: *irregularitate ex crimine*¹⁾.

Z pomiędzy wszystkich kanonistów, najbardziej wyczerpująco traktuje o wojnie Ferraris, pierwszorzędną powaga w prawie kościelnym. Tego też Urquhart zna nawskroś i cytując jego obszerne teksty i niezbite teologiczne wywody, potwierdza to wszystko, co sam zdrową logiką z prawa natury wyprowadził.

Te myśli rozwijał Urquhart nie tylko w *Diplomatic Review*, ale też równocześnie w niezliczonych broszurach, które zwykle w dwóch językach, po angielsku i po francusku wydawał²⁾.

¹⁾ W wojnie sprawiedliwej, ci tylko, co własną ręką krew przelali, stają się *irregulares, ex defectu mansuetudinis*; w wojnie zaś niesprawiedliwej całe wojsko i wszyscy uczestnicy wyprawy stają się *irregulares, i to ex crimine*.

²⁾ Appel d'un protestant au Pape, pour le rétablissement du droit public des nations, 1869. — Parallèle entre la Chrétienté et l'Empire ottoman, 1869. — Les Musulmans en exemple aux Chrétiens, 1869. — Le serment militaire et le Christianisme, 1869. — Les Comités des affaires étrangères aux évêques de l'Orient,

Wpływ jego coraz więcej w Anglii zdobywał gruntu. Ministrowie się go bali, jak mściwego genjusza, śledzącego ich kroki. Na kontynencie nawet myśleli jego zaczęły kielkować: Le Play'ści je propagowali; w Grenobli zawiązywało się towarzystwo zawołanych prawników, do badania zasadniczo prawa narodów i jego zastosowań. I do dziś dnia to towarzystwo wydaje znakomity swój organ: *Revue catholique des institutions et du droit*. Wtem nadszedł rok 1869. Pius IX. zapowiedział światu sobór powszechny.

Ten objaw potęgi moralnej i żywotności Kościoła katolickiego wzniecił nowy prąd myśli

1869. — Les trois thèses du Père Suffield sur le droit des gens, etc., 1869. — Prédiction de la crise actuelle, 1869. — Le Pape, le sultan et le czar. — Islam as a Political system and the Greek and Russian Churches. — Correspondance entre M. Urquhart et l'évêque d'Orléans, 1870. — Mémoire sur les relations de la Russie et de l'Europe, 1870. — Rétablissement du droit canon, 1870. — Adresse au sultan, 1870. — Du besoin d'établir dans chaque pays un tribunal pour décider sur la nécessité et la justice d'une guerre, 1871. — De l'effet des mots sur le caractère des hommes et sur le sort des nations, 1871. — Désolation de la Chrétienté par suite de la substitution de la familiarité à la politesse, 1871. — Un tribunal pour connaître des cas de guerre. Adresse à l'Assemblée nationale à Versailles, 1872. —

w duszy Urquharta. Jakkolwiek innowierca, powiedział on sobie, że papież jest bądź co bądź największą powagą duchową na świecie, że nad czem on z takim mozołem od tylu lat pracuje, tego jedno orzeczenie soboru daleko skuteczniej dokazać może. Napisał więc sławną w onym czasie broszurę w trzech językach: po łacinie, angielsku i francusku, p. t.: *Odezwa protestanta do papieża o wskrzeszenie prawa narodów*. W tej odezwie, streściwszy najprzód swój pogląd, któryśmy poprzednio omówili: identyczność prawa narodów z prawem moralności, dzisiejsze tego prawa zapoznanie w wojnach niepotrzebnych i niesprawiedliwych, historyczną progresję tego upadku prawa narodów w ciągu naszego stulecia — przechodzi następnie do wniosków

Sur les procedures pour la guerre parmi les nations civilisées, à l'appui de l'Adresse à l'Assemblée nationale, 1872. — Le patriarche Hassoun, 1872. — La question arménienne. Appel aux gouvernements d'Europe, 1872. — Adresse anglaise à l'Assemblée nationale de la France, 1873. — La nécessité pour d'Europe de revenir au Droit de Gens, 1873. — Ce qu'il faut pour former un homme d'Etat, 1873. — La force navale supprimée par les puissances maritimes, 1873. — Des quatre guerres de la Révolution, etc., 1874. — Les Catholiques et le Pape, 1874, etc., etc.

praktycznych: prawo narodów musi być wskrzeszone, i wskrzeszone być może, ale nie przez rządy, tylko przez społeczeństwa, które zrozumiawszy raz, że dekalog powinien być podstawą prawa publicznego, mogą do tego zmusić swe rządy. Społeczeństwom wreszcie nikt inny lepiej pod tym względem oczu otworzyć nie może, jak władza nauczająca Kościoła katolickiego. Długo ona ten obowiązek zaniedbała, zdaniem Urquharta, ale teraz, kiedy sobór zwołany, najwłaściwsza jest do tego chwila.

Lecz nie dosyć Urquhartowi na tem ogólnem orzeczeniu zasad; twierdzi on, że Kościół powinien także w ich zastosowaniu i w pojedynczych ważnych przypadkach sumienie wiernych oświecać; gorszy się tem, że Kościół poświęca sztandary i rozgrzesza w konfesjonale idących do boju, a po zwycięstwie śpiewa *Te Deum*, tak po jednej jak po drugiej stronie walczących, choć widoczną jest rzeczą, że z jednej strony przynajmniej jest niesprawiedliwość i gwałt. Żąda więc, żeby było w Rzymie kolegium dyplomatów duchownych — nakształt *Collegium Fecialium* w starym Rzymie i Ulemy w państwie Padyszacha — któreby śledziło bieg wypadków i intryg politycznych, a ile razy zanosi się na wojnę, rozstrzygało, czy wojna

jest potrzebna i słuszną, i po której stronie jest sprawiedliwość — i żeby papież swą najwyższą powagą, nie czekając prośby stron o rozjemstwo, wyrokował: po tej stronie jest niesłuszność; nikomu z tej strony nie godzi się brać broni do ręki. Papież, sędzi Urquhart, ma do dziś dnia tak decydujący wpływ na sumienia 200 milionów katolików, taki ma nawet urok i powagę moralną wśród reszty świata chrześcijańskiego, że wyrok jego w ten sposób wypowiedziany i uzasadniony, rozbroiłby faktycznie stronę niesprawiedliwie broń podnoszącą. Nakoniec, ponieważ takich dyplomatów i sędziów spraw ludzkich się nie improwizuje, projektuje Urquhart, żeby papież założył w Rzymie szkołę dyplomatyczną, w którejby prawo narodów i cała jego historia były gruntownie i wszechstronnie wykładane i badane.

Co sądzić o tej myśli Urquharta? Co do możliwości i potrzeby uroczystego orzeczenia zasad prawa narodów i warunków godziwości wojny, w czasie, kiedy świat o nich tak bardzo zapomniał, niezawodnie Urquhart miał słuszość; i zapewnie, gdyby sobór nie był nieszczęśliwie przerwany, rzecz byłaby przyszła do skutku. Między aktami soboru znajduje się wspinały postulat patriarchy cylicyjskiego Hassuna i dwudziestu biskupów całej

Armenji katolickiej, *De re militari*, zredagowany pod wpływem, a może własną ręką Urquharta, w którym wszystkie zasady i warunki dotyczące wojny, są podług jego myśli określone¹⁾.

Ale czy jest praktycznie możebnem, ażeby papież w każdym poszczególnym przypadku wojny, o jej godziwości rozstrzygał — to już rzecz mniej oczywista. W razach widocznej napaści bez racjonalnego powodu lub bez zachowania legalnych form, najezdca już byłby zgóry potępiony przez orzeczenie ogólnych zasad, i nie potrzebaby osobnego wyroku papieskiego, aby duchowieństwo miejscowe zastosowało się do nich i pouczało wiernych. W razach zaś zawilszych i niejasnych sporów, dekret papieski musiałby mieć już nie tylko charakter orzeczenia nauczyciela moralności o godności czynu, ale charakter wyroku sędziego, który sprawę sporną rozstrzyga. A to, czy jest właściwem w czasie, kiedy państwa nie uznają wspólnie papieża, jak w średnich wiekach, za swego sędziego w sprawach nawet doczesnych? Czy nie możnaby przeciwstawić takiemu sądownictwu tego, co Chrystus odpowiedział komuś, żądającemu,

¹⁾ *Omnium Concilii Vaticani documentorum collectio* per Conradum Martin. De rebus dogmaticis Postulatum 11, pag. 98.

żeby kazał jego bratu podzielić się z nim dziedzictwem: „Człowiecze, któż mię postanowił sędzią nad wami?“¹⁾). Ludzkość ma w papieństwie gotowy, z daru Opatrzności, trybunał, który może jej spory i właśnie najbezsronniej i najsprawiedliwiej rozsądzać i wiele przelewu krwi i łez jej oszczędzić; ale musi ona zapewne stać się tego godną i tego chcieć. Ostatecznie, w kwestji tak doniosłej a trudnej, nie śmiem stanowczego zdania wyrazić. Powiem tylko, że gdy Urquhart złożył swą odezwę u stóp Piusa IX, papież mu powiedział: „Synu, masz poglądy najprawdziwsze o kwestjach najważniejszych“.

Urquhart pozostał w Rzymie przez cały czas soboru, i oczywiście tam nie próżnował. Zbliżył się jeszcze więcej do Kościoła — i nawet, rzecz dziwna, ten protestant przysłużył się soborowi. Skoro powstała kwestja nieomylności papieskiej Urquhart stanął gorliwie po jej stronie. Zrozumiał, że ten dogmat logicznie wynika z zasad katolicyzmu, i że jego orzeczenie spotęguje powagę papieża, której potrzebę dla spraw międzynarodowych tak doskonale oceniał. Kiedy pewien biskup francuski, z poparciem swego rządu, począł agi-

¹⁾ Łuk. 12, 14.

tować w wielkim sekrecie między biskupami wschodnimi obecnymi w Rzymie, aby ich przeciągnąć ryczałtem do opozycji przeciwko nieomylności, Urquhart, który miał między nimi wiele stosunków osobistych, wykrył te tajne roboty, i do tego doprowadził, że cały episkopat wschodni stanął właśnie po stronie nieomylności.

Pius IX wielką okazywał Urquhartowi życzliwość; zaszczycił go osobnem *Breve*; zanosilo się na to, że sobór zajmie się jego projektami — gdy nagle zaskoczyły smutne wypadki. Sobór musiał się zawiesić, Piemontezycy wkroczyli do Rzymu; Francja, którą Urquhart szczególnie kochał, padła pod ciosami okrutnej wójny; stronnicy Urquharta w Anglii, zrażeni jego przychylnością dla papieża i sprawy nieomylności, po większej części go opuścili. Tyloma klęskami razem przygnębiony, nie ustawał jednak dzielny szermierz; owszem, mnożył się w pracy, coraz więcej puszczał w świat ognistych broszur, piętnując niegodziwość zaboru Rzymu i zbrodnie wojny niemiecko-francuskiej. Aż wreszcie siły jego, jakkolwiek wielkie, wyczerpały się do ostatka.

Umarł Urquhart w Neapolu 1877 r., zabity literalnie nadmiarem pracy. Umierając błogosławił żonę i dzieci, które za jego pozwoleniem prze-

chodziły na katolicyzm. Sam katolikiem nie został. Dlaczego? Bogu jednemu tajniki serc wiadome; ale może dlatego, że patrzył tylko na Kościół, jako na narzędzie najzdolniejsze do przeprowadzenia swych myśli dla dobra ludzkości; a może nigdy mu się nie przypatrzył, jako matce, którą trzeba z synowską pokorą o drogę zbawienia pytać.

Zeszedł z widowni człowiek — ale prawdy, które ten człowiek wiekowi naszemu przypominał, nie umarły; są to prawdy absolutne. Choć siane przez Urquharta w złej chwili, nie kiełkują dotąd, doczekają się jednak swej pory. Kiedy ludzkość będzie miała dosyć tych gwałtów, tych przelewów krwi, tego wszechwładztwa siły, wtedy przypomni sobie, że istnieje wieczyste prawo, które pokój światu dać może i narody podług myśli bożej w harmonji skojarzyć.

V.

Szkoła między rodziną, państwem a Kościołem ¹⁾.

Kiedy r. 1888 książę Lichtenstein rzucił swój wśród izby wiedeńskiej wniosek o szkole wyznaniowej, był to, powiedzieć można, raz pierwszy — od smutnej pamięci austriackich praw majowych — co postawioną została w tym parlamencie kwestja zasadnicza. Stąd nic dziwnego, że tyle zamieszania i popłochu wywołała, i że stronnictwa, ugrupowane około bieżących interesów swych narodowości, a nieoswojone z takimi pociskami, straciły narazie orientację.

Lecz zamiast stronnictw politycznych, zorjentowały się natychmiast przekonania w szerokich kołach społeczeństwa. Żywioły „liberalne“, czyli bezwyznaniowo-centralistyczno-żydowskie, zrozumiały odrazu, że to mina podłożona pod ich

¹⁾ Pisane r. 1888, pod tyt.: *Co sądzić o wniosku księcia Lichtensteina?* — i r. 1893 w Referacie *O szkole katolickiej* na wiecu krakowskim.

najdroższy gmach praw majowych, pod warownię ich przeszłości i przyszłości — i to w punkcie najniebezpieczniejszym: w kwestji szkół ludowych — i w mgnieniu oka uderzyły na alarm, i wznieciły taką wrzawę, że cała Austria zatrzęsła się w posadach, a echa odbiły się w najdalszych krajach. Prasa ich, która nas oddawna oswoiła z tonem gwałtownym, tym razem nie znała granic. „Ks. Lichtenstein, wołała *N. Fr. Presse*, sam nie wie, jak straszne jabłko niezgody rzucił dziś w parlamentarnej izbie. Dlatego bez odwłoki, pierwszego zaraz dnia wręcz mu oświadczamy: gdyby przyjąć miało do ostateczności, gdyby rząd nie okazał się dość silnym i nie mógł przeszkodzić temu zamachowi na wszystko co jest cennem, drogiem i świętem dla Austriaka, natenczas bądź co bądź zamachowi temu przeszkodzi opozycja“... Jeszcze namiętniej odzywała się *Deutsche Zeitung*: „książęcy rewolucjonista Lichtenstein zuchwałą ręką rzucił tlejącą głównię w istniejące ustawodawstwo szkolne; a czarni Jacobini w habitach i frakach tańczą dokoła ognia rozkoszną karmaniołę. Nietylko całe dzisiejsze szkolnictwo przybraćby musiało odmienną postać wskutek tej lichtensteinjady, lecz cała Austria dzisiejsza, mocarstwo jakkolwiek przynajmniej duchowi czasu odpowia-

dające, zmieniałyby się w zapleśniałe państwo konkordatowe!“ W tym samym dytyrambowym tonie wtórzył cały chór większych i mniejszych, wiedeńskich i peszteńskich, i prowincjonalnych gazet tej kliki. Za głosami prasy szły uchwały rad miejskich „przeciw poddaniu państwa pod jarzmo Kościoła ¹⁾“, demonstracje uliczne, wiece, adresy i t. d.; żaden środek agitacji nie został pominięty.

Z drugiej strony wytrawni i oświeceni katolicy innych prowincyj austriackich, zwarli prędko szeregi około wniosku Lichtensteina, i choć mniej gwałtownie jak tamci, jednak niemniej stanowczo zajęli się jego popieraniem. Wybitni mężowie, na przodzie różnych partyj narodowych stojący, jak sam ks. Lichtenstein, hr. Egbert Belcredi, ks. Ernest Windischgraetz i inni, ułożyli wymowne i niemal rzewne adresy, jeden od mężczyzn, drugi od matek katolickich, w których dali wyraz niepokojom i żądaniom oddawna tlejącym w ludności katolickiej w Austrii; powiedzieli, że „źle się dzieje z wzrastającymi obecnie pokoleniami, źle pod względem religji, sumiennosci, obyczajów, nawet wśród żeńskiej płci, która ma stanąć na straży ogniska domowego; że chęć używania pochłania wszystkie inne aspiracje młodego wieku; że liczba

¹⁾ Uchwała rady miejskiej Wiednia.

zbrodniarzy między podrostkami wzrasta przerażająco — a że przyczyna tego złego tkwi w złej szkole, mianowicie w jej charakterze bezwyznaniowym i uchyleniu opieki Kościoła“.

Po różnych prowincjach powstały natychmiast komitety celem zbierania podpisów. W samej Niższej Austrii 191 burmistrzów oświadczyło się za szkołą wyznaniową; w Czechach i w Morawji liczba petentów, dorosłych mężczyzn, doszła wnet do wielkich rozmiarów; nie mówię nic o Tyrolu, który jak jeden mąż domagał się szkoły katolickiej, i zalił się na wstrętny, narzucony sobie system.

Wreszcie i Ojciec święty, przemawiając do pielgrzymów austriackich w kwietniu tegoż roku, niedwuznacznie poparł swą najwyższą powagą ich usiłowania o szkołę wyznaniową, mówił o pieczy, jaką Kościół mocą posłannictwa swego otacza działość, i wyraził „polecenie dla tych, co piastują władzę, by mądrymi prawami zapewnić się starali wzrastającym pokoleniom wykształcenie i wychowanie prawdziwie chrześcijańskie“.

Takie faktyczne ugrupowanie ludzi i zdań, za i przeciw wnioskowi Lichtensteina, dużo już daje do myślenia o jego doniosłości. Gdyby ten wniosek nie był diametralnie przeciwny programowi partji żydowsko-liberalnej, czyby cała ta

partja tak jednomyślnie przeciwko niemu stawiała? Gdyby choć ten wniosek był mało znaczący, niepotrzebny dla zapewnienia wyznaniowego charakteru szkoły w Austrii, czyby tak namiętne *tolle* przeciwko niemu podnoszono? A z drugiej strony, gdyby idea tego wniosku nie wynikała logicznie z zasad i praw Kościoła, gdyby nie była niezaprzeczonym warunkiem utrzymania i rozwoju katolicyzmu wśród ludów Austrii, czyby katolicy z tak różnych partyj, centraliści razem z federalistami i narodowcami, zszeregowali się ku jej obronie? czyby przynajmniej Ojciec święty nie był przemileczał tej sprawy?

W Galicji, przyznać trzeba, może najmniej się przejawiał zmysł katolicki, *sensus catholicus* w tej kwestji. Mieliśmy złe *praecedentia*. W sejmie krajowym między 1870 a 1874 r. odzywały się zdania najsłabszego wiedeńskiego liberalizmu — i ostatecznie te zdania przeważyły. Chętno się tem, że Galicja pierwsza i jeszcze przed Wiedniem użyła swej autonomji szkolnej, by stracić Kościół z jego posady, i postawić narówni rabina z księdzem w szkołach krajowych. Od tego czasu, Bogu dziękować, kraj nasz niemało otrzeźwiało z liberalizmu i nieco postąpił w rozumieniu swych moralno-religijnych interesów; wiele przemówień

w nowym gmachu sejmowym naprawiło perory wypowiedziane w starym. Ale zostało jeszcze u nas wiele uprzedzeń w tej kwestji, wiele niejasności w pojęciach i przekonaniach. A gdy grono Lichtensteina podniosło sztandar zasady, niespożytego prawa Kościoła do szkoły, po wielkiej części nie zrozumiano, o co idzie.

Mówiono, że dzisiejszej szkole nic nie brakuje pod względem wymagań religijnych, „kiedy uczą w niej religji i nawet od pacierza lekcje zaczynają!” Mówiono, że za dawnych czasów pod nadzorem duchowieństwa były złe szkoły, więc nie można do tego systemu wracać. Wyrażono obawę, że w pewnych stronach duchowieństwo nadużyje szkoły we własnych celach, ze szkodą religji i państwa. Podnoszono przeciw wnioskowi rozmaite uboczne trudności: nowy kłopot dla rządu — podburzenie namiętności religijnych — jeśli szkoła wyznaniowa, to sankcja dla chajderów. tych uczelni fanatyzmu! — a co robić w miejscach, gdzie panują różne religje? czy dzieci pewnego wyznania będą zmuszone uczęszczać do szkoły noszącej znamię wyznania im obcego? i t. d.

W kwestjach tak pierwszorzędnej doniosłości, jak szkoła ludowa, nie zaczyna się od drobiazgo-

wych trudności i zawikłań, ale zaczyna się od wielkich zasad — bo tym tylko sposobem można dojść do jasnych poglądów i trwałych, na prawdzie opartych instytucyj.

Żeby sobie wyrobić pojęcie o szkole wyznaniowej, trzeba najprzód wiedzieć co to jest religja, a w szczególności religja katolicka, która jest niemal powszechną w Austrii. Religja katolicka nie jest tylko uczuciem, przekonaniem, zbiorem pewnych nauk i przepisów, ale, jakeśmy w pierwszym rozdziale obszerniej wyjaśnili, ukonstytuowana jest przez samego Chrystusa w organizm społeczny, który Kościołem katolickim nazywamy. Jest to postać religji, obdarzona własną, od Boga jedynie zależną, zwierzchnością. — Stąd wynika, jak magistralnie wykazuje Leon XIII w encyklice o Ustroju Państw, że „dwie są najwyższe władze, między którymi rozdzielił Bóg rządy ludzkości“. My katolicy jesteśmy jednocześnie obywatelami dwóch społeczeństw, mamy nad sobą dwie zwierzchności, kościelną i państwową, z których każda ma swój zakres i jest w tym zakresie najwyższą i niepodległą, jak to Ojciec święty w tejże encyklice obszernie tłumaczy. Z tej dwoistości władzy mogą wynikać, przy ułomności ludzkiej, rozmaite starcia i zamieszki; ale ona jest dla każdego katolika za-

sadniczym pewnikiem, do jego wiary należącym — i ona jest dla społeczeństw przez Chrystusa odrodzonych podstawą i rękojmią wolności sumienia i godności człowieczej, jakiej nie znał poganizm.

Stąd dalej wynika — co do naszej kwestji — że dzieci przychodząc na świat w chrześcijańskim społeczeństwie, dostają się pod moc i opiekę dwóch władz, kościelnej i państwowej, a oraz bezpośrednio, prawem natury, zależą od trzeciej — rodzicielskiej.

Zatem szkoła, a w pierwszym rzędzie szkoła ludowa, która wychowuje dzieci, z natury rzeczy zależna jest od trzech władz pomienionych.

Władza rodzicielska stoi niżej od tamtych dwóch; choć od nich nie pochodzi i jest w swojej sferze samoistną, może jednak, w razach jawnych nadużyć, być przez nie do swych obowiązków zagnaloną. Ale ta władza jest najbliższą dziecku, jej prawa są najpierwsze, najnietykalniejsze; sam Kościół uchyla swą najwyższą władzę przed ich nienaruszalnością, i sam potępił niegdyś zbyt gorliwość tych, którzy małe dzieci przemocą porywali Żydom, aby je ochrzcić i po chrześcijańsku wychować. „Ojcowie rodzin, jak powiedział Mallinkrodt wobec parlamentu niemieckiego, są

i zawsze zostaną nieodwołalnymi nadzorcami szkoły“.

To prawo rodzicielskie wymaga po pierwsze: żeby rodzice mieli (o ile materialne warunki pozwalają) wolny wybór szkoły — a więc nie-słusznym i krzywdzącym jest dla rodzin monopol państwowy w szkole; więc też należy się równo-uprawnienie szkół prywatnych z publicznymi, i nawet z domową edukacją, skonstatowaną egzaminem.

Prawo rodzicielskie wymaga po drugie: żeby przymus szkolny nie rozciągał się dalej, niż sięga istotna potrzeba dziecka. W obecnym stanie cywilizacji, za ściśle potrzebne uważać można, oprócz religji, powszechne środki udzielania myśli, t. j. czytanie, pisanie, rachowanie — tudzież elementarne pojęcia o prawach przyrody i o ustroju państwa, do którego się należy. Odmówienie tych wiadomości dziecku, jest istotną i na całe życie doniosłą krzywdą i dlatego można zmusić rodziców do dania dzieciom tego stopnia wykształcenia. Szerszy zakres nauk może być korzystnym lub nie, ale to do uznania rodziców należy. Można, w miarę dobrobytu państwa, ułatwiać jak najszersze kształcenie się ludowi, można lud do niego zachęcać; ale nie można zmuszać, bo jakoś

kształcenia dzieci należy do przyrodzonego prawa rodziców ¹⁾).

Druga władza, państwo, ma też względem szkoły prawa i obowiązki — nie jakoby dla niego rodzili się i wychowywali ludzie, ale, że ono jest dla ludzi, na to, by było stróżem i obrońcą ich praw przyrodzonych.

Do państwa zatem należy: starać się, aby były szkoły. Gdzie inicjatywa prywatna temu w zupełności zaradza, jak w Stanach Zjednoczonych i w Anglii do niedawnych czasów, tam już państwo nie powinno się tem obarczać. Kiedy inicjatywa kościelna tę potrzebę społeczeństwa opatruje, wówczas również państwo nie potrzebuje się o to troszczyć. Indziej, gdzie niema lub nie dosyć jest tej inicjatywy, państwo ma zakładać

¹⁾ Jak np. w wychowaniu fizycznym dzieci, może państwo, jako najwyższy nadzorca, karać rodziców, którzyby odmawiali dzieciom pokarmu lub powietrza niezbędnego do życia, ale nie może im przepisywać, żeby te lub owe wygodki lub potrawy dzieciom swoim dawali — tak samo w wychowaniu umysłowym, państwo może narzucić to, co jest ściśle potrzebnem, ale nic więcej; w jednym i drugim przypadku, jest ta sama zasada: że władza rodzicielska w zakresie wychowania jest samoistną i niezależną, w razie jednak niewątpliwego nadużycia, władza wyższa ma prawo interwencji.

szkoły w duchu społeczeństwa, którem rządzi, uwzględniając ogólne wymagania rodzin, i jak się wyżej powiedziało, nie przywłaszczając sobie monopolu, nie zabijając inicjatywy prywatnej, któraby chciała z niem współzawodniczyć.

