Colour Chart #13

Centimetres Inches

Blue Cyan Green Yellow

Red Magenta White 3/Color Black

DANES PICTA .COM

R G B WH GR BL

Grey Scale #13

C M Y K

DANES PICTA .COM

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

1286

RELIGJA A KSZTAŁCENIE CHARAKTERU

DZIEŁA FR. W. FOERSTERA

w przekładzie

JÓZEFA MIRSKIEGO

1. O WYCHOWANIU OBYWATELSKIEM
2. WYCHOWANIE I SAMOWYCHOWANIE
3. CHRYSTUS A ŻYCIE LUDZKIE
4. ETYKA A POLITYKA (Z WSTĘPEM: FR. W. FOERSTER. PROFIL OSOBISTOŚCI.)

FR. W. FOERSTER

RELIGJA A KSZTAŁCENIE CHARAKTERU

DOCIEKANIA PSYCHOLOGICZNE I PEDAGOGICZNE WSKAZANIA

PRZEŁOŻYŁ

JÓZEF MIRSKI

Znaki biblioteczne unieważnione przez dostawcę przed przyjęciem do sprzedaży w antykwariacie „D.K".





Lz XV 1286

NAKŁAD KSIĘGARNI ŚW. WOJCIECHA
POZNAŃ — WARSZAWA — WILNO — LUBLIN

Biblioteka Cyfr. Polit.
12381
Inw. F. Drukarnia

TŁOCZONO W DRUKARNI ŚW. WOJCIECHA W POZNANIU
NA PAPIERZE Z WŁASNEJ FABRYKI PAPIERU „MALTA".

SŁOWO WSTĘPNE AUTORA DO PRZEKŁADU POLSKIEGO

Bardzo wielu ludzi czerpało dotąd wszystkie duchowe przesłanki swych uczynków z Boga i Chrystusa, nie wiedząc o tem, i dlatego sądząc, że można żyć bez Boga i Chrystusa. Obecnie jednak wstępujemy w okres nowy, w którym ludzie na własnem ciele i duszy doświadczą, co znaczy naprawdę żyć, myśleć i działać, gdy wyschną w nas wszystkie nadnaturalne źródła światła i mocy i gdy nawet w najgłębszych pokładach naszej duszy przestaną oddziaływać na naszą wolę złożone w niej wyższe wartości. Jaki bezmiar spraw zależy od wiary w Boga i Chrystusa, jak wiele jedynie z wiary w Chrystusa otrzymuje sens i rację, to w całej pełni ujawnią dopiero ci, którzy w myśl słów Nietzschego „zerwali już wszystkie kłamliwe mosty do dawnych ideałów", i ani w sferze intelektualnej ani moralnej nie żyją już na kredyt idei nie uznawanych przez się ni sercem ni umysłem. Wiek XVIII, aczkolwiek „wyzwolił się" z religji, żył jednak jeszcze odblaskiem jej wiary w ducha i jej etosem. Wiek XIX i te resztki wiary powoli usuwał, tak że oto wiek XX ujawniać poczyna już ową całkowitą pustkę i martwotę ducha i moralności, ową szerokie koła ogarniającą diabolję, owo jawne wyrzeczenie się wszelkich tradycyj boskich, cyniczny pakt z światem niższym.

Wchodzimy zatem w epokę olbrzymich rozstrzygnięć i alternatyw, w których żadna połowiczność nie ma już znaczenia, a do ostatecznej konsekwencji doprowadzone zaprzeczenie zwalczane być może jedynie przez jak najkonsekwentniejsze twierdzenie.

W książce niniejszej próbujemy wyjaśnić sens tej właśnie epoki oraz ukazać wewnętrzną logikę i nieuchronność dzieła zniszczenia, które się dziś dokonywa — nietylko w Rosji sowieckiej. Albowiem bez Syna Bożego, który stał się Ciałem, nie może trwać żadna kultura ludzka, a dusza człowieka i społeczeństwo musi bez ratunku ulec demonicznym potęgom ludzkiej natury.

Wobec Tłumacza poczuwam się do wielkiej wdzięczności za przekład i tej książki, bez której całej mojej pedagogice brakłoby ostatecznej podstawy, — oraz uprzystępnienie jej publiczności polskiej, której pełen rozumienia stosunek do moich książek sprawiał mi zawsze szczególną radość i zaszczyt.

Paryż, w maju 1930.

Fr. W. Foerster.

PRZEDMOWA AUTORA

Książka niniejsza stanowi konieczne i oddawna już przez autora zamierzone zakończenie całej jego dotychczasowej pracy pedagogicznej. Praca ta ujmowała niemal wyłącznie tylko pewną ściśle określoną dziedzinę wychowania, a mianowicie etyczne oddziaływanie na młodzież oraz kwestje zasadnicze, związane z tem zagadnieniem. Wynikło to zresztą z całej linji życiowej autora: wszak wyszedł on ze świata nowoczesnego, który wziął wprawdzie radykalny rozbrat z religją i życiem kościelnem, ale zarazem pośród wzrastającego wciąż rozkładu odczuwał szczególnie żywo konieczność moralnej odnowy świata zachodniego — podobnie, jak to było z ruchem stoickim u schyłku starożytności. Z tego ograniczenia się autora do zagadnień etycznych i moralno-pedagogicznych wyprowadzono zupełnie fałszywy wniosek, jakoby pierwiastek religijny był dlań tylko ostateczną metafizyczną koroną, a nie nieodzownym i niezastąpionym fundamentem wszelkiej etycznej i pedagogicznej pracy kulturalnej. Otóż książka niniejsza ma właśnie zaświadczyć, jak zupełnie mylne jest to przypuszczenie i w jakim stopniu zarówno własne doznania wewnętrzne, obserwacja życiowa i doświadczenia pedagogiczne, jako też rozważania psychologiczne i socjologiczne

doprowadziły autora do poznania całkowitej niedostateczności wszelkiego duszpasterstwa, nie opartego na religji chrześcijańskiej.

Świadectwo to jednak nie ma żadną miarą oznaczać bezkrytycznej zgody na ten rodzaj duszpasterstwa, który przeważa w dzisiejszych kościołach. Przeciwnie, autor, jako człowiek nowoczesny i pilny obserwator nowoczesnego stanu dusz, musi podkreślić z jak największym naciskiem, że obecna pedagogika kościelna — w przeciwieństwie do praktyki kościelnej np. pierwszych wieków chrześcijańskich, a poczęści także wieku oświecenia, okazuje mimo wielu rzetelnych wysiłków prawdziwie zatrważającą bezradność i nieumiejętność w psychologicznem traktowaniu duszy nowoczesnej oraz w sztuce pedagogicznego podawania i wyjaśniania swych tradycyj.

Przyczyna tego leży nie w braku poczucia odpowiedzialności wśród sfer kościelnych, lecz w owej niezmiernej przepaści duchowej, dzielącej warstwy, oddawna już oderwane od religji, od warstw ludowych, które wychowały się pod ochroną pewnych i ustalonych tradycyj. Pomiędzy obu grupami panuje prawdziwie babiloński zamęt myśli i języka: co dla jednej jest święte, to druga uważa za śmieszne; co dla jednej jest żywą prawdą, to drugiej wydaje się błędem zabójczym dla kultury; co dla jednej jest najwyższem zdrowiem, to w oczach drugiej uchodzi za chorobliwe. Wierny nie przeczuwa wcale, do jakiego stopnia człowiek wychowany w duchu nowoczesnym pozbawiony jest wszelkich warunków, któreby po-

zwoliły mu ująć rzeczywistość, zawartą w chrześcijańskich dogmatach i tradycji. W miarę jednak przenikania ducha nowoczesnego w ustrój technicznej i naukowej cywilizacji zachodniej, opanowywania przezeń szkół, nie wyłączając uniwersytetów, i zdobywania rzesz nauczycielskich, młodzież, wzrastająca nawet w rodzinach wierzących, będzie coraz silniej ulegała temu duchowi rozkładowemu i coraz bardziej potrzebowała nowych metod religijnego kierownictwa duszy i ducha, zupełnie różnych od tych, które dotychczas uznawano za dostateczne. Wiedzą o tem dobrze duszpasterze, pracujący wśród studentów. Słowem, walka chrześcijaństwa z Antychrystem, która w najbliższych czasach rozgorzeje z nieprzeczuwaną gwałtownością, domaga się zupełnie nowej metodyki religijno-pedagogicznej. Ta metodyka powinna umieć uświęcone dziedzictwo wiary chrześcijańskiej przekazywać młodemu pokoleniu w taki sposób, iżby ono od samego początku dosłuchiwało się w niem owego *„Tua res agitur"* (O ciebie tu chodzi) i mogło w chrześcijaństwie poznać i uznać naukę o rzeczywistości nieporównanie wyższą od wszelkich nowoczesnych nauk o życiu.

Wskazania i propozycje podane przez autora w niniejszej książce nie oznaczają wtrącania się we właściwe zadanie pouczeń religijnych, będących rzeczą teologów. To, co autor tu podaje, stanowi tylko psychologję i propedeutykę, a zarazem pierwszą próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób należałoby interpretację prawd wiary *udrożyć* — podkreślam to słowo — tak, iżby

w duszy nowoczesnej młodzieży przezwyciężyć zgóry najcięższy opór, przeciwstawiający się w niej głębszemu zrozumieniu prawdy religijnej, oraz iżby w sposób bardziej niż dotąd planowy związać całkiem konkretnie religję z życiem, zaświat z doczesnością, niedzielę z dniem powszednim.

Autor dotykał już w dawniejszych pismach zagadnienia religijno-pedagogicznego w ograniczonem powyżej znaczeniu, stąd też nie mógł uniknąć niektórych powtórzeń.

WSTĘP

Przed niejakim czasem pojawiła się w prasie wiadomość, jakoby zdaniem fachowców zapas węgla, znajdujący się w łonie ziemi, wystarczyć miał ledwie na 200 lat, z czegoby wynikało, że przyjdzie czas, gdy trzeba będzie zupełnie poważnie zastanowić się nad tem, czemby zastąpić wyczerpane źródła siły i ciepła. Otóż trudność ta może posłużyć za symbol innej wielkiej sprawy, a mianowicie, jak i czem zastąpić religję na polu uzasadnienia moralności ludzkiej. Od zwyż stulecia panuje w szerokich kołach ludzkości rosnące przeświadczenie, że źródła sił, z których płynęły dotychczasowe moce religijne, utrzymujące więź moralną ludzkiej społeczności, muszą bezwarunkowo wyschnąć wskutek postępu i rozpowszechniania się wiedzy naukowej i że wówczas społeczność ludzka musi równie pewnie dojść do rozkładu, o ile nie wytworzy się przedtem odpowiednich sił zastępczych. Państwo świeckie w wielu krajach wyzwalało się krok za krokiem z religijnej organizacji życia i stworzyło sobie szkołę świecką i świecką naukę moralności, ażeby zastąpić w ten sposób moralne i wychowawcze funkcje Kościoła. Gdy jednak w Ameryce ułożył się istotnie pewien *modus vivendi* pomiędzy organizacją świecką a kościelną — choćby dlatego tylko, że tam inicjatywa prywatna posiada niezmiernie wielką siłę ekspansywną i swobodę — to w Europie nie nastąpiło jeszcze nigdzie rzeczywiste porozumienie oraz podział funkcyj pomiędzy obu temi potęgami życiowemi. Przeciwnie, walka rozgorzała dziś w wielu miejscach z nową gwałtownością.

Przyczyna leży w tem, że w życiu europejskiem walka o wyzwolenie, którą prowadzi z Kościołem wielki odłam nauczycielstwa i świata wychowawczego, ma już za sobą długie i ciężkie dzieje: oto Kościół był tu nietylko instytucją religijnego zbawienia, lecz także obrońcą tradycji na polu społeczno-politycznem i przedstawicielem różnorakich społecznych i pedagogicznych praw nadzorczych, nie zawsze jednak umiał mądrze i przewidująco dostosowywać swoje metody organizacyjne i opiekuńcze do potrzeb rozwoju kulturalnego, dokonywającego się po linji coraz większego różnicowania się funkcyj. Tem tłumaczy się przedewszystkiem ów gwałtowny antagonizm szerokich kół nauczycielstwa niemieckiego wobec Kościoła oraz życzenie ich, by w obrębie szkoły być niezaprzeczonym „panem we własnym domu". Wskutek ogromnej jednak doniosłości tego zmagania się o wyzwolenie wielkie zagadnienie *prawdy*, o które tu idzie, spycha się całkowicie na bok lub zbywa niesłychanie płytkiemi argumentami. Pytanie to brzmi: czy można naprawdę kształcić charakter bez religji? czy świecka nauka moralności zdoła *zastąpić* etykę ugruntowaną religijnie? Czy owa mglista religijność, owo zmodernizowane, zneutralizowane i odarte z wszelkiej tajemnicy chrześcijaństwo, mające pono w przyszłości wyprzeć wyznaniową naukę wiary, zdoła istotnie zastąpić wpływ, który wywierała dotychczas na kształcenie charakteru nierozwodniona nauka religijna?

Pedagog nowoczesny skłania się chętnie ku temu, by na powyższe pytania odpowiedzieć potakująco. Wydaje mu się bowiem, jakoby cały los jego świeckiej szkoły zależał od wykazania, że moralne podstawy kształcenia młodzieży nie są zdane jedynie na chrześcijaństwo tradycyjne. Gdyby bowiem on sam musiał przyznać, że bez religji owo kształcenie jest niemożliwe, albo co

więcej, gdyby go własne jego doświadczenie pedagogiczne miało doprowadzić do przekonania, że ani nauka moralności ani zmodernizowane chrześcijaństwo nie zdoła sprostać naprawdę swemu zadaniu, natenczas cały jego tak wysławiany program, domagający się rozdziału szkoły i Kościoła, program, ku któremu kierują go całe nowsze dzieje jego zawodu, okazałby się nagle pedagogicznym absurdem. W samej rzeczy, czytając dyskusje nauczycielstwa niemieckiego na ten temat, widzimy, jak owa myśl wywodzi się wprost z powiązanego z wielu interesami zawodowemi życzenia, ażeby Kościół ile możności trzymać jak najdalej od szkoły[1]). To też ludzie ci chcą za wszelką cenę wierzyć, że nauczycielstwo świeckie zdoła spełnić swoje zadania etyczne i sprostać obowiązkom wobec młodzieży na terenie szkoły świeckiej bez współdziałania Kościoła a zarazem są zgóry przekonani, że to, co Kościół jako wyraziciel pewnego ogólnego poglądu na świat przydaje jeszcze ponadto, nie tworzy bynajmniej jakiejś istotnej podstawy dla kształcenia moralnego.

Tymczasem z każdym nieomal dniem staje się sprawą pilniejszą, ażebyśmy właśnie w interesie tego wielkiego zadania pedagogicznego, o którego rozwiązanie tu idzie, usunęli całe to zagadnienie z pola czysto praktycznych rozważań i politycznych namiętności, a zgodnie z zasadą Spinozy: *„non flere, non videre, sed intelligere“* starali się zupełnie objektywnie rozstrzygnąć podstawowe dla tej sprawy zagadnienia psychologiczne i pedagogiczne. Taki sposób rozstrząsania rzeczy wyjdzie również na korzyść samej metodyki pouczeń etycznych, gdyż zmusza on nas, by całą psychologiczną trudność głębszego oddziaływania moralno-

---

[1]) Por. w szczególności interesujące dyskusje, toczone na rozmaitych zjazdach nauczycielstwa saskiego w sprawie nauki moralności i religji.

ści na wolę ludzką, jako też wszelkie opory wrodzone, które mu się przeciwstawiają, rozpatrywać zupełnie konkretnie i gruntownie, a nie zbywać jedynie najpowierzchowniejszemi twierdzeniami, nacechowanemi optymizmem pedagogicznym, i przemykać się niefrasobliwie pośród tych wszystkich trudności i przeszkód.

W tym właśnie duchu książka niniejsza podejmuje zagadnienie stosunku między religją a kształceniem charakteru. Autor wychodzi przytem nie z t. zw. naukowej psychologji, a jeszcze mniej z psychologji laboratoryjnej i ankietowej, których uroszczenia do tytułu prawdziwej psychologji uważa poprostu za okłamywanie ogółu. Postawa prawdziwie naukowa wymaga sumiennego zbadania metod, które powinny być całkowicie dostosowane do danego zagadnienia zgodnie z jego najistotniejszą naturą. Zagadnienie zaś, któremu na imię „religja a kształcenie charakteru", dotyczy najgłębszych spraw wewnętrznego życia ludzkiego, t. j. doznań, które nie każdemu są dane i nie przez każdego mogą być rozumiane, a przynajmniej nie zapomocą samego tylko naukowego rozumu. Wniknąć bowiem można w nie tylko zapomocą jak najgłębszego samopoznania i obserwacji życiowej oraz wieloletniego oglądania w skupieniu ducha przejawów naszego życia wewnętrznego. Jest to jedyna metoda, dzięki której możemy zdobyć ową wiedzę; stosowali ją już niegdyś Platon i Sokrates. Nie dostarcza nam ona cudzej wiedzy, nie narzuca cudzych poglądów, lecz uświadamia nam nasze własne poglądy, spostrzeżenia i doświadczenia, przedtem niejasne, niezużytkowane, niezorganizowane i martwe, niby pokłady prawiecznych lasów, które dopiero teraz wydobyte i zapalone poczynają świecić i grzać. Od tych wewnętrznych doświadczeń, jako też od tych obserwacyj nad życiem i ludźmi człowiek no-

woczesny oddalił się oddawna, a przez to oddalił się również od zrozumienia religji chrześcijańskiej, gdyż ona jest żywą odpowiedzią na stan żywego człowieka; od czasu „oświecenia" człowiek karmi się abstrakcyjnemi wytworami mózgu i blademi konstrukcjami myślowemi, wskutek czego oczywiście potrzebuje potem wiele czasu, ażeby odzyskiwać zwolna najcenniejszą wiedzę wewnętrzną oraz najelementarniejsze fakty swej własnej natury. Być w tym kierunku pomocą — oto cel poniższych rozważań, które należy przeto czytać zupełnie inaczej, aniżeli oderwane wywody intelektualne, zwracające się jedynie do uznania logicznego. Nam chodzi o potwierdzenie ich zapomocą wewnętrznych doświadczeń, które pragniemy w czytelniku psychologicznemi rozważaniami obudzić i doprowadzić do jasnej świadomości. Musi je tedy czytelnik czytać ze stanowiska własnego życia wewnętrznego, tj. musi sam schodzić nieustannie w głąb własnych doświadczeń życiowych i samopoznania i uświadamiać sobie jasno stwierdzone przez nie fakty i wnioski. Nie znaczy to, by miał wyłączać intelekt, przeciwnie, powinien stosować go jak najusilniej, by ów materjał doświadczalny poddawać rozwadze, gromadzić go, porządkować i dopiero na tej podstawie snuć dalsze wnioski. Z tego stanowiska należy czytać przedewszystkiem rozważania nad grzechem pierworodnym, które czytelnik dzisiejszy z trudnością zrozumie, jako że oddawna już opuścił własny swój świat wewnętrzny, ażeby tułać się po manowcach obcych idei abstrakcyjnych. Zrozumie je dopiero wówczas, gdy pocznie w sposób bezwzględny zdawać sobie sprawę z własnej rzeczywistości wewnętrznej. Od tej chwili wywody nasze wydawać mu się będą najprostszym opisem podstawowej rzeczywistości psychologicznej i staną mu się bezpośrednio jasne.

Autor niniejszych rozważań był pierwotnie wolnomyślicielem i przeżywał wszelkie złudzenia bezreligijnej pedagogiki moralnej. Przez ośm lat prowadził kursa dla młodzieży, zrazu w Zurychu, potem w Lucernie, ażeby teoretyczne poglądy na tem polu zastosować i stwierdzić praktycznie. I oto samo już baczne i pilne rozważanie stanów człowieka wewnętrznego oraz obserwacja pedagogiczna wystarczyły mu do poznania, że był w błędzie, gdyż prawdziwe poznanie natury ludzkiej oraz oparte na niem i do głębi sięgające oddziaływanie na wolę ludzką można znaleźć jedynie w religji chrześcijańskiej. Autor jest głęboko przekonany, że wszyscy współcześni wychowawcy, którzy podobnie jak on zmierzają od abstrakcji do konkretu, odbędą taką samą drogę rozwojową — jak to w *„Gaulois“* (z 10 stycznia 1914 r.) wyznaje o sobie francuski inspektor szkolny D u f r e s n e. Ten również nawrócił się z racjonalizmu do chrześcijaństwa dzięki spostrzeżeniom, poczynionym w praktycznej nauce moralnej oraz dzięki gruntownej i bezwzględnej ich interpretacji. Przytoczymy tu z jego sprawozdania znamienne słowa, oświetlające całą różnicę między abstrakcjami nowoczesnego oświecenia a ową konkretną i żywą rzeczywistością, która wyraża się w religji chrześcijańskiej:

„Robespierre, sadowiąc na ołtarzu w „Notre Dame“ na miejscu krucyfiksu aktorkę jako wyobrażenie bogini „rozumu“, sądził, że zastępuje tem samem misterjum abstrakcyjne zapomocą religji prawdziwie ludzkiej. W rzeczywistości zaś nie krucyfiks, lecz aktorka przedstawiała czystą abstrakcję, twór z mgły utkany, natomiast krzyż mosiężny uzmysławiał ową Istotę z krwi i kości, przed którą wszystkie pokolenia ludzkie pochylały się i pochylać się będą w czci, jako że przez Nią przepływa nasze życie, Ona śmierć naszą wycier-

piała, Ona jest człowiekiem i Bogiem zarazem, Ona *Człowiekiem* — Ecce Homo".

Dufresne opowiada, że wieloletnia jego praktyka oraz obserwacja wyników nauki moralnej, udzielanej z prawdziwem poświęceniem przez ożywionych wielkim zapałem nauczycieli, doprowadziły go do mocnego przekonania, iż brak głębszego rezultatu należy pomimo wielu znakomitych sił nauczycielskich przypisać jedynie brakowi owej zbożnej czci i zwartej tradycji, bez której nawet najlepsze wskazówki i bodźce nie mogą posiadać takiego zniewalającego i nadludzkiego autorytetu, iżby się przed niemi dusza dziecięca uginała. Rozdział pedagogiki moralnej od katechizmu stanowi zdaniem jego przyczynę głęboko tkwiącej słabości owych wszystkich oddziaływań. I oto widzimy, jak samo doświadczenie moralne i pedagogiczne powstaje przeciwko owej sławionej zdobyczy kulturalnej, jaką pono ma być rozdział Kościoła i szkoły. Rozdział ten, pomimo wszystkich istotnych argumentów politycznych, przemawiających za nim w obrębie dzisiejszego kryzysu kulturalnego, ze stanowiska konsekwencyj pedagogicznych, nazbyt lekceważyli dotąd przedstawiciele szkoły świeckiej.

Lucien Romier, nader objektywny krytyk dzisiejszej Francji, poświęcił jeden rozdział książki „*Explication de notre temps*" (Paryż 1925) fatalnej beztradycyjności szkoły świeckiej. Przytaczamy tu z niej następujące zdania:

„Najbardziej uderzającym rysem szkoły francuskiej jest to, że zwraca się ona wyraźnie przeciwko tradycji. Ten rys jej tłumaczy się rozwojem historycznym, a przedewszystkiem okolicznością, że nauka państwowa została przez trzecią republikę zreorganizowana albo raczej utworzona na nowo wówczas, kiedy nowy rząd musiał staczać

Bibliotek... Pol...

ciężkie walki o utrzymanie się, a nie mógł dopiąć tego inaczej, jak tylko przez mniej lub więcej brutalne wyrzeczenie się przeszłości".

Romier, ubolewając nad polemicznym charakterem, który wskutek tego przeniknął do całego nowego systemu nauczania, tak ciągnie dalej:

„Rozdział szkoły od tradycji wtrącił nasz naród w stan niepewności, podważając najgłębsze podstawy całego jego bytu. Uczynił z nas wszystkich improwizatorów z zasady. Wskutek tego przeszłość stała się w oczach tłumu czemś bezwartościowem, śmiesznem albo wprost nienawistnem. Niesłychanie głębokie uczucia zostały podcięte u samych korzeni. I tak na miejsce głębokiej idei ojczyzny, na miejsce czci dla prastarej, rodzimej, moralnej i duchowej tradycji weszła niejasna i niebezpieczna namiętność nacjonalistyczna. Ongi lud, strażnik tradycji i sam przez nią strzeżony, piastował i przechowywał wypróbowane zwyczaje i zbawienne doświadczenia, gdy arystokracja i mieszczaństwo dzięki wyższemu wykształceniu i większej odwadze reprezentowały postęp. Odkąd zaś szkoła powszechna odcięła lud od tradycji, widzimy, że ten właśnie niewykształcony lud uległ jakiejś zupełnie obłędnej i bezmyślnej żądzy nowatorskiej, gdy tymczasem wyższe klasy hołdują raczej skłonnościom reakcyjnym..."

Nie chcemy bynajmniej powiedzieć przez to, jakoby szkołę świecką powinno się obecnie czemprędzej usunąć, a na jej miejsce wprowadzić wszędzie szkołę wyznaniową. Z powyższemi bowiem względami pedagogicznemi kłócą się pewne konieczności polityczne i momenty przejściowe, których nie można usunąć z dnia na dzień. Przedstawiają one narazie pewien nieunikniony *modus vivendi*, jedyny, pod którego znakiem mogą w demokratycznem państwie współżyć spokojnie rozmaite poglądy na świat. I rzecz znamienna: oto ów

inspektor szkolny zaopatruje swoją pedagogiczną krytykę szkoły świeckiej w uwagę, że szkoła ta jest jedynie możliwą formą w dzisiejszej fazie rozwojowej i że on sam surowo baczy, by podlegli mu nauczyciele nie wykraczali przeciw neutralności szkoły publicznej, aczkolwiek zdaje sobie jasno sprawę, że, odrywając oddziaływania etyczne od ich inspiracji religijnej, pozbawia się je temsamem najpotężniejszej inspiracji wogóle[1]).

Dalszy rozwój potoczy się niewątpliwie tym torem, że konieczność bardziej pogłębionych metod duszpasterstwa i kształcenia charakteru będzie z każdym dniem występowała coraz nieuchronniej w szkole i że równocześnie pedagogiczne doświadczenie coraz szerszych kół, nie wyłączając nawet t. zw. wolnomyślicielskich kół wychowawczych, uświadomi im całą niedostateczność ich oddziaływań, jak to już dziś śledzić można np. w pedagogicznych organach francuskich nauczycieli szkół powszechnych. Przez to zaś znowu umocni się tendencja, by panujące dziś jeszcze, a nawet wzmagające się coraz bardziej dążenie do zneutralizowania szkoły publicznej zastąpić systemem

---

[1]) Ten ścisły związek religji z moralnością np. u katolików, tudzież ich obawy, by nauka moralna nie stała się czemś niebezpiecznie oschłem na skutek wyłączenia uzasadnień religijnych, uwzględnia np. rozporządzenie dyrekcji wychowania w Zurychu. Dyrekcja na podstawie konstytucyjnej ochrony wolności wyznania pozwala katolikom żądać zwolnienia dzieci nietylko od nauki historji biblijnej, ale także od nauki moralnej, gdyż „dla katolika rzymskiego moralność i religja są nierozdzielnie złączone, a nauka moralności, nie oparta na podstawie religijnej, sprzeciwia się nauce katolickiej". Powołując się na to oficjalne oświadczenie, wydane w lipcu r. 1922, duchowieństwo katolickie miasta Zurychu wezwało rodziców katolickich, by korzystali z możliwości zwalniania dzieci od neutralnej nauki moralności. Z tego widzimy całą trudność urządzenia nauki moralnej wspólnej dla wszystkich wyznań.

amerykańskim t. j. coraz większem rozszerzaniem szkolnictwa prywatnego, tudzież subwencjonowaniem przez państwo szkół opartych na wspólnocie ideologicznej (szkół wyznaniowych wszelkich kierunków z monistami włącznie) w prostym stosunku do liczebności każdego wyznania.

Przedstawiciele szkoły świeckiej bardzo się dziś jeszcze oburzają na to, gdy rodzice wierzący twierdzą, że nawet zupełnie neutralna szkoła świecka gwałci prawa wychowawców religijnych. Kto jednak rozumie, że istota prawdziwego wychowania religijnego polega właśnie na domaganiu się, by cała nauka szkolna przeniknięta była duchem religijnym i stale była związana z najwyższem dobrem duszy, iżby w ten sposób utrwalić w świadomości należytą hierarchję dóbr i celów — ten pojmie, jak bardzo nowoczesna szkoła naukowa ze swą jednostronną kulturą intelektualną musi głębiej patrzącemu wychowawcy religijnemu wydać się czynnikiem wewnętrznego rozkładu. Brak jej bowiem siły, by wszelką wiedzę oddawać na usługi kultury moralnej i stworzyć w ten sposób ową jedność życia wewnętrznego, stanowiącą niezbędny warunek mocnego charakteru. Oświata publiczna, pozbawiona dziś wszelkich wyższych celów, służy ostatecznie do tego, by bezmiar inteligencji i umiejętności potęgował tylko nasze potrzeby materjalne, a tem samem roznamiętniał nasze dążenia do wzajemnego wyniszczania się. — Otóż czy ten straszliwy stan naszej cywilizacji nie ukazuje nam wyraźnie, że upadek świata zachodniego jest nieunikniony, jeżeli będziemy nadal trwali przy tej materjalistycznej pańszczyźnie naszego szkolnictwa, zamiast dążyć do tego, by cały system kształcenia intelektualnego i technicznego podporządkować najwyższym celom człowieka duchowego?

Neutralna szkoła świecka może tworzyć tylko niezbędne stadjum przejściowe, które nastąpiło po okresie przymusowego nauczania religji i gwałcenia sumień przez państwo. Na tym zaś gruncie wzajemnego poszanowania wzrośnie zrozumienie i dobra wola do nowych ustanowień w duchu głębszej sprawiedliwości i lepszego zabezpieczenia warunków, stanowiących podstawę skutecznego kształcenia charakteru[1]).

Niezbędnem przygotowaniem jednak do takiego rozwoju jest gruntowna i bezstronna rewizja wszelkich przedwcześnie przyjętych pewników o możliwości bezreligijnego kształcenia charakteru.

Praca niniejsza, zajmująca się przedewszystkiem praktyczną oceną religji chrześcijańskiej w pedagogice, mogłaby u czytelnika, nie znającego innych religijnych pism autora, wywołać ponownie nieporozumienie, jakoby on był amerykańskim pragmatystą, który religję chrześcijańską ceni nie jako Prawdę i głosicielkę przedmiotowej rzeczywistości, lecz tylko jako praktyczny czynnik wychowawczy, a jej nauki i dogmaty uważa jedynie za symboliczną szatę prawd moralnych.

---

[1]) Jako argument przeciw rozdziałowi młodzieży w szkołach wyznaniowych podnoszą niektórzy, że wspólna nauka dzieci różnych wyznań wytwarza i umacnia przyjazne i ludzkie stosunki pomiędzy różnowiercami, co wszak jest rzeczą niezbędną. Jest to jednak całkowite złudzenie, polegające na lichej obserwacji młodzieży: wspólne bowiem pożycie szkolne wśród dzieci różnych wyznań bynajmniej nie pozostawia w młodych duszach tak głębokich i myślowo opracowanych wrażeń, iżby dzięki temu wzrastała rozumiana należycie tolerancja wzajemna. Ta tolerancja jest raczej wytworem głębszej kultury moralnej, która zkolei nie jest możliwa bez podstawy religijnej. W każdym razie niezadowalające albo zgoła rozczarowujące rodziców rozwiązanie problematu: „szkoła wobec Kościoła" wytwarza atmosferę, budzącą wzajmną nienawiść między wyznaniami, której nie zdoła wyrównać wymuszone siedzenie dzieci różnych wyznań na tej samej ławie szkolnej.

Ażeby zapobiec takim fałszywym interpretacjom, wystarczy, jeśli powołam się na książkę „*Chrystus a życie człowieka*“, w której podałem i uzasadniłem najdobitniej wyznanie objektywnej prawdy, zawartej w nauce wiary chrześcijańskiej.

Rzecz jasna, że sam dowód niezbędności chrześcijaństwa, jako nie dającego się niczem zastąpić czynnika moralno-pedagogicznego, nie może w nikim obudzić wiary w objektywną prawdę chrześcijańskich zasad. Dowody te jednak, oświetlając nieporównany realizm chrześcijańskiego poglądu na człowieka i pozwalając odczuć, jak bezmierne zadanie spełniło chrześcijaństwo w duszach ludzkich, pobudzą niejednego poważniejszego człowieka do myślenia, wywołując w nim pytanie, czy możliwą jest rzeczą, by taka moc i światło takie naprawdę pochodziły z przestarzałej tylko tradycji, która powinna ustąpić przed nowoczesnym zmysłem rzeczywistości. Takie zaś zrazu praktyczne i psychologiczne tylko postawienie sprawy zawróciło już niejednego człowieka na nowo ku prawdzie objektywnej[1]).

---

[1]) Kanonik dr. Kiefl wystąpił przeciwko autorowi z książką p. t. „Filozofja religijna W. F. Foerstera a katolicyzm“ („F. W. Foersters Religionsphilosophie und der Katholizismus“. Donauwörth 1918), zarzucającą mu zdawna już zresztą poniechane przezeń poglądy młodzieńcze oraz pewne interpretacje religijne, zawarte w jego dziele p. t. „*Jugendlehre*“, a zatrzymane i w następnych wydaniach, jako że nie próbują one wcale wyczerpać treści religji chrześcijańskiej, lecz zmierzają tylko do tego, by w kołach niereligijnych rzucić pierwszy pomost między doświadczeniem moralnem a religją. Tak właśnie a nie inaczej rozumiał autora przez lat czterdzieści ogół katolickich czytelników i nikt się tem nie gorszył, gdyż nikt nie uważał autora za nauczyciela Kościoła katolickiego. Ponadto jeszcze sam autor, aby zapobiec możliwym nieporozumieniom, w wydaniu z r. 1917 dodał pod tekstem następującą uwagę: „Autor zastrzega się z naciskiem przeciw nasuwającej się może, ale fałszywej interpretacji, jakoby dogmaty

chrześcijaństwa uważał jedynie za symbole prawd etycznych, a przekreślał ich treść metafizyczną. W tym związku roztrząsa on tylko j e d n ą z metod, dzięki której można zdobyć pierwszy dostęp do wszystkich owych tajemnic."

Na wspomniane ataki, oparte na nieporozumieniu, autor odpowiedział: 1) w broszurze p. t. „Chrześcijaństwo a pedagogika" („Christentum und Pädagogik" — nakładem Reinhardta, Monachjum), tudzież 2) w „Posłowiu" w czasopiśmie „Katechetische Blätter" (R. 1920. Zeszyt 6—8).

Część I.

Niezbędność religji w kształceniu charakteru

PAŃSTW. SEMIN. N. M. IN. S. ZE ROMSKIEGO W KIELCACH

I. Złudzenia bezreligijnej pedagogiki moralnej.

W osądzaniu stosunku między religją a kształceniem charakteru uwidoczniają się obecnie dwie wręcz sprzeczne tendencje. Z jednej strony widzimy coraz głębszy rozkład tradycyjnych elementów wiary. Stąd pochodzi ów potężny ruch, który zmierza konsekwentnie do całkowitego zeświecczenia wychowania młodzieży, ogarnia dziś wszystkie kraje kulturalne, a opiera się na mocnem przeświadczeniu, że religijne uzasadnienie moralności odpowiada tylko mitologicznemu i zaczątkowemu okresowi kultury ludzkiej, nie da się jednak żadną miarą pogodzić z duchowym postępem ludzkości.

Gdy przyjrzymy się bliżej głosicielom i przywódcom tego ruchu, to spostrzeżemy, że są to przeważnie pisarze, obcy rzeczywistemu życiu, ludzie którzy karmią się jeszcze dawnemi tradycjami a nie mieli sposobności stwierdzić i wypróbować gruntownie żywotności nowych zasad ani na sobie ani na innych.

Z drugiej strony okazuje się coraz wyraźniej, że właśnie te koła, które przeszły przez ów rozkład i próbowały obejść się bez religji i wychowywać siebie oraz innych zapomocą nowoczesnych środków zastępczych, poczynają coraz zgodniej powracać do prawd dawnych, a przynajmniej żywo odczuwać i głośno przyznawać pedagogiczną niedostateczność bezreligijnego wychowania i bezreligijnej szkoły. Koła te uświadamiają sobie coraz jaśniej, w jaki dyletancki i abstrakcyjny spo-

sób radykalizm nowoczesny traktuje owo wielkie zagadnienie, któremu na imię „religja a kształcenie charakteru", jak bardzo kierują myśleniem o tych sprawach abstrakcje, programy walki kulturalnej i inne względy i doktryny polityczne, oraz jak niezmiernie cierpi na tem psychologiczno-pedagogiczne pogłębienie całej sprawy.

Celem unaocznienia tego rozwoju zestawimy pokrótce kilka szczególnie znamiennych oświadczeń, wrogich pedagogice bezreligijnej a wypowiedzianych przez pedagogów i praktyków o zupełnie nowoczesnym sposobie myślenia. Powołamy się przytem na nowsze doświadczenia pedagogiczne i badania psychologiczne. Świadectwa te okażą, jak człowiek nowoczesny, który wyzwolił się z tradycji poto, by samo życie zapytać o jego prawa, zostaje przez to właśnie rzeczywiste życie odwiedziony zpowrotem do starych prawd. Jakoż im bardziej odwracamy się od abstrakcji, a zwracamy do rzeczywistej natury ludzkiej czyto w sobie czy w innych, im bardziej zagłębiamy się w ciemną zagadkę egoizmu, w rozdwojenie woli, dynamikę namiętności i psychologję pokusy, tem jaśniej poznajemy, jak niedostatecznie dostosowują się do faktów i potrzeb ludzkiej natury nowoczesne środki zastępcze a jak głęboka natomiast znajomość duszy przemawia ze wszystkich owych pomocy, których pasującemu się z sobą i z życiem człowiekowi dostarcza religja.

Tę odmienioną dziś postawę wobec religji widać niemal w całej literaturze pedagogicznej, zajmującej się owem oddziaływaniem, oczywiście, o ile ona nie jest tylko czczą l i t e r a t u r ą, lecz opiera się na gruntownych studjach o podstawowych zagadnieniach psychologicznych, dotyczących oddziaływania na wolę. Przejawia się to już wyraźnie w wydanych z końcem ubiegłego stulecia francuskich książkach o kształceniu woli

Payota i Levy'ego. Autorowie ci nazywają Kościół katolicki „nieporównanym wychowawcą charakterów", podkreślając wszędzie, jak wiele nawet pedagogika bezreligijna nauczyć się może od duszoznawstwa, zawartego w starych religijnych środkach wychowawczych, oraz przyznając bez zastrzeżeń, w jak krytyczne położenie popadliśmy przez bezmiernie doniosły w swych skutkach upadek dawnych wielkich ideałów życia osobistego. Payot zwraca uwagę, że do końca w. XVIII. mówiono człowiekowi ustawicznie tylko o jego obowiązkach, od tego zaś czasu słyszy on tylko o prawach; twierdzi, że podniosłe moce dawnej wiary, której nieprzekupne nakazy posiadały tak potężne znaczenie dla ożywiania woli i ujmowania jej w karby, tracą coraz bardziej wpływ na dusze. Na ich miejsce wstąpiło t. zw. samostanowienie o sobie, nie widać jednak zgoła „rozkazywania sobie", lecz tylko „folgowanie sobie", wskutek czego wola w szerokich kołach ludzkości anormalnie osłabła.

Gdyby Payot wniknął był jeszcze głębiej, poznałby niezawodnie, że prawdziwe samostanowienie o sobie, jeśli ma być trwałe, bez religji jest niemożliwe; wprzód bowiem religja musi wyższą naszą jaźń rozjaśnić i uświadomić całkowicie o jej celu, zanim ona nauczy się energicznie i stanowczo rozkazywać niższej naszej jaźni; dopóki pierwiastek niższy i wyższy działa w człowieku bez żadnego rozgraniczenia i ładu, dopóty niemożliwe jest prawdzie samostanowienie o sobie. Tylko dualizm religijny spełnia główne warunki psychologiczne, od których zależy istotne samowychowanie, a to dlatego, że usuwa ów stan wewnętrznej nieokreśloności i bezładu, przeciwstawiając jasno, ściśle i konsekwentnie pierwiastek rozkazodawczy pierwiastkowi obowiązanemu słuchać. Religja chrześcijańska, rozgraniczając bezwzględnie ducha od

natury, ale jednocześnie ustanawiając między niemi najściślejszy stosunek wychowawczy, doprowadza je w nas do najwyższej jasności i ładu, a tem samem dostarcza nam trwałej podstawy do pracy samowychowawczej.

Jakoż w istocie, może już niebawem wszyscy naprawdę poważni pedagodzy i badacze podstawowych problematów wychowania i samowychowania uznają w powyższym sensie pedagogiczną nieodzowność religji. Chodzi tu poprostu o głębsze wniknięcie w prawa dynamiki psychicznej; dynamikę elektrycznych sił rozwinęliśmy do najwyższego stopnia, natomiast na drodze do znajomości dynamiki woli i jej warunków psychologicznych stawiamy dopiero pierwsze kroki. Stąd owa powierzchowność ruchu antyreligijnego. A może właśnie głębsze zbadanie owych zagadnień psychologicznych zaprowadzi nas wprost do religji chrześcijańskiej?

Jednem z najbardziej interesujących świadectw pod tym względem jest niewątpliwie książka liberalnego pedagoga francuskiego D e v o l v e'a o racjonalizmie i tradycji[1]). W książce tej spotyka pedagogję moralną radykalizmu francuskiego zarzut jak najgorszej powierzchowności; tłumaczy się ona, twierdzi autor, tem, że wprowadzenie nauki moralności we francuskiej szkole powszechnej było raczej aktem politycznym, aniżeli starannie pod względem pedagogicznym i psychologicznym przygotowanym faktem rozwojowym. Zamiast uczyć się od pedagogiki tradycyjnej, oparto się na naiwnej hipotezie, że woli wystarczy sam wykład reguł moralnych do poruszenia w odpowiednim kierunku. Otóż wbrew temu Devolve na przykładach, zaczerpniętych z pedagogiki chrześci-

---

[1]) J. Devolve: „Rationalisme et tradition". Paryż. F. Alcan.

jańskiej, stara się wykazać, że dusza ludzka sama potrzebuje wprzódy głęboko sięgających zabiegów oraz oświecenia o wiecznym żywocie i najwyższym celu, zanim zdoła wytworzyć się w niej istotnie żywy stosunek do prawa moralnego. Jakże nikłem — według Devolve'a — jest np. wszystko, co nawet najlepsze podręczniki moralności przytaczają przeciwko samobójstwu! Są to tylko piękne frazesy i zacne myśli, niezdolne jednak sięgnąć do aktywnych sił duszy i odsłonić przed zgnębioną wolą życia nowych horyzontów[1]). Człowiek — powtarza się ustawicznie — winien jest swe życie społeczeństwu, lecz któżby uwierzył naprawdę, by tego rodzaju rozważania mogły n. p. człowiekowi zrozpaczonemu dać siłę wytrwania w nieszczęściu? Religijna moralność natomiast nie głosi żadnych abstrakcyjnych nauk o cnocie, lecz zwraca się wprost do samego popędu życiowego, roznieca w człowieku wszelkie pewniki życia wiekuistego, przeciwstawia je znikomości losów doczesnych i głosi, że samobójstwo, jako wyrzeczenie się duchowej energji, pozbawia nas bezpowrotnie żywota wiecznego, gdy tymczasem cierpienie, znoszone wytrwale, podnosi boską siłę duszy i zapewnia nam dostęp do świata nadziemskiego. Pedagogiczna sztuka oddziaływania religijnego polega tedy, zdaniem Devolve'a, na tem, że popędowi do życia podaje zupełnie nowe i głębsze motywy do wytrwa-

---

[1]) Devolve ostrzega raz po raz przedstawicieli pedagogji świeckiej przed niedocenianiem siły pedagogji i psychologji religijnej, która opiera się przecie na doświadczeniach stuleci i na niezwykłym wpływie jej na instynkty, namiętności i wyobrażenia. Uważa on, że jest to rzeczą z gruntu opaczną wierzyć poprostu w przekonywającą siłę samych reguł moralnych. Trzeba koniecznie rozbudzić wprzódy w samej duszy dążność do wyniesienia się ponad egoizm ku dobru powszechnemu, w tym celu zaś człowiek musi umieć skupić wszystkie siły duchowe i skierować je ku zdobyciu dobra nieskończonego (str. 40).

nia właśnie wtedy, gdy interesy ziemskie okazują się już nazbyt słabe, by zatrzymać człowieka przy życiu.

Wskazania Devolve'a prowadzą nas do jądra całej sprawy. Oto radykalizm, nie troszczący się zgoła o doświadczenia wieków dawniejszych, nie ma też żadnego wyobrażenia o zagadnieniu: *jak wytwarzać energję psychiczną*, t. j. o całej bezmiernej trudności, jaką nastręcza bodziec działania moralnego; nie pojmuje i pojąć nie umie, że jeśli dusza ma wydobyć ze siebie najgłębsze moce, przemawiać do niej trzeba koniecznie w języku jej własnego wyższego żywota, a nietylko w języku konieczności społecznych. Zadanie kształcenia charakteru wydaje się dziś wielu ludziom czemś bardzo prostem, ponieważ mają oni o naturze ludzkiej tylko bardzo blade wyobrażenie i wcale już nie wiedzą, ile to potrzeba mocy, by wolę ludzką wyzwolić z pod jarzma czynnika widzialnego i pochwytnego, a poddać ją niepisanemu prawu sumienia.

Jean Paul powiedział ongi: „Przeprowadzamy dziś przez kraj szerokie i pewne gościńce moralności, natomiast święte gaje religji coraz bardziej karczujemy". Słowa te opisują nader plastycznie okres, który następuje bezpośrednio po upadku wyobrażeń religijnych; oto rozbudzony przez religję idealizm, tracąc coraz bardziej z oczu swój cel wiekuisty, przenosi cały zapał na dziedzinę moralności; nie przeczuwa jednak, że „gościńce moralności" nie mogą istnieć długo bez „świętych gajów" religji. To bowiem, co spełnia się w owych „świętych gajach", pozostaje właśnie w związku z najgłębszym warunkiem wszelkiego postępowania etycznego; chodzi bowiem przedewszystkiem o to, by wyzwolić duszę od niezmiernej sugestji rzeczywistości materjalnej i w ten sposób uzbroić ją dostatecznie przeciw sugestywnej mocy

korzyści doczesnych i podniet. To zaś może nastąpić tylko wtedy, jeśli oświecimy ją co do jej nadziemskiego pochodzenia, samoistności wobec materji i wiekuistego przeznaczenia. Kto uprzytamnia sobie żywo, co to jest wogóle „charakter“ i czego się od charakteru żąda, zrozumie natychmiast znaczenie takiego bodźca. Czyliż charakter nie jest inicjatywą ducha wobec świata zewnętrznego, wyzwoleniem woli od niewoli zmysłów, wyniesieniem duszy ponad dyktaturę chwili? i czyliż takie uruchomienie życia duchowego nie wymaga podniesienia się w nas ducha wprzód ku jasnej świadomości swego ponadzmysłowego pochodzenia i przeznaczenia w stosunku do świata zmysłów? Czyż nie musimy wiedzieć najpierw, czem jesteśmy, zanim zdołamy pojąć, co powinniśmy czynić? Bez religijnego obudzenia i oświecenia brak człowiekowi siły, by mógł sam stanowić sobie prawa; pozostanie też biernym wobec życia i wobec siebie samego, choćby mu się etykę nie wiedzieć w jaki interesujący sposób uzasadniało. Wszystko bowiem, co nazywamy w najwyższym sensie charakterem, oznacza jedynie wierność wobec wiekuistego przeznaczenia duszy i dlatego zakłada się najpewniej w owych „świętych gajach“. Wszystkie proste linje moralności wysnuwają się, jako ze swego źródła, z niezachwianej mocy, z jaką dusza, kierowana przez nadnaturę, stąpa wśród labiryntu życia. Radykalna pedagogika moralna, która szczyci się swoją rzekomo „naukowo“ uzasadnioną etyką, zapomina całkowicie, że uzasadnienie moralności a bodziec moralności — to dwie zgoła różne sprawy: prawdziwy bowiem bodziec do postępowania moralnego wymaga, by moralność, a więc i dobro społeczne, powiązać z najwyższem osobistem dobrem duszy; dopiero wtedy dusza i moralność, osobowość i ofiara mogą naprawdę zjednoczyć się z sobą.

Nowsza psychoterapja znajduje się na drodze, która dzięki nieuniknionym konsekwencjom praktyki leczniczo-pedagogicznej doprowadzi niewątpliwie do ponownego potwierdzenia powyższych prawd psychologicznych. Oto nowoczesny psychoterapeuta próbuje leczyć zapomocą sił duchowych. Chory jednak na takie odwołanie się do jego woli odpowiada pytaniem: — Jakże to wyobrazić mam sobie lecznicze działanie siły duchowej? Czyliż to nie fizjologja i patologja właśnie pouczały nas nieustannie, że siła duchowa stanowi tylko wytwór procesów fizycznych? Jakże więc teraz oddziaływać mam „duchem“ na swój chory system nerwowy, skoro sam ten „duch“ jest tylko funkcją mego uszkodzonego podłoża nerwowego?

Takie postawienie sprawy wynika niezbicie z całego przejściowego stanu współczesności; skłoni ono myślącego lekarza, by przemyślał głębiej psychologiczne podstawy swego lecznictwa; wówczas zrozumie, że duchowa siła w człowieku musi wprzódy odzyskać znowu wzmożone samopoczucie oraz silną wiarę w samoistne swe pochodzenie, zanim zdoła stawić opór przemocy organicznych stanów i impulsów, a co więcej, oddziaływać leczniczo na zaburzenia fizycznych procesów życiowych. Tego rodzaju doświadczenia mogłyby nawet uprzytomnić człowiekowi nowoczesnemu, że dla energji i władzy ducha idea Boga stanowi jeszcze ważniejsze podłoże, aniżeli anatomiczny podkład naszego życia mózgowego. W każdym razie niedaleki jest czas, kiedy praktyczne znaczenie metafizycznego wpływu na wolę zostanie potwierdzone na podstawie zupełnie nowych punktów widzenia.

Literatura psychoterapeutyczna wzrasta dziś w niezwykłym stopniu. Szerokie warstwy ludzi, którzy dawniej znajdowali poradę w religji, dziś

zaś są bezradni i pozostawieni samym sobie oraz samemu życiu, zwracają się o pomoc do lekarza — psychoterapeuty; a choć popełniono wiele fatalnych błędów w rozwiązywaniu nastręczających się tu zadań, choć stworzono i starano się wypróbować rozmaite fantastyczne hipotezy, mimo to należy mieć nadzieję, że właśnie ci praktycy, którzy mają leczyć ofiary ducha czasu i pomóc rozbitkom odzyskać władzę duchową nad ich życiem i cielesnością, właśnie z natury swych zadań najwcześniej dojdą do odróżniania czczych frazesów od żywych sił, torując w ten sposób drogę do ponownego uznania ochronnych i leczniczych sił religji. Ktokolwiek dzisiaj zajmuje się praktycznie licznemi zaburzeniami i porażeniami woli, przekonywa się rychło, co dla inerwacji woli znaczy wzniosłe wyobrażenie świata duchowego, jego rzeczywistości, praw i mocy. Wyjaśnijmy to na przykładzie. Istnieje pewna niedomoga serca, której przyczyna organiczna jest już dawno usunięta, gdy z pod progu świadomości myśl o niedomaganiu działa wciąż dalej i paraliżuje funkcje organizmu; tak więc fizjologiczna podstawa inerwacyjna jest w porządku, brak tylko należytego wyobrażenia i przekonania o własnej mocy, brak zaufania do własnej zdatności. W taki sam sposób paraliżuje dziś wolę człowieka wyobrażenie niedomogi, wytwarzającej się przez jednostronny pogląd na stosunek między pierwiastkiem duchowym a fizycznym, co również w dziedzinie seksualnej np. staje się przyczyną tak częstego braku zasad i siły. Nacóż przyda się sama nauka moralności? Człowiek dzisiejszy czuje się przedewszystkiem istotą fizjologiczną; całą jego samowiedzę wypełniają nakazy fizyki; to też nakazy ducha uważa on za coś sprzecznego z istotnemi podstawami swej natury. Wobec takiego stanu rzeczy potrzeba przedewszystkiem ponownego po-

uczenia człowieka o tajnikach duchowej naszej natury. Dopiero wtedy, gdy człowiek naprawdę poczuje, że należy do ponadmaterjalnego porządku rzeczy, nastąpi w całej pełni i mocy inerwacja wyższej woli wobec impulsów fizycznych. Z ducha misterjów eleuzyńskich pochodzi wołanie Pindara: *„Człowieku, stań się, czem jesteś!“* Z ducha misterjum chrześcijańskiego odzyska człowiek odwagę i prawo ujawniania w całem życiu, czem jest w najgłębszej swej istocie.

M. Deherme, były składacz drukarski i socjalista, późniejszy założyciel uniwersytetów ludowych na przedmieściach Paryża oraz jeden z najżarliwszych krzewicieli „moralności świeckiej“, wyznał po długoletniem doświadczeniu i obserwowaniu ludzi, że „bez Boga nie zdołaliśmy zbudować żadnej prawdziwie skutecznej moralności. Filozofja krytyczna wysuszyła docna nasze serca. Wszystko, co nam dziś głoszą jako moralność niezawisłą, naukową, racjonalną czy pozytywną, jest tylko parodją, ostatnim produktem moralności religijnej“. (Cyt. za P. Bureau: *La crise morale des temps nouveaux.* Paris. Bloud & Co. str. 267.)

Omówiliśmy poprzednio pewne pierwsze oznaki zwrotu w ocenie religijnych środków wychowawczych przez francuską pedagogję świecką; stwierdziliśmy przytem, że do korektury dotychczasowego stanowiska musiało z konieczności doprowadzić pedagogiczne pogłębienie sprawy. Wyrazicielem podobnego rozwoju w Ameryce jest Stanley Hall, który zbadawszy głębiej psychologję źródeł siły moralnej, wypowiada następujące uwagi przeciwko pedagogji bezreligijnej:

„Negatywne stanowisko ruchu etycznego wobec religijnych czynników w wytwarzaniu charakteru jest poczęści przyczyną, poczęści zaś skutkiem nieinteresowania się nowszym rozwojem psychologji religji. Wielki błąd etyków polegał na tem, że nie

chcieli uznać niezwykle potężnej pomocy religji w rozwoju moralnym. Pozostali też wtyle poza nowszemi badaniami nad wiekiem dziecięctwa i dojrzewania, które wykazały, że o wiele głębiej, niż przypuszczano, tkwi w duszy młodzieży pęd ku religji. „Kultura etyczna", reprezentowana przez tak właśnie nazywające się towarzystwa, godna jest niewątpliwie najwyższego polecenia, jeśli chodzi o pozytywne jej dążenia, z negatywnej jednak strony jest przestarzała i jednostronna, ponieważ wbrew słuszniejszym poglądom, dziś już możliwym do przyjęcia, oddzielić chce wiarę religijną od postępowania moralnego, które Bóg i natura wiążą z sobą nierozdzielnie". („Educational Problems". T. I. str. 142.)

Wyrażone tu poglądy znajdują również nader cenne poparcie w amerykańskim pragmatyzmie, a zwłaszcza w dziele W. Jamesa *„Varieties of religious experience"*. Książka ta pomimo wszelkich błędów i opacznych twierdzeń ma tę wielką zasługę, że zmusiła ludzi niewierzących do zastanowienia się nad kwestją, czem się to dzieje, że takie zadania, jak odrodzenie moralne, opanowanie popędów, przezwyciężanie samego siebie, spełnia religja w taki sposób, w jaki ani w przybliżeniu nie spełniała ich dotąd żadna inna moc duchowa. A chociaż zapewne ten praktyczny argument nie wystarcza, by odpowiedzieć na pytanie o prawdziwości religji, to w każdym razie przyczynia się do zwrócenia ponownie powszechnej uwagi na najgłębsze zagadnienia dynamiki duchowej i do jasnego uświadomienia nam całej marności tych środków, któremi nowoczesny światopogląd stara się zastąpić ożywczą moc religji. Na szczególną uwagę zasługują w tym względzie rozważania Jamesa nad nawróceniem, wartością świętości, ascezą, spowiedzią, modlitwą, a wkońcu także nad „psychologiczno-biologiczną wartością religji". James

stosuje w ocenie swej wyłącznie miarę empiryczną, bada mianowicie, jakie znaczenie mają siły i poglądy religijne dla leczenia wewnętrznych rozterek, wzmocnienia i wyzwolenia woli lub pogłębienia więzów ludzkiej społeczności. Ze względu na ten właśnie empiryczno-praktyczny punkt wyjścia rozdziały jego książki dają wiele do myślenia czytelnikom, którzy sądzili w imię postępu pedagogicznego, że wolno im spychać w kąt religję[1]).

Człowiek nowoczesny tem pewniej wraca do rozumienia religijnych środków wychowawczych, im bardziej zagłębia się znowu w konkretne trudności oddziaływania na wolę. Ten fakt ujawnia się najwyraźniej w najtrudniejszej dziedzinie duszpasterstwa, a mianowicie w pedagogji kryminalnej. Na I. międzynarodowym kongresie wychowania moralnego w Londynie pewien oficer Armji Zbawienia słusznie powstał przeciwko teoretykom etyki bezreligijnej i wezwał ich, by też nauki swoje starali się wypróbować raz na zbrodniarzach i opojach. Jakoż nie ulega wątpliwości, że nieporównany i tajemniczy wpływ religji na spaczoną wolę i potęga jej wobec najpotężniejszych oporów środowiska i skłonności wrodzonych nie ujawnia się nigdzie w sposób bardziej zdumiewający, jak właśnie w oddziaływaniu na ludzi zwyrodniałych i moralnie zaniedbanych. H. Begbie,

---

[1]) Paul Bureau w gruntownem studjum „*La crise morale des temps nouveaux*“ (Paris, Bloud & Co.) zwraca uwagę (str. 273) na to, że przedstawiciele etyki świeckiej zachowują się zupełnie bezkrytycznie wobec własnych dogmatów. Nowa moralność musi być zupełnie niezależna od wszelkich elementów wiary; oto, co stanowi we wszystkich ich oświadczeniach pewnik, nie wymagający ich zdaniem żadnego zgoła krytycznego zbadania. Jakoż w całej międzynarodowej literaturze o moralności niezależnej niema ani jednego prawdziwie poważnego rozprawienia się z psychologicznem i pedagogicznem zagadnieniem, czy życie moralne może w rzeczywistości istnieć bez podwalin religijnych.

który celem poparcia wywodów Jamesa zebrał wielką liczbę ciekawych wypadków nawrócenia przez Armję Zbawienia, wypowiada następującą uwagę w „dopisku" do swego dzieła „*Broken Earthware*": „Wszyscy, którzy znają do głębi niedolę i grzechy ludzkie i nie ograniczają się jedynie do studjów teoretycznych lub dyskusyj w salonach, uznają jako pierwszy aksjomat, że tylko religja może użyczać sił do rzeczywistego przekształcania charakterów." Jakoż właśnie wtedy, gdy mamy do czynienia z charakterami zupełnie rozprzężonemi i niedostępnemi żadnym wpływom etyki społecznej, spostrzegamy ze zdumieniem, że tylko sam Chrystus umie przemawiać do tych ludzi, z którymi wogóle mówić już niesposób, że właściwie tylko On jeden umie rozmawiać z nimi o najosobistszych ich sprawach, tylko Jego słowa zstępują do najciemniejszej otchłani ich duszy, a zarazem powołują ku górze najtajniejszą ich tęsknotę tak, że nasuwają się przytem słowa, które Tomasz à Kempis wkłada w usta Chrystusa: „Jam jest najdalszy i najbliższy". Takich doświadczeń nie można oczywiście uprzystępnić nikomu, kto nie zna życia i tylko przy biurku filozofuje na temat „religji i kształcenia charakteru." Jest to właśnie fatalna wada współczesnej pedagogiki moralnej, np. we Francji, że nie posiada ona żadnej zgoła znajomości demonicznych stron natury ludzkiej, a tem samem wogóle żadnego wyraźnego wyobrażenia o rzeczywistym człowieku. W ten sposób zaś powstaje tylko pedagogika moralna dobrych obywateli dla dobrych obywateli. Otóż w przeciwieństwie do tego jedną z wielu przyczyn nieustającego wpływu chrystjanizmu jest to, że zaczął on działalność właśnie od użyczania pomocy ludziom zbłąkanym i zaniedbanym moralnie. Słowa Chrystusa: „Przyszedł Syn Człowieczy szukać i zbawiać, co było zginęło" (Łuk. XIX, 10) wyrażają symbo-

licznie i to także, iż w całej wogóle pedagogice chrześcijańskiej dobór środków wychowawczych zasadza się na „walce z piekłem", z całą tragedją życia i człowieczeństwa; ten realizm właśnie użycza jej mocy i pewności w oddziaływaniu na dusze.

Pedagogowi moralnemu, który nie przemyśli do głębi zagadnienia kryminalnego, nie przestudjuje do gruntu poczynionych w tej dziedzinie doświadczeń i nie zdobędzie sam żywych wrażeń o tej stronie życia ludzkiego, grozić będzie stale niebezpieczeństwo, że w swych wskazaniach pedagogicznych nie uwzględni dostatecznie ciemnych otchłani ludzkiej natury, obezwładniającej mocy wrodzonego oporu, tragedji lekkomyślności, oraz słabości samych tylko dobrych chęci. Z czego wynika, że i dla pracy wychowawczej nad dziećmi normalnemi proponować on będzie środki zupełnie niewystarczające, a powtóre że nie zdoła dopatrzyć się działania sił religijnych nawet tam, gdzie one ujawniają właśnie najbardziej zdumiewającą działalność, pozwalającą nam zarazem wejrzeć tak głęboko w tajemnice duszy ludzkiej, jakbyśmy tego nigdzie indziej uczynić nie byli w stanie. Kto nie śledził nigdy walki, jaką sumienie, obciążone winą, stacza z boską prawdą, ten nie wie, ani co to jest natura, ani co duch, i o głównych zagadnieniach rządu duszami zawsze będzie sądził opacznie.

Akcja opieki nad młodzieżą wprowadza dziś znowu szerokie koła w dziedzinę tych właśnie doświadczeń i obserwacyj, które uleczą nas dość rychło ze złudzeń i płytkości radykalizmu. Znaczenie religji bowiem dla oddziaływania na wolę ludzką maluje nam dziedzina pedagogji kryminalnej niejako *al fresco:* oto wszystkie trudności tego oddziaływania stają tu przed nami w powiększonych rozmiarach i odsłaniają nam najgłębszą swą istotę, tu też ujawnia się wyraźniej, niż gdziekol-

wiek indziej, to „jedno, czego potrzeba", i co może pomóc. A oto przykład: ktokolwiek zajmuje się psychologją ludzi upadłych i moralnie zaniedbanych, przekonywa się rychło, że w zabiegach nad duchowym ich stanem chodzi głównie o uświadomienie im w sposób wstrząsający winy ich i upadku i o ochronę ich samopoczucia od załamania się i chorobliwego zwyrodnienia. Potrzeba im zupełnie szczególnej pomocy i podniesienia, iżby ich nie przygniótł ciężar przeszłości. Największą przeszkodę w ich ocaleniu tworzy przygnębienie, obezwładniające wszystkie siły ich ducha, — uczucie pośledniości, wytrącenia poza nawias społeczny, niemożności dźwignięcia się wgórę. Sama etyka wzmaga tylko to przygnębienie, gdyż im czystszą jest i konsekwentniejszą, tem bardziej miażdżąco musi oddziaływać jej sąd. Sama etyka bez religji jest oskarżeniem bez podniesienia, jest prawdą bez pomocy i miłosierdzia. Nie znaczy to oczywiście, by ludzie bezreligijni musieli być pozbawieni miłosierdzia jego, lecz że samopoczucie upadłego, gdy w sumienie jego ugodzi tylko prawda moralna bez równoczesnej pomocy ze strony tajemnic religji, nie znajdzie już nigdzie ochrony od całkowitego upadku. Czyż bowiem etyka mogłaby powiedzieć: *„Powstań, odpuszczone są ci grzechy twoje"?* Skąd miałaby wziąć prawo do tego? Na jaką psychologiczną prawdę mogłaby się przytem powołać? A gdyby nawet odważyła się na to, to sam *grzeszny człowiek* musiałby rzec jej tem pewniej, im głębiej poruszone byłoby w nim sądzące sumienie: A toć ja *sam* nie mogę odpuścić sobie grzechów swoich. — Etyka mogłaby mu powiedzieć: Skoro staniesz się innym, odzyskasz znowu szacunek dla siebie. — Wówczas jednak człowiek ów wyrzeknie słusznie te napozór paradoksalne słowa: Zapewne, lecz, żeby właśnie *stać się* zupełnie innym, musiałbym już *być* innym, i ktoś musiałby mi to po-

wiedzieć i wynieść mnie ponad mój poziom dotychczasowy... Wy tego zrobić nie możecie! Cóż wobec takiego stanu duszy stanowi tajemnicę religji chrześcijańskiej? Wyraźmy ją tu najpierw w jak najprostszy sposób psychologiczny: oto człowiek spostrzega naraz przed sobą w żywem ucieleśnieniu przeciwieństwo swego stanu. Spostrzega całkowite wybawienie z uciemiężenia, i wówczas ogarnia go taka miłość i tęsknota za owem wyższem życiem, a taki wstręt do dotychczasowego stanu, iż dzięki temu już się w samej rzeczy wydobył z nizin życia. Dlatego też tylko Chrystus może doń rzec: *„A oto odpuszczone są ci grzechy twoje“*. I to właśnie stanowi całą różnicę między religją a samą tylko moralnością: moralność miażdży człowieka, religją zaś miażdży go wprawdzie również, a nawet wtrąca go w jeszcze głębszą otchłań, bo aż na samo dno skruchy, [jako że prawda jaśnieje w niej o wiele czyściej niż w samej moralności,] ale zato grzesznika szczerze żałującego i przez wiekuistą prawdę odmienionego na duszy dźwiga wzwyż i znowu podnosi ku niebu; podobnie jak gdy Chrystus rzekł był do łotra na krzyżu: *„Dziś jeszcze będziesz ze mną w raju.“*

Ten sam stan rzeczy, zobrazowany zapomocą powyższych świadectw i rozważań, można stwierdzić również na polu *wychowania społecznego*. A u g u s t C o m t e, twórca nowoczesnej socjologji, głosił, jak wiadomo, że religja, jako siła społeczno-twórcza i czynnik organizacji społecznej, należy jedynie do pierwotnych stopni kultury ludzkiej.

Przeciwko temu wystąpił już był socjolog i biolog angielski B e n j a m i n K i d d w książce *„Social Evolution“*. Śledzi on w niej *biologiczną* funkcję religji i wykrywa ją w tem, iż tylko religja umożliwia człowiekowi *ofiarę*, którą sam rozum uznawać będzie zawsze za coś nierozumnego. Religja, twierdzi Kidd, nietylko nie będzie zanikała, ale

przeciwnie przeznaczenie jej będzie wzmagało się tem więcej, im bardziej rozwijać się będzie życie społeczne.

Ten sam punkt widzenia występuje także w dziełach amerykańskiego socjologa Chattertona-Hilla *„Socjologiczna wartość chrześcijaństwa“* i *„Jednostka a państwo“*; stara się on w nich udowodnić, że racjonalizm nie zdoła wyjaśnić i uzasadnić prawdziwego oddania się i ofiarności jednostki wobec społeczeństwa. Silne życie społeczne wywodzi się u zwierząt z instynktów, u człowieka zaś stanowi funkcję religji. Człowiek bowiem potrzebuje wyższego życia, by mógł mu poświęcić samego siebie, sama natomiast idea społeczności nie ma i nie jest zdolna wytworzyć dość mocy potemu. Natknęliśmy się tu znowu na kwestję dynamiki duchowej. Oto religja stanowi jedyną formę, w której *indywidualność społeczeństwa* wyraża się niejako i zyskuje moc w psychice jednostki, a tem samem stanowi też najbardziej fundamentalny i nieodzowny czynnik życia społecznego (*„Jednostka a państwo“*; wyd. niem., nakładem Mohra, Tübingen, str. 88). Wiek ośmnasty błądził, wierząc, iż racjonalizm musi doprowadzić do poznania tożsamości interesów jednostkowych i społecznych. Wiek dziewiętnasty natomiast nauczył nas, że system, oparty na tych zasadach, kształci i rozwija tylko egoizm (tamże str. 77. nn.). W dziele o *„Socjologicznej wartości chrześcijaństwa“* autor zastosowywa te ogólniejsze poglądy do społecznego znaczenia religji chrześcijańskiej.

Sposób ujęcia i wyjaśnienia przez Chatterton-Hilla funkcyj religji jest niewątpliwie jednostronny, ale mimo to jego badania i stwierdzenia stanowią znak czasu. Okazują nam bowiem, że krzewiciele konsekwentnego „zeświecczenia“ społeczeństwa przestali już dziś reprezentować prawdziwie postępowy sposób myślenia, gdyż umysły

wszystkich miłośników prawdy pociąga raczej sprawa poddania gruntownej rewizji liberalnych programów oraz tych poglądów, na których się one opierają. Oczywiście nie w tym sensie, by skutkiem takiego nowego podniesienia wartości religji miało być *znowu rozszerzenie przymusu państwowego w zakresie spraw wiary.* Przeciwnie, im bardziej religja stawać się będzie znowu rzeczywistą potęgą duchową, tem bardziej będziemy wyrzekali się wszelkich mechanicznych metod oddziaływania religijnego, ale też równie stanowczo odrzucać będziemy wszelkie programy, dążące do schematycznej organizacji i zewnętrznej jedności w dziedzinie wychowania młodzieży, a tem samem na zbyt lekko traktujące sprawę umocnienia religijnych podwalin życia, jak to np. niewątpliwie dzieje się z propagandą t. zw. narodowej szkoły jednolitej.

Powyższy rozwój możemy stwierdzić jeszcze na innem polu pedagogji socjalnej, a mianowicie na polu *pracy społecznej.* Po kilkodziesięcioletniej pracy społecznej, opartej na zasadzie czysto ludzkiej, wysuwa się dziś pytanie, czy też owa wielka siła ofiarna, niezbędna do skutecznego spełniania służby społecznej, da się wytwarzać trwale bez silnej wiary i życia religijnego, oraz czy ludzie, bez mocnych podstaw religijnych, mogą wykonywać zadania duszpasterskie coraz bardziej skomplikowane, wobec rozwoju opieki i pomocy społecznej. I tu więc praktyczne zetknięcie się z konkretnemi i podstawowemi zagadnieniami psychologicznemi wszelkiej sprawności moralnej odwodzi człowieka od złudzeń i abstrakcyj bezreligijnego humanizmu. W związku z tem zwracamy uwagę na książkę pewnego niezmiernie bystrego i gruntownego badacza ruchu settlementowego w Anglji, a mianowicie W. Pichta, pt. *„Arnold Toynbee a ruch settlementowy w Anglji“.* Autor

wykazuje, że cała przyszłość tego ruchu zależy od tego, czy uda się rozbudzić w tej sferze pracy społecznej „ducha franciszkańskiego" tj. ów prawdziwie wielki styl ofiarnego życia, utajonego i nie nagradzanego heroizmu, który powstaje tylko tam, gdzie dusze ludzkie opromienia i do głębi przekształca prawda chrześcijańska. Główny to — zdaniem Pichta — błąd dotychczasowego ruchu settlementowego, że chciał przez „ludzi światowych" wykonywać „dzieła heroiczne". W innym, późniejszym wykładzie Picht ujmuje poglądy swe na przyszłość w następujące słowa:

„Badanie naukowe ruchu settlementowego, któremu zawdzięczam zdobycie owych nieprzeczuwanych poprzednio prawd i oparcie ich na podstawach doświadczalnych, wykazało ostatecznie, że istotnie tylko bezwzględnie religijny settlement wytrwał wiernie pod sztandarem swojej idei. Idealizm natomiast, oparty tylko na pewnem mglistem poczuciu ludzkości, nie posiada ani dość wytrwania ani niezłomności. Nie użycza człowiekowi owej gibkości duchowej, niezbędnej do wykonywania nadludzkiego obowiązku, wymagającego by każdego dnia i godziny być — człowiekiem. Nie żąda z naciskiem ofiary z samego siebie, wyrzeczenia się własnego życia i prawa stanowienia o sobie, ani też codziennej gotowości do cierpień. Nie jest sam siebie dostatecznie pewny. Nie tkwi korzeniami poza światem, a przeto nie podźwignie świata z posad."

Te uwagi potwierdza również ówczesny kierownik pewnego settlementu niemieckiego, Dr. H. Marr z Hamburga. Na podstawie wieloletnich doświadczeń twierdzi, że młodzież, poświęcająca się pracy settlementowej w dzielnicach robotniczych, wynosi z niej przynajmniej jedno przeżycie, którego znaczenia na przyszłość nie należy bynajmniej lekceważyć, „a mianowicie prze-

życie niezbędności religji. Doznaje ona na sobie samej, że wzgląd na „interesy" społeczne nie wystarczy, by zeń urosła siła potrzebna do spełniania heroicznych zadań, i odkryje znowu psychologiczne znaczenie religji dualistycznej".

Wszystkie przytoczone i objaśnione świadectwa, pochodzące od ludzi nowoczesnych i stwierdzające odkryte ponownie praktyczne znaczenie religji, mają posłużyć jako pewnego rodzaju ekspozycja, określająca zgóry całą metodę dowodzenia, stosowaną w niniejszej książce. Autor bowiem w podobny sposób tj. niejako indukcyjnie, nawiązując do własnych doświadczeń i spostrzeżeń oraz powołując się wciąż na praktyczne doświadczenie, tudzież na konkretne samopoznanie i obserwację ludzi, będzie starał się dowieść pedagogicznej niezbędności religji.

Metoda ta oświetli coprawda tylko jedną stronę zagadnienia. Na cóż bowiem przydałyby się te wszystkie dowodzenia, gdyby religja nie zawierała p r a w d y, gdyby nauka i wszelkiego rodzaju poczucie rzeczywistości zadawały jej kłam? Musimy tedy w jakiś sposób odpowiedzieć również na pytanie o prawdę religijną, jeżeli nie chcemy, by dowodzenia nasze były pozbawione wszelkiej głębszej wartości. Dziś bowiem pedagog nie znajduje się już w tem położeniu, by mógł oprzeć się na pewnej określonej prawdzie i zająć się tylko metodą jej przeszczepiania; żyje on w czasie, w którym wszystkie trwałe prawdy zostały zachwiane, musi tedy sam najpierw odbudować z trudem naczelne prawdy, ku którym pragnąłby wieść innych i których pedagogiczną metodykę pragnąłby uczynić przedmiotem swych rozważań.

W ramach niniejszej książki autor nie może oczywiście dać wykładu całej teologji; przekraczałoby to też znacznie jego kompetencję. Wolno mu tylko, jako człowiekowi nowoczesnemu, który sam

z bezdroży wszedł na drogę prawdy chrześcijańskiej, ważyć się na to, by młodzieży nowoczesnej, szukającej prawdy, ułatwić dostęp psychologiczny do królestwa starych prawd. I tylko w tym sensie będzie się starał oświetlić ze stanowiska niezniszczalnej i nieprzemijającej ich prawdy niektóre podstawowe dogmaty wiary chrześcijańskiej, wspólne obu wyznaniom chrześcijańskim.

II. Nowe zadanie pedagogiki religijnej.

Z naszego tematu wynika jeszcze trzecie zagadnienie, bodaj czy nie najważniejsze, bo i cóż po wszelkich dowodach, wykazujących niezbędność religji w wychowaniu, jeżeli p e d a g o g i k a r e l i g i j n a nie stoi na wysokości swego zadania? Trzecią część tedy niniejszej książki poświęcę omówieniu najpilniejszych zadań pedagogiki religijnej i to ze szczególniejszem uwzględnieniem psychologicznego stanu m ł o d z i e ż y n o w o c z e s n e j. Największym bowiem i najfatalniejszym błędem współczesnej pedagogiki religijnej jest niezdolność do wmyślania i wczuwania się w dusze nowoczesne, które bądź wychowały się zdala od wiary chrześcijańskiej bądź się też od tej wiary oderwały. Ta niezdolność jest o wiele większa, niż to dziś jeszcze odczuwają przedstawiciele obu kościołów chrześcijańskich. Zarazem jest ona zjawiskiem tragicznem, gdyż pomimo niezmiernej gorliwości pedagogicznej, którą w ubiegłych latach ujawniły koła kościelne, pozostała dotąd bez zmiany. Jeżeli wczytamy się w literaturę obu wyznań, poświęconą reformie pedagogiki religijnej, znajdziemy w niej niewątpliwie wiele rzetelnego postępu w sprawie ożywienia materjału naukowego, wszystko to jednak pomyślane jest ze względu na młodzież wierzącą, i przeniknięte jeszcze założeniami, których szerokie warstwy nowoczesnej młodzieży albo wcale już nie posiadają, albo posiadają w tak słabym stopniu, że byle co zachwiewa niemi i obala.

Autorowi nie udało się w całej tej dziedzinie znaleźć nic, dosłownie — nic takiego, coby wzbudziło w nim uczucie, że oto tu przemawia pedagog, znający naprawdę rozpaczliwą pustkę nowoczesnej duszy, wypełnionej wszelkiego rodzaju eklektycznemi idealizmami, znający straszliwą jej bezdomność i metafizyczną obumarłość obok wielkiej, głębokiej tęsknoty za wzniesieniem się ponad to, co uchwytne i niewidzialne! Zamiast rzeczywistego przystosowywania się do takiego właśnie stanu duszy, zamiast wnikliwego oparcia się na tem, co w tym stanie jest pozytywne, zamiast poważnego rozprawienia się z całą wybujałą tam negacją, znajdujemy wciąż — nawet u ludzi liberalniejszych — nazbyt obcesowe podawanie i narzucanie prawd, których nowoczesna młodzież nie może poprostu zasymilować z całością swych wrażeń życiowych i z całym duchowym stanem posiadania. Umiejętna propedeutyka religji chrześcijańskiej, jako to oczyszczanie duszy z tak licznych a fałszywych konsekwencyj nauk przyrodniczych, z wszelakich abstrakcyjnych i do abstrakcji wiodących nowoczesnych poglądów na życie oraz z rozkładowej hipertrofji intelektu, wyzwalanie jej z owej przewrotności myślowej, z jaką traktuje się zagadnienia etyczne, pogłębianie samopoznania i obserwacji życia, uczenie sztuki wysnuwania należytych wniosków z własnych doświadczeń — wszystko to jest dziś dla trwałości wyników wykształcenia religijnego o wiele ważniejsze, niż bezpośrednia pedagogika religijna, gdyż bez owej propedeutyki brak wprost gruntu do oddziaływań pedagogicznych. Przypomnijmy sobie, jak ta właśnie propedeutyczna myśl żywą była w katechezie pierwszych wieków chrześcijaństwa, ujawniając się tam już w owem silnem akcentowaniu elementarnej moralności chrześcijańskiej, jako przygoto-

wania do właściwej nauki o wierze. Przypomnijmy też, co mówi o tem św. B a z y l i w *„Mowie do młodzianków“*. A jednak o ile bliżej ducha chrześcijańskiego stała dusza pogańska od duszy nowoczesnej!

O ileż tedy więcej propedeutyki potrzebuje właśnie dusza nowoczesna!

Musimy jednak wielce powątpiewać, czy o b e c n e p o k o l e n i e nauczycieli i duszpasterzy religijnych sprosta temu propedeutycznemu zadaniu. Dopiero, gdy niedola niewiary rozszerzy się jeszcze bardziej i gdy wskutek tego będziemy mieli o wiele więcej nawróconych z niewiary, dopiero wówczas religijna pedagogika nasza odzyska moc nawracania i ochrony, podobnie, jak dzisiejsza Armja Zbawienia wielką swą moc wychowawczą zawdzięcza głównie temu, że sama składa się przeważnie z ludzi nawróconych.

Czytając lub słuchając dzisiejszych choćby najlepszych apologetów chrześcijańskich, umiejących wobec własnych kół wykładać prawdę chrześcijańską z tak niezmiernie głęboką znajomością rzeczy i z tak niepospolitą wymową, odnosimy wciąż wrażenie, że pomimo wszystko nie mają żadnego zgoła wyobrażenia o tych żywych ludziach, których ataki odpierają. Wygląda to tak, jakgdyby sami nie umiejąc po angielsku, przemawiali do publiczności angielskiej. Nie umieją bowiem obchodzić się z psychiką, z której wynikają wszystkie owe fałszywe teorje. Wskutek tego zaś tracą nietylko moc nawracania ludzi stojących poza ich kołem, lecz także zdolność niesienia należytej pomocy duchowej tym, którzy w szeregach wiernych dotknięci nowoczesnym rozkładem chwieją się i schodzą na błędną drogę.

Łatwo jest ubić apologetycznie nowoczesnego Antychrysta, o wiele ważniejszą jednak byłoby rze-

czą wykryć utajony w nowoczesnym antychrystjanizmie poza wszelkiemi karykaturami pierwiastek chrześcijański i umieć w odpowiedni, prawdziwie duszpasterski sposób nim pokierować. Niejedna dzisiejsza polemika chrześcijańska utwierdza tylko przeciwników w przekonaniu, że są antychrystami, choć nie są nimi wcale. Tymczasem należałoby im raczej pokazać, ile to w nich, choć sami o tem nie wiedzą, woła o Chrystusa, a co więcej, jak wiele z tego, co się w nich z deklamatorską pasją miota przeciwko chrześcijaństwu, jest w rzeczywistości tylko mętnem świadectwem na rzecz chrześcijaństwa. Jestże to przypadek, że symbol dobrego pasterza, szukającego zbłąkanej owieczki, wypełnia tak bardzo właśnie pierwsze, zdobywcze wieki chrześcijaństwa? I czy w porównaniu z tem nie musi nam się nieraz wydawać, jak gdyby wielu apologetów dzisiejszych bało się wprost okazać przeciwnikom prawdziwą sprawiedliwość, uznać w nich to, co w nich uznania warte, wydobyć z nich te wartości i nawiązać do nich dalszą pracę, — byle nie popaść w podejrzenie, iż w tych, którychby dla odstraszenia innych należało, jak sądzą, napiętnować, znajdują zbyt wiele dobrego? A przecie być „dobrym pasterzem", to znaczy iść za zbłąkanym, schodzić w czeluści jego życia i myśli, podawać mu dłoń, wskazywać drogę — gdyż ten tylko, kto umie odzyskiwać straconych, posiada również moc utrzymywania wiernych w skupieniu i chronienia ich od doświadczeń, do których jeszcze nie dorośli.

Musimy dzisiaj uczyć się znowu pedagogiki religijnej od pierwszych wielkich apostołów chrześcijańskich, jako to św. Augustyna, Tertuljana i i. — z nadmiaru bowiem teologji i apologetyki zatraciliśmy ową zdolność bezpośredniego przemawiania do duszy, którą oni posiadali w tak wielkim

stopniu, zawdzięczając ją głębokiej znajomości duszy pogańskiej. Jakież to głębokie znaczenie dla budzenia i kierowania duszy nowoczesnej właśnie zawierają owe niezapomniane słowa, wyrzeczone przez Tertuljana w jego piśmie o „świadectwie duszy":

„Duszo, nie ciebie przyzywam, któraś jest wykształcona w szkołach, obeznana z bibljotekami, nakarmiona duchem po akademjach i krużgankach atyckich, i która mądrość wydawasz ze siebie. Ale do ciebie mówię, która jesteś prosta i nieprzedelikacona, niewykształcona i nie wiedząca, jak to bywa u ludzi, którzy tylko ciebie mają i nic pozatem, duszę taką, jaka pochodzi z ulicy, z pod węgłów ulicznych i z warsztatów. Z ciebie wydostać chcę odpowiedź, co wnosisz z sobą w człowieka, czego nauczyłaś się od siebie samej lub od twojego stwórcy, kimkolwiek on był..."

Wszak tajemnica Boga-Człowieka nie jest tylko dogmatem, lecz także obrazem pełnym głębokich wskazań dla pedagogiki religijnej, a w szczególności pouczającym, jak należy tajemnice wiary zasadzać na gruncie doświadczeń życiowych człowieka. Na obrazie Albrechta Dürera Bóg - Ojciec staje wprost prącego w górę natłoku dusz z krucyfiksem w ręku, symbolem ducha wcielonego; to znaczy, że prawda najwyższa wyrazić się musi w języku najelementarniejszych mych doświadczeń, najgłębszego mego życia, jeśli samo to życie ma się w niej odnaleźć, jeśli samo ujrzeć się ma spełnionem i wydoskonalonem w tem, co mu się przedtem wydawało jedynie obcą mitologją. To zniżenie się do człowieka współczesnego niema oczywiście znaczyć, by wszelkie tajemnice uprzystępniać i by współczesna świadomość kulturalna oraz nowoczesny stan dusz stanowić miały miarę, wedle której określaćby należało, co

w tradycji chrześcijańskiej jest trwałe a co przejściowe. Bynajmniej! Nie o to idzie, by rozwadniać i banalizować prawdę, lecz raczej by człowieka nowoczesnego, który stał się tak płytkim i powierzchownym, pogłębić i przemówić do najgłębszych doświadczeń jego sumienia, ocalić go z jego samooszołomienia i obudzić do wiekuistego żywota.

Takiego zupełnie prostego i elementarnego odwoływania się do świadectwa duszy brak dziś zarówno wolnomyślnej pedagogice religijnej, jak i przedstawicielom tradycji. Wolnomyślnym brak go, ponieważ zatracili związek z najgłębszemi metafizycznemi potrzebami duszy i nie rozumieją już Chrystusa Janowego, będącego właściwem „*Testimonium animae*“ w misterjum Chrystusowem, oraz ponieważ sądzą, że zdołają człowiekowi współczesnemu uprzystępnić Chrystusa, jeżeli skreślą wszystko, co tę nowoczesną świadomość może gorszyć, choć w rzeczywistości droga od Chrystusa do najtajniejszych głębin duszy ludzkiej wiedzie właśnie jedynie poprzez najcięższe zgorszenie. Prawowierni zaś nie umieją przemówić do duszy nowoczesnej, gdyż język ich jest jednostronnie teologiczny; przynoszą człowiekowi nowoczesnemu tylko „zgorszenie“, a nie umieją równocześnie znaleźć języka dla ponadczasowego i wieczystego pierwiastka w żywej duszy i uwrażliwić jej na przyjście prawdy chrześcijańskiej. Zapewne, Boga (Θεος) należy głosić i w języku logiki; jednakowoż duszpasterstwo względem człowieka nowoczesnego wymaga przedewszystkiem, by wychodzić nie od Boga (Θεος), lecz od duszy (Ψυχή) i podstawowe jej siły i doświadczenia tak ożywić iżby człowiek z tego stanowiska ujął Chrystusa jako światło wickuiste — w myśl słów Klemensa z Aleksandrji:

„Gdybyśmy nie poznali byli Boga - Człowieka i nie zostali przezeń opromienieni, nie różnilibyśmy się niczem od drobiu, tuczonego w mroku i karmionego na śmierć, podobnie jak pomimo wszystkich innych gwiazd panowałaby na ziemi noc wieczysta, jeśliby słońca nie stało".

III. Znaczenie religji dla kształcenia charakteru.

Naszkicowaliśmy powyżej w sposób zupełnie ogólny główne zagadnienia niniejszej książki i zaznaczyliśmy ich doniosłość dla człowieka nowoczesnego oraz dla przedstawicieli kultury religijnej. Teraz wykażemy szczegółowo niezbędność religji dla ukształcenia charakteru.

Najdawniejsza tradycja kultury ludzkiej głosi, że wychowanie etyczne jest możliwe tylko na podłożu religijnem. Wprawdzie filozofja starała się już od samego początku uzasadnić prawo moralne w sposób naturalny, badania te jednak służyły tylko duchowym potrzebom szczupłego i dobranego grona ludzi, a nie myślano nigdy o tem, by uczynić je podstawą moralnego wychowania ludu. U Platona widzimy nawet próbę, by przez głębszą interpretację starych mitów uczynić z nich ponownie podstawę moralnych przeświadczeń także dla ludzi oświeconych.

Niebawem po rewolucji francuskiej za dyrektorjatu pojawiły się po raz pierwszy w dziejach kultury ludzkiej małe podręczniki do bezreligijnej nauki moralności dla dorastającej młodzieży[1]). Były to pierwsze dokumenty owej nowej wiary, którą rozniecili encyklopedyści, rozpowszechniła rewolucja francuska, a po niej głosili i bronili

---

[1]) Tak zwane „katechizmy", układane przez encyklopedystów jak np. Holbacha „Eléments de la morale", Lamberta „Catéchisme universel", Volneya „Catéchisme du citoyen français" były przeznaczone raczej dla dojrzałych.

wszyscy przewódcy tzw. oświecenia. Głoszono w nich, że ten sam rozum, który burzy stary, oparty na religji porządek życia, posiada także środki duchowe potemu, by stworzyć nowe uzasadnienia ideałów etycznych, wobec których mitologiczna sankcja etyki religijnej stanowi tylko wysoce nieudolne stadjum zaczątkowe poznania ludzkiego. Z tego stanowiska musiano oczywiście wykazywać, że zasadzanie prawa moralnego na woli Bożej stoi na tym samym poziomie, co przesąd dzikiego, który w głosach burzy słyszy głos Wielkiego Ducha. Wedle Feuerbacha religijne uzasadnienie moralności odpowiada temu samemu stopniowi naiwności, co przypisywanie ognia bożkowi Wulkanowi. Zgodnie z tem twierdzą przeciwnicy etyki religijnej, że owa czysto mitologiczna metoda wyjaśniania, którą na wszystkich innych polach wyparła już oddawna metoda naukowa, utrzymuje się najuporczywiej w dziedzinie faktów i zagadnień moralnych. Nadszedł jednak, ich zdaniem, czas, ażeby i tu metoda naukowa zrobiła porządek ze wszelkiemi metafizycznemi i religijnemi uzasadnieniami; społeczeństwo ludzkie bowiem potrzebuje dla swych przekonań moralnych o wiele trwalszych podstaw, aniżeli samych tylko domysłów wiary i nieokreślonych hipotez o rzeczach ostatecznych — a to tem bardziej, że autorytet religijny zanika w sposób widoczny coraz bardziej.

Kto więc — dowodzi ów pogląd dalej — odczuwa osobistą potrzebę życia religijnego, może przyłączyć się do tej czy innej gminy wyznaniowej, jednakowoż społeczność ludzka nie potrzebuje już pedagogicznych usług religji a byt swój i postęp oprzeć chce wyłącznie na rozumie i wiedzy. Luter określił politykę, jako „sprawę świecką", dla ludzi nowoczesnych uzasadnienie i uprawa etyki stanowi również jedynie sprawę świecką. Tę etykę świecką uważają oni za ostatni wyraz wielkiej

emancypacji społeczeństwa z pod kurateli kościelnej. Jakoż w istocie pogląd ten prowadzi konsekwentnie do rozdziału państwa i Kościoła. Reprezentowana bowiem przez Kościół etyka transcendentalna wydaje się społeczeństwu świeckiemu nietylko zbędną, lecz nawet niebezpieczną, ponieważ normy jej wypływają nie z potrzeb społecznych, lecz ze „snów" metafizycznych i przestarzałych tradycyj, i wskutek tego przeszkadzają procesowi przystosowywania się do realnych potrzeb postępu kulturalnego. Wszak już Macchiavelli obwiniał w tym duchu etykę chrześcijańską, że względami ponadziemskiemi krępuje polityka w wyborze środków, których wymaga dobro państwa.

Najkonsekwentniej pod nazwą „*Reconstruction sans Dieu*" opracował plan takiego świeckiego uzasadnienia życia moralnego filozof francuski A u g u s t C o m t e. Rozwój ludzkości wedle niego zmierza od mitologiczno-teologicznej interpretacji życia poprzez epokę metafizyczną do okresu „pozytywnego". Ten schemat rozwojowy odnosi się nietylko do poznawania natury, lecz i do poznania moralnego. C o m t e wierzy, że metoda pozytywna dojrzała już dostatecznie do tego, ażeby wykryć także warunki i prawa bytu s p o ł e c z n e g o, kategoryczny zaś imperatyw obowiązku oprzeć nie na niedających się udowodnić twierdzeniach teologicznych lub konstrukcjach metafizycznych, lecz na jasnej wiedzy o społecznych warunkach życia jednostkowego, że tedy socjologja zajmie obecnie miejsce teologji. Doszliśmy do tego — mówi —, że będziemy mogli już w sposób naukowy wykazać konieczność miłości bliźniego. Chrystus powiedział: „Królestwo moje nie jest z tego świata" — a w ten sposób pozbawił swą naukę autorytetu, uprawniającego do rządzenia i kierowania t y m światem; tylko zapomocą naukowego przeniknięcia rzeczy-

wistości zdobywamy prawdę, której podporządkować możemy nasze życie doczesne.

Comte stał o tyle wyżej nad niektórymi ze swych następców, że psychologiczna jego przenikliwość nie pozwalała mu wierzyć, by sama wiedza zdolna była zastąpić całkowicie dawny pogląd na świat. Wiedział, że nauka etyczna musi połączyć się z wielkiem żarliwem uczuciem, jeżeli ma budzić, natężać i aktualizować wolę o wyższej energji. „Czerwony żar namiętności — powiedział w tym duchu jego uczeń Anglik F. Harrison — może być przezwyciężony jedynie przez biały żar potężnego natchnienia". Dlatego też Comte, jak wiadomo, stworzył „kult ludzkości" jako „wielkiej istoty", w której żyjemy, działamy i istniejemy. On wierzył, że kult ten zdoła obudzić taki sam żar ofiarności i natchnienia, jak dawne wielkie religje. Był nawet mocno przekonany, że ta nowa religja ludzka jest przeznaczona nietylko nato, by zastąpić służbę etyczną dawnej religji, lecz także, by umoralniający jej wpływ bez porównania bardziej jeszcze przewyższyć; nowa ta wiara bowiem skieruje ofiarność człowieka wprost, a nie dopiero okrężną drogą poprzez zaświat — na człowieka.

W tej nowej „religji ludzkości" zebrano i usystematyzowano nader sugestywnie wszystko, cokolwiek duch nowoczesny pod hasłem „służba ludzkości *zamiast służby Bogu*" wysunął przeciw kościelnemu poglądowi na życie. Siła francuskiego radykalizmu przeciwkościelnego polega nie w najmniejszej mierze na wielkim wpływie idei Comte'a. Jego zwarty system i natchnione obietnice odnośnie do „pozytywnie naukowego" uzasadnienia moralności skrzepiły niezmiernie samowiedzę i pewność nowych jego zwolenników. Czem encyklopedyści dla rewolucji francuskiej, tem był Comte dla „szkoły świeckiej" (Ecole laïque) ze świecką jej nauką moralności.

Herbert Spencer poprowadził dalej i wypracował w szczegółach dzieło tego „świeckiego i naukowego uzasadnienia moralności"; do socjologicznego dodał uzasadnienie przyrodnicze. To też obok nauki Comte'a stały się jego zapatrywania miarodajnemi dla nowoczesnych francuskich pedagogów moralnych. Gdy podczas rozpraw parlamentarnych zapytano Ferry'ego o teoretyczne podstawy nauki moralnej w szkole świeckiej, ów powołał się na dzieła Spencera.

Poglądy Comte'a i Spencera różni autorowie od czasu zaprowadzenia w francuskich szkołach ludowych nauki moralności przemyśleli i uzupełnili ponownie; widoczne są także wpływy Kanta, szczególnie w dziełach Payota i Gabrjela Séaillesa, profesora filozofji w Sorbonie. Niełatwo jest — zwłaszcza, gdy chodzi o pisma Séailles'a — zatrzymać określenie „moralności niezależnej", gdyż cała jego etyka jest jeszcze pod silnym wpływem metafizycznej filozofji życia. Moralność chrześcijańska i *„morale laïque"* przeplatają się tam w sposób dla niego samego nieświadomy. Jego książka *„Les affirmations de la conscience moderne"* obiecuje wiele, ale niewiele z obietnic dotrzymuje. Bo i czemże są w samej rzeczy owe „affirmations?" Są to idee wolności, równości i braterstwa, będące same tylko abstrakcyjnym i rozwodnionym wytworem kultury chrześcijańskiej, idee oderwane od uniwersalnej prawdy chrześcijańskiej, tu wydobyte tylko przez subtelnie wykształconego i szlachetnego człowieka z podłoża polityczno-prawnego i rozwinięte w swych konsekwencjach etycznych — dogmaty nowoczesnego sumienia humanitarnego, nie zawierające żadnej głębszej odpowiedzi na sofistykę współczesności. Niestety i u Séailles'a znajdują się owe społeczno-etyczne banalności, w które tak obfituje francuska etyka świecka.

Zważmy np. na następujące słowa, w których autor rozprawia się z indywidualizmem: *„Nous n'avons pas droit à la solitude, nous sommes engagés; nous devons travailler pour tous, parce que tous ont travaillé pous nous. Cette conscience de l'intime solidarité, qui nous attache à nos semblables, qui mêle leur existence et la nôtre, devient la fraternité“* (str. 142). Czy Séailles naprawdę wierzy, że zapomocą takich „afirmacyj“ daje coś, co może zastąpić dynamiczną siłę sankcyj religijnych?

O wiele głębsze i konsekwentniejsze w każdym razie jest dzieło G u y a u, pochodzące ze szkoły socjologicznej, pt.: *„Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction“*. Książka ta ujmuje przynajmniej zagadnienie „moralności niezależnej“ (morale indépendante) z całą powagą i zasługuje na to, by nazwać ją w każdym razie poważną i konsekwentną próbą. Coprawda jest ona właśnie t y l k o próbą — człowieka bardzo szlachetnego i z natury swej głęboko czującego społecznie, który jednak nie przeczuwa zgoła całej potęgi żywiołu antyspołecznego i żądz odśrodkowych w sercu ludzkiem. Wystarczy obok Guyau przeczytać historję biblijną o Saulu i Dawidzie lub listy św. Pawła, ażeby odczuć przepaść, dzielącą pogląd na świat, zbudowany na rzeczywistości i dla rzeczywistości, od poglądu, pochodzącego z bibljoteki i salonu.

Zasadnicza myśl Guyau jest następująca: właściwej zasady moralności należy szukać w życiu nieświadomem; tam bowiem jest źródło wszelkiej aktywności. To też zasada moralności tkwi nie w takim czy innym obrachunku utylitarnym, nie w ś w i a d o m e j celowości, lecz poprostu w życiu, zawierającem jak najbujniejsze i największe możliwości. Przytem jednak Guyau nie zatrzymuje się jedynie na biologicznem pojęciu życia, na moralności „walki o byt“ (struggle for life); zda-

niem jego prostsze i uboższe formy życia ulegają same przez się życiu pełniejszemu i bogatszemu. Nie trzeba tedy wcale uciekać się do supranaturalizmu, by przezwyciężyć egoizm. Jądro wszelkiego naukowego uzasadnienia solidarności społecznej leży wedle niego w fakcie, że egoizm także ze stanowiska osobistego życia oznacza pewnego rodzaju ułomność. Żywa natura bowiem nie zna wcale ścisłej granicy pomiędzy „ja“ a „ty“: ofiarność i samorozdawanie się stanowi naturalny objaw wszelkiego prawdziwie płodnego życia; życie tak jak ogień objawia się tylko o tyle, o ile się udziela; *„Vivre c'est dépenser aussi bien qu'acquerir“* (str. 24). To co nazywamy obowiązkiem, nie jest żadną tajemnicą lecz wyrazem istniejącej w człowieku m o c y, nagromadzonych energij życiowych, dążących do wyładowania się. Zamiast mówić: „Muszę, więc mogę“, należałoby mówić: „Mogę, więc muszę“. Kto nie postępuje za swą najwyższą ideą, stanowiącą wyraz jego najpłodniejszych sił, musi cierpieć z tego powodu, że nie realizuje samego siebie, sprzeniewierzając się przez to prawu swej siły życiowej.

Jest to niewątpliwie idea interesująca, przeprowadzona nader pomysłowo i pełna trafnych uwag, skierowanych przeciwko szkole utylitarystycznej, a jednak — jakże pożałowania godne jest pokolenie, które styl swego życia zasadza na tak mglistych, jednostronnych i obcych życiu teorjach! Czyż sam ów elementarny pierwiastek społeczny, sama owa solidarność ze społecznością nie może równie dobrze prowadzić do całkowitej bezcharakterności, przekupstwa, kłamstwa i tchórzostwa, gdy nie sprzymierza się z nią w sumieniu pewna wyższa zasada osobistej niezłomności? Jeśliby zresztą obowiązek był tylko wyrazem sił utajonych, to czyż Guyau nie musiałby wówczas uznać także „p r z e n o s z e n i a s i ł“ z większych ośrodków

ludzkiej woli, a więc budzenia i wyzwalania słabszego życia przez życie nadludzkie, jak to się dzieje właśnie w życiu religijnem? Czyż takie oddziaływanie nie należy również do faktów życia moralnego, do których słusznie zalicza je James w *„Varieties of religious experience“?* A dalej: jeśli już mamy poprzestawać wyłącznie na stwierdzaniu faktów, jak tego od moralności naukowej żąda Guyau, to dlaczego przemilcza on ową potężną i tragiczną rozterkę, która rozszczepia „siłę życiową“ człowieka na dwa przeciwbieżne kierunki, a która musi przecież stanowić główne zagadnienie nauki o sumieniu? A jeśli wreszcie wyższe życie w człowieku bynajmniej nie opanowywa niższego, jak twierdzi Guyau, lecz samo zatraca się w celowości niższego rzędu, to gdzież podziewa się wówczas ów prosty mechanizm, zapomocą którego płodniejsze i intensywniejsze życie w człowieku przezwyciężać ma dążności wyłącznie egocentryczne? Napoleon powiedział: „Chrześcijaństwo to jedyna nauka, nie łudząca się co do istoty rzeczy“. Prawdę tych słów czujemy w całej pełni, czytając wszystkie te złudzenia „moralności świeckiej“.

Książka, którą cała radykalna Francja powitała z prawdziwą radością i którą wysławiano jako ostateczne ugruntowanie moralności niezależnej od wszelkiego metafizycznego dogmatu, jest praca liberalnego polityka L. Bourgeois, która pojawiła się w r. 1896 p. t. „*Solidarité*“. Książka ta ma nam pokazać i uświadomić, w jakiej mierze cała ludzkość pracowała, cierpiała i poświęcała się, ażeby stworzyć poszczególne przedmioty codziennego użytku oraz dzieła sztuki, myśli i instytucje, z których my dziś korzystamy. Z tego socjologicznie zademonstrowanego faktu wynikać ma dla nas prosty obowiązek wywdzięczania się ludzkości i oddawania jej tego, cośmy od niej otrzymali. Trudno

byłoby nam zrozumieć, jak tego rodzaju truizmy mogły wywrzeć takie wrażenie, jeślibyśmy nie pamiętali, że szermierze „moralności świeckiej" mieli przedewszystkiem ten cel na oku, by publiczności i pedagogom praktycznym dostarczyć wreszcie jakiejś naukowej podstawy czysto ludzkiej moralności. Otóż zdawało się, że owo ściśle naukowe a zarazem poglądowe powołanie się na fakt solidarności społecznej rozwiązuje problemat. Jules Payot oświadczył w „*Cours de Morale*", że moralność społeczna została odtąd „zbudowana na niezłomnym granicie". Była to niewątpliwie zasługa niemała, że w przeciwieństwie do wciąż jeszcze nieprzezwyciężonego indywidualizmu w. XVIII ożywiono w ten sposób poczucie solidarności społecznej. Zachodzi jednak pytanie, czy owa idea zdoła naprawdę uruchomić moralne siły w duszy ludzkiej.

Ale czyż w samej rzeczy nowsza socjologja i etyka ewolucjonistyczna, a zwłaszcza badania Herberta Spencera nie wyjaśniły nam istoty i naturalnego pochodzenia etycznych sił i poglądów w tym stopniu, by religijne ich wyjaśnianie wydawało się nam już zbyteczne zgoła? Czyliż nie poznaliśmy już dostatecznie, że wszelkie wartości moralne są pochodzenia społecznego i że siły i poglądy etyczne służą jedynie do tego, by coraz bardziej wysubtelniać i pogłębiać ową wspólnotę społeczną, na której zasadza się walka o byt naszego rodzaju? Cóż w tem jest jeszcze mistycznego i niezrozumiałego? Nie potrzeba nam już, tak mówią owi autorowie, ani objawienia się Boga na górze Synai, ani wcielenia się Syna Bożego, by wiedzieć, co czynić a czego unikać na ziemi. Socjologja, teologja i fizjologja wraz z naukami pomocniczemi tłumaczą to wszystko o wiele dokładniej i jaśniej niż religja, która pochodzenie moralności osłania jakąś niezbadaną tajemnicą, gdy tym-

czasem ze stanowiska naukowego pochodzenie to jest zupełnie jasne. A zatem dlaczegożby i wychowania moralnego nie oprzeć na tych zupełnie przekonywających wyjaśnieniach? Co więcej, czyliż w ten sposób nie o b e z w ł a d n i a m y wprost rozumu ludzkiego, nie dowierzając, iżby i bez osobnego objawienia boskiego mógł pojąć, że zakaz kradzieży, zabójstwa, kłamstwa i cudzołóstwa wynika z podstawowych warunków wszelkiego życia zbiorowego?

Odpowiadamy: nie ulega wątpliwości, że wszystkie te socjologiczne, teologiczne i fizjologiczne przyczynki, wyjaśniające powstanie etyki, posiadają istotną wartość, pozwalają nam zrozumieć głębiej dzieje i społeczne znaczenie norm etycznych. Wszak przeciw powadze prawa moralnego wysuwa się tak często „surowe fakty i konieczności rzeczywistego życia" — z tego więc względu należy niewątpliwie uznać wielką wartość apologetyczną wywodów, wykazujących całe praktyczne znaczenie etyki dla podstawowych potrzeb wszelkiej społeczności ludzkiej.