Nadto we wszystkich wogóle szkołach, państwo ma nadzorować: żeby moralność i spokój publiczny nie były zakłócone, bo to zawsze do jego sfery należy — żeby konieczna doza nauki była dana — żeby wszystkie dzieci w niej udział miały.

I ten nadzór niekoniecznie musi być jednaki: z natury rzeczy potrzebniejszy jest w szkołach czysto prywatnych, tudzież w szkołach religijnych takich wyznań, których miejscowy kierownik żadnej wyższej nie podlega kontroli, albo których doktryny są wątpliwe i zamglone. Kiedy zaś idzie o szkoły prowadzone przez taką instytucję jak Kościół katolicki, który ma naukę notoryczną, hierarchję zcentralizowaną, który historycznie dowiódł swej zdolności do wychowania, który więc (choćby się nie wierzyło w jego boskie posłannictwo) najzupełniejszą daje pod względem pedagogicznym gwarancję, wtedy sam rozum dyktuje, że państwo nie potrzebuje się troszczyć o nadzór.

Trzecia władza, Kościół, ma również niewątpliwe prawo do szkoły. Prawo to nie na tem tylko polega — co często powtarzają — że Kościół szkołę w społeczeństwach chrześcijańskich stworzył i wypiełgnował. Nie jest to tylko prawo historyczne, jak starej arystokracji do przywilejów i pretendentów do tronów. Ale Kościół ma prawo do szkoły dlatego, że jest rzeczywiście drugą, najwyższą i niepodległą władzą, a szkoła jest jedną z tych rzeczy obejmujących całego człowieka, które do obu władz konieczne należą, i w których obie harmonijnie godzić się muszą.

Co więcej, szkoła w szczególniejszy sposób do Kościoła należy dlatego, że zadaniem jej jest *w y c h o w a n i e* — wychowanie jest kształceniem w pierwszym rzędzie moralnej, w drugim umysłowej strony dziecka — moralność stoi na religji — a religja z bożego ustanowienia należy do Kościoła. Wiemy, że pozytywiści usiłują zbudować moralność poza religją, ale oni sami przyznać muszą, że ich dzieło nie jest dokonane; sami nawet uznają, że ich dzieło nie jest dla ludu; a żaden na świecie rozsądny pedagog nie marzył o moralności bezwyznaniowej dla dzieci. Stąd nawet dziś obowiązująca ustawa dla szkół ludowych z r. 1869, choć przez liberałów i z tendencją

antyreligijną ułożona, postawić musiała na wstępie § 1-go zasadę: „że zadaniem szkoły jest wychowywać dzieci obyczajowo-religijnie“.

Szkoła wychowuje tem samem, że bierze od rodziców dzieci, kiedy sprawa wychowania ich jeszcze nie ukończona, a często kiedy ledwo zaczęta. Szkoła wychowuje przez pojęcia, jakie podaje młodocianym umysłom, przez środki, jakimi działa na ich serca, aby od nich pewną miarę pracy i karności osiągnąć, przez osobisty wpływ nauczyciela, niemniej przez wpływ współuczniów, którzy są całym małym światem dla dziecka.

Najwięcej wychowuje szkoła ludowa, mniej średnia, jeszcze mniej wyższa; bo naturalnym porządkiem, wpływ wychowawczy maleje z latami, a przeważają studja, i to coraz samodzielniejsze. Dlatego to Kościół nie zrzeka się katolickich uniwersytetów — ale daleko mocniej domaga się katolickich szkół średnich — a najmocniej, zawsze i najpierwej, katolickich szkół ludowych.

I czego się istotnie Kościół domaga? czy żeby sam był panem szkoły? — Kiedy państwo nie myślało jeszcze o opatrzeniu tej potrzeby społeczeństwa, Kościół zakładał szkoły, uczył i był oczywiście panem w szkołach przez siebie zało-

zonych. Dziś, kiedy państwo dość powszechnie podejmuje się szkolnictwa — to w krajach, gdzie uczy w duchu antyreligijnym, zostawiając jednak drugim wolność nauczania, Kościół stara się obok państwowych swoje szkoły zakładać; gdzie zaś państwo przywłaszcza sobie faktyczny monopol nauki, Kościół mu powiada: ucz, ale twe szkoły muszą być katolickie w katolickiem społeczeństwie. Tego jednego Kościół się bezwarunkowo domaga; a jeśli kiedy czego więcej żądał, to tylko warunkowo, o ile to w danych okolicznościach do zapewnienia tego jednego było potrzebnem.

A co to znaczy: szkoła katolicka — albo według ogólniejszej, dziś utartej formuły szkoła wyznaniowa? Czy to, że w niej uczyć mają między innemi przedmiotami religii katolickiej? Aleć może szkoła bezwyznaniowa, może i mahometańska zrobić katolikom tę grzeczność. A czy lekcja religii stanowi całe wychowanie, jakie szkoła daje?

Szkoła katolicka, to znaczy najpierw: że w niej wszystkie przedmioty wykładają się po katolicku: t. j. bez naruszenia żadnego z przekonań ani uczuć katolickich, a z takim poglądem na rzeczy i sądem o nich, jaki mieć może uczony, ale wierzący katolik. Bo, jak powiedzieliśmy, pojęcia

o rzeczach, jakie się młodzieńczym umysłom wpaja, są pierwszym czynnikiem wychowawczym. — Rozumie się, że z tej samej przyczyny i podręczniki wykładów temuż prawu podlegają.

Szkoła katolicka, to znaczy, po drugie: że całe etyczne prowadzenie uczniów, pobudki, ja-kiemi się na nich działa, praktyki, do których ich się zaprawia, oparte są prawdziwie na katolickiej etyce: bo, jakeśmy widzieli, to działanie na serce jest drugim, jeszcze ważniejszym od pierwszego, czynnikiem wychowawczym.

Szkoła katolicka, to znaczy po trzecie: że zawiera wyłącznie dzieci katolickie, i po czwarte: że nauczyciel jest również katolik; co suponuje, że dzieci innych religij mają osobne dla siebie wyznaniowe szkoły. Dwa te warunki muszą oczywiście pojedyncze w praktyce przypuszczać wyjątki, nie uwłaczające zasadzie; ale zresztą nie wiem, czy w jakim państwie łatwiej ten podział podług wyznań udałby się przeprowadzić, z *minimum* wyjątków, jak w państwie austriackim. Warunki zaś te są równie, jak dwa pierwsze niezbędne i szkole wyznaniowej istotne, bo bez nich i pierwsze byłyby niedorzeczne teoretycznie, a praktycznie, niemożliwe. I jakżeż, proszę, wśród atmosfery szkoły mieszanej kiełkować ma w sercu i umyśle

dziecka prosta, niezachwiana wiara i zakwitnąć pobożnością? Kolegując z towarzyszami różnych wyznań, może poddane nauczycielowi obcej religii dziecko nabywać musi w tej szkole, nie obywatelskiej tolerancji dla ludzi innych przekonań, bo ta z wiekiem dopiero przychodzi, ale obojętności dla samej religii, a przynajmniej nawpół świadomego wyobrażenia, że jedno wyznanie względnie tylko lepsze od drugiego — a to już jest podcięciem korzenia wiary.

Te więc cztery warunki stanowią istotę szkoły katolickiej, względnie wyznaniowej. Rozumie się, że Kościół, postawiony od Chrystusa, jako najwyższy nauczyciel i stróż religii, ma rdzenne prawo do nadzoru nad szkołami pod tym względem; ale fałszem jest, żeby się w nich domagał panowania księży. Nawet z owego nadzoru ustępuje on w miarę, jak czy państwowa, czy prywatna instytucja daje rękojmię, że po katolicku uczy i wychowuje. Tak dawnym autonomicznym wszechnicom w średnich wiekach, a niektórym aż do przyszłego stulecia, zaufał zupełnie, i nawet doktrynalne ich orzeczenia największem otaczał uszanowaniem. Dziś, kiedy przemaga system szkół państwowych, czy biskupi mają, jak niegdyś programy nauk kreślić? czy mianować nauczycieli

ludowych, jak to czynił biskup wrocławski na całym Śląsku aż do kulturkampfu? — to kwestje czasu, miejsca, praw nabytych. Czy godziny religii mają być pomnożone, czy pensje katechetów podwyższone — to kwestje pedagogiki i finansów publicznych, które z tych punktów widzenia dyskutować się dają. Ale, jakkolwiek się te i tym podobne kwestje rozstrzygną, zawsze i bezwarunkowo szkoły katolickiej Kościół domagać się musi, a szkoły bezwyznaniowe, szkoły mieszane musi potępiać.

Wiadomo, jak często błogosł. pamięci Pius IX w przemówieniach i listach swoich do tego przedmiotu wracał. Streścił zaś te swoje odezwy w dwóch tezach *Syllabusa*, 45-tej i 47-mej, w których liberalną doktrynę, przedstawiającą szkoły publiczne od wpływu Kościoła i wiary wyzwolone, jako wykwit cywilizacji, surowo napiętnował¹⁾. — Dziś

¹⁾ *Syllab.* Prop. 47: „Postulat optima civilis societatis ratio. ut populares scholae, quae patent omnibus cuiusque e populo classis pueris, ac publica universim instituta, quae litteris severioribusque disciplinis tradendis et educationi iuventutis curandae sunt destinata, eximantur ab omni Ecclesiae auctoritate, moderatrice vi ac ingerentia, plenoque civilis ac politicae auctoritatis arbitrio subiciantur. ad imperantium placita et ad communium aetatis opinionum amussim“.

panujący nam Leon XIII tę samą lekcję niemniej często, a bardziej może wyraziście potężnym swym głosem światu powtarza. „Kościół — pisze on między innemi w encyklice *Nobilissima*¹⁾ — który jest stróżem i obrońcą nieskazitelności wiary, który powierzoną sobie od Boga założyciela swego władzą wszystkie narody przywozić powinien do chrześcijańskiej mądrości, i czuwać zarazem nad prawidłami i instytucjami, w jakich kształci się młodzież do niego należąca — Kościół zawsze tak zwane szkoły mieszane i neutralne otwarcie potępiał“.

Prop. 45: „Totum scholarum publicarum regimen in quibus iuventus christiana alicuius reipublicae instituitur, episcopalibus dumtaxat seminariis aliqua ratione exceptis, potest ac debet attribui auctoritati civili, et ita quidem attribui, ut nullum alii cuicunque auctoritati recognoscatur ius immiscendi se in disciplina scholarum, in regimine studiorum, in graduum collatione, in lectu aut approbatione magistrorum“.

¹⁾ „Ecclesia integritatis fidei custos et iudex, quae delata sibi a Deo auctore suo auctoritate debet ad sapientiam christianam universas vocare gentes, itemque sedulo videre, quibus excolatur praeceptis institutisque iuventus quae in ipsius potestate sit, semper scholas quas appellant mixtas vel neutras aperte damnavit“. (*Encycl. Nobilissima* 8 februar. 1884 ad eppos Galliae).

Kościół potępia szkoły mieszane, Kościół żąda szkół katolickich, wyznaniowych — to znaczy: nietylko papież, nietylko księża, ale my wszyscy katolicy, o ile katolikami jesteśmy, tak sądzimy, do tego dążymy; nie wszędzie równie czynnie i równie samowiednie; ale gdziekolwiek katolickie życie gorętsze jest i więcej uświadomione, tam dążność ta objawia się czynami, walkami, ofiarami, zwycięstwami. Patrzmy dokoła po świecie: szkoła wyznaniowa świeci zawsze na czele katolickich programów.

To wszystko może się bardzo niepodobać legistom dawnego stylu i teologom ze szkoły Febronjusza, którzy jedną tylko najwyższą władzę znają, a Kościół chcą uważać za organ w państwie, według swego adagjum *Ecclesia in statu*; ale powinni byli ci panowie odradzić Chrystusowi Panu, by Kościoła nie ustanawiał, albo, by tylko założył kościoły narodowe. Lecz skoro Chrystus Pan, nie radząc się ich i mimo mogących nastąpić kolizyj z państwami, ustanowił Kościół jako społeczność powszechną, zcentralizowaną na opoce Piotrowej, uposażoną w niezawisły cel i niezależne od nikogo prawa i środki działania — to trzeba albo z Chrystusem i katolicyzmem wojo-

wać, albo się pogodzić z tym stanem rzeczy i jego następstwami.

Dziś, kiedy wielu ignoruje boską instytucję Kościoła katolickiego, i kiedy inne wyznania zdobyły sobie faktycznie prawo bytu w społeczeństwie, wynika stąd pewna komplikacja w kwestji szkolnej, gdyż nie idzie już tylko o pogodzenie praw państwa i Kościoła, ale też zarazem pretensji innych wyznań, które domagają się równego prawa. Komplikacja ta nie wynika z natury rzeczy, ani z instytucji Chrystusa Pana, gdyż z natury rzeczy jedna jest tylko religja i Chrystus jeden tylko Kościół ustanowił — ale wynika jedynie z ludzkiej ułomności i ślepoty. Jednak, skoro taki stan rzeczy istnieje, trzeba szukać takich sposobów wyjścia, któreby nie czyniły gwałtu, ani przekonaniom, ani nabytym prawom.

Nierozsądkiem zaś byłoby mówić, że takich sposobów znaleźć nie można. Już wniosek ks. Lichtensteina projekt takiego układu podawał; inne projekty, jeszcze lepiej opracowane, posypały się po nim. A kiedy tyle innych państw, kiedy same Prusy, z tak różnych wyznań sklecorre, a tak dbałe o prawniczą dokładność, potrafiły mieć aż do kulturkampfu szkołę wyznaniową, nietylko ludową, ale i średnią — i dobrymi skutkami tej

szkoły się cieszyły — to jakżesz tu mówić, że w Austrii jest to niepodobnem?!

Jeszcze słowo odpowiedzi na zarzuty poruszane u nas.

Co mówią, że szkoły dawnego autoramentu stały bardzo nisko, że dozór księży był opieszały — stąd nic wnosić nie można. Być może, że duchowieństwo w Austrii, zarażone józefinizmem, nie dosyć było na tym punkcie gorliwe, ale czy też państwo zawsze w swym zakresie było sprężyste? mianowicie, co czyniło dawniej, aby podnieść szkołę? jaka część grosza publicznego szła ongi na szkoły ludowe, w porównaniu z tą, co dzisiaj idzie? Kościół jest z natury konserwatywnym, zatem wydarza się, że niektóre jego organa posuwają konserwatyzm aż do przesady — w kwestji szkolnictwa jest to wogóle mniejsze złe, niż ta żyłka ciągłych reform i prób, która w dzisiejszem szkolnictwie wogóle się przejawia, bo dzieci nie są *anima vilis* do eksperymentowania — Kościół jednak nie jest zacofańcem, i doświadczenie pokazuje, że chętnie się zastosowuje do ulepszeń, w takich rzeczach, jak szkoła, skądkolwiekby impuls do tych ulepszeń przyszedł, od państwa czy od społeczeństwa.

Ale duchowieństwo, mówią niektórzy, może nadużyć swego wpływu na szkoły; są miejsca, gdzie ksiądz użyje szkoły do szerzenia agitacji niekatolickiej. — Ten zarzut uważam za najnieślusniejszy. Czy nauczyciel rządowy, pytam, będąc wolny od dozoru miejscowego księdza, nie może w tych samych kierunkach, a nadto jeszcze w kierunku socjalizmu, szkoły nadużywać? Nadużycia są zawsze możliwe, a ze strony księży, jak każdy nawet liberał przyzna, rzadziej się zdarzą, niż z jakiegokolwiek innej. Zresztą, jak doskonale powiedział jeden z naszych posłów ¹⁾: jeśliby miejscowy duszpasterz chciał szerzyć w swej parafii idee separatystyczne lub nienawiści rasowe, to i poza szkołą ma na to tysiąc sposobów; naco mu zamykać szkołę, kiedy mu się kościół nie zamknie? Nic w tej mierze tak szkodliwem być nie może, jak dowody niezaufania.

Zarzucają jeszcze, że za szkołą wyznaniową idą chajdery, które utrzymują odrębność i fanatyzm żydów, gdy tymczasem zadaniem szkoły wspólnej jest zlać element żydowski z narodem. Gdyby uczęszczanie żydów do wspólnych szkół z nami miało ich przerobić na chrześcijan, to zgoda najzupełniejsza! Ale kiedy od 4000 lat,

¹⁾ P. Jan Popiel w *Przegl. powsz.*, r. 1888, kwiecień.

tyle różnych narodów i tyle wielkich potęg wszelkich próbowało sposobów, aby odebrać żydom ich odrębne znamię — począwszy od Egipcjan, którzy ich topili w Nilu — a żydzi jak byli tak są żydami — to i austriackie prawo szkolne tego nie zmieni. Szkoły bezwyznaniowe, wspólne z chrześcijanami, nie odbiorą żydom ich semickiej odrębności, ale odbiorą im (i już im odbierają) tę trochę wiary i religijności, któreby z chajderów wynieśli, uczynią ich bezwyznaniowymi, zatem niemoralniejszymi i szkodliwszymi dla chrześcijańskiego społeczeństwa niż są. Sami to poważni Izraelici uznają. A każdy wytrawny nauczyciel, każda nauczycielka z ręką na sumieniu przyzna, że dzieci żydowskie są plagą szkół galicyjskich, posiewem niemoralności, niesumienności i obojętności religijnej. Można chajdery dozorować, żeby uchylić w nich możliwe nadużycia, ale kasować je, jest to zła przysługa i dla samych żydów i dla chrześcijańskiej społeczności.

Mówią wreszcie — i to się nawet w Kole polskim dało słyszeć — że obecna szkoła w Austrii czyni zadość religijnym wymaganiom, bo nie jest bezwyznaniowa, ale „wszechwyznaniowa“. Wszechwyznaniowość jest pojęciem sprzecznym, *contradictio in adjecto*, więc ani w Austrii istnieć nie

może. We Francji szkoła jest dziś antywyznaniową, bo dąży pozytywnie do tępienia religijności — u nas nie jest ona antywyznaniową, bo niema tej wrogiej dążności, ale jest w zasadzie bezwyznaniową, bo wedle ustaw zasadniczych stoi niezawisłe od religji i usuwa nadzór Kościoła, który jednak jest z istotą katolicyzmu ściśle związany. Proboszcz uczący katechizmu w szkółce wiejskiej, jest tam, w myśl ustawy, podwładnym nauczyciela, jako kierownika szkoły, i może być przez niego z pedagogicznych względów napominany. U nas dotąd wiele dobrych rzeczy się utrzymuje, a wiele złych i nedorzecznych następstw się uchyla dobrą wolą poczciwych ludzi, i dlatego niedosyć czujemy zła, jakie tkwi w pewnych ustawach, z któremi się oswajamy. Ale wpływ zasad i ustaw powoli przerabia społeczeństwo. W niektórych prowincjach austriackich ten wpływ bezwyznaniowych zasad, zwłaszcza w szkolnictwie już daleko dotkliwiej daje się czuć niż u nas, i dlatego tam katolicy z wielkim zapalem podpisują adresy i rezolucje za wnioskiem Lichtensteina. I u nas zmiana politycznego kierunku może kiedykolwiek przyspieszyć i wyzyskać zło, które tkwi w instytucjach, jeżeli się nie postaramy póki czas o ich sprostowanie. Patrzmy co się dzieje

ze szkołą ludową w Księstwie Poznańskim, gdzie rząd, dziś wrogi Kościołowi i narodowi, wyzy-skuje logicznie zasadę, że szkoła do państwa należy *das Schulwesen ist politicum*. Tam fakta nam pokazują, jaka tyranja mieści się w tej zasadzie, i jak wiele na tem zależy, żebyśmy nie poprzestawali na stosunkach f a k t y c z n i e jako tako poczi-wych, lecz przykładali rękę do przeprowadzenia z a s a d n i c z o stosunków normalnych, t. j. zależności szkoły od trzech władz: Kościoła, państwa i rodziny.

Ostatecznie, jakiebykolwiek były trudności i względy oportunistyczne — tu idzie o zasadę; idzie o zrobienie wyłomu w prawodawstwie majowem, które było przeciw Kościołowi ukutem; idzie o przyznanie Kościołowi jego prawa do szkoły, które mu w zasadzie zostało zaprzeczonym. Czy w najbliższym czasie, czy dopiero po latach wysiłków, w każdym razie ciągle i zbiorowe parcie katolików zasadę przeprowadzić potrafi. A ile razy podnoszą sztandar katolickich zasad, każdy katolik przy nim stanąć winien — stańmy przy nim bez wahania. Przy tym sztandarze znajdziemy solidarność z wszystkimi ludźmi zasad — i znajdziemy błogosławieństwo: *caetera adjicientur vobis*.

VI.

Kwestja żydowska wobec chrześcijańskiej etyki ¹⁾.

Jednem z wybitniejszych zjawisk dzisiejszego życia publicznego jest wzmaganie się ruchu, zwanego antysemitką; głośne jego echa dolatują nas z różnych stron Europy: we Francji książki Drumont'a i gazeta *La libre parole* liczą odbiorców na krocie tysięcy. W Niemczech do tego doszło, że partja konserwatywna pruska osobny punkt o obronie przeciw Żydom w swym programie politycznym zamieściła. Nawet Austria, która ze wszystkich krajów zdawała się być najdalej od możliwości takiego ruchu, nawet sam Wiedeń, który uchodził za niezdobytą twierdzę potęgi semickiej, dziś jest widownią reakcji aż nadto głośniejszej.

Ruch ten, jakkolwiek dziś rozszerzony, jest tylko ostrym i perjodycznie w historii wracającym

¹⁾ Pisane r. 1896 pod tyt.: *Asemitizm*.

symptomem kwestji, która głębiej i stale w społeczeństwie tkwi — t. j. samej kwestji żydowskiej. Kwestja ta wplata się w najżywotniejsze społeczeństwa interesa, nietylko ekonomiczne, ale i narodowe i moralne i religijne; płacze się nawet, i to w najdziwniejszy sposób, z panującą dziś kwestją socjalną: bo z jednej strony socjalizm wojnę wypowiada plutokracji, która jest przeważnie i notorycznie żydowską, z drugiej strony na czele hufców socjalizmu widzimy znowu Żydów!

Potrzeba wytłumaczenia sobie tych różnych odnośni kwestji żydowskiej czuć się daje coraz więcej. Sumienie chrześcijańskie, na które powołują się zarówno filosemici jak i antysemita, waha się nieraz, nie wiedząc, gdzie jest obowiązek. W naszym mianowicie kraju, gdzie, choćby ze względu na liczbę Żydów, kwestja ta jest tak szczególnie ważną, wielu wciąż oscyluje między ostatecznościami dwóch przeciwnych kierunków. A nie brak i takich, którzy w prywatnych rozmowach dorównują w antysemityzmie Faraonowi, co Żydów w Nilu topił, a w publicznych wystąpieniach najliberalniejszym popisują się filosemityzmem, aż do zrównania synagogi z Kościołem.

W tych warunkach, musimy zajrzeć w oczy tej kwestji żydowskiej, jakkolwiek trudnej i drażli-

wej i, nie mówię, wszechstronnie i wyczerpująco ją omówić — natoby niejednego tomu potrzeba — ale dotrzeć przynajmniej do jakichś podstaw, któreby ułatwiały rozumienie szczegółów, a z którychby można praktyczne wyciągnąć wskazówki. Trzy pytania stawiamy sobie w tym celu: czym jest Żyd? — jaki jest jego stosunek do społeczeństwa chrześcijańskiego? — wreszcie jakie powinno być stanowisko względem Żyda? — Sądzę, że logiczny związek tych trzech pytań sam się tłumaczy.

* * *

Czem jest Żyd? Jest on wytworem pewnej rasy, pod wpływem pewnej historii. Dziś mówi się dużo o rasie, ale może nie dosyć zwraca się uwagi na historję; a jednak ona, może jeszcze więcej niż rasa, wpływa na wyrobienie narodowych typów ¹⁾. W każdym razie historyczne koleje, przez jakie przechodził, a raczej przeprowadzony był żydowski naród, są tak zmienne, tak wyjątkowo doniosłe, że one głównie wyrzeźbiły, i one najlepiej tłumaczą jego oryginalną fizjo-

¹⁾ Drumont w *France Juive* i wielu innych antysemitów piszą bez końca androny o rzekomej niższości i podłości rasy semickiej, a żadnej nie zwracają uwagi na historję tego narodu.

gnomję. A więc najprzód czynnikiem, który wyrobił Żyda, jest Stary Zakon. To trzeba należycie zrozumieć. Niektórzy autorowie, jak p. Leroy-Beaulieu w studjach o kwestji semickiej,¹⁾ ogłoszonych przed kilkoma laty w *Revue des deux mondes*, suponują, że Żyd ma się do chrześcijanina, jak Stary Zakon do Nowego; skąd wnoszą, że jest minimalna między nimi co do religji różnica. Tak przecież nie jest: oba Testamenty są istotnie jedną religją, w dwóch stopniach swego rozwoju; od religji jednak żydzi rzeczywiście odpadli przez to, że główny przedmiot jej wiary i jej nadziei, prawdziwego Mesjasza, odrzucili; a ta zmiana religji objawiła się taką zmianą w stanie duszy tego ludu, jaką każdy skonstatować może, porównując Biblię z Talmudem.