Inną jest zgoła sprawa, czy ten sposób wyprowadzania moralności posiada także dostateczną s i ł ę m o t y w u j ą c ą wobec naturalnego oporu egoizmu i namiętności? Już we wstępie zwróciliśmy uwagę, jak wielka zachodzi różnica między nowem w y j a ś n i a n i e m moralności a nowem natchnieniem moralnem. Zasadnicza wada całej naszkicowanej powyżej argumentacji radykalizmu polega na tem, że nie dostrzega ona, iż u z a s a d n i e n i e m o r a l n o ś c i d l a r o z u m u a u z a s a d n i e n i e j e j d l a w o l i s ą t o d w i e r z e c z y z u p e ł n i e r ó ż n e, a dość często nawet wręcz p r z e c i w n e. To, co budzi zainteresowanie rozumu, może często siły uczuciowe uruchamiające wolę, wprost paraliżować i unicestwiać, a co najmniej nie posiadać żadnego na nie wpływu. Tak

np. najbardziej nawet ciekawy i wyczerpujący wywód naukowy na temat ofiary i przezwyciężania się, jako konieczności społecznych, może okazać się zupełnie niezdolnym do obudzenia w człowieku postanowienia i energji potrzebnej choćby do najmniejszego przezwyciężenia się, a tem mniej potrafiłby dodać mu sił, któreby pozwoliły mu ze względów jedynie etycznych znosić dobrowolnie smutek, niedostatki i brak uznania lub co więcej, spojrzeć w oczy śmierci. W tem właśnie tkwi cała niepojęta ślepota wszystkich reformatorów, pragnących zastąpić religję etyką społeczną, że nie dostrzegają zgoła owej niezmiernie potężnej różnicy pomiędzy r o z u m o w ą d e m o n s t r a c j ą a i n s p i r u j ą c ą s i ł ą.

Wyjaśniać moralność rozumowo, znaczy: sprowadzać ją do pewnych prostszych i uchwytniejszych potrzeb, jako to: ład społeczny lub przystosowanie do walki o byt. Takie jednak sprowadzanie bardziej intymnych i delikatnych poruszeń do popędów grubszej natury lub celów pierwotniejszych może być wprawdzie nader ciekawe, ale musi z konieczności osłabiać moralną energję woli, przenosząc jej motywy ze świata głęboko osobowego w świat zewnętrzny i jego prozę, a tem samem pozbawiać zobowiązanie najwnętrzniejszej jego siły pociągającej. Prawdziwe natomiast natchnienie moralne spełnia funkcję wręcz przeciwną, niż uzasadnienie rozumowe: natchnienie bowiem przemienia to, co wydaje się prostem i jasnem, w tajemnicę życia wewnętrznego, okazuje, że przezwyciężanie się i ofiara nie są tylko haraczem, który składamy społecznym warunkom bytu, ale że oznaczają one zarazem zmartwychwstanie duchowego życia, zwycięstwo osobowości nad samą naturą. I to jest dopiero właściwem „uzasadnieniem“ moralności, powiązaniem prawa z najgłębszym osobistym

popędem do wolności, ukazaniem psychologicznego działania tych postępków, które jakoby mają tylko znaczenie społeczne. Ponieważ jednak to najgłębsze znaczenie i działanie moralności jest czemś, co się naukowo ogarnąć nie daje, lecz należy całkowicie do doświadczenia wewnętrznego („Kto czyni wolę ojca mego w niebiesiech, ten pozna naukę"), przeto może być wyczerpująco wyrażone jedynie w języku religji. Ona bowiem tylko umie wyrazić to, co jest najbardziej wyrażalne i osobiste w życiu duchowem. Z tego względu religja jest dla uzasadnienia moralności nieodzowna. Samo tylko społeczne uzasadnienie jest zgoła niewystarczające; nie wyczerpuje ono nawet całej istoty moralności; a cóż dopiero, by mogło w człowieku obudzić niezbędny zapał osobisty dla niej[1]). Raczej przeciwnie, wyłączne i suche sprowadzanie etyki do samej jeno techniki społecznego mechanizmu musi na naturalne nasze popędy etyczne oddziaływać w sposób równie otrzeźwiający, jak np. lektura książek Schopenhauera na ludzi zakochanych, dowiadujących się z nich, że erotyczne popędy i iluzje są tylko okrutnemi środkami, zapomocą których natura wprzęga jednostkę w służbę gatunku.

---

[1]) Było to jednem z pierwszych a stale potem powtarzających się doświadczeń autora na kursach etycznych, które odbywał z młodzieżą w Zurychu, że wezwanie do przezwyciężania się i panowania nad sobą znajdowało dopiero wtedy najgłębszy oddźwięk, gdy wezwanie to udało się przetłumaczyć na język osobistego wzmożenia energji duchowej i w sposób przekonywający wykazać potęgujace jego działanie na życie. To doświadczenie prowadzi pedagoga, umiejącego wogóle wnioskować, wprost i nieuchronnie do wychowania religijnego. Albowiem właśnie religja zajmuje się owem wyższem życiem, które urasta z wielkich zwycięstw naszej duchowej natury; unaocznia je ona w sposób najwyższy na rzeczywistym przykładzie, działającym całą swą bezpośrednio przekonywającą mocą i plastyką; wszystkie jej porównania, symbole i dogmaty zmierzają

Chciałbym ważny ten punkt oświetlić jeszcze lepiej, a to na tle pewnego osobistego mego doświadczenia, posiadającego znaczenie ogólniejsze. Wspomniane konkretne uzasadnienie etyki ze stanowiska socjologicznego i przyrodniczego obudziło we mnie niegdyś tak wielkie zainteresowanie, że przez szereg lat śledziłem je, starając się wypracować szczegółowo ogólne założenia Comte'a i Spencera i w rozmaitych odczytach przedstawić biologiczną oraz socjologiczną funkcję sił moralnych. Im bardziej jednak zagłębiałem się w tem zagadnieniu, tem wyraźniej występowało we mnie jakieś dziwne ostudzenie zapału w stosunku do ideałów i zadań etycznych. Musiałem tedy obejrzeć się za bodźcami głębszemi od tych, których etyce użycza metoda naukowa. Jakoż niebawem spostrzegłem, że ci, którzy wierzą w etykę naukową jako zastępstwo etyki religijnej, bądź nie znaleźli jeszcze czasu, by wżyć się całkowicie we wszystkie konsekwencje tego poglądu, bądź też nieświadomie ulegali wciąż jeszcze wpływom i sankcjom, pochodzącym z ich dawnego wychowania religijnego.

Potwierdzenie owych doświadczeń znalazłem w szeregu nader trafnych uwag, które na temat

---

do owego spotęgowanego życia wraz z jego transcendentnemi stosunkami i nadziejami; religja umie budzić w człowieku najwnętrzniejsze poruszenia woli i przemawiać językiem doświadczeń, które w drodze rozumowej człowiek zrozumieć może tylko nader powierzchownie. Aczkolwiek radość z duchowego wzrostu zapomocą samoprzemagania się jest doświadczeniem naturalnem, możliwem także i poza religją, jednakowoż dopiero religja daje temu doświadczeniu najbardziej przejmującą interpretację, najbardziej porywające widoki i obietnice; ona dopiero czyni to doświadczenie naszą prawdziwą własnością i uzasadnia nam jego pełne znaczenie, bez niej zaś samo owo naturalne doświadczenie jest niezdolne do stawiania oporu potędze naszych pokus i do tworzenia podstawy dla rzeczywistego rozwoju charakteru.

etyki naturalistycznej wypowiedział Balfour w „*Podstawach wiary*". Balfour wykazuje tam, że ze stanowiska biologicznego wszystkie „wzniosłe uczucia, wiążące się z ideą obowiązku i ofiary, nie są niczem innem, jak tylko chytrym wynalazkiem natury, zmierzającym do tego, by skłonić nas do altruistycznego działania". Poczem wywodzi: „Kant, porównawszy prawo moralne z wygwieżdżonem niebem, stwierdził, że jedno i drugie jest wzniosłe. Ze stanowiska materjalistycznego należałoby je raczej porównać z pokrywą ochronną chrabąszcza i uznać oboje za wynalazki nader przemyślne. Jakże to jednak przy takim sposobie myślenia zachować ma etyka swój blask wzniosłości w umysłach ludzi, którzy tak dokładnie znają jej rodowód? Jeśli pouczają nas z jednej strony o majestacie obowiązku a z drugiej powiadają nam, że te uczucia i przekonania stanowią *tylko szczególne* wypadki pewnych skomplikowanych, a *poniekąd* wprost pospolitych i odrażających „chwytów", zapomocą których natura sprawę utrzymania gatunku wszczepia w sam organizm, to skuteczność takiej nauki etycznej musi oczywiście bardzo zmaleć".

Uwagi powyższe są mojem zdaniem nieodparte. *Okazują nam one* dowodnie, jak nieudolne jest naukowe uzasadnienie etyki, mającej budzić w człowieku chęć do etycznego działania. A przecie o to właśnie chodzi, jeżeli ma być mowa o zastąpieniu religji czemś innem. Ten brak pobudzającej siły moralnej można najlepiej stwierdzić przy czytaniu dzieła Spencera. Jakoż trudno wyobrazić sobie bardziej wyczerpujące i dokładniejsze uzasadnienie moralności, niż to, które daje Spencer. Przedstawia on naturalną ewolucję i funkcje etyki ze stanowiska etnologicznego, socjologicznego, fizjologicznego, biologicznego i fizycznego: „Sumienie — mówi — nie jest już świątynią, w której

przemawia bóstwo, lecz muzeum, przechowującem nagromadzone wspomnienia i doświadczenia przeszłości.“ Wszystko staje przed naszemi oczami jasne i przejrzyste, niema już nic niepojętego. A jednak pomimo wszystko mamy uczucie, że w ten sposób podkopano w nas raczej etykę, niż ją uzasadniono. Wcielono ją coprawda w naszą świadomość naukową, ale zato nie czujemy już w sobie ani tchnienia świętego zapału, by służyć i poświęcać się dla niej. Wydaje nam się ona czemś równie oschłem, jak np. zarządzenie policyjne lub nakaz podatkowy, nie budzące w nas bynajmniej nastroju podniosłego, choć ich ewolucję i funkcję socjalną rozumiemy doskonale. Taka historja naturalna naszych naturalnych skłonności altruistycznych nie wywyższa ich ponad nie i nie oczyszcza, lecz raczej osłabia i otrzeźwia. Gdy w nas przemawia tylko obowiązek społeczny, brak nam zaś żywego uczucia, wtedy rozumiemy całą beznadziejność słów Nietzschego: „Ostatnie wrony, tędy przelatujące, zowią się: „dlaczego?“ i „naco?“ — oczywiście przyjąwszy, że nie posiadamy jakiejś wyższej interpretacji etycznej, dzięki której możemy nie skamienieć z przerażenia, — patrząc w twarz owej analizie.

Uwagi Balfoura o przyrodniczem ujmowaniu etyki stosują się również do stanowiska socjologicznego. Stanowisko to przemyślane wszechstronnie, poucza, że wartość etyczną mają te sposoby postępowania i kierunki woli, które dzięki swej naturze nadają się do rozszerzenia i umocnienia związku społecznego wśród ludzi. Pierwiastek etyczny spełnia tedy w technice organizacji społecznej taką mniej więcej funkcję, jak oliwa w werku maszynowym lub cement w budowie muru. Z tego stanowiska możnaby przytoczyć wprawdzie wiele argumentów przeciwko t. zw. politykom realnym, którzy problematy organizacji spo-

łecznej oddzielić chcą od etyki, ponieważ nie rozumieją konkretnej jej funkcji społecznej. Mimo to jednak i z tego poglądu nie można żadną miarą czerpać najwyższych pobudek do etycznego działania. To, że wychowanie jednostki w duchu zaparcia się siebie, uczciwości i panowania nad sobą jest nader korzystne dla ładu społecznego, zrozumieć bardzo łatwo. Nie potrzeba też na to właściwie prawie wcale dłuższych wywodów socjologicznych. Ale chodzi o to, dlaczegobym to j a właściwie miał na rzecz tego ładu ograniczać w jakimkolwiek stopniu wolność swego życia i użycia? Nie chaj się i n n i poświęcają; rzecz to godna uznania wychować ich w tym duchu. Ale jeżeli, ja sam nie będę brał udziału w tem poświęceniu, lecz będę myślał tylko o własnej korzyści, to przez to społeczeństwo jeszcze nie zginie. Byle mnie nie schwytano na gorącym uczynku. A zresztą, czy każdy nie stara się przejść przez życie, jak najmniej licząc się z potrzebami społeczeństwa? Kto też naprawdę myśli o innych? Czyż nie panuje prawie wszędzie wyzysk i gospodarka rabunkowa, i czy w gruncie rzeczy nie rządzi powszechnie hasło: „Każdy sobie, a ostatniego pal licho!“ I któż mi okaże wdzięczność za to, że ja będę tym ostatnim?...

Zasada „wdzięczności wobec ludzkości“, motywowana jedynie społecznie, spoczywa również na nader mglistej podstawie. Nie ulega wprawdzie wątpliwości, że żyjemy dzięki zdobyczom pokoleń minionych i że dzięki nim czujemy się lepiej. Ale przeciwwagą bodaj czy nie równą tych korzyści jest dziedzictwo, gnębiące i hamujące nasze życie, owoc niepowściągliwości i nieodpowiedzialności pokoleń dawnych. A czyż ludzkość współczesna pracuje naprawdę „d l a n a s“, tak iżbyśmy z t e g o p o w o d u mieli obowiązek odwzajemniać się jej? Bynajmniej, ludzie przeważnie pracują tylko dla siebie i dla swoich najbliższych, i to zbyt czę-

sto naszym kosztem. Pomyślmy np. o fałszowaniu tak wielu środków żywności, zapomocą którego ludzkość, owa „wielka istota“ Comte'a, wyciska piętno swego bezwzględnego egoizmu niemal na wszystkich naszych codziennych artykułach spożywczych? I ja miałbym mimo to wraz z Comtem, ilekroć jem, wspominać ludzkość z taką samą nabożnością, z jaką człowiek pobożny wspomina Boga, gdy wznosi się Doń wysoko ponad wszystkie ziemskie sprawy?

Rzecz znamienna, że właśnie w obecnej trzeźwej dobie stawia się ze szczególniejszą predylekcją w miejsce religji wyobrażenia, które muszą natychmiast załamać się, gdy je osądzimy na trzeźwo. Bo przecie jeżeli ludzkość uczynimy ostatecznym przedmiotem moralności, to prędzej czy później nadejść musi chwila, w której krytycznie usposobiony człowiek nowoczesny pocznie rozpatrywać ten cel ze stanowiska jego g o d n o ś c i. I cóż wtedy? Co się stanie z entuzjazmem? A czy bez entuzjazmu może się człowiek poświęcać?

Comte wiedział dobrze, że w życiu praktycznem żaden kodeks moralny nie okaże się naprawdę skutecznym, jeśli u tych, od których wymaga posłuszeństwa, nie będzie budził czci prawdziwej i głębokiej. Nie to, co rozumne, lecz to, co wzniosłe, może jedynie odnieść zwycięstwo nad naturą zmysłową. Comte nie dostrzegł jednak, że jego romantyczny kult ludzkości musi nierównie szybciej paść ofiarą poglądów przyrodniczych, a nawet wszelkiej trzeźwej obserwacji życia, niż religijne wyobrażenia chrześcijaństwa, które po każdem rzekomem „zniszczeniu“ odradzają się, i to nietylko dlatego, że dają się pogodzić z najbezwzględniejszym realizmem, ale że się na tym realizmie właśnie zasadzają.

Tak więc w owej słynnej formule nowoczesnej „Służba ludzkości zamiast służby Bogu“ kryje się

wysoce niebezpieczna nieznajomość życia i potężna samoułuda. Bo wszak ktokolwiek śledzi zachowanie się żywego człowieka, a nie myśli w sposób abstrakcyjno-spekulacyjny, musi przyznać, że samo opieranie moralności na bliźnim wiedzie ostatecznie wprost do upadku moralności. Albowiem człowieka, który nie jest wyzwolony i uspokojony przez religję, opanowywają i drażnią nieustannie przeliczne odpychające wady oraz widoczne błędy i słabostki bliźniego. Jeżeli „ludzie“ stanowią jedynie przedmiot i jedyny sens naszego ograniczania się, wyrzeczeń i ofiar, to nader rychło nad altruistycznemi naszemi popędami, które bynajmniej nie są z natury tak silne, jak się to często przypuszcza, zaciężą i stłumią je nasze własne antypatje, zazdrość, drażliwość i nienawiść, jako też wszelkiego rodzaju zawiść i upór, nie mówiąc już o rozgoryczającem i oziębiającem oddziaływaniu niewdzięczności oraz tak często opacznych tłumaczeń naszych najczystszych i najofiarniejszych czynów. To też jedynie odniesienie miłości człowieka do ponadludzkiego dobra, do wyższego zupełnie osobistego przeznaczenia duszy może nas odwieść od zewnętrznych wrażeń, które pochodzą od naszych bliźnich i które tak niszcząco i obezwładniająco oddziaływają na naszą ofiarność. Tylko wtedy jest człowiek dostatecznie uzbrojony do walki z wszelkiego rodzaju zawodami i rozczarowaniami, które przynosi z sobą służba świadczona ludzkości. Moralność zaś, nie oparta na takiem wyższem dobru, będzie tem więcej traciła wszelki nimb i urok, im dokładniej i szczegółowiej znać będziemy społeczność ludzką, której korzyść stanowić ma najwyższą sankcję i ostateczną zasadę wszelkiego zobowiązania moralnego. Czyż nie doświadczamy coraz wyraźniej, jak olbrzymia większość ludzi dąży niemal wyłącznie do celów egoistycznych? Jak rzadko spotykamy człowieka,

któryby potrafił choćby słuchać tylko z rzeczywistem współczuciem skarg bliźniego? A gdy uprzytomnimy sobie jeszcze, że ludzkość oddawien dawna i wciąż odnowa kamienuje swych proroków i świętych i nadużywa ich imienia; jeżeli pomyślimy o małostkowości i próżności, towarzyszącej i wypaczającej niemal wszelkie czyny ludzkie; jeżeli uświadomimy sobie owo barbarzyństwo, tak głęboko mimo całej cywilizacji zakorzenione, tak szeroko rozpowszechnione i czyhające tylko na sposobność, by wybuchnąć, to czyż nie będziemy musieli zadać sobie pytania: azali myśl o takiej ludzkości może być naprawdę najwyższym bodźcem dla człowieka, by poskramiał swe namiętności, nakazywał popędom swym wyrzeczenie się a całą swą pychę w wielkich i małych sprawach składał skromnie i radośnie w ofierze ludzkości? Czyż ten aljaż dzikości i niewdzięczności, dumy i niemocy, litości i okrucieństwa, który nazywamy ludzkością, może istotnie wstrząsnąć w tym samym stopniu naszem sumieniem, wyzwalać je i umacniać, co wiara w Boga? Jestże ta myśl o ludzkości mocą duchową, któraby docierała aż do najbardziej utajonych naszych motywów, sądząc je i oczyszczając? Czyż ów chaos zła i dobra może wyzwolić nas z zamętu, panującego w naszej istocie? — Takie pytania są już odpowiedzią. I jakąż to aż tak porywającą wartość może mieć postęp tej społeczności, jeśli wszystko, co nazywamy postępem, nie jest ostatecznie niczem innem, jeno coraz doskonalszą techniką społecznego współdziałania? Bo i cóż za wyższy cel i sens przyświeca samemu temu społecznemu współdziałaniu?

Teraz zrozumiemy, jak Nietzsche mógł wypowiedzieć następujące uwagi, którym ogólnie musimy przyznać słuszność, niekoniecznie godząc się na ten lub inny szczegół:

„Miłować człowieka ze względu na Boga było dotąd uczuciem najszlachetniejszem i najwyższem, na jakie się ludzie we wzajemnem współżyciu zdobyli. Że miłość człowieka bez jakiejkolwiek uświęcającej idei wyższej jest tylko nowym objawem głupoty i zwierzęcości, że skłonność do tej miłości człowieka musi otrzymać miarę szlachetną, ziarenko soli i drobinę ambry od pewnej wyższej skłonności, — ktokolwiek to był, kto po raz pierwszy odczuł to i przeżył, i jakkolwiekby język jego bełkotał, gdy próbował wyrazić swą myśl szlachetną, niechaj nam będzie święty po wsze czasy..."[1]).

Wolnomyśliciele, którzy oburzają się na takie przedstawianie sprawy, powinni pamiętać, że jest ono przecież wytworem tego samego właśnie krytycznego i trzeźwego zmysłu rzeczywistości, na który się nieustannie powołują ludzie nowocześni, walcząc z religją i Kościołem. Ze stanowiska zaś krytycznego i realistycznego sama tylko ogólna miłość ludzkości musi zawsze rozpływać się w nicość, a nawet bardziej konkretna miłość ku bliskim nam lub krewnym, jeżeli nie umocni jej i nie oczyści żadna zgoła „wyższa idea uświęcająca", musi również, jak to w dalszym ciągu dowiedziemy, okazać się aż nadto ułomną. Miłość, skierowana i ograniczona tylko do pewnego człowieka, czerpiąca natchnienie jedynie z jego widoku, nie znosi wiele egoizmu, rozczarowań, nieprzyjemnych właściwości, a już zgoła nie znosi żadnych uczuć wrogich. Chociaż uczucie miłości ma niewątpliwie w nas naturalne źródło, to i wrażliwość, mściwość, wstręt, nerwowość, gniew i egoizm tkwią w nas także wraz ze wszystkiemi aż nadto licznemi naturalnemi źródłami. Chcąc wydobyć i wynieść miłość ponad wszystkie te naturalne uczucia, które

---

[1]) „Poza złem i dobrem". Aforyzm 60.

budzi w nas i podnieca właśnie widok naszych najbliższych, musimy przedewszystkiem w y z w o l i ć miłość dla człowieka od samego człowieka, a odnieść ją do czegoś wyższego, coby nadało jej głębszy sens i doskonałość. Dopiero wówczas, gdy bodziec miłości nie będzie zależny wyłącznie od człowieka, miłość dla człowieka stanie się prawdziwie wielką i trwałą. Jest to niezaprzeczona prawda psychologiczna. Czyż nie widzimy, do czego dochodzą ludzie nawet bardzo wysoce uzdolnieni, gdy nie znajdują pomocy w idei religijnej, lecz zwracają wzrok jedynie na rzeczywistego człowieka? Jak wtedy małostkowe i odrażające rysy człowieka zaciemniają im całkowicie pole widzenia? W jakąż pogardę dla ludzi popadł np. Schopenhauer bystry i trzeźwy obserwator, który dostrzegał i śledził całą zwierzęcą próżność i bezcharakterność w postępowaniu bliźnich!

Jak to już zaznaczyliśmy, August Comte, właściwy twórca etyki socjologicznej, przeczuwał niejedną przedstawioną tu trudność „wyłącznie ludzkiego" uzasadnienia moralności, i dlatego, zdając sobie sprawę z wrażenia oschłości, które sprawia sam tylko socjologiczny wywód etyki, próbował stworzyć przeciwwagę w postaci wspomnianego kultu ludzkości. Nie dostrzegł jednak, że i pojęcie ludzkości, które uczynić chciał ośrodkiem religijnego natchnienia, nie dość unaocznia, ani też dość bezpośrednio podnosi i porywa, ażeby móc zastąpić dawne sankcje. H u x l e y wyraził się raz, ganiąc Comte'a, że wolałby czcić raczej stado małp niż ludzkość. Jakoż bezwątpienia nie taki konglomerat wszelkiej słabości i niedoskonałości, stanowiący ludzkość, lecz jedynie wzniosłe przezwyciężenie wszelkiej słabości i niedoskonałości wywierać może ów porywający i pociągający wpływ, którego potrzeba, by przemóc w sobie ciężar doczesności.

Pomińmy jednak to, że pojęcie ludzkości — choćby ze względu na swój oderwany charakter — nie ma żadnej wogóle siły pobudzającej do działania. Otóż Comte zapomina jeszcze o tem, że właśnie w ramach kosmicznego poglądu na świat ludzkość stanowi zjawisko przejściowe, tak iż dusza, łaknąca wieczności i trwałości, by wznieść się ponad znikomość i przemijalność, nie może w jej kulcie znaleźć dostatecznej pobudki do czci rodzaju ludzkiego. Nietzsche, którego znaczenie dla naszej kultury na tem polega, że wysnuwa z niej nader pouczające konsekwencje i w ten sposób uświadamia nam całą treść i doniosłość naszych własnych poglądów, na podstawie własnych bolesnych przeżyć określa w taki sposób wpływ wiedzy przyrodniczej na samopoczucie człowieka:

„Czyż właśnie samopomniejszanie się człowieka i wola do tego nie wzrasta ustawicznie od czasów Kopernika? Ach, wiara człowieka w swą godność i niezastąpioną jedyność w hierarchji istot żyjących zniknęła bezpowrotnie! Człowiek stał się zwierzęciem, zwierzęciem bez przenośni i bez zastrzeżeń, on, który w okresie dawnej wiary był nieomal Bogiem, Synem Boga, Bogiem — Człowiekiem. Od Kopernika począwszy człowiek dostał się pono na równię pochyłą i stacza się po niej coraz chyżej — dokąd? W nicość, w przejmujące poczucie swej nicości.“

Takie stwierdzenia są oczywiście krytyką badań przyrodniczych, budzą jednak poważne wątpliwości co do tego, czy zapał moralny można podsycać jedynie przyrodniczym poglądem na świat. Ażeby umieć się przezwyciężać, do tego człowiek potrzebuje raczej przeciwwagi wobec straszliwego widoku znikomości, gdyż interes ludzkości musi mu wydawać się jedynie nikłą bańką na powierzchni oceanu, a opór, stawiany namiętnościom tylko jakimś dziwnym kaprysem

drobniutkiego molekułu pośród niezmierzonego wszechświata wraz z jego spiżowem fatum w postaci niezłomnego prawa przyczynowości[1]).

Bez poczucia przynależności do wyższego świata oraz bez jasnego i przejmującego do głębi poczucia odpowiedzialności wobec wiekuistego przeznaczenia sumienie ludzkie musi wkońcu rozpłynąć się w kosmosie.

Lord Balfour zwrócił słusznie we wspomnianem już dziele uwagę, że ludzkość, której dzieje wydawały się dawnym stuleciom ośrodkiem rozwoju świata, została przez zdobycze wiedzy przyrodniczej tak bardzo zepchnięta w kącik wszechświata a jej nikłość i znikomość pośród wielkich procesów natury uwydatniła się tak jasno, że właśnie w tem jaskrawem świetle kult ludzkości stał się zgoła niemożliwym. Człowiek, pragnący wznieść się ponad znikomość i szukający ostoi w wieczności, nie zdoła nigdy uspokoić się samym widokiem na byt ludzki. Ze stanowiska kosmicznego dzieje ludzkości wydają się krótkim i prze-

---

[1]) Należy podkreślić, że także tak nowoczesny pedagog, jak W y n e k e n, w książce p. t. *„Szkoła a kultura młodzieży“* („Schule u. Jugendkultur“ str. 189), odrzuca stanowczo kosmiczne uzasadnienie moralności, żądając zasady metafizycznej. Mówi on: „Kto naprawdę uprzytomni sobie epizodyczny charakter ludzkości lub też całego świata zwierzęcego oraz uboczną rolę, jaką one odgrywają w bezmiarze, ten nie będzie już mógł traktować zbyt poważnie moralności, zmierzającej jedynie do tego, by tym tworom natury ułatwić nieco lub przedłużyć ich byt. Już w obliczu samego faktu śmierci, t. j. indywidualnego końca świata moralność ta traci swą rzekomą wzniosłość, a nawet staje się wprost czemś całkowicie obojętnem. Jakoż naprawdę nie było jej nigdy i w życiu. Bo czyż w istocie wiele czynów moralnych zrodziło się ze społeczeństwa lub z biologicznego poczucia solidarności? Prawdopodobnie ani jeden jeszcze. Moralność ta jest jedynie teorją. W życiu rozpływa się ona za każdym razem jako czczy dym w nicość — niewątpliwie dlatego, że wola życia nie daje się oszukać“.

mijającym epizodem w życiu najniepozorniejszej planety. „Rozpęd systemu światów załamie się... Wzburzona świadomość, która w tym ciemnym zakątku zakłóciła na krótko samozadowolone milczenie wszechświata, uspokoi się... Czyż tak nieznaczący przypadek, jak los rodu ludzkiego, może naprawdę zadowolić duszę wierzącą w wieczność?“[1]).

Niechaj nam wolno będzie celem ujawnienia w całej naoczności konsekwencyj, wypływających dla naszego wyobrażenia o ludzkości z wyłącznie przyrodniczego poglądu na świat, przytoczyć tu w skróceniu słowa Turgeniewa, który w jednym z „poematów prozą“ oddaje rozmowę *dziewicy i orła* o ludzkości, wyrażając przytem nader żywo szyderstwo wszechświata z ludzkich dążeń:

„Dziewica zaczyna:

— I cóż się dzieje tam w dole?

Odpowiada orzeł:

— Gęste obłoki zakrywają ziemię.

Mijają tysiące lat:

— Cóż teraz? — Roi się od dwunogich chrząszczyków.

— Zali to ludzie? — Tak, ludzie!

I znów tysiące lat mijają — chwila jedna. —

— A teraz cóż? — Chrząszczyków zdaje się mniej — grzmi orzeł — pojaśniało tam w dole, wody się zbiegły a lasy zrzedły.

I znów przemija ciąg tysiąca lat.

— A teraz?

---

[1]) Czytając te słowa, należy pamiętać, że Balfour przemawia tu nie ze stanowiska religijnego, lecz czysto przyrodniczego, to zaś stanowisko nie zna żadnej wieczności dla jakiejkolwiek formy życia czy związku materji. Sama natura nie objawia żadnej szczególnej troski o człowieka czy też cenienia wyżej bytu ludzkiego od innych bytów. Wszelkie wyższe pewności i trwalsze nadzieje w tej dziedzinie mają tu już charakter religijny.

— Teraz już dobrze — gdziekolwiek spojrzę, biało i czysto. Śnieg nasz i lody powszędy. Wszystko zamarło. Teraz spokojnie, dobrze. Teraz więc śpijmy już — tak, śpijmy."

„I śpią olbrzymy gór i śpi zielone jasne niebo ponad umilkłą na wieki ziemią..."

Z rozmowy tej wieje groza znikomości. Oto widzimy całą nikłość wszelkiego istnienia ziemskiego i potworność pomysłu, by wszelkie wyższe dążenie człowieka opierać jedynie na takiej znikomości i roztapiać je w niej całkowicie. Teraz zrozumiemy słowa św. Pawła: „A jeśli umarli nie powstają, jedzmy i pijmy, boć jutro pomrzemy" (I. Kor. 15, 32). To znaczy: rzecz znikomą mogę poświęcać dla wieczności, lecz nie dla innej jakiejś znikomości. Czyż jednak słowa św. Pawła nie są straszną przesadą? Czyż niema dość powodów, ażeby panować nad sobą, choćby się nawet nie wierzyło w drugi, tamten świat? Spinoza starał się w następujący sposób odpowiedzieć na słowa św. Pawła

„Wydaje mi się to równie opacznem, jak gdyby ktoś, wiedząc, że dobre środki żywności nie zdołają utrzymać na wieki jego ciała, wolał żywić się trucizną i zabójczemi potrawami, lub widząc, że dusza nie jest wieczna i nieśmiertelna, wolał raczej oszaleć i żyć bez rozumu."

Ta odpowiedź byłaby uzasadniona, gdyby sprawa była tak prosta, iżby ci, którzy używają egoistycznie życia, niszczyli tem samem siebie samych i postępowali naprawdę w sposób szalony. Gdyby życie moralne odpowiadało poprostu mądrości ziemskiej i dawało się z niej wywieść, nie byłoby zapewne tyle tragizmu i nie istniałoby tyle nikczemności i słabości moralnej w związku z wysoką nieraz inteligencją, a jednak wiemy wszyscy aż nadto dobrze, że można nieraz prowadzić życie bardzo światowe i cielesne, nie ściągając przez

to na siebie żadnej widocznej kary ziemskiej, i że w samej rzeczy życie wyższe nie nadarmo określano jako życie „ofiary", którego symbolem w doczesności jest Krzyż. Św. Paweł mówi tylko o tem wyższem życiu słusznie twierdząc, że jest ono bezmyślne bez żadnej porywającej mocy wobec namiętności i namacalnych pożytków, jeśli umie przemawiać jedynie w interesie społeczeństwa a nie w imię wyższego świata duchowego, odsłaniającego swe tajemnice tym, którzy wbrew światu zmysłowemu umieli zdobyć i zachować wolność.

Spinoza protestuje jako myśliciel, a nie znawca dusz. Bezwątpienia istnieje cały szereg nader rozsądnych argumentów, przemawiających przeciw żądzy użycia, egoizmowi i namiętności, ale wobec całej potęgi popędu życiowego okazują się one bezsilne, przynajmniej u natur krzepkich i namiętnych. Jedynie wyższy i wieczny żywot, a nie rozum światowy, blady idealizm i morały ludzkie mogą przemówić do duchowej ich mocy.

Tylko przez nader wnikliwą obserwację drugich oraz poznanie siebie można wyjaśnić poruszone tu trudne zagadnienie psychologiczne. Spójrzmy na siebie. Skoro już wyzbyliśmy się naiwnego związku ze społeczeństwem oraz wszelkich wynikających stąd podniet, gdy nie nęci nas już sama ślepa zabiegliwość i gdy wtedy z nieustępliwą powagą zapytamy siebie: „Dlaczegóż to przezwyciężam się sam w sobie, dlaczego dotrzymuję wiary, dlaczego trwam przy prawdzie?" — czyż nie widzimy, jak kruchemi okazują się wówczas wszelkie tylko ziemskie argumenty, przemawiające za sumiennością, jak straszliwie powiew znikomości studzi w nas wszelki zapał i jak nic już nie wydaje nam się godnem trudu i ofiary, dopóki nie znajdziemy nowego transcendentnego źródła życia. Zważmy, jak w czasach pozbawionych

wszelkich widnokręgów religijnych, w czasach, w których rządzi jedynie religja doczesności, wykonywanie właśnie pracy dla tego świata traci mimo całej skrzętności i wysiłku najgłębszą wierność; jak dążenie do tego, by czem prędzej uporać się z pracą, sprawia, że wszelka praca staje się połowiczną i byle jaką. Człowiek nie pracuje wówczas sub specie aeternitatis, nie odnosi widocznego do niewidocznego, nie czuje odpowiedzialności wobec wyższego przeznaczenia, a wskutek tego wszelki opór i pokusy tego świata zdobywają nieprzezwyciężoną moc nad jego własną pracą.

Św. Paweł mówi: „A ostatnia nieprzyjaciółka będzie zniszczona śmierć“ (I Kor. XV, 26). Jakaż w tem myśl głęboka! Chodzi tu nietylko o śmierć fizyczną, lecz przedewszystkiem o ową śmierć duchową, która czyha na człowieka wszędzie, gdzie tylko człowiek zamyka się ze swemi celami życiowemi w znikomem życiu ziemskiem. Albowiem w naszem życiu doczesnem śmierć panuje nad życiem a wrażenie umierania i przemijania jest tak potężne, że aż nazbyt łatwo może sparaliżować całe życie naszej woli. Nic nie wydaje nam się wówczas godne zachodu i poświęcenia a dusza za „mądrością Salomona“ powtarza: „Wszystko jest próżne“[1]). Ze stanowiska tych rozważań, którym nie podlega jedynie człowiek bezmyślny, można zrozumieć także słowa Goethego, wypowiedziane do Eckermana (25 lutego 1824): „...powiedziałbym za Wawrzyńcem Medyceuszem, że

---

[1]) Nie jest oczywiście żadnym dowodem, przemawiającym przeciw słuszności tego spostrzeżenia, fakt, że istnieją osobistości wyjątkowo obdarowane od natury i bardzo szlachetne, a pośrednio i przez chrześcijaństwo w duchu przemienione, o temperamentach nadzwyczaj dodatnich i twórczych, na których sumienie i zapał dla ludzkości owa myśl o znikomości żadnego zgoła nie posiada wpływu.

wszyscy, którzy nie spodziewają się innego życia, są już i dla tego życia umarli".

Jest to zresztą psychologicznie ciekawe, że właśnie jeden z najgorliwszych francuskich moralistów społecznych M. Deherme, dawniejszy wydawca pisma „*Coopération des idées*", utracił w ciągu społecznej swej pracy wiarę w twórczą siłę moralności niezależnej, spostrzegłszy również, że znikomość wszelkiego życia na tej planecie stanowi najcięższy hamulec w uzasadnieniu nowej etyki solidarystycznej. „Pomnażać przyjemności materjalne i duchowe — powiada on — poświęcać jednostkę gatunkowi w tym celu, ażeby wytwarzać piękniejszą i silniejszą ludzkość, to znaczy w gruncie rzeczy: czynić śmierć jeszcze straszniejszą. Ludzkość bowiem zginie tak samo, jak i jednostka, a praca stuleci przepadnie. Pod tym względem tylko buddyzm jest prawdziwą filozofją, gdyż redukuje życie, zabija pragnienie i przygotowuje nirwanę". (Cyt. za Bureau „*La crise morale*", str. 119.)

Ażeby to zrozumieć, nie należy oczywiście myśleć o śmierci, jako o odległem abstrakcyjnem pojęciu kresu, lecz należy raczej wżyć się i wmyśleć głęboko w znikomość wszelkiego życia ziemskiego, należy wielki fakt śmierci ująć w całej jego osnowie. Dopiero wówczas odczujemy, jakiej potrzeba siły, by sprostać całej rzeczywistości. Tak też i Tołstoj w opowiadaniu p. t. „*Śmierć Ilji Iliczа*" przedstawia, jak inaczej zgoła człowiek patrzy na rzeczy doczesne, gdy wielki fakt śmierci stanie się dlań rzeczywistością. To, że śmierć stanowi wrota do filozofji, w szczególniejszej mierze odnosi się również i do niniejszego zagadnienia. Przedstawiciele moralności świeckiej są to ludzie, którzy filozofując nie wychodzą od śmierci i dlatego nie wiedzą, jak potężnie rozbudzić trzeba na-

szą siłę duchową i związać ją z wiecznością, by móc wytrzymać widok znikomości.

Szczególnie wiarogodnym świadkiem nieuniknioności tych myśli krytycznych jest John Seeley, znany autor książki „*Natural religion*“, który swe dzieło, poświęcone religji ziemskiej, zaopatruje pod koniec w następujące wielce znamienne uwagi[1]):

„Im bardziej myśli nasze idą wszerz i w głąb, ogarniając wszechświat, im bardziej oswajamy się z nieskończonością przestrzeni i czasu, tem bardziej opanowywa nas uczucie nicości, tem bardziej drętwiejemy z przerażenia i wpadamy w bezwład moralny. Na chwilę pocieszamy się myślą o poświęceniu się i powtarzamy sobie: „Chociażbym nawet ja miał zginąć, będę myślał o innych“. Wnet jednak ci inni wydają nam się równie nędzni, jak my sami, i cała ludzka niedola nie wydaje nam się godną ulgi, całe szczęście ludzkie, choćby najwyższe, wydaje nam się tak bladem i martwem, że nie opłaca się dbać o jego powiększenie. Cały świat moralny zbiega się i skupia w jednym punkcie. Świat ducha — cel wszystkich świętych, znika w oddali i migoce słabo, niby ledwie widoczna gwiazda. Dobro i zło, prawda i błąd wydają nam się nieskończenie małemi i znikomemi wielkościami, wieczność zaś i nieskończoność pozostają gdzieś daleko, hen! poza obrębem świata moralnego. Uczucie miłości zamiera, lodowacieje i trawi się samo w świecie, w którym dobro i wszystko, co żyje, zanika w świadomości własnej bezsiły i niemocy. Otóż religja nadnaturalna wypełnia całą tę pustkę, wiążąc miłość z nieskończonością. Z jej zaś zatratą cóż wejdzie na jej miejsce? I jak wtedy istnieć może jeszcze religja nadnaturalna?“

---

[1]) Macmillan & Co., Londyn.

Na zakończenie tych rozważań przytoczymy jeszcze wyjątek z „*Hippolity*“ Eurypidesa. Jest to nader ciekawe i wzruszające świadectwo samotności sumienia ludzkiego pośród samej kosmicznej natury, oraz tęsknoty serca ludzkiego za światem nadnaturalnym, jako tym, w którym wszelkie ludzkie przezwyciężenie się znajduje dopiero właściwy sens i wyższe uświęcenie. Oto wierna Fedra, idąc za wskazówką sumienia, walczy z pokusą wiarołomstwa; służebna jej jednak, której głos jest głosem wewnętrznym samej Fedry, tak przemawia do niej, pragnąc usunąć jej wątpliwości:

„Ktokolwiek z ludzi czytał księgi dziejów
i kto się uczył, co śpiewają wieszcze,
wie, jakim żarem płomieni miłosnym
Zeus ku Semeli płonął, i jak Eos,
świetlana jutrznia, Kefalosa sobie
porwała w łoże. A jednak i dzisiaj
mieszkają jeszcze pośród bogów grona
i już zapewne z tem się pogodzili,
że namiętności silniejsze są od nich, —
a tybyś zaś opierać im się chciała?
Prawom wszechświata myślisz się nie poddać?
Trza było sobie zgóry to wymówić,
zanim zrodziłaś się na tej tu ziemi
i pod rządami takich właśnie bogów.“

„I pod rządami takich właśnie bogów“, t. zn. w królestwie samej natury, gdzie prawo ludzkie miotane żywiołami pierwotnemi pozbawione jest wszelkiego wyższego sensu i dostojeństwa. Czemże bowiem są bogowie greccy, jak nie naturalnemi tylko bóstwami, które właściwie nie panują nad naturą, lecz podlegają jej popędom i dlatego sami są niewolnikami „moiry“, owej ciemnej i ślepej potęgi przeznaczenia, władnącej całem życiem

przyrody. Wobec tych popędów naturalnych sumienie wydaje się tylko słabiutkim buntem znikomego stworzenia przeciw prawom, rządzącym wszechświatem. I skądże ten rozpaczliwy opór? Dlaczegóż nie poddać się? Poco ta udręka z owem przezwyciężaniem siebie? Pocóż opierać się chwili, skoro cały nasz byt jest tylko chwilą właśnie? Te pytania Fedry powstawać będą raz po raz w duszy każdego człowieka, w którym obudziło się sumienie, jeśli nie wyjaśniono mu zarazem ani nie uświęcono w nim przez świat nadnaturalny obowiązku przezwyciężania się. W owych wierszach Eurypidesa widzimy pozatem opisany niezmiernie jasno stan duszy głębiej czujących pogan, którym dopiero chrześcijaństwo przyniosło słowo zbawienia: ową bezdomność duszy, która nie może poddać się prawom wszechświata kosmicznego, ale jeszcze nie pojmuje, w czem tkwi najgłębszy sens i gdzie leży źródło jej buntu przeciwko światu popędów. Z takiemi objawieniami porównajmy czczą gadaninę nowoczesną o „wierze starożytności w boskość natury". Właśnie patrząc na bezradną walkę lękliwej Fedry z własną naturą, możemy najwyraźniej odczuć, że prawdziwej pomocy dla najgłębszej niedoli życia ludzkiego użyczyć może nie ubóstwianie natury, lecz tylko Bóg-człowiek. W Nim natura poddana jest całkowicie władzy ducha. On sam tylko zdoła przemówić do najgłębszego osobistego życia człowieka w jego własnym języku oraz wszelki obowiązek zewnętrzny odnieść do tego właśnie najwnętrzniejszego życia.

Tem zupełnie osobistem uzasadnieniem moralności, jako najistotniejszą istotą sankcji religijnej, zajmiemy się jeszcze później. Już tu jednak czytelnik zrozumie, że nasza argumentacja zwraca się wogóle przeciwko psychologicznej powierzchowności socjologicznych interpretacyj moralności. Nie

ulega wątpliwości, że etyka ewolucjonistyczna, która każe nam siły i normy etyczne uważać za wynik przystosowania biologicznego do zmiennych warunków zbiorowej walki o byt, wzbogaciła niezmiernie naszą znajomość przyrodniczo-społecznych czynników rozwojowych życia moralnego.

Mimo to pogląd jej pozostał całkiem powierzchowny, bo nie uwzględnia należycie głębszych faktów psychologicznych z dziedziny sumienia.

Wszyscy owi pisarze, którzy tak bardzo się tem pysznią, że udało się im wcielić etykę w kosmiczny związek przyczynowy, nie wiedzą zgoła, jak niezadowalająca jest ich interpretacja faktów moralnych właśnie ze stanowiska przyczynowego. Czyż można bowiem pomyśleć, by wzniosłe i wstrząsające przeżycia, jak poczucie obowiązku, grzech, skrucha i pokuta, nie były niczem innem, jeno refleksem naszego biologicznego przystosowania do korzyści zbiorowych? Bynajmniej. Jeżeli będziemy patrzyli realistycznie na siebie i innych, przekonamy się, że interes zbiorowy nie byłby nigdy w stanie wytworzyć tego rodzaju przeżyć moralnych, lecz przeciwnie, myśl o samym tylko społecznym pożytku świadomego przezwyciężania się rozkłada raczej, niż potęguje naszą energję moralną: poszczególny bowiem czyn heroiczny ginie zupełnie w całości życia społecznego.

Właśnie ludzie, obdarowani największą mocą sumienia, odczuwali wyraźnie po wsze czasy, że moralne ich pobudki nie są bynajmniej tylko refleksem społecznych warunków życia, lecz że przeznaczone są raczej nato, by wbrew społeczeństwu bronić dobra zupełnie osobistego, tj. zbawienia duszy. A nawet bezpośrednie, z obowiązku wypływające oddanie się pożytkom społecznym zyskuje moc i wzniosłość z o wiele wyższych ośrodków duchowych, niż samo tylko społeczno-biologiczne przystosowanie. Ową wyższą sferą jest właśnie

πνεῦμα („pneuma"), t. j. wyższa duchowa siła w człowieku, która nie może wyczerpać się całkowicie w służbie zmysłowego „ja", lecz stara się raczej powrócić do swego Pra-źródła i jemu to podporządkować i oddać w służbę całe życie organiczne. Z tej tajemnicy pochodzi najgłębsze jądro obowiązkowości.

Pod tym względem słuszność pozostanie na zawsze po stronie Kanta, a nie płytkich wywodów ewolucjonizmu: na człowieka włożone jest z góry przez najistotniejszą jego istotę coś, czemu nigdy nie może sprzeniewierzyć się, nie odczuwając równocześnie tego upadku jako wstrząsu aż po najgłębsze korzenie swego istnienia. Wszystkie też zmienne formy świadomości moralnej, pochodzące z przystosowania się jednostki do podstawowych warunków zbiorowej walki o byt, zawdzięczają zawsze największą energję i siłę swych przeżyć moralnych jedynie owej wyższej sferze duszy. Ona to formy te prostuje, chroni je od oddania się na wyłączną służbę potrzebom doczesnym i raz po raz poddaje wieczystym warunkom życia duchowego, będącym zarazem warunkami wszelkiego zdrowia zbiorowego.

Widzimy tedy, że ewolucjonistyczne uzasadnienie moralności jest niezupełne zgoła: pominięto w niem najważniejsze fakty, a istotę i źródło moralności ujęto tylko od strony całkiem powierzchownej. I w tem tkwi właśnie przyczyna, czemu owym uzasadnieniom brak siły natchnienia: nie docierają one do najistotniejszych źródeł moralności. Przez „natchnienie" rozumiemy tu tedy nie jakąś z zewnątrz pochodzącą sankcję, dołączoną do ściśle rzeczowego wywodu norm etycznych, lecz raczej wyczerpujące do głębi ujęcie prawdziwej istoty i źródła pobudek moralnych, a zatem poznanie, że przez nakaz moralny przemawia nietylko „technika życia zbiorowego", lecz przedewszyst-

kiem nasz związek z Bogiem i nasze boskie życie, dążące do tego, by w ustroju społecznym, w samem społeczeństwie i świecie miłości znaleźć niejako własny wyraz i przełamać egocentryczne szranki. Wszak tylko tak zrozumieć można fakt, że poczucie winy, aczkolwiek odnosi się przedewszystkiem do społecznego ustroju i stosunków, jest jednak czemś o wiele głębszem, niż uświadomienie sobie nienależytego przystosowania się do społeczeństwa. Tylko tak ujmując i przedstawiając moralność oraz stąd czerpiąc podnietę pedagogiczną, wydobyć można z naszego wnętrza najsilniejsze moce[1]).

Kto obserwuje dziś najmłodsze pokolenie tam właśnie, gdzie wpływy religijne w życiu rodzinnem zanikły już może od dwu lub trzech pokoleń, a gdzie natomiast przeniknął ów zupełnie nowo-

---

[1]) Byłoby rzeczą bardzo pożądaną, ażeby w kołach kościelnych chciano w tym właśnie duchu zapobiegać rozkładowemu wpływowi ewolucjonizmu etycznego, uznając z jednej strony to, co w tych poglądach jest płodne i słuszne, ale zarazem podnosząc całkiem konkretnie, co w nich jest jednostronne i błędne. Niestety, w wielu kołach wierzących można zauważyć zupełnie niedostateczną znajomość owych tak wpływowych przecie i olśniewających teoryj, wskutek czego następuje często zbyt powierzchowne i sumaryczne ich potępianie. Byłoby rzeczą nader ważną w przedstawianiu dziejów świadomości moralnej wytknąć dokładnie granicę pomiędzy uzasadnionym a fikcyjnym relatywizmem, a to w tym celu, ażeby zmienność form zewnętrznych, w jakich się ethos wyraża, oraz powolność ich rozwoju nie zaciemniały pierwiastka absolutnego, który kryje się poza niemi. Należałoby także nader starannie wyjaśniać niezmierną rozmaitość faktyczną miar moralnych u różnych ludów i w różnych czasach w tym duchu, że rozmaitość ta bynajmniej nie znaczy, iżby w zmienionych warunkach życia mogło naprawdę raz to, a raz znowu co innego być moralnem. W rzeczywistości bowiem istnieje tylko j e d n a moralność, ta, która odpowiada zbawieniu duszy i podstawowym warunkom społecznego współdziałania, a wszelkie odmiany i odstępstwa od tej moralności wypływają jedynie z powolnego procesu moralnego poznania.

czesny rozkład, spotka się z wielu smutnemi faktami, potwierdzającemi owe braki i błędy w wychowaniu bezreligijnem. Na obowiązek przezwyciężania się, panowania nad sobą i ofiarnej miłości patrzą ludzie tych sfer ze zblazowanem lekceważeniem; nie mają tam one żadnej siły pociągającej. Samodzielność sumienia pośród wszechogarniającej przyrody z jej bezwzględną walką o byt wydają się tam tylko przesadą i głupotą, a przeciwnie, należyte przystosowanie się do natury uchodzi za jedynie odpowiedni wyraz objawów duchowych w człowieku. Wskutek tego przyroda i los, środowisko społeczne i własne popędy zdobywają znowu przemożny wpływ na człowieka i burzą wszystko, co nazywa się charakterem we właściwem tego słowa znaczeniu. Albowiem samodzielność charakteru wobec świata zewnętrznego polega właśnie na tem, że świat ducha, jako wyższy i naprawdę rzeczywisty świat pełen niezgłębionych tajemnic, przeciwstawia się wyraźnie światu zmysłowemu, oraz że się go wobec wszystkiego znikomego i przemijającego jako dobro najwyższe i wiekuiste stwierdza i utrwala.

Autor z własnych doświadczeń i obserwacyj pedagogicznych przypomina sobie wielu młodzieńców, których nie wyposażono w żadną wyższą sankcję kształcenia charakteru prócz bezsilnego powoływania się na interes zbiorowy, jako ostateczną zasadę moralności. Wskutek tego utracili też oni wszelką prawdziwie osobistą ostoję moralną, tak że wkońcu mimo dobrych zadatków weszli w szranki życiowe nieodporni i bez charakteru. Jest to zrozumiałe; ów wyższy nakaz bowiem, wzywający człowieka do walki z „folgowaniem sobie“, musi odzywać się z potężną mocą żądań i dlatego wypływać musi ze skupionej siły ideału duchowej doskonałości, oczyszczonego z wszelkich ziemskich domieszek. Tylko ten ideał, wyniesiony wysoko

ponad życie a jednak krwawiący z tysiąca najcięższych ran ziemskich, podległy a triumfujący, głoszący z rozkazodawczą mocą prawdę w całej jej spiżowej niezłomności i majestacie, a uświetniający posłuszeństwo w postaci niewolnika i pokornego sługi, tylko ten ideał, powtarzam, łączy wzniosłość z realizmem tak przemożnie i plastycznie, iż tworzy i utwierdza prawdziwe charaktery, tj. wyzwala człowieka od przemocy środowiska i sfery zmysłowej i pomaga mu w umiejętności energicznego rozkazywania samemu sobie. Jeśli zaś młodzieńcowi jako ostateczną sankcję moralności nie damy nic innego, jeno ów „interes społeczny", a zatem pojęcie zupełnie blade i wieloznaczne, to gdziekolwiek wypadnie mu działać w sposób, wymagający charakteru, tj. złożyć jakąś ofiarę, czy to na ołtarzu prawdy czy sumienności, czy też czystości, zabraknie mu owej wielkiej mocy nakazu, wypływającej z samego już słowa „Bóg". Nie pojmie on, d l a c z e g o to właściwie miałby poświęcić choćby najbłahszą szansę swej wygody, przyjemności lub powodzenia jakiemuś nieuchwytnemu i dalekiemu interesowi zbiorowemu, który przez to jego wyrzeczenie się może nie odnieść nawet żadnej widocznej korzyści, jako że kto inny zerwie poprostu owo jabłko, obok którego on sam przeszedł był mimo. A n t y r e l i g i j n a l i t e r a t u r a p e d a g o g i c z n a jest tak powierzchowna, że nie rozpatruje wcale tego rodzaju zasadniczych argumentów, co znowu tłumaczy się optymistycznem niedocenianiem ciemnej i słabej strony natury ludzkiej. Pedagog-optymista wyobraża sobie np. kształcenie uczciwości, jako rzecz bardzo prostą, nie zna bowiem demonicznej potęgi złota, tak jak ją nam przedstawił np. W a g n e r w *„Pierścieniu Nibelunga"*. Oto Wotan widzi w głębi Renu połyskujące złoto i, ulegając czarowi potęgi, zawiera z niższemi żywiołami układ, który czyni go samego

niewolnikiem niższego świata. Tak potężnem jest złoto i obiecuje tyle wolności i mocy, choćby dla zdziałania czegoś dobrego, iż nawet człowiek wyższy daje mu się przekupić i sprzeniewierza się samemu sobie. By przekonać się o tem, wystarczy spojrzeć tylko na ludzi, dzielących się np. spadkiem. Potrzeba zaiste niemałej obojętności dla rzeczy ziemskich oraz prawdziwie porywającego powołania ku światu dóbr wewnętrznych, iżby one starły całkowicie wyraz chciwości z oczu i z serca człowieka i uczyniły go nieskalanie „przyzwoitym".