Jednakże Stary Zakon wywarł na tym ludzie w jego historycznym pochodzie, pewne piętno, którego późniejsze odstępstwo niezupełnie zatarło. To piętno spróbujmy określić. Bóg, chcąc zrobić jeden lud filarem i piastunem prawdziwej religji objawionej wśród pogaństwa, wybrał za podmiot tego wysokiego przeznaczenia plemię bogato z natury uzdolnione. Żyd jest wogóle obdarzony nie-

¹⁾ *Le juif et l'antisémitisme* par Anatole Leroy-Beaulieu *Revue des deux mondes* 1891—1893.

małą dozą energii i woli, wytrwałością w dążeniu do powziętych celów, śmiałością więcej niż odwagą; nie gardzi on niebezpieczeństwem, ale gdy nie widzi drogi do ucieczki, zdolny jest z największą śmiałością wystąpić zaczepnie; i wogóle zdolny jest do rzucania się w skrajności i do śmiałego ryzykowania, gdy idzie o dopięcie celów, które zamierzył. Nie jest on idealistą, jak Hindus, jak pokrewny mu Arab, ale jego materializm jest *sui generis*, jak gdzieś zauważył Słowiew; nie zaprzecza on duchowego świata, duchowych potęg, jeno wymaga, żeby mu te potęgi tu zaraz praktycznie pożytek przynosiły, i to jest warunkiem jego wiary w te potęgi. Samą religję pojmuje on jako kontrakt wzajemny między Bogiem a Izraelem; tem bardziej w stosunkach z ludźmi wytrwale i umiejętnie pilnuje swego interesu.

Taka natura ludu izraelskiego przejawia się już w starożytnej jego historii. Ona sama już stanowiła niemałe uzdolnienie do przechowywania i bronięcia skarbu boskiego objawienia. Ale Bóg jeszcze umocnił ten jakoby piedestał nadprzyrodzonej religji, opierając tę religję na najsilniejszym z uczuć przyrodzonych: na nacjonalizmie; dał poznać temu ludowi, że jego wyjątkowo między wszystkimi ludami wybrał, że uczynił go swoim

ludem, a sam, będąc Stwórcą nieba i ziemi, stał się jego, Izraela, Bogiem. W ten sposób nacjonalizm tego ludu, w zetknięciu z bożym wybraniem i objawieniem, spotęgował się niesłychanie. Inne ludy miały też swe narodowe religje, ale jak lichy i bezsilny! Izrael miał Boga wszechświata za Boga narodowego, i to nie iluzorycznie, ale prawdziwie; przekonywały go o tem raz po raz cudowne objawy boskiej dobroci i sprawiedliwości¹⁾. W ten sposób miłość własnego narodu potęgowała u Żydów miłość religji, która była chlubą i skarbem własnym ich narodu; i odwrotnie, wiara i przywiązanie do religji potęgowały w nich cześć narodu, poświęcenie się dla niego, solidarność najściślejszą z wszystkimi, co mieli szczęście do tego ludu wybranego należeć²⁾. I w ten sposób nacjonalizm tak głębokie na duszy Żyda wycisnął piętno, że po czterech czy pięciu wiekach bytu państwo-

¹⁾ Przypomnijmy sobie, jak nasz polski patriotyzm aż do nadmiaru się spotęgował i ekskluzywnym zrobił, kiedy nasi poeci wmówili nam na chwilę, że Polska jest mesjaszem narodów. Mesjanizm ten był przecież złudzeniem, na niczem nie opartem; u Żydów boża misja narodu była prawdą i była wielkimi dowodami popartą.

²⁾ W związku z tym religijnym nacjonalizmem jest też silnie ukonstytuowane w tym narodzie i dotąd się przechowujące życie familijne.

wego, można już było lud ten rozproszyć między wszystkimi narodami, dla rozniesienia wszędzie wyższego pojęcia o Bogu i nadziei odkupienia; już nie było obawy, żeby Żyd przestał być Żydem, żeby zatracił pojęcia religijne, których był piastunem i rozsądnikiem. — I gdy przez wszystkie następne wieki w dobrej i złej doli, aż do dni naszych zdumiewać nas będzie nieporównana tego nacjonalizmu wytrzymałość, nie nam tego lepiej, sądzę, nie wytłumaczy, jak właśnie to spotęgowanie żydowskiego nacjonalizmu przez zetknięcie z Bogiem.

Wszelako ten spotęgowany nacjonalizm, który czynił Żydów tak silnymi przeciw pogaństwu, mógł się stać dla nich samych szkodliwym — i takim się stał rzeczywiście, nie bez ich winy rozumie się. Gdy przyszedł oczekiwany Chrystus z religią powszechną, gdy jego uczniowie głosić poczęli równouprawnienie wobec Boga wszystkich narodów, wówczas Izrael nie zdobył się na abdykowanie stanowiska uprzywilejowanego ludu, odrzucił Chrystusa i chrystjanizm, nie tylko i nie tyle dlatego, że tenże przynosił duchowe a nie doczesne dobro, ile dlatego, że wyłom czynił w ich religijnym monopolu i narówni z nimi stawiał goimów, co było dla ich wyegzaltowanego nacjonalizmu

najdotkliwszym ciosem. Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła najwyraźniej o takim charakterze tego przełomu świadczą. — Następstwem zaś tego przełomu było oczywiście spotęgowanie ujemnych stron owego nacjonalizmu, który przedtem był tak dzielną dla dobra siłą: a więc spotęgowanie pychy narodowej i religijnej, pogarda największa dla innych narodów, skłonność do przypuszczania, że Żydowi wszystko wolno względem nich, nadewszystko zawziętość przeciw chrystjanizmowi, który rzekomo pokrzywdził Izraela w jego najświętszych przywilejach.

Odtąd się właściwie zaczyna druga część historii tego ludu — już nie bożego. Jak pierwsza część tej historii znalazła swój najwyższy wyraz w Biblii, tak druga najdosadniej wyraziła się w Talmudzie, a później i aż po dziś dzień pod wpływem tej szczególnej księgi została. Ażeby możliwość takiej księgi, czy raczej takiej literatury jak Talmud zrozumieć, trzeba wiedzieć, że Talmud pisał się w najfatalniejszej chwili historii Izraela. O ile przed Chrystusem Żydzi nie tylko w Palestynie, ale na diasporze, zwłaszcza w greckim królestwie egipskim i w państwie rzymskim, doszli byli do świetnego i wpływowego stanowiska, umieli sobie władców zjednać, a choć

ludność, już wtedy przez nich wyzyskiwana, buntowała się niekiedy, zawsze jednak skuteczną opiekę i poparcie u władzy znajdowali ¹⁾ — o tyle wszystko się zmieniło, gdy po zbrodni kalwaryjskiej, jakoby kołowacizną porażeni, szalony rokosz przeciw Rzymowi podnieśli.

Rozpacзлиwa obrona Jerozolimy i wreszcie zdobycie jej przez Tytusa, przechodziły w okropności wszystko, co starożytność znała. Żydzi stracili naraz wszystko, nawet miasto święte i kapłaństwo i jedyną świątynię. A po tym pogromie, jeszcze przez długi czas, Żyd był w państwie rzymskiem jakby wyjęty z pod prawa; po różnych miastach ludność, wprzód gnębiona lichwą, korzystała z tego stanu rzeczy, aby grabić i mordować Żydów. Filon, Żyd, opowiada, że w Syrii nie było jednego miasta wolnego od tych rzezi. W jednej Aleksandrji wycięto ich podobno do 30.000. I sami też Żydzi, nie mogąc odzyskać równowagi ducha, jeszcze kilka razy chwytali za broń i ścigali

¹⁾ O tem świetnem położeniu Żydów w ówczesnem świecie grecko-rzymskiem porównaj ciekawe i gruntowne studjum *La question juive dans l'antiquité* przez A. Durand, w *Etudes religieuses, philosophiques, historiques* z dnia 15 września 1895.

gali na siebie mściwe legjony rzymskie aż w okolicę dawnego Babilonu.

Ten stan rzeczy trwał parę wieków, a właśnie w tym czasie, od II do V wieku pisał się Talmud. To nam tłumaczy dziwny i straszny charakter tego księgozbioru, który bez tego byłby niezrozumiałą zagadką. Podczas gdy Biblia Starego Zakonu nie tylko zawiera prawdy objawione, ale nawet pod względem literackim tchnie świeżością, wdziękiem, siłą i wielkością ducha, o Bogu zwłaszcza kreśli pojęcie nieporównanie wielkie i piękne — to Talmud przejawia samą karłowatość, złamanie ducha narodu, obniżenie go aż do dziecinnych a złośliwych bredni przeciw Rzymowi, który Żydów zgniótł, przeciw Bogu, który ich nie bronił, przeciw chrześcijaństwu, przeciw całemu światu. Tchnie z tych kart bezsilna złość karła, przygniecionego nogą olbrzyma. Sam Bóg izraelski, tak wielki w Biblii, w Talmudzie dziwnie maleje; rabini Go łają zato, że ludu swego nie ocalił i najwyraźniej stawiają siebie ponad Nim i swój Talmud ponad Pismem świętem.

Kilka wieków później, duch narodu żydowskiego znowu się podniósł do pewnego stopnia; rabini hiszpańscy w średnich wiekach, jak Eben Esra, Dawid Kimchi, Mojżesz Majmonides, pisali

poważne rzeczy o filozofji i teologii, z których nawet chrześcijańska scholastyka skorzystała. Ale Talmud już był wówczas w posiadaniu panowania nad duszą narodu; i tak, nieszczęście czy Nemezis dziejowa zrządziła, że właśnie ów najsmutniejszy wytwór najgorszej dziejowej epoki Izraela, został na wieki jego księgą narodową i świętą, jego prawem, etyką i religją.

Dzisiejsi, bardzo zresztą ostrożni, obrońcy Talmudu przytaczają z niego piękne, moralne zdania, do ewangelicznych podobne. Istotnie, Talmud, będąc zbiorem urywków, pisanych przez rozmaitych rabinów w ciągu trzech wieków bez żadnej przewodniej myśli, zawiera najróżniejsze rzeczy. Są w nim i ładne moralne zdania, niestety rzadkie: są obok tego zdania o goimach i sposobie postępowania z nimi, tak strasznie daleko idące, że wolę tu o nich zamilczeć¹⁾. A choćbyśmy z kil-

¹⁾ Skoro faktycznie Talmud wpłynął na duchowy nastrój i późniejszą historję Żydów, zatem uczeni chrześcijanie, którzy sumiennie badają Talmud, oddają nam prawdziwą usługę, z której nawet Żydzi dobrej woli skorzystać mogą. Między innymi ks. J. Pranaitis, profesor języka hebrajskiego w Akademji duchownej petersburskiej, wydał świeżo poważne studjum p. t.: *Christianus in Talmude Judaeorum* (Petropoli 1892), umyślnie, sędzę, po łacinie napisane, ażeby służyło uczonym, a nie do-

koma nowożytnymi rabinami przypuścili, że te zdania — jakkolwiek jasno i wielokrotnie powtarzane — dadzą się do przenośnego naciągnąć znaczenia, to jeszcze niezaprzeczalnem zostaje, że mogły one łatwo i mogą być przez ciemnych i fanatycznych Żydów literalnie brane, i mogą ich sumienia fatalnie skrzywiać. Ale, pominąwszy nawet te skrajnie złe, jak i owe moralnie dobre zdania, w każdym razie przyznać należy, że z całości Talmudu wieje, jak wyżej powiedziałem, duch zawiści i wzgardy dla wszystkich innych ludów, a szczególnie dla chrześcijan; przebija się etyka skarłowaciała, formalistyczna, łatwo zacieśniająca moralne obowiązki do samego narodu wybranego; wreszcie zarysowuje się odpowiednio do tej etyki prawo, nadające Izraelowi w obcych państwach odrębną, niby państwową egzystencję.

stawało się do szerszych kół, jako podnieta do „hecowania“ przeciw Żydom. W książce tej podany jest długi szereg ustępów z Talmudu, określających, czym jest chrześcijanin w oczach Talmudu, i jak się synowie Izraela powinni względem niego zachować. Ażeby zaś nie zarzucono autorowi, jak zarzucono Rollingowi i innym, że źle tłumaczy, dlatego obok łacińskiego przekładu podany jest zawsze tekst hebrajski Talmudu. — Tam można się naczytać tych zdań „strasznie daleko idących“, o których mówiłem, szczególnie od str. 112—116.

Ale Talmudu, mówią mi, dzisiaj prawie nikt z Żydów nie czyta. — Przypuszczam, że i dawniej liczba czytających Talmud była bardzo ograniczona; jednakże i ci, co go nie czytają, są pod jego wpływem niewątpliwie, podobnie jak chrześcijanin, który nigdy nawet Ewangelji nie czytał, nie jest przecież poza jej wpływem. Od tylu wieków czyta się Talmud w ich synagogach, w szkołach, w ich rodzinach powtarza się nauka z niego zaczerpnięta; atmosfera duchowa Talmudu od kołębki Żyda otacza; jest niepodobieństwem, żeby nie odziedziczył choć trochę z jego ducha, choćby nawet jego nazwy nie znał.

Mówię: choć trochę — bo stwierdzając wpływ Talmudu na Żyda, nie chcę wcale powiedzieć, że Żyd wyłącznie temu wpływowi ulega (w takim razie byłby o wiele gorszy); wiem, że Żyd ma też wrodzone sumienie ludzkie; wiem, że Żyd nie jest nawet poza wpływem chrześcijańskiej atmosfery, która go owiewa; ale stwierdzam tylko, że Talmud jest jednym z ważnych czynników, wpływających zbliżka lub zdaleka na duchowy typ Żyda, a to czynnikiem całkiem ujemnym, tłumaczącym po wielkiej części ujemne strony tego typu. Uwzględniając ten czynnik, zrozumiemy, że moralność, jaką Żyd po przodkach dziedziczy,

i jaka go od dzieciństwa otacza, jest niższego rzędu niż chrześcijańska; że ta moralność skłonna jest ograniczać pojęcia obowiązku i sprawiedliwości do sfery własnego narodu; że się łatwo godzi z pogardą, nawet z nienawiścią dla tak zwanych goimów. Wreszcie rozumiemy, że ten materializm praktyczny, do którego Żyd jest skłonny z natury, nie jest zwalczany, jak u nas, przez religijno-moralne zasady, jakie nam od dzieciństwa wpajają, ale przeciwnie, znajduje w zasadach, z mlekiem matki wyssanych, silne poparcie.

Tego etycznego typu, jakkolwiek przeciętnie prawdziwego, nie można jednak i nie godzi się brać za miarę do sądzenia zgóry każdego Żyda; byłoby to niewątpliwie niesprawiedliwością. Jest zawsze możliwem, i raz po raz się zdarza, że w szlachetniejszych jednostkach, bądź serce i rozum, bądź dodatnie wpływy Starego Zakonu, bądź dolatujące do nich pojęcia chrześcijańskie, biorą górę nad wpływami ujemnymi i wytwarzają w nich moralność, która na wszelki zasługuje szacunek.

Jeszcze bardziej niesprawiedliwem i nieracjonalnemby było — co się jednak u nas, niestety, często zdarza — odmawiać zgóry zaufania każdemu nawróceniu Żyda. Kto nie ma sam

żadnych religijnych przekonań, a uważa każdą religię za czysto tradycyjną formę, ten tylko może konsekwentnie przeczyć możliwości wszelkiego nawrócenia się z przekonania; ale kto wierzy, że chrystjanizm jest istotną prawdą, ten wątpić o tem nie może, że i inni ludzie mogą do tej prawdy dojść i o niej się, przy pomocy boskiej, przekonać. Przodkowie nasi, którzy, sami mając silną wiarę, wierzyli też w możliwość wiary u drugih, obdarzali nawróconych Żydów najdroższym, jaki posiadali, klejnotem: szlachectwem polskiem. Przykładu tego z oczu tracić nie powinniśmy. Między nawróceniami Żydów jest pewnie wiele pozornych, interesownych, ale jest też niemało najzupełniej szczerych. A kto się im zbliża przypatruje, kto świadkiem jest, jak wiele ci ludzie nieraz poświęcają, by iść za łaską wiary, jak zrywać muszą z rodziną, wystawiać się na zacięte prześladowania swych dawnych współwyznawców, porzucać niekiedy swój zawód, stanowisko i ponosić ubóstwo — ten gorzko boleć musi, gdy widzi, jak nadomiar chrześcijanie przyjmują nowonawróconego z nietajonem niedowierzaniem, czasem z pogardą i dotkliwemi wyrzutami!

Rozumie się, że nawrócenie szczere uchyla odrazu wszystkie ujemne talmudystyczne zasady;

co się zaś tyczy rysów charakteru żydowskiego, które nam się niepodobać mogą, to nie odrazu wprawdzie, lecz w przeciągu kilku pokoleń zacierają się zupełnie.

* * *

Z określonego typu narodu żydowskiego i jego dziejowej formacji, wytłumaczy się nam teraz jego stosunek do chrześcijańskiego społeczeństwa.

A najprzód, jak się on odnosi do samego chrystjanizmu? Mówi się dużo w historjach o prześladowaniu Żydów przez chrześcijan, a mało się zwraca na to uwagi, że Żydzi jeszcze przedtem prześladowali, o ile mogli, i jeszcze dziś prześladują chrystjanizm i chrześcijan. Już w Dziejach Apostolskich pokazuje się, jak oni, wbrew narodowemu zwyczajowi, szczuli władze rzymskie przeciwko pierwszym głosicielom chrystjanizmu, jakkolwiek krwią sobie bliskim. W czasach następnych męczeńskich, widzimy Żydów, grających rolę donosicieli i podżegaczy przeciw wyznawcom Chrystusa. Są nawet poszlaki, jak stwierdza de Champagny z innymi historykami, że Poppea i inne Żydówki, przy boku cesarów stojące, były narzędziami zawiści synagogi przeciw chrześcijaństwu. Później, gdy niektórzy Żydzi przeszli do

wybitnych stanowisk w państewkach azjatyckich, nie zapomnieli też o tej narodowej zawiści. Historia z przerażeniem opowiada o rzeziach, jakie między innemi wyprawiał Dunaan, który w VI wieku panował w Arabji Szczęśliwej, o zabiegach, jakie czynił, aby wszystkich dokoła książąt saraceńskich i króla perskiego do prześladowania chrześcijan podniecić — aż Elezbaan, chrześcijański król Etjopji, nadciągnawszy z wojskiem, położył koniec tym okrucieństwom.

W wiekach średnich i później, kiedy już sami chrześcijanie dzierżyli władzę, zdawałoby się mogło, że Żydzi byli tylko uciskani, a dalekimi byli od możliwości walczenia przeciw chrystjanizmowi. Tymczasem, bliżej się przypatrując sprężynom historii tych czasów, można co innego spostrzec. Nie szukając dalej, biorę historję antysemityzmu, przez Żyda Bernarda Lazare przed rokiem wydaną¹⁾. Autor, chcąc się zapewne podchlebić panującej dziś w świecie liberalnym opinji, nie tai, owszem z dowodami wykazuje, jak Żydzi, od samych średnich wieków aż do najnowszych czasów, walczyli wytrwale i poczęści skutecznie, przeciw chrześcijańskiej wierze, i przygotowywali pano-

¹⁾ Bernard Lazare: *L'antisémitisme, son histoire et ses causes*. Paris, Chailley, 1894.

wanie wolnomyslności i ateizmu. Pokazuje on nam tron najmniej chrześcijańskiego z cesarzów, Fryderyka II, otoczony zausznikami semickimi; wytyka też wpływ talmudystów na heretyków wieków średnich, i pomoc, jaką później dali reformacji; z chętnością podnosi silny impuls, który dał Spinoza filozofii antychrześcijańskiej; wspomina bluźniercze paszkwile przeciw Chrystusowi i Matce Boskiej, które Żydzi za Woltera tłumaczyli, jak mówi, „z pism rabinów II wieku“, t. j. z Talmudu. A kiedy już dojrzewa wielka rewolucja, i podczas niej, konstatuje on ważną rolę Żydów w tajnych związkach i sektach, po Francji i Niemczech rozsianych; o czym zresztą więcej wiemy od takich historyków, jak Barruel, Gougenot, des Monsseaux, Deschamps, Clodio Jannet.

Nowy porządek rzeczy, który wyszedł z rewolucji pod przywłoszczoną nazwą liberalizmu, sprowadzał religję do rzędu spraw prywatnych, przez co odbierał w zasadzie społeczeństwu charakter chrześcijański i wypierał Kościół z posiadanego prawnego stanowiska. Z tego tytułu Żydzi inteligentni chwycili się go zapalczywie, i pracowali nad jego rozszerzeniem po całej Europie. W rewolucjach 1848 r. widzimy ich wszędzie, w drukarniach i na barykadach, walczących za

sztandarem liberalnym. I kiedy ten cały liberalizm mógł w zasadzie zająć względem chrześcijańskiej religii stanowisko obojętne, a nawet życzliwe, jak w Ameryce, oni pracowali nad tem — i dotąd pracują — aby mu nadać piętno antychrześcijańskie i dążność prześladowczą.

Taki więc był i jest stosunek Żydów do religii chrześcijan; a jak się odnoszą do ich moralności? Już samo zwalczanie religii jest bezsprzecznie podkopywaniem moralności; ale oprócz tego niższy poziom i jakoby lichszy gatunek etyki żydowskiej tłumaczy nam ten aż nadto znany fakt, że we wszystkich niemal krajach, gdzie jest trochę więcej Żydów, przedsiębiorstwa demoralizujące społeczeństwo, są poniekąd zmonopolizowane w ich rękach. Żyd nie tylko ciągnie zyski z istniejących instynktów niemoralnych, ale wprost demoralizuje społeczność, aby zmniejszyć jej odporność, i złe instynkta podnieca, aby z nich kiedyś zyski ciągnąć. Zagroda Żyda na wsi jest jakoby z prawa siedliskiem, z którego zachęta do pijaństwa i nauka kradzieży promieniają dokoła, aż na niewinne dzieci. W mieście, oprócz tego, spekulacja rozpustą wszelkiego rodzaju, pornografia, handel ludzkim towarem, nie tylko lokalny, ale i eksportowy na Wschód i na Zachód, znaj-

dują się faktycznie niemal wyłącznie w rękach tych ludzi. Gdybym chciał wyliczać sposoby arcyprzebiegłe, jakimi wciągają w bezdenń niemoralności ludzi wszelkich warstw i wszelkiego wieku, i wyzyskują w tym kierunku przestronność nowożytnych praw liberalnych — to miałbym dużo do powiedzenia. Ale wolę na ten bolesny obraz rzucić zasłonę i przejść zaraz do kwestji ekonomicznej.

Jaki jest stosunek Żydów do ekonomji społeczeństw chrześcijańskich? Dużo się mówi o strasznej przewadze ekonomicznej Żydów przeciw chrześcijanom, przypisuje się tę przewagę ich zdolnościom, ich nieprzebieraniu w środkach, zwłaszcza ich solidarności między sobą; stawia się nawet tę solidarność za wzór dla chrześcijan. To wszystko jest prawdą, trzeba jednak wglądnąć w rzecz głębiej i zrozumieć, że ta solidarność, istotnie zdumiewająca siłą i sprężystością swoją, nie jest tylko braterskiem popieraniem jednego Żyda przez drugiego, ale musi mieć i ma pod spodem konkretną, żywotną organizację. Tą organizacją jest Kahał. Co jest Kahał, tego może nawet niejeden emancypowany Żyd dobrze nie wie — tem trudniej chrześcijaninowi dokładnie to zbadać. Opowiem więc najprzód jak najkrócej, czem jest typowy Kahał, jakiemu się przypatrzył na Litwie,

i jaki, z mnóstwem dokumentów w ręku, opisał Brafmann w dziele: *Żydzi i Kahały*, nie dalej jak w r. 1870; a potem zobaczymy, jakie mamy konjektury, że coś podobnego i u nas istnieje¹⁾. — Kahał jest tedy małą republiką, urządzoną według przepisów Talmudu i kierującą wszystkimi sprawami ludności żydowskiej, także opieką nad jej ubogimi, ale głównie tem, co głównie tę ludność obchodzi, t. j. interesami ekonomicznymi. W zasadzie władza Kahału żadną granicą nie jest określona. Kahał utrzymuje w rygorze tę ludność i zmusza ją do posłuszeństwa zapomocą kar w Talmudzie przepisanych. Takimi są: najprzód rozmaite grzywny; potem klątwa czasowa, zwana *Indui*, która jest formalnem bojkotowaniem skażenica przez całą gminę żydowską, odmawianiem mu wszelkiej pomocy, wszelkiego kupna i sprzedaży, nawet szklanki wody; wreszcie, w razie oporu, klątwa wielka i nieodwołalna, zwana *Herem*,

¹⁾ Brafmann, nawrócony Żyd, opracował to dzieło dla rządu rosyjskiego, i poparł każde twierdzenie załączonemi dokumentami, przeważnie oryginalnemi aktami kahałowemi, starszemi i świeżemi. Wyszło to dzieło po rosyjsku w Wilnie 1874 r., a w polskim, skróconym przekładzie przez Z. W. we Lwowie 1874 r., nakładem drukarni Dobrzańskiego. Obie te książki, rosyjska i polska, są trudne do znalezienia; musiały być wykupione.

na której imię drżą wszyscy Żydzi, i której rotę sam nie mogłem bez przerażenia czytać. Wiadomość o rzuceniu Heremu wszystkim Kahałom się udziela i wszędzie ściśle obowiązuje. Ma też Kahał swe organy wykonawcze: tak zwanego *Nejgosz ganeel* (co znaczy: tajny prześladowca) i mnóstwo szpiegów. Ma budżet, zasilany dochodem z mięsa koszernego, tudzież z grzyw, z podatków nakładanych gminie, wreszcie ze sprzedaży pewnych praw, o których zaraz powiem. Obok Kahału jest zwykle *Bet-Din* (dom sądu), trybunał również na zasadach Talmudu urządzony, który wszystkie spory między Żydami, albo między pojedynczą osobą a Kahałem, rozstrzyga. W zasadzie, tylko wtedy jakaś sprawa między Żydami może być przed sąd publiczny wytoczona, kiedy ją *Bet-Din* przed ten sąd odeszle.

Taka organizacja jest niezawodnie dla Żydów ciężarem; ale jest też dla nich wielką siłą, która, pod względem finansowym przynajmniej pewnie się opłaca. Organizacja ta pozwala im z pewnością i prędko opanowywać ważne targi, które sobie upatrzą, chwycić w ręce monopol najpotrzebniejszych artykułów. Ona im udziela zapomocą ciągłej między Kahałami styczności, nietylko najprędszych i najdokładniejszych wiadomości o po-

litycznych wypadkach, które mogą wpłynąć na giełdy i różne interesa, ale nawet szczegółowych o rzeczach i osobach informacyj, jakich który Żyd zażąda, choćby z końca świata. Ona też daje Żydom możliwość znalezienia prędko sum nawet znacznych, jakich w pewnych okolicznościach wymagają ich interesa. A jeśli kiedy idzie o sprawę, która ogółowi Żydów szkodzić może, to zdumiewająca rzecz, jak wielkie sumy z pod ziemi się wydobywają, aby pchnąć tę sprawę na pożądane tory. Ciekawe o tem przykłady opowiada Brafmann.

Nakoniec, nietylko zbiorowym interesom żydów przysługuje się Kahał, on i osobistą inicjatywę każdego silnie popiera. I tak: Kahał sprzedaje pojedynczym Żydom prawa, czy tam przywileje na poszczególne majątki chrześcijan: t. zw. prawo *Hazaka*. Nabywca takiego prawa wyzyскуje nieszczęśliwego gospodarza czy obywatela, obsacza go, rujnuje bez żadnej obawy konkurencji. Jeżeli tymczasem drugi Żyd wejdzie w jaki interes z tymże gospodarzem, to robi to tylko pozornie, jedynie na korzyść pierwszego. A choćby ich wielu do licytacji stanęło, on jeden jest zgóry przeznaczonym nabywcą. Niekiedy też prawo od Kahału kupione nie odnosi się do oznaczonego majątku, ale w szczególności do pewnej osoby,

którą nabywca wszelkimi sposobami wyzyskiwać może; a takie prawo nazywa się *Meropia*. Widać, że Kahał poczuwa się do *altum dominium* nad wszystkimi majątkami i osobami naszemi, skoro niemi tak wszechwładnie rozporządza.

Czy wszędzie takie Kahały istnieją? Dokumenta, korespondencje przez Brafmanna zebrane, świadczyłyby o ich istnieniu nietylko w zachodnich prowincjach Rosji, ale i w b. Kongresówce i w b. Galicji i w królestwach Bałkańskich i w wielu prowincjach Niemiec, mniej więcej wszędzie, gdzie się ludność żydowska trochę zagościła. Przypuszczam, że dziś, w miejscowościach, gdzie ta ludność jest więcej po zachodniemu wykształcona, Kahały muszą być nieco liberalniejsze i w jednym punkcie od Brafmannowego typu odstępują a przynajmniej ludzi wykształconych pod taki rygor nie podciągają. To jednak nie przeszkadza, że i w takich miejscowościach mogą być siłą ekonomiczno-społeczną, potężną i groźną. U nas w Galicji Kahały istnieją notorycznie; a czy się zajmują wyłącznie religją i wspieraniem ubogich (jakby należało), czy też zbliżają się mniej albo więcej do rodzinnego typu, poprzednio opisanego, o tem podług skutków i objawów sądzmy. Jeżeli widzimy, że i u nas Żydzi, z niewytłumaczalną

prędkością i karnością, zbiorowo działają przy o władaniu pewnych targów, opanowaniu pewnych interesów; jeżeli postrzegamy, że nawet pewne osoby, najdzielniejsi często wiejscy rzemieślnicy, są z dziwną systematycznością trzymani w istnej niewoli bez wyjścia; jeżeli zauważymy, że i u nas w krytycznych momentach żydowstwa, jakby na skinienie różdżki czarodziejskiej, bardzo znaczne znajdują się sumy; jeżeli spotykamy nieraz w biurach telegraficznych, po małych nawet miścinach, Żydka w chałacie, nadającego depeszę do Ameryki z całemi setkami słów, ale tak ustawionych, że żadnego sensu nie przedstawiają dla tych, którzy nie znają klucza do ich układu; jeżeli konstatujemy, że najważniejsze wypadki światowe prędejszą wiadome Żydkom po małych miastach, niż samym dyplomatom (przekonałem się o tem osobiście z okazji śmierci Aleksandra II); — to mamy bardzo poważne powody przypuszczania, że i u nas Kahały są i poza sferą religijno-jałmużnianą czynne, karne, jedne z drugimi aż poza granicami państwa solidarne.

A nietylko u nas, lecz i dalej na Zachodzie, gdziekolwiek trochę więcej Żydów się znajdzie, zaraz są skłonni — jak doświadczenie pokazuje — do tworzenia związków mniej lub więcej zbliżo-

nych do tradycyjnego kahałowego typu. I bardzo mi się zdaje, że sławny Aljans izraelski, który kilka razy z rozgłosem, a wiele razy pocichu wpłynął na politykę Europy, niczem innym nie jest, tylko rodzajem wielkiego Kahału.

Zresztą, kiedy Żyd naszych miasteczek znajduje się w Kahale, to Żyd zachodni, który przejął całą kulturę nowożytną, inną wydobywa z niej siłę. Mówiłem, że liberalizm religijny i polityczny podobał mu się jako broń zaczepna przeciw chryścjanizmowi; otóż i liberalizm ekonomiczny przypadł mu do gustu, jako środek do zwyciężania na polu ekonomicznych interesów. Teorja, idąca z hasłem *laisser faire, laisser passer*, dawała wolne pole ich uzdolnieniu do interesów, nieskrępowanemu zasadami chrześcijańskiej etyki, a przynajmniej nierównie mniej skrupowanemu. W walce ekonomicznej mocniejszy będzie zawsze wołał: *laisser faire!* a słabszy będzie szukał ochrony prawa; otóż Żyd podwójnie się czuł mocny; raz, że przeciętnie więcej posiadał sprytu od chrześcijanina do spekulacji, a po drugie, że jak powiedziałem, wogóle daleko mniej się czuł skrupowany sumieniem: więc tylko mógł zyskać na zniesieniu więzów prawnych, które krępowały produkcję, a konsekwentnie spekulację. Kiedy zaś na tle tej

ekonomicznej emancypacji, wytworzyła się i urosła do światowych rozmiarów potęga kapitalizmu, to Żydzi, którzy spory w tem udział mieli, przyczynili się do nadania tej potędze właściwego swego piętna bezmoralności: kapitał, który za chrześcijańskich czasów zawsze miał do siebie przywiązane pojęcie obowiązku, z zasady liberalizmu stał się od obowiązków wolny, wolny od serca i sumienia, sam dla siebie istniejący, innych ludzi traktujący jako narzędzia, w ciągłej żyjącej gorączce rośnienia i dla jej zaspokojenia najszerszą posiadający swobodę. Nie sami Żydzi, jak powiedziałem, są panami tej straszliwej nowożytnej potęgi, ale oni są jej panami najwyższymi — i oni na niej własne piętno odbili.

Wobec tego, zdaje się, że zawołany wróg kapitalizmu, socjalizm, powinien być nieprzejednanym przeciwnikiem semitów; skądże się więc zdarza, że, jak wspomnieliśmy na wstępie, spotykamy co krok w socjalizmie Żydów i to na wybitnych posterunkach? Rzecz, sądzę, tak się ma: socjalizm jest wynikiem liberalizmu — i reakcją przeciw niemu. Ustrój społeczeństwa wytworzony przez liberalizm na tak zwanych zasadach 93-go roku, ustrój, który rozwiązał dawne spójnie, trzymające w organicznem ukształtowaniu społeczeństwo,

sproszkował je na odosobnione jednostki, i niczem innym tych spójni nie zastąpił, tylko prawem — prawem, mówię, a nie możliwością — danem wszystkim dobijania się o wszystko; ustrój taki, sztucznie, wbrew historii i wbrew naturze wymyślony, okazał się niebawem nieudolnym i złym; społeczeństwa na nim zbudowane, mimo świetnych pozorów, poczęły wewnętrznie cierpieć; liczba jednostek, które się czuły gniecione, poczęła wzrastać przerażająco. Pod źle zbudowanym gmachem społecznym rodził się fatalnie grzyb socjalizmu. Rewolucja, z początku tego wieku, w imieniu trzeciego stanu zrobiona, postawiła ten gmach, który stać nie może — teraz czwarty stan robi rewolucję przeciwko tej budowli, sztuczny wymysł ludzki chce zastąpić drugim wymysłem, jeszcze szaleńszym. Ponieważ zaś Żydzi więcej oświeceni, przyłożyli, jak mówiłem, rękę do owej budowy liberalnej i zyski z niej ciągnęli sownicie, przeto ataki socjalizmu przeciwko ich robocie wogóle, a nieraz i przeciw ich osobom się zwracają.

Mimo to, pewną liczbę jednostek żydowskich spotykamy w szeregach socjalizmu: otóż tebym sprowadził do dwóch kategorii. Są najprzód zapaleńcy, o których szczerości i nawet bezinteresowności nie należy wątpić. Naród ten, jak wi-

dzieliśmy na początku, posiada szczególnie pęd do skrajności; Żyd łatwiej niż inny wymyśliwa teorie krańcowe, śmiałe, bezwzględne; Żyd też w danym razie, potrafi się do nich zapalić i poświęcić się im z energią, na jaką niełatwo się kto inny zdobydzie. Dlatego między twórcami idei socjalizmu dominują Żydzi: Marx, Lassalle, Mendelson i inni. — Oprócz tego znajdują się w szeregach socjalizmu Żydzi, kąpiący się w złocie i dobrobycie, taki Singer np. miljonowy bankier, berliński, których trudno posądzić o palenie się i poświęcanie dla skrajnych teoryj. Tych obecność w szeregach partji socjalnej chyba tem sobie wytłumaczyć możemy, że przezorność Izraela każe mu i tu mieć swoich ludzi, ażeby na przypadek triumfu tej partji, zasłonić się od jej ciosów, a może też, aby wybać, czy i ten ruch nie dałby się jakimś sposobem na korzyść narodu wybranego wyzyskać. Do tej ostatniej kategorii, a nie do pierwszej, zaliczam też niebogatych Żydków, którzy wstępują w szeregi partji, ażeby korzystnie sprzedać na jej usługi swe niepomierne do agitacji talenta. Takich okazów jest niemało u nas. — Mnie się wprawdzie zdaje, że jeśli socjalizm zwycięży, to mimo wszystkie umizgi, Żydzi pierwsi z brzegu padną jego ofiarą; lecz ostatecznie, któż może wiedzieć, czego

jeszcze spryt żydowski dla opanowania tego ruchu nie wymyśli?

* * *

Przychodzimy już do wniosków praktycznych. Określiśmy znamiona Żyda i jego stanowisko względem chrześcijańskiego społeczeństwa, w zakresie religijnym, moralnym i ekonomicznym; stawiamy sobie wkońcu pytanie: jak chrześcijańskie społeczeństwo względem Żyda zachować się powinno?

Najprzód przypomina się z historii system gwałtownych represyj. System ten, jak już mówiłem, nie datuje się od wieków średnich, ale dużo dawniejszy jest od chrystjanizmu. Już praktykował go Faraon egipski, który dzieci izraelskie w nurtach nilowych topił; praktykowano go w rozmaitych czasach i krajach, ilekroć wyzysk żydowski zanadto ludności miejscowej dawał się we znaki. A jeśli kiedy tłumy, uzbrajane na wyprawy krzyżowe, zaczynały świętą wojnę od mordowania u siebie Żydów, to w gruncie nie innym ulegały pobudkom, niż aleksandryjczycy za rzymskich czasów, gdy w pień wycinali żydowskie przedmięcia. Gwałty te ostatecznie chybiały celu, wychodziły nawet zwykle na korzyść Żydów: bo

w społeczeństwie ludzkim zawsze przyjść musi chwila, w której prawo reaguje przeciw gwałtowi — albo społeczeństwo istnieć przestaje — a w wyżej ustrojonych społeczeństwach reakcja ta musi być prędszą. Lecz i niezależnie od tych względów praktycznych, zbrodnia jest zawsze zbrodnią, większem złem dla społeczeństwa niż wszelkie materialne szkody. Nadużycia Żydów mogą powody takich zbrodni psychologicznie wytłumaczyć, nigdy ich uniewinnić moralnie nie mogą. Każdy chrześcijanin i każde chrześcijańskie społeczeństwo powinno takie czyny sercem i usty potępiać bezwzględnie i bez zastrzeżeń. I gdyby, co nie daj Boże! u nas coś podobnego się zdarzyło, to nic lepszego nie mielibyśmy do czynienia, jak wyjść na ulicę i, z narażeniem własnego życia, bronić Żydów od krzywdy — a nasz lud od zbrodni.

Jeżeli zaś nie godzi się gwałtów przeciw Żydom dopuszczać, to konsekwentnie zaś nie godzi się judzić, „hecować“ przeciw nim ludności — to znaczy: działać słowem czy pismem na namiętności ludu, pobudzając go do gniewu, zawiści, zemsty przeciw Żydom. Dlaczego się nie godzi? Dlatego, że „hecowanie“ prowadzi do gwałtów; i dlatego, że sama nawet nienawiść jest niechrześci-

jańska. — Ale Żydzi, powie kto, sami do tego zmuszają; oni swymi niegodnymi sposobami wyzysku, owładania, wysysania, doprowadzają ludność do rozpacz. — Prawda, święta prawda, lecz właśnie dlatego jeszcze mniej godzi się judzić. Kiedy namiętności ludu w pewnym kierunku są rozdrażnione i jakoby w stanie groźnego napięcia, to nawet małe ich potrącenie może być przyczyną zbrodniczych wybuchów. — Ale, powiedzą jeszcze, jeżeli się nie będzie przeciw Żydom judzić, drwić, oburzać, to nie zwróci się uwagi opinii publicznej, nie poruszy się mas; a bez tego niepodobna zwalczyć potęgi semickiej, tak zewszepochmiar szkodliwej. — Sądzimy, że można inaczej przeciw tej potędze się bronić, jak to niżej powiemy, i nawet szersze koła w tym względzie oświecać; ale choćby nie można inaczej tego celu dopiąć, jednak cel nie usprawiedliwia złych środków. Zarzucamy słusznie socjalistom, że choćby ich cele były najlepsze, to ich taktyka jest zła, bo zależy na judzeniu jednych klas przeciw drugim; nie czyniśmy tego, co u nich potępiamy. Od tak rozumianego antysemityzmu nie wahajmy się odgradzić.

Skoro więc nie można używać przeciw Żydom ani gwałtów, ani hec, to czy można użyć jakich środków prawnych? czy można mianowicie zgubne

ich wpływy okiełznać wyjątkowymi ustawami? W przeszłych wiekach Żydzi poddawani byli wogóle osobnym prawom, które ze skutkiem wszędzie, a szczególnie w Polsce, ograniczyły ujemny ich wpływ na chrześcijańską ludność. W zasadzie istnienie takich praw nie było krzywdą, bo społeczeństwo było prawnie chrześcijańskim, i wogóle pojęcie równouprawnienia nie istniało; każda klasa ludzi, każdy stan osobnym podlegał prawom. W naszym wieku przeciwnie, pojęcie politycznego równouprawnienia wszystkich w państwie głęboko się zakorzeniło w przekonaniach, stało się jedną z podwalin nowego ustroju, i dziś już we wszystkich prawie krajach, Żydzi do posiadania tego równouprawnienia doszli. Wolno sądzić, że postąpiono w udzieleniu im tej równości praw zbyt pospiesznie; że należało wprzód lepiej ten grunt zbadać i lepiej go przygotować; ale o odebraniu im danych praw nikt, sądzę, na serjo myśleć nie może. Historia się nie cofa wstecz; równouprawnienie powszechne jest zanadto wkorzenione w przekonania, zanadto związane z całym ustrojem dzisiejszych państw, aby można myśleć o zrobieniu w niem wyłomu. Dodam, że prawa wyjątkowe wogóle są wśród dzisiejszego ustroju rzeczą tak rażącą, i są tak niebezpieczną bronią

w rękach pewnych partyj politycznych, które kiedykolwiek do rządu przyjść mogą, że według mego przynajmniej przekonania, prawa wyjątkowe nie są wcale do życzenia.

Ale nie koniec na tem: skoro ma być równouprawnienie z Żydami, to niechże ono będzie prawdziwe, zupełne; niech Żyd nie będzie prawem uprzywilejowany, postawiony przez państwo w korzystniejszych niż chrześcijanin warunkach. Tego przynajmniej możemy i musimy się domagać. Może kogo dziwi samo postawienie takiego postulatu; jednak nie stawiam go napróżno. Faktem jest, że pod wieloma względami położenie Żyda jest w dzisiejszych prawnopaństwowych stosunkach uprzywilejowane. Synagoga daleko więcej ma autonomji, niż Kościół katolicki, daleko mniej jest przez państwo nadzorowana, krępowana — jakoby na większe zasługiwała zaufanie. Ot np. u nas cmentarze katolickie odebrano Kościołowi i zrobiono z nich cmentarze dla wszystkich wyznań; Żydzi zachowali dotąd swoje cmentarze wyznaniowe. Szczegół względnie drobny, ale wiele takich wyliczyćby można. Co już nie jest drobnym szczegółem, ale ogromną przewagą na korzyść Żydów, to istnienie i tolerowanie przez państwo Kahałów. Pretekstem tej tolerancji jest płaszczyk religijny

jakim się instytucja Kahału pokrywa; ale każdy wie, że to żart, którego nikt bez śmiechu nie wspomni. Kahał jest, jak widzieliśmy, istotną republiką, obejmującą całe życie i wszystkie interesa ludności żydowskiej, mającą swoje prawa, swoje organa i środki przymusowe, swoje sądy, które chyba znowu żartem mogą być nazwane sądami polubownymi¹⁾; jest więc w całym tego słowa znaczeniu państwem w państwie. Co więcej, ponieważ Kahały różnych nawet krajów są w ciągłym porozumieniu, istnieje więc rodzaj federacji republik. Państwo nowożytne ma powody, ma środki, ma więc obowiązek wglądać w tę gospodarkę Kahałów. My mamy prawo się domagać, żeby nas nie sprzedawano bez naszej wiedzy; żeby targi, żeby licytacje, do których stajemy, odbywały się w warunkach równości, a nie były komedią zgóry ułożoną — i to nie przypadkowo, ale stale, systematycznie, siłą tolerowanej instytucji Kahału. Domagajmy się więc, żeby Kahały były zniesione, a co najmniej nadzorowane i ograniczone do spraw wyłącznie religijno-dobroczynnych, kiedy pod firmą

¹⁾ Talmud i praktyka Żydów pozwala w pewnych razach na sądy polubowne przez partje wybrane poza Bet-Din'em, więc oni sami wcale Bet-Din'u za sąd polubowny nie uważają.

religijną istnieją. Jeżeli się zaś okazało, że ludność żydowska nie może się do tego zastosować, że instytucje, publicznie kasowane, tajnie w jej łonie odrastają, w takim razie sama ta ludność dałaby dowód, że niezdolną jest do równouprawnienia ze społeczeństwem chrześcijańskim.

Jeszcze czegoś więcej w tym kierunku możemy się od państwa i od ustaw domagać. Szkodliwe są Kahały po naszych miasteczkach, ale może jeszcze szkodliwsi są, jak wspomniałem, ci Żydzi, co przyjęli zachodnią kulturę i wyzyskują liberalizm polityczny i ekonomiczny na swoją korzyść, a na zgubę chrześcijan. Otóż i tu jest coś do zrobienia w zakresie prawno-państwowym, nie ustawami wyjątkowymi, ale ustawami szczególnie obmyślanymi przeciwko szkodom, jakie wpływ żydowski społeczeństwu czyni. Podobnie jak w Niemczech, w walce przeciwko socjalistom, dano pokój ustawom wyjątkowym, a tworzą się ustawy powszechnie obowiązujące, któreby zwykłym nadużyciom socjalistów drogę zamykały — tak też dla zwalczenia zgubnych wpływów semityzmu, trzeba się starać powszechnymi ustawami obwarować słabsze strony społecznego ustroju, na który Żydzi najwięcej godzą, zabronić powszechnie tych rzeczy, których oni najzgubniej nadużywają. Taką

jest np. dawna galicyjska ustawa przeciw pijaństwu, a wiele innych takich ustaw krajowych możnaby z korzyścią obmyślić i zrobić.

Ale i w państwowem ustawodawstwie jest wiele do zrobienia. Liberalizm, jako partja polityczna jest już i w Austrii i prawie wszędzie w mniejszości, czemuż prawa przezeń ukute, o religji, o szkole, o najważniejszych czynnikach społecznego życia, pozostają w mocy i służą interesom semickim przeciw chrystjanizmowi? Ciężary finansowe państw są niemal wszędzie tak rozłożone, że obarczają głównie, a nieraz przygniatają siły prawdziwie produkcyjne kraju, a kapitał ruchomy, ten ulubieniec potęgi semickiej, prawie bez żadnego brzemienia się panoszy. Gdy państwa myślą o opodatkowaniu giełdy, gdy próbują najbardziej krzyczącym jej nadużyciom zapobiec, wzbronić np. fikcyjnych, niczem nie pokrytych kupn walorów, to zaraz kapitał ruchomy grozi niełaską państwom — i państwa się przed tą groźbą cofają. Weksel, którego wynalazkiem Żydzi się chętnie, opatrzone jest pieczętami całym szeregiem ustaw, uniejętnie w jego interesie zrobionych, uzbrojony wyjątkową egzekutywą; a rola, a przemysł podobnej pieczętowości ustaw, zastosowanej do ich potrzeb, wcale nie znają. Istnieją

izby handlowe, w których, jak wiadomo, królują Żydzi tak zupełnie, że chrześcijańscy kupcy ani próbują się wyłamać. Izby te w wielu rzeczach mają wpływ na rządy i cieszą się przywilejem wysyłania własnych posłów do parlamentu. Nie ganię bynajmniej zasady reprezentacji interesów w Radzie państwa, ale kiedy handel ma swoje izby, dlaczego przemysł nie ma swoich? dlaczego ich nie ma rolne gospodarstwo? skąd ten przywilej wyłącznie dla handlu? — Mamy w zasadzie równouprawnienie, ale, jak widać, daleko nam jeszcze do tego, żebyśmy byli w prawnej równowadze z Żydami. Do tego więc usilnie na drodze prawnej dążmy.

Wszelako równość prawa, choćby najzupełniej przeprowadzona, nie jest jeszcze ostatniem słowem w kwestji, którą rozstrząsamy. W granicach państwowego równouprawnienia, jeszcze społeczeństwo jako takie różne może zająć stanowiska względem Żydów, różnemi kierować się systemami. A najprzód jest system asymilowania, *alias* polszczenia Żydów, przez wciąganie ich wszelkimi sposobami w społeczeństwo chrześcijańskie. W myśl tego systemu, otwiera się Żydom wszystkie drzwi i ramiona, wpuszcza się ich nietylko do

wszystkich urzędów, kasynów, klubów, ale do wszystkich towarzystw, do rodzin, wciąga ich się nawet przymusowo do wspólnych szkół — wszystko w nadziei prędkiego zabsorbowania elementu żydowskiego. System ten bardzo się u nas swego czasu spopularyzował, uchodził za kwiat liberalizmu, w jego imieniu występowano w sejmie, w pismach publicznych. Popiera go też gorąco wielu Żydów do inteligencji należących — w jakim zamiarze? czy wierzą sami w możliwość stopienia się z naszym elementem, czy przeciwnie pragną zdobyć nową siłę, aby nas pochłonać? Bóg raczy wiedzieć. Pewnie i takie i takie poglądy są między owymi Żydami. Ale jest ich nierównie więcej, nawet w liczbie wykształconych, przynajmniej u nas w Galicji, którzy temu zlaniu się stanowczo się opierają; chcą zachować całą odrębność żydowską. Takie jest stanowisko potężnej partji t. zw. „Syjonistów“ i jej organu *Przyszłość*. A trzeba wiedzieć, że oprócz ich gazet publicznie znanych, wychodzi pewna liczba gazetek drukowanych po żydowsku, t. j. ich gwarą ludową, hebrajskimi literami wyrażoną. Tych gazetek zapewne nikt prócz Żydów nie czyta i może nikt nie policzył, jednak sam język, jakiego używają, pozwala przypuścić, że i one tego stanowiska odrębności bronią

My, co do tego punktu, nie wahamy się stanąć po stronie tych gazetek i partji syjonistów, a filosemityzm, łudzący się nadzieją asymilacji odrzucić. Asymilacja, absorbcja Żydów (bez chrztu, rozumie się) jest mrzonką; nigdy i nigdzie się nie udała. Trzeba mieć bardzo naiwną wiarę w wszechmoc szkoły, aby wierzyć, że przepędzane przez jej wrota pokolenia przestaną być Żydami. Już sam fakt, że między syjonistami jest wielu takich, którzy pokończyli gimnazja i akademje, zadaje temu przypuszczeniu kłam. Może kto powie, że trzeba na to więcej czasu? Otóż we Francji od stu lat Żydzi są równouprawnieni, w publicznych uczą się szkołach, a dziś, po wieku, czy nie są najprawdziwszymi Żydami? czy nie widać w ich zawsze potężnem a solidarnem działaniu wszystkich dodatnich i ujemnych znamion żydowszczyzny?