To samo odnosi się conajmniejw równej mierze i do potęgi popędu płciowego, do czaru próżności i powodzenia, a wkońcu do sugestywnego wpływu zbiorowych namiętności i interesów[1]). Przedstawione tu wątpliwości psychologiczne o wartości optymizmu pedagogiki „czysto ludzkiej" można zasto-

[1]) Szkoła „Towarzystwa kultury etycznej" w Nowym Jorku postawiła sobie za zadanie wychowywanie ludzi, którzy sami mają nie przystosowywać się do środowiska, lecz działać jako reformatorzy, przekształcając środowisko w duchu pewnego wyższego ideału. Program wyborny, nie uwzględniający jednak w swem wykonaniu psychologicznych trudności, albowiem społeczność ludzka z swemi naganami i pochwałami, z swemi masowemi sugestjami i zbiorowemi wzruszeniami jest ogromną rzeczywistością, od której jednostka zależy na tysiąc sposobów: czuje to ona zwłaszcza wówczas, gdy społeczności tej spróbuje się przeciwstawić. Ideał etyczny, który korzeniami swemi tkwi jedynie w gruncie doczesności, nie ma dość siły, by wobec tych rzeczywistych przeszkód uzbroić duszę w niewzruszoną stałość, a co więcej w energję zaczepną. Tylko Bóg jest niezdobytą twierdzą wobec potęgi ludzkiego społeczeństwa. Tylko On jeden pozwala strzec prawdziwych i trwałych korzyści społecznych wobec wszelkiej polityki, zmierzającej jedynie do korzyści chwilowych. Ludzie, którzy wyzbyli się dziś wiary w Boga, mówią często tak, jakoby uwolnili się od tyrana, a nie widzą, że stali się niewolnikami — ludzi. „Kto w Bogu niema pana, musi służyć wielu panom", mówi przysłowie żydowskie. Czyż jednak Bóg, a co więcej, Chrystus jest rzeczywistszy, niż ideał etyczny? — pyta niejeden człowiek współczesny. Nie sąż to najniepewniejsze

sować i do najprostszych zagadnień panowania nad sobą, porządku i t. d. I w tych dziedzinach istnieje coprawda cały szereg motywów naturalnych, których można użyć w pobudzaniu do samowychowania. Wobec ogromnej jednak potęgi wygód oraz wobec rosnących wciąż wewnętrznych i zewnętrznych pokus do życia miękkiego lub nieumiarkowanego tracą one całkowicie siłę, jeśli nie są wcielone w pewien ogólny, prawdziwie duchowy i ożywiający ducha pogląd na życie, który każde, choćby najdrobniejsze przezwyciężenie się odnosi do czegoś wyższego i unaocznia człowiekowi przemożnie, że życie jest tylko szkołą wyzwalania się ku życiu wyższemu. Kto głosi, że przezwyciężanie się, porządek i t. d. są jedynie środkami służącemi doczesnemu dobru jednostek i społeczeństwa, przekona się, że te motywy są zu-

---

hipotezy świata? Czyż blade wyobrażenie o rzeczach ostatecznych oraz mitologiczne konstrukcje zdołają sprostać rzeczywistości potęg społecznych? — Sprawę prawdziwości religji rozważymy w jednym z dalszych rozdziałów. Tu zaznaczamy narazie, co następuje: Bóg i Chrystus są już z tego względu mocami życiowemi o potężnej sile realnej, że, pomijając nawet zupełnie ich istnienie, wyobrażenia te, jak nas poucza doświadczenie, budzą w duszy ludzkiej coś, czego żadna etyka nie zdoła obudzić i umocnić, a mianowicie: stanowczość, wiarę i pewność w rzeczach duchowych, które słabym ludziom dawały po wsze czasy heroiczną moc i cierpliwość wobec wszystkich okropności społecznego środowiska. Stoicy nie stawiali Neronowi żadnego oporu, chrześcijanie zaś dawali się palić jako żywe pochodnie. Co znaczą wszelkie t. zw. dowody, że Chrystus nie istniał, skoro z Nowego Testamentu przemawia potężne „Consummatum est"? Ono to stało się niezniszczalną potęgą w życiu ludzkiem, apelem do wiekuistej siły w człowieku, wieścią ze świata innego, niż świat ludzkiej walki o byt. Bezsilne próby przeuczonych głów, by ową realną podstawę chrześcijańskiego świadectwa unicestwić czczą dyskusją, muszą zawsze rozbijać się o potęgę pewności, przemawiającej z owych słów do duszy żywej, a nieskończenie wyższej od niepewnych i zmiennych podwalin etyki „niezależnej".

pełnie niewystarczające, gdy idzie o najintymniejsze pokuszenia i próby charakteru w życiu ludzkiem[1]). Zwyciężać tu będą zawsze korzyści bliższe i wygodniejsze nad bardziej skomplikowanemi i dalszemi szansami szczęścia. Kto wcześnie już dzięki wskrzeszającej umarłych wymownie religji poznał swe przeznaczenie duchowe, kogo wychowano w tym duchu, by w głębokiem pożądaniu prawdziwej mocy umiłował krzyż Chrystusowy, w czyjej duszy krzyż ten rozbudził i skupił najwyższe bohaterstwo, ten tylko posiada, że tak powiem, niezbędną powagę i wielkość widnokręgów, by umieć i w małych rzeczach przezwyciężać się konsekwentnie: a właśnie na tem polega wszelkie kształcenie charakteru.

Niesposób ocenić należycie całej nowszej literatury francuskiej o podstawach moralności i możliwościach wychowania bezreligijnego bez uświadomienia sobie szczególnego położenia, w jakiem znalazło się nowsze społeczeństwo francuskie. Nikt nie odmalował tego położenia gruntowniej i bystrzej, niż P a w e ł B u r e a u we wspomnianej już książce *„La crise morale des temps nouveaux“*. Poznajemy w niej zarówno niezmierny rozstrój moralny, jako też rozmaite dążenia do odbudowy moralnej w dzisiejszej Francji. Bureau, pragnąc wskazać sedno trudno-

---

[1]) Wiemy aż nadto dobrze, że i wychowaniu religijnemu niezawsze udaje się umocnić i uszlachetnić charakter. W takich wypadkach przyczyną jest bądź niepokonana słabość lub zepsucie „materjału“, bądź pedagogiczna nieumiejętność, t. j. nazbyt abstrakcyjna i niepsychologiczna metoda oddziaływania. W każdym razie doświadczenie stuleci dowodzi, jak przejmująco umiała religja przemawiać nawet do takich ludzi, którzy składali się z samych tylko niebezpiecznych słabości, lub którzy, zdawało się, popadli już w beznadziejny bezwład moralny; wychowanie bezreligijne natomiast nie doszło nawet pod tym względem jeszcze do p o k u s y.

ści, uprzytomnia nam, jak drobną wydaje się ziemia i życie ludzkości wobec kosmicznych widnokręgów nowszej wiedzy przyrodniczej. Jakże to wszystko — pyta — oddziaływa na poczucie odpowiedzialności moralnej? Bureau stawia problem zupełnie konkretnie: oto np. młodzieniec odziedziczył po rodzicach 20 miljonów. Chodzi o to, czy wytrwa on w egoistycznej i rozwiązłej bezżenności, czy też podda się zbawiennemu jarzmu małżeństwa, a więc wybierze dzielną towarzyszkę życia i założy z nią prawdziwą rodzinę? — A ów zręczny i inteligentny robotnik, czy przyjmie 6000 franków, któremi przedsiębiorca chce go przekupić, ażeby pomógł mu do zakończenia strajku? — Bureau ma zupełną słuszność, gdy w ten sposób śledzi zagadnienie moralności aż po ostateczną decyzję dnia codziennego; o to bowiem właśnie chodzi, czy ów nowy pogląd na świat, w myśl którego człowiek staje się ziarnkiem piasku, zdoła mimo to wytworzyć w tem ziarenku poczucie odpowiedzialności oraz obudzić w niem w imię tegoż siłę do składania cichych ofiar. Prawie wszyscy wybitni pisarze francuscy zajmują się dziś w ten lub inny sposób owem zagadnieniem. Szczególnie pisarze radykalni usiłują wykazać, że radykalizm nietylko nie burzy społecznej karności i sumienia, lecz je może utrwalić jeszcze skuteczniej, aniżeli metafizyczna etyka przeszłości. „*Notre premier devoir*“ — powiada w tym duchu socjolog Durkheim, „*actuellement est de nous faire une morale*“. Filozof zaś A. Fouillée czyni następującą uwagę: „Wdrożyć przyszłych obywateli do tego, by interes ogólny stawiali ponad skłonności egoistyczne, troskę o przyszłość narodową ponad pogrążanie się w materjalnej korzyści chwili — oto do czego dążyć ma nowoczesna demokracja i społeczeństwo świeckie“. Zagadnienie w istocie ogromne, ale zobaczymy w dal-

szym ciągu, jak niewystarczająca jest owa „psychologie laïque", nietylko, by je rozwiązać, lecz chociażby tylko istotne jego trudności ująć.

Pod koniec tego przeglądu nie chcielibyśmy pominąć także bardzo charakterystycznego określenia nowych zadań przez Ferdynanda Buissona, najkonsekwentniejszego przedstawiciela i wyznawcę nowej moralności i pedagogiki świeckiej: „Moralność religijna i wyznaniowa, przynajmniej w kościele zachodnim, ma ten rys znamienny, że łączy zbawienie w tamtym świecie oraz wszystkie ziemskie obowiązki i prawa z pewnem zupełnie określonem wyznaniem i z bezwzględnem poddaniem się pewnemu rzekomo nadnaturalnemu autorytetowi; w tem właśnie tkwi prawdziwa teologiczna i teokratyczna trucizna. Tem niebezpieczeństwem, które Gambetta nazwał „wrogiem", nie jest ta czy owa wiara, ta czy owa doktryna religijna, lecz pretensja do oparcia moralności wyłącznie na dogmatyzmie, na owym autorytatywnym dogmatyzmie, ujarzmiającym rozum i sumienie". Zrzucić to jarzmo dla dobra społeczeństwa i jednostki stanowi istotne dążenie „ducha świeckiego" (esprit laïque).

Wobec tych zdań nasuwają się dwa pytania. Pierwsze brzmi: jak człowiek poważny mógł tak głębokie zagadnienie, jak religijne uzasadnienie moralności, uprościć, wtłaczając je w zgoła niedostateczną formułę bojową. Drugie zaś pytanie brzmi: jaką winę ponoszą przedstawiciele religji, że głębszy sens jej tajemnic i uzasadnień nie jest lepiej znany ludziom wychowanym w duchu religijnym?

Zanim jednak temi pytaniami zajmiemy się krytycznie, zakończymy przegląd całego ruchu moralności niezależnej. I poza Francją poglądy Comte'a i Spencera rozwinięto konsekwentnie

i wzięto je za podstawę radykalnego programu, który powołując się na owe nowe i „zgodne z duchem czasu" uzasadnienia moralności, pragnie zwalczać zasadniczo prawa Kościoła do wychowania młodzieży. Przedewszystkiem wymienimy t. zw. ruch etyczny, który starał się uzasadnić i rozpowszechnić wiarę w „moralność niezależną". Ten ruch wynikał po pierwsze z odczuwanej przez koła wysoce wykształcone a niereligijne potrzeby naukowo-filozoficznej interpretacji impulsów moralnych. Powtóre chodziło o to, by szerokim warstwom ludowym, ogarniętym przez nowoczesną oświatę, dać nowe sankcje życia moralnego. Po trzecie w ruchu etycznym wyrażało się życzenie, by ponad rozumowemi poglądami na świat zbudować teren neutralny do uprawy wspólnoty moralnej. W dalszym rozwoju tego ruchu propagowano coraz więcej dążenie, by zastąpić nim wogóle religijne uzasadnienia moralności.

Najlepszem odparciem tych uroszczeń jest niesłychane ubóstwo treści pedagogicznych i etycznych podręczników, które powstały w ciągu dwudziestoletniego działania tego ruchu w Niemczech. Nie jest to jednak przypadek, że racjonalizm okazał całą bezsilność właśnie tam, gdzie chodziło o konkretne wskazania dla życia. Albowiem już nato, by rozwiązać zadania czysto etyczne, stanowiące cel ruchu moralności niezależnej, t. j., by stworzyć nową naukę etyczną dla wszystkich stosunków życiowych, potrzeba religijnego pojmowania duszy i życia ludzkiego. Ono dopiero sprawia, że człowiek poczyna widzieć jasno najgłębsze moce duszy i uczy się wywoływać je po imieniu; dopiero Bóg i Chrystus otwierają człowiekowi oczy na wielki sąd, dokonywający się w dziejach człowieka, i dają mu siłę do samopoznania; wszelka zaś nauka etyczna nieoparta na tym zmyśle

rzeczywistości pozostaje jedynie bezsilną i abstrakcyjną gadaniną.

Wiara większości moralistów, że ich „czysto ludzka“ i „naukowo uzasadniona“ etyka zajmie miejsce sankcyj religijnych, jest aż nadto zrozumiała. Bo istotnie trudno było nie poddać się tej wierze wówczas, gdy wystąpiła po raz pierwszy z tak niezmierną pewnością siebie i wymową! Cały stan ducha człowieka współczesnego był właściwie do niej przysposobiony. Ze stanowiska ewolucjonizmu wydawało się niedorzecznością opierać życie moralne ludzkości na niezmiennych prawodawstwach i ideałach moralnych, które niegdyś przed tysiącami lat ustanowiono „pod dalekiemi palmami Wschodu“, pośród zupełnie prymitywnych warunków życiowych. A gdzie ewolucjonizm nie przeniknął jeszcze do etyki, tam tem więcej poczucie ludzkości będące wytworem tysiącletniej, na religji opartej kultury, lecz oderwane od podstaw chrześcijańskich, dążyło do nowej sankcji intelektualnej i wcielenia się w światopogląd nowoczesny. Taka teoretyczna sankcja była już z tego względu potrzebna, że jak twierdził Nietzsche, uczucie „ludzkości“ wiązało się nierozłącznie z dogmatem chrześcijańskim i wraz z nim musiało zniknąć. Tak więc praktyczno-etyczny człowiek XIX stulecia szukał podstaw naukowych, duch zaś naukowy pragnął dać dowód, że umożliwia opanowanie nietylko zewnętrznych sił natury, ale i naturalnych potęg w łonie samego człowieka, czyli że zdoła ugruntować kulturę etyczną. I zdawało się rzeczą najoczywistszą, że powinno mu się to udać. Albowiem nie wiara w cud, lecz ścisłe wykazanie związku między przyczyną a skutkiem w procesach naturalnych wytworzyło triumfy techniki. Nie miałażby tedy i etyka, jako technika ludzkiego współżycia, otrzymać zupeł-

nie nowych i pewniejszych objawień i źródeł mocy, po oparciu jej na poznaniu naukowem?

Autor niniejszej książki sam w młodych latach dał się porwać temu konstruktywnemu zadaniu i przez dziesięć lat poświęcał mu czas i siły, aż wkońcu poznał, że chodzi tu tylko o racjonalistyczne złudzenie. Albowiem samo już wykazanie związku przyczynowego w postępowaniu ludzkiem wymaga o wiele więcej, niż dokonać zdoła metoda wyłącznie naukowa. Wymaga mianowicie głęboko w duszę i rzeczywiste życie wnikającej intuicji oraz szczególnego daru doświadczenia i obserwacji życia. Człowiek, który uświadomi to sobie krok za krokiem, namozoliwszy się poprzednio bez skutku nad zdobyciem poznania etycznego zapomocą racjonalistycznej metody — pojmie nagle znaczenie słowa „objawienie". Zrozumie, jak nieskończenie odmienne są warunki poznania prawdy moralnej a prawdy przyrodniczej. Metoda racjonalistyczna jest jednak nietylko całkiem niewystarczająca, by wykazać działanie różnych sił duszy oraz następstwa ludzkich postępków. Nie zdoła ona również dostarczyć jakichkolwiek przydatnych lub pewnych wskazań dla „technicznego" opanowania tych sił i kierowania niemi, powściągania ich lub potęgowania, z tej prostej przyczyny, że głębszą znajomość dynamiki sił wewnętrznych mają tylko dusze żyjące życiem spotęgowanem i istotnie zasobne w te siły. Religja rozpatrywana w granicach psychologji rodzi się właśnie z takiego wysoce spotęgowanego życia wewnętrznego, dlatego też wszystkie jej świadectwa i tradycje są pełne światła dla wychowawcy. Do największych złudzeń, jakie kiedykolwiek istniały, należy pogląd, że samo naukowe, oderwane od religji myślenie, któremu brak silnego empirycznego stosunku do rzeczywistości życia wewnętrznego, może nam owo światło zastąpić. Może to stwierdzić każdy,

kto spróbuje poradzić etycznie sobie lub innym, jakby postąpić w najrozmaitszych konfliktach życiowych oraz skądby zaczerpnąć sił żywych. Poczuje on wówczas aż nadto dotkliwie, jak mało przydatnych i krzepiących wskazań może mu dać cała literatura, poświęcona bezreligijnej etyce i pedagogice moralnej, i jak mało może dać innym, kto sam czerpie z tego właśnie źródła.

IV. Niedostateczna znajomość natury ludzkiej u nowoczesnych pedagogów moralnych.

Zanim przystąpimy do szczegółowej krytyki złudnych nadziei, którym ulega bezreligijna etyka i pedagogika, uprzytomnijmy sobie w sposób całkiem ogólny główne błędy całego tego ruchu. Wobec wielkich bowiem trudności dowodzeń w tej dziedzinie najintymniejszych zagadnień psychologicznych dobrze będzie uświadomić sobie zgóry pewne zasadnicze poglądy.

Przedewszystkiem odpowiemy na owe nowsze obietnice, powtarzając słowa Anzelma z Canterbury: *„Nondum considerasti, quantum sit ponderis peccatum“*: „nie zastanowiłeś się jeszcze, jak wielki jest ciężar grzechu!“ We wszystkich wskazaniach bezreligijnych pedagogów moralnych widać zdumiewającą nieznajomość natury ludzkiej oraz nieuwzględnianie tych psychologicznych faktów, które określa tajemnicza nauka o grzechu pierworodnym i o konieczności podstawowego odrodzenia się w duchu.

Schopenhauer powiedział, że prawo biblijne wymaga zawsze, byśmy zmienili nasze uczynki, gdy stan naszej duszy trwa niezmieniony. Otóż religja chrześcijańska, zajmuje się dogłębnie wspomnianym tu „stanem“[1]). Na czem

---

[1]) Można to wyjaśnić właśnie na przykładzie przykazania miłości bliźniego. Ci, którzy dziś zatrzymują z chrześcijaństwa „miłość bliźniego“, odrzucając skwapliwie „metafizyczną“ jej podstawę, nie rozumieją, że chrześcijaństwo zajmuje się przedewszystkiem nie przykazaniem miłości

polega istota tego stanu? Wiemy dobrze, że mimo wszystkich lepszych w nas popędów i wbrew jasnej świadomości o wyższem naszem przeznaczeniu podnieta chwili zachowuje przemożną władzę nad naszą wolą. *Video meliora proboque, deteriora sequor*", powiada już Medea u Owidjusza. Kto wżyje się i wmyśli w ten podstawowy fakt natury ludzkiej, ten raz na zawsze uchroni się od optymistycznych złudzeń bezreligijnej pedagogiki i zrozumie, że owemu „ciężarowi grzechu" nie podoła ani sama nauka etyczna, ani same naturalne impulsy moralne, lecz tylko przeciwdziałająca i porywająca moc z góry. Życie niższe wraz ze wszystkiemi głęboko zakorzenionemi instynktami daje się wychować jedynie owemu doskonałemu życiu duchowemu, jak je przedstawia i urzeczywistnia jedynie religja[1]). „Jakże to — mówi Schopen-

---

bliźniego, lecz tym stanem człowieka, który uniemożliwia ową miłość, a więc oporem samowoli, tyranją egoizmu, oraz zasadniczem opanowaniem duszy przez zmysły. Chrześcijaństwo pragnie wprowadzić nas właśnie w taki stan, w którym będziemy wogóle dopiero mogli rzeczywiście myśleć o innych. „Dopóki wrą w nas pożądania — powiada Turgeniew — dopóty nie możemy być przyzwoitymi ludźmi." Kto pogrążony jest jeszcze w tysiącznych złudzeniach próżności oraz zmysłowości i daje się powodować kapryśnym nakazom własnego egoizmu, ten nie może miłować we właściwem tego słowa znaczeniu. Jego miłowanie jest jedynie sportem lub kaprysem, zmysłowością lub popędem, nie budzącym zaufania i pozbawionym wielkości. „Na świecie ucisk mieć będziecie" (Jan XVI, 33), mówi Pismo św. Religja chrześcijańska uwalnia człowieka od tego „ucisku" (lęku) i w ten sposób dopiero wyzwala w nim wogóle wszystko, co prawdziwie ludzkie. Odcjmując go światu, oddaje go przez to światu i uzdatnia do uczynków względem innych. Tak to doczesność jedna się z zaświatem i — przygotowuje do zaświata.

[1]) Sławny chemik Berthelot tak mówi w wykładzie p. t. „*Science et Morale*" (Paryż 1905): „...ugruntujemy na świecie władztwo rozumu, wolnego od wszelkich przesądów i dogmatycznych systemów; stworzymy moralność wyższą

hauer — można przypuszczać, by same refleksje i pojęcia wytworzyć mogły siłę, nakładającą cugle i uździenicę potędze żądz, burz namiętności i ogromowi egoizmu!“ Zanim z człowiekiem nowoczesnym rozpoczniemy dyskusję o religji i kształceniu charakteru, należałoby właściwie wywieść go ze szkoły przeuczenia a wprowadzić do szkoły samopoznania i obserwowania ludzi, ażeby w całej wyrazistości uświadomił w niej sobie ciemne i ułomne strony natury ludziej i zapamiętał drastyczne ich obrazy. Wtedy dopiero zrozumie on z własnego najgłębszego poglądu na rzeczywiste życie, że idea owej „wielkiej istoty“ t. j. ludzkości nie zdoła powstrzymać nas nawet od kiepskiego dowcipu, a cóż dopiero by mogła dać nam siłę do codziennego przezwyciężania się i dotrzymywania cichej wierności. Ale to właśnie wewnętrzne poczucie własnej natury stało się w człowieku nowoczesnym, żyjącym w dobie zainteresowań naturą zewnętrzną, czemś niezmiernie a nawet wprost zatrważająco rzadkiem. Stąd też owe liczne teorje, które jedno spojrzenie we własne serce może zbić gruntownie[1]). Św. Augustyn powiedział raz, że naukę o zwyrodnieniu natury ludzkiej ten tylko zrozumie, kto naprawdę zwalcza swe namiętności. W tem tkwi powód, dlaczego pedagogika charakteru oparta jedynie na wiedzy, nie dorosła do oce-

---

i bardziej umocnioną, niż w przeszłości, ponieważ moralność nasza będzie opierała się na znajomości natury ludzkiej“. Jakgdyby wiedza przyrodnicza mogła dać nam ową znajomość natury, o którą chodzi w kształceniu charakteru. I jakgdyby dawna moralność nie była zbudowana na najgłębszej znajomości duszy ludzkiej! Schopenhauer czyni raz następującą uwagę o takich „posłaniach“ z laboratorjów: „Ludzie, którzy poza swojemi udkami żabiemi i galwanicznemi baterjami nic więcej o świecie nie wiedzą, ośmielają się dziś tłumaczyć nam świat i człowieka!“

[1]) Porównaj w niniejszej książce rozdział o grzechu pierworodnym.

ny faktów, które właśnie należy uwzględnić w wychowaniu. Nie czyści teoretycy, lecz wielcy bojownicy i zwycięzcy w walce z swemi namiętnościami, którzy myśl swą na tem żywem oparli doświadczeniu, znają najdokładniej materjał, z którym wychowawca ma do czynienia. U nich więc musimy szukać światła, chcąc moralne opanowanie natury ludzkiej oprzeć na podstawie realnej. Nowoczesna pedagogika wykazuje aż nazbyt wyraźnie zanik wszelkiego związku z owem źródłem żywem. Dość przypomnieć sobie wszystkie owe intelektualistyczne a tem samem i bezwzględnie optymistyczne wskazania nowoczesnej p e d a g o g i k i p ł c i o w e j; owo przeświadczenie, że demony okiełznać można zapomocą pouczeń; owo przecenianie zdatności oświaty umysłowej do poruszania i kierowania wolą tak, jakby ciekawość i zmysłowość nie nadużywały uświadamiania w celu zadowolenia pożądań! — A dalej, dość przypomnieć całą powierzchowność p e d a g o g i k i o b y w a t e l s k i e j. Jakież to blade wyobrażenie mają autorowie owych pism o wszelkich „odśrodkowych" popędach ludzkich. Jak dalecy i obcy są oni wszystkiemu, co o tem zagadnieniu mówi nauka o grzechu pierworodnym. Jak bodaj nawet nie przeczuwają, że i owe pozytywne siły społeczne, które chcieliby uruchomić dla dobra państwa, dają się aż nazbyt rychło wprząc w służbę samego tylko zbiorowego i korporatywnego egoizmu, jeśli nad wychowaniem społecznem nie będzie czuwała, oczyszczała go i podnosiła ponadspołeczna, religijna zasada kształcenia, chroniąca wyższe pierwiastki uczuć społecznych od upadku na poziom naturalnych tylko instynktów społecznych.

Nakoniec rzućmy jeszcze okiem i na nowoczesną p e d a g o g i k ę w o l n o ś c i, nie opartą na religijnych podwalinach. Jakże głęboko tkwi ona w zgubnym nad wyraz optymizmie, wywoła-

nym dzięki owej wyłącznej wierze w doczesność, obezwładniającej człowieka i nie pozwalającej mu widzieć życia i własnej natury bez miłosierdzia i upiększenia, lecz tak, jakiemi one są naprawdę. P a s c a l mówił, że bez wiary w Boga człowiek nie zdoła znieść widoku własnej nędzy. Głęboka to prawda. Bo człowiekowi po utracie Boga, owego Światła, docierającego do wszystkich zakątków i otchłani jego duszy i ukazującego mu całą jego nędzę, ale zarazem i zbawcze z niej wyjście, nie pozostaje nic innego, jak uczynić z siebie Boga. Człowiek bowiem nie c h c e wówczas widzieć, jakiem gniazdem węży jest serce ludzkie, i jakiej to straszliwie surowej s a m o k a r n o ś c i, łaski i zmiłowania z góry potrzeba, ażeby wyższe nasze życie mogło się w nas ujawnić.

Przejdźmy do dalszego przykładu. — Wspomnieliśmy o owej „dobrej nowinie“ ruchu pozytywnego, głoszącej, że wielka era moralności ludzkiej nadejdzie dopiero wtedy, gdy zdolność do miłowania w człowieku zwróci się ku bliźniemu w p r o s t, a nie na okrężnej drodze poprzez zaświat. Jak proste wydaje się to każdemu człowiekowi, który nad sprawami temi zastanawia się tylko w sposób abstrakcyjny a nie nauczył się uprzytomniać sobie zawsze konkretnej natury ludzkiej! A jednak wystarczy pomyśleć tylko, jak ułomną i kruchą jest ta nasza naturalna zdolność do miłowania, jak rychło ją omylą twarz bliźniego, jego manjery przy stole, kształt jego palców, złe nawyki, a wkońcu brak wzajemności, i jak łatwo pokrzyżować ją mogą nasze własne życzenia lub nasza nerwowość, zawiść, zazdrość lub antypatja. Wszak każdy, kto sobie wyraźnie to unaoczni, musi zrozumieć natychmiast, że, aby ta nasza naturalna zdolność miłowania mogła sprostać wrażeniom życia i przezwyciężyć opór naszej własnej natury, musi wprzódy oczyścić się w ideale miłości nie z te-

go świata i wznieść się do najwyższej konsekwencji. Dopiero wówczas zdoła z pełną świadomością celu i mocą niezłomną wejść znowu w wir życia! Tak więc wiara w bezpośrednią miłość ludzką, nie przechodzącą „okrężnie“ przez zaświaty, wypływa z niedość żywego wyobrażenia o wielorakich przeszkodach, sprzeciwiających się miłości w człowieku naturalnym. Sama „religja doczesności“ okazuje zawsze głęboką jej nieznajomość! Kto naprawdę przenika doczesność, ten od niej właśnie musi dojść do uznania rzeczywistości innego świata.

Jako ostatni przykład niedostateczności realizmu u przedstawicieli etyki bezreligijnej niechaj posłuży znamienny ustęp z przytoczonego już dzieła francuskiego filozofa Séaillesa. Séailles wspomina rozmowę Abrahama z Jehową o Sodomie i Gomorze. „A jeśli się tam znajdą dziesięciu?“ Odpowiedział: „nie zatracę dla dziesięciu“. Séailles nie rozumie zupełnie głębokiego znaczenia całej tej opowieści i wyrażającego się w niej tragicznego poglądu na człowieka. Banalizuje on wszystko, twierdząc, że być sprawiedliwym, znaczy właściwie to samo, co mieć „dobrą wolę“; takich zaś, co mają dobrą wolę, jest dziś niewątpliwie — legjon. Otóż jak się sprawa ma naprawdę z ową „dobrą wolą“, to występuje natychmiast na jaw, gdy tacy właśnie ludzie „dobrej woli“ mają np. podzielić się spadkiem; wówczas przekonywamy się nagle, jakie to potwory czyhają w głębi duszy, jak złe i ułomne są w gruncie wszystkie owe „dobre wole“, jak w obliczu naprawdę wielkiej próby zawodzą one ostatecznie zawsze, mając wpogotowiu najrozmaitsze wymówki i wykręty, skoro tylko zażądamy rzeczywistej ofiary od ich egoizmu, uporu lub wygody.

Ścisły związek między Starym Testamentem a Nowym ma zaprawdę głębsze znaczenie. Stary Testament uświadamia nam jasno i wszechstron-

nie, jaki jest rzeczywisty stan człowieka i jak bardzo potrzebuje on zbawienia. A właśnie wszystkim nowoczesnym, bujającym w obłokach teoretykom brak nietylko miłości ideału chrześcijańskiego, lecz bodaj czy nie w wyższym jeszcze stopniu owego potężnego realizmu Starego Testamentu, bez którego idealista budować będzie zawsze na piasku.

Jeden z dalszych zasadniczych błędów bezreligijnej pedagogiki moralnej polega na tem, że w dziwny sposób ci sami ludzie, którzy w imię autonomji osobowości występują przeciw religijnemu uzasadnianiu moralności, nie widzą wcale, jak to właśnie i c h wywód moralności pozostał całkowicie jeszcze w „niewoli prawa". Ich filozofja moralna jest nieosobowa, a potrzeba społeczna stała się u nich jednostronnie najwyższą instancją kształcenia moralnego. Poza tem zakładają oni zgóry i w sposób niczem nieusprawiedliwiony, jakoby ów wyzwolony człowiek nowoczesny gotów był „najwyższe owo dobro" (summum bonum) społeczności ludzkiej uznać wprost za normę swej indywidualnej woli. Gruntowne zaznajomienie się z Nietzschem byłoby dla tych moralistów społecznych nader zbawienne. Zarzuty Nietzschego przeciwko etyce wyłącznie społecznej zasługują na bardzo poważne uwzględnienie. Mimo całej przesady i antychrześcijańskiego sformułowania są one też nader bliskie chrześcijańskiemu duchowi zupełnie osobistego uzasadniania moralności. Albowiem chrześcijaństwo jest zarazem n a j w i ę k s z e m z d a r z e n i e m w pedagogice. Ono to przełożyło konieczność zewnętrzną, a mianowicie normalny porządek ludzkiej społeczności na język osobistego spotęgowania życia, a tem samem pogodziło warunki życiowe społeczeństwa z indywidualną potrzebą wolności — a mianowicie w pewnem wyższem pojęciu życia i wolności. Istotę tego osobistego uza-

sadnienia moralności wyjaśnimy jeszcze dokładniej, tu chcemy tylko zgóry już zwrócić uwagę czytelnika na pewien zasadniczy brak we wszystkich wskazaniach „moralności świeckiej".

Podkreślamy wreszcie jako główny moment w naszej krytyce bezreligijnej pedagogiki moralnej, że sankcję religijną uważają tam zawsze jako coś z zewnątrz i sztucznie doczepionego do naturalnych sił rozwojowych charakteru, nie dostrzegając, że charakter znaczy stałość, konsekwencja i nieprzekupność, którą wywalczyliśmy na kapryśnej naturze. Charakter jest bezwarunkowy i kategoryczny, nie pochodzi zgoła z samej natury ludzkiej, lecz stanowi sam przez się już wytwór wpływów religijnych. Religja jest tedy właściwą atmosferą życiową charakteru. Bez niej charakter wogóle nie zdołałby zachować owej bezwarunkowości, lecz poddawałby się chwiejnie wszystkiemu, co względne i warunkowe. Nawet wojna, najpotężniejsza z doczesnych mocy karnych, może zachować imperatyw kategoryczny jedynie w związku z kulturą religijną. Oparta natomiast na samej sobie nie zdołałaby się oprzeć skutecznie rozstrojowi, który nieustannie stara się wcisnąć w duszę od strony doczesności, z oszałamiającej pełni zmiennych wciąż potrzeb, podniet i warunków życiowych. Ileż to mocy charakteru wobec żądań społecznych i chwilowych względów polityki powstało dzięki niezłomnej wierności wobec niepisanego prawa boskiego! Najgłębiej odczujemy wrażenie tego wpływu słuchając, jak *Antygona* odmawia posłuszeństwa *Kreonowi:*

„Nie tak przemożnym zdał mi się twój nakaz,
iżby przed jego marnym ludzkim głosem
ustąpić miało bogów prapotężne
i wieczne prawo, ono, co zaprawdę
nie od dziś ni od wczoraj mówi — bowiem
żyje od wieków!"

Przedstawiciele nauki obywatelskiej na gruncie szkoły czysto świeckiej mylą się wielce, sądząc, że u uczniów swych zdołają wytworzyć prawdziwe uczucie miłości i wierności względem państwa, nie podporządkowywając tych uczuć uczuciom wierności względem „ojczyzny wiekuistej". Kto tkwi korzeniami jedynie w świeckiem poczuciu wspólnoty, tego od wierności wobec dalszego i bardziej oderwanego związku życiowego odciągać będą zawsze bliższe interesy zbiorowe i indywidualne. Tylko wierność wobec świata niewidomego wraz ze wszystkiemi niezmierzonemi jego dobrami osobistemi zdoła zwyciężyć pokusy, pochodzące ze świata podniet widzialnych. Słusznie tedy mówi poeta o wszelkiej nie opartej na wierze miłości ojczyzny i ubóstwieniu państwa:

„Kto B o g u nie da, co B o g a,
ten i cesarza okłamie,
chociażby ochrypł, hymny piejąc,
sławiąc cesarstwo hymnami.
Kto zdradził k r ó l e s t w o B o ż e.
co temu królestwo ludzi?
przed każdą zwycięską flagą
żagiel on swój opuści.
Gdzie tylko zysk obaczy,
wić będzie życia wieniec —
jak b o ż e sprzedał prawo,
tak sprzeda i n n e — odmieniec!"

Jeszcze na innych przykładach możnaby łacno wykazać, że zagadnienia kształcenia charakteru dzięki najistotniejszej swej psychologji wiodą wprost do religji. I tak, zadając sobie całkiem konkretnie pytanie, jakby wzmocnić wyższą wolę w człowieku i jak utrwalić wierność wobec niepisanego prawa, odkryjemy, że każda konieczność moralno-pedagogiczna, przemyślana do końca, prowadzi do pomocy i życiowych źródeł religji,

np. żądanie poglądowości, doskonałego przykładu, precyzji i uniwersalności w wyobrażeniu celu, wkońcu żądanie owej żywej jedności, która stapia w jedno najsprzeczniejsze napozór własności charakteru, jako to siłę i miłość, pokorę i stałość. Oto wszystkie te zagadnienia można spełnić nie ze stanowiska ideału jedynie wymyślonego, lecz tylko do głębi przeżytego, nie ze stanowiska ziemskiej jednostronności i mglistości, lecz boskiej pełni życia i jasności. Tylko Chrystus, który osiągnął najwyższy cel i przezwyciężył wszelką połowiczność, może wychować nas ku najwyższej świadomości celu i całkowitej konsekwencji. Tylko On, który sam wszelkie sprzeczności śmiertelnej natury przemógł i doprowadził do wyrównania w wyższej jedności, może tworzyć charaktery, w których wnętrzna zwartość połączona będzie z bogatym i swobodnym rozwojem wszelkich zdolności i sił.

Wnikając w poszczególne zadania kształcenia charakteru, stwierdzamy nieustannie, że wszystkie one zmierzają ku temu, by zahartować młodzieńca na najrozmaitsze podniety życia. Z tego wypływa, że wierność dla dóbr niewidzialnych wobec kuszącego obrazu interesów widzialnych wymaga bezwarunkowo wiary w świat niewidzialny, jako najwyższą rzeczywistość i praźródło wszelkiego Widzialnego: „*Credo in unum Deum, patrem omnipotentem*“. To też posłuszeństwo Niewidzialnemu wymaga odrębnej pedagogiki, któraby umiała wytworzyć skuteczne hamulce wobec potęgi uchwytnych interesów i mocy życiowych. Ta psychologiczna prawda odnosi się również do wszelakich pokuszeń w życiu szkolnem, jak np. kłamstwa oraz zbiorowego ducha z jego namacalnemi wpływami podniet płciowych i innych niebezpieczeństw. Z tego też powodu tj. ze względu na konieczności psychologiczno-pedagogiczne rozwój kultury przej-

dzie do porządku dziennego ponad „szkołą bez Boga". Ład, wytrwałość, panowanie nad sobą i stałość, owe cztery główne cnoty ucznia nie wytworzą się mechanicznie lub zapomocą kilku pouczeń czy anegdot, lecz dzięki żywej kulturze duszy; dusza zaś osiągnie najwyższe skupienie i najjaśniejszą świadomość samej siebie i praw swej doskonałości jedynie w religji. Musi ona bowiem umocnić się wpierw w Niewidzialnem, by umieć sprostać przemożnym zadaniom świata widzialnego.

We wspomnianej książce Bureau o moralnym kryzysie współczesnym znajduje się rozdział pt. *„La morale solidariste"*. Zawiera on tak bystre pod względem psychologicznym rozprawienie się z ułudą zwolenników Augusta Comte'a i tak trafną krytykę wszelkiego, opartego jedynie na socjologji wychowania praktyczno-społecznego, że niesposób go tutaj pominąć.

Bureau przyznaje, że silne podkreślenie wzajemnej przynależności wszystkich cząstek organizmu społecznego stanowi niewątpliwie nader pożądaną przeciwwagę wobec manchesterstwa i nad wyraz cenną podnietę społeczną dla sumienia, o ile ono zostało już przedtem umocnione przez oparcie go na głębszych podwalinach. Druzgocącej natomiast krytyce poddaje Bureau nieprawdopodobne zgoła łudzenie się wszystkich tych krzewicieli „moralności świeckiej", którzy wmawiają w siebie samych oraz w innych, jakoby idea solidarności społecznej mogła zastąpić wpływ wiary w Boga na urabianie charakteru. Bureau rozprawia się przedewszystkiem z podstawową tezą przedstawicieli religji ludzkości, głoszącej, że musimy poświęcać się dla ogólnego życia społecznego i moralnych tegoż warunków, ponieważ cały nasz zasób kulturalny i materjalny zawdzięczamy pracy dawniejszych pokoleń. Takie wnioskowanie — powiada — jest poprostu kruczkiem, a nie naukowym

wywodem. Jeśli bowiem weźmiemy rzeczy, tak jak one są, to nie ulega wątpliwości, że dawniejsze pokolenia pracowały tylko dla siebie, a nie dla nas. Jeśli zaś stąd i my mamy jakąś korzyść, to na tej podstawie nie można żadną miarą zbudować zobowiązania moralnego. A choćbyśmy nawet musieli uznać taki dług wdzięczności względem naszych przodków, to jakaż stąd droga, by obowiązek ten przenosić na stosunek nasz do ludzkości współczesnej albo przyszłej? Poczem Bureau tak ciągnie dalej:

„Poświęcanie się dla dobra ludzkości nie jest cechą wybitną naszych czasów; skoro więc sami myślimy jeno o własnych konkretnych i osobistych interesach, to musimy przynajmniej o tyle być uczciwi, by nie żądać od naszych wnuków wdzięczności, na którą bynajmniej nie zasługujemy". Poczem podaje następującą cytatę z książki pewnego moralisty społecznego: „Powinniśmy aktem dobrej woli wznieść się do przyznania, że jesteśmy dłużnikami przyszłych pokoleń, ponieważ sami zawdzięczamy wszystko przeszłości". Do tych słów Bureau dodaje uwagę: „Jak wielką musi być u tych ludzi siła złudzenia, jeżeli mogą przypuszczać, że w czasach tak bardzo nawykłych do metod krytycznych podobnie kruche argumenty mogą przemówić do umysłów". Argumenty, któremi grono świeckich moralistów i pedagogów francuskich stara się u z a s a d n i ć moralność, przypominają znowu fakt, że naród francuski posiada wśród swoich pisarzy obok najmędrszych znawców życia i natury ludzkiej także najnaiwniejsze dzieci".

W dalszym ciągu Bureau zarzuca propagatorom „moralności solidarystycznej" podwójne „*petitio principii*". Oto po pierwsze argumentacja ich przypisuje życiu jednostki oraz społeczeństwa zupełnie *a priori* wartość absolutną. Skoro jednak w kołach tych nie uznaje się żadnych założeń me-

tafizycznych, to tem samem niema się też żadnego prawa przyjmować, by dar życia był czemś, za co człowiek powinien być wdzięcznym. Bezwątpienia większa część ludzkości nie ma żadnego powodu, by błogosławić swój los, gdyż żyje w nędzy, trudzie, trosce i chorobie. Nie zakraważ to tedy na kpiny, jeżeli żąda się od tych wydziedziczonych, by wdzięczność za to, co otrzymali od ludzkości, uczynili jeszcze zasadą swego moralnego życia? A dalej: prawda, że społeczeństwo ponosi szkodę, a nawet może rozpaść się, jeżeli jednostka nie podda swych interesów interesom całości. Wszelako perspektywa ta może właściwie obchodzić tylko tych, którzy wyznaczają jednostce zadanie, wykraczające poza granice tego życia. Tego zaś, kto nie ma tej wiary, cóż może obchodzić, że ludzkość przestanie istnieć, zwłaszcza, jeżeli powie sobie przytem, że równocześnie skończy się także bezmyślna nędza miljonów ludzi.

Zupełnie zasadniczym argumentem przeciwko wszelkiej próbie oparcia moralności na idei solidarności jest stwierdzenie Bureau, że owa wzajemna zależność wszystkich członków społeczeństwa ludzkiego stanowi sama przez się fakt, etycznie biorąc, całkowicie obojętny. Fakt ten może okazać się równie dobrze szkodliwym, jak i pożytecznym dla interesów moralnych. Zależy to bowiem dopiero od stanowiska, z którego ten czynnik społeczny spełnia swoją funkcję: solidarność wyraża się w równej mierze w nienawiści, tyranji, prześladowaniu, wojnie, walce klasowej, jak w miłości i pomocy wzajemnej. Solidarność jest właśnie tyle tylko warta, co solidarne osobniki. Ażeby tedy pewien kierunek społecznej wspólnoty działał moralnie, istnieć musi wprzódy pewna zasada moralna, któraby tę dążność wprzęgła w służbę Dobra.

Niezbita to prawda: wszak oddawiendawna wszyscy wielcy twórcy religji i nauczyciele moral-

ności, od Laotsego do Chrystusa, od Konfucjusza do Seneki, przestrzegali duszę dążącą wzwyż przed poniżającą siłą atrakcji zbiorowej, przed zwodniczym wpływem zorganizowanych i solidarnie czujących większości na sumienie osobiste. Jakoż słusznie mówi w tym duchu Bureau o wielkim procesie „desolidaryzacji", który wszczęło chrześcijaństwo, procesie, zawierającym wobec jednostronnego podkreślania praw społeczeństwa właściwy sens „praw człowieka".

Wprawdzie i chrześcijaństwo jest najpotężniejszym dziejowym czynnikiem socjalizacji, ale nie przez głuchą przewagę społecznych popędów stadnych i władczych, lecz przez religijne wyzwolenie jednostki ze skurczu egoistycznego i przez wytworzenie konsekwentnego władztwa ducha nad popędami zmysłowemi. Tylko w chrześcijaństwie łączy się tężyzna życia osobistego z ożywieniem wszelkich zdolności społecznych. Tylko w niem rozwój solidarności usuwa się wyraźnie z pod wpływu instynktów stadnych. Gdzie jednak brak tych podstaw, tam wychowanie w duchu solidarności wzmocni w rezultacie przewagę pośledniejszych poglądów i nawyków zbiorowych nad charakterem osobistym. W tym związku Bureau podaje szereg bardzo przekonywających rozważań i przykładów. „Ilekroć człowiek dopuścić się ma jakiegoś tchórzostwa, ośmielić się popełnić jakieś łajdactwo, zaniedbać obowiązku, nałożonego przez honor, czy opuścić placówkę, tylekroć „solidarność" ukazuje swój grymas i szepce wahającemu się do ucha: — I nacóż to twoje bohaterstwo? Postępuj tak, jak postępują inni, — czyż odosobniony twój czyn może zmienić cokolwiek w świecie? Ofiara twa jest niepotrzebna. — Tak np. ktoś rzuca na czysty chodnik skrawek papieru i myśli sobie: Wszak i inni robią to samo — za godzinę będzie tu bardzo wiele takich skrawków

— pocóżbym więc miał się krępować? — Albo: robotnik spostrzega, że drobnem kłamstwem mógłby w towarzystwie asekuracyjnem uzyskać bon na cztery dni wypoczynkowe. Wie wprawdzie, że będzie to postępek nieuczciwy i że w ten sposób zaszkodzi towarzystwu i zmusi je do podwyższenia taryfy, ale wie również, że wielu jego towarzyszy czyni tak samo, dlaczegóżby więc on jeden tylko miał pozostać uczciwym głupcem? Ulega zatem i pociąga swoim przykładem innych. Podobnie po stronie przedsiębiorców solidarność sprzyja powstawaniu nader licznych nieprzyzwoitych obyczajów, których jednostka wstydziłaby się i przeciw którym sumienie jej burzyłoby się, gdy tymczasem solidarność z towarzyszami zawodu wymaga poddania się im: — *La solidarité n'aime pas les fortes têtes, qui rebellent contre la discipline.*

W podobnym duchu Paul Bureau zwalczał także w referacie[1]) na III. międzynarodowym kongresie wychowania w Genewie złudzenie, jakoby z samego społeczeństwa płynęła dostateczna siła moralna, skłaniająca jednostkę do korzystnego dla społecznej jedności zachowywania się w rodzinie, zawodzie i życiu publicznem. Nie przeczy zgoła, że w społeczeństwie istnieją takie społeczno-pedagogicznie działające siły naturalne, z jak największym naciskiem podkreśla jednak, że ono właśnie dostarcza jednostce jak najdogodniejszych argumentów do buntu i nieposłuszeństwa. „Ilekroć wymaga się od obywatela, by wykonał jakiś obowiązek, wie on zupełnie dokładnie, czy i w jakim stopniu jego współobywatele skłonni są uchylać się od tego właśnie obowiązku, który jemu każą spełnić. Któryż młodzieniec, gdy odeń wymaga się, by

---

[1]) Przedruk w Paul Bureau „Introduction à la Méthode Sociologique", str. 266. Paryż 1923.

ze względu na postęp społeczny przestrzegał czystości, będzie do tyla naiwny, by wierzył, że jego rówieśnicy pozostaną także czyści? Który małżonek, gdy żąda się odeń poszanowania dla celów małżeństwa, będzie tak nieuświadomiony, by nie wiedzieć, że w tej samej chwili, kiedy społeczeństwo zwraca się do niego z owem żądaniem moralnem, właśnie miljony innych małżeństw szukają wszelkich sposobów, byle tylko zapobiec rozradzaniu się? Który z podatników wreszcie, gdy żąda się od niego lojalnego wykazu dochodów, nie ulegnie pokusie pod wpływem przekonania, że w tej samej chwili tysiące innych podatników zdecydowało się podać tylko całkiem drobny odsetek rzeczywistego dochodu?

Tak więc w każdej chwili występuje w naszej świadomości, jako pokusa, myśl o bezużyteczności wyrzeczenia się osobistego, wymaganego przez moralność. Ofiara jest ciężka, a rezultat nikły, gdyż „inni nie postępują tak samo". Nacóż więc zda się brać na się ciężar tej ofiary?"

Te wskazania Bureau uprzytomniają nadzwyczaj wyraziście, jak to właśnie owa widzialna rzeczywistość społeczna (na którą socjologowie moralności pragną się przedewszystkiem powoływać) odwodzi nas od wypełniania obowiązków tak, że choćby z tego powodu dostateczna przeciwwaga widzialności istnieje tam tylko, gdzie całe życie przenika wiara w świat niewidzialny.

Pod koniec przytacza Bureau z pewnego podręcznika „moralności świeckiej" następujące zdania, niezmiernie charakterystyczne dla złudzeń wielu owych moralistów społecznych: „Pomyślność ludzkości jest twoją własną pomyślnością, jej cierpienia twojem cierpieniem, cokolwiek dobrego czynisz dla niej, czynisz to sobie samemu, a szkodząc jej, szkodzisz również sobie samemu. Ludzkość kwitnąca jest twoim rajem, upadająca piekłem".

Do tych słów dodaje Bureau uwagę: „Trudno w mniejszej ilości słów nagromadzić więcej błędów i głupstw dziecinnych". Przytoczone przezeń zdania są zarazem znamiennem stwierdzeniem owego, jak się wyraża Nietzsche, „braku tragicznego sposobu myślenia" u współczesnych, a więc dowodem owego naiwnego optymizmu, który przebija ze wszystkich konstrukcyj zastępczych, urodzonych z martwej uczoności, i stanowi przyczynę ich martwoty.

Religja chrześcijańska przeciwnie reprezentuje tragiczny pogląd na życie, który uczy, że między sumiennością a szczęśliwością ziemską leży przepaść, że wszelki postęp ludzkości jest okupiony jedynie heroicznemi ofiarami ze szczęścia osobistego, oraz że wszelki prawdziwie wielki czyn wywoływa o wiele częściej szyderstwo i prześladowanie, aniżeli uznanie i wdzięczność. Z tego zaś tragicznego poglądu wypływają wszystkie owe dogłębne oddziaływania, przez które chrześcijaństwo pragnie uniezależnić duszę od wszelkiej doczesnej i ziemskiej zapłaty za jej wierność a umocnić ją w świecie wyższym. Ibsen przedstawił we *„Wrogu ludu"* nader trafnie nieprzekupny charakter człowieka, który nie chce skłamać nawet wówczas, gdy mógłby przez to oszczędzić społeczeństwu wielkiego nieszczęścia. Takie charaktery uchodzą zawsze za „wrogów ludu", ponieważ nie mogą postępować inaczej, jak tylko uchylając się od solidarności z niesumienną większością. Ich wola, wiara i ofiarność pochodzą z zupełnie innego świata, a nie z samych tylko nieokreślonych uczuć solidarności. Jakoż tylko o tyle, o ile owe silne i świadome swego celu popędy moralne staną się potęgą w życiu, nabierają i owe uczucia społeczne wyższego sensu i treści, przestając być jedynie czynnikiem zbiorowego barbarzyństwa i zbiorowych namiętności. Bureau ma tedy zupełną słusz-

ność, gdy mówi o konieczności „desolidaryzacji", tj. stanowczego wyzwolenia się jednostki od magnetyzmu masy. Istotnie, takie wewnętrzne umocnienie się stanowi niezbędny warunek, ażeby wzajemna zależność wszystkich członków społeczeństwa nie zasadzała się na samych tylko instynktach stadnych, lecz na najwyższych siłach duszy. To „odspołecznienie" człowieka w tym celu, by mógł następnie powrócić do społeczeństwa jako charakter samodzielny, może dokonać się jedynie przez religję, ponieważ tylko jej sprawy znajdują się rzeczywiście poza obrębem społeczeństwa, a zarazem identyczne są z najgłębszemi warunkami kultury społecznej.

Tu przedstawiciel moralności solidarystycznej mógłby może zauważyć: — Przecież to wszystko, co powiedziano o zasadzie solidarności, jest tylko karykaturą naszych dążeń. Uznając bowiem solidarność jako zasadę moralności, mamy na myśli nie solidarność klasową, czy jakieś inne nierozwinięte formy naszej zasady, lecz uczymy, że zasada moralności ma być solidaryzowaniem się wszystkiego, co ludzkie na ziemi, a moralnem nazywamy wszystko, co takiej absolutnej solidarności sprzyja. Ta idea wszechogarniającej solidarności nie jest żadną zgoła metafizyką, lecz zasadza się na prostym fakcie wzajemnej zależności wszystkich ludów i ras pod względem ich ogólno-gospodarczej wspólnoty pracy oraz wzajemnego uzupełniania się kulturalnego.

Otóż na te twierdzenia, niezależnie od wszelkich wątpliwości, które uzasadniliśmy powyżej, mówiąc o motywującej ich sile, odpowiadamy: krytyka nasza zwraca się nie przeciwko idealnemu obrazowi zjednoczonego solidarnie świata kulturalnego, lecz przeciw niedostatecznym zgoła środkom, mającym ten ideał urzeczywistnić. Wytworzenie bowiem powszechnej solidarności wymaga

ze względu na rozliczne odśrodkowe siły natury ludzkiej sił o wiele wyższych, aniżeli samo tylko naturalne poczucie solidarności. W poczuciu naturalnem solidarności tkwi tak wiele antymoralnych, a nawet antysolidarnych pierwiastków, iż wobec nich nieodzowna jest pewna wysoko ponad nie górująca prawda, ażeby pierwiastki moralnie pozytywne oczyścić od niepożądanych domieszek i oddać na usługi uobyczajenia ludzkiego. Solidarność jako najwyższy ideał życiowy jest wyobrażeniem równie mało mówiącem, jak nieskutecznem; w imię jej nie poświęciłby człowiek nawet — gruszki. Nie o to chodzi, by ludzkość zjednoczyła się, lecz o to, w jakim duchu ma się zjednoczyć, jakim wyraźnym celom ma służyć zespolenie jej sił. Mrówki np. są solidarne bez religji. Nam jednak potrzeba czegoś ponadspołecznego, ażebyśmy mogli być naprawdę istotami społecznemi. Musimy sami wyswobodzić się wewnętrznie, by stać się wolnymi dla innych. Ponadto nasze uczucia społeczne są nazbyt mocno przepojone namiętnościami egoistycznemi, by mogły nami kierować. A wkońcu i dlatego także potrzeba nam wychowania przez owo ponadspołeczne dobro i cel, abyśmy w samo życie społeczne, obciążone niezmiernie ciężkiemi i zawiłemi zadaniami i ofiarami, mogli wnieść najwyższe osobiste siły naszej duszy. Z tych tedy wymienionych przyczyn nie możemy żadną miarą zgodzić się, by życie etyczne opierało się jedynie na zasadzie idei solidarności.

V. *Nauka o grzechu pierworodnym a pedagogika nowoczesna.*

W pierwszym krótkim przeglądzie zasadniczych błędów pedagogiki bezreligijnej podaliśmy jako główną przyczynę, dla której wszystkie wskazania i teorje owego ruchu są tak martwe, zbyt nierealne ujmowanie natury ludzkiej. Realizm zaś jest dla wychowawcy co najmniej równie ważny, jak idealizm. Musi on materjał wszelkiego wychowania tj. naturę ludzką widzieć bez żadnych złudzeń, ażeby wszystkie środki zaradcze móc przystosować do rzeczywistego stanu człowieka. Wszyscy wielcy wychowawcy rodu ludzkiego byli w tem znaczeniu realistami. Za punkt wyjścia brali oni ułomność człowieka i właśnie dlatego przeciwstawiali ziemskiej niedoskonałości tak wzniosłe obrazy ponadziemskiej siły i doskonałości.

Ten sam Platon, którego wzrok kierował się z taką mocą ku rzeczom wiekuistym, był równocześnie przenikliwym obserwatorem rzeczywistego życia ludzkiego. On, filozof zaświatowości, nie rozstawał się nigdy w podróży z małą książeczką „*Sceny z sycylijskiego życia codziennego*“.

Niezrównana siła pedagogiczna chrześcijaństwa zasadza się również na tem właśnie, że jego Twórca tkwił nietylko w wieczystej prawdzie, lecz że i rzeczywiste życie i człowieka przenikał nawylot. Gdy raz zapytano Napoleona, czy nie chciałby założyć nowej religji, odparł: — Potrzebaby na to przejść przez Golgotę, a tego nie umiem. — Jakoż

tylko ten, kto zmierzył się wręcz z ciemnemi potęgami życia, stojąc zarazem nietykalny i wolny wysoko ponad niemi, stworzyć mógł naukę, która ogarnia całą rzeczywistość życia a równocześnie wskazuje nam stanowisko ponadżyciowe. To też pedagogika chrześcijańska w dziełach jej wielkich przedstawicieli nietylko jaśnieje niebiańską pewnością, ale opiera się na najgłębszem poznaniu rzeczywistości życia ludzkiego.

Realistyczny ten pogląd na człowieka wyraża się najdobitniej w ciemnej i trudnej nauce o grzechu pierworodnym. Ilekroć chrześcijaństwo zwalcza nowoczesne teorje pedagogiczne lub utopje społeczne, zawsze z niej właśnie wychodzi. Jakież jest tedy znaczenie owej z głębi chrześcijańskich poglądów na życie płynącej nauki? Oświecony człowiek nowoczesny spogląda na nią z góry, niby na stary i zły koszmar o niemocy ludzkiej, który należy otrząsnąć z siebie i rozproszyć, ażeby wszystkie siły życiowe mogły się swobodnie rozwinąć. W sposób wysoce znamienny wyraża się o tem R. M. Trine, jako jeden z apologetów nowoczesnej optymistycznej pedagogiki woli: „Grzech, który spowodował upadek Adama, jest pono grzechem nas wszystkich. Otóż niema w tem ani słowa prawdy. Życie każdego jest w jego własnem ręku i każdy może uczynić z niego dla charakteru swego i szczęścia, co tylko sam zechce". Beztroskie zamykanie oczu na tragiczne pęta, któremi dziedzictwo i namiętności krępują naszą wolę, znajduje dziś coraz bardziej rosnącą przeciwwagę w faktach, stwierdzonych przez patologję. Zwróciliśmy już na innem miejscu uwagę, że właśnie sfery lekarskie w terapji chorobliwych zaburzeń stosunku między ciałem a duszą wracają dziś najrychlej do praw dawno uznanych. Tak np. naiwna wiara radykalnych pedagogów moralnych we wpływ etycznych pouczeń pozostaje bezwątpienia

w absolutnej sprzeczności z poglądem na wolę ludzką, opierającym się na nowszych badaniach patologicznych. Wystarczy pomyśleć tylko o faktach obciążenia dziedzicznego i o nauce szkoły psycho-analitycznej o podświadomym oporze. Wprawdzie nauka patologji o potędze dziedziczności nie jest identyczna ze znaczeniem nauki o grzechu pierworodnym, ale obie nauki przywiązują zgodnie wielką wagę do niezmiernych trudności moralnego wyzwolenia. W każdym razie nowoczesny optymizm i intelektualizm pedagogiczny pozostał daleko wtyle poza naukowem poznaniem naszych czasów; jakoż pochodzi on nie z teoretycznych poglądów, lecz z powziętego zgóry zamiaru oraz z praktycznego dążenia, by wyemancypować człowieka nowoczesnego z tradycyjnych religijno-kościelnych środków pomocy i w tym celu wykazać za wszelką cenę ich zbędność. Ażeby tedy optymizm ten najskuteczniej wyplenić, należy omówić gruntownie zawsze aktualną naukę o grzechu pierworodnym ze stanowiska psychologji. W tym też sensie podejmiemy próbę uświadomienia nowoczesnemu wychowawcy podstawowych faktów psychologicznych, które wykrywa owa nauka.

Czegoż to więc my, pedagogowie, możemy się z niej nauczyć? od jakich błędów nowoczesnej myśli może nas ona uchronić? jak głęboko dzięki niej możemy wniknąć w psychologję ludzkiej woli? z jaką korzyścią dla nas odwodzi nas ona od samych zewnętrznych s y m p t o m ó w zepsucia a wiedzie do najgłębszych jego p r z y c z y n ? — wszystko to wyjaśnimy na konkretnych przykładach. Tem samem mamy nadzieję uchronić się od nieporozumienia, jakobyśmy pragnęli wyczerpać biologiczną i mistyczną tajemnicę owej nauki. — Nie, takiego zamiaru nie mamy, chcemy tylko wskazać pewne wewnętrzne doświadczenia z zakresu

woli, które utorują nam dostęp do zrozumienia tej nauki.

Naukę o grzechu pierworodnym określają nawet niektórzy wolnomyślni teologowie chrześcijańscy jako cząstkę przestarzałej mitologji. W tem ujawnia się znowu podstawowy błąd naszej wolnomyślności religijnej. — Oto zamiast ogarniać całą żywą treść starych prawd, zamiast głębiej je interpretować i uprzytomniać nowoczesnemu człowiekowi, poddajemy się ufnie wszelkim nowoczesnym płyciznom tak bezkrytycznej często krytyki, zarażamy się abstrakcjami nowoczesnego ducha nauki, tak że wkońcu nie wiemy już wcale, ileśmy utracili i poświęcili. Przypuśćmy nawet sami, że nauka o grzechu pierworodnym jest rzeczywiście niczem innem, jak tylko mitologją; to i wtedy jeszcze należałoby pamiętać wciąż o tem, że jak to już Platon podniósł, poza mitem ukrywać się mogą bardzo głębokie prawdy o życiu i duszy, z których możnaby się wiele nauczyć. A jeśli dziś rozważania religijno-psychologiczne zaczynają już interesować i te koła, które same utraciły wszelką wiarę, to dlaczegoż nie mianoby zbadać raz głębszego znaczenia nauki, posiadającej tak niezmierną doniosłość w dziejach świata?[1])

P a s c a l powiada: „Nauka o grzechu pierworodnym jest tajemnicą, która oświetla wszystkie nasze sprzeczności, a sama pozostaje wieczyście

---

[1]) Zresztą i prawowierne koła uczyniłyby dobrze — choćby dlatego, że mają przecie umacniać młode dusze przeciw nowoczesnym zwątpieniom — gdyby obok teologiczno-dogmatycznego wyszkolenia wżywały się także gruntownie w p s y c h o l o g i c z n ą prawdę nauki o grzechu pierworodnym i gdyby całkiem konkretnie unaoczniły sobie wpływ grzechu pierworodnego na duszę. Należy sobie także jasno uświadomić, że nietylko płytkość antyreligijnej literatury, lecz i zbyt abstrakcyjno-dogmatyczny ton pedagogiki i apologetyki religijnej ponosi winę tego, że właśnie wśród sfer wykształconych pozytywne życie religijne tak bardzo upada.

utajona." Biskup K e t t e l e r zaś czyni następującą uwagę: „Kto z wiarą i pokorą przyjmuje tajemnicę grzechu pierworodnego, dla tego nic nie jest tajemnicą, ten zrozumie samego siebie oraz dzieje ludzkości"[1]). Zapewne, obietnice te są wzniosłe, ale jakże doprowadzić nowoczesnego człowieka do tego, by „z wiarą i pokorą" przyjmował takie tajemnice? Wszak najpierw musimy stopniowo, a więc indukcyjnie, odwołując się do samopoznania, wpoić w nowoczesną duszę nowe zaufanie do niewyczerpanej głębi owych starych symbolów i nauk. To też i my pragniemy w dalszych wywodach posługiwać się metodą wyłącznie psychologiczną, co nie znaczy, byśmy element metafizyczny całkowicie pomijali. Chcemy jednak poruszyć go tu tylko o tyle, o ile on sam występuje bezpośrednio w naszem wewnętrznem doświadczeniu. W ten sposób postąpimy według starego zdania: *„Ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora!* (Od rzeczy zewnętrznych do wewnętrznych, od wewnętrznych do wyższych!)

Wyobraźmy sobie np., że człowiek średniowieczny ujrzałby nasze formuły chemiczne. Musiałby je uznać za puste i bezmyślne symbole, gdyż nie miałby przecie żadnego wyobrażenia o wszystkich odkryciach, wyrażonych przez owe znaki, ani o precyzyjnej technice badania, kryjącej się w nich, ani wreszcie o opartem na nich opanowaniu potęg natury. Podobnie muszą i nowoczesnemu człowiekowi wydawać się chrześcijańskie nauki

---

[1]) Nawet tak nowoczesny pisarz jak O. W e i n i n g e r (*Geschlecht und Charakter* [Płeć i charakter] II, str 384. Wiedeń 1905) nazywa naukę o grzechu pierworodnym najgłębszą myślą ludzkości, myślą, w której ludzkość po raz pierwszy dopiero ujęła właściwą swą istotę. „Jest to zagadka świata i życia, pęd bezprzestrzennego w przestrzeń, bezczasowego w czas, ducha w materję. Dualizm świata jest czemś niepojętem, stanowi motyw pierwszego grzechu, pra-zagadkę: sens i cel upadku życia wiecznego w znikomy byt, bezczasowości w ziemską czasowość."

wiary i dogmatyczne ich formuły bezmyślnemi spekulacjami — poprostu dlatego, że człowiek ten oddalił się od wewnętrznych faktów i zagadnień i nie ma wcale pojęcia o technice moralnych wyzwolin i przenoszeniu sił duchowych, opartem na owych wyobrażeniach. A przecież nawrót dzisiejszy do zainteresowań już nie siłą prądu elektrycznego, lecz siłą duchową sprawi niewątpliwie, że owe stare symbole i nauki ożyją znowu.

Jakiż więc jest sens nauki o grzechu pierworodnym? Według nader rozpowszechnionego w kołach antychrześcijańskich błędnego mniemania grzech pierworodny to dziedzictwo popędów cielesnych, to potęga zmysłowych pożądań w człowieku. Chrześcijaństwo miało wycisnąć na popędach naturalnych piętno czegoś grzesznego, wskutek czego ponosi winę za wszystkie nasze nienaturalne stosunki seksualne, a także za niedostatecznie zdrowe uświadomienie. Otóż do takiego błędnego mniemania przyczyniło się niewątpliwie niejedno nieścisłe wyrażenie samych pisarzy religijnych. Tak np. przesadna paplanina pietystów o „mięsie“ musiała doprowadzić do wyobrażenia, że grzech pierworodny rodzi się niejako z dążenia naturalnych funkcyj życiowych do owładnięcia człowiekiem; że jest on jak gdyby klątwą prochu, do którego nieśmiertelna dusza jest przykuta. Stary ten błąd platoński i manichejski pojawił się potem znowu, i to nawet w pismach tak wybitnego teologa protestanckiego jak Schleiermacher. Jeszcze bardziej podsycił owo błędne mniemanie Schopenhauer, twierdząc, że to, co tradycja chrześcijańska nazywa „grzechem pierworodnym“, jest zupełnie identyczne z tem, co on w swej nauce nazywa „wolą do życia“.

Właśnie w przeciwieństwie do tego błędnego mniemania Schopenhauera istotny sens nauki o grzechu pierworodnym określić można nadzwy-

czaj jasno. Oto grzech pierworodny nie tkwi w samej woli do życia, lecz w tem, że d u s z a utożsamia się z tym popędem naturalnym, że całkowicie się w nim roztapia, że daje mu wtór zamiast wbrew niemu pozostać wierną wiekuistemu przeznaczeniu. Wola życia nie jest sama przez się ani dobra ani zła, nie ma nic wspólnego z grzechem, działa w niej poprostu tylko samozachowawczy popęd funkcji organicznej, który w całym zakresie stworzenia ma to samo prawo do ujawnienia się, co natura duchowa człowieka w przypadającym na nią zakresie władzy. W tym sensie mówi już D a n t e:

„To nie natura zła jest i zepsuta,
Lecz zły obyczaj zaciemnił świat!"

Tak więc grzech pierworodny nie jest wcale skłonnością naszej z m y s ł o w e j natury, wynikiem naszych popędów. Urzeczywistnia się ona w t a j e m n i c z e j, g ł ę b o k o z a k o r z e n i o n e j s k ł o n n o ś c i s a m e j d u s z y, że zamiast popędom owym narzucać prawo ducha, sama się ich prawodawstwu poddaje. Dokładne wyznaczenie siedliska grzechu pierworodnego w powyższym sensie ma rozstrzygające znaczenie dla należytego samopoznania, a tem samem dla całej wogóle psychologji i pedagogiki. Cała psychologja pokusy zależy od właściwej interpretacji tej wewnętrznej zagadki. Wszak głębiej uświadomiony człowiek wie bardzo dobrze, że to w jego właśnie duszy a nie w dziedzictwie popędów zmysłowych tkwi przyczyna zła; wie, że chodzi tu o u p a d e k w y ż s z y c h sił, a nie o n i e p r z e z w y c i ę ż o n o ś ć n i ż s z y c h popędów, chciałby jednak strząsnąć z siebie samego winę i zwalić ją na zewnętrzne okoliczności. Ta właśnie głęboka myśl wyobrażona jest na wielkiej bramie tumu w *Hildesheim:* oto, gdy w raju zjawia się Bóg z sądem, wówczas Adam wskazuje na Ewę, a ta znowu na węża. Tymczasem wszyst-

ko zależy od Adama, gdyż zewnętrzna podnieta pozostanie dopóty zewnętrzną, dopóki nie pochwyci jej świat wewnętrzny i nie uczyni ośrodkiem swego życia[1]). Naturę zmysłową człowieka bowiem stworzył Bóg nato, by poddała się prawu ducha. Elementarne nasze funkcje domagają się same zwierzchnictwa ośrodka mózgowego. Co więcej wszelkie niższe organizacje dążą do poddania się wyższej organizacji; jest to wprost prawo biologiczne, które coraz powszechniej wykrywamy. Ujawnia się ono także w świecie organicznym w rozmaitych formach „symbiozy". Chodzi tylko o to, by owa wyższa funkcja była naprawdę przeniknięta ideą swego wyższego przeznaczenia. Gdy się go bowiem wyrzeknie, ażeby pogrążyć się w podnietach sfery elementarnej, wówczas popędy buntują się i obejmują władzę zwierzchnią.

Celem uwypuklenia powyższych wywodów przytoczymy pewne doświadczenie z zakresu jazdy konnej, będące w tym wypadku czemś więcej, niż prostem porównaniem. Oto pewien wyższy oficer niemiecki opowiadał autorowi, że jako rotmistrz ujeżdżał raz konia, który ilekroć zbliżał się tramwaj, narowił się i rwał niepowstrzymanie z kopyta. Zdarzyło się, że gdy rotmistrz był raz na urlopie, dosiadł owego konia pewien porucznik i codzień przeprowadzał go bez żadnych trudności obok przejeżdżających tramwajów. Pewnego wieczora wachmistrz wyraził porucznikowi zdumienie z tego powodu: — Pan rotmistrz — mówił — nigdy go tak gładko nie przeprowadzał. — Następnego dnia nawet p o r u c z n i k n i e

---

[1]) Po śmierci starych Egipcjan myto ich wnętrzności t. j. narządy funkcyj zwierzęcych, poczem jeden z krewnych nieboszczyka podnosił owe szczątki cielesne ku niebu i w imieniu zmarłego zaklinał się bogom, że grzechy popełnił on nie sam przez się, lecz „przez te oto rzeczy". Jest to owo prastare oczernianie natury, któremu dopiero chrześcijaństwo położyło kres dzięki ścisłości swej psychologji.

zdołał już przeprowadzić spokojnie konia. Cóż się stało? Oto dość było samej myśli o tem, że koń się poprzednio narowił, ażeby stanowczość i pewność kierownictwa całkiem nieświadomie, jakkolwiek nieznacznie osłabła, a zwierzę natychmiast odczuło to i odmówiło posłuszeństwa. Tak więc gdy tylko u góry nastąpiło pewne niedostrzegalne zgoła przesunięcie wyobrażenia — a mianowicie myśl o znarowieniu się konia — natychmiast nastąpiło u dołu rzeczywiste znarowienie się.

To spostrzeżenie można zupełnie dobrze odnieść i do stosunku między duszą a ciałem. W dziedzinie seksualno-etycznej chodzi przedewszystkiem o to, by pewne rzeczy, jak to mówią, „nie przychodziły człowiekowi wcale na myśl" i nie wydawały mu się wcale możliwe. Człowiek, który rozwiązłość uważa za nie dającą się żadną miarą pogodzić z rycerskością, karnością, panowaniem ducha, za najwyższy zaś sens i cel życia uważa zjednoczenie się duszy z boskiem jej Praźródłem — uchroni się już od pierwszego kroku do grzechu i winy. Gdy zaś dusza utraci pewność celu i igrać pocznie z obrazami upadku, wówczas złe popędy opanują całe życie wewnętrzne, a jedynym celem stanie się potrzeba cielesna.

Jakoż czy popędy płciowe nie pozostają względnie spokojne, dopóki dusza zwraca się ku życiu wyższemu? Skoro jednak owe wyobrażenia załamią się, gdy dusza odpadnie od swego Praźródła, gdy przestanie już jasno rozumieć swe dążenia, gdy sprzeniewierzy się duchowej stanowczości, wówczas i popędy uchylą się z pod władztwa rozumu i pójdą własną drogą. Nie na przyrodzonej tedy nieprzyzwyciężoności popędów polega niedola płciowa, nie Ewa i wąż są jej przyczyną, lecz to, że wyższe siły duszy zatracają się w sferze zmysłowej i wypłaszają niejako biczem

jej funkcje z naturalnego ich zacisza. Duch nowoczesny, nacechowany niezwykłem załamaniem się ideałów naczelnych, ujawnia w spotęgowanej przez czas formie ów ogólnoludzki stan upadku duszy, który wedle nauki chrześcijańskiej jest skutkiem pierwszego upadku, t. zn. który tak głęboko tkwi korzeniami w całej naszej dualistycznej istocie, że wywodzimy go od pierwszego człowieka, praojca naszego rodzaju. Nikt chyba nie określił wyraziściej istoty opisanego tu stanu, jak Tomasz z Akwinu w następujących słowach:

„Twierdzimy tedy w myśl nauki wiary, że człowiek tylko na początku był taki, że dopóki rozum jego poddawał się Bogu, dopóty i niższe siły służyły mu bez oporu, a ciału żadna cielesna przeszkoda nie pozwalała uchylać się od tego poddaństwa. Bóg i łaska Jego dopełniała tego, czego w tym względzie zbywało naturze. Jednakże gdy rozum odpadł od Boga, niższe siły poczęły opierać się rozumowi, a ciało odbierać wrażenia sprzeczne z życiem, które jest przez duszę. Chociaż więc owe braki wydają się człowiekowi dane z natury, możemy, biorąc na uwagę Boską Opatrzność oraz godność wyższego pierwiastka natury ludzkiej, wykazać z dostatecznem prawdopodobieństwem, że owe braki są tylko skutkami kary, a stąd możemy także przyjąć winę pierwotną."

Jeśli przedrzemy się przez scholastyczną powłokę powyższych wywodów, to dotrzemy do bardzo prostej, a jednak tak trudno uchwytnej prawdy psychologicznej, na którą zwróciliśmy już uwagę. Oto przyczyna całego naszego zwyrodnienia leży nie w naturalnych darach i siłach, lecz w nadużywaniu ich przez duszę zbłąkaną, a tak, jak człowiek stworzony jest na służbę Bogu, tak zmysłowa nasza natura ma służyć i ulegać duchowi.

Wogóle psychologiczna istota nauki o grzechu pierworodnym wyjdzie najlepiej najaw, gdy zagłębimy się w idei upadku, tkwiącej tak głęboko w naturze człowieka, że i do jej historji możemy zastosować słowa Józefa de Maistre'a: „Każdy dogmat chrześcijański jest równie stary, jak świat", t. zn. to, co w nauce chrześcijańskiej nabiera olśniewającej jasności, już zdawiendawna przeczuwały niejasno dusze skupione, dając przeczuciom tym jakgdyby nieartykułowany jeszcze wyraz. Bo czyż nie dźwięczy owa tajemnica w słowach „*Fedry*" Eurypidesa: „Jakże często podczas bezsennych nocy myślałam o przyczynach ludzkich występków. Widzimy dobro, a czynimy zło, znamy cnotę a oddajemy się występkom. Życie nasze usiane jest rafami, ku którym porywa nas nieodparty pociąg". W tem wyznaniu mieści się niemal dosłownie to, co później wypowiedział św. Paweł: „Albowiem, co czynię, nie rozumiem: bo nie, co dobrego chcę, to czynię, ale złe, którego nienawidzę, ono czynię" (Rzym. VII, 15). Oto powtarzające się wiecznie doświadczenie upadku, wiodące nas do tajemnicy „grzechu pierworodnego" (peccatum originale): że człowiek zna i uznaje wyższe swe przeznaczenie, że głos jego odczuwa jako wyraz swej prawdziwej istoty, a jednak czyni naopak, nie obcą przyniewolony mocą, lecz z własnej drugiej woli, skłaniającej go do przenoszenia dobra chwilowego nad dobro wiekuiste.

Nauka o odpadaniu duszy od swego Praźródła przedstawia najlepiej ową podstawową słabość duszy, ową głęboką skłonność do sprzeniewierzania się duchowemu przeznaczeniu, ową zagadkową słabość wyższych popędów, którą tak całkowicie we wskazaniach swych przeoczają pedagogowie bezreligijni. A dalej nauka o upadku duszy poucza nas dobitnie, że istotną przyczynę naszej niedoli stanowi nasza własna najosobistsza wola,

a nie jakoby wszechwładność materjalnych warunków życiowych. W nauce tej jakgdyby triumfowało czyste samopoznanie duszy nad owem tępem upiększaniem, w którem tak często podobamy sobie, by usprawiedliwić przed sobą własną uległość.

Możnaby odpowiedzieć na to: twierdzenie, jakoby każda poszczególna dusza miała skłonność do odpadania od ducha, psychologicznie jest dopuszczalne; czy jednak idea „grzechu pierworodnego", a zatem grzechu, którego ja sam wcale nie popełniłem, lecz którego następstwa w mej duszy zostają jednak policzone na mój rachunek — nie jest niedorzecznością?

Odpowiadając, przypominamy najpierw prawo biologiczne, że narząd, nie posiadający żywej funkcji, albo sam obumiera albo sprawia, że osobnik w walce o byt ginie. To prawo można niewątpliwie zastosować i do świata duchowego. Naukę o grzechu pierworodnym znajdujemy od wieków w ośrodku wyobrażeń religijno - moralnych u wszystkich ludów, które wytworzyły całą naszą kulturę. Czyż tedy nauka ta nie pozostaje może w tajemniczym związku z moralnem zdrowiem człowieka? czyż nie wyraża może jakiejś psychologicznej prawdy, która acz nigdzie poza tem nie dochodzi do świadomości, posiada jednak niezmierne znaczenie dla samopoznania i panowania człowieka nad sobą samym? W tym też duchu, nie roszcząc sobie zgoła pretensji do wyczerpania treści całej nauki, ani nie chcąc wdawać się w zagadnienia teologiczne, pragnąłbym stwierdzić, co następuje: w tem, że wywodząc dzisiejszy nasz stan od „p r a o j c a A d a m a" („in quo omnes peccaverunt") nie czujemy się wolni od winy, lecz raczej o d p o w i e d z i a l n i za nią, — wyraża się przedewszystkiem w całej naszej istocie tajemnicze złączenie wolności i niewoli, zależności

i samodzielności, winy dziedzicznej i osobistej. We wszystkich innych filozofjach podkreśla się jednostronnie bądź zależność człowieka bądź wolność, stąd też żadna z tych nauk nie czyni zadość potrzebie żywego człowieka, który chce, walczy i cierpi, żadna nie wyraża całkowicie jego wewnętrznego doświadczenia. Potwierdza to nasza najosobistsza samowiedza. Czujemy w sobie głęboko zakorzenioną skłonność do przygarniania świata widzialnego a zagłuszania w sobie głosu z wysokości, skłonność, będącą czemś więcej, niż indywidualnym tylko upadkiem. Czujemy tę skłonność tak głęboko zakorzenioną w całej naszej istocie, że zdaje się nam, jakoby powstała ona wraz z pierwszem przeżyciem ludzkiej świadomości, a nawet możnaby powiedzieć: przy pierwszem już zetknięciu się obudzonego w człowieku życia wyższego ze sferą podniet życiowych. Ale zarazem, ilekroć doznajemy w naszym indywidualnym bycie odnawiającego się wciąż upadku c z ł o w i e k a, tylekroć odczuwamy zupełnie osobisty oścień winy dziedzicznej i słyszymy w swej duszy głos: „Adamie, gdzie ty?" — oto bowiem obecność nadziemskich darów ducha sprawia, że we wnętrzu naszem rozpłomieniają się mimo wszystko wzniosłe rozkazy naszego pochodzenia i że stają nam przed oczyma zupełnie inne możliwości działania, niż te, które urzeczywistniamy w życiu. Czujemy, że upadamy, że wyrzekamy się swej godności, że czynimy to zupełnie osobiście, z własnego, nieprzymuszonego wyboru, grzeszymy w A d a m i e a zarazem s a m o w ł a d n i e, zniewoleni a zarazem wolni... — niechaj pojmie, kto to pojąć umie!

Wyjaśnijmy jednak ową ideę pierwotnego upadku nieco dokładniej. Jeżeli na metafizyczne założenia nauki o grzechu pierworodnym spojrzymy ze stanowiska dotychczasowej mechanistycz-

nej biologji i filozofji, to wydadzą nam się one dziecinnemi, bezpodstawnemi mrzonkami. Jeżeli jednak spojrzymy na nie w świetle najnowszej, dualistycznie zorjentowanej biologji, to spostrzeżemy w nich najprostsze wyjaśnienia podstawowych doświadczeń moralnych, wynikających z psychofizycznej dwoistości naszej natury. Nowsza biologja, jak wiadomo, zmierza do tego, by siłę duchową tłumaczyć nie jako funkcję materji, lecz jako samoistną energję, a nawet procesy materjalnego rozwoju objaśniać do pewnego stopnia przy pomocy czynników umysłowych. Problem dwoistości natury ludzkiej świadczy, że na pewnym stopniu rozwoju organicznego, gdy mózg był już niejako gotowy do przyjęcia wyższych energij, duch („πνευμα") wstąpił w życie organiczne lub został ze stanu utajenia obudzony ku życiu. To też nasuwa się pytanie, czy najpotężniejsze wspomnienie człowieka o pierwotnym upadku nie pozostaje w związku z owym odległym stanem, gdy siła duchowa, która wstąpiła w materję, była jeszcze o wiele potężniejsza i samodzielniejsza, niż dzisiaj? Bo dlaczegożby w owej przeszłości miała fizyczna tylko siła życiowa ujawniać się w wytwarzaniu istot o olbrzymich rozmiarach? Czy nie możnaby sobie wyobrazić, że w jakiejś zamierzchłej przeszłości na jakimś punkcie ziemi, może na owej zatopionej części świata, która miała ponno istnieć na oceanie Wielkim, i duchowa siła człowieka ujawniła się była wznioślej, niż dziś? Któż nie doznawał często uczucia, że nawet historyczni twórcy świętych ksiąg religijnych byli prawdziwymi olbrzymami ducha w porównaniu z ludźmi nowszych czasów? Wszak nawet Nietzsche tak mówi o postaciach Starego Testatmentu:

„W żydowskim Starym Testamencie, owej księdze o boskiej sprawiedliwości, występują ludzie, rzeczy i słowa w tak wielkim stylu, że pi-

śmiennictwo greckie i indyjskie nie ma nic takiego, coby z niemi można zestawić. Z lękiem i czcią stajemy przed temi olbrzymiemi szczątkami, świadczącemi, czem był człowiek ongi i nie możemy opędzić się smutnym refleksjom nad starą Azją i wysuniętą jej półwysepką Europą, pysznią cą się, że wobec Azji stanowi „postęp ludzkości."

Zaznaczyliśmy już, że natury, w których życie duchowe jest spotęgowane, są też podatniejsze na podniety życiowe i ulegają w stopniu o wiele gorszym oddziaływaniom świata widzialnego. W każdym razie wyobrażenie pierwotnego upadku w całej grozie i jasności pochodzi z przeżyć natur olbrzymich, z potężnego napięcia duchowego ich rozłamu, ze skupionej siły, z jaką starł się w nich świat fizyczny i duchowy. Wskutek tego też wniosły one zgóry światło w ów niezmiernie zawikłany problem stosunku natury do ducha, i dzięki swym wstrząsającym przeżyciom dały mu wyraz jak najjaśniejszy i jak najkonkretniejszy. I to właśnie jest przyczyną, dlaczego nauka o wychowaniu, która przecie niczem innem się nie zajmuje, jeno pytaniem, w jaki sposób możemy zapewnić duchowi samodzielność i świadomość celu wobec natury — musi bezwzględnie i całkowicie oprzeć się na nauce o grzechu pierworodnym. Przyzwyczajmy się tylko przemyśleć w określonym wyżej sensie zagadnienie stosunku ducha do natury, pozostawiając na uboczu obaloną już hipotezę materjalistyczną i nowoczesne abstrakcje filozofji, a spostrzeżemy, jak otwarta i naturalna droga wiedzie nas do nauki o grzechu pierworodnym. Oto dusza wraz z całą przepotężną rzeczywistością swych potrzeb i podniet wszczepiona jest w życie organiczne. Nie może jednak zapomnieć nigdy o swej ponadzmysłowej istocie i przeznaczeniu, a mimo to, właśnie dzięki nadziemskiej

mocy, czuje wciąż gorący pociąg do zatapiania się w pełni życia i w funkcjach istoty ziemskiej. Jakże więc inaczej może wyrazić siebie samą, najistotniejsze swe doznanie w świecie materji, rozterkę z sobą i swym początkiem, swój ból i wstyd nad nieustannie odnawiającą się wiarołomnością, świadomość straszliwej tradycji ludzkiego upadku oraz tęsknotę za całkowitem wyzwoleniem, jakże inaczej, jak nie właśnie zapomocą tajemnicy pierworodnego grzechu? I nacóż zdadzą nam się całe tomy czczych wywodów abstrakcyjno-filozoficznych o stosunkach między naturą a duchem, o „paralelizmie psychofizycznym“ i t. d., skoro stosunki te są tam tylko całkiem zewnętrznie rejestrowane, gdy tymczasem nauka o grzechu pierworodnym przedstawia je od wewnątrz tak, jak je żywy człowiek widzi i doznaje. Jakże przerażająco pusta jest cała filozofja o naturze i duchu, jeśli w spekulacjach swych pomija Stary i Nowy Testament z jego bezmierną empirją duchową!

Zilustrujmy jeszcze na przykładzie, wziętym z patologji, jak uprzystępnić sobie możemy niepojęte prawie połączenie wolności i zależności, wyrażone w nauce o grzechu pierworodnym. Oto bardzo pouczające spostrzeżenie francuskiego neurologa Charcota:

„Przeważna część chorych umie przypomnieć sobie taki moment, w którym chwiali się niejako pomiędzy chorobą a zdrowiem, i w której czuli, że tylko od nich zależy, by skupić się i wysiłkiem woli przechylić języczek u wagi na stronę dodatnią. Niestety jednak nie zdobyli się na ten wysiłek w najkorzystniejszej chwili — i odtąd poczęli się niepowstrzymanie staczać wdół“.

To głęboko przenikliwe spostrzeżenie psychologiczne wskazuje nam, jak istniejąca pierwotnie siła woli może wskutek niekorzystania z danej

możliwości oraz tradycji poddawania się przejść w stan ciężkiej zależności[1]). Czyż dzięki tej prawdzie psychologicznej nie zrozumiemy, jak oczywistym jest fakt, że człowiek obdarzony tak potężną energją duchową, a zarazem tak uzależniony wyobraża sobie ową pierwotną, w samym fakcie jego wyższości tkwiącą wolność jakgdyby chwilę, w której wybór między chorobą a zdrowiem był jeszcze łatwy, dopóki on sam nie zatracił tej możliwości, nie utracił raju i nie potoczył się dalej na drodze upadku.

Przypomnieliśmy, jak głęboko zakorzenione jest w ludzkości wyobrażenie pierwotnego upadku. Przenika ono całkowicie filozofję Platona. Dialogi platońskie, zajmujące się upadkiem duszy, a więc przedewszystkiem „Fedrus" i „Fedon", ukazują nam, że chodzi tu nie o jakąś abstrakcyjną spekulację, lecz o najintymniejsze własne doświadczenie duszy. Czujemy, że dusza nie umie zgoła wyrazić inaczej różnicy między własną istotą i jej potrzebami a światem interesów materjalnych, jak tylko w obrazie upadku z wyższego świata. A jednak u Platona, podobnie jak i u wszystkich innych pisarzy pogańskich, brak jeszcze tej najściślejszej precyzji w całem przedstawieniu. Przedstawiają oni bowiem sprawę tak, jakoby samo wstąpienie duszy w świat ziemski było już upadkiem i tajemniczem wygnaniem, gdy tymczasem wedle biblji dusza dopiero od tej chwili uchodzi za „upadłą", gdy w ciągu ziemskiego życia sama sprzeniewierzyła się dobrowolnie boskiemu przykazaniu[2]). Ta różnica pozostaje w ścisłym związ-

---

[1]) Por. Pochhammer: „Problem wolności woli" (Problem der Willensfreiheit). Berlin 1908.

[2]) Jest rzeczą nader ważną uprzytomnić sobie, że samo żywe pogrążenie się w uciechach naturalnych nie stanowi jeszcze bynajmniej „upadku". Upadek zachodzi tylko tam, gdzie człowiek dla ziemskiego zadowolenia zaprzecza i gwałci to, co w nim jest wyższe. Nie pojmujemy, dla-

ku z pewnem bardzo zasadniczem niedomaganiem koncepcji platońskiej, a mianowicie tem, że u Platona brak idei winy pierworodnej, a w każdym razie, że nigdzie nie została ona przezeń ściśle sformułowana. Ten brak jest również naturalnem następstwem pogańskiego pojmowania stosunku ducha do materji. Dla filozofji pogańskiej przyczyna zepsucia tkwi w prawie świata materjalnego; wskutek zetknięcia się z tym światem na duszę, zstępującą z królestwa światła, pada skaza i mrok. Wina upadku leży tedy nie w duszy, lecz w owem tajemniczem przeznaczeniu, które wciela ją w świat materjalny.

Dopiero nauka chrześcijańska wyraziła jasno istotny psychologiczny stan rzeczy: a mianowicie, że w samej duszy żywie ciekawość i żądza oddania się w służbę Widzialnego i że przeto człowiek może tylko wtedy być zbawiony, jeśli żądzę tę wyniszczy w sobie u samych korzeni. Ponieważ nauka chrześcijańska ujęła głębiej od pogaństwa prawdziwy stan duszy i nazwała go po imieniu, przeto tylko ona zdołała wybawić człowieka z niedoli. Z głęboką też słusznością powiada w tym duchu pierwotny platończyk Justyn Męczennik o prawdzie chrześcijańskiej: „Tylko w nauce Chrystusa odnalazłem dostateczną siłę, by do-

---

czego przedstawiciele nowoczesnych poglądów utożsamiają ustawicznie samo użycie zmysłów z grzechem. A przecież czytamy wyraźnie, że człowiekowi oddany został cały raj wraz ze wszystkiemi owocami, a tylko z jednego drzewa zakazano mu pożywać. Cóż to znaczy? Oto, że istnieje pewna radość życiowa zupełnie zgodna z wyższemi mocami, działającemi w naszem sumieniu. Ale przychodzi w używaniu wiadoma każdemu chwila, w której nagle pojmujemy jasno, że dusza nasza upadła, że nie rozkazuje już, lecz słucha niższego ustawodawstwa — i oto raj utracony, oto jedność z Bogiem zerwana. Każdy człowiek doznaje tego w sobie, nie przychodzi mu jednak na myśl spróbować raz na podstawie takich doznań wniknąć w sens opowieści o upadku.

prowadzić duszę do skruszenia — same wiekuiste idee są wprawdzie wzniosłe, brak im jednak mocy odradzającego życia". Tak jest; mimo całej duchowej wzniosłości pogaństwo nie umiało wytworzyć tego, co jest istotą odrodzenia, a więc skruchy. Pozostawiało ono duszę w stanie pychy, jakgdyby chodziło tylko o to, by dusza trzymała się zdala od materji, gdy tymczasem zło tkwiło głęboko w najskrytszej jej woli. Tak stały sprawy, dopóki dzięki Chrystusowi dusza nie odnalazła odwagi, by spojrzeć sobie prosto w twarz i ostatecznej przyczyny zepsucia szukać w sobie samej, w pierwiastkowem, aż od praojca wywodzącem się spaczeniu woli. Na tym przykładzie można też widzieć, jak głęboko niektóre napozór czysto teologiczno-filozoficzne kwestje sporne zazębiają się o podstawy sumienia, o najkonkretniejsze fakty samopoznania. Stąd łatwo też zrozumieć, że właśnie św. Augustyn, który najgłębiej chyba wniknął w tajemnice „upadku", w świetle prawdy chrześcijańskiej zwalczał z taką nadzwyczajną energją wszystkie owe błędne nauki z manicheizmem na czele, które starały się zdjąć z woli ludzkiej odpowiedzialność za zło[1]), przerzucając wszelką winę ludzkiego upadku na materję lub ja-

---

[1]) Tu tylko pokrótce wspomnimy o pedagogicznych następstwach tego poglądu. Niektórzy pedagogowie znają dobrze potęgę niższych żywiołów u człowieka i pamiętają o nich, ale przyczyny zła szukają nazbyt jednostronnie w tak zwanym pierwiastku „zwierzęcym". W ten sposób popadają we wrogą naturze pedagogikę tępienia i odmawiania, nie mającą nic wspólnego ze zdrowem ćwiczeniem ascetycznem i wywołującą w naturze jedynie bunt. Przez to zaś niszczą i zatruwają wiele sił pożytecznych, które wymagały jedynie szczepienia i wychowania. Kto widzi jasno, gdzie jest prawdziwa siedziba zła, kto sam w sobie bez łudzenia się śledzi psychologję pokusy, ten wie, że wszystko wypływa jedynie z głęboko utajonego braku powagi, wiary, rzeczywistej woli, i że tylko pozytywny pokarm, tylko wiara w tamten świat, a zatem tylko duchowe rozbudzanie, a nie pedagogika represyjna, może tu pomóc.

kiś inny zły pierwiastek, działający poza człowiekiem. Św. Augustyn opisuje w „Wyznaniach" na podstawie własnych doświadczeń, w jaki to stan nauka owa wprawiła jego sumienie i wolę. „Samopoczucie moje — powiada — znajdowało zadowolenie w przeświadczeniu, że jestem bez winy, i że, choćbym nawet popełnił zło, nie jestem jednak zmuszony przyznać, iż je uczyniłem. Za to uniewinniałem chętnie własną duszę i oskarżałem inne nieznane „coś", co wprawdzie było we mnie, ale nie mną samym". To, co tu mówi św. Augustyn, można ściśle zastosować do nowoczesnej przesady w poglądach na nieprzezwyciężoność patologicznego obciążenia.

Z powyższego wynika, że i w leczeniu słabej woli możliwość regeneracji zależy całkowicie od należytej diagnozy choroby. Jest w „Wyznaniach" św. Augustyna miejsce, które szczególnie przekonywająco wykrywa siedlisko upadku w woli ludzkiej, a skutki grzechu pierworodnego w ludzkiej duszy. Czytamy tam:

„Ciało ulegało najlżejszym w duszy nakazom jej woli, wprawiając na jej skinienie członki w ruch; dusza natomiast nie tak łatwo słuchała samej siebie i nie tak łatwo samym aktem woli silniejszą swą chęć urzeczywistniała. Skąd i dlaczego ten niepojęty stan rzeczy? Duch rozkazuje ciału, a ciało jest natychmiast posłuszne; gdy zaś duch rozkazuje samemu sobie, natrafia na opór. Duch rozkazuje np. by ręka się poruszyła i ruch ten następuje z taką lekkością, że trudno odróżnić, gdzie kończy się rozkaz, a zaczyna jego wykonanie, przyczem duch pozostaje duchem, a ręka należy do ciała. Gdy natomiast duch rozkazuje duchowi, żeby chciał, to jest to wprawdzie jedno i to samo, a mimo to duch nie wykonywa tego. Skąd ten niepojęty stan rzeczy i dlaczego? Wszak duch, powtarzam, rozkazuje, żeby chciał, nie roz-

kazywałby zaś, gdyby nie chciał, a jednak nie czyni tego, co rozkazuje. Oto przyczyna leży w tym, że n i e c h c e o n naprawdę, nie chce z całej siły i dlatego także nie rozkazuje z całą mocą, gdyż rozkazuje tylko o tyle, o ile chce, i o tyle tylko nie spełnia się to, co rozkazuje, o ile on tego nie chce. Wola bowiem rozkazuje, by była tylko jedna wola i żadna inna poza nią. Dlatego duch nie rozkazuje w całej pełni, a stąd też nie czyni tego, co rozkazuje. Albowiem gdyby był w całej pełni wolą, nie potrzebowałby dopiero rozkazywać, ażeby był, gdyż byłby już sam przez się.

Kiedy zaś człowiek poczęści chce, a poczęści nie chce, to nie jest to żaden niepojęty stan rzeczy, lecz poprostu choroba ducha, nie umiejącego się podnieść całkowicie, ponieważ gdy prawda go wspiera, przyzwyczajenie ściąga go wdół. I dlatego to w ł a ś c i w i e i s t n i e j ą d w i e w o l e a ż a d n a z n i c h w c a ł o ś c i.

Jest to jedna i ta sama dusza, która jedną połową woli chce tego, a drugą połową czego innego. Stąd jej pełne udręki rozdarcie, gdy pod wpływem prawdy decyduje się na jedno a zarazem spętana przez nawyk nie unika drugiego".

Sedno tych rozważań tkwi w następującem spostrzeżeniu: Raz chcę c a ł k o w i c i e, gdy innym razem wola moja jest połowiczna. Tak więc siedziba choroby znajduje się w samej woli. Gdyby wola rozkazywała z całą stanowczością, to natura zmysłowa ulegałaby bez oporu. Wola jednak sprzeniewierza się Niewidzialnemu i jednoczy się z samem organicznem poczuciem życiowem. Co więcej, spełniają się słowa Mefista: „Rozumem zwie to, a używa szczerze, by zezwierzęcieć bardziej, niźli zwierzę". Bo czyliż nie jest to zagadką, że w niższym świecie organicznym poszczególne istoty zwierzęce podlegają bez buntu wielkim porządkom chronionym przez instynkty, gdy

tymczasem człowiek cierpi właściwie na nieustanną chorobę i rozstrój wszelkiego zdrowego układu funkcyj, ponieważ dusza, zamiast panować i oświecać, przenika ustawicznie do procesów animalnych, zaburzając je i wypaczając w tragiczne nadużycia? Ileż to chorób tkwi przyczynowo w grzechu pierworodnym, a ile cierpień uwarunkowanych zrazu organicznie zostaje umocnionych i spotęgowanych wskutek tego, że dusza popada w chorobę tj. że siła wyobrażeń wdziera się w owe anormalne stany, które często uleczyłyby się same przez „samozapomnienie". Jeśli uprzytomnimy sobie ten stan chronicznie anormalny, występujący także w człowieku normalnym, to może w zupełnie nowem świetle ujrzymy naukę o grzechu pierworodnym tj. o pierwiastkowem zaburzeniu układu ludzkich funkcyj życiowych, i zrozumiemy może wielką rolę, jaką nauka ta odegrała i wciąż jeszcze odgrywa w religijnem życiu kulturalnej ludzkości.

Przytoczone słowa św. Augustyna o „chorobie woli" zgodne są również z przedstawionym powyżej poglądem św. Tomasza z Akwinu, że mianowicie nie w naturze leży siedziba buntu, lecz w niepewności wyższych naszych dążeń, w istnieniu owej tajemniczej przeciwwoli, stale garnącej się jedynie ku temu, co czasowe i pochwytne; potęga wszystkich instynktów życiowych buntuje się przeciwko wszelkiej ofierze składanej światu niewidzialnemu i jego wartościom.

Wyjaśniwszy ogólnie sens i znaczenie tego poglądu na siedzibę zasadniczego zła w człowieku, wytłumaczymy jeszcze psychologiczną jego prawdę zapomocą kilku całkiem konkretnych wskazań przeznaczonych dla samopoznania. Najpierw przez porównanie: oto nowicjuszowi w sztuce jazdy konnej, gdy chce przeprowadzić konia przez przeszkodę, zdarza się nader często, że w ostatniej

chwili koń skręca lub staje. Jeździec jest przekonany, że winna tu tylko zła wola zwierzęcia. — Koń nie chce iść — woła wówczas w stronę swego mistrza. Ten jednak odpowiada: — To nie koń, lecz pan nie chce. — Jeździec dziwi się niezmiernie: — Jakto — powiada — wszak użyłem wszelkich środków, jakich pan wymagał, a więc nacisku goleni, ostróg, zachęty i t. d. — Zapewne — odpowiada tamten — ale równocześnie powściągnął pan dłońmi lejce, a wtedy koń spostrzegł, że wolał pan pozostać po tej stronie przeszkody! — Czyżby rzeczywiście? — pyta jeździec. Albowiem nie uświadomił sobie ukrytego w nim tchórzostwa, które kazało mu wykonać wsteczny ruch ręką. I dopiero w zatrzymaniu się konia poznał ową przeciwwolę, która wywołała w nim właściwą decyzję. Czytelnik zrozumie to porównanie bez żadnych dalszych objaśnień. Jest to nawet czemś więcej, niż porównaniem, gdyż w samej rzeczy cała tajemnica naszej woli występuje wyraźnie wobec takich właśnie drastycznych zadań przezwyciężenia się: jeśli nie potrafimy przezwyciężyć się, wówczas łudzimy się sami, mówiąc: — To koń nie chce, to nasze ciało, mięso, natura ponosi winę naszego postępku. — W rzeczywistości zaś winna jest tu nasza własna wola, skłaniająca się bardziej ku naszemu ciału, mięsu, naturze, aniżeli ku swemu wyższemu przeznaczeniu. Dusza utożsamia się z kurczowym popędem samozachowania zamiast koncentrować się całkowicie na dążenie ku „tamtej stronie".

Mówimy często o tym lub o owym człowieku: — Człowiek ten musi ciężko walczyć ze swą naturą. — Jest w tem niewątpliwie trochę prawdy. Drugą jednak część prawdy należałoby wyrazić w następujący sposób: — Człowiek ten n i e c h c e naprawdę walczyć ze swą naturą, n i e c h c e wyrzec się słodkiej obecności pokusy, nie chce sta-

nowczo uniknąć sposobności do złego, nie chce zrezygnować jeszcze ze skrytej sympatji z wszelkiego rodzaju bezcharakternemi postępkami. — Prawda, że człowiek nie stworzył się sam i że jego brak woli do walki nie pochodzi z bezwzględnej wolności, lecz także z niezbadanych uzależnień i ograniczeń — lecz chodzi nam tu jedynie o stwierdzenie, że ostateczna przyczyna jego upadku leży nie w materji życia, lecz w stosunku jego woli do materji. Słowa „duch jest chętny, ale ciało mdłe" tłumaczy się często nader jednostronnie i bez związku z faktami. W pewnym sensie możnaby też powiedzieć: „Ciało jest chętne, lecz duch mdły". Bardzo wielu ludzi wmawia w siebie wolę, której nie mają zgoła, nie widząc wcale, że ciało ich tylko dlatego jest niechętne i krnąbrne, że duch ich nie jest chętny. W tem właśnie tkwi główny błąd całej nowoczesnej optymistycznej pedagogiki woli, jak ją uprawiają Trine, Marden, Payot, Levy i inni. Przyjmują oni już zgóry istnienie woli, którą należy przecie stworzyć dopiero i zapomocą zupełnie innych środków wywalczyć na „grzechu pierworodnym", a nie zapomocą pouczeń tylko i gimnastyki. Uczyńmy raz próbę z jednym z takich podręczników do kształcenia woli. I cóż spostrzeżemy wówczas? Zrazu wielki zapał. Bo jakże przekonywające i ponętne są wszystkie owe wskazania, zmierzające do opanowania własnej woli. Obserwując jednak dokładniej samego siebie i innych, zobaczymy, że wszystko pozostaje po dawnemu, jak to już o przedchrześcijańskim stanie duszy zauważył Marek Aureljusz: „Wszystko zostaje po dawnemu, daremnie starasz się zmienić zasady człowieka". Ażeby uczynić to wszystko, co proponują owi pedagogowie woli, trzeba mieć już wolę, trzeba już naprawdę być zdecydowanym na wyższe życie — a przecie tej

właśnie woli i tej decyzji jeszcze brak. Niejeden zapewne spróbuje z mniejszem lub większem powodzeniem ćwiczyć wolę, jeśli go to nic nie kosztuje. Gdy jednak idzie o poważne przezwyciężenie się w rzeczywistym zatargu między namiętnością a sumieniem, spostrzeże ku swemu zdumieniu, że w gruncie rzeczy wcale nie chce zwyciężyć, lecz jednoczy się całkowicie z życiowemi popędami i obietnice ich stawia wyżej od dóbr świata niewidzialnego. Iluż ludzi spostrzega nagle dopiero przy podziale spadku, jakie to właściwie siły rządzą nimi. Chcą zachować przyzwoitość, w każdym razie godność własna wymaga od nich, by tak o sobie mniemali. Jakoż ze względu na swoje stanowisko są przyzwoici, o ile ich to niewiele kosztuje, a opinja publiczna czuwa nad ich postępowaniem; gdy jednak staną wobec jakiejś bardzo intymnej próby, wówczas wychodzi na jaw cała ich rzeczywista, pierwotna wola, ukazując im właściwe oblicze człowieka oraz jedyny jego ratunek. „I nie wódź nas na pokuszenie“ — brzmią słowa modlitwy, odnoszące się do tego właśnie stanu duszy ludzkiej. Wszystkie dusze, które przebyły burzę wielkich namiętności i pokusy, wiedziały od dawiendawna, jak mało człowiek uległy naturze może liczyć na siebie; doświadcza on bowiem wciąż od nowa, że rządzi nim coś zupełnie innego, niż sam sobie wyobrażał.