Asymilacja Żydów wtedy jedynie jest możliwą, kiedy w jakimś kraju rzadkie tylko są i odosobnione jednostki. Wtedy dzielniejsze z pomiędzy nich wyrobić się mogą na pożytecznych tego kraju obywateli; zdolności w swej naturze po temu mają. Dlatego w Anglii, gdzie aż do ostatnich prawie czasów nadzwyczaj mało było Żydów, Żydzi ci, odosobnieni, zostawali dobrymi Anglikami; z pomiędzy siebie nawet wydali lorda Beaconsfielda.

I stąd Anglicy nie mogli wcale pojąć ruchu antysemickiego na kontynencie. Skoro atoli w jakimś kraju, choćby za morzami, ludność żydowska trochę się zwiększa, skoro Żyd czuje bliskość Żyda, a nie osamotnienie między chrześcijanami, zaraz budzi się między nimi rasowa solidarność, poczucie zbiorowej siły; zaczem idzie tradycyjna pogarda dla goimów, i wszystko inne. — Więc w kraju, który z wszystkich na świecie ma najgęstszą stosunkowo ludność żydowską, w Galicji, mówić o asymilacji Żydów, jest to łudzić się dobrowolnie — a fatalnie.

Wreszcie doświadczenie uczy, że wszelkie usiłowania, by Żydów asymilować, nietylko się nie udają, ale do wręcz przeciwnego prowadzą rezultat: odbierając im resztkę moralnej wartości, jaką mieli. Tłumacząc wyżej odporność bezprzykładną żydowskiego nacjonalizmu, przypisywaliśmy ją wpływowi religji, niegdyś prawdziwej i Bożej: dziś ta religja, na fałszywym stojąca gruncie i nadprzyrodzonych pozbawiona środków, słabe ma korzenie i najmniejszego potrącenia krytycznego rozumu nie wytrzymuje; nacjonalizm zaś, w naturę niejako wryty, całą moc swoją zachowuje. Stąd wszystko, co się robi, ażeby Żydów asymilować, do tego jedynie prowadzi, że odbiera się im religję,

czyni z nich skończonych materialistów i ateuszów, a cały ich nacjonalizm zostawia nietknięty. I tacy wogóle Żydzi są, rozumie się, gorsi i pod każdym względem dla społeczeństwa chrześcijańskiego szkodliwsi od owych, co choć jakieś karby czci i bojaźni bożej mieli. Dlatego to daje się raz po raz słyszeć między nami utyskiwanie, że dawni chałatowi i pejsaci Żydzi lepszymi byli od dzisiejszych.

Jest faktem uwagi godnym, że nasze polskie społeczeństwo, jakkolwiek ekonomicznie słabsze od wielu innych, a mające w swych granicach więcej Żydów niż jakikolwiek inny naród, jednak nie dało się tak Żydom opanować, jak Węgrzy, jak Wiedeń i niektóre części Niemiec, jak się już daje opanować Paryż. Żydzi wyzyskują nas materialnie może więcej niż innych, wdarli się aż do naszej kieszeni; ale nie wzięli nas zgóry, jak wzięli te narody, nie owładnęli u nas prasy, uniwersytetu, nie mają przystępu do naszego towarzystwa; w niczem, Bogu dzięki, tonu nie nadają. Otóż to szczególne ochronienie naszego społeczeństwa zawdzięczamy, nie ekonomicznej, jak powiedziałem, ale moralnej i religijnej naszej sile, która duchowo trzymała Żydów zdaleka. Zawdzięczamy to i temu, że Żydzi też u nas zdaleka się trzymali, kształ-

cili się odrębnie w swoich chajderach, żyli wyłącznie dla siebie i między sobą. Były to dwa odrębne światy, które stykały się w ekonomicznych interesach, ale poza tem się nie znały. Te warunki zachowały się u nas, dłużej niż gdzieindziej, i po części jeszcze się zachowują. Nie przykładajmy ręki do ich usunięcia — inaczej spotka nas to, co innych spotkało: że nie my zasymilujemy Żydów, ale więcej oni nas zasymilują duchowo.

Cóż więc zostaje do zrobienia względem Żydów — jeżeli nie chcemy ani antysemityzmu który przeciw nim judzi — ani filosemityzmu, który ich przyciąga? Zostaje jeszcze samoobrona społeczna przeciwko zgubnym wpływom elementu żydowskiego, którąbym nazwał *asemityzmem*. Tak ją nazywam, bo ta samoobrona nie mieści w sobie nic zaczepnego; zależy ona na tem, żeby społeczeństwo chrześcijańskie, przekonawszy się o zwykłej zgubności wpływu semickiego, zamykało się, zawarowywało przeciwko temu wpływowi — o ile być może, poza tym wpływem żyło i rozwijało się.

Czy tak pojęta samoobrona jest słuszna i godziwa? Liberalni Żydzi najgwałtowniejsze przeciw niej podnoszą wrzaski; identyfikują ją z antysemityzmem i ze wszystkimi jego ekscesami; mówią, że jest krzyczącą niesprawiedliwością spychać ko-

goś na drugi plan, odmawiać mu równego zaufania dlatego, że jest Żydem, bo przecież może on być tak dobry, jak inny; a od czegoż równouprawnienie? — Otóż najprzód o krzywdzie ze stanowiska prawa państwowego nie może tu być mowy: bo rzecz jasna, że mówimy tu tylko o akcji społecznej w granicach państwowego równouprawnienia, którego, jak już wiadomo, naruszać nie myślimy. Ale i ze stanowiska ludzkiej i chrześcijańskiej słuszności, niema w tem, według mego przekonania, żadnej krzywdy: albowiem, kiedy postępujemy według zasady tej samoobrony, kiedy np. mając sprzedać wieś, wydzierżawić karcznię, unikamy żyda a szukamy chrześcijanina, to nie sądzimy pojedynczych indywiduów Żydów, nie przeczymy, że i u nich znaleźć się może największa prawość; ale z powodu uzasadnionego zdania o niższej moralności i zgubności wpływu ogółu zwykłych Żydów, mamy słuszny powód odmawiania indywiduom tego, czego nie jesteśmy prawnie obowiązani im dać. — To nie jest ani przeciwko sprawiedliwości — według określenia — ani też przeciwko chrześcijańskiej miłości bliźniego; bo miłość ta każe więcej dbać o dobro ogółu niż o dobro jednostek, i więcej o dobro moralne niż o materialne.

Najsumienniejszy chrześcijanin nie zgani praktyki zakładania gospód chrześcijańskich dla rugowania żydowskich karczem, wydzierżawiania majątków o ile możności chrześcijanom a nie Żydom, szczególnego popierania chrześcijańskiego handlu i t. p.; otóż, gdyby określona powyżej zasada była niesłuszną i niegodziwą, to wszystkie te postępowania byłyby niegodziwe — bo one z niej wypływają: w każdym takim postępowaniu wychodzi się zawsze z presumpcji, że wpływ Żyda jest wogóle szkodliwy, i że z tego powodu słusznem jest ten element uchylać w każdym pojedynczym wypadku, gdzie niema prawnego obowiązku go dopuścić.

Ta samoobrona jest wreszcie i z tego powodu słuszną, że Żydzi powszechnie, jakeśmy widzieli, popierają się solidarnie przeciwko chrześcijanom — i oby ta ich solidarność nie przekraczała granic, jakie sobie nasz asemityzm wytyka! Określona więc samoobrona chrześcijańskiego społeczeństwa jest tylko przywróceniem — i to częściowem zaledwie — społecznej równowagi i równości z Żydami.

Jeżeli zaś słusność samoobrony i jej potrzebę, w naszym zwłaszcza kraju, w zasadzie uznajemy, to powinniśmy ją szczerze zastosować w całej roz-

ciągłości. Zamykać przed żydowskim pierwiastkiem przede wszystkim kółko rodzinne. Już same prawa kościelne chronią nas od związków małżeńskich z nieochrzczonymi — i nieobliczalne nam przez to wyświadczaają dobrodziejstwo. Lecz na tem nie poprzestając, powinniśmy trzymać Żyda zdaleka od rodzinnego ogniska, do którego tylko zaufani i moralnie godni przyjaciele winni mieć przystęp. Zamykać dalej przed tym żywiołem, o ile w naszej mocy, majątki zwłaszcza ziemskie, które tak szerokie jego złym wpływom otwierają pole. Zamykać nawet w pewnej mierze towarzyskie stosunki. Kawiarnie, ogrody publiczne, teatry są dla wszystkich; ale związki towarzyskie, zrobione z wyborem dla wspólnego pożycia, dla zabawy, — jak rozmaite kluby, różne stowarzyszenia młodzieży — mogą doskonale postawić sobie warunek, że wyłącznie chrześcijan do swych gron przyjmują. Czy potrzeba może wyliczać moralne straty, na jakie zwłaszcza młodzież przez poufałe pożycie z Żydami bywa narażana? W armji niemieckiej niema ani jednego Żyda na stopniu oficerskim; prawo jednakże Żydom przysługuje, ale ciało oficerskie uporeczywie oświadcza, że nie chce z nimi kolegować. Gdy jeden, zapomocą najwyższych protekcyj, usiłował zmienić ten opór, wszyscy ofice-

rowie pułku podali się do dymisji. A podobno duch armji niemieckiej na tem wykluczeniu Żydów nie traci.

Jeżeli zaś i w rodzinnej i w towarzyskiej sferze pożądanem jest odcięcie społeczeństwa chrześcijańskiego od wpływów żydowskich, to jeszcze pożądanwsze jest ono w szkole. Wielu się o to pytałem doświadczonych nauczycieli, wszyscy mi jednogłośnie świadczyli, że moralnie szkodliwym elementem dla szkół, nawet średnich, ale zwłaszcza ludowych i wydziałowych po miastach, są dzieci żydowskie, które do nich uczęszczają — chłopcy, a jeszcze więcej dziewczęta. One uczą przedwcześnie niemoralności, matactwa, a w trochę wyższych klasach rzucają często pierwsze posiewy religijnego sceptycyzmu. Niema więc innej rady, jak do tego dążyć, żeby szkoły dla Żydów były osobne — innemi słowy: dążyć do szkoły wyznaniowej. Dużo się mówi przeciwko chajderom; przypuszczam, że mogą one być straszliwie zacofane, trwam jednak w przekonaniu, że dawnym chajderom naszym zawdzięczamy, iż nas masa Żydów u nas osiadła nie zalała ponad głowę jak Węgrów, i żeśmy uchowali wiarę i narodowe cechy nasze. Trzeba zapewne chajdery nadzorować, zreformować je, aby je do miary współrzędnych szkół doprowadzić;

ale nie odbierać im odrębności, cechy religijno i narodowo-żydowskiej, jaką sami Żydzi zachować pragną. I ich dzieci na tem dobrze wyjdą, bo zachowają, jak mówiłem, cokolwiek religiji, i nasze dzieci wyjdą na tem dobrze, bo zgubnego unikną wpływu.

Może się komu zdaje, że jest sprzeczność między tem żądaniem zachowania chajderów, a postawionym wyżej postulatem Kahałów; ale co innego jest wobec państwa organizacja społeczno-ekonomiczna, jak Kahał, a co innego szkoła. Według Brafmanna nawet, chajdery właściwie od Kahału nie zależą, są to czysto prywatne przedsiębiorstwa nauczycieli, nie mające innej normy jak dobrowolne umowy między nimi a rodzicami, którzy im dzieci powierzają; nie więc nie przeszkadza je reformować. Wkońcu, jeżeli już chajdery są w zasadzie potępione, to niechże będą dla Żydów po miastach i miasteczkach osobne szkoły z charakterem wyznaniowym. I niechaj ta praktyka, pożądana zarówno przez żydowską jak i przez chrześcijańską ludność, znajdzie wyraz i utwierdzenie w ustawie o szkole wyznaniowej, któraby już raz na dobre uwolniła nas od tej mieszaniny dzieci chrześcijańskich z żydowskimi na ławce

szkolnej i (co jeszcze szkodliwsze być może) od nauczyciela ludowego Żyda.

Jeszcze dwa słowa wyjaśnienia. Nazwa asemityzmu wygląda negatywnie, jednak nie oznacza ona wcale bierności, nawołuje do czynów — ale innych, niż pewni hałaśliwi antysemita. Dla bronienia skutecznie chrześcijańskiego społeczeństwa trzeba podejmować, dawać w ręce chrześcijan pewne przedsięwzięcia, które Żydzi zwykle opaczają i wyzyskują na zgubę materialną i moralną miejscowej ludności: zakładać gospody chrześcijańskie, sklepiki wiejskie, spółki spożywcze, instytucje kredytowe odpowiednio urządzone dla chłopów, dla małopolskiego rzemieślnika. Trzeba też pilnować, każdy w swej sferze działania, zwykłych nadużyć, jakich się Żydzi dopuszczają, i z całą stanowczością prawnymi środkami im zapobiegać. Na wsi — czy się jest księdzem, czy nauczycielem, czy właścicielem lub zarządcą — nie pieścić się z Żydem, który się podchlebia ale mieć baczne oko nad sposobami, jakimi lud usidla i demoralizuje, przestrzegać włościan, a w razie czynów karygodnych ostrzegać władze. W mieście także wedle możliwości zapobiegać niemoralnym zyskom, o jakich mówiliśmy w swoim miejscu, przestrzegać młodzież i innych. Trzymać się zasady, że

trwające tajemnie psucie daleko większem jest złem, niż publiczny skandal; ten ostatni nawet nieraz przeczyszcza powietrze. Wreszcie na publicznej arenie, w prasie, w literaturze, w pracy prawodawczej, wykrywać i zwalczać mężnie doktrynę i akcję żydowską, ze wszystkich najgorszą, osłaniającą się nazwą liberalizmu, a zmierzającą, jak mówiliśmy, do odchrześcijanienia społeczeństwa.

A nadewszystko, i w rodzinie i na wsi i w mieście i w kraju, potęgujemy wszystkimi sposobami życie katolickie, rozumienie jego zasad, ceniecie i kochanie jego moralności. To najwięcej, bo od wnętrza, uzbroi, odpornem uczyni nasze społeczeństwo przeciwko zaraźliwym i niszczącym wpływom żydowskiego pierwiastku. To je uzdolni do objęcia Żydów w powszechnem przykazaniu miłości bliźniego, a zarazem nienawidzenia i odpychania wszystkiego, co jest złem, nikiemnem w ich zasadach, dążnościach i praktykach.

Idzie teraz na nasz kraj wielkie niebezpieczeństwo, czy też wielka próba, jakiej nie doświadczył w przeszłości. Chmara Żydów mieszkała u nas od wieków, ale nie wnikała w naszą społeczność, trzymaną była zdaleka odrębnem wychowaniem i położeniem prawnem. Gdy, za naszej pamięci,

zapory prawne zostały usunięte, nie od razu skutek się dał uczuć w całej pełni, musiały nowe przyjść generacje. Dziś już wielu Żydów naukowo wykształconych pnie się w górę, zdobywa różne stanowiska w ustroju naszego kraju. Ale to są, jak się zdaje, dopiero harcownicy na przedzie idący; gdy się rzuci okiem na gęste tłumy tego szczepu za nimi stojące, które też prawdopodobnie, i to niebawem, w tym ruchu wezmą udział, to strach przechodzi na myśl, co grozi naszej religii, obyczajom i narodowości. Środki obronne, o których mówiliśmy poprzednio, ograniczyć tylko mogą, może opóźnić ten pochód, powstrzymać go zupełnie nie mogą. Jedynie siły moralne, wzniosłe zasady i uczucia religijne, jako też narodowe, wszczepione wychowaniem, spotęgowane życiem, zdolne są postawić nasze skarby duchowe tak wysoko, że ich ten zalew nie dosięgnie.

VII.

Pojedynek a etyka ¹⁾.

Ludzi, którzy w zasadzie chwalą pojedynek jest mało — ale bardzo wielu jest takich, którzy pojedynek uważają za *malum necessarium*. „Pojedynek jest chorobą społeczną; kto potrafi go znieść, ten największą odda społeczeństwu przysługę; ale — w niektórych okolicznościach jest on koniecznym“ — to zdanie sławnego redaktora *Figara*, Ignotusa, wybornie określa rozpowszechniony dzisiaj pogląd na tę sprawę.

A jednak w tym poglądzie uderza na pierwszy rzut pewna zagadkowość. Co to *malum necessarium*? — czy coś złego (moralnie, rozumie się, złego) może być koniecznem? — czy coś koniecznego może być moralnie złem?

Zajrzyjmy śmiało w oczy tej zagadce. — Wszyscy niemal czujemy coś niedobrego w poje-

¹⁾ Pisane r. 1891 pod tyt.: *O pojedyńku*.

dynku, przy danej sposobności staramy się jak możemy mu zapobiec; a przytem świadomi jesteśmy tej niesłychanej siły, z jaką pojedynek w pewnych okolicznościach się narzuca. Jest tu problem etyczny i psychologiczny zarazem, który jest wart zbadania.



Wielu autorów traktuje zwyczaj pojedynku, jako prostą pozostałość, ostatni, jeszcze niezatarty ślad z krwawych obyczajów średniowiecza, albo nawet starogermańskiej barbarji. Zarzucićby temu pogładowi można, że gdyby pojedynek nie miał innego punktu oparcia w społeczeństwie, jak starą rutynę, w takim razie stopniowoby ustępował, a co najwięcej, utrzymywałby się w stanie jednakowym; tymczasem historia pokazuje, że manja pojedynku wzmagająca się i zmniejszała kolejno, w stosunku do pewnych moralnych i psychicznych oscylacyj społeczeństw.

Niema jednak wątpliwości, że i spuścizna średnich wieków odgrywa tu pewną rolę. W starożytności widzimy zabójstwa dla pomśzczenia obrazy osobistej; ale mściciel napada znienacka, używa sztyletu, trucizny; o dobrowolnem nadstawieniu własnych piersi równemu niebezpieczeń-

stwu ani nie myśli. Ten pierwiastek nowożytnego honoru od rycerstwa średniowiecznego pochodzi. Rycerz ówczesny jest członkiem wielkiego bractwa religijno-żołnierskiego, rozpowszechnionego po całej Rzeczypospolitej chrześcijańskiej, ku obronie sprawiedliwości. Instytucja ta wyrasta z gruntu społeczeństwa nawpół barbarzyńskiego, które jeszcze nie umie ująć się w karby rządów regularnych, i z posiewu chrześcijańskich aspiracji ku ideałom sprawiedliwości i miłości bliźniego. Rycerz czyni profesję męstwa, nastawiania życia dla cnoty, karcenia krzywdzicieli, bronienia słabych i uciśnionych. Z tą uszlachetnioną i wydelikacaną ideą męstwa, on pierwszy myśli i czuje (co nigdy Grekowi ani Rzymianinowi na myśl nie przyszło), że nie przystoi mężnemu uderzać na przeciwnika bezbronnego lub nie mającego równych walki warunków.

Rycerz jednak nie bije się o swój honor, w dzisiejszem znaczeniu, tem mniej dla pomszczenia się — a jeśli to kiedy uczynił, to się z tem tai, jako z hańbą. Jego miecz poświęcony służyć ma tylko dla obrony uciśnionych. On jest — w pierwotnem i czystem tej instytucji pojęciu — chodzącem sprawiedliwości ramieniem — *un justicier*. Potyka on się także w turniejach, ale te

są tylko ćwiczeniem i popisem męstwa; a kiedy przechodzą tę granicę, to i papież i królowie występują przeciwko nim.

Z zupełnie innego źródła pochodzą *ordalia*, pojedynki sądowe; są to resztki praktyk i zabobonów pogańskich ludów, zwłaszcza skandynawskich. Sądownictwo było podówczas jeszcze nie dość rozwinięte, aby je zastąpić; wiara miejscami nie dość oświecona, aby zrozumieć, jak dalece są one duchowi chrystjanizmu przeciwnie; ale zwierzchnicy Kościoła wciąż z nimi walczą, i już w połowie średniowiecza stanowczo je pokonywują¹⁾.

Dopiero w XVI w. — kiedy zostaje jeszcze w ludziach tęgość z wieków rycerskich, a rozwija się pod tchnieniem odrodzenia samowolna indywidualność, kiedy więzy moralne się rozluźniają, a karby nowożytnych ustrojów politycznych jeszcze ich nie skrępowwały — dopiero wtedy pojawia się prawdziwy pojedynek, w dzisiejszem tego słowa znaczeniu. Biją się jeszcze po dawnemu ciężkimi

¹⁾ Już św. Mikołaj, papież, w IX w. stanowczo zakazuje Karolowi Łysemu, królowi francuskiemu, używać pojedynków jako sądów bożych, oświadczając, że w tem jest „kuszenie Pana Boga“. Ob. Causa II, q. IV. cap. *Monomachiam*.

obosiecznymi mieczami, bronią się więcej woltami i skokami, niż parowaniem; powierzchowność przypomina średnie wieki, ale rzecz zupełnie inna. Teraz motywem walk są osobiste urazy i zemsty. Wyrobił się honor sztuczny, niezdrowy, jak bołączka, której ani palcem dotknąć nie można; wyrodziła się szkaradna pasja zabijania i narażania zupełnie bez celu własnego życia. Typowym w tym rodzaju jest znany w historii francuskiej pojedynek *des Mignons*. Jakób de Quélus, ulubieniec Henryka III, i Karol de Balsac z dworu Gwizjuszów, pokłóciwszy się o kobiety, stają do walki; po dwóch stronach każdego trzymają się świadkowie. Podczas gdy oni szermują, jeden ze świadków Quélusa zagaduje świadka, stojącego naprzeciwko: „Ot, ci się biją, a pocóż my napróżno miecze trzymamy?” Na te słowa, tamten zmówił pacierz — i o to już druga para walczy. Wtedy oczywiście i drudzy dwaj świadkowie powiedzieli sobie, że nie wypada, by sami pozostali bezczynni — i zaczęli się rąbać. Skończyło się na tem, że wszystkich sześciu odniesiono pokrytych ranami, a z nich jeden tylko został przy życiu — na to tylko, by je po dwóch miesiącach w drugim pojedynku stracić. Bohaterowie punktu honoru, których nam

Calderon z lubością przedstawia, niewiele się od tego typu różni.

W XVII wieku pojedynek mniejszą gra rolę i mniej jest okrutny. Społeczeństwo zachodnie żyje już więcej umysłowo, i więcej trzymane jest w ryzach przez monarchję, do szczytu samowładztwa dochodzącą. Ale wkrótce życie próżniacze szlachty przy dworze, zwichnięcie religijności, wyuzdana galanterja — przygotowują właściwą próchnicę, na której zagęszcza się ten chwast. To też w XVII w. manja pojedynkowania się odrasta w najlepsze, tylko z wyrafinowaniem, ówczesnemu dworackiemu i salonowemu społeczeństwu właściwem. Najgłośniejsi bohaterowie ówczesnej galanterji, jak książę Richelieu, kawaler d'Eon, Saint-Evrement, są też bohaterami pojedynku. Z Francji udziela się ta manja innym krajom, które wówczas pod jej duchowym wpływem zostają — nie wyjąwszy oczywiście Polski. — Rousseau ze swoim sentymentalizmem, traktując pojedynkujących się mianem „dzikich zwierząt“, trochę na ten szal zimnej wody rzucił. Ale ostudziły go nierównie więcej prawdziwe krwi potoki, jakie pod gilotyną popłynęły.

W naszym wieku, powiedzieć można, że ta epidemja znacznie złagodniała — choć na szersze

rozlała się warstwy, bo kiedy dawniej była wyłącznym przywilejem szlachty, dziś się zdemokratyzowała i całą t. zw. inteligencję ogarnęła. Były jednak i w naszym wieku chwile rozognienia pojedynków: takimi były we Francji — rzecz ciekawa — czasy restauracji burbońskiej. Przypisać to zapewne można przymusowej bezczynności tylu wojaków napoleońskich. Wtedy to wychodzą na scenę zawodowi zarzyncarze ludzi — *les bretteurs* — których firma pojedynku najniesprawiedliwiej przed hańbą i szubienicą osłania. Taki np. markiz de Lignano i przyjaciel jego, Ludwik Claveau, którzy pustoszą swemi wyzywaniem całe Bordeaux i okolice. Mieszkają razem w jednym pokoju, ażeby sobie swobodnie opowiadać swe zwycięstwa i zachęcać się nawzajem... Pewnego poranku, do późna nie wychodzą z pokoju. Służący zaniepokojony, wyłamuje drzwi — i cofa się przerażony: podłoga pokryta krwią ściętą... Dwaj przyjaciele, w koszulach poszarpanych, pokryci ranami, siedzą skostniałi na ziemi, z nożami w dłoniach, wyzywając się jeszcze zgasłemi oczyma. Pokłócili się widać w nocy, wyzwali się i wśród ciemności wymierzili sobie sami zasłużoną karę¹⁾.

¹⁾ Th. de Gave: *Les Duellistes du midi*.

Musi mieć ta manja pojedynku jakiś zły korzeń, skoro na złym gruncie najlepiej kwitnie i złe owoce wydaje. Ale na czym to zło polega?

Mówią zwykle, że pojedynek przez to ubliża moralności, iż jest narażeniem życia niepotrzebnem. Jest w tem racja; odpowiedzieć jednak na to można, że w wielu razach niebezpieczeństwo życia jest bardzo małe, a bardzo ważne interesa są w grze.

Mówią jeszcze, że pojedynek mija się z celem: honoru istotnie nie naprawia, bo zwycięstwo w tej walce niczego nie dowodzi. Piotr zarzuca Pawłowi, że oszukał w interesie; Paweł go wyzywa i w pojedynku zabija; czy to nas ma przekonać, że Paweł nie oszukał? — byłoby to wracać do zabobonności ordaljów, w których przypuszczano, że niebo musi dać zwycięstwo temu, po którego stronie słuszność.

Rzecz pewna, że ta sama zabobonność — z której śmieją się słuchacze pierwszego roku prawa, gdy się o średniowiecznych „sądach bożych“ dowiadują — jeszcze w dzisiejszych pojedynkach panuje. I dziś słyszeć można: „Ja ci dowiodę, że nie jestem złodziejem!“ — Czem dowiedziesz? — „Pałaszem, albo kulą“. Śmiaćby się trzeba, gdyby to nie miało strony tragicznej. — Lecz i na to odpowiedzieć można, że nie każdy

pojedynek ma ten cel niedorzeczny: dowiedzenia niesłuszności jakiegoś zarzutu; najczęściej idzie poprostu o ukaranie, o pomszczenie ubliżenia wyrządzonego czyjejs godności — a ten cel się w pewnej mierze osiąga przez śmierć obraźciela.

Odpowiedź ta jest słuszna, ale tu właśnie tkwi moralne zboczenie, a zarazem psychologiczny moment pojedynku — jak się zaraz wykaże.

Pod honorem rozumieją faktycznie ludzie nie tylko dobrą opinię drugih ludzi o sobie, ale także nietykalność godności swej osoby. Ta godność osobista człowieka prawem natury wymaga od drugih ludzi poszanowania, i wedle stanu, kraju i obyczaju, pewnych oznak czci zewnętrznych. Ujęcie więc tej godności osoby, czynem lub słowem, lub odmówieniem znaków czci należnych, jest prawdziwą krzywdą, człowiekowi wyrządzoną (różną od osławienia). Krzywda znowu wymaga ukarania; kto naruszył cudze prawa, ten winien we własnych prawach ponieść uszczerbek; a gdy jedno równoważy drugiemu, jest satysfakcja — wymaganiu naruszonej sprawiedliwości stało się zadość. Mimo dzisiejszych teoryj o naturze kary wyłącznie leczniczej, wszyscy czujemy, instynktem moralnym, tę ważność a oraz potrzebę kary jako

pomsty winy, dla wyrównania sprawiedliwości — *poena vindicativa*.

Ale co będzie karą i pomstą odpowiednią za ublżenie godności osobistej? Tę godność, w ucywilizowanych sferach, cenią ludzie wysoko — a pozują na ceniecie jej jeszcze wyżej i nadewszystko. Stąd chęć przelania krwi obraziciela, jako jedynie odpowiedniej pomsty i kary za jego przewinienie. Lecz z drugiej strony, proste zabicie człowieka, który nas obraził, przedstawia coś wstrętnego. Napasać go niespodzianie, z za płotu strzelić i trupem położyć — to się jeszcze praktykuje w Korsyce i w Sardynji; ale wogóle mówiąc, mamy uczucia moralne i społeczne od wieków już do tyła wykształcone, że taką zemstę poczytujemy za proste morderstwo, na które się całą duszą oburzamy. Otóż tu myśl, po rycerstwie średniowiecznem odziedziczona — dania przeciwnikowi równych warunków w walce — przychodzi jako rozwiązanie sprzeczności. Odwaga w nadstawianiu niebezpieczeństwu własnych piersi, ma odkupić i zasłonić to, co jest szpetnego w zamordowaniu osobistego nieprzyjaciela. Chcę cię zabić — mówi do przeciwnika wyzywający — ażeby twoją śmiercią pomścić i naprawić ujmę czci, jakąś mi wyrządził; ale że nie przystoi, abym cię zabił niespodzianie,

więc ofiaruję ci walkę w równych warunkach: ja ci stanę w takim miejscu, o takiej godzinie, pozwolę w siebie godzić taką bronią — a zato ty mi staniesz tak samo i tej samej broni piersi nadstawisz. — Drugi te warunki przyjmuje, i umowa się wykonywa...

W tem leży istota pojedynku. Jest to prywatna walka na śmierć za kontraktem. Walka na śmierć, mówię, bo choć pojedynkujący rzadko się zabijają, często ani chcą się zabić, a nawet stypulują, że tylko do pierwszej krwi bić się będą — jednak skoro obierają broń zabójczą (*arma ad occidendum apta*), właściwie dają sobie wzajemnie prawo na życie — i śmierć od pierwszego pchnięcia nastąpić może, nietylko jako przypadek, ale jako rzecz w założeniu tej walki leżąca¹⁾. — Ta walka jest za kontraktem, w ścisłym znaczeniu (*ex condicto*): bo mocą umowy, jeden daje drugiemu prawo i sposobność godzenia na swe życie w pewnych warunkach, kupując przez to prawo i sposobność zabicia go w takich samych warunkach.

¹⁾ Gdyby w jakimś potykaniu się śmierć była stanowczo wykluczona, nie byłby pojedynek we właściwym tego słowa znaczeniu.

To szczególne sprzężenie czynu zemsty z czynem odwagi, i zasłonięcie pierwszego drugim, dziwnie bałamuci opinię, i nawet sumienia. Odwaga jest prześliczną rzeczą. Człowiek, który mężnie życie swe wystawia, staje w tej chwili tak wysoko nad poziomem ciała, tak triumfuje nad egoistycznymi instynktami natury, że mimowoli się nim zachwycamy. Podoba nam się odwaga, gdziekolwiek ją znajdujemy — choćby w korsarzach. Nawet dla brygantów włoskich, o których śmiałych wyprawach tyleśmy czytali, miewamy słabość. Wiadomo, że po pierwszym przeczytaniu *Rozbójników* Szyllera, wielu studentów z pewnej szkoły w Szwabji wyruszyło do lasu. Nie więc dziwnego, że i w pojedynku urok odwagi i narażania własnego życia działa olśniewająco. To nam tłumaczy względy opinii dla pojedynku, ale kwestji etycznej jeszcze nie rozstrzyga. W głębi sumienia wiemy dobrze, że bryganci, jakkolwiek mężni, są brygantami, i że odwaga dopiero wtedy jest enotą i moralnie piękną, kiedy ma szlachetny cel i środki godziwe — bez tego może mieć co najwięcej pewną piękność estetyczną, jaką i w draieżnym zwierzu znajdujemy.

Uchylając więc złocistą oponę odwagi, musimy głębiej zbadać, czy cel i inne istotne pojedynku

warunki zgodne są z prawem moralności. Otóż już samo to zastanianie czynu zemsty czynem męstwa, niedobrze wróży. Jeżeli w pierwszym jest coś złego, to drugie przecież tego nie zmieni. A któż z nas odważyłby się bez ceremonji zabić człowieka, który go obraził? Nie godzi się to: bo człowiek w stanie uspołecznienia nie jest sam sędzią i mścicielem wyrządzanych sobie krzywd; jest na to władza z szalą i mieczem, by między nim a jego bliźnim prawo wymierzała. Ta instytucja może być bardzo wadliwą, może być dla naprawienia wielu krzywd nieskuteczną; w każdym razie jest ona nieskończenie lepszą, niż wymierzanie sobie samemu sprawiedliwości. Ona jest punktem wyjścia uspołecznienia; bez niej jest nie barbarzyństwo ale stan dziki. — Nie godzi się taki czyn i dlatego, że mimo wygórowanej wagi, jaką do honoru przywiązujemy, w gruncie rzeczy jest nieproporcja między odebraniem życia, które jest podstawą wszelkich dóbr doczesnych. a uszczerbkiem godności osobistej, która jest tylko jednym z tych dóbr, i która łatwiej, że tak powiem, odrosnąć może. Wszak sami oburzalibyśmy się na prawodawcę, któryby karę śmierci za obrazę honoru wyznaczył; gniewalibyśmy się na sędziego, któryby taką karę wymierzył: czujemy więc tę nieproporcję.

Tem bardziej brzydzilibyśmy się, jako zbrodniarzem i mordercą, człowiekiem, który doznawszy jakiej urazy, zacząłby się na przeciwnika w lesie i kulą go trupem położyć. — Ale, jeżeli nie godzi się wymierzać śmierci jako kary za urazę honoru, jeżeli zbrodnią jest zamordować w lesie człowieka dla prywatnej zemsty: to czy dodany ceremonjał pojedynku może tenże czyn zmienić w cnotę? Jeśli, zamiast się zacząć na przeciwnika, wołam na niego: broń się! i daję mu równe środki do walki, jest to zapewne czyn odwagi — ale z tą całą odwagą, ja chcę zabić tego, co mię obraził, godzę na jego życie: co jest czynem zbrodniczym. A czy odwaga zbrodnię uświęca?

Mam właśnie przed oczyma książkę o prawidłach pojedynku, przez wojskowego: *Le duel, ses lois, ses règles, son histoire*. Autor, Henryk Vallée, uroczyście zaklina pojedynkujących się i świadków, żeby znali doskonale wszystkie reguły i prawidła walki na szpady, na pistolety i t. d.: „bo, powiada, najmniejsze w tych rzeczach uchybienie, może zmienić szlachetny pojedynek w najohydniejsze morderstwo“. — Jakto? zachowanie tych formalnostek sprawi, żeby to, co bez nich byłoby morderstwem, byłoby czynem szlachetnym? Nie

jestże to zabobon, podobny do rytualnych przepisów znahorek?

Nawet ta równość szans, którą usiłujecie wprowadzić waszemi drobnostkowemi przepisami, jest, jak sami wiecie, czysto fikcyjną. Jeden ani szpady ująć, ani pistoletu wymierzyć nie umie, jest do tego niezdolny — i idzie na pewną śmierć; drugi zręcznie się fechtuje, celnie strzela: jest pewny swego — tak samo, jakgdyby z za płotu strzelał; — co tu pomogą wasze formalności? Lecz wkońcu, ani żadne wyrównanie szans, ani żadne formy i ceremonje nie zmieniają na moralnie dobre tego, co jest moralnie złem. Jeżeli cel nie uświęca czynu w sobie złego, to tem mniej uświęcić go mogą okoliczności, z zewnątrz naczepiane. Owszem widocznem jest, że te wszystkie powierzchowne formalności, i sama odwaga, z jaką pojedyńkujący się własne piersi nadstawia, na to tylko tu przychodzą, żeby zakryć tkwiącą w tym czynie hańbę mężobójstwa. I w rzeczy samej zakrywają ją w oczach krótkowidzących.

Nie koniec na tem; samo to odważne narażenie własnego życia, które dotąd przedstawiało się nam jako najszlachetniejsza strona pojedynku, służąca do pozłocenia reszty — czy ono samo,

badane zbliżone w świetle zasad etycznych, okaże się prawdziwym złotem? Pięknie jest być odważnym gdzie trzeba, ale jakim prawem mogę rozporządzać własnym życiem dowoli?... sprzedawać je jak towar w tym kontrakcie pojedyńkowym?... mówić drugiemu: ja ci nadstawiam piersi, daję ci prawo zabicia mnie, zato ty mi dasz prawo, że bym ciebie zabił? — Suponuje to najoczywiście, że ja sam jestem panem własnego życia i mam nad niem zupełne prawo *ad usum et abusum*. A w takim razie i samobójstwo byłoby najzupełniej godziwym!

Tymczasem, jeżeli co jest oczywistem w prawie natury, to wola natury (względnie jej Stwórcy), by każda istota strzegła swego bytu i życia, jak długo mu go natura nie odbierze. Ku temu zmierzają wszystkie siły, ustroje, instynkta najmocniejsze, jakimi natura swe twory obdarza; człowiek jeden, posiadając wolną wolę, jest zdolny z tego prawa się wyłamać i życie sobie odebrać; lecz u niego, w miejsce musu instynktowego, wstępuje obowiązek moralny, który go wyższym, choć nie przymusowym sposobem, z temże prawem natury wiąże. — Jeżeli znowu co w pojęciu Boga jest jasnem, to to, że jest Panem, od którego jesteśmy zależni, i Opatrznością, która czuwa nad losami

naszemi. Otóż, jeśli Bóg jest Panem moim, to ja panem swoim być nie mogę; mam *usum-fructum* tego życia, ale jedynie Bóg ma nad niem *dominium*. Jeśli Bóg jest Opatrznością, to się z pod Jego rządów wyłamuję, porzucając samowolnie pole próby i zasługi, w którym mię postawił. Jest to tak oczywistem, że i przed chrześcijaństwem, wyższe filozoficzne umysły wybornie to pojęły: Platon w *Cebesie*, Cyceron w *Śnie Scypiona*, przedstawiają samobójstwo jako umknienie sługi, jako dezercję żołnierza z wyznaczonego przez Boga posterunku.

Samobójstwo jest więc zbrodnią przeciwko naturze, buntem przeciwko Stwórcy; prawa nad swoim życiem nie mam. Ale jeżeli tego prawa nie mam, to nie mogę tego prawa dawać, o nie kontraktować; nie mogę mówić do przeciwnika: oto masz moje piersi, pozwalam ci strzelać i czekam nieruchomy, lub jedynie umówionym sposobem bronić się będę. Kiedy więc to czynię, popełniam przynajmniej wolą samobójstwo, szafując swoim życiem. A kiedy potem strzelam do przeciwnika, wymawiając się od mężobójstwa tym względem, że on na to pozwala — złudnie się wymawiam: bo i on, nie mając prawa nad swoim życiem, dać tego prawa nie może. Jestem

więc także ze stanowiska etycznego mężobójcą, chociażbym nawet przeciwnika nie zabił.

Wreszcie, jeżeli pojedynkować się nie godzi, to i świadkiem być w pojedynku nie można — zupełnie tak samo, jak w innej materji: nietylko zakradać się przez okno do cudzego mieszkania jest występkiem, ale też drabinę trzymać złodziejowi. Pewne pośrednictwo, wyłącznie i wyraźnie dążące do pogodzenia zwaśnionych i zażegnania pojedynku, może być oczywiście dobrym uczynkiem; ale przyjęcie roli świadka, włącznie z misją ułożenia pojedynku lub towarzyszenia na plac walki, nie da się w żaden sposób wymówić od uczestnictwa w tym czynie występnym.

Tak więc rozbiór moralnej treści pojedynku przekonał nas z największą oczywistością, że to jest czyn istotnie i bezwarunkowo zły, zawierający występność morderstwa i zarazem występność samobójstwa. Występność ta jednak, jak widzieliśmy, tak jest osłonięta rycerskim pojedynku charakterem i tak ukryta w eleganckich jego formach, że można łatwo ją przestąpić; skąd pochodzi, że wielu ludzi najzaciejszego charakteru wcale sobie z tego zła sprawy nie zdaje. Kościół atoli, który w kwestjach moralności, tak samo

jak w rzeczach wiary, posiada z daru Bożego niechybny instynkt — właśnie na to, by chwiejnym rozumom ludzkim zawsze prostą wskazywał drogę — Kościół przeciwko pojedyńkom zawsze najstanowczej występował.

Już w średnich wiekach synody i papieże karcili raz po raz nadużycia turniejów; choć nie były to jeszcze, jak widzieliśmy, właściwe pojedynki, nie toczyły się o prywatne zemsty, ale były to igrzyska zbyt łatwo krwawe, sprowadzające zbyt często przypadki śmierci. Z tego powodu zabrania ich surowo Aleksander III na soborze laterańskim w r. 1179, powołując się także na dekreta poprzedników swoich, Innocentego i Eugenjusza, każe zaś tym, którzyby w turniejach padli, chociażby w ostatniej chwili z Bogiem się pojednali, odmówić kościelnego pogrzebu.¹⁾

W XVI w., kiedy już prawdziwy pojedynek wychodzi na widownię i odrazu gwałtownie grasować poczyną — Kościół soborujący w Trydencie najsurowszych używa środków, aby tę plagę moralną powstrzymać. Na sesji 25 sobór piętnuje tę praktykę, jako „ohydną i szatańską“ — *detestabilis duellorum usus, fabricante diabolo*; żąda

¹⁾ Ob. Dekretały: cap. *Felicis*, de torneamentis; tudzież cap. *ad Audientiam*, de torneamentis.

jej „eksterminacji“ z chrześcijańskiego świata; rzuca klątwę na samego cesarza, na królów i książąt, którzyby dali miejsce pojedynkom w swoich państwach; na samych zaś pojedynkujących się, oraz na świadków, nie tylko ekskomunikę nakłada, ale też kary cywilne, konfiskatę, infamję, a jeśli polegną w pojedynku, odmowę pogrzebu kościelnego.¹⁾

W drugiej epoce rozpanoszenia się pojedynku, którąbyśmy w naszym historycznym przeglądzie zaznaczyli, t. j. w połowie XVIII w., Benedykt XIV wydaje osobną konstytucję *Detestabilem*,²⁾ w której znowu pojedynki piętnuje, oraz pewne transakcyjne doktryny o tem przedmiocie potępia; snać nacisk opinji aż na teologów oddziaływać poczynął. Nakoniec w naszym wieku Pius IX, ograniczając sławną bullą *Apostolicae Sedis* dawne cenzury i klątwy, w liczbie tych, które zachował i ponowił, umieścił także ekskomunikę na pojedynkujących się i świadków i wszelkich uczestników.³⁾

1) Sessio 25, cap. 19.

2) 10 listopada 1752.

3) „Duellum perpetrantes, aut simpliciter ad illud provocantes, vel ipsum acceptantes, et quoslibet complices, vel qualemunque operam aut favorem praebentes, nec non de industria spectantes, illudque permit-

A także Leon XIII, w jasnej jak zwykle i jędrnej encyklice,¹⁾ nie poprzestając na przypomnieniu dawniejszych Kościoła zakazów, tłumaczy szczegółowo, dlaczego pojedynek sprzeciwia się prawu od Boga objawionemu, jak i zdrowemu rozumowi, w którym się prawo natury odzwierciedla.

I tak, najwyższa na świecie powaga w imieniu Boga przemawiająca -- sobory i papieże -- przykładają pieczęć swych wyroków do wniosku, któryśmy wyprowadzili z rozbioru rzeczy, w świetle zasad etycznych.

* * *

Ale co tu po wywodach rozumowych i kano-
nach kościelnych — powie na to niejeden (i nie-
raz taką odpowiedź słyszałem) — kiedy ani jedne
ani drugie nie zmieniają faktu, że zwyczaj sankejo-
nuje pojedynki, a zwyczaj w tego rodzaju spra-
wach jest najwyższą instancją. — Odpowiedź ta,
czyli raczej odprawa, wychodzi, jak każdy widzi,
z przypuszczenia, że niema w gruncie żadnej

tentes, vel quantum in illis est non prohibentes, cujus-
cumque dignitatis sint, etiam regalis vel imperialis“. —
Excommunicationes Romano Pontifici reservatae, n. 3.

¹⁾ Encyklika *Pastoralis officii* do biskupów Niemiec
i Austrii, z dnia 12 września 1891.

różnicy między złem a dobrem, żadnego zasadniczego prawa moralności — lecz tylko opinia publiczna i obyczaj w danej chwili panujący, stanowią, co ma za dobre a co za złe uchodzić. Kto się takiego na moralność poglądu trzyma, z tym oczywiście ani kwestji o godziwości pojedynku, ani też żadnej wogóle moralnej kwestji roztrząsać nie można — zupełnie tak samo, jak w sferze spekulatywnej, niczego dowieść nie można sceptykowi, który prawom logicznym przeczy. Na szczęście, przeciwko ostatniemu protestuje każdy rozum ludzki całą istotą swoją — a przeciwko pierwszemu, t. j. moralnemu sceptykowi, protestuje i rozum serce i sumienie.

Inni, z mniej luźnym na etykę poglądem upatrują przecież w pojedynku jakieś dodatnie strony, odzywają się z tym razem raz po raz, że ten zwyczaj utrzymuje społeczeństwo w ryzach, że wyrabia i ochrania godność osobistą, któraby bez tego poszła w poniewierkę.¹⁾ — Cóż z tego, że pojedynek może mieć jakieś dobre skutki? Niema przecież takiego złego, coby pod jakimś względem na dobre wyjść nie mogło. I morowe powietrze

¹⁾ Takie pochwały pojedynku czytaliśmy przed kilkoma laty w jednym z konserwatywnych pism warszawskich, w korespondencjach z wystawy paryskiej.

przydaje się przez to, że przeludnieniu zapobiega; ale z tem wszystkiem morowe powietrze jest plagą — a pojedynek jest występkiem. Że pojedynek z natury swojej działa rozkładowo na społeczeństwo, na to daje nam historia bijące w oczy dowody w epokach, w których ta manja bardziej się szerzyła i rozogniała. Rozkiełznują się wówczas najdziwsze namiętności i wytwarzają się takie typy nieludzkie, o jakich mieliśmy sposobność wspomnieć. Nic dziwnego, że to mniej bije w oczy w czasach, jak nasze, kiedy pojedynki są, Bogu dzięki, względnie rzadkie; ale jest to zawsze ten sam niemożliwy zakał, który byłoby śmieszością polecać społeczeństwu, jako czynnik umoralniający.

Że znów czasem pojedynek może się przedstawiać jako środek niezbędny do ochrony godności osobistej, jest to fatalny wynik złego i na fałszu opartego obyczaju; ale że to w naturze rzeczy nie leży, że to *malum* nie jest *necessarium* dla utrzymania godności osobistej i wysokiego nastroju społeczeństwa, tego niezwykłym dowodem jest Anglja, gdzie rozumna opinja publiczna wykluczyła całkowicie pojedynki — a przecież, gdzie więcej jak w tym kraju społeczeństwo trzyma się w ryzach i godność osobista jest w poszanowaniu?

Prawda — powie nareszcie wielu — byłoby bardzo pożądaną rzeczą, żeby tę barbarzyńską praktykę z obyczajów wykluczyć, ale póki ona jest w obyczajach, póki ją narzuca tyranja opinii, cóż na to poradzić? Jak mię wyzwą, albo postawią w takim położeniu, że wyzwąć muszę, jak ubliżą trzeciej osobie, której winienem bronić, jakżeż mogę się od pojedynku uchylić? wszyscy powiedzą, że stchórzyłem; narażę się na nie wiedzieć jakie obelgi, może utracę stanowisko, które zajmuję w kraju... jestem straconym człowiekiem... To jest ostatnia i najcięższa w tej materji obiekcja — nie żeby odpowiedź była wątpliwa lub trudna do uzasadnienia, ale że jest bardzo trudna do wykonania.

Darmo! Są okoliczności w życiu, gdzie pełnienie obowiązku sumienia i wytrwanie przy zasadach jest nadzwyczaj trudne — wymagające heroizmu. Można niebardzo się dziwić tym, którzy w takich okolicznościach miękną i zbaczają — ale nie można wątpić, że zasady moralności są niezienne, i że prawość i oświecone sumienie wymagają postępowania podług nich, jakim bądź kosztem. Cobym miał uczynić, gdyby mię przewrotny człowiek chciał wciągnąć do współnictwa w kradzieży i morderstwie, dając mi z jednej

strony rękojmię, że zbrodnia się nie wykryje, a grożąc z drugiej strony, że w razie oporu spotwarzy mię najohydniej wobec całego kraju i pozbawi miejsca, z którego utrzymuję siebie i rodzinę? Suponuję, że byłbym pewny skuteczności grózb tego zbrodniarza, i żebym nie miał żadnego innego sposobu wydobywania się z jego szponów. Takie położenia nie są przecież chimeryczne. Pytam więc kogokolwiek: czy tu może być wątpliwą rzeczą, co w danym razie zrobić powinienem?...

Otóż, nie więcej heroizmu potrzeba dla od mówienia pojedynku — który jest tak samo występkiem.

Nie brak przecież ludzi, Bogu dzięki, których żadna na świecie siła, ani żaden wzgląd z drogi obowiązku sprowadzić nie zdoła. Już starożytność okazuje nam piękną galerję takich postaci, które „ani groźna twarz tyrana, ani wrzaski pospólstwa — jak śpiewa wieszcz rzymski — nie zatrzęsły w posadach ich ducha“. Tem bardziej chrześcijanin winien być gotów do heroicznego w razie potrzeby wyznawania i pełnienia swych zasad, kiedy w wyższem świetle poznał świętość moralnego prawa, i kiedy ma za sobą — ba nawet obok siebie — przykład chrześcijan idących za sumieniem — aż do męczeństwa.

Zresztą, trudność odmówienia pojedynku (której bynajmniej przeczyć nie chcę) i ciężkość następstw takiej odmowy, bywają bardzo często spotęgowane przez załęknioną wyobraźnię. — Niekoniecznie osądzą ludzie, że ten, co nie przyjmuje pojedynku, stehórzył. Mężczyzna ma wiele sposobności w życiu do wyrobienia sobie takiej reputacji odwagi i gotowości do poświęcenia życia, że już się nikt nie ośmieli pomyśleć, by się cokolwiek na świecie uląkł — chociażby czyjejs rękawicy nie podniósł. Wiedzą też wszyscy, że lubo trzeba pewnej odwagi do podjęcia pojedynku, jednak daleko więcej jej potrzeba do odmówienia go. I dlatego widzimy, że wielu tchórzów pojedynkuje się. Wzięci we dwa ognie, między strachem kuli a strachem tego, „co powiedzą ludzie“, wybierają z konieczności strach mniejszy, i na placu zachowują się paradnie.

Z drugiej strony odmówienie pojedynku w imieniu przekonań moralnych i religijnych, które się życiem stwierdziło, postawienie się skałą przeciwko prądowi zbałamuconej opinii, ponad krzykami i grymasami tłumu — jest to postępek tak szlachetny, tak bohaterski, że każdy rozsądny człowiek musi przed nim bić czołem — choć nie każdy to głośno przyzna. Gdyby na wyzwanie do czynu —

o którym ostatecznie wszyscy wiemy, że jest zły i naszym przekonaniom religijnym przeciwny — odezwała się raz i drugi gromka naszych przodków w wierze odpowiedź: „jestem chrześcijaninem“ — nie tylko narazie zdławiłoby się śmieszki i gadania, ale zrobiłoby się wielki wyłom w skorupie jej tyrańskiej rutyny; oddałoby się Bogu chwałę, a społeczeństwu naszemu prawdziwie wielką usługę.