Czem jest właściwie „grzech pierworodny“, — można uświadomić sobie jeszcze na następującem spostrzeżeniu: Skąd to pochodzi, że tak często ludzi namiętnych i niewyzwolonych pouczamy napróżno, iż drażniące właściwości charakteru bliźnich leczyć mogą jedynie postępując z dobrocią i łagodnie. Oto nie stąd, że w danej chwili zawodzą ich „nerwy“ lub „wrodzony temperament“; nie sprawiłoby to zbytniej szkody, gdyby dusza ich

szczerze się przeciw temu buntowała, pozostając w jedności z Bogiem. Tragizm polega właśnie na tem, że d u s z a w takich razach nie c h c e wcale leczyć i pomagać naprawdę, lecz woli dawać upust swym dzikim namiętnościom: „Szaleje morze i ofiary pożąda".

W o t a n gani W a l k i r j ę za to, że w b r e w jego woli ocaliła Zygmunta. Walkirja zaś odpowiada mu, że wszak najskrytszem jego życzeniem było właśnie ocalenie Zygmunta, a ona starała się tylko spełnić to jego najskrytsze życzenie. Tak i nam wydaje się często, że chcemy i życzymy sobie naprawdę tego, co wyższe, — w rzeczywistości zaś chcemy tego tylko połowicznie, a nieświadomie działają w nas i poza nami nieopanowane życzenia, wpływające o wiele bardziej na nasz los i na los innych, niż nasza jasno uświadomiona i określona wola. W wyborze towarzyszki życia okazuje niejeden idealista, jak mało najgłębsza jego wola idzie naprawdę w parze z wyznaniem jego zasad, jak bardzo jego dusza, choćby wysławiała rzeczy wiekuiste, oczarowana jest w rzeczywistości jaskrawo zmysłową widzialnością i jak uzależnia od nich ostateczną decyzję.

Nowoczesna szkoła psychoanalityczna, zaznaczająca p o t ę g ę n i e ś w i a d o m o ś c i przez oddziaływanie wypartych impulsów i afektów, wskrzesiła niewątpliwie, mimo wszelkich błędów i przesad, niejedną starą i zagrzebaną prawdę, wzbogaciła naukę o oporze i rozszczepieniu woli i już przez to odparła wszystkie błędy optymistów, poprzestających na samem pouczaniu moralnem. Oto dzięki nowym zapatrywaniom i na podstawie nowych spostrzeżeń otrzymaliśmy od niej potwierdzenie, jak trudno jest w rzeczywistości pozyskać wolę człowieka, ile to tajemniczych i potężnych przeciwimpulsów niewyzwolone nasze życzenia przeciwstawiają wszystkim myślom i zamiarom

idealnym, i jak poniżająco występuje w tym nowoodkrytym wpływie wypartych już życzeń na wolę odnawiająca się wciąż skłonność duszy do upadku.

Badania psychoanalityczne, dostarczające tak wybitnych argumentów dla tragicznego poglądu na człowieka, stanowią zresztą same dopiero nader mglisty zaczątek, w którym fantazja i jednostronność przytłumiają zdrowe i rzetelne ziarno. Tłumaczenia ich uzyskałyby należytą orjentację dopiero w związku z głębokiem wniknięciem w naukę o grzechu pierworodnym. Odwiodłyby one bowiem całą tę szkołę od jednostronnie seksualnych tłumaczeń życia duchowego wraz z utajonym w nich materjalizmem, a skierowałyby ją do centralnej psychologicznej przyczyny wszelkiego zwyrodnienia, jako tej, dzięki której wszystkie inne czynniki nabierają dopiero mocy. Prawdziwe jest tylko założenie psychoanalityków, polegające na przeciwdziałaniu wobec moralizującego jedynie leczenia ludzi. Stwierdzają oni na mocy obserwacyj, jak silnie na wolę człowieka wpływają stany podświadome i jak niewiele można pomóc człowiekowi, gdy daje mu się tylko same reguły do przezwyciężania się, nie łamiąc w nim wpływu owych potęg podświadomych na duszę. A że psychoanalitycy u swych pacjentów, dzieci nowoczesnego chaosu, odkrywają często w ośrodku obrazu chorobowego kompleksy seksualne, przeto na tej podstawie wytworzyli ową słusznie przez krytykę jako „panseksualna“ określoną etjologję zaburzeń nerwowych i duchowych, a nawet całego wogóle życia duchowego. Wskutek tego też pozostali daleko wtyle poza własnym zamiarem, by od objawów docierać wszędzie do istotnych przyczyn. Albowiem wykrywana przez nich nadwrażliwość i zaburzenia seksualne są same tylko symptomatami głębszego zła, a mianowicie pierworodnego grzechu. Jego następstwa

muszą w okresie pozbawionym promiennych ideałów duchowych występować ze szczególną wyrazistością, podobnie jak i kult Mammona nie jest ostateczną przyczyną naszej społecznej i moralnej niedoli, lecz tylko symptomatem tego, że dobra nieśmiertelne utraciły wpływ na duszę. To też psychologja zorjentowana religijnie nie przeczy bynajmniej, że kompleksy (doznania, życzenia, afekty) seksualne wywierają o wiele większy wpływ na całe życie duchowe, niż to się zazwyczaj przyjmuje. Dokonywana jednak przez nią analiza związku psychicznego sięga jeszcze poza owe kompleksy seksualne i dociera do głębszych przyczyn, powodujących wszelki przerost sfery seksualnej. Oto analiza ta twierdzi, że pierwiastek płciowy może tylko o tyle zdobyć przewagę nad całą duszą i tylko o tyle wywoływać w niej zaburzenia, o ile dusza pogrążona jest w następstwach grzechu pierworodnego. Innemi słowy: winnym chorobliwej hipertrofji funkcyj seksualnych jest upadek wyższych sił duszy w sferę płciową. Zgodnie z tem leczenie nie może polegać na grzebaniu się w seksualnych objawach upadku, lecz jedynie na leczeniu zła pierwiastkowego u samych korzeni. Fatum człowieka tkwi nie w seksualnych dyspozycjach, lecz w postawie duszy wobec całej tej sfery naturalnej. Współczesna psychoanaliza gubi się i wikła w mnogości wszelkiego rodzaju symptomatów zwyrodnienia, i w ten sposób, niewątpliwie mimowolnie, umacnia tylko pozostające pod jej wpływem koła w seksualnej nadwrażliwości, wynikającej z duchowego koncentrowania się na te sprawy. Religja natomiast dochodzi z wielości następstw do praskłonności duszy i skłonność tę stara się leczyć.

W najnowszej literaturze psychoanalitycznej można zresztą stwierdzić już pewien odwrót we wskazanym kierunku. Widać to mianowicie z co-

raz lepszego wyjaśniania i pogłębiania pojęcia „*libido*". U Freuda „libido" oznacza poprostu tylko zmysłową żądzę, do której sprowadza wszelkie sprawy psychiczne. Zupełnie inaczej w dziele Junga: „Próba wykładu teorji psychoanalitycznej". Tu wyłania się powoli pojęcie libido, jako ogólnego popędu życiowego, czegoś w rodzaju Schopenhauerowskiej woli do życia, przerzucającej się to na tę, to na inną funkcję. Oznacza to już wielki postęp, gdyż z tego stanowiska nie będziemy skłonni uważać człowieka jedynie za kompleks erotyczny, do którego, jako do ośrodka, wszystko się ściąga, lecz nawet objawy wprost erotyczne będzie się tłumaczyło często zapomocą obciążenia sfery płciowej energjami wyzwolonemi z innych ośrodków. Prędzej zaś czy później porzuci się wogóle całą tę silnie jeszcze mechanistyczną i materjalistyczną podstawę, na której pomimo wszystko, co się tam mówi o życiu psychicznem, cała psychoanaliza jeszcze spoczywa, a uzna się samodzielny świat duchowy, nie dający się wyprowadzić z funkcyj seksualnych. Wtedy zaś wiele normalnych i anormalnych objawów da się wytłumaczyć zapomocą zrostu sił nadprzyrodzonych z organicznemi procesami życiowemi i zapomocą wszelkiego rodzaju wynikających stąd zaburzeń i omamień, potrzeb i konfliktów i to wytłumaczyć głębiej, aniżeli uczynić to może uznana dziś jeszcze powszechnie przez starszych psychoanalityków idea panseksualna.

Przytoczyliśmy te nowoczesne badania nad podświadomością, ażeby i ze stanowiska nowoczesnych doświadczeń uprzytomnić czytelnikowi, ile to najprzykrzejszych zależności i zaburzeń wytwarza się ustawicznie w duszy na skutek drażliwego jej współdziałania w życiowych procesach sfery fizycznej, ile powstaje stąd tragicznego zniewolenia woli, ile tajemnej i nieoczekiwanej przeciwwoli

wyłania się nieustannie z tego stopienia się duszy ze światem organicznym — i to tem więcej, im żywsze i bogatsze jest życie duchowe oraz im mniej jest ono utwierdzone na silnej opoce wiary.

W czasach obecnych szczególnie wybujał ów stan duszy, który oświetla naukę o grzechu pierworodnym, tj. ów stan niezdecydowanego chwiania się w wyborze pomiędzy wyższym a niższym światem, kiedy człowiek nie czuje w sobie dość mocy, by iść tylko wzwyż lub też stoczyć się wdół. Nader wielu ludzi współczesnych, utraciwszy zupełnie wiarę w świat wyższy, pogrąża się ustawicznie w odmętach świata widzialnego. Układają się z każdą podnietą, postępują raz dobrze, raz źle zależnie od nastrojów i środowiska. Chwiejność nadaje całej ich istocie piętno połowiczności i niekonsekwencji; a że brak im stanowczego wyznania wiary, przeto i działając moralnie, czynią tak raczej z tradycji, dobroduszności lub obawy przed ludźmi a nie z przekonań nad świat mocniejszych. Nie jesteśmy barbarzyńcami, jesteśmy nawet bardzo ludzcy, ale zato nie posiadamy już odwagi do bohaterskiej konsekwencji w dążeniu wzwyż, nie posiadamy, jak to szczególnie mocno odczuwał i wypowiedział Nietzsche, wielkiego stylu ani w grzechu ani w walce z grzechem, nie śmiemy zdecydować się ani pójść wgórę ani wdół. Nietzsche ma słuszność, przyjmując tylko dwie drogi wielkości i silnej woli tj. albo owo, jak u Cezara Borgji, „wielkie „tak" zgody na wszystkie wielkie i zuchwałe sprawy" albo też niezłomną gotycką linję wzwyż. Możnaby wyrazić to też jako zemstę Krimhildy lub przebaczenie Chrystusa. Pomiędzy jednem a drugiem leży dziedzina „letniej wody" tj. słabości charakteru. Stajemy tu wobec naczelnego zagadnienia dla wychowawcy kształtującego charaktery. Stan grzechu pierworodnego wraz ze wszystkiemi jego

następstwami, to stan bezcharakterności. Musimy to sobie z jak największą jasnością uprzytomnić. Charakter bowiem to stanowczość. Rzeczywista zaś stanowczość woli w dążeniu ku wyższemu powstaje jedynie na skutek fundamentalnego i bezwzględnego wyznania prawdy, obejmującej całe życie. Człowiek bez ścisłej odpowiedzi na bezwzględne „albo — albo", bez naczelnego aktu wyboru, jaki zasadniczy obrać kierunek życia, pozostanie zawsze biernym. Dopiero przez zasadnicze wyznanie kierującej życiem prawdy staje się aktywnym wobec świata zewnętrznego, prawdziwym organizatorem swojego życia. W przeciwnym razie będzie z niem tylko igrał. Mówimy dziś wiele o osobowości. Otóż prawdziwej osobistej inicjatywy dowodzi jedynie ten wielki styl: „tak" lub „nie".

Już starożytność przedstawiała w legendzie o rozstajnej drodze Herkulesa znaczenie owego podstawowego aktu wyboru. Kto z całą bezwzględną pewnością nie wybierze między górą a dołem, ten na zawsze pozostanie istotą bezcharakterną. To też wszystkie wielkie religje przenika przekonanie, że człowiek bez wielkiego, zasadniczego opowiedzenia się za Bogiem, za życiem wiekuistem i zbawieniem duszy nie sprosta całej mnogości odwodzących go i kuszących rzeczy ziemskich. Bez takiego całkowitego opowiedzenia się za światem wyższym wszystkie bodźce w kształceniu charakteru okażą się całkowicie niewystarczające. Każdy zaś poszczególny akt woli uzyskać może całą energję, pewność i niewzruszoność wobec opornych czynników życia dopiero z owego naczelnego, całe życie określającego i zobowiązującego „tak". Kto się układa, ten jest już zgubiony. Głęboko zakorzenioną skłonność do upadku można zwalczać skutecznie jedynie zapomocą potężnego dźwignięcia się wzwyż. Nie dość zgoła oświadczyć się np. za pra-

wdomównością; dopiero gdy zasadniczo odpowiem na pytanie: Poco żyję wogóle? Czy dla zbawienia mej duszy, dla Boga, dla duchowego wzrostu, czy też dla korzyści ziemskich? — dopiero wówczas przekorne pokusy i sofizmaty, rodzące się z najbliższych potrzeb i interesów życiowych i przeciwstawiające się prawdomówności, tracą przekonywający wpływ na duszę, podobnie jak to Chrystus wyrzekł do kusiciela: „Albowiem napisane jest: Panu Bogu twemu kłaniać się będziesz a Jemu samemu służyć będziesz“ (Mat. IV, 10), a dalej: „oto aniołowie przystąpili i służyli Jemu“ (Mat. IV, 11). W pewnym sensie aniołowie służą każdemu, kto z niemylną stanowczością oświadcza się przeciw niższemu. Z drugiej zaś strony: im mniej jasne i stanowcze jest owo zasadnicze opowiedzenie się, tem więcej mocy zdobywają podświadome wpływy oraz sugestje środowiska na wolę człowieka. Ze stanowiska takich faktów psychologicznych należy też rozumieć owo potężne „albo — albo“ w duchowych ćwiczeniach Ignacego Lojoli, owo nieodparte i coraz wymowniejsze jego dążenie do zasadniczego wyboru pomiędzy drogą opieszałości a drogą Chrystusową, pomiędzy bierną a aktywną postawą zasadniczą wobec życia. Gdy ćwiczenia te porównamy z nowoczesnemi książkami o gimnastyce woli, to zaprawdę smutno uderzy nas cała powierzchowność, a nawet wprost naiwność nowoczesnych pisarzy, którzy omawiają głębsze i trudniejsze zagadnienia psychologiczne, dotyczące wychowania woli. Pisarze ci nie uświadamiają sobie wcale, że podstawowym warunkiem wszelkiego kształcenia woli, wszelkiego wychowywania w duchu „stanowczości“ jest właśnie uleczenie tej „choroby“, tj. owego głębokiego rozszczepiania duszy, i że bez podjęcia tej pracy wszelka gimnastyka woli zamienia się ostatecznie w igraszkę i złudzenie.

W dalszym ciągu tedy pragniemy zająć się bliżej psychologicznem wyjaśnieniem tego zadania, oraz rozwiązaniem danem przez religję chrześcijańską.

* * *

Gdy raz żołnierze nie umieli wziąć przeszkody, dowódca ich zawołał: — Przerzućcie tylko najpierw swe serca na drugą stronę, a wtedy i ta garść ciała sama przez się pójdzie za niemi. — Apel to głęboki i prawdziwy: niższy bowiem nasz system życiowy stworzony jest całkowicie poto, by ulegać wyżej rozwiniętemu, o ile ten sam jest oddany w zupełności swemu wyższemu zadaniu; natychmiast jednak popada w bunt i rozkład, gdy funkcja kierownicza okazuje się w znajomości i wykonywaniu swego prawa niepewną.

Co jednak jest przyczyną, że serce nie chce „przeskoczyć na drugą stronę"? Skąd pochodzi całe to nasze tragiczne uzależnienie? Oto stąd, że jako istoty zmysłowe żyjemy w sferze widzialnej i że przeto wzlot duszy ku Niewidzialnemu jest sprzeczny z całem naszem poczuciem życiowem, związanem z materją. Jasną jest tedy rzeczą, że tego stanu bezwładnego uwiązania do świata zmysłowego, tej trwożliwości przed całkowitem oddaniem się rzeczywistości duchowej nie uda się przełamać ani opanować samym tylko abstrakcyjnym ideałem i bladą myślą. „Jakże też można przypuszczać — powiada Schopenhauer — by zapomocą samych pojęć i refleksyj nałożyć się udało wędzidło i lejce naporowi żądz, burzy, namiętności i morzu egoizmu?" Przedmioty wysuwane przez samolubstwo, namiętność i ambicję odznaczają się niezmiernie żywą plastyką, pokusa przemawia do nas płomiennym językiem. Otóż całej tej plastyce zdoła pierwiastek wyższy sprostać tylko wówczas, gdy z przejmującą nas do głębi rzeczywistością uobecni nam się nietylko jako myśl, lecz jako nad-

ludzko spotęgowane życie. Pedagogiczny ten postulat plastyczności spełnia właśnie w najwyższym stopniu tylko religja chrześcijańska. Bo dopiero ta promienna i konkretna jej forma, ucieleśniająca ów stan wyższy, góruje nad magnetyczną siłą niższego życia i posiada dość mocy, by wolę naszą uczynić niezłomną i gotową na decydujący całem życiem akt wyboru, który sam tylko stanowi najwyższy czynnik w kształceniu charakteru. „Spełnienie“ oznacza nieskończenie więcej, niż samo tylko „pomyślenie“ etyki filozoficznej.

Podobnie i ze stanowiska psychologji woli możemy powiedzieć, że każdy akt woli wymaga dla swej inerwacji konkretnego obrazu czynności już urzeczywistnionej, a więc jakoby wyprzedzenia aktu w przedstawieniu. W tym też sensie Chrystus stanowi najdoskonalsze spełnienie warunków „psychodynamicznych“, niezbędnych do urzeczywistnienia najczystszego ideału życiowego. Przeczucie tego faktu przenika całą etyczną dziedzinę u schyłku pogaństwa, najbardziej zaś pisma Epikteta, w których całkiem niedwuznacznie wyraża się już tęsknota za mędrcem, ucieleśniającym naprawdę ideał etyczny w życiu ziemskiem.

Nader charakterystycznym dla przedchrześcijańskiego stanu duchowego jest też następujący dialog w „*Rozmowach*“ Epikteta:

„Czemże jestem? — Nędznem stworzeniem, nieszczęsne jest moje ciało“.

„Nieszczęsne jest w samej rzeczy, ale masz w sobie coś, co warte jest więcej, niźli ciało. Czemużeś się ku ciału obrócił, a o tamto nie dbał zgoła?“

Na to pełne wyrzutu pytanie należałoby odpowiedzieć, że owo tajemnicze „coś“, które jest więcej warte niźli ciało, jest właśnie niezdolne jeszcze pociągać ku sobie siły duchowe, gdyż nie rozumie samo siebie i jest za słabe i nieokreślone, by mogło

stanowić ośrodek nowego „ja". Bez żywego Chrystusa brak nam konkretnego obrazu uobecniającego ów stan wyższy, który przeczuwamy i za którym tęsknimy. Podobnie jak sztuka rozjaśnia i doskonali to, co umiemy zaledwie wybełkotać i co tu na ziemi nie może nigdy rozwinąć się całkowicie wedle praw swej istoty, tak też Chrystus wyraża i przedstawia niejako w olbrzymich wymiarach oraz w niebiańskiej konsekwencji i wyrazistości życie duchowej wolności, które — lękliwe jeszcze i niewyzwolone — ledwie się w nas porusza. A tak, jak wielkiemu twórcy jesteśmy wdzięczni za to, że dopiero dzięki niemu zdobyliśmy pełną świadomość naszych własnych mętnych poczuć, tak samo, a raczej nieskończenie silniej jeszcze, dusza nasza skłania się ku Temu, który niejako p r z e d nami przeżył nasze własne prawdziwe życie w całej jego boleści oraz ze wszystkiemi jego najtajniejszemi możliwościami, i podniósł je z bladego snu ku pełni światowładnej mocy. Wszak my sami nie wiemy wcale, czem właściwie jest wyższe nasze „ja", dokąd zmierza i czego żąda, dopóki nie ujrzymy go w promiennej doskonałości Chrystusa, dopóki dzięki Niemu nie zdobędziemy pewności, do kogo należymy. Chrystus oddaje nam w posiadanie to, czem w najgłębszej swej istocie jesteśmy, On dopiero przemienia niejako naszą energję potencjonalną w kinetyczną. Nie jest to przypadkiem zgoła, że w starochrześcijańskiej sztuce przedstawiano tak często Chrystusa symbolicznie jako śpiewaka Orfeusza, wyprowadzającego dusze z podziemia. Cały i czysty duch bowiem wyzwala wszystko, co w nas jest duchem, z objęć królestwa umarłych. Powiada P l a t o n w „*Fedrusie*": „Gdyby kiedy wstąpił pomiędzy nas duch doskonały, ogarnęłaby nas wówczas, jak pożar, tęsknota za nim". Z pomocą tych słów można nowoczesnemu człowiekowi uświadomić, na czem polega wiekuista moc Chrystusa nad duszą. Polega

cna na tem, że Jezus Chrystus rozjaśnia nam najtajniejszą tęsknotę za duchową wolnością, a duszy naszej, przejętej rzeczami zewnętrznemi, przypomina właściwą jej istotę i odwołuje ją do jej praźródła. Czyni to nie zapomocą pojęć, definicyj i przepisów prawnych, lecz nieodpartą wymową ogromnego życia, które przyciąga ku sobie wszystko, co jest w człowieku siłą i życiem. „Jeśli będę podwyższony od ziemi, pociągnę wszystko do siebie" (Jan XII, 32). Zwycięzca świata przemawia do centralnej naszej duchowej siły życiowej we własnej jej mowie. I oto człowiek odczuwa wówczas wyższą moc już nietylko jako nakaz zewnętrzny, lecz jako wyzwolenie sił swoich. A jako rana Amfortasa zamyka się, gdy nad nią rozbłyśnie Gral święty, tak też zamyka się obezwładniające nas rozdwojenie woli, gdy człowiek z wewnętrznej głębi zrozumie słowa *„Ego sum vita"*. (Jam jest żywot.) Czyż dziw, że tak wielu ludzi wszech czasów zetknięcie z osobowością Chrystusa czciło jako prawdziwy dzień swych duchowych narodzin? W dniu tym zdawało im się, że czują niejako bliskość Stwórcy, który w ziemską bryłę ich ciała tchnął wiekuiste życie. Bez tego zetknięcia człowiek nowoczesny, znajdujący się już w mocy grzechu pierworodnego, nie zdoła w wielkim stylu wyzwolić się duchowo. Albowiem dusza jest potężną mocą życiową i dlatego też pragnie pełni życia. Jeśli więc wyższe jej życie nie zostanie powołane we własnej jej pramowie i doprowadzone do świadomości wiecznego celu, dusza pogrąży się całkowicie w ziemskich pobudkach życiowych — i to tem namiętniej, im większe są jej siły[1]). Trudno

[1]) W uwerturze do „Tannhäusera", wyobrażającej muzycznie górę Wenery, słyszymy przecie nietylko drżenie zmysłowości. W akordach jej czujemy, że dusza, obdarzona wyższemi darami, przenosi widzenia swoje i nadzmysłową tęsknotę w świat zmysłowy. I dlatego właśnie użycza temu światu mocy nad człowiekiem wewnętrznym.

przypuścić, by do takich sił można naprawdę i jedynie skutecznie przemówić językiem moralnego prawa. Różnica pomiędzy religją chrześcijańską a samą tylko etyką wyraża się w dwu symbolach: „prawodawcy“ i „dobrego pasterza“. Nie znaczy to, by religja wyrzekła się praw etycznych, przeciwnie, ona dopiero potęguje i pogłębia nakazy sumienia, i to o wiele silniej, niż wszelka etyka naturalna. Wszelako najpierw d a j e, nim zażąda i nakaże. Najpierw odprowadza zbłąkane życie do swego źródła, a potem dopiero każe mu spełniać owe żądania, które jednak pod wpływem jej przemieniły się w wewnętrzne potrzeby. Sama etyka natomiast umie tylko kazać o społeczeństwie i domagać się w jego imieniu tłumienia wielu objawów życiowych, nie pomaga jednak duszy w doprowadzeniu do ładu wewnętrznej swej energji. Pozostawia ona człowieka w pierwiastkowym stanie z m y s ł o w y m, a potem żąda od niego, by postępował jak istota d u c h o w a.

Nowoczesna psychologja kryminalna uczy, że wiele aktów zbrodniczych popełnionych przez przestępców młodocianych wypływa tylko ze „sprowadzonego na złą drogę popędu aktywnego“ i że jedyny właściwy środek leczniczy stanowi

---

Następnie zaś w motywie chóru pielgrzymów uświadamiamy sobie, że zbłąkana dusza czuje jednak ustawicznie grot upadku, niedosyt zmysłowego spełnienia, omamienie złudzeń, a mimo to dążenie jej wzwyż nie jest jeszcze dość silne, by wyrwać moce duchowe ze sfery zmysłowej, dopóki za sprawą czystej ofiary Elżbiety w ostatniej jeszcze chwili nie zatriumfuje w duszy Chrystus: uwiędła zdawna gałąź poczyna zielenieć na nowo. Możnaż takie natury jak Tannhäuser nawracać zapomocą etyki? Bynajmniej. Jedynie n i e z ł o m n a k o n s e k w e n c j a ż y c i a p r z e c i w s t a w i o n e g o g r z e c h o w i p i e r w o r o d n e m u ocalić może żywą duszę z omamienia i uświadomić jej ponownie wiekuiste jej dobro. Elżbieta działa tu również jedynie jako symbol i jako pośrednik owego boskiego świata, a nie jako naturalny tylko czynnik moralny.

w tym wypadku nie represja, lecz stworzenie pozytywnego celu dla energji czynnej. Przemyślawszy zastosowaną tu zasadę pedagogiczną konsekwentnie do samego końca, dojdziemy od etyki do religji. Bo wszak religja stosuje tę zasadę do całego życia duchowego, uważając zasadniczą skłonność woli ku zmysłowości za omylenie sił wyższego pochodzenia i wyższego przeznaczenia, i dążąc raczej do tego, by przed popędem do wyżycia się otworzyć nowe, wielkie widnokręgi wzwyż, aniżeli, by zakazywać i tłumić wyżywanie się w niższej sferze. W następującem całkiem prostem ujęciu sprawy streścimy raz jeszcze wszystkie powyższe uwagi.

Oto dzięki wielorakim stosunkom wzajemnym pomiędzy funkcjami dusza nasza jest tak ściśle związana z ciałem, że całe nasze samopoczucie łączy się z organicznem poczuciem życiowem. Schopenhauer okazał nam ten fakt dostatecznie, naświetlając go jako pańszczyznę intelektu u woli życia. Wypowiedział przytem pewne spostrzeżenia, posiadające znacznie większą doniosłość, niźli sam przeczuwał, a mianowicie: że człowiek w dzieciństwie wolny jest jeszcze od tej pańszczyzny, rozwijającej się dopiero stopniowo. Cały bowiem wyraz twarzy u dziecka okazuje wedle Schopenhauera, że w tym wieku siły duchowe nie są jeszcze wprzężone całkowicie w służbę organizmu; i pierwszy okres młodzieńczy jest jeszcze o wiele więcej „odśrodkowo“, niż „egocentrycznie“ zorjentowany. Dlatego też wspomnienie dzieciństwa jest tak bardzo podobne do tęsknoty „upadłej“ duszy za czystem jej praźródłem. Sposób, w jaki dziecko uczy się stopniowo władać swemi członkami i posługiwać się niemi w służbie samozachowania jaźni, okazuje nieraz w sposób zgoła nieoczekiwany, jak tu dwie zasadniczo różne sfery wstępują stopniowo w coraz trwalsze związki między sobą, aż wreszcie, stwierdza Schopenhauer,

wielki i swobodnie na świat skierowany wyraz oczu zmienia się w badawczy, a dusza zrasta się coraz pełniej z popędami życiowemi. To absolutne zjednoczenie się pierwiastka psychicznego z fizycznym zobrazował Platon w „*Fedonie*“ nader plastycznie: „Każda namiętność wbija duszę niby gwóźdź w ciało“. Czy można to wyrazić dra-stycznie i trafniej? Tem więcej, że organizm ludzki zdany jest o wiele więcej, niż organizm zwierzęcy, którym kierują instynkty umiejscowione w ośrodku odruchowym, na kierownictwo ducha. Z tego powodu wszystkie nasze organa są w sposób szczególnie ścisły i wielostronny połączone włóknami nerwowemi z organem centralnym. Tymczasem co widzimy? Oto że rozum i sumienie wbrew owemu urządzeniu nie sprawują nadzoru nad wszystkiemi naszemi funkcjami życiowemi, bo człowiek nadużywa owego ścisłego związku, oddając owe siły centralne na usługi potrzeb i podniet obwodowych. Wiemy, jak w tym wypadku wyobraźnia, intelekt, pamięć i uczucie pracują jedynie dla sfery zmysłowej. Z takiego odwrócenia naturalnego układu funkcyj wynika ich ogólne zwyrodnienie zarówno duchowe, jak i organiczne. „Nagrodą grzechu jest śmierć“.

Przedstawiliśmy tu niejako działanie grzechu pierworodnego ze stanowiska psychologicznego. Cóż jednak należy czynić wobec powyższego stanu rzeczy? Na czem polega zasada odrodzenia się? Oto na niczem innem, jeno na tem, by samowiedza człowieka oderwała się od naiwnego zjednoczenia z organicznym procesem życiowym. Duchowi należy w całej pełni uświadomić samodzielne jego życie i cel. Platon starał się o to z najwyższym wysiłkiem ducha i wymową. Wszelako sama filozofja, jak to już wykazaliśmy, nie ma dość sił potemu. Dopiero „słowo, które stało się ciałem“ mówi nam w sposób przekonvwający, kim

jesteśmy naprawdę. Dopiero w jego świetle i pod jego błogosławionem działaniem ośrodek naszej samowiedzy może być przeniesiony z natury organicznej do duchowej. Na tem przeniesieniu zasadza się właśnie, biorąc rzecz czysto psychologicznie, to, co nauka chrześcijańska nazywa „odrodzeniem"[1]). Bez tej regeneracji człowiek, choćby uznawał pierwiastek wyższy, wieść będzie życie, nie mające z tem poznaniem nic wspólnego. Albowiem zamiast oddać swoje „ja", zatrzyma je, a tem samem pozostanie nadal w mocy wszelkich praw i dziedzictw tego naturalnego „ja".

Najlepiej może dałoby się przygotować nowoczesnego człowieka do zrozumienia chrześcijańskiego pojęcia odrodzenia — za pośrednictwem Schopenhauera. Schopenhauer bowiem nadaje się szczególnie do tego, by wyleczyć nas gruntownie z płytkiego optymizmu, który nie chce widzieć zgoła całej potęgi ciągnących nas w dół skłonności, całego oporu ze strony wrodzonego charakteru oraz całego tępego przywiązania do procesów animalnych. Nowoczesna psychoanaliza

---

[1]) Nowsza amerykańska psychologja religji dała hasło do wielkiego zbadania psychologji nawrócenia i odrodzenia. Badania te muszą doprowadzić również do nowego pogłębienia nauki o grzechu pierworodnym. Właśnie dlatego, że nie stało się to jeszcze w amerykańskich pracach *Jamesa, Leuby, Starbucka,* wszelkie badania i definicje tych pisarzy są całkiem powierzchowne. Bogaty zbiór świadectw ze strony nawróconych, który znajdujemy tam i który dziełom tym nadaje pozór wielkiej naukowości, nie okupuje powierzchowności interpretacji psychologicznej. I cóż nam nowego mówi np. James, określając nawrócenie tak, że w momencie nawrócenia ośrodek wyobrażeń przesuwa się całkowicie, a to w ten sposób, że wyobrażenia, które przedtem zajmowały miejsce na obwodzie, przechodzą obecnie w punkt centralny. W każdym razie wszystkie te badania dowodzą, że rodzi się zupełnie nowe i bezstronne zainteresowanie doświadczeniami religijnemi ze stanowiska dynamiki woli.

mówi słusznie o nadzwyczajnej zdolności człowieka do wypierania z pamięci faktów nieprzyjemnych. W duszy bezreligijnego wychowawcy „wypierania" te odgrywają znaczną rolę. Otóż wbrew tej ucieczce od rzeczywistości Schopenhauer uprzytomnia nam z bezwzględną plastyką rzeczywiste fakty natury ludzkiej, poczem wprowadza w następujący sposób ideę odrodzenia: Dopóki człowiek pogrążony jest w świecie głuchej woli do życia, dopóki trwa jedynie w zakresie celów wyłącznie organicznych, dopóty władają nim wszelkie dziedzictwa, konieczności i popędy tego systemu przyczynowego. Może jednak człowiek przejrzeć tragikomedję, którą gra z nim natura, a wówczas przełamuje ową naiwną jedność z popędami natury; osłona Mai rozdziera się nagle, a człowieka zdejmuje lęk przed całą bezmyślnością spraw, w które wikła go natura; wówczas też rozwiewa mamidła natury, przedstawiającej mu to, co służy jedynie do własnego jej zachowania i rozmnażania, jako jego własne najosobistsze dobro. I oto dzięki temu poznaniu natura traci moc nad duszą, a popędy naturalne rezonans fizyczny. Człowiek widzi, że nie może zatracać się docna w tym procesie, a wówczas świat zmysłowy, wraz z nim zaś i wrodzony charakter przestają być przewodnikami jego. Schopenhauer sądzi, że to wyrwanie się duszy z więzów natury może dokonać się przez samo intelektualne wniknięcie w istotę świata; otóż w przeciwieństwie do niego chrześcijaństwo uczy, że rzeczywiste nasze wyzwolenie może wypłynąć jedynie z aktu łaski, spełniającego się w życiu religijnem. Psychologiczne powody owej wyższości chrześcijaństwa wyjaśniliśmy powyżej. Polegają one na tem, iż rzeczywistą moc do przemiany wewnętrznej obudzić w nas może i doprowadzić do zwycięstwa nie samo poznanie, lecz tylko wzór nieskończenie

wzniosły[1]). Mimo to jednak Schopenhauer pomaga nam niewątpliwie utwierdzić w sobie z prawdziwą filozoficzną powagą przekonanie o konieczności odrodzenia od podstaw.

Na wielkich witrażach w katedrze w Rouen widzimy Marję z Dzieciątkiem Jezus jawiącą się już wpośród gałęzi drzewa grzechu. Znaczy to, że Chrystus jest siłą, zwalczającą grzech pierworodny. On jeden stanowi całkowicie przeciwieństwo upadku i w świecie widzialnym ucieleśnia świat niewidzialny oraz triumf jego nad śmiercią i życiem.

Naostatek wywody te nad różnicą między chrześcijańskiem a niechrześcijańskiem i przedchrześcijańskiem stanowiskiem wobec „choroby woli" oświetlimy jeszcze następującemi rozważaniami: Kto z nas nie gorszył się poniekąd wyobrażeniem Boga w Starym Testamencie, jako Istoty gniewnej i zapalnej? Dopiero czytając „Wyznania" św. Augustyna, rozumiemy przyczynę takiego przedstawienia. Otóż nie wynika ono wcale tylko z tego, że wyobrażenie Boga w Starym Testamencie odzwierciedla niekiedy surowość nierozwiniętego stanu kultury. W opisie św. Augustyna o oddziaływaniu Boga na zbłąkaną jego duszę widzimy raczej, że wogóle człowiek odczuwać może przed zbawieniem prawdę Bożą jedynie jako potęgę gniewną i podżegającą, a to dlatego, że czuje wprawdzie nieustannie swój upadek, a co więcej, coraz głośniej słyszy w sumieniu majestat i prawdę przykazania Bożego, ale nie otrzymał jeszcze dość mocy i światła, by je spełniać. I dusza nasza tą właśnie dręczącą rozterką dojrzewa do przyjęcia najwyższego światła. W tym też duchu św. Au-

---

[1]) W rozmowie z amerykańskim kaznodzieją misyjnym *dr. Mottem* oświadczył *Juan-Szi-Kai*, były prezydent republiki chińskiej: „Konfucjusz mówi, co jest dobre, wasz Chrystus zaś daje moc czynienia dobra". W tem jest jądro rzeczy.

gustyn dziękuje Bogu za to, że przed jego nawróceniem się dręczył go nieustannie i podżegał i gniew swój dawał mu odczuć. „Nie mogłem nigdy — powiada — wieść spokojnego trybu życia, raczej głęboki niepokój i niezadowolenie popędzały mnie, ni to biczem, ciągle naprzód". Dopóki bowiem człowiek znajduje się w tej wewnętrznej udręce, dopóty pierwiastek wyższy odczuwa nie jako miłującego ojca, lecz jako moc dręczącą, mściwą i prześladującą, jako nieustanny i surowy sąd nad całem swem postępowaniem. Równocześnie zaś nie umie wyzwolić się z demonicznej potęgi skłonności, ciągnącej go do upadku. Dopiero Chrystus zbliża nas ku Bogu i umożliwia nam tak głębokie duchowe zjednoczenie się z wolą Boga, że czujemy, iż Najwyższa Prawda nietylko nie mści się na nas, ale darzy nas swą Łaską i przyjmuje nas do siebie, choćbyśmy nawet pod niejednym względem byli jeszcze ułomni. Wielu nawet szlachetniejszych ludzi nowoczesnych żyje, choć sami o tem dobrze nie wiedzą, pod mocą Boga gniewnego i zapalnego. Stare wyobrażenie o koniecznem przejednaniu Boga ofiarą Chrystusową uważa oni za bajkę dziecinną albo wręcz za pozostałość wyobrażeń barbarzyńskich, nie spostrzegając wcale, że sami w głębi duszy tęsknią za tem pojednaniem się z Bogiem. Są pełni idealnych popędów, ale tkwią jeszcze głęboko w najstraszliwszem rozdwojeniu, nie wiedząc, w jaki właściwie sposób mieliby zadośćuczynić owym wyższym popędom i skądby wziąć mieli do tego siłę. Ten stan duszy sprawia, że lepsi i głębsi z pośród nich stają się nerwowi, niespokojni i nierówni. Są bowiem niepojednani ze wszystkiemi najwyższemi wymaganiami duchowej swej natury, i choć przeczuwają, jak człowiek powinien żyć, mówić i postępować, mimo to przeczucia te nie są w nich ściśle określone, pewne i oparte na

autorytecie. Dzieje się z nimi to, co działo się ongi w duszy Epikteta, który pogrążony w rozterce między poznaniem a spełnieniem, wołał namiętnie o człowieka, któryby w „tem śmiertelnem ciele“ był doskonale zjednoczony z Bogiem. Niniejszy rozdział przeznaczony jest właśnie dla ludzi, znajdujących się w takim stanie duszy. Może zdoła on temu lub owemu pomóc wydobyć się z nowoczesnego chaosu. Dla wielu będzie coprawda tylko zgorszeniem. Wszak gdyby niem nie był, nie byłoby grzechu pierworodnego.

VI. Wnioski pedagogiczne wysnute z grzechu pierworodnego.

1. Z psychologji bezcharakterności.

Przedstawiliśmy powyżej zasadniczo psychologiczną prawdę i pedagogiczne znaczenie nauki o grzechu pierworodnym. Obecnie podamy kilka praktycznych zastosowań nauki tej w wychowaniu. Ukażą one jeszcze wyraźniej całą konkretną wagę tych poglądów. Powiedzieliśmy już, że nauka o grzechu pierworodnym prowadzi od symptomatów do właściwej siedziby zła. Dowodzi to niewątpliwie powierzchowności nowoczesnej pedagogiki moralnej, że stara się ona wprawdzie poszczególne błędy i wady, jako to kłamstwo, chciwość, przesadną ambicję, obawę przed ludźmi, zmysłowość i t. d. tłumić i leczyć zapomocą nader szczegółowo obmyślanej metodyki (dość wspomnieć o literaturze z dziedziny pedagogiki płciowej i pedagogiki wypowiedzi), jednakże nie zajmuje się wcale podstawowym stanem duchowym, z którego wszystkie owe błędy i wady się rodzą, t. j. opacznym kierunkiem i postawą woli. Inaczej postępuje religja. Prowadzi ona od poszczególnych aktów bezcharakterności do jej praźródła t. j. do owego pierwszego upadku, pociągającego za sobą wszystkie inne zdrady. Jakoż nie ulega wątpliwości, że wielki styl w kształceniu charakteru odnaleźć można tylko tam, gdzie właśnie w takim duchu zmierza się od mnogości objawów do jedności przyczyny. Metoda taka mniej pobudza wy-

chowanka do oporu, aniżeli owo nieustanne poprawianie niezliczonych objawów jednego podstawowego a opacznego stanu duszy.

Powyższe uwagi odnoszą się i do psychoanalitycznej metody w leczeniu zaburzeń płciowych. Niebezpieczną stroną tej metody jest to, że gubimy się wraz z nią w mnogości symptomatów a tem samem łudzimy także chorego, nie pozwalając mu dojrzeć, że rozstrzygająca przyczyna jego stanu tkwi o wiele głębiej i jest o wiele osobistsza, niż sam to przeczuwa. Bo wszak erotyka staje się dopiero wówczas żywiołem, wypełniającym i opanowującym całą duszę, gdy dusza znajduje się w stanie upadku, t. j. gdy sprawy uboczne podnosi do znaczenia spraw głównych. Przyczyna wielu wypadków newrozy i histerji w naszych czasach leży w tem, że wyższe siły duszy, utraciwszy możność właściwego ujawniania się, przerzucają się z całą mocą, przeznaczoną do żywota wiecznego (vita aeterna), na sferę erotyczną, szukając w niej czegoś, czego ona nigdy nie zdoła wypełnić. Słowem, stanowisko religijne doprowadza nas wciąż odnowa do podstawowych przyczyn naszego stanu i podobnie, jak sztuka, przedstawiając praformy bytu i zdarzeń oraz wydobywając z wielorakiej tragiki życia konflikty podsiawowe, wynosi nas ponad chaotyczną rozmaitość życia, tak też, tylko w o wiele głębszym sensie, czyni religja z chaosem naszych wewnętrznych dążeń: oto oświetlając ową przyczynę wszelkich przyczyn, powodującą błądzenie i upadek człowieka i będącą początkiem wszelkich poszczególnych objawów zdrady i bezcharakterności oraz źródłem, z którego czerpią moc wszystkie inne podniety, daje nam w ten sposób gruntowną p s y c h o l o g j ę c h a r a k t e r u i b e z c h a r a k t e r n o ś c i i poucza nas, jak podstawowej sile zwyrodnienia przeciwstawić należy podstawową siłę od-

rodzenia. Charakter bowiem to jedność. Kto więc utworzyć chce tę jedność, musi przedewszystkiem poznać istotę i korzeń rozszczepienia i dwoistości duchowej w człowieku. Skąd pochodzi nieustanny bezwład wyższej woli, skąd ów opór, działający w nas i wówczas jeszcze, gdyśmy już dawno powzięli dobre postanowienie? Czemże jest owa „druga“ potęga duchowa w nas, która nieustannie szydzi z naszej wierności wobec praw niepisanych i każe nam ulegać obietnicom i groźbom świata zewnętrznego? Kto nie rozprawi się z temi zagadnieniami, pozostanie tylko moralistą, ale nie będzie nigdy znawcą dusz ani kształcicielem charakteru.

2. Miłość prawdy a pedagogika szczerości.

Oto przykład na poprzednie wywody: Mamy dziś pewną, skądinąd zresztą nie pozbawioną zasług „pedagogikę“ przypominania sobie i wypowiedzi, zmierzającą do tego, by zapomocą wczesnego zaprawiania dzieci do ścisłych wypowiedzeń przeciwdziałać popędowi do kłamstw. Metody te są oczywiście nader interesujące, byle nie łudzić się, jakoby one same mogły dotrzeć do korzeni nieprawdomówności. Na cóż bowiem przyda się wszelkie wdrażanie do ścisłego spostrzegania i odtwarzania faktów, jeśli u samych korzeni nie opanujemy popędów i namiętności, popychających nas do fałszywych wypowiedzeń, jeśli więc człowiek nie z e c h c e zgoła w rzeczywistem życiu czynić użytku z „kultury ścisłości w mowie“, jako że w danej chwili fałszywe oświadczenie będzie korzystniejsze dla jego interesów, aniżeli powiedzenie prawdy. Natomiast pedagogika uzasadniona religijnie widzieć będzie w fałszywem powiedzeniu, o ile ono nie jest tylko wytworem dziecinnej niedojrzałości, symptom głębszego zła i skieruje na

nie główną pracę, starając się dotrzeć do istotnych motywów fałszywej mowy, do owej podświadomej woli mówienia nieprawdy, kryjącej się poza wszystkiemi świadomemi motywami fałszowania prawdy. Ten zaś najgłębszy impuls tkwi właśnie w tem, że dusza popada w lęk o uchwytne swe korzyści, a stąd znowu rodzi się owo chwiejne przystosowywanie się mowy do wszelkich drobnych i wielkich gróźb i obietnic ludzkiego otoczenia. Oto człowiek pragnie przedstawić się w takiem świetle, by ze wszystkiemi realnemi mocami i interesami podtrzymać jak najlepsze stosunki. Główny tedy błąd, popełniany wogóle w traktowaniu kłamstwa, polega na tem, że zatrzymujemy się zbyt jednostronnie przy samych symptomatach głębszego zła, przeoczając, iż wszelkie kłamstwo wynika z przeceniania doczesnych korzyści lub szkód, że przeto zasadnicza odwaga, prowadząca do bezwzględnej prawdomówności, wypływać może jedynie z ogarniającego całą duszę wzniesienia się ponad świat zmysłowy.

Uczniem należy tak pokierować, by sam dochodził do motywów swego upadku. „Dlaczego przesadzasz? Oto dlatego, że uznanie twego kolegi czyli „rezonans społeczny“ jest dla ciebie ważniejszy od zachowania wierności wobec faktów. Dlaczego jednak tak jest? Oto ponieważ całe twe dążenie do „zaznaczenia swej osoby“ ogranicza się jeszcze do utrzymywania przyjemnych stosunków z mocami podpadającemi pod zmysły, ponieważ nie opowiedziałeś się jeszcze z całą stanowczością i powagą za zbawieniem duszy, za Bogiem, za dziełem prawdy!“ Należy wskazać młodzieży, że religja chrześcijańska czyni nas prawdziwymi jasnowidzami wobec wszystkiego, co pochodzi ze świata zewnętrznego i owładnąć chce wewnętrznym w nas człowiekiem. Wów-

czas poznajemy, że fałszywa wypowiedź tkwi korzeniami nie w złej kontroli własnego świadectwa, lecz o wiele głębiej, bo w niewyzwolonych popędach życiowych, i że uleczyć się z niej można jedynie zapomocą przełamania złudzeń, które rodzą się z owych popędów.

Czytelnik widzi, że powracamy tu znowu do *„peccatum originale“*, którego następstwa przysposabiają człowieka do wszelkiej dalszej zdrady. Człowiek, który nie dotrze do tej przyczyny, nie będzie ani siebie ani innych umiał wychowywać. Raz podczas toczącej się wśród uczniów gimnazjalnych dyskusji nad „kłamstwem z konieczności“ zdarzyło się autorowi, że któryś młodzieniec bez żadnego zgoła namaszczenia teologicznego, lecz kierując się jedynie naturalnem poczuciem i konsekwentną psychologją, uczynił następującą uwagę: „Wszystko zależy od tego, czy człowiek wierzy w życie wiekuiste i w wyższe przeznaczenie duszy czy nie. — Kto tego nie umie i kogo nie chroni przypadkiem wrodzona prostota i odwaga, ten nie posiada żadnej rzeczywistej ostoi wobec bezmiernych pokuszeń do kłamstwa“. Oto jądro rzeczy, którego pedagogika bezreligijna n i e c h c e widzieć, gdyż bezwiednie powściągają ją od tego praktyczne potrzeby i programy. W przeciwnym bowiem razie musiałaby sama przyznać się do całkowitej niemocy. Religja natomiast, dając duchowej osobowości człowieka najwyższą jasność i pewność, czyni go jasnowidzem wszystkiego, co narusza charakter. Tem samem wzbudza w człowieku nowy zgoła i b a r d z i e j w n ę t r z n y p o p ę d s a m o o b r o n y, który pyta nie o to, jakby się też można najlepiej wywikłać z przykrych sytuacyj, lecz jakby w każdej pokusie dotrzymać wierności najgłębszej swej wiedzy i sumieniu. Pedagogika wypowiedzi zakłada zgóry istnienie c h a r a k t e r u, tymczasem rzeczywiste

wychowywanie w ścisłości wyrażania się wymaga o wiele głębszego apelu, jako że i źródło fałszywych wypowiedzi tryska z o wiele głębszych pokładów, aniżeli z samej tylko złej kontroli pamięci i spostrzeżeń zmysłowych. Właśnie głębsza psychologja wypowiedzi, jaką znajdujemy już poniekąd u Schopenhauera w jego klasycznym rozdziale „o prymacie woli w samowiedzy", musi wykazać, że pokusa do fałszywej wypowiedzi jest tak silnie zrośnięta z instynktami naszej walki o byt, że zwalczać ją można jedynie, budząc głęboką, obejmującą wszystkie siły duszy, religijnie ugruntowaną namiętność do bezwzględnej prawdy. W jednym z aforyzmów Nietzschego znajdujemy szczególnie drastyczny przykład głębszego oporu, powściągającego nasze objektywne wypowiedzi: „Tyś to uczynił" mówi moja pamięć. „Tego nie mogłeś uczynić" mówi dusza moja, trwając przy tem niewzruszenie. Ostatecznie pamięć ulega."

Z powyższej uwagi Nietzschego widać wyraźnie, jak niejasne samopoczucie pociąga za sobą oszukiwanie samego siebie, a wraz z niem także fałszowanie prawdy nazewnątrz. Niełatwo jednak opanować samopoczucie, liczące się jedynie z rzeczywistościami widzialnemi. Stanowi ono właściwy wyraz „ziemskiego" sposobu myślenia i dlatego może być tylko razem z nim przezwyciężone. Tylko wtedy dotrzemy do korzeni wspomnianych powyżej przyczyn nieprawdomówności, gdy zdołamy obudzić w człowieku wyższe samopoczucie, dążące do wyzwolenia się z lęku o niższe swoje samozachowanie, a dające się w całej pełni osiągnąć jedynie przez bezwzględne samopoznanie i samooczyszczenie. Tak więc zajmowanie się objawami zamiast przyczynami zła, stanowi słabą stronę wszelkiej pedagogiki, niezorjentowanej wedle nauki o grzechu pierworodnym, a tem samem nie zwracającej uwagi przynaj-

mniej na niektóre podstawowe dążności duszy ludzkiej.