W Niemczech, gdzie młodzież uniwersytecka ustawicznie się pojedykuje, jednak wogóle Burschenschafts katolickie z zasady i otwarcie pojedynek wykluczają. Takie same stowarzyszenia istnieją w Insbruku, w Dorpacie i w wielu miejscowościach. Może więc nawet młodzież, bez ujmy swej czci, stanąć przeciwko prądowi — kiedy szczerze i śmiało zasady swe wyznaje.

Najbardziej atoli powołani są do przysłużenia się w tej rzeczy społeczeństwu i krajowi naszemu ludzie zajmujący poważne w towarzystwie stanowisko, znani z zacności charakteru i religijnych przekonań. A niemniej panie, których głosy w sprawie pojedyunku zawsze wiele znaczyły. Ci, jeżeli zamiast uginać karku przed opinią, sprzeczną z wyznawanymi przez siebie zasadami — będą

otwarcie pojedynk potępiać i jako czyn niecny piętnować, bez żadnych wyjątków ani zastrzeżeń — ci, mówię, najskuteczniej przełamia w tej mierze tyranję opinji.

Przecież wyznawanie przekonań do obowiąz-
ków chrześcijanina i każdego prawego człowieka
należy.

Opinia pojedynk narzuciła, opinja — do kó-
rej każdy z nas, odpowiednio do swego znaczenia
w społeczeństwie swą część dokłada — skutecz-
niej niż wszelkie ustawy tę zakałę wykluczy.

VIII.

Etyka a sztuka¹⁾

Estetyka i moralność, to dwa ogniska, około których wiruje życie nasze. Estetyki szukamy nie tylko w galerjach rzeźb i obrazów, w teatrach i na koncertach, ale w strukturze gmachów publicznych i prywatnych, w ozdobie i umeblowaniu najskromniejszych izdebek, w ubraniu własnem i cudzem, w mowie i formach towarzyskich; tem więcej w poezji, w powieściach, w każdej niemal książce, jaką bierzemy do ręki; nawet — i osobliwie — w kościele, w liturgji i w całym nabożeństwie. Słowem, we wszystkim, z czego się życie nasze składa, oprócz innych celów, pewnej kraszy estetycznej szukamy, a brak jej, zwłaszcza uchybienia jej przeciwne, w przykry odczuwamy sposób.

Z drugiej strony — nie potrzebuję tego do-

¹⁾ Pisane r. 1887 pod tyt.: *O związku sztuki z moralnością.*

dawać — i moralność powszechnie cenimy. Ideał etyczny narzuca nam się i ściga nas tak samo, jak ideał piękna plastycznego lub malowniczego ściga mistrzów pędzla i dłuta; chcąc nie chcąc, porównujemy z nim nasze własne i drugih ludzi postęпки, nawet myśli i najskrytsze uczucia; cokolwiek bądź, czy w nas, czy w drugih prawom tego ideału się sprzeciwia, to nam sprawia wrażenie brzydoty i wstrętu; co ideałowi odpowiada, to nam daje radość bezinteresowną, analogiczną do tej, jaką przynosi piękno.

Oczywista, że te dwie sfery, z których każda niemal wszystko co ludzkie obejmuje, wiele mieć muszą punktów styecznych, wiele też rzeczywistych czy pozornych kolizyj, o których w praktyce co chwila musimy sądzić i nieraz doraźnie rozstrzygać. Rzecz więc doprawdy dziwna, że kwestja o stosunku estetyki i sztuki do moralności tak rzadko bywa traktowaną systematycznie i zasadniczo. Najczęściej dotyczą jej autorowie z jednej tylko strony: bądź wyłącznie z estetycznej, bądź z moralnej.

To nam utrudnia zadanie, ale to też z drugiej strony do podjęcia go zachęca: rzecz ważna, a wcale nie wyczerpnięta.

Kwestja o stosunku estetyki do moralności zawiera właściwie dwa zagadnienia: najprzód: jaki w zasadzie powinien być ten stosunek; czy zależność estetyki od moralności? — czy niezawisłość zupełna? (o zależności odwrotnej mowy oczywiście być nie może). A po drugie, jak ten stosunek zależności lub niepodległości ma się w praktyce objawiać i wcielać się w sztukę?

Co do pierwszego pytania, pierwszy lepszy estetyk ma już gotową odpowiedź: sztuka jest samostanną, powie on, sztuka ma swój cel sama w sobie, t. j. piękno — nie można jej zatem do żadnego innego odnosić celu. Sztuka ma swoje własne prawa, t. j. prawa piękna — nie może więc, bez zboczenia, innym prawom podlegać? Czy kto widział, żeby mechanikę lub geologję teorjom etyki poddawano? O ileż więcej sztuka, ten najwyższy wykwit umysłowości ludzkiej, ma prawo do niezawisłości! Sztuce trzeba służyć dla niej samej, bez oglądania się na inne korzyści, choćby tak wzniosłe jak moralne; inaczej schodzi się na rzemieślnika lub moralistę, a przestaje się być artystą.

„Historja świadczy — mówi jeden z głębszych i delikatniejszych pisarzy o tym przedmiocie, Constant Martha — że sztuka, choćby chciała, nie

może moralności służyć. Etyka, czy religijna czy filozoficzna, jest tak zazdrosną, tak wyłączną, tak chciwą rządu i karności, że gdyby sztukę opanowała, wnetby ją w kajdany skuła i uśmierciła. W starym Egipcie wtłoczyła ją na długie wieki w skamieniałe formy. Moralność Mahometa obrazów i rzeźb zakazała. Niektóre sekty chrześcijańskie usiłowały sztukę zniweczyć: na Wschodzie Ikonoklaści, na Zachodzie Waldejczy, Albigensi, Husyci, nawet protestanci w XVI w... Filozoficzna moralność acz mniej fanatyczna, niemniej jednak sztukę poniewierała. Heraklit mawiał, że trzeba Homera z policzkami ze szkół wyrzucać. Platon, grzeczniejszy, odprowadzał go tylko do drzwi swojej republiki. Seneka potępiał sztukę, jako słuźalca zbytku. Nawet Epikur jej nie przepuszczał, upatrując w niej jakieś przeciwieństwo z mądrością... A choćby jej też pozwolono istnieć, to jednak gdyby była zależną od moralności, okrojonoby ją nad miarę: taniecby zakazano, jako niezgodny z chrześcijańską powagą; muzykę zamkniętoby jak w Sparcie w pewnych rytmach; malarstwo ograniczonoby na przedmioty religijne; rzeźba byłaby tylko sztuką zaślania piękności; tragedia zostałaby wzbroniona, bo porusza namiętności, komedia, bo śmiech jest niedobry, satyra, bo jest

złośliwą, idylla, bo kokietuje... a o powieściach ani wspomnieć!"¹⁾

Gorszem jeszcze, zdaniem tegoż autora, następstwem tego zwierzchnictwa moralności nad sztuką, jest pociąganie tej ostatniej do niewdzięcznej roli prawienia morałów. Tu już wyśmiewa on bez litości płytkość tych, co we wszystkich arcydziełach sztuki, nawet w *Iljadzie* Homera, tendencję moralną upatrują — nierozsądek tych, co pigułkę morału ukrywają w lukrze artyzmu, jakoby moralność sama w sobie była szpetną — a najbardziej naiwność tych, co wierzą w skuteczność morałów w taki sposób podawanych. „Dlatego przedewszystkiem, mówi dowcipnie p. Martha, nie można sztuki poddawać moralności, bo to nas nudzi. Wszelka przyjemność ginie w chwili, kiedy się zaczyna lekcja. Żądać możecie wszystkiego od poczciwych ludzi, ofiary pieniędzy, czasu, życia może — ale czego nigdy od nich nie otrzymacie, to, żeby się dla swojej przyjemności nudzili“.

Z innej jeszcze strony historia zdaje się świadczyć przeciw zależności sztuki od moralności: gdyż pierwszorzędni mistrzowie pędzla i dłuta,

¹⁾ Constant Martha: *La délicatesse dans l' art*.

nietylko jak Cranach i Jordaens, ale tacy jak Tycjan, Rafael, Correggio, Rubens — zostawili między swojemi dziełami takie, które bez żadnej prudencji usunęłoby się z familijnego salonu. Pierwszorzędni poeci, którymi chlubią się narody, jak Ariosto, Lope de Vega, Molière, Goete, Słowacki — skreślili karty, które się najzupełniej z moralnością mijają. Stąd wnosić trzeba, że mistrz w swem twórczym wysileniu o nic nie pyta, na żadne prawa nie zważa, idzie tylko za natchnieniem, ulega parciu idei, która się z jego wnętrza wydobywa, i wszystkie pęta kruszy, by postać dla niej wytworzyć.

Dzisiejszy wreszcie kierunek realistyczny zniósł do reszty wszelką zależność sztuki od moralności. Zasadą tego kierunku jest: wszystko sztuką wyrażać — nawet i w szczególności co najniższe, byle wiernie i dokładnie; więc też wszystko czytać, wszystko oglądać, wszystkiemu ucha nadstawiać, co tylko w imieniu sztuki przemawia: bo inaczej wykształcenie estetyczne nie byłoby zupełnem: bo, krótko mówiąc, sztuka jest sztuką, a moralność nie jej niema do rozkazywania.

* * *

Tak przemawia dzisiaj każdy przeciętny este-

tyk. Jak uzna łaskawy czytelnik, nic nie ujmuję z jego argumentów. Ale *audiat et altera pars*. Etyka ma także swoje do powiedzenia — i jej racje nie są do lekceważenia.

Sztuka jest iście piękną i wielką rzeczą, ale, przy całej swej wielkości i piękności, nie jest ona bożkiem, jest poprostu rzeczą ludzką, czynem człowieka; a wszystko co ludzkie podlega prawu moralnemu. Zakon moralny albo czystą jest iluzją i nie nie znaczy — albo do całego człowieka ma prawo i o wszystkich jego czynach stanowi. Jak w sferze myśli zakonem jest logika: może myślenie przeciw jej prawom wykraczać, ale nie może z pod tych praw być wyjętem, i wyjątek w logice ani pomyśleć się nie da; tak w sferze czynu panuje bezwzględnie moralność: można ją przekraczać, ale nie można jej ominąć; i wyjątek w moralności byłby równie niedorzecznym jak w logice. Żadne dobro człowieka nie równoważy temu, co czyni samego człowieka dobrym lub złym. Żaden cel nie idzie w parze z tem, co nas prowadzi do najwyższego celu.

Podlega temu prawu nawet genjusz. Genjusz wojskowy Napoleona wprawia nas w osłupienie; ale gdy obliczamy z Tainem, że 1,700.000 Francuzów, a kilka milionów z innych ludów po

wszystkich polach bitwy, od Samossiery aż do Moskwy, legło ofiarą jego egoizmu, to potępić musimy w tym genjusz człowieka złego. Genjusz polityczny Bismarcka zmusza nas do podziwu. Ale gdy spostrzegamy, że drogi, jakimi chodził, były przewrotne, że nieinaczej trafiał do swych celów, jak kosztem niezliczonych krzywd, wówczas, jeśli sądzimy trzeźwo, jak sumienie i jak godność ludzka wymaga, rzucić musimy i na niego to potępienie, na jakie zło moralne zasługuje. — Tak samo i genjusz sztuki, gdy się z pod prawa moralnego wyłamuje, sam się piętnuje plamą występku, tem brzydszą, tem smutniejszą do widzenia, im jaśniejsza była gwiazda.

Cóż to dowodzi, że genjusze przekraczają etyczne prawo? czy że są ponad prawem? Dowodzi to tylko, że i oni mają swe ułomności, że i oni w chwili słabości ulegają, czy to własnym złym skłonnościom czy przesądom czasu lub rozwiązłości otoczenia; słowem, że i genjusze są ludźmi, a nie bogami — jak się wydaje wielu dzisiejszym estetykom, którzy placliem przed nimi leżą i palą im kadzidło, przypisując im boskie własności, z taką samą zabobonnością, z jaką stary Grek swych herosów ubóstwiał. A że u genjuszów sztuki wszystko odzwierciedla się natychmiast

i przybiera postać w sztuce, której się oddają, stąd zdarza się, że i ślady ich słabości i moralnych upadków odbijają się w ich tworach — obok niezatartych śladów ich zwykłej potęgi.

Patrząc na te upokarzające poszlaki ludzkiej ułomności, powinniśmy się litować, rzucać płaszczy zapomnienia na ten srom natury ludzkiej, która i na wyżynach genjuszu nie pozbywa się swej wrodzonej słabości. Ale uniewinniać te winy nie-dorzecznem zdaniem, że sztuka lub genjusz jest ponad prawem moralnem, uwielbiać te zboczenia, żądać dla nich nie rozgrzeszenia, ale czci publicznej — dlatego, że wypadły z pod pióra, dłuta lub pędzla genjuszów — jest to nonsens i zabobon, mimowolnie przypominający, co opowiadają o buddystach Tybetu: że nawet sekrecjom Dalaj Lamy cześć religijną oddają.

Jeśli co jest wolnem od prawa moralności, to tylko to, co stoi niżej od jej sfery: jak istoty niższe od człowieka, nie posiadające rozumu i wolnej woli — jak i w samym człowieku, czyny nie całkiem samowiedne, albo myśli nie dochodzące do sfery czynu. W tem znaczeniu, nauki spekulatywne, jak mechanika i geologia, o których wspomniano, nie mają do czynienia z etyką: ponieważ

przedmiotem ich jest sama wiedza, neutralny czynu początek.

Ale dzieło sztuki, *une oeuvre*, jest czynem człowieka w pełnym tego słowa znaczeniu: rodzi się ono w najgłębszych tajnikach jaźni mistrza, przy drganiu całej duszy, a dochodzi aż do samego jądra moralności ludzkiej, uderza zmysł, gra na uczuciach, w ruch wprawia cały mechanizm namiętności... I takie dzieło, i sztuka co je rodzi, miałyby być obojętnym dla moralności czynnikiem! A jeśli sztuka nie jest względem moralności obojętną — to musi być moralną, czyli musi prawu moralności podlegać.

Co więcej, sztuka nietylko jest czynem człowieka, i jako taka prawu czynów ludzkich podlega, ale jest też rzeczą dla ludzkości, dla dobra społeczeństwa istniejącą — i jako taka, do wyższego celu i dobra społeczeństwa zmierzać powinna. Co mówią nieraz estetycy, że sztuka ma cel sama w sobie, że do niczego służyć ani odnosić się powinna, to także bardzo względne musi mieć znaczenie; wzięte absolutnie byłoby to znowu przywłaszczeniem sztuce przymiotów boskich, robieniem ze sztuki bożyszcza. To też zdrowy rozsądek ludzki nie bierze w praktyce tych aforyzmów dosłownie, ale używa sztuki do wielorakich

swych potrzeb, nie wyłącznie estetycznych: od architektury żąda dogodnych mieszkań; od malarstwa i rzeźby, uwiecznienia pamięci pewnych osób i wypadków; muzyką rozbudza animusz wojenny; pieśni używa do modlitwy, bajki dla mórą, satyry dla skarcenia, hymnu dla uczczenia wielkiego czynu.

A nawet w czysto estetycznem używaniu, społeczność żąda, by sztuka odpowiadała jej aspiracjom i jej smakowi — żądanie niesłuszne, kiedy idzie o aspiracje skrzywione i smak zepsuty, ale żądanie najśluszniejsze, o ile dotyczy zdrowych, naturalnych, ogólnoludzkich wymagań. Mistrz, w chwili tworzenia, może nie zamierzać i nie mieć na sercu, jak tylko to jedno, żeby wyłonić swą myśl, ujrzeć ją w czarownej postaci z materji zapożyczonej. Ale cokolwiek mistrz zamierza — czy samo piękno, czy chwałę, czy pieniądze — dzieło sztuki z natury rzeczy jest dla ludzkości, i nie miałoby racji bytu w świecie, gdyby dla ludzkości nie było. A skoro jest dla ludzkości, toć oczywiście powinno się najwyższemu dobru człowieka podporządkowywać i jemu służyć.

Nie wynika stąd bynajmniej, żeby sztuka miała morały prawić, albo żeby mistrzowie sztuki

mieli być pod dozorem policyjnym moralistów. Że filozofowie i moralisci za daleko się często zapuszczają w swych cenzurach i wymaganiach względem sztuki, to znowu tylko ułomność ludzka — podobna do tej, jaką z drugiej strony twórcy sztuki przekraczają nieraz prawa etyczne. Nie tego żądamy, żeby twórcy sztuki słuchali zdań wszystkich moralistów, ale tego, żeby słuchali moralności, której zakon w ich własnych sercach dosyć wyraźnie jest wypisany, byle się za wolnych od tego zakonu nie mieli. Nie tego żądamy, żeby sztuka prawila morały, ale żeby sama była moralną, tak samo, jak nie żąda się od porządnego człowieka, żeby przestrogi prawości dawał, ale żeby sam we wszystkim był zacnym i prawnym, przez co już na swe otoczenie moralny wpływ wywrze. Co zaś powiedział estetyk o triumfach dzisiejszego kierunku realistycznego, to służy właśnie za *contre-épreuve* dla niniejszej tezy: bo któż nie widzi, że ten kierunek przebrał wszelką miarę, z wielkim moralności publicznej uszczerbkiem?

Że wkońcu błędne religje, jak mahometanizm i sekty od Kościoła odpadłe, potępiły zasadniczo lub pokrzywdziły sztukę, to tylko raz więcej dowodzi, że człowiek, gdy na własny rozum religje urabia, fatalnie do rozmaitych nedorzecznosci do-

chodzi. Ale religja katolicka sztukę, jak całemu światu wiadomo, zawsze ochraniała, broniła jej od napaści, najpiękniejsze jej natchnęła twory — a nigdy żadnym powszechnym kanonem jej praw i słusznych swobód nie ścieśniła. Tego jedynie od niej żądała, czego każde sumienie wymaga: by i sztuka, córa mądrości Boskiej i uczenica Jego twórczości, uchylała czoło przed Boskiem prawem, w zakonie moralności wyrażonem.

* * *

Tak dowodzi obrońca etyki — i trudno mu zaprzeczyć, chybaży całą moralność zanegować.

Po czyjeży teraz stronie staniemy? czy estetyka, z hasłem niezawisłości sztuki? czy jego przeciwnika, z zasadą zależności sztuki od zakonu moralnego? Spróbujemy wskazać trzecią drogę — nie kompromis, bo. w absolutnych zasadach, jakie ze strony moralności postawiono, niema możliwych ustępstw — ale syntezę, bo twierdzenia obrońcy etyki i estetyka nie wykluczają się tak bezwzględnie, jak się na pierwszy rzut oka zdaje.

Niechaj sztuka będzie niezawisłą, niech jedynie własnymi rządzi się prawami, t. j. prawami piękna — ale niech świadomą będzie, że między

temi prawami piękna jest i prawo etyczne, że moralność jest jednym z istotnych wymagań estetyki. Niechaj mistrz słucha wyłącznie natchnienia swej duszy; ale niech ta dusza będzie etycznie piękną — bo tylko w takim razie będzie w zupełności artystyczną. Dla wyłożenia tego kardynalnego punktu naszej kwestji proszę o chwilę uwagi.

Co to jest piękno? — Nie zapuszczam się w głębokie zagadnienia o pięknie absolutnem; biorę rzecz zbliska, empirycznie, w sposób, jaki wszyscy piękno pojmują. Pytam o to takiego empirysty, jak Lemcke: „piękno, mówi on, jest taką formą zjawisk, która odpowiada wrodzonym pracom naszego uczucia“. — Czy może tylko uczucia zmysłowego? oka? ucha? To jedno zdaje się mieć Lemcke na myśli w tem miejscu; ale dalej idąc w przeglądzie rozmaitych warunków piękna, sam spostrzega — i każdy to samo skonstatować może — że nie idzie tu tylko o odpowiedniość przedmiotu do zmysłu, ale także do wszystkich władz, z którymi się ten przedmiot w jaźni człowieka spotyka.

Dlaczego w architekturze np. żądamy symetrii? dlaczego razi nas estetycznie masa gładów zawieszona w powietrzu bez odpowiedniego podparcia,

le plein sur le vide? dlaczego nie podobają nam się przystawki, ozdoby niewytłumaczone wewnętrzną potrzebą? Co te wszystkie warunki mają do oka, do zmysłu widzenia? Oczywiście nie idzie tu o samo oko i organiczne prawa widzenia; ale tem okiem patrzy rozum, który z natury swej wymaga zgodności, miary, równowagi, racji bytu wszystkiego. — Czemu i w obrazie, i w rzeźbie, nie poprzestajemy na miłej grze farb i światłocieniów, ale wymagamy jakiejś równowagi wyższego rzędu między częściami, jakiejś jedności myślniej, zawierającej rację bytu wszystkiego, co się w dziele sztuki pojawia? Dlaczego w muzyce, oprócz harmonji dla ucha, tłumaczącej się przez organiczne prawa słuchu, żądamy jeszcze jakiejś psychicznej harmonji uczuć, która tylko w głębszych prawach duszy uzasadnioną być może? Dlaczego w poezji dźwięk i rytm słowa jest wprawdzie niezbędnym, ale podrzędnym tylko arcydzieła warunkiem, a cała jego piękność przemawia wprost do ducha i na jakiejś zgodności z prawami tegoż ducha zależeć musi? — Zawsze i wszędzie dlatego, że uciecha estetyczna zależy na jakiejś syntezie zadowolenia tych wszystkich władz duszy, które się z danym przedmiotem spotykają. Przedmiot, mający być prawdziwie pięknym, musi być takim, żebyż żąd-

nej z nich nie obraził. Sztuka musi i zmysłowi podchlebić, przez który do duszy trafia — inaczejby zaraz na wstępie wstrętu doznała — i dalej zadowolić musi rozum i wolę i uczucie, wszystkie siły duszy, o ile utwór sztuki w ich zakres wpada — zadowolić, oczywiście nie wszelkie ich zachcianki, ale normalne, zdrowe, prawdziwie ludzkie ich wymagania i prawa. — Stąd też Lemcke poprawia swe pierwsze orzeczenie piękna, drugim szerszem i nierównie dokładniejszym: „piękno jest to prawidłowość przedmiotu, zgodna z wewnętrzną prawidłowością naszego ja“.

Ale jakież prawidła należą do tej prawidłowości naszego „ja“? Jest ich wiele; ale między niemi wybitne zajmują miejsce te, co stanowią od wnętrza typowo doskonałego człowieka: prawa logiczności i racjonalności, rządzące jego myślą; prawo etyczne, rządzące jego wolą i uczuciem. Czyż może bez nich wewnątrz człowieka być prawidłowo i doskonale rozwiniętem? Z tego wynika, że to jedynie może sprawić niezamąconą przyjemność estetyczną, co się z prawem etycznym godzi, a co temu prawu ubliża, to nie tylko moralne, lecz i estetyczne poczucie obraża, i przeciw jednemu z praw piękna wykracza.

Ale wieluż to ludzi takich wymagań etycz-

nych nie stawia! Jakże często owszem utwory najniemoralniejsze, najszerze znajdują powodzenie! — Cóż stąd wynika? Wielu przecież ludziom brakuje zmysłu symetrii, innym brak poczucia kolorów, innym ucha muzycznego. Otóż jak tym wszystkim ludziom, tak i tym, co nie mają dość delikatnego moralnego zmysłu, nie dostaje czegoś, co do prawidłowego wyrobienia człowieka należy, a co konsekwentnie do prawidłowego sądu o pięknie jest potrzebnem.

Piękno przecież nie jest tem, co się byle komu podoba; ani tem, co największej liczbie ludzi do smaku przypada — w takim razie chyba najpiękniejszym malowidłem byłyby obrazki Świętych z czerwonymi twarzyczkami i pozłocistemi sukniami — bo, jak wiedzą kramarze, takie najczęściej znajdują lubowników. Ale pięknem prawdziwym jest to, co się podoba człowiekowi według wszystkich wymagań natury ludzkiej rozwiniętemu — czyli innemi słowy: pięknem jest to, co się podoba naturze ludzkiej w jej pełnem rozkwicie i doskonałem wykształceniu. A któż zaprzeczy, że w tej naturze ludzkiej w pełni wykształcenia, że w tem „ja prawidłowem“ poczucie moralne jakieś zajmuje miejsce, i tem samem w sąd estetyczny wchodzi.

Dodajmy, że i przeciętni ludzie, od ideału natury ludzkiej dalecy, mają jednak dosyć poczucia moralności, ażeby jej związek z estetyką odczuwać. Ci nawet, co w życiu własnem mało o moralność dbają, chcą drugich widzieć dobrymi, i ktokolwiek chce ich szacunek zdobyć, musi choć pozory uczciwości przybierać. *Dedit enim hoc providentia hominibus ut honesta magis iuvarent*, powiedział Kwintyljan.¹⁾

Dlatego to po wszystkie czasy, wielcy mistrzowie rozumieli zawsze tę potrzebę dostrajania swych dzieł do wymagań moralności, w miarę, jak ta moralność bywała w różnych czasach pojętą. Homer łączy męstwo Achillesa z chwałą i nawet pięknnością fizyczną, a złość Tersytosa z brzydotą. Szekspir, chcąc nas głęboko zainteresować miłością Romea i Julji, uświęca tę miłość małżeństwem. Wstawmy na to miejsce zwykły niemoralny romans, a zobaczymy, jak mało zostanie z niezrównanego wdzięku tej tragedji i z tego delikatnego współczucia, jakie nas wiąże z jej bohaterami.