Ażeby oczy nasze widziały w tej sprawie jasno i przenikliwie a umysł nasz ujął do głębi owe podstawowe dążności natury ludzkiej, należy częściej czytać *Apokalipsę*. Widzimy tam, jak dusza wzniesiona proroczem natchnieniem poznaje, że najbliższem następstwem przenikania chrześcijaństwa w świecie będzie wzmaganie się wszelkich djabelskich potęg, wszelkiego tchórzliwego odwracania się od prawdy, wszelkiego przybijania na krzyż co najwyższych ideałów. Jakoż i chrześcijaństwo spotęgowało zrazu niezmiernie moc kłamstwa w świecie właśnie dlatego, że człowiek nie mógł znosić światła Chrystusowego, oświetlającego jaskrawie stan jego duszy. Ażeby więc nie wzgardzić sobą, musiał sam się okłamywać i oszukiwać w stopniu o wiele wyższym, niż czynił to kiedykolwiek przedtem. Musiał fałszować rzeczywistość swego stanu i samą prawdę, która oświetlała tę rzeczywistość. Wszak nieraz widzimy, że właśnie ludzie, w których pozostało tyle jeszcze dobrego, że umieją wstydzić się swych czynów, i że muszą w głębi duszy uznać sądzącą ich prawdę, popadają przez to w jeszcze straszniejsze, beznadziejniejsze i bardziej zabójcze kłamstwo i oszukiwanie samych siebie, aniżeli natury mniej wartościowe i lepsze. Pochodzi to z cierpienia ich duszy, upokorzonej tem poczuciem, pochodzi stąd, że surowa jeszcze potrzeba taniego, nieoczyszczonego szacunku dla siebie jest w nich silniejsza od potrzeby oczyszczenia się i wyzwolenia. Dlatego też pozostaje im jedyne ocalenie przed samooskarżeniem, a mianowicie bezwzględna ucieczka w najgłębszą dziedzinę kłamstwa oraz fałszowanie wszystkiego, byle tylko umknąć przed potępieniem własnego „ja", ugodzonego światłem Chrystusa. Należy sobie

jasno uprzytomnić owo potężne działanie mglistego samopoczucia i nieuświęconej potrzeby szacunku dla siebie, a zarazem ścisły związek takiego samopoczucia z fundamentalnem sprzeniewierzeniem się duszy światu Boskiemu, z jej ucieczką przed zdawaniem sprawy i wynikającą stąd zmianą życia. Dopiero wtedy będzie można w leczeniu wielu rodzajów zakłamania i fałszowania mowy przejść od lecznictwa symptomatycznego do przyczynowego. Jeżeli np. po jakiejś przewinie nie uwzględnimy owej potrzeby szacunku dla siebie i nie będziemy leczyli jej w duchu religijnym, jeśli nie przeprowadzimy jej przez oczyszczający proces żalu, skruchy i pokuty, a przez wewnętrzną odnowę i wiarę w Łaskę Bożą nie zaspokoimy jej w zdrowszym i głębszym sensie, to żadna pedagogika wypowiedzi nie uchroni człowieka od całkowitego uwikłania się w okłamywaniu siebie i świata. Potrzeba szacunku dla siebie w grubej, naturalnej postaci pozwala nam bodaj czy nie najgłębiej wniknąć w potęgę grzechu pierworodnego w człowieku i ujrzeć owo ślepe i przerażone chwytanie się najpierwotniejszych środków samoobrony, owo bezmyślne łudzenie się i oszałamianie, ową trwogę przed wszelkiem poważniejszem rozprawieniem się z nakazami świata niewidzialnego, a co więcej ową rozpaczliwą obronę przed wyrzutami własnego sumienia, których celem przecie jest pomóc człowiekowi w duchowem podźwignięciu się z upadku[1]). Wskazaliśmy już we wstępie tej książki, w jaki sposób religja przyczynia się do tego, by rozwiązać to kurczowe dążenie do szacunku dla siebie i umożliwić człowiekowi bezwzględne oddanie się prawdzie, choćby go ta prawda miała zrazu zdruzgotać. Tu przypominamy to jedynie, ażeby zazna-

---

[1]) Odnosi się to również do moralnego zachorzenia całych narodów.

czyć zawiłość zagadnienia „wychowania ku prawdomówności" i konieczność sięgania do samych korzeni zła.

3. Kilka wskazań dla pedagogiki płciowej.

Co znaczy dla praktycznego pedagoga orjentowanie się psychologiczne wedle nauki o grzechu pierworodnym, możnaby wykazać na rozmaitych innych jeszcze przykładach, m. i. na zagadnieniu pedagogiki płciowej. Ostateczna przyczyna nowoczesnej „niedoli seksualnej" tkwi niewątpliwie w tem, że człowiek dzisiejszy oddał się całkowicie światu materjalnemu i „świeckiemu". Zniknie zaś, przynajmniej w tej formie, sama przez się wówczas, gdy życie duchowe odzyska zpowrotem, albo co więcej, pogłębi jeszcze w nowym duchu i utwierdzi dawne prawa i metafizyczne pewności. Tylko utopista może spodziewać się, że zapomocą samego moralnego apelu lub powołania się na same względy społeczne i higjeniczne będzie można duszę tak wielu ludzi nowoczesnych, pogrążoną w zmysłowości i zorjentowaną wyłącznie fizjologicznie, doprowadzić do duchowego zapanowania nad sferą płciową. Wszak utopję tę sprowadzili najlepiej ad absurdum wszyscy owi nowocześni pisarze, którzy z kpinami stwierdzali niemożliwość pogodzenia dawnych nakazów etycznych z nowoczesnym, na naukach przyrodniczych opartym poglądem na świat. Nietzsche zarzucił słusznie Dawidowi Straussowi, że całkiem niekonsekwentnie zatrzymuje chrześcijańską etykę bez chrześcijańskiej teologji. Coprawda, niektórzy szlachetniejsi z pośród nowoczesnych „bezdogmatowców" twierdzą, że nie potrzeba im ani starej etyki ani jej teologicznej podstawy, ażeby

mimo to oprzeć życie seksualne na gruncie moralnej odpowiedzialności. W tem właśnie okazuje się szczególnie jaskrawo optymizm nowoczesny, który sądzi, że zdoła przejść do porządku dziennego nad tragedją grzechu pierworodnego, jako upioru przeszłości. Jakgdyby nieśmiałe uroszczenia tej t. zw. nowej etyki, tak bardzo podporządkowane dążeniu do wyzwolenia namiętności indywidualnych, albo też prozaiczne odwoływanie się do naszej odpowiedzialności wobec „higjeny rasy" i t. d. zdolne były przeciwdziałać najgłębszemu upadkowi duszy, a tem samem ruinie ciała. Jakgdyby możliwe było zapanowanie nad namiętnością bez owego potężnego i bezwarunkowego odwoływania się starej etyki do heroizmu, ofiarności, czystości i karności oraz bez powiązania tego apelu z metafizycznym poglądem na życie. Prawdziwa pedagogika płciowa jest tylko o tyle możliwa, o ile wprzódy utwierdzimy duszę w duchowem jej przeznaczeniu, a zatem o ile u samych podstaw wystąpimy do walki z jej skłonnością do upadania w sferę popędów, zamiast zostawiać ją bez takiej ochrony i przez t. zw. uświadomienie płciowe dostarczać jej tylko faktów, pobudzających w niej ciekawość dla zakazanego owocu. Wielokrotne obserwacje młodzieży upewniły autora niezbicie, że takie uświadamianie, jeśli, jak wskazaliśmy, nie jest poddane potężnemu duchowemu apelowi i przejmującej do głębi pewności religijnej, wywoływa jedynie raczej zależność od zmysłów. To niebezpieczeństwo nie mogło oczywiście przyjść na myśl intelektualistom i optymistom nowoczesnej pedagogiki płciowej, ponieważ oni sami są nazbyt abstrakcyjni, by mogli mieć pełną świadomość rzeczywistych sił i skłonności duszy, a przeto „mają oczy ku widzeniu a nie widzą" u siebie ni u innych, jak chciwie Psyche nasza czyha tylko na sposobność, by pogrą-

żyć się w uciechach niższego świata i wraz z swą nieśmiertelną cząstką tarzać się w żywiole znikomości. Ciekawość jest właściwością nietylko Ewy, lecz wszystkich nas — jest to pewna dążność duszy, tego przybysza z innego świata, którą trudno opisać, która da się ująć jedynie w najcichszem samopoznaniu, dążność do tego, by funkcje życiowe organizmu ze wszech stron obmacywać, podrażniać i nadużywać dla rzekomej pełni życia.

Zastanówmy się tylko, skąd to pochodzi, że zwierzęta, bawiąc się z sobą, nie wyrządzają sobie nigdy nic złego, u dzieci natomiast budzi się często okrutna uciecha, by porzucając ducha zabawy, zadawać drugiemu poważne cierpienia. Czem tłumaczy się to dziwne zjawisko, że właśnie istota u d u c h o w i o n a jest nikczemniejsza od nieuduchowionej? Tłumaczy się to tylko grzechem pierworodnym. Zwierzę oddaje się całkiem niewinnie popędowi do zabawy, podczas której wszystkie inne jego instynkty śpią. Inaczej postępuje dusza ludzka: zawarta w zabawie symbolika walki podnieca ją, a silne poruszenie budzi w niej uśpioną głęboko energję czynną; podniecenie wzmaga się i rośnie daleko poza niewinne igraszki popędów do zabawy i domaga się silniejszego wyładowania, a zarazem budzi się wspomnienie rzeczywistej walki. Dusza pragnęłaby zaznać potężnych jej wrażeń lub jest ciekawa nieznanych jeszcze i niewidzianych przez nią cierpień dręczonego współstworzenia. Nadużywa tedy popędu do zabawy, by poznać je i przedrzeć się demonicznie z dziedziny dozwolonej w niedozwoloną. Jednakowoż w tej przemianie igraszki w sprawę serjo, w tem wychodzeniu poza samą zabawę są też utajone wszystkie wielkie możliwości natury ludzkiej, stanowiące niejako zarodki charakteru, heroizmu i konsekwencji w przeciwieństwie do samych swawolnych tylko igraszek

i kaprysów natury, ale tu też następuje załamanie się owych sił. Sprzeniewierzają się one swemu właściwemu spełnieniu i gubią się w elementarnych podnietach. Kto tego nie rozumie, ten będzie zawsze fałszywie oceniał i traktował dzieci pełne temperamentu i wiele obiecujące, będzie niepotrzebnie przerażał się z powodu ich postępków, będzie moralizował lub mówił o zboczeniach tam, gdzie najczęściej chodzi tylko o pewne głęboko ludzkie objawy naszego „zła pierworodnego". Wiele zamętu w tłumaczeniu tych spraw spowodowała także nowoczesna psychologja, właśnie dlatego, że nie dotarła do psychologji upadku, lecz zatrzymała się przy samych symptomatach płciowych.

W żadnej psychologji okresu młodzieńczego ani też w żadnej pedagogice religijnej nie spotkaliśmy owego nieporównanie głębokiego przedstawienia i analizy nocnej kradzieży gruszek, którą św. Augustyn opisuje w „*Wyznaniach*" i która tak jaskrawo oświetla tajemniczą „skłonność" duszy do upadku." Oto najważniejsze w tym opisie zdania: „Niedaleko naszej winnicy stała grusza obciążona owocami, które jednak ani swym wyglądem ani smakiem nie mogły nęcić nikogo. Mimo to my, niesforni młodzi, udaliśmy się tam późną nocą i zabraliśmy niezmierną moc tych owoców, nie poto, ażeby je zjeść, lecz ażeby skosztowawszy trochę, rzucić je świniom... Czego tam wówczas szukałem, o tem mówi Ci teraz, Boże, serce moje: Byłem złośliwy dla samego zła. Miłowałem to, co haniebne, miłowałem nie przedmiot swego upadku, lecz sam upadek i sprzeniewierzenie się Tobie: o duszo nikczemna, która odrywając się od swej niebieskiej twierdzy, sama się na wygnanie skazujesz i szukasz nie czegoś przez hańbę, lecz samej hańby! — Byłem, jak ów sługa, który opuścił swego pana, ażeby pójść

w ślad za cieniem. O grozo życia, o głębokości śmierci! O przyjaźni, która nie jest jednak przyjacielską; o niezbadane uwiedzenie ducha, o żądzo, która pragnie szkodzić dla żartu, o uciecho z cudzej szkody, wynikająca nie z żądzy zysku czy mściwości, lecz ze słów: Chodźmy i zróbmy co złego! — Kto rozsupła ten najbardziej zawikłany i niepojęty węzeł?"

Lindsey, sędzia młodocianych przestępców w mieście Denver, zwrócił się razu pewnego do chłopców z zapytaniem, co jest właściwie przyczyną, popychającą ich do postępków zbrodniczych. Na to pytanie odpowiadano rozmaicie i tak np.: „Ponieważ przestępca nie miał radości w domu, ponieważ go źle wychowano, ponieważ źli towarzysze sprowadzili go na złą drogę" i t. d. Jeden zaś mały chłopak napisał z elementarnego przeświadczenia: „Ponieważ odwraca się od Boga i słucha szatana". Takie powiedzenie, choć sam jego tekst pochodzi niewątpliwie ze sfery ludzi dorosłych, może jednak być szczerym wyrazem młodego sumienia. Oto człowiek czuje, że wszystkie inne przyczyny demoralizacji stają się dopiero wtedy decydującemi, gdy dusza utraci własny ośrodek. Nie zewnętrzne tedy ani też wewnętrzne podniety rozstrzygają, lecz najgłębsza nasza postawa wobec Boga i świata.

Otóż pedagogika seksualna powinna poświęcić uwagę przedewszystkiem oddziaływaniu na ową główną postawę. Właśnie na tem seksualno-psychologicznem polu można szczególnie wyraziście wykazać, jak trafnie idea upadku określa rzeczywiste dążności duszy.

Nikt nie wyjaśnił tego głębiej od Platona w dialogach o Erosie. Wedle Platona żadna dziedzina ziemskich podniet nie posiada tak potężnej siły przyciągającej, gdy chodzi właśnie o najwyższe siły duchowe, jak dziedzina erotyczna. Dla-

czego? dlatego, że owa niezniszczalna w człowieku tęsknota za światem bezwzględnie doskonałym ulega czarowi ziemskiej urody i pod jej wpływem zapomina o właściwym swym celu. Możnaby wiele mówić o tem, ile innych jeszcze potrzeb i sił duchowych u mężczyzn i kobiet oprócz oświetlonego przez Platona „Erosa niebiańskiego“ dostaje się w jarzmo Erosa ziemskiego i w nim tylko szuka zadowolenia i ulgi. W każdym razie pedagogiczne zabiegi w tej dziedzinie powinny trzymać się hasła: więcej uświęcenia a mniej psychologji! Więcej uświadomienia o świecie wyższym a mniej o niższym! Do tego należy jeszcze dodać: dopiero wówczas, gdy człowiek dowie się, kim właściwie jest i dokąd przynależy, zdobędzie prawdziwie wnętrzne uświadomienie co do popędów i ich niebezpieczeństw. Dopiero wówczas przejrzy wszystkie niebezpieczeństwa, grożące wolności, gdy podda się naciskowi, pochodzącemu stamtąd. Takie uświadomienie jest o wiele ważniejsze, niż uświadomienie higjeniczne. Jak uczy bowiem doświadczenie, samo uświadomienie higjeniczne nie ma zbyt wielkiej siły powściągającej, jeśli cały człowiek żyje jeszcze atmosferą zmysłową i jeśli spełnienie, którego się stamtąd spodziewa, uważa za główne prawo i treść swego życia.

4. Błędy pedagogiki wolnościowej.

Kto nie zna natury ludzkiej i nie patrzy na nią ze stanowiska wyżej określonego, ten i w codziennych drobiazgach wychowania, a nawet w poprzedzającej je „tresurze“ popełniać będzie nieustannie jak najfatalniejsze błędy. Odnosi się to głównie do tak niezbędnego wychowania ku *posłuszeństwu*.

Rousseau obwieścił ludzkie prawo dziecka i konieczność opierania się w wychowaniu na po-

zytywnych zdolnościach natury wrodzonej. Oznaczało to podówczas niewątpliwie nader dobroczynne przeciwstawienie się owej pedagogicznej karności przymusowej, działającej jedynie z zewnątrz. Nauka jednak o wrodzonej dobroci natury ludzkiej wyrządziła zczasem w dziedzinie reform pedagogicznych prawdziwe spustoszenie. Sprawiła bowiem, że zapomniano, jak wiele potrzeba surowej i nieugiętej karności, ażeby w młodzieży umocnić i zahartować nierozwiniętą w niej jeszcze siłę oporu moralnego wobec rozbieżnych impulsów.

Wychowanie ku posłuszeństwu stanowi coś znacznie więcej, niż zewnętrzną tylko tresurę. Oznacza bowiem, jeśli się je połączy z apelem do boskiego daru przezwyciężania się, głębokie oddziaływanie na duszę naturalnego człowieka i przyzwyczajanie go do służby wyższemu prawu, a tem samem tworzy skuteczną przeciwwagę wobec skłonności do upadku. Goethe, przerzucając raz album swego syna, znalazł tam między wielu innemi poczciwemi zapiskami słowa Zeltera: „Ucz się być posłusznym". „Oto jedyne — zauważył — rozumne zdanie w całym tym kramie!" Tylko w świetle faktów psychologicznych, o których świadczy nauka o grzechu pierworodnym, można zrozumieć, dlaczego wychowanie, bez towarzyszącego mu konsekwentnie zaprawiania do posłuszeństwa musi prowadzić do jak najgorszego spaczenia charakteru. Nikt nie przedstawił tego bardziej przekonywająco od Dickensa — w powieściach pedagogicznych, gdyż w swych teorjach autor nie umiał się dość nasławić przyrodzonej dobroci natury ludzkiej. W wielu jego opowiadaniach widzimy dzieci, których matki są przekonane, że dzieci, będące szczęśliwie wyposażone przez naturę, rozwijają najlepiej swe zdolności, gdy wychowywa się je łagod-

nie i pobłażliwie. Tymczasem wszystkie te dzieci szczęśliwie wyposażone, ale wyrastające bez poważnej karności, stają się w życiu bardzo nieszczęśliwe, a nawet demoralizują się, gdyż nie uczyły się nigdy stawiać oporu sobie samym i z tego właśnie powodu ulegają bezopornie ciemnym mocom własnej natury, których demonicznej potęgi ani one same, ani ich rodzice nie przeczuwali.

I religijny pogląd nie zaprzecza bynajmniej wrodzonej szlachetności natury ludzkiej, a nawet sam odwołuje się jak najsilniej właśnie do niej, stawiając nam jak najwyższe wymagania. Wie on jednak przytem, że aby lepsze życie naszej duszy pozostało sobie wiernem, potrzebuje wstrząsających upomnień i nadzwyczajnych pomocy. Nie zapominamy np., żeśmy komuś przed dziesięciu laty pożyczyli dziesięć groszy, ale nazbyt rychło zapominamy o boskim skarbie, którego n a m p o ż y c z o n o. Wychowawca, który stale sobie tego nie uprzytomnia, nie będzie nigdy umiał kształcić charakterów mocnych i niezawodnych.

5. W o j s k o w e a r e l i g i j n e k s z t a ł c e n i e c h a r a k t e r u.

Wyjaśniliśmy na kilku przykładach zaczerpniętych z pedagogiki stosowanej, jak wiele dla pogłębienia naszych oddziaływań wychowawczych, dla przejścia od leczenia symptomatów do leczenia najgłębszych przyczyn znaczy nauka o grzechu pierworodnym. Bez takiej orjentacji potężne zainteresowanie naszych czasów dla spraw kształcenia charakterów może doprowadzić do czegoś wręcz przeciwnego, niż zamierza. Samo bowiem moralno-pedagogiczne specjalizowanie się, samo eklektyczne opracowywanie poszczególnych symptomatów zwyrodnienia, błędów i wad charakteru prowadzi tylko do mnóstwa najrozmaitszych represyj lub też pozytywnych sposobów pobudzania,

ale niezorganizowana ta całość powoduje tylko zamieszanie, a nawet wprost rozdarcie w duszy wychowanka. Albowiem pedagogice brak wówczas gotyckiego stylu. Jeśli natomiast stanowczo kształtować będziemy zasadniczą postawę duszy wobec życia, wówczas sama siła i jednolitość zasadniczego kierunku życiowego wytworzy samorzutnie pełną charakteru postawę także we wszystkich poszczególnych i konkretnych stosunkach. Podobnie, jak dawne wychowanie wojskowe, starając się wszystkiemi sposobami wytrzebić doszczętnie tchórzostwo z duszy, tworzyło charaktery — coprawda jednostronne, ale silne, jak w ten sposób użyczało ono całemu życiu wewnętrznemu podstawowej stałości i odwagi, przejawiającej się potem także we wszystkich innych kierunkach życia, podobnie ma się również sprawa z religją. Religja w wyższym jeszcze stopniu podnosi nas ponad doczesność i znikomość, wyniszcza w nas do gruntu ducha tchórzliwej dezercji i miękkiej uległości i daje człowiekowi ową niewzruszoną postawę wobec życia i śmierci, którą nazywamy charakterem. „Za nieśmiertelny wian — żywot ten chętnie dam" — oto nastrój wspólny duchowi wojskowemu oraz religji. Tylko że religja gruntuje bohaterstwo o wiele głębiej jeszcze i wynosi jego pobudki wysoko ponad wszelkie interesy ziemskie i popędy, a przez to chroni nas od owego straszliwego rozpętania instynktów, które wywołuje wojna, niwecząc w ostatecznych konsekwencjach znowu całą moc charakteru, wytworzoną przez heroiczny pierwiastek życia wojennego. Wszystkie wielkie mocarstwa z wojen wyrosłe i na nich byt opierające runęły wkońcu właśnie z tego powodu. Mimo to jednak siła pedagogiki, zrodzonej z potrzeb wojennych i wychowującej w ich duchu, polega na radykalnem wyzwalaniu człowieka z przywiązania do dóbr ziemskich, pobudzając go

przez to potężnie do wszelkiego rodzaju ofiarności, odwagi i wytrwałości. Coprawda owo wyzwolenie wypływa z bardzo mętnego źródła: jest niem bowiem często tylko najdziksza żądza zbiorowa, która dla swych celów poświęca jednostkę a której wewnętrzna nikczemność ujawnia się zczasem i w jednostkach, wypaczając w nich ducha ofiary w najokrutniejsze samolubstwo. Ów moralny pierwiastek wojny jest też przyczyną, dlaczego w dobie bezreligijnej te charaktery właśnie, w których tkwi pierwiastek religijny i bohaterski, porzucają miękki i niechlujny pogląd życiowy, apoteozujący dobra ziemskie, i uciekają się do transcendentalnej niejako, bo z żądzy bytu wyzwolonej moralności wojny. Kto nie chce zrozumieć związku między grzechem pierworodnym i zatraceniem się duszy w ubóstwieniu świata widzialnego a zagadnieniami kształcenia charakteru, temu powyższe porównanie ducha religijnego z duchem wojny i pedagogiką wojny pozwoli może przeczuć, czem są głębsze warunki silnego charakteru. Ono też ukaże mu może, jak próżne są wszystkie starania, zmierzające do wychowania człowieka w duchu ofiary i moralnej konsekwencji, jeśli nie wynoszą go zarazem ponad naiwne i tchórzliwe przywiązanie do życia zmysłowego, do którego człowiek lgnie wszystkiemi zmysłami i całą siłą duszy.

VII. Natura i nadnatura.

1. Nie należy lekceważyć przyrodzonych impulsów moralnych.

Podkreślanie konieczności nadnaturalnej podstawy dla kształcenia charakteru rozumie się często opacznie tak, jakgdyby zaprzeczano całkowicie istnieniu silnych przyrodzonych impulsów moralnych albo jakgdyby nie chciano doceniać rzeczywistej ich wartości. O tem niema oczywiście mowy. Wręcz przeciwnie: właśnie, kto wżyje się w świat religijny i z tego stanowiska pocznie obserwować naturę ludzką, odkryje o wiele więcej takich naturalnych sił pomocniczych, niż ten, kto opiera się tylko na samej naturze. W nadnaturalnej sferze bowiem odnajdujemy niejako nasze własne niepozorne zarodki duchowego dążenia, tylko że w olbrzymim rozroście i doprowadzone do najwyższej konsekwencji. Ów świat doskonałości otwiera nam oczy na to, co w człowieku złożone jest jako dyspozycja i co jako takie czeka tylko na owo zapłodnienie z góry, bez którego nazbyt łatwo schodzi na manowce nadużyć. Autor niniejszej książki z własnego doświadczenia może stwierdzić, że jako wolnomyśliciel zajmował się wprawdzie „czysto ludzkiem“ zaprawianiem młodzieży do moralności, że jednak cała pełnia naturalnych danych w młodej duszy, jako punktów zaczepienia, objawiła mu się wyraziście dopiero wówczas, gdy stanął na stanowisku nadnaturalnem. Tak więc istnienia owych przyrodzo-

nych dyspozycyj pogląd religijny nietylko nie zaciemnia, lecz raczej na nowo je oświetla; chodzi tylko o to, czy owe nadnaturalne siły same przez się wystarczają do ugruntowania charakteru. Otóż ze stanowiska psychologji pedagogicznej należy na to pytanie odpowiedzieć stanowczem zaprzeczeniem.

Już w poprzednich rozdziałach staraliśmy się wykazać z rozmaitych stanowisk, że zadanie etycznej orjentacji i umocnienia polega właśnie na tem, by obudzić w człowieku głębsze i żywotniejsze motywy moralne, niż same tylko impulsy naturalne. Trzeba mu dać bardziej wnętrzną i osobistszą odpowiedź na pytanie, dlaczego człowiek w walce między altruistycznym a egoistycznym popędem, między zmysłowemi a duchowemi potrzebami powinien bezwarunkowo zwalczać przewagę zmysłowo-egoistycznych popędów. Otóż właśnie tam, gdzie idzie o zaspokojenie tej potrzeby głębiej wnikającego i prawdziwie osobistego uzasadnienia, etyka bezreligijna zawodzi całkowicie. Filozof F. J o d l, stojący na gruncie monistycznym, tak się wyraził o czysto ludzkiej moralności w książce p. t. *„Religja a moralność“*. (Nakładem Cotty, Stuttgart):

„Wszystkie naturalne bodźce do postępowania moralnego sankcjonuje doświadczenie. Każdy człowiek może sam poznać i przeżywać radość z dobrego postępowania, ciche szczęście ze skutecznej pracy nad sobą samym, nad uszlachetnieniem własnego charakteru i woli, błogość z otarcia łzy bliźniemu lub dumę z wiernego wypełniania obowiązków w służbie zawodowej. I to tylko ma wartość we wszelkiem moralnem pouczaniu i wychowywaniu, gdy tak kierować będziemy dorastającym człowiekiem, by przeżywał owe wewnętrzne doświadczenia, wytwarzał w sobie owo

szczęście moralne i przetwarzał na motywy swego postępowania, na ochronę przeciwko naporowi namiętności i żądzy".

Ze stanowiska religijnego nie można powyższemu wskazaniu niczego zarzucić. Pedagogika religijna bowiem zajmuje się nie wyłączaniem tego naturalnego doświadczenia, lecz jego pogłębianiem i dopełnianiem albo też gruntowniejszą, możnaby powiedzieć, jego interpretacją.

Dusza ludzka nie byłaby stworzona dla Boga, gdyby nieśmiertelna jej cząstka nie skłaniała się ku dobru naturalnemu i nie odczuwała w niem zgóry wszystkich błogości, wypływających z wyniesienia ducha ponad życie popędów. Wszak już św. Tomasz z Akwinu określa moralność jako „poruszenie stworzenia w kierunku ku Bogu". Byłoby tedy rzeczą dziwną, gdyby już pierwszym początkom tego poruszenia nie towarzyszyła tajemnicza błogość. Jeśli jednak Jodl chce kształcenie sumienia oprzeć jedynie na tem naturalnem doświadczeniu radości z dobrego postępowania, to zapomina, że w człowieku jest jeszcze druga siła, prowadząca go do doświadczeń wręcz przeciwnych, a mianowicie demoniczny popęd ku lubowaniu się w ziemskich korzyściach i zmysłowych radościach ze złego postępowania, z nieczystego współzawodnictwa, z nieuporządkowanej pożądliwości; popęd, który w ten sposób zamienia go w niewolnika tych doznań.

Jodl zapomina również, że błogości doświadczeń moralnych przeciwstawiają się w duszy ludzkiej przebolesne doznania, stanowiące odwrotną stronę wszelkiej ofiary, jako to: gorzki kielich wyrzeczenia się, niewdzięczność ludzka, wypaczanie i prześladowanie często najszlachetniejszych właśnie i najbardziej bezinteresownych naszych zamierzeń — o czem wszystkiem, rzecz znamienna, nie czytamy ani słowa w książkach, traktujących

o moralności bezreligijnej. Ażeby więc owe niższe doznania nie uzyskały w woli przewagi nad doświadczeniami wyższego życia, jest rzeczą konieczną powiązać owe doświadczenia moralne z szerszemi widnokręgami, z całą tajemnicą świata duchowego, z najgłębszemi poczuciami życia osobistego i w ten sposób utwierdzić stanowczo ich siłę i powagę. W tem właśnie powiązaniu doświadczenia naturalnego z nadnaturalnem oraz w dokonanem przez to spotęgowaniu i rozszerzeniu owego naturalnego doświadczenia tkwi pedagogiczna siła religji.

2. Niedostateczność odwoływania się do przyrodzonych skłonności moralnych.

Opierając się na własnych doświadczeniach praktycznych, pragnę wypowiedzieć tu następujące zasadnicze uwagi w sprawie znaczenia, granic i niebezpieczeństw wyłącznego odwoływania się do przyrodzonych skłonności i czynników charakteru moralnego:

Na kursach dla młodzieży stwierdziłem, że słuchacze moi byli wielce podatni i wrażliwi na odwoływanie się do naturalnej ich potrzeby dokonywania bohaterskich wysiłków woli w dziedzinie panowania nad sobą i przezwyciężania się. Ale stwierdzałem też raz po raz, zwłaszcza u dzieci pochodzących z rodzin bezreligijnych, że na motywach tych nie można żadną miarą polegać. Albowiem obok radości z tych wysiłków poczęło z latami budzić i przeciwstawiać się przeczucie wielu innych, również naturalnych zadowoleń. Czemużby tedy dawać tamtym pierwszeństwo nad temi?

Otóż na to pytanie może odpowiedzieć tylko ogólny pogląd religijny na przeznaczenie człowieka. Nasza niższa natura drwi

ze wszystkich wyłącznie filozoficznych argumentów. Podczas dyskusji, toczącej się wśród zwolenników bezreligijnej moralności świeckiej, radykałowie podnosili z niezmiernym zapałem, jak daleko doprowadzić można chłopców, odwołując się do ich dzielności. Bezwątpienia, i ja mogę to potwierdzić na podstawie swej praktyki. Jednakowoż sprawa staje dość rychło u kresu. Na widownię bowiem występują nagle pewne siły życiowe, których wpływ na życie duchowe jest silniejszy od względnie naturalnej, poczęści nawet fizjologicznie uwarunkowanej radości z wielkiej ekspansji sił życiowych, a nawet co więcej, same naturalne instynkty dzielności i odwagi popadają (jak to nierzadko można zauważyć właśnie u przestępców młodocianych) nader łatwo w służbę niższych skłonności, a przez co i same się też wyradzają. Kto chce dokonać wszystkiego jedynie zapomocą odwoływania się do s i ł y, ten nie zna młodzieży, nie wie, jak wiele różnych impulsów budzi się w niej równocześnie i jak rychło tchórzliwe i przezorne przystosowanie się do życia i ludzi staje się w nich potęgą, której tylko bardzo rzadko zdoła sprostać sam naturalny popęd odwagi. „Dlaczego być dzielnym, gdy tego nikt nie widzi?“ — oto pytanie, jakie zadaje sobie młodzieniec. Odtąd też będzie on uprawiał heroiczne ćwiczenie woli tylko wtedy, gdy będzie mógł popisać się tem przed kolegami lub nauczycielem moralności.

To, cośmy powiedzieli o naturalnych popędach do przezwyciężania się i panowania nad sobą, o ich brakach i niebezpieczeństwach, odnosi się również do naturalnych skłonności s p o ł e c z n y c h, które biologicznie tkwią w nas o wiele głębiej i mocniej, niż popęd do opanowywania się. Najlepszego przykładu, wykazującego niedostateczność samych naturalnych skłonności w tej dziedzinie, dostarcza życie rodzinne. I tu nawet

siły miłości potrzebują pogłębienia, oczyszczenia i oświecenia z góry oraz potężnych czynników, przechylających szalę wyższych celów nad niższemi namiętnościami, w przeciwnym bowiem razie naturalne instynkty zazdrości, antypatji, samolubstwa i żądzy władzy rozbiją wspólnotę rodzinną. Co więcej, same uczucia rodzinne pozostawione sobie zwyrodnieją wskutek połączenia się z takiemi brutalnemi instynktami naturalnemi i w ciasnem kole rodzinnem rozjątrzać będą człowieka przeciw człowiekowi.

Powyższe spostrzeżenie stosuje się również do wszelkich innych naturalnych impulsów społecznych. Nie ulega wątpliwości, że można użyć ich jako t w o r z y w a do uszlachetnienia. Wszelako bez ustawicznego oczyszczania ich, wypływającego z wcielonego ideału najczystszej miłości, naturalne te impulsy nie zdołają wyzwolić się ze związku z niższemi instynktami. Można tu zastosować słowa G ö t h e g o z „*Fausta*“: „Wieczysta tylko miłość potrafi to rozwiązać“. Naturalne bowiem uczucie sympatji oraz instynkty stadne wiążą się jeszcze same zbyt ściśle z elementarną walką o byt, w której służbie pozostawały przez lat tysiące i skąd czerpały cele i namiętności. To też nie zawierają one żadnej wyraźnej dążności do stawiania oporu samolubstwu. Wszak aż nazbyt często same były tylko wyrazem samolubstwa zbiorowego. Czyż i dziś jeszcze nie widzimy, że gdziekolwiek religja zaczyna zanikać, owe naturalne siły społeczne popadają znowu w służbę pierwotnej walki o byt i stają się jedynie spoidłami w walce klas i ras. Czyż nawet rozum nie ulega znowu instynktom i nie pracuje nad tem, by w sposób „naukowy“ usprawiedliwić barbarzyństwo? Oto matka-natura pozwala wszystkim wspomnianym siłom naturalnym bawić się przez czas jakiś w kulturę. Ale bardzo energicznie zmusza swe dzieci znowu do

posłuszeństwa, gdy tylko na serjo zapragną okazać się nieposłusznemi i stanąć na własnych nogach; jedynie tajemnica zbawienia zdoła zbudować świadomą celu kulturę społeczną, tylko w niej zostało w postaci bezwzględnie czystej urzeczywistnione to, co stanowi istotę samozaparcia, ofiary i braterstwa. To też tylko stamtąd musi paść światło na naturalne skłonności społeczne, jeśli one mają naprawdę wznieść się od służenia naturze do służenia kulturze.

Wszyscy zresztą, pragnący oprzeć życie społeczne tylko na naturalnych skłonnościach i instynktach społecznych, zapominają, że wszelkie siły, popychające ludzi do wiązania się w społeczność, oznaczają w tej samej mierze moralną pomoc, co i moralne niebezpieczeństwo. Jak owa magnetyczna góra w podaniu wyciąga z płynących obok niej okrętów wszystkie gwoździe, tak też społeczność ludzka wyciąga docna dzięki przyciągającej swej sile moc charakteru z jednostki i czyni ją ślepym uczestnikiem panujących w danej chwili sądów i nastrojów otoczenia.

Nikt tak jasnowidząco nie dostrzegł niebezpieczeństw, grożących nieochronionemu sumieniu ze strony społeczeństwa, jak Nietzsche. Zwrócił on znów uwagę na negatywną stronę instynktów społecznych, na zawodność, a nawet wysoce niemoralny pierwiastek, tkwiący w moralności ugruntowanej tylko społecznie. Co więcej, według niego t. zw. nowoczesna moralność ukazuje stan duszy w daleko głębszym sensie niemoralny, niż nie znająca skrupułów swawola ludzi czasów Odrodzenia. Ta nowoczesna bowiem niemoralność nie wypływa, jak mu się wydaje, z zupełnie osobistego opowiedzenia się charakteru, lecz raczej z przemocy opinji publicznej nad człowiekiem, która w ostatnich czasach wzmogła się znowu tak bardzo, z lęku przed sąsiadami, słowem z obawy przed

ludźmi, a zatem właściwie z motywu p o d k o p u j ą c e g o c h a r a k t e r. Tymczasem nietroskliwość ludzi z epoki Odrodzenia o sąd społeczeństwa należy pomimo wszystko uznać jako pierwiastek silnego i niezależnego charakteru, cokolwiekbyśmy zresztą sądzili o sposobie, w jaki pierwiastek ten się ujawniał.

Spostrzeżenia Nietzschego są wprawdzie jednostronne, mimo to jednak uświadamiają nam one wyraźnie, że moralność nie może zasadzać się na samych tylko uczuciach społecznych, lecz że potrzebuje raczej silnej przeciwwagi wobec grożących jej z ich strony niebezpieczeństw. Owe naturalne żywioły społeczne mogą być dopiero wówczas zużytkowane w wysokim stopniu dla wewnętrznego uszlachetnienia, gdy w duszy budzi się najwyższy ideał, koło którego ona się skupia, w którym widzi swe wiekuiste przeznaczenie, jaśniejące ponad całym chaosem życia społecznego, i który wyzwala w niej samej najgłębsze i najosobistsze moce miłości. W przeciwnym razie owe żywioły wpływają na charakter raczej rozkładowo, niż ożywiająco. Przypomnijmy słowa apostoła: „Albowiem kupieni jesteście zapłatą wielką, nie stawajcie się niewolnikami ludzi“ (I. Kor. VII. 23).

To wszystko odnosi się także do n a t u r a l n y c h u c z u ć s y m p a t j i między poszczególnymi ludźmi. Nie tworzą one pewnych podwalin dla życia charakteru, gdyż im samym potrzeba wprzódy trwałych fundamentów. Naturalne uczucie sympatji jest podobnie, jakeśmy to stwierdzili ogólnie o uczuciach społecznych, związane jak najściślej z pewnemi, bardzo prymitywnemi, a nawet wprost przeciwspołecznemi instynktami, to też łacno przedzierżgnąć się może w nienawiść. Co więcej, owo uczucie sympatji jest często tylko refleksem uczuć zupełnie egoistycznych. Ktoś np. jest miły dlatego, że należy do tego samego

typu, co ja, że sprawia na mnie przyjemne wrażenie, że podziela moje zapatrywania i t. d. Skoro zaś przesłanki te znikną, wówczas i uczucie sympatji traci grunt i korzenie. Natomiast „*caritas Christi*“ ma zgoła inne, o wiele głębsze założenia w duszy; przeto dopiero ich obecność oczyszcza i uwalnia naturalną przychylność z nieczystych składników. Ci autorowie, którzy, jak Comte i Guyau, wierzą w możność zastąpienia sankcyj religijnych uprawą naturalnych uczuć społecznych, okazują tem samem, że było im w życiu zanadto dobrze, że za mało doświadczyli na sobie tragedji życiowej i nie spojrzeli głębiej w cudzą niedolę, gdyż tylko to mogłoby uzupełnić jednostronność ich własnych doświadczeń. Wówczas dowiedzieliby się, jak nieskuteczne jest odwoływanie się do naturalnych uczuć społecznych u dzieci i młodzieńców. Młodzież z powodu nieszczęsnych stosunków rodzinnych traci nieraz szacunek dla rodziców, a jej społeczne uczucia doznają nieraz wskutek ciężkich doświadczeń wcześnie już głębokich wstrząsów, sprowadzających dusze ich na manowce. U wszystkich takich młodych przestępców nawiązanie nowych stosunków z rodziną i obudzenie nowej miłości dokonać się może jedynie w imię czegoś wyższego. Tylko ono zdoła dźwignąć duszę ponad obezwładniający ją brak wzajemności i wogóle oderwać ideę własnego zobowiązania od widoku otoczenia, nie uznającego żadnych zobowiązań.

Z drugiej strony coprawda wielu pedagogów religijnych popełniło wielki błąd, nie doceniając znaczenia naturalnych skłonności do dobrego. Wszak wystarczy wspomnieć tylko takie postacie, jak Nauzykaę Homera lub Antygonę Sofoklesa, ażeby uprzytomnić sobie, ile dobrego leży w naturze ludzkiej i tylko niejako czeka na Chrystusa, by dojrzeć do wspaniałej doskonałości. Apologety-

ka religijna nie potrzebuje poniżać n a t u r y, ażeby wywyższyć n a d n a t u r ę. Musi ona ukazać tylko, że w y ż s z e pierwiastki, tkwiące w naturze, mogą uzyskać pełną świadomość i pewność celu jedynie przez nadnaturę, i że dopiero wtedy następuje całkowite wydzielenie się z nich pierwiastków n i ż s z y c h. Jakże bliska jest miłość macierzyńska egoizmu rodzinnego, i jak wielkiego dzieła dokonała religja chrześcijańska właśnie przez to, że matkę naturalną wywyższyła przez „Matkę pełną chwały" *(„Mater Gloriosa")* i że wogóle przez miłość do Boga uduchowiła i do czegoś większego podniosła miłość ludzką wraz z głęboko zakorzenioną skłonnością jej do zmysłowego rozpieszczenia. Na innem miejscu wykażemy, że istotą wpływu religji chrześcijańskiej na charakter ludzki jest podniesienie szlachetnych zadatków naturalnych ze stanu nieśmiałości, połowiczności i zamętu na stopień jasnej i konsekwentnej woli. Na podstawie powyższych rozważań stwierdzamy: N a t u r a l n e s k ł o n n o ś c i d o d o b r e g o m u s i z a p ł o d n i ć i d e a ł n a d l u d z k i, j e ś l i p o w s t a ć m a d o s t a t e c z n a p r z e c i w w a g a w o b e c r ó w n i e ż n a t u r a l n e j s k ł o n n o ś c i d o u p a d k u, z d r a d y i z w y r o d n i e n i a. Podobnie, jak energję wzrostu w roślinie wprawia w ruch nietylko siła gruntu, gdyż potrzeba jej ponadto słońca, tak i naturalne siły charakteru potrzebują niebiańskiej konsekwencji, ażeby przyjść do siebie, umocnić się i spełnić najwyższe możliwości. Wedle Rousseau'a wychowawca powinien budować swe dzieło na naturalnych dobrych skłonnościach dziecka; podług chrześcijaństwa zaś powinien on naturalne te skłonności podnosić ze stanu sprzeczności, połowiczności i kapryśnej zmienności do stanu całości i niewzruszonej stanowczości; powinien odnosić je do czegoś wyższego, aniżeli służenie celom świeckim,

i w ten sposób uchronić je całkowicie od skalania brudem światowym. To zaś może sprawić Ten jedynie, który sam wszystko spełnił. W „*Czyśćcu*“ (I 23—25 i VII 34—36) przedstawił D a n t e wspaniale, jak nawet owe cztery naturalne cnoty moralne (umiarkowanie, dzielność, sprawiedliwość i rozsądek) nie zdołają same ujawniać się w całej pełni i doskonalić, dopóki nie rozpłoną nad niemi trzy wyższe gwiazdy t. j. trzy cnoty chrześcijańskie: wiara, miłość i nadzieja, od których wszystko, co jest z natury dobrem, zyskuje nowy zgoła żar, wielkość i trwałość.

3. O g o t y c k i m s t y l u w k s z t a ł c e n i u c h a r a k t e r u.

W rozmowach ze zwolennikami t. zw. czysto ludzkiego wychowania stwierdzałem niejednokrotnie, że wszyscy oni w pierwiastku nadnaturalnym widzą coś zupełnie obcego dla kształcenia charakteru, coś, co tylko ze względów religijnych narzuca się w sposób całkiem sztuczny naturalnemu rozwojowi życia psychicznego, przeszkadzając mu w pełnem ujawnianiu naturalnych czynników kształcących. Ja sam rozpocząłem moralno-pedagogiczną swą praktykę w takim samym nastroju, dopóki po wielu latach nie spostrzegłem, że takie stanowisko wobec religijnych środków wychowania wynikało z bardzo dalekiej obserwacji rzeczywistych zadań w trudnem kształceniu charakteru oraz wszystkich jego konkretnych trudności. Im więcej jednak gromadziłem doświadczeń praktycznych, tem bardziej przekonywałem się o podstawowej niedostateczności wszelkich jedynie naturalnych podniet. Widziałem, że można wprawdzie urzeczywistnić w ten sposób rozmaite dobre zamierzenia i osiągnąć pewien postęp, ale właśnie to, co nazywamy charakterem, owa zwarta i wolna

od sprzeczności jedność całego kierunku duchowego, wydawała mi się z tej strony nieosiągalną, przeciwnie, zdawało mi się, że woła poprostu o siły, których nie było wogóle w obrębie świata naturalnego. Wmyśliwszy się tedy całkiem konkretnie w istotę i treść ideału charakteru i uprzytomniwszy sobie przytem wszystko, czego naturze ludzkiej nie dostaje, ażeby ideał ten urzeczywistnić, począłem coraz mocniej i wyraźniej rozumieć, czem jest Chrystus, jako człowiek i Bóg oraz jako rozwiązanie wszystkich rozwiązań, dla mojego zaś zadania przedewszystkiem jako nie zastąpiona niczem „plastyczna zasada" wszelkiego naprawdę uniwersalnego kształcenia charakteru. Co więcej, spostrzegłem, że Jego Osoba działała we mnie nieświadomie już wówczas, gdy w przeciwieństwie do naturalnego stanu człowieka starałem się określić istotę uniwersalnego ideału charakteru.

Teraz spróbuję przedstawić dokładnie ze stanowiska psychologicznego, na czem to właśnie polega wspomniany niedostatek samych naturalnych podniet, a na czem ich dopełnienie przez pierwiastek nadnaturalny.

Każdy poważniejszy wychowawca, który przez szereg lat usiłuje praktycznie wpływać na rozwój moralny dzieci, nie posługując się przytem przesłankami religijnemi, doświadczy przedewszystkiem w pewnym momencie trwogi o swoje podobieństwo Boże. Kiedy skierowane są na nas oczy dziecięce, kiedy dusze dziecięce pełne wiary i ufności oczekują od nas słów zbawienia, wtedy czujemy coraz wyraźniej, jakiem to właściwie jest zuchwalstwem przemawiać do nich, opierając się jedynie na własnej ograniczonej mądrości, niby ułamek do ułamka, zamiast sprzymierzyć się z Prawdą, przemawiającą do nas z góry i wznoszącą wszystko co ułomne do wyżyn całości. Świadomość ta staje się jeszcze silniejszą i wyraźniej-

szą, gdy przystępujemy do specjalnego zadania psychologicznego, polegającego na ożywianiu kolejnem poszczególnych, wyższych sił duszy. Widzimy wtedy, jak każda choćby najcenniejsza właściwość charakteru staje się nagle występkiem, gdy nie otrzyma natychmiast przeciwwagi, dostosowującej ją harmonijnie do całokształtu wewnętrznego doskonałości. Otóż ta przeciwwaga może zasadzać się jedynie na tem, by obudzić w duszy dziecka wizję człowieka całkiem doskonałego, w którym żadna poszczególna siła nie walczy z drugą ani jednostronnie nie bierze nad nią góry, lecz wszystkie razem poddają się najwyższej prawdzie żywej, tworząc doskonałą całość. Bez takiej mocy jedności powstaje tylko wspaniała jednostronność lub rozdarte charaktery. A któż mógł dać nam tę wizję doskonałości, jeśli nie „Bóg-Człowiek", On, który sam jeden złączył naprawdę ziemię z niebem, a ludzkość z boskością.

Wedle pewnej starej legendy angielskiej cnoty przedsięwzięły raz wspólną podróż, ale już pierwszego dnia popadły w spór, gdyż brakło im jednego, a mianowicie najwyższej mądrości, która każdej cnocie zosobna wyznacza miarę i granice.

Opowieść ta zaznacza główną trudność wszelkiego oddziaływania etycznego, które kształcić chce charaktery bez Boga i bez owej uniwersalności wewnętrznego życia, przedstawionej konkretnie w osobie Chrystusa. Rzadko kiedy uświadamiamy sobie jasno, jak niweczące działają właśnie nasze „cnoty", skoro samowładnie niejako rozpanoszą się w duszy, nie zajmując służebnej postawy wobec uniwersalnej prawdy. „W pośrodku życia śmierć nas otacza" — słowa te wzięte z psalmu znaczą również, że nawet nasze najlepsze i najgłębsze popędy mogą prowadzić do śmierci duchowej, jeśli jednostronnie zawładną nami, jeśli nie będą uzupełniane innemi, również ważnemi si-

łami duszy. Wielu ludzi upada wewnętrznie na skutek swych dobrych właściwości, gdyż świadomość ich zalet pozbawia ich czujności i krytycyzmu, które same tylko mogą uchronić ich od niebezpieczeństw ze strony ich cnót.

Spójrzmy, do jakiego upadku wewnętrznego wiedzie silny charakter bez pokory, czem staje się prawdomówność bez miłości, miłość bez prawdomówności, jak bardzo wypacza się zamiłowanie porządku bez dobrotliwego i szczodrobliwego serca, ile wewnętrznego i zewnętrznego nieładu powoduje szczodre serce bez ładu i poczucia odpowiedzialności, ile zamętu sprawia litość, gdy nie znajduje przeciwwagi w innych siłach duszy i gdy bezmyślnie słucha własnych tylko impulsów, jak bardzo panowanie nad sobą ścieśnia i zwęża życie wewnętrzne, gdy cnoty miłości ofiarnej nie chronią go od skurczu nieustannej karności i czuwania nad sobą! A nie sądźmy, by owo wzajemne dopełnianie się cnót było nazbyt łatwe, by należało tylko w każdym wypadku przeciwstawiać sobie cnoty przeciwne, niby belki u mostu! Bynajmniej! Właściwą miarę, właściwe zrozumienie każdej odrębnej cnoty dusza uświadamia sobie dopiero wówczas, gdy odkryje w sobie wogóle najwyższe nadziemskie swe przeznaczenie, prawdziwe swe życie. Dopiero wówczas, poznawszy warunki własnego zdrowia i doskonałości, rozumie także każdą cnotę zosobna i jej funkcję służebną w urzeczywistnianiu wiekuistego życia na gruncie doczesnym. W przeciwnym razie mimo wszelkich pedagogicznych środków ostrożności świeckie interesy, pokusy i namiętności nadużywać będą każdej cnoty, choćby pochodziła z najgłębszych źródeł duszy, i pozbawiać ją będą właściwego jej sensu i powołania. Pragnę w tem miejscu podzielić się z czytelnikiem pewnem osobistem doświadczeniem pedagogicznem. Oto omawiając na kursach z młodzieżą po-

kolei różne kierunki charakteru, począłem dzięki odpowiedziom dzieci i wiadomościom, otrzymywanym od rodziców, uświadamiać sobie coraz bardziej, jak nieskończenie trudne i odpowiedzialne jest takie oddziaływanie. Pytałem sam siebie: — Kimże ty jesteś, że ośmielasz się, czerpiąc tylko z samego siebie, opowiadać tu słowa żywota? Jak nikłym jest twój pogląd na życie, twoja znajomość dusz, twoja wiedza o najgłębszych warunkach wyższego życia w ludziach! Chcesz budzić społeczny sposób myślenia i czucia, a osłabiasz może tylko odporność wobec zbiorowych wpływów i sentymentalności. Chcesz kształcić samodzielność, a kształcisz może tylko pieniaczy i uparciuchów. Chciałbyś wychować ludzi o silnej woli, a wychowujesz może pyszałków, chełpiących się siłą. Głosisz samowychowanie, a twoi wychowankowie stają się może ludźmi próżnymi, rozmyślającymi tylko o sobie. Wpajasz zasady czystości, a wytwarzasz może jedynie faryzeuszów moralności! — I oto pojąłem, czem jest uniwersalność duszpasterstwa, wychodzącego z chrześcijaństwa, i dojrzało we mnie wówczas przekonanie, że pedagogika moralna może dojść do doskonałości jedynie w religji chrześcijańskiej!

Jest rzeczą niewątpliwie nader ważną, byśmy metodę odwoływania się do naturalnych impulsów moralnych udoskonalali coraz bardziej i uczyli się wpływać zewszechstron na urabianie charakteru. Ale właśnie im wielostronniejsze są te nasze oddziaływania, tem niezbędniejszą jest skupiająca i wytwarzająca duchową jedność siła ideału religijnego. Wielostronność oddziaływań może uczynić nawet wychowanka istotą bezcharakterną, jeżeli cała pełnia sił żywych nie stopi się znowu w jedną organiczną całość. Ze strony t. zw. sfer oświeconych podnosi się ustawicznie żądanie, by w nauce religijnej i moralnej dopuszczać do głosu

wszystkich wielkich bohaterów i męczenników ludzkości, a nie tylko „jednego“ z nich wzbogacać nadmiernie. To, co w żądaniu tem jest uzasadnione, uwzględniali już oddawna pedagogowie chrześcijańscy. Natomiast bezwzględnie fałszywa jest wiara, by samo zestawianie obok siebie tak rozmaitych a często sprzecznych z sobą typów charakteru mogło zastąpić kształtującą charakter siłę chrześcijańskiej koncentracji. Taka pedagogika może raczej wytwarzać jedynie charaktery „złatane“, mechaniczny zlepek cnót, a nie prawdziwe życie osobiste. I chrześcijaństwo ma swoich męczenników i świętych obok Chrystusa; działają oni jednak nie jako odosobnione lub tylko obok siebie stojące i pozbawione jedności organicznej typy idealne, lecz wszyscy pomagają koncentrować duszę na j e d n ą najwyższą prawdę. Tak na kolumnach starych kościołów wyrzeźbione są ich postaci: każda w sobie mocno zwarta, każda wyraża j e d n ą wielką stronę prawdy chrześcijańskiej, wszystkie jednak mają wzrok, skierowany na tajemnicę Golgoty, nią żyją i umierają, z niej czerpią moc nauczania i kierowania.

Studjując metodykę najbardziej właśnie uzdolnionych bezreligijnych pedagogów moralności, np. metodykę J. F. G o u l d a w Anglji, i słuchając jego lekcyj, mamy zawsze wrażenie, że ta metoda może być z pożytkiem stosowana jedynie w służbie oddziaływań religijnych, że jednak jako oddziaływanie oderwane wytwarzać może jedynie etyczne mozaiki. Charakter bowiem to jedność. Tę jedność zaś życia wewnętrznego można wytworzyć nie wyrozumowaną systematyką etyczną, lecz raczej, jak powiada R u y s b r o e k, przez „ogień“ t. j. ową wielką płomienną siłę, wybuchającą z boskiej głębokości i stapiającą z sobą elementy bez związku i ładu w jedną wielką wolę podstawową. Doskonały charakter oznacza: „J a i O j c i e c

jedno jesteśmy" (Jan X, 30). Z tej jedności wypływa owa potężna moc charakterotwórcza, stanowiąca wzór nietylko dla poszczególnych cnót, lecz dla zasadniczego kierunku, z którego wszystkie one wynikają i rozwijają się w jedność życia osobistego. Eklektyzm jest wszędzie oznaką upadku, szczególnie zaś w dziedzinie kształcenia charakterów. Tylko Chrystus daje „wielki styl" w pracy nad rozwijaniem wyższego życia duszy. Tylko On, najosobistsza ze wszystkich osobowości, jest zarazem najwyższą szkołą kształcenia osobowości. Czy prawda ta wymaga w istocie jeszcze obrony?