Dziś napozór inne przemogło w sztuce prawo: poeci, malarze, powieściopisarze, dramaturgowie,

¹⁾ Inst. Orat. I, 12, 19.

na wyścigi szarpią uczucia i przekonania moralne — a z tem wszystkiem więcej mają wielbicieli, niż najwięksi mistrzowie w przeszłości mieli. Jakżeż to anormalne zjawisko wytłumaczyć? Czyż się prawa etyczne lub estetyczne zmieniły? — Żadną miarą; to jedną tylko się stało, że wciąż więcej niż dawniej w sztukę czynniki wcale nieestetyczne.

Przyciągać można do teatrów i muzeów, nie tylko pięknem i uciechą estetyczną, ale też innemi przynętami. Ile razy grają „Kościuszkę pod Racławicami“, teatr się napełnia, nie dla samej artystycznej wartości utworu, która wielką nie jest; ale, iż publiczność nasza nacieszyć się nie może widokiem pobicia Moskali — co nic niema przecież z estetyką wspólnego. Podobnie i do innych dzieł sztuki ciągnąć może, nie sam powab estetyczny, ale też moda w danej chwili panująca, nieraz duch partji, prosta nieraz ciekawość reklamą podniecona, wkońcu (wyznać to trzeba ze wstydem ludzkiej natury) najmniej estetyczna z podniet — zmysłowość. Którakolwiek z tych pobudek na powodzenie dzieła sztuki wpływa, zawsze się mówi: że ono się p o d o b a — ale, jak już wiemy, jedno tylko jest upodobanie este-

tyczne, inne są dla estetyki obojętne, inne jej wręcz przeciwne.

Któż nie wie, jak łatwo do lichych pod względem artyzmu utworów, zwabiać tłumy niemoralnemi ponętami? Tak samo i odwrotnie, pociągać można pewnemi, prawdziwie estetycznemi ponętami do niemoralnej i przewrotnej treści. I wtedy wpływ sztuki bywa najszkodliwszy. W pierwszym razie działa ona tylko na złych, w drugim i dobrych psuje. Sztuka realistyczna robi istotnie z dniem każdym ogromne postępy, mianowicie pod względem techniki, dokładności studjów nad naturą, delikatności pędzla, tak w malarstwie, jak i w literaturze, powieści i teatrze. Te przymioty, iście artystyczne, wabia — i wabia mimo etycznego i zarazem estetycznego wstrętu, jakie wywoływać musi niemoralna treść lub dążność, zbyt często niestety w tych utworach zawarta.

Stąd, co i p. Martha zauważył, dzieła tej sztuki zostawiają nam jakiś niepokój w duszy i wrażenia dziwnie sprzeczne. Kiedy Grek wynosił z swego teatru harmonijne i pogodne zadowolenie swych uczuć — my często wychodzimy z teatru lub zamykamy książkę powieściową z rozterką wewnętrzną: nie wiemy, czy chwalić mistrza, który nas podbił talentem i świetną fakturą, czy ganić

że obraził nasze moralne uczucia; chce nam się kochać bohatera dla jakichś czarujących przymiotów, jakimi go przybrano, a wstręt do niego czujemy dla pewnej brzydoty, której nieuchronnie bywa przedstawicielem; zaciekawia nas psychologiczna analiza, którą autor z lubością przeprowadza, ale w głębi duszy czujemy, że to analiza niższej od człowieka istoty, a że w życiu ludzkim inne grają czynniki; wszystkie nasze etyczne pojęcia zostają zgwałcone i jakby zwichrzone.

Taka maniera w sztuce jest oczywiście szkodliwa dla moralności: bo powoli pod wpływem tej ciągłej predykcji przeciw dobru w imieniu piękna—pojęcia moralności słabną i zacierają się. Ale taka maniera szkodliwą jest najprzód dla samejże sztuki, sprzeczną z prawami piękna. Być może, że właśnie to wzniecanie sprzeczności, to szermowanie z sądem moralnym, to porywanie uczuć przeciwko naturalnemu ich prądowi, ma jakiś pieprzyk dla zwiędłych smaków. Ale bądź co bądź, wszelka dysharmonja, wszelka sprzeczka, zwłaszcza z moralnością, jest uszczerbkiem piękna, ujmą prawdziwie estetycznego używania. Temci większa szkoda, im cenniejsze skądinąd dzieła, lub im większe talenta, w ten sposób marnieją.

Doszliśmy więc do rezultatu — który każde proste serce zgóry odgaduje — iż dobro i piękno nie mogą być w sprzeczności. Wynikło nam to, nietylko z natury dobra, które swe prawo etyczne na wszystko co ludzkie rozciąga, ale także z natury piękna, które mając całej istocie ludzkiej harmonijnie się przymilić, musi i poczucie moralne, tak wysoko w prawidłowej duszy stojące, uszanować i zadowolić. Zostaje nam jeszcze drugie pytanie: jak ta łączność dobra i piękna ma się w sztuce urzeczywistniać? — i co za tem idzie — jak sztuka spełniać może to powołanie do umoralniania ludzkości, które jej świat zawsze w pewnej mierze przypisywał?

Sztuka umoralnia najprzód, jak się już powiedziało, kiedy sama jest moralną — kiedy artysta nie dopuszcza się jako artysta tego, czego by jako człowiek powinien się rumienić; kiedy nam daje kochać co jest do kochania, brzydzić się tem, co jest moralnie szpetne, litować się nad tem, co na litość zasługuje. „Na wychowanie, mówi p. Martha, wpływa nie tyle morał, ile przedstawianie z zacnym człowiekiem, który żyje szlachetnie, który sądzi o rzeczach prawo, który rozmową i przykładem wywiera na otoczenie swoje wpływ dobroczynny, nawet bez dawania lekcji i morałów. Powiedzieć

można, że w społeczeństwach sztuka gra rolę takiego człowieka. Jeśli jest tem, czem być powinna, jeśli jest wzniosłą, czystą, delikatną, to już kształci, oczyszcza swą delikatnością, samem pokazaniem się poucza“.

Nie wyklucza się przez to ze sztuki, dotykania moralnych ran ludzkości — byle z tą delikatnością, z tym taktem, z tą miłością, która cechuje wykształcenie serca i dobre wychowanie. Nie zabrania się wprowadzania postaci lichych i złych, jakich często wymaga przedmiot i prawda życia. „Ale wielcy artyści, mówi Taine, zmuszeni niekiedy do szkicowania takich charakterów, brali się na dwojaki sposób do pokrycia ich brzydoty i podłości: albo używali ich jako dodatków i niby zagłębień dla wydobywania nawierzeh głównej postaci — taki jest zwykły proceder powieściopisarzy, który studjować można w *Donkiszocie* Cervantesa, w *Eugénie Grandet* Balzaka, w *Madame Bovary* Gustawa Flaubert. Albo też zwracają nasze uczucia przeciwko tym postaciom, każą im brnąć z awantury w awanturę, wywołują przeciw nim śmiech wzgardy i pomsty, pokazują umyślnie złe skutki ich moralnej karłowatości, wyklinają i wyrzucają z życia ów niedostatek, który się w nich uosabia. Widz, będąc ku nim wrogo uspo-

sobiony, czuje się zadowolonym; doznaje podobnej uciechy na widok zgniecionej głupoty i egoizmu, jak na widok ekspansji dobra i cnoty. Taki jest walny środek postępowania autorów komicznych; ale używają go też z powodzeniem powieściopisarze; znajdujemy go nie tylko w *Précieuses*, w *Ecole des Femmes*, w *Femmes Savantes* Molièra, ale też w *Tome Jons* Fildinga, w *Martine Chuzzlewit* Dickensa, w *Vieille Fille* Balzaka. Wszelako widok tych dusz skretynizowanych, sprawia wkońcu czytelnikowi znużenie, niesmak, nawet złość i gorzycz — a jeśli one są zbyt liczne, jeśli główne zajmują miejsca, to aż się wnętrześci przewracają (*on est écauré*). Wstrętnem jest widzieć robaństwo, nawet kiedy się rozdeptuje, i tęsknimy za widokiem zdrowszych i wznioślejszych postaci¹⁾

Tak prawda przemawia, nawet przez usta wielkiego materjalisty w estetyce.

Nie potrzebuję dodawać, że sztuka przeciwną idącą drogą demoralizuje. Sztuka, która kocha się i lubuje w lichocie i brzydocie moralnej, i wszelkimi sposobami, świetnością faktury i nawet powabem słusznie przyłatanej cnoty, serca nasze do

¹⁾ Taine: *Philosophie de l'art*. V. partie.

przedmiotu swych upodobań przyciąga; która każdą niecnotę łączy dla przynęty z jakąś szlachetnością, każdą prawość wystawia nietylko na tragiczny koniec — co może być i prawdziwem i pięknem — ale zawsze i nieuchronnie na moralny upadek — co do rozpacz y o enocie przywodzi; sztuka, która nad upadłą kobietą nie litować się każe, ale ją podziwiać; która jeśli nas oprowadza po ciemnych i dusznych zaułkach ludzkości, to nie dla obudzenia zgrozy lub miłosierdzia, ale żebyśmy się oswajali z tą wonią i nasiąkali tym brudem; jeśli odsłania ciało, to nie, aby je opromienić chwałą piękności, lecz aby je czymś zwierzęcem upodlić; kiedy dobiera scen z życia, to tylko płaskich, kiedy kreśli charaktery, to tylko mierne, kiedy uwielbia miłość, to tylko sprośną — taka sztuka jest złem towarzysztem. Jakżeż człowiek, co się szanuje, może z nią przestawać? A kto z nią przestaje, jakżeż niema odnieść moralnego skażenia?

Sztuka umoralnia po drugie przez to, że, jak się wyraził Arystoteles, „oczyszcza namiętności“. — „W tym właśnie punkcie namiętności, mówi p. Martha, tkwi głęboka przyczyna waśni, jakie raz po raz między sztuką a moralnością

powstają; sztuka żyje namiętnością, moralność chce namiętności stłumić". — Tak przedstawione przeciwieństwo jest stanowczo przesadzonem. Na punkcie namiętności, jak i na każdym innym, musi być możliwa zgoda między moralnością a sztuką, i nawet wzajemne popierania się. Nie namiętność jest niemoralną, tylko jej wyuzdanie. Namiętności są potrzebnym natury naszej składnikiem, darem Bożym, okrom którego życie byłoby bez ciepła, a czy bez siły. Tylko naturalny porządek wymaga, by nad nimi przewodził rozum i trzymał je na wędzidle woli.

Tout est bien, tout est beau, tout est juste à sa place.¹⁾

Etyka uczy kiełznać te rumaki i wprzęgać je do rydwanu życia. Ale pomaga w tem dziele, przygrywa podczas tej tresury, owa lutnia Orfeja, którą znajdujemy nietylko w Grecji, ale przy początkach każdej cywilizacji. I w ciągu całych dziejów, ta lutnia cudowna widoczną gra rolę w uszlachetnieniu uczuć i popędów: ona opiewaniem bohaterских czynów, szalały rozbójnicze zamienia w zapale poświęcenia dla ojczyzny; ona wyrabia poczucie honoru, pogardę dla podłości, delikatne

¹⁾ Lamartine.

współczucie dla cierpień ludzkich. A gdy dzieło tej harmonji psychicznej, która jest kwiatem cywilizacji, jest dokonane — ona opiewa tej harmonji piękność i podziwiać ją i kochać się w niej każe.

Prawda, że namiętności łatwo zrzucają pęta — i nawet wtedy dzikie ich wybryki mają jakiś urok, który sztuce nęci. Wszelako i w tym razie właściwy moment piękna, nie w samym zerwaniu pęt, nie w strzaskaniu rydwanu leży, ale w tej ogromnej sile, która właśnie w tym gwałcie miarę swej potęgi daje, a jest rzeczywiście dodatnim natury przymiotem i siłą dla porządku.

Zresztą i same wybryki, należycie przez sztukę ujęte, głęboką dla widza zawierają moralność: „Namiętności są ślepe, mówi przytoczony już estetyk, to znaczy, że same siebie nie widzą; dlatego przyda się, żeby je człowiek widział poza sobą, w zwierciadle sztuki; wtedy je przedmiotowo sądzi, podziwia, lub też potępia“. Każda namiętność ma swoją wewnętrzną sankcję, ma pewną logiczność w swym pochodzie, w swem wytrzeźwieniu lub dojściu do właściwej sobie katastrofy. Jak ten dziki rumak, co stargawszy wędzidło, sadzi ku przepaści, tak namiętność, co zrzuciła jarzmo sumienia i rozumu, wspaniała być może w swych

potężnych podrzutach, lecz zastraszająca jest swoją ślepotą — a kończy, jak wszystkim wiadomo, żalem i goryczą. Sztuka, w której się ta życiowa logika namiętności w prawdziwym świetle uwydatnia, jest w gruncie moralną, bo jest skróconym i przejrzystym obrazem życia — a życie samo jest bądź co bądź moralnym dramatem, który poucza i otrzeźwia.

Ale widok namiętności drugih jest zaraźliwy, przedstawienie ich naraża widza na wzburzenie własnych namiętności. — Otóż tu właśnie potrzeba sztuce największego taktu, żeby jej misja umoralniająca nie zmieniła się w szkołę zepsucia. Dwa na to ma sztuka środki. Najprzód, żeby sam mistrz był moralnym i miłośnikiem moralnego piękna; wówczas znajdzie on niezawodnie taki sposób traktowania największych zboczeń i szarów namiętności, żeby widz tylko szlachetne i moralnie zdrowe zachował wrażenie. W dziele przebija się dusza artysty.

Drugi środek, sztuce właściwy, zależy na pewnem oddaleniu czyli cofnięciu przedmiotu w świat idealny. Zły przykład gorszy, zła namiętność roznamiętnia, kiedy jest za blisko, kiedy jest w świecie realnym nas otaczającym, albo w przedstawieniu łudząco do tego świata podobnym.

W kolorowanej figurze z wosku nie znieśliśmy niejednej nagości, która uchodziłaby jeszcze w marmurowym posągu — bo ten ostatni jest dalszy od rzeczywistości. Idealna piękność ciała więcej je też przenosi w świat idealny, niż realistyczna wierność w przedstawieniu. Powieści Zoli i jemu podobnych mieszczą zwykle morał dodatni; obok występku stawiają jego złe skutki i naturalne kary — ale dlatego są tak niemoralne, że brudy ludzkości malują w sposób arcyrealistyczny, dotykający, jak sam Zola mówi: „cuchnący“. Teatr dzisiejszy dlatego tak łatwo i tak często niemoralnie oddziałuje, że przemawia prozą, że przedmioty bierze z wypadków nam społecznych, że całym urządzeniem sceny i ubiorów ludzako naśladuje najbliższą nam rzeczywistość. Stąd każdy występ, każdy wybuch namiętności działa zakaźnie — prawie tak samo, jak w rzeczywistym pożyciu. Póki zaś teatr przemawiał wierszem, przedmioty brał z nieco odległej przeszłości, scenerją i kostjumami nie łudził — mógł sceny przedstawiać tak namiętne, jak czytamy u Racina i Szekspira, bez takiego narażenia obyczajów — bo zostawał głębiej w sferze idealnej.

A że to sprowadzanie przedmiotu sztuki do poziomu realności, to sztuczne zacieranie właści-

wego mu znamienia rzeczy idealnej, to traktowanie przedmiotu łądząco realistyczne, to upośledzające wyparcie się twórczości, sztuce właściwej i należnej, a współzawodniczące z fotografią stereoskopiczną i z figurą woskową — że to wszystko, mówię, jest grzechem przeciw samej sztuce i przeciw pięknu, na to, sędzę, zgodzą się czytelnicy bez dalszych wywodów.¹⁾

Sztuka umoralnia po trzecie przez to, że nas humanizuje, jak mówiono w czasach huma-

¹⁾ Kiedy mowa o traktowaniu namiętności w sztuce, zwrócić muszę uwagę na jeden z najfałszywszych, a oraz najniemoralniejszych kierunków, na jaki w tej materji powieść dzisiejsza wchodzi. Wspomniałem już, jak często artyści zdobywają sobie powodzenie, nie samym artyzmem, ale różnorodnemi przynętami, nawet doktrynerstwem modnem. Otóż dziś w modę wchodzi polor naukowości, pobieżnie zaczerpnięty z meterjalistycznych psychologii. I — ktoby uwierzył? — rozgłosiwszy tylokrotnie, że sztuka niema się bawić w doktryny, sadzą się dzisiejsi pisarze na uczoność, pozują na przedstawicieli pewnych filozoficznych i przyrodniczych teorii i na kanwie tychże teoryj swoje, jak mówią, „studja“ nad namiętnościami przeprowadzają. Jak dalece taki system jest antyartystycznym, to się samo przez się rozumie. Ale jak dalece jest on zgubnym dla moralności publicznej, niech powie nie podejrzany o surowość sędzia, współpracownik *Figara*, Henryk Fouquier:

nizmu. Wspomnieliśmy już o wpływie lutni orfejskiej na ucywilizowanie narodów i uszlachetnienie uczuć ludzkości; uznajemy powszechnie, że świat klasyczny, ze swoją sztuką i piękną literaturą, jest niezbędną szkołą dla wykształcenia „humanitarnego” młodzieży; — otóż ta rola sztuki nie jest przejściową, ale w każdej epoce cywilizacji i w każdej porze życia, rzeczą sztuki jest karmić i kształcić ludzką *(Das Menschliche)* w człowieku.

W sztuce zajmujemy się przede wszystkim człowiekiem, idealizujemy go, zachwycamy się tem, co najpiękniejsze w jego duszy i w jego ciele, odczuwamy z delikatną sympatją jego bole, smutki i radości, nadstawiamy ucha wszystkim tętnom

„Wobec strasznego wybijania zbrodni, jakie dziś spostrzegamy (mówi on w artykule: *Le Romanticisme du Crime*, w marcu 1887) wielka część odpowiedzialności spada na literaturę. Kiedy idzie o namiętności, zwłaszcza o namiętność miłości, powieściopisarze, popisujący się chętnie naukowością, lubią je przedstawiać, jako popędy nieprzeparte, pochodzące z temperamentu, z którym nic walczyć nie może, jako skutki dziedzictwa fizjologicznego i patologicznego, które człowieka zgłębia nieodpowiedzialnym czynią. Niegdyś człowieka przedstawiano jako istotę wolną, kuszoną od namiętności, lecz oraz uzbrojoną przeciw nim. Ta walka między siłami

jego serca i oddźwiękom jego uczuć — słowem uczymy się człowieka kochać w jego idealnej piękności, i nawykamy ten ukochany ideał w ludziach żyjących odgadywać. A tak jedno jak i drugie jest wysoce umoralniającem. Nie mówimy wcale, że sztuka może w tej mierze chrześcijańską miłość bliźniego doścignąć lub zastąpić — daleko jej do tego — ale twierdzimy, że ma zaśczyt, w ferze przyrodzonej, podobnie humanitarne, choć nierównie niższe, pełnić zadanie.

Wszelako i tej stronie dodatniej przeciwstawia się niestety strona ujemna, mianowicie: niemoralność sztuki, poniewierającej człowieka. Żeby nie uchodzić za cenzora, przytaczam znów słowa dzisiejszego estetyka: „jakżeż wielcy poeci wszyst-

nieomal równemi sobie, w której człowiek to zwyciężał, to pokonanym zostawał, była tematem dawniejszej sztuki. Być może, że aż zanadto wolności ludzkiej przyznawano; ale sztuka dzisiejsza, rzucając się w przeciwny kierunek, z tym zapalem, jaki wywołują nowości, znosi całkiem tę wolność człowieka, czyniąc go narzędziem fatalizmu natury.

Idea nieodpowiedzialności owłada sędziów przysięgłych, a więcej jeszcze samych zbrodniarzy. Nic wygodniejszego na świecie, jak sądzić się nieodpowiedzialnym, kiedy się chce jakąś namiętność zadowolić, i nie tak nie ośmiela, jak przeświadczenie, że jeśli przyjdzie

kich czasów, mówi on, czułymi byli dla człowieka, z jakim ogniem i radością wielbili jego wrodzoną zacność, jak delikatną ręką opatrywali jego rany. Nawet wielcy krytycy ludzkości, Juvenalis i Molière, piętnując występki, objawiali swą cześć dla człowieka. Dziś człowiek jest sobie lichą i śmieszną istotą, którą się prześladowuje w powieści, na scenie, prozą, wierszem, aż w sonetach; ściga się go, nie z moralnej surowości, ale z fantazji i brutalności, jak się ściga zwierza. Sadzą się na nowe odkrycia w jego moralnych brzydotach, wywlekają z przyjemnością jego hańby, zmyślają nawet i obarczają tego helotę nieprawdziwymi podłościami. Najmłodsi nawet poeci, ledwie z jajka wy-

stanąć przed sądem, to będzie się uchodziło wobec dwunastu obywateli przysięgłych, za ciekawy okaz fatalizmu w guście Antony'ego — okaz, którego potępienie byłoby w oczach sędziów i publiczności czynem antynaukowym.

Namiętność jest teraz ideą science-fiction, zaszczipioną na fantazji romantycznej. Ten sobie zabija własną żonę, tamten puszcza z dymem własny dom, goni za jakąś nędznicą, która go, rozumie się, w pole wyprowadza, pali w łeb nieszczęsnemu jej wielbicielowi, który o niczem nie wie i niczemu nie winien — i mówią nam: uszanować fatalizm! prawa dziedziczne! temperament! uszanować obłąkanie! — Do licha! jeśli obłąkani, to ich zamknąć trzeba!“

szedłszy, dokuczają jak złośliwe dzieci nieborakowi. Sztuka, która była przyjaciółką i wielbielką człowieka, stała się jego wrogiem, szkaluje go, potwarza i brudzi. A nie jest to cechą pojedynczych dzieł, lecz tematem całej naszej beletrystycznej literatury... I dlatego właśnie spodziewać się należy, że ta jednostajność konwencjonalnego pesymizmu znudzi wkońcu i odrazi publiczność".¹⁾

Że taki rodzaj sztuki jest głęboko niemoralny, każdy to, sędzę, czuje — nie wyjąwszy tych, co mu hołdują. Skoro się przedstawia zło jako jedyne go władcę świata, mówi z wielką prawdą p. Bentzon, już nie widzimy o co walczyć w życiu, i łatwo zapominamy samych siebie bronić. Wszystko, co się przyczynia do osłabienia naszej wiary w siebie i energii w dobrem, jest najistotniej niemoralnem — i w tem właśnie leży głęboka niemoralność pesymizmu".²⁾ — A że ten rodzaj sztuki jest oraz w najwyższym stopniu naturze sztuki przeciwnym, nieestetycznym, brzydkim, to już sobie czytelnik w duszy dośpiewał.

¹⁾ C. Martha l. c. — Od kilkunastu lat, jak się to pisało, już znaczna nastąpiła odmiana.

²⁾ Th. Bentzon. La satire de l'esthetisme. *Revue des deux Mondes*, Mars 1887.

Tak więc, z którejkolwiek strony badamy ten stosunek estetyki do moralności, na jakiekolwiek czy przymioty czy uchybienia sztuki zwracamy uwagę, zawsze i wszędzie trafiamy na tę zgodność i łączność wymagań dobra i piękna — zgodność i łączność, która o harmonji naszej natury wymownie świadczy, i myśl podnosi do wspólnego i absolutnego pierwiastku, od którego dobro i piękno wraz z prawdą nierozdzielnie zstępują.

Im dalej i głębiej ten związek obu sfer badamy, tem więcej jedna w naszych oczach przenika drugą, jedna opromienia drugą. Sztuka staje przed nami jako współpracownica moralności, a moralność jako jedna i najpiękniejsza z sztuk. Cnota doskonała okazuje się arcydziełem sztuki, do wykonania którego wszyscy jesteśmy powołanymi i uzdolnionymi mistrzami; a wszystkie nasze i moralne i estetyczne skłonności do wykonania tego arcydzieła służyć nam mogą — i powinny.

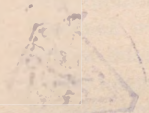
SPIS RZECZY.

CZĘŚĆ I.

	str.
Słowo wstępne	9
ROZDZIAŁ I. Wolna wola jako warunek moralności	13
ROZDZIAŁ II. Determinizm i jego racje	25
ROZDZIAŁ III. Jeszcze zarzuty przeciwko wolnej woli	40
ROZDZIAŁ IV. Dowody wolności woli	60
ROZDZIAŁ V. Dwa bodźce czynów ludzkich: przyjemność i powinność, i oparte na nich systemy	75
ROZDZIAŁ VI. Najnowsza próba etyki materialistycznej: ewolucjonizm	96
ROZDZIAŁ VII. Szczęście i cel dążności moralnej	117
ROZDZIAŁ VIII. Zakon przyrodzony i sumienie	137
ROZDZIAŁ IX. Obowiązek	157
ROZDZIAŁ X. Prawo	167

CZĘŚĆ II.

	str.
ROZDZIAŁ I. Teorja liberalna a chrześcijańska o państwie	203
ROZDZIAŁ II. W sto lat po zaprowadzeniu libera- lizmu w świecie	240
ROZDZIAŁ III. Narodowość wobec filozofji i wobec chrystjanizmu	270
ROZDZIAŁ IV. Stosunek wojny do etyki	288
ROZDZIAŁ V. Szkoła między rodziną, państwem a Kościołem	329
ROZDZIAŁ VI. Kwestja żydowska wobec chrześci- jańskiej etyki	354
ROZDZIAŁ VII. Pojedynek a etyka	405
ROZDZIAŁ VIII. Etyka a sztuka	433



Biblioteka Główna
Akademii Sztuki Wojennej

10631/1



11-010631-000-0