Michał Anioł we freskach zdobiących kaplicę Sykstyńską przedstawił wspaniale pochód dziejowy ludzkości ku Chrystusowi. Oto wszystko, co było rozproszone, zostaje w Jego Osobie powołane do jedności; wszystko, co było ułamkowe, przetwarza i splata się w jedność, a namiętne poszukiwanie i rozmyślanie pokoleń rozwiązuje się w niebiańską jasność i prostotę. Jestże to naprawdę postęp, gdy z owej jedności przechodzimy i rozpływamy się znowu w chaos wielości? Chcemyż naprawdę wyrzec się owej nieporównanej charakterotwórczej mocy, polegającej właśnie na koncentracji i uproszczeniu, które dopiero Chrystus nadał całemu wyższemu dążeniu człowieka?

4. Uniwersalność wychowania chrześcijańskiego.

Chrześcijaństwo złączyło niezgodne dotąd właściwości w jedną nigdzie dotąd nie widzianą całość uniwersalną. W ten sposób przełamało ono również wyłączające się wzajemnie przeciwieństwo charakterów płciowych, które każdą z obu płci zdawało się skazywać na połowiczność, i złączyło je w wyższej uniwersalności duchowego roz-

woju, nie niwelując przez to wcale różnicy pomiędzy niemi. Przeciwnie, każąc jednej i drugiej płci uczestniczyć we wzajemnych zaletach, uczyniło ono mężczyznę jeszcze bardziej męskim a kobietę bardziej kobiecą. To też, gdy kształcenie nie oparte na religji chrześcijańskiej chwieje się pod tym względem bezradnie, wpadając z jednej jednostronności w drugą, prawdziwie chrześcijańska kobieta i prawdziwie chrześcijański mężczyzna dają we wszystkich stuleciach cudowne świadectwo wszechstronnego i świadomego celu kształtowania życia wewnętrznego. Chrześcijaństwo wniosło heroizm, występujący dotąd tylko na polu walki, w dziedzinę miłości, czyniąc z niej w ten sposób miłość heroiczną. Złączyło ono uczucia najdelikatniejsze z aktami najsilniejszemi, dobroć z wolą wszechzwycięską, tworząc przez to wszechzwycięską dobroć. Ale nie tak, by z kobiety powstało „pół-kobiety" a „pół-mężczyzny", lecz tak, jak to św. Augustyn wyrzekł o swej matce: „Była to kobieta delikatna wprawdzie, lecz męska swą wiarą". Chrześcijaństwo zjednoczyło siłę charakteru z miłością, miłości użyczając charakteru, zamieniając ją z chwiejnego zdarzenia uczuciowego w potęgę świadomą celu. Popęd do zaznaczania swej osobowości i samozaparcia złączyło chrześcijaństwo w sposób zupełnie nowy: nie osłabiając jednej przez drugie, nie tworząc przez to tylko rzeczy połowicznych, lecz wnosząc w samozaparcie ducha siły, niezłomności i konsekwencji i nadając mu niewzruszoność i nieugiętość. Z takiego skojarzenia oddzielnych przedtem właściwości duchowych powstały owe prawdziwie wielkie charaktery niewieście, owe męczennice, które z promieniejącą pewnością szły na śmierć. W ich krokach rozbrzmiewał niejako echem krok rzymskich legjonów: — oto w żywioł najsubtelniejszy przeniknął pierwiastek żelazny, użyczając najdelikat-

niejszej sile duchowej pośrodku bezmiernej brutalności świata niepokonanej mocy i stałości. Żadnego motywu nie przedstawiali dawni mistrzowie tak często, jak „ukoronowanie Dziewicy“ (incoronazione della vergine) t. j. ukoronowania Marji przez Chrystusa w niebie. Zapomnijmy na chwilę o dogmatycznem znaczeniu tej sceny, pomińmy głębsze, religijne jej znaczenie, a zapytajmy, co może każdemu z nas powiedzieć ta scena, jaka została tu oświetlona prawda z dziejów duszy. Oto najwyższa moc, zwycięska ponad świat wola wieńczy tu pierwiastek wieczyście kobiecy, przyjmuje go do królestwa ideału, czyni zeń sterniczkę. Z niej spływa i na miłość ta nadziemska pewność, że ona i Słowo Boże to jedno, że prawdziwa siła i dobroć nie stanowią wykluczających się wzajem przeciwieństw, lecz że prawdziwa siła objawia się zawsze w dobroci, i że tam, gdzie niema dobroci, niema także żadnej żywej i prawdziwej siły. Chrystus koronuje Marję — to znaczy: podnosi najwyższą duchową siłę kobiecą ze stanu niepewności ku niemylnej pewności własnego sumienia, daje jej wobec sofistyki walki o byt najwyższą wiarę w swe uprawnienie, ukazuje jej prawo własnej doskonałości i w ten sposób wyzwala ją od świata wraz ze wszystkiemi jego krótkowzrocznemi chytrościami i wrażeniami, wnoszącemi do duszy zamęt. W ogniu tego ukrzepienia i oświecenia poczynają naturalne siły miłości w duszy szlachetnych kobiet urastać do nadludzkiej mocy i doskonałości. Prawda, że i starożytność miała silne kobiety, nawet amazonki, ale były to kobiety tylko na męskiem polu heroiczne, a nie kobiety, w których miłość stała się przezwyciężającą świat wiarą, poznaniem sensu życia, wszechzdobywczą potęgą życiową. Jakaż różnica pomiędzy duszą kobiety żyjącej przed Chrystusem a po Nim!

W tem miejscu możnaby przypomnieć Antygonę i jej słowa: „Nie potom jest, by współnienawidzić, lecz by współmiłować". Nie zapominajmy jednak, że Antygona nie jest postacią rzeczywistą, lecz wyśnioną przez mężczyznę. Wielcy poeci attyccy wznieśli się już ponad jednostronne uwielbianie energji męskiej. Jednakowoż dopiero Chrystus objawił z całą konsekwencją miłość, jako najwyższy wyraz siły. I dopiero od Niego otrzymała kobieta wielką moc miłowania. Czyż nie jest ważną okoliczność, że miłość uczynił ośrodkiem życia nie jakiś ruch kobiecy, nie bunt kobiet przeciw jednostronności męskiego ideału kultury, lecz że najpierw uświęcić ją musiała zwycięska nad świat wola, zanim kobieta zdobyła pełną odwagę, by pozostać tem, czem jest w najgłębszej swej istocie? Wpierw musiał najwyższy Bohater zjednoczyć się z najwyższą miłością, zanim miłość mogła stać się bohaterską i z kobiecej trwożliwości urość do wszechzdobywczej potęgi. Jak Ewa stworzona została z żebra mężczyzny, tak ideał „wieczyściekobiecy" urodził się z duszy mężczyzny; urósł jako najwyższy kwiat samego bohaterstwa, gdy bohaterstwo to osiągnęło szczyt dojrzałości. Bez tego uświetnienia i urzeczywistnienia najgłębszej swej tajemnicy przez mężczyznę kobieta nie odważyłaby się nigdy być samą sobą. Dlatego też I f i g e n j a Goethego z tą heroiczną wiarą w swoje sumienie kobiece nie jest postacią pogańską, lecz nawskroś chrześcijańską. Na jej to przykładzie właśnie można szczególnie uwydatnić owo skojarzenie siły i ludzkości w duszy chrześcijanki. Ifigenja pyta: „Czyli do niesłychanych czynów tylko mężczyzna ma prawo?" Jej własny jednak „czyn niesłychany" nie polega na naśladownictwie heroizmu męskiego, lecz na niewzruszonej stałości jej własnych głębszych uczuć. W porównaniu z nią mężczyzna Pylades wydaje się człowiekiem bez cha-

rakteru, człowiekiem, który układa się z życiem i ulega wpływom zewnętrznym, a nie wewnętrznym tylko. Ifigenja stanowi najpiękniejszy obraz prawdziwej emancypacji kobiety, polegający na tem, by kobieta miała odwagę pozostawać zawsze wierną sobie oraz, by w zakresie „wieczyście - kobiecym" rozwijała tę samą siłę i konsekwencję, którą mężczyzna powinien ujawniać na polu własnej swej szczególnej doskonałości.

Zresztą to, co Ifigenja przedstawia w obrazie, święte kobiety i dziewice Kościoła urzeczywistniły w życiu. Wpatrzmy się tylko w marmurową twarz drzemiącej *Katarzyny Sieneńskiej* w kościele Santa Maria Maggiore w Rzymie: jaka subtelność, a zarazem jaka królewska moc w jej rysach! Takiemi były owe kobiety, i dopiero pamiętając o nich, zrozumiemy, dlaczego Nietzsche oskarża miłość bliźniego w naszych czasach, że spadła znowu na poziom miłości tylko naturalnej, a nie ma w sobie nic z bohaterskiej całości i konsekwencji wielkich charakterów chrześcijańskich, chyba tam, gdzie żyje jeszcze płomienna wiara, kształtująca charaktery. Bez chrześcijaństwa brak miłości owego wielkiego stylu, który przejawia się w katedrach gotyckich, posługując się tam każdym choćby najdrobniejszym ornamentem, aby wyrazić przenikającą wszystko ideę zasadniczą.

Powyższe rozważania oświetlają również przeciwieństwo pomiędzy pedagogiką chrześcijańską a wychowaniem w duchu Rousseau'a, opierającem się jedynie na naturze. Rousseau określa jako cel wychowania budzenie i umacnianie dobrych skłonności. Tymczasem wszelkie prawdziwe wychowanie musi mieć za cel podnoszenie ponad siebie naturalnych sił w świetle ideału nadnaturalnego, gdyż tylko ten ideał daje im dopiero świadomość głębszego ich sensu i prawdziwego celu oraz rozprowadza je nietylko najkonsekwentniej

we wszystkich kierunkach. Miłość macierzyńska jest bezwątpienia skłonnością przyrodzoną, ale nie zapłodni jej i nie oczyści wyższa miłość, dopóki obracać się będzie jedynie w sferze popędów naturalnych, rodzinnego egoizmu, zazdrości i wszelkich innych ułomności. Dopiero, gdy nastąpi owo zapłodnienie, wówczas rodzi się z miłości naturalnej, pozostającej pod tak silnym wpływem krwi i ciała, owa „wszechobecna“ miłość, w której zdaje się świecić samo światło Opatrzności i której moc zdolna jest przeanielić ludzi. Słusznie powiada poeta o kobietach, które hołdują takiej miłości i dają się przez nią wychowywać: „Zwyczajna glina ze zwyczajnej ziemi, którą przeniknął Bóg, a łzy anielskie w kształt doskonałej kobiety odziały“[1]).

Chrześcijaństwo jednak nietylko w duszy kobiety obudziło „wieczyście męski“ pierwiastek heroicznej konsekwencji, czyniąc w ten sposób kobietę jeszcze bardziej kobiecą, lecz i w duszy mężczyzny obudziło do życia pierwiastek wieczyście kobiecy, czyniąc mężczyznę przez służebną miłość jeszcze bardziej męskim. Delikatność podniosło ono przez siłę, a siłę wywyższyło przez delikat-

---

[1]) W dziele Montalemberta o zakonnikach zachodnioeuropejskich (T. V. str. 273 i n.) czytamy następującą uwagę o zakonnicach anglosaskich: „U wszystkich tych szlachetnych, Bogu poświęconych cór pojawia się coś nieustraszonego, pełnego mocy, co obce jest ich płci“. Bo cechą znamienną życia chrześcijańskiego jest takie właśnie użyczanie dziewicy jakiegoś pierwiastka męskiego, który podnosi ją ponad wszystkie słabości natury i w danej chwili czyni z niej bohaterkę. Bohaterka to jednak czuła i łagodna; wznosi się z głębin pokory, posłuszeństwa i miłości wzbija się na wyżynę najszlachetniejszego zapału i osiąga najwyższy stopień, do którego zdolna jest śmiertelna odwaga. Z drugiej zaś strony chrześcijaństwo użycza mężczyźnie bogactwa i pełni rozumnego współczucia, daje mu nieograniczoną delikatność. nieustanną łagodność, nieznużoną cierpliwość, do której bodaj tylko serce kobiety jest zdolne.

ność. Mężczyznę od siły pozornej doprowadziło do siły prawdziwej. Nie zastąpiło ono, jak sądzi Nietzsche, dawnego ideału siły ideałem obezwładniającym i rozprzęgającym siłę; raczej siła przybrała w niem nową, wyżej rozwiniętą formę: a tak dopiero chrześcijaństwo urzeczywistniło naprawdę ideał Herkulesowy.

Laotse wyrzekł następujące tajemnicze słowa: „Świadomym być swojej męskości, chronić kobiecość swoją — oto źródło życia w królestwie ludzkości". Sens tych słów można zrozumieć jedynie, zagłębiając się w zagadnienie, które wyjaśniliśmy powyżej, a które najdoskonalsze rozwiązanie znalazło w chrześcijaństwie. Dopiero, gdy miłość stanie się siłą, a siła miłością, gdy oba te pierwiastki duchowe przenikną się wzajemnie tak, że żaden z nich nie zostanie przez to osłabiony w swej istocie, lecz raczej przeciwnie — pogłębiony i umocniony, dopiero wówczas człowiek jest zabezpieczony od niebezpieczeństw, grożących mu wskutek jednostronnego rozwoju charakteru. Dopiero wówczas może działać energicznie, nie niszcząc, miłować i współczuć, nie ulegając zwiotczeniu i rozkruszeniu woli. Porównajmy Chrystusa z Sokratesem, aby przekonać się, jakich to zupełnie nowych i rozszerzonych zdolności użyczył człowiekowi ideał chrześcijański. O Sokratesie powiedziano, że jest charakterem wznioślejszym i silniejszym od Chrystusa, gdyż wychylił swą czarę spokojnie a nie rzekł był przed śmiercią: „Ojcze mój, jeśli można, rzecz, niechaj odejdzie ode mnie ten kielich" (Mat. XXVI, 39), ani: „Smutna jest dusza moja aż do śmierci". Tymczasem to właśnie jest tajemnicą wielkości Chrystusa, że łączy On w sobie jedno i drugie: pozostaje niepokalanym w wieczności, a zarazem zstępuje w najgłębsze przeżycia ludzkie, uczestniczy w nich, doznaje ich na sobie w całej ich treści, a jednak wznosi się po-

nad nie. I dopiero dzięki tej wzniosłej rozpiętości swego życia może dokonać czynu, do którego Sokrates nie był zdolny tj. kształtować dusze, umiejące oddać się całkowicie miłości, schodzić głęboko w życie a zarazem zachować stałość mocną jak spiż. Łatwo jest pozostać stałym, gdy się jest chłodnym jak marmur, odsuwając się daleko od tego, co jest prawdziwie ludzkie, t. j. od bujnie przelewającego się życia uczuciowego, nie oddając się nikomu z obawy, by nie utracić siebie, nie litując się nad nikim, ażeby nie stać się słabym. Tak właśnie Nietzsche obawiał się litości, lecz w tem też tkwi jego słabość i chwiejność wobec ludzkiego otoczenia. Oto stanęliśmy tu na granicy tego, co możnaby wogóle nazwać stanowiskiem starożytnem. Starożytność dochodzi do wzniosłej stałości, czyni to jednakowoż kosztem pełnego rozwoju sił duchowych. Pogańskiemu duchowi brak jeszcze zdolności łączenia bogactwa z porządkiem, pełni życia z siłą charakteru, idealizmu z realizmem. Dokonać tego zdołało dopiero chrześcijaństwo, i na tej właśnie mocy jednoczenia tego, co się napozór zjednoczyć nie daje, zasadza się jego niezrównana organizatorska siła żywotna — w życiu i wychowaniu.

Jakże dobrowolnie ubożą się nowocześni wychowawcy charakteru, wyrzekając się zawartej w chrześcijańskiej tradycji żywej i prawdziwie niezrównanej mocy, żywych wzorów, ucieleśniających wewnętrzne doskonalenie się i wszechstronny rozwój osobistego życia!

5. O przenoszeniu sił w wychowaniu.

W jakim stopniu własne metody pedagogiki moralnej, posługującej się tylko naturalnemi środkami, prowadzą ją konsekwentnie do nadnatury, o tem poucza nas także fakt następujący: jesteś-

my wszyscy przekonani, że prawdziwie wychowawczo działać może tylko przykład. Nikt nie wątpi, że chodzi tu o jedną z najniewątpliwszych i najbardziej podstawowych prawd wychowawczych. Gdzież jednak jest ów przykład właśnie? Któż może powiedzieć o sobie, że dla powierzonej mu młodzieży stanowi naoczne wcielenie wyższego życia? Czyż nie popełniamy na każdym kroku owych fatalnych niekonsekwencyj, które nigdy właśnie nie uchodzą bystrej uwadze dzieci? A cóż dopiero gdy chodzi o tych licznych ojców i matki, którzy nie mają wcale poważnej chęci stanowić dla swych dzieci wzoru? I jakże tu mówić o nauce poglądowej zapomocą przykładu? Wystarczy uświadomić sobie te najprostsze fakty, ażeby przyznać, że tylko religja chrześcijańska czyni najzupełniej zadość podstawowemu postulatowi wszelkiego wychowania. Albowiem tylko ona stawia przed oczyma młodzieży zupełnie jasny przykład, będący wzorem nietylko dla jednego jakiegoś rysu ludzkiej doskonałości, lecz dla całego tego podstawowego kierunku woli, którego wogóle grzech naruszyć nie może, a który mimo to wkracza w rzeczywistość pełną potężnej energji życiowej: „Chcesz być lepszym, niż jesteś, szukaj tego, co jest lepsze od ciebie“ — powiada prosto i trafnie św. Augustyn, przypominając prawdę, że człowiek nie wzniesie się ponad siebie bez pomocy czegoś, co wznosi się wysoko ponad jego jaźnią. Zwłaszcza w latach młodości, w których człowiek, wyrósłszy z nieświadomości, poczyna staczać pierwsze świadome walki z własnem lenistwem, niesfornością, tchórzostwem i żądzą, i w których spostrzega wszędzie „klęski ciała“, należy koniecznie wiedzieć i widzieć, że świat dożył także doskonałego zwycięstwa, że nietylko słabość i upadek, lecz i najwyższe zwycięstwo nad sobą jest żywą rzeczywistością, pociągającą wiecznie człowieka do naśla-

downictwa. „Należy się cieszyć z tego — powiada Ryszard Wagner — jeśli się od dzieciństwa zrosło z tradycjami religijnemi, których nie można niczem z zewnątrz zastąpić. Sprawia to człowiekowi coraz większą błogość, gdy coraz głębiej ujmuje ich sens; wszak wiedzieć, że niegdyś żył Zbawiciel na ziemi, jest najwyższem dobrem człowieka.“

Często podnosi się zastrzeżenie, że osoby Chrystusa nie można pedagogicznie zużytkować, zwłaszcza z powodu nadziemskiej jej doskonałości. Na to należy odpowiedzieć, że niewyczerpana pełnia natchnienia, pociechy i miłości, która właśnie z tego nadludzkiego wzoru spłynęła na wielkie i małe natury, jaśnieje tak promiennie zarówno w historji, jak i w wewnętrznych dziejach ludzkości, iż trzeba być chyba ślepym, by tego wszystkiego nie widzieć. Nieprawda, by wzniosłość i niedosiężność tego ideału działała kiedykolwiek przygnębiająco na człowieka dążącego do doskonałości. „Naśladować“ nie znaczy „dorównywać“, do naśladownictwa zaś pobudza i pociąga przykład Chrystusa dlatego właśnie tak potężnie, jak nic innego bliższego naszej słabości, że każdy, choćby najdrobniejszy krok naprzód na danej drodze jest dla nas o tyle bardziej pociągającym, im jaśniej do nas przemawia, im więcej nam obiecuje i żywiej nas przejmuje cel tej drogi. Dla połowiczności nie weźmie nikt krzyża na siebie!

Rzecz ciekawa, że zwolennicy naturalnego kształcenia woli poczynają dziś zajmować się znowu problematem przenoszenia energji moralnej zapomocą przykładu, przyczem ustawiane przez nich zasady noszą wprawdzie jeszcze piętno naturalności, ale w psychologicznych konsekwencjach wiodą nieodparcie ku pedagogice chrześcijańskiej, jako tej jednej, w której się one mogą naprawdę urzeczywistnić. Dr. Le-

v y, należący do psychologicznej szkoły z Nancy, omawia m. i. w książce *„O naturalnem kształceniu woli“ (Natürliche Willensbildung. Lipsk 1901)* zagadnienie, jak można dokonać przemiany we własnej istocie. Autor podkreśla, że obok codziennych ćwiczeń woli szczególniej pomaga skupianie myśli na ludziach, posiadających właśnie w szczególniejszym stopniu ten rys charakteru, którego nam nie dostaje. Czyż metody tej nie spełnia najskuteczniej cześć religijna człowieka dla Osoby Chrystusa? Bo czyż człowiek, dążący do doskonałości, znajdzie zawsze wśród bliźnich swoich te rysy charakteru, które mogłyby mu służyć za wzór? Jakże długo trzebaby szukać, by znaleźć np. człowieka prawdziwie pokornego! Jak niesłvchanie rzadki jest człowiek, któryby na wszystkich polach swego działania, mówienia i myślenia był prawdziwie szczery, miłujący i litościwy! Wszak wszędzie napotykamy na niekonsekwencję, brak prawdziwej miłości, odwagi i porządku, a ten brak najgłębszej prawdziwości uprzytomnia nam ustawicznie ułamkowość natury ludzkiej i nie pozwala duszy naszej, dążącej do całości i mocy, odnieść wrażenia doskonałej dojrzałości i stałości. Natomiast gdy dusza skupi się w kontemplacji doskonałości Chrystusa, wówczas dopiero i to w najwyższym stopniu nastąpić może ów skutek, którego wspomniany autor oczekuje od samego duchownego skoncentrowania się na pewnych ludziach, mianowicie tych, u których pewne rysy charakteru występują w spotęgowaniu. Nie mówiąc o tem, że modlitwa, jako religijny środek podnoszenia duszy, umożliwia o wiele głębszy i osobistszy rodzaj duchowego połączenia i wytwarza nieporównanie głębsze skupienie całego naszego życia wewnętrznego, niż samo tylko myślenie o tej czy innej dodatniej właściwości naszego bliźniego. Słowem, tak jak Chrystus stanowi spełnienie Sta-

rego Testamentu oraz przeczuć filozofji pogańskiej, jak wszystko, co jest wyższem dążeniem duchowem w człowieku, musi wkońcu przez samą niepowstrzymaną konsekwencję własnego rozwoju dopłynąć do Jego Prawdy, tak i człowiek nowoczesny będzie musiał nieodparcie powrócić do religijnego wychowania właśnie dlatego, że zaczyna zwracać ponownie uwagę na nieodzowną dla zbawienia pedagogiczną potrzebę duchowego przenoszenia energji.

6. Ułuda wyzwolenia się własnemi siłami.

Powyższe zagadnienie przenoszenia energji etycznej z osobowości wyżej rozwiniętej na skromniej wyposażoną wiedzie nas do problematu wyzwolenia. Już przytoczone wskazania przedstawiciela naturalnego kształcenia woli oznaczają wyjście poza hasło „samowyzwolenia". Okazują one, że hasło to, nie wnikające zgoła w psychologiczną technikę moralnego postępu, zostało ukute jedynie jako środek walki z pedagogiką religijną. Im konkretniej jednak przeniesiemy się w stan tego „ja", które pragnie samo się wyzwolić, i im bardziej w przeciwieństwie doń rozważać będziemy nadnaturalne życie wcielone w Chrystusie, tem jaśniej zrozumiemy, co oznacza pomoc nadprzyrodzoności dla moralnego wyzwolenia się człowieka. Wyzwolenie to powinno bezwątpienia dokonywać się także przy współudziale naszego własnego lepszego „ja", atoli to lepsze nasze „ja" jest w naturalnym stanie tak mało świadome swego celu, tak nawskroś aż po napozór najczystsze i najbezinteresowniejsze nasze motywy, przenikнięte pychą, samolubstwem, próżnością, obawą przed ludźmi i krnąbrnością, że w samej rzeczy dopiero w Chrystusie możemy zupełnie jasno poznać swoje wyższe

„ja" i odróżnić je od pokuszeń niższego. A tak, jak dopiero w obecności człowieka wysoce kulturalnego stajemy niejako objektywnie wobec siebie samych i uświadamiamy sobie, ile w nas jeszcze jest pierwiastków surowych i grubych, tak — tylko że w nieporównanie wyższym jeszcze stopniu, dzieje się z naturą ludzką, gdy stanie wobec osobowości Chrystusa.

Oto jak w dniu stworzenia rozdzieliło się światło od ciemności, ląd od wody, tak w świetle Chrystusa rozdzielają się w nas dwa światy: świat pożądań i świat sumienia, czystości i nieczystości, prawdy i fałszu, siły i słabości, miłości i samolubstwa, słowem, świat wyższy oddziela się ściśle od świata niższego. Dopiero wówczas rodzi się w nas świadome swego celu wyższe „ja", zdolne wnikać wychowawczo w nasz chaotyczny świat wewnętrzny. W *„Liście do żydów"* czytamy słowa, które z nieporównaną jasnością mówią w tym duchu, jak to myśl Boża, wyjaśniona i wcielona przez Chrystusa, prześwietla nasze życie wewnętrzne, oczyszczając je, dzieląc i sądząc: „Boć żywe jest Słowo Boże — i skuteczne i przeraźliwsze, niżeli wszelaki miecz po obu stronach ostry — i przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, i stawów, i szpików, i rozeznające myśli i przedsięwzięcia serdeczne!"

Jakie podstawowe znaczenie wychowawcze ma ten niemiłosiernie rozdzielający ideał chrześcijański, to ostre rozeznanie między tem, co boskie, a tem, co ludzkie, nie znoszące żadnej samolubnej mglistości ani miękkiego i psującego charakter kultu własnej osoby, to widać w wielu nowoczesnych metodach wychowawczych, zwłaszcza tych, które przyszły do nas z Ameryki. Zwróćmy tylko uwagę na pedagogiczne następstwa takiego np. amerykańskiego kultu godności osobistej (selfrespect)! Pedagogika amerykańska położyła bezwątpienia

wielkie zasługi, kładąc nacisk na należyte użytkowanie i traktowanie potrzeby godności osobistej. Jednakowoż niema chyba drugiego pojęcia, któreby w tym stopniu, co owa potrzeba godności osobistej, wymagało właśnie „chrztu chrześcijańskiego" i sprecyzowania zapomocą ideału chrześcijaństwa. Pojęcie bowiem godności osobistej jest niesłychanie nieokreślone, a przeto nader niebezpieczne dla jasnego wypracowania naszego lepszego „ja". Tu bowiem należy zadać sobie przedewszystkiem pytanie: „k t ó r e to „ja" ma w nas być szanowane?" Czy ów „szacunek dla siebie" ma być okazywany całemu „ja", czy też jednemu z jego przejawów? I wogóle na czem polega właśnie godność człowieka? Czy samo mgliste pojęcie „godności osobistej" nie doprowadza wkońcu do zadowolenia z siebie, a przez to wprost do śmierci duchowej? Możeż wraz z taką niejasną godnością osobistą istnieć jeszcze „serce strwożone i rozbite?" A dalej: czyż nie istnieje także nader powierzchowne i niezdrowe poczucie honoru, które mając źródło w nieoczyszczonem zgoła samopoczuciu, stać się może wprost motywem do zbrodni z namiętności i nie posiada nic wspólnego ze sprawą kształcenia moralnego? Czyż nie istnieje pewnego rodzaju rozpieszczenie poczucia honoru, wiodące wprost do błazeństwa i uniezdatniające człowieka całkowicie do współpracy z innymi, do podporządkowania się i znoszenia się z naturami odmiennemi? A wreszcie, czy nie istnieje także poczucie honoru, jako wytwór niewolniczej zależności od obcych sądów, mogące tem samem wywoływać jedynie postępki bezcharakterne? Żadne pojęcie, powtarzamy, nie potrzebuje tak bardzo chrztu chrześcijańskiego, jak pojęcie honoru. I im bardziej poddajemy się wpływom pedagogiki amerykańskiej, im większy kładziemy nacisk na wychowywanie szacunku osobistego i honoru, tem bar-

dziej musimy dbać o to, by motywy te odnoszone były z całą stanowczością do wyższej jaźni, gdyż inaczej będą służyły tylko niższej naturze ludzkiej i potęgowały w niej wszelkiego rodzaju chorobliwą drażliwość i urojenia. Dopiero religja chrześcijańska, jaskrawem światłem oddzielająca w człowieku pierwiastek wyższy i niższy, wnosi niezbędną ścisłość do pedagogiki opierającej się na wolności, poczuciu honoru i szacunku osobistym, i nie dopuszcza do rozpieszczania tego, co powinno być docna wypalone.

Nowoczesny idealizm cechuje to, że nie liczy się wcale z rzeczywistą naturą ludzką i z tego też powodu uważa za możliwe owo „samowyzwalanie się". Tak np. Ralf W. Trine mówi ciągle o boskiej, prawdziwej jaźni człowieka, do której wystarczy powrócić, ażeby zyskać spokój i zdrowie. Gdzież jednak jest w nas owa „jaźń boska?" Co należy do niej a co nie? Czyż panujący dziś mętny kult osobowości, w którym krzewi się bujnie to właśnie, co powinno być spętane, a pęta, co powinno się rozwijać, czyż kult ten nie ukazuje nam dość wyraźnie, jak niepewnym jest człowiek naturalny w określaniu swego prawdziwego „ja"? W jakich mocnych i wzniosłych słowach niejeden człowiek broni tej lub innej swojej namiętności czy uporu, tak, jakgdyby chodziło tu o dotrzymanie wierności swemu najgłębszemu „ja", nie spostrzegając wcale, jak bardzo przytem ulega tyranji świata zewnętrznego, ciała oraz różnych zupełnie znikomych rzeczy. Hasło „Bądź wierny sam sobie!" — słyszymy nieraz z ust przedstawicieli filozofji samolubstwa. Motto to bowiem może zupełnie dobrze pokrywać wszelkie uporczywe samolubstwo. Charakteru nie zdobędziemy przez to, że nasze naturalne „ja" przeciwstawi się czasem z namiętności lub uporu światu zewnętrznemu. Tysiącznemi nićmi bowiem wplata się je-

szcze w owo naturalne „ja“ świat zewnętrzny i cielesny, a nasze najlepsze motywy przeniknięte są tak bardzo zależnością od rzeczy zewnętrznych, że tylko „Bóg-Człowiek“ może rozwikłać ten splot i zamęt, — On, który sam jeden tylko w pośrodku życia ziemskiego oraz w ciele ludzkiem zachował zupełną czystość i boskość. Dopiero przez Niego dowiadujemy się, kiedy jesteśmy naprawdę wierni duchowi, a kiedy okazaliśmy się mocni jedynie w skurczu niższej samoobrony. Chrześcijaństwo jest ścisłą wiedzą o wyższem „ja“; gdy idzie o wyższe życie, dostarcza nam ono równie czystych i ścisłych pojęć, jak wiedza ścisła w swoim zakresie. Największa też słabość wszelkiej pedagogiki moralnej, hołdującej naturalizmowi, polega właśnie na tem, że brak jej owego ścisłego rozdziału między naturą a duchem, którego dokonać może tylko nadprzyrodzoność, a który stanowi niezbędny warunek psychologiczny, by duch mógł konsekwentnie wychowywać naturę. Charakter i życie osobiste polega przecie na zupełnie jasno uświadomionym rozwoju duchowej natury wobec natury zmysłowej. Z chwilą, gdy poddajemy się swemu naturalnemu „ja“, popadamy w bierność. A właśnie istotą religji chrześcijańskiej jest to, że dźwiga ona człowieka ze stanu biernego do czynnego, podcinając bierność u samych korzeni tj. tam, gdzie człowiek pragnie poddać się biernie własnej naturze. Bez tego wewnętrznego oswobodzenia się z bierności niema prawdziwej aktywności; mimo pozorów samoistnego działania bowiem człowiek staje się wtedy jedynie piłką bodźców zewnętrznych i wewnętrznych.

Z tego stanowiska jasno wystąpić musi niebezpieczeństwo, zagrażające charakterowi ze strony wszelkiego monizmu, wszelkiego mętnego zlewania się z sobą natury i ducha. Z równą też wyrazi-

stością wystąpić musi znaczenie wiary w Boga dla kształcenia charakteru, wiary oczyszczonej z wszelkiego naturalizmu i panteizmu. O takiej właśnie chwili, w której wyrzekł się naturalizmu a odnalazł w sobie rzeczywistą wiarę w Boga, powiada Carlyle: „Od tej chwili stałem się mężem!“ Jakoż nie ulega wątpliwości, że człowiek dopóty musi pozostać istotą bezcharakterną, dopóki mieszać będzie naturę i ducha. Stanowczość, jasność, stałość woli jest dopiero wtedy możliwa, gdy cała siła duchowa naszej istoty skupi się niejako w myśli Bożej i wzniesie się do najwyższej pewności i nieprzekupności. Gdy dziecko wypowie po raz pierwszy „ja“, stwierdzamy w niem pierwsze odłączenie się osobowości od świata zewnętrznego; gdy zaś człowiek powie „Bóg“ i dozna w sobie Boga, wówczas dokonywa się w nim jeszcze silniejsza koncentracja. Wówczas bowiem osobowość duchowa odłącza się od zmysłowej i przeciwstawia się jej stanowczo, odkrywając niejako własny swój pełny i samodzielny byt wobec świata zewnętrznego.

Kto tedy w powyższym sensie pragnie umacniać osobowość duchową wobec osobowości naturalnej, kto chce kształcić rzeczywiste charaktery, musi przedewszystkiem starać się także o to, by samą ideę Boga odnosić jasno i czysto do świata duchowego, a strzec się owego mglistego panteistycznego utożsamiania natury z duchem, zacierającego znowu wszelkie różnice. To niebezpieczeństwo grozi szczególnie nowoczesnym poglądom, które będąc w swej istocie naturalistyczne obciążone“ są jednak jeszcze dziedzictwem uczuć religijnych i z tego powodu pragnęłyby oba te panteistyczne stanowiska stopić z sobą. Młodzież wolnomyślna, wzrastająca w tej sferze, posługuje się chętnie słowami, w które Faust przystraja dumnie nikłe szczątki swego religijnego poglądu na życie:

„Nazwij to szczęściem, sercem, miłością!
Nie znam nazwy na to,
Uczucie jest wszystkiem, nazwa pustem brzmieniem".

W słowach tych Goethe nie wypowiedział bynajmniej własnego wyznania wiary, lecz raczej określił przez nie t e n rodzaj wiary w Boga, którym uwodzi się Małgosie. Jest to więc religijny nastrój „zmysłowo-nadzmysłowego zalotnika", młodzieńca, w którym żywioł naturalny i duchowy zlewa się jeszcze w jakąś mgławicę. Jest to wyobrażenie człowieka niedojrzałego, który nie przeciwstawił się jeszcze wyraźnie swemu niższemu „ja", w którym więc szlachetne popędy tęsknoty duchowej zmieszane są jeszcze i współbrzmią z poruszeniami natury zmysłowej.

Z tego stadjum „mięczakowatego" musi się zatem człowiek wydobyć, jeśli stać się chce mężem; być zaś mężem znaczy: umieć rozróżniać. Najgłębsza istota i pedagogiczna siła wszelkiej głębszej religji polega właśnie na tem, że rozdziela ów mgławicowy stan bezcharakterności, w którym pierwiastek zmysłowy i duchowy zlewają się z sobą, i ukazuje człowiekowi dokładnie i nieubłaganie jasno, czem jest natura i dokąd sama prowadzi, a czem jest duch i czego wymaga od człowieka. A ponieważ prawdziwe wychowanie nie wywiera przymusu zewnętrznego, lecz to, co w samym człowieku jest wyższe, powołuje i organizuje do walki z niższem, przeto taki rozdział wewnętrznego chaosu na „stały ląd i wodę", takie wyraźne skupienie duchowości przeciwko kaprysom, popędom i instynktom posiada zasadnicze znaczenie dla wszelkich zabiegów wychowania, mających naprawdę głębiej oddziałać. Potrzeba nam ducha Bożego, który „unasza się p o n a d wodami", a nie panteistycznego Boga, który sam jest częścią chaosu. Kto chce opanować z e w n ę t r z n ą naturę, nie obejdzie się bez ścisłej, czystej matematy-

ki. Kto zaś chce naturę ludzką oddać pod władzę ducha i naprawdę pobudzić wolę do samodzielności, dla tego niezbędne są poważne i surowe ideały, wyodrębniające jasno duchowość z pośród wszelkiej naturalności i unaoczniające ją w postaci zupełnie czystej i wolnej od domieszek zmysłowych. Tylko w ten sposób człowiek zdobędzie mocne stanowisko, umożliwiające mu opanowanie natury zapomocą woli. Dopóki zaś ta wyższa wola nie będzie jeszcze sama oczyszczona ze zmysłowości i wydzielona jasno z żywiołu naturalnego, dopóty i człowiek podlegać będzie wciąż jeszcze jawnej i utajonej dyktaturze świata zmysłowego. Przestrzeganie tych prawd decyduje o całej „technice kształcenia charakteru". Bezcharakterna chwiejność tak wielu młodzieńców nowoczesnych pomiędzy naturalizmem a idealizmem, głęboka niepewność całej ich moralnej postawy bywa aż nadto często wynikiem kształcenia charakteru nie opartego na jasnem pojęciu Boga.

7. Niebezpieczeństwa wyłącznego oddziaływania moralnego.

Samo oddziaływanie etyczne jest jednak nietylko niedostateczne, ale zawiera nawet zupełnie konkretne i zasługujące na baczną uwagę niebezpieczeństwa. Albowiem owo odwoływanie się właśnie do przyjemności, którą sprawia nam opanowywanie się i umacnianie swej woli, pociąga za sobą pomimo całej propedeutycznej doniosłości także nader zgubne skutki uboczne, którym zapobiec może tylko oddziaływanie religijne. Zaznaczając tu pewne całkiem widoczne niebezpieczeństwo, nie chcemy bynajmniej wywoływać przez to uprzedzeń wobec metod naturalnych, gdyż właśnie wychowawca religijny, rozporządzający dostateczną

przeciwwagą, nietylko może, ale nawet powinien korzystać ze szczególną swobodą ze wszystkich owych środków pomocniczych. Owo wspomniane niebezpieczeństwo jest następujące: oto właśnie u ludzi energicznych pierwsze powodzenia samowychowawcze mogą nader łatwo rozbudzić i rozkrzewić próżność i zadowolenie z siebie. Młodzieniec napawa się wówczas własnem dążeniem i urzeczywistnieniem swych dążeń, zdobywa zupełnie nowe wyobrażenie o wartości swego „ja", ale brak mu przytem jako przeciwwagi wyraźnego obrazu rzeczywistej doskonałości, któryby kazał mu głęboko odczuwać to, czemu dał wyraz np. Luter, mówiąc „o kale własnej zasługi". Jest to więc tragedją człowieka pogrążonego w naturalności, że największe niebezpieczeństwo grozi mu właśnie wtedy, gdy rozpoczyna zajmować się poważnie swem uszlachetnianiem moralnem. Wówczas bowiem wytwarza się w nim niepostrzeżenie kult samego siebie, wyziębiający jego serce i dla duchowego jego rozwoju o wiele zgubniejszy nawet od jawnego i brutalnego egoizmu. Tej odwrotnej strony oddziaływania wyłącznie etycznego nie dojrzą oczywiście zgoła ci, którzy o zbędności religijnego wychowania mówią jedynie z wyżyny abstrakcyjnej. A przecie podstawowe idee pedagogiczne chrześcijaństwa powstały właśnie z jaknajprzenikliwszego przejrzenia nawskroś takich niebezpieczeństw. Wszak stoicka szkoła filozoficzna dała dość sposobności do stwierdzenia, jak fatalną stać się może praca nad własnem doskonaleniem się dla duszy, nie szukającej ucieczki w Bogu; jak łatwo praca ta może prowadzić do owego pyszałkowatego wynoszenia się i ciągłego „wypełniania samym sobą", które znowu może stać się źródłem wiekuistego duchowego upadku. Chrześcijaństwo zaś występuje wprawdzie wobec nas z o wiele surowszemi jeszcze i głębiej sięgającemi nakazami

pracy nad sobą, niż filozofja przedchrześcijańska, ale opierając się właśnie na tak wszystkowiedzącej znajomości duszy, dostarcza nam zarazem odpowiednich środków do przeciwdziałania owym niebezpieczeństwom. Dzięki nauce o pokorze dotarło ono od samego początku do korzeni owego zła, którem jest głęboko utajone samozadowolenie człowieka moralnie czynnego, stanowiące bodaj czy nie największą przeszkodę do rzeczywistego postępu wewnętrznego. I tylko ono rozporządzało dostatecznemi środkami pedagogicznemi, by rozwiązać owo zadanie, gdyż tylko wkraczająca w życie nadprzyrodzoność mogła dumnego człowieka powalić nieubłaganie na kolana, tylko ona mogła uprzytomnić mu drastycznie oddalenie jego czynu od rzeczywistego zadania. Żaden ideał abstrakcyjny nie zdoła wywierać takiego korzącego działania, żaden nie zdoła odwodzić nas w tym stopniu od tego, cośmy już osiągnęli, a skierowywać nas całkowicie ku temu, co znajduje się jeszcze przed nami i nad nami. Albowiem wobec pomyślanego tylko ideału może nawet najmniejsze rzeczywiste zwycięstwo nad sobą czuć się zawsze wyższem. Pewien nowoczesny moralista określił raz skromność, jako „poczucie dystansu pomiędzy własną osobą a zadaniem". A czyż owo poczucie dystansu nie musi być tem silniejsze, im żywiej, potężniej i konkretniej staje przed nami jakieś zadanie? Bóg „stał się ciałem", ażeby wypełnić owe warunki. Potężny Jego żywot i śmierć wyrażają nakazy oraz spełniają zadania niedostępne żadnemu wyrazowi filozoficznemu, nie dające się ująć w żadną formułkę etyczną, a wnikające z nieodpartą ścisłością i nieubłaganym sądem w najskrytsze zakamarki kultu samego siebie.

Gdy u muzułmanów władca wiernych wchodzi do meczetu, powoli i uroczyście odzywa się z góry głos: „Allah jest większy, niżeli ty".

Z nieporównanie większą jeszcze mocą woła do chrześcijanina postać Chrystusa z wyżyn niedosiężonej doskonałości: „Bóg jest większy niżeli ty!"

Gdyby zwolennicy oświecenia zgłębili nieco gruntowniej psychologję postępu moralnego, oceniliby słuszniej tę pedagogikę chrześcijaństwa nawet ze stanowiska pedagogiczno-moralnego, i zrozumieliby lepiej i głębiej słowa św. Augustyna o „błyszczących grzechach pogan", zamiast dopatrywać się w nich jedynie wyrazu nietolerancji religijnej. Wyłączanie pokory z ideału moralnego jest wogóle oznaką, jak powierzchownie moraliści nowocześni pojmują całe zagadnienie wewnętrznego kształcenia. Słusznie powiada Pascal o przedchrześcijańskiem kształceniu ludzi: „Pogańscy filozofowie wznosili się byli nieraz dzięki bardziej uregulowanemu trybowi życia ponad resztę ludzkości, nigdy jednak nie sławili jako cnoty tego, co chrześcijanie nazywają pokorą, i uważaliby zapewne, że nie da się ona żadną miarą pogodzić z innemi cnotami, do których dążyli. Religja chrześcijańska zaś zdołała połączyć wszystkie owe sprawy, które zdawały się dotąd wykluczać wzajemnie, i nauczyła ludzi, że pokora nietylko nie kłóci się z innemi cnotami, ale stanowi raczej ich podstawę, bez której one byłyby tylko grzechami i błędami."

To odwodzenie człowieka od jego własnej jaźni a wychowywanie go w zbożnej czci dla czegoś wyższego od niej należy bodaj do najistotniejszych i najwyższych czynników, zapomocą których religja wpływa na moralne ukształcenie człowieka. Najsmutniejszym zaś wytworem bezreligijnych czasów jest niewątpliwie kult bałwochwalczy, który człowiek uprawia wówczas ze swoją własną małą i znikomą osobą, oraz w związku z tem wzajemne kadzenie i schlebianie sobie. Próż-

ność stanowi dominującą chorobę naszych czasów, jako że ośrodkiem wszystkiego stało się dla ludzi ich własne „ja": nie posiadają już nic poza i ponad sobą, coby mogło wyzwolić ich od swego „ja", w ten sposób zaś nawet t. zw. społeczne ich dążenia tracą najgłębszą powagę rzeczową a stają się jedynie sposobnością do napawania się samym sobą. W nowoczesnej kulturze nawet wzrastająca ustawicznie niemoralność nie przedstawia tak smutnego i odrażającego obrazu, jak ten upadek człowieka na poziom swego mizernego „ja", który nawet osoby z natury szlachetne utrzymuje w stanie ciągłej niedojrzałości i niepewności całej ich wewnętrznej kultury. Dopiero na tem tle rozumiemy, czem jest dla człowieka „Zbawiciel".

Słusznie zresztą Cohen we wspomnianem już dziele *(„Etyka czystej woli")* zwraca uwagę na wzmagające się patologiczne następstwa tego nowoczesnego kultu własnego „ja". Oto jego słowa:

„Skromność musi chronić jednostkę od nerwowego egoizmu i samolubstwa, podkopującego zdrowie duchowe. Jak „błazeństwo" stanowi stare określenie choroby duszy, tak skromność musi chronić człowieka od błazeństwa utajonego w kulcie samego siebie. Owo pysznienie się samym sobą i nieustanne mizdrzenie się do siebie wywoływa nerwowość, polegającą na ustawicznem zwracaniu uwagi na siebie samego, na własną piękność i cierpienie ze szkodą dla zdrowia duszy."

Gdyby autorowie wielu uczonych dzieł o etyce znali lepiej i konkretniej psychologję człowieka, gdyby posiadali głębszą znajomość skomplikowanych warunków i podstaw zaparcia się siebie i ofiarności, nie załatwialiby się tak lekceważąco z pojęciem chrześcijańskiej „pokory", lecz widzieliby, w jak decydującej mierze wszel-

ka wyższa kultura społeczna zarówno w najciaśniejszym, jak i najszerszym zakresie zasadza się na tem, by nasze „ja“ wyrzekło się wysokiego mniemania o sobie, a nasza „własna wola“ uporczywej i zarozumiałej pewności siebie. Wychowywanie w duchu skromności i pokory stanowi szkołę, przygotowującą do wszelkiego rodzaju bezinteresowności. Nawet tak wybitny wolnomyśliciel, jak August Comte, zdobył się ze stanowiska społecznego na wyrazy najwyższego uznania i pochwały dla zasług kościoła chrześcijańskiego w tym względzie; Goethe zaś tak się wyraził o znaczeniu pokory: „Niesposób zaprzeczyć, że tylko nauka, umiejąca poniżyć naszą dumę, wyzwala nas z przesądów, a jakaż nauka buduje na pokorze, jeśli nie ta, która zstępuje do nas z wysokości?“

Te słowa nie obudzą w nas zdziwienia, jeśli uprzytomnimy sobie, że Goethe stawia wychowanie w duchu czci i poszanowania wprost w ośrodek wszelkiego kształcenia charakteru. Pokora i cześć bowiem to uczucia, umożliwiające nam wogóle dopiero prawdziwy postęp wewnętrzny; przysposabiają bowiem duszę do przyjęcia nowych elementów dzięki temu, że łamią naszą „samowystarczalność“ i każą nam niezbyt wysoko ważyć sobie rzeczywisty nasz stan wewnętrzny. A właśnie to chcieliśmy wykazać, że budzenie tych uczuć umożliwia jedynie wpływ nadprzyrodzoności i że mamy tu znowu przykład, stwierdzający, jak nieuchronnie sama konsekwencja zadania moralno-pedagogicznego zmusza nas do wyjścia poza obręb samych tylko naturalnych oddziaływań.

Samo naturalne pobudzanie do pracy etycznej nad sobą pociąga za sobą oprócz omówionego niebezpieczeństwa pychy i kultu samego siebie inne jeszcze. Oto popycha ono młodzież do

niezdrowego rozmyślania nad sobą. Poważniejsi poczynają rozważać i pracować dziś nad tym, a jutro znowu nad owym błędem. Spoglądają na własne „ja", niby na dzieło sztuki, które powinno z każdym dniem stawać się piekniejszem, a wskutek tej właśnie koncentracji każdy z nich staje się ostatecznie ośrodkiem dla samego siebie; brak mu bowiem najwyższego ponadosobistego dobra, w którymby mógł zatracić swe „ja". Ten zaś brak wielkich widnokręgów, którego nie zastąpią ideały abstrakcyjne, sprawia, że samowychowanie nazbyt łatwo wypacza się, staje się jedynie igraszką estetyczną, pewnego rodzaju „manicure", psującą i niweczącą człowieka jeszcze beznadziejniej, niż jakakolwiek choćby wielka wina. Otóż w przeciwieństwie do tego uniwersalność religijnego oddziaływania dostarcza pomimo wszystkich stawianych przez się nakazów czujności i kontroli nad sobą silnej przeciwwagi, powstrzymującej nas od zbytniego skupiania się w egocentryzmie. Albowiem świat religijny, odwodząc człowieka od siebie samego, mimo to nie rozprasza go wcale. Człowiek uczy się wprawdzie zatracać siebie w dobru ponadosobistem, ale w tym właśnie stanie zapomnienia o sobie dusza nasza ulega największemu oddziaływaniu wychowawczemu i doznaje najsilniejszych wyzwolin z klątwy skłonności przyrodzonych. Gdzie tego niema, tam będzie istniało zawsze niebezpieczeństwo, że nasza niższa niewyzwolona natura zdoła całą naszą pracę etyczną nad sobą tysiącznemi sposobami wprząc znowu w służbę niższych popędów, chociażby tylko przez to, że wskutek owego przyglądania się sobie i napawania się sobą pozbawiać będzie wartości wszelkie nasze wyższe dążenia.

VIII. Naturalne i nadnaturalne kształcenie woli.

1. Powierzchowność i płytkość nowoczesnej pedagogiki moralnej.

Omówione dotąd zasady zastosujemy teraz do pewnego praktycznego zadania. Leży ono dziś w ośrodku zainteresowań pedagogicznych, a jest niem problemat kształcenia woli. W ten sposób chcemy nietylko problem ten oświetlić z nowego stanowiska, lecz także wykazać na tym jednym szczególnie pouczającym przykładzie praktyczne znaczenie owych zasad ogólnych. Kształcenie woli stanowi zadanie główne, a wszystkie psychologiczne kwestje sporne między naturalną a nadnaturalną pedagogiką występują na tem polu w zwiększonych rozmiarach.

Przeglądając literaturę pedagogiki bezreligijnej w tej dziedzinie, musimy pomimo całego uznania dla wielu dobrych wskazań praktycznych stwierdzać ustawicznie to samo, co podkreślaliśmy już niejednokrotnie, omawiając nowoczesne reformy: a mianowicie, że radykaliści ujmują zbyt powierzchownie psychologiczną istotę wszystkich tych zadań pedagogicznych i właśnie z tego powodu nie umieją ocenić należycie nieodzowności religijnych środków wychowawczych. Nowoczesna bowiem pedagogika moralna w przeciwieństwie do dawnej religijnej nauki o wychowaniu nie opiera się wogóle na żadnym głębszym i ogólnym poglądzie na naturę człowieka i naj-

wyższe jej przeznaczenie, lecz składa się narazie jakgdyby z bardzo pośpiesznie tylko pozbieranych myśli i pomysłów, które powstały, jak to widać wyraźnie, pod silnem wrażeniem nader przykrej niedoli kulturalnej. Nie miano czasu zstąpić do najgłębszych przyczyn, do „Królestwa Matek", a całą energję poświęcono przedewszystkiem temu zadaniu, by wobec występujących wszędzie objawów głębiej ukrytej przyczyny chorobowej stworzyć czem prędzej niezbędne środki zapobiegawcze. W ten sposób powstały bez żadnego zgoła związku wzajemnego rozmaite „pedagogiki specjalne". I tak najpierw powstała specjalna pedagogika seksualna, następnie pedagogika woli, potem przyszła kolej na pedagogikę obywatelską, mającą na celu zwalczać zanik poczucia obowiązkowości wobec społeczeństwa, a wreszcie powstała także nowa pedagogika wypowiedzeń i pamięci, mająca na celu zapobieganie zanikowi prawdomówności; niewiadomo zaś jeszcze, jakie dalsze specjalności przyszłość przyniesie. Zwróciliśmy już powyżej uwagę na szczególne niebezpieczeństwa, jakie zwłaszcza dla kształcenia charakteru pociąga za sobą takie wytwarzanie się nowych specjalności i odrywanie poszczególnych zagadnień od wychowania ogólnego. Stwierdziliśmy, że kształcenie charakteru staje się wskutek tego tylko mozaiką, a zatraca swój styl gotycki, swój wielki duchowy ośrodek, z którego kształcąc charaktery należy wychodzić.

Stara, oparta na religji pedagogika zwracała się przedewszystkiem do c e n t r u m d u s z y l u d z k i e j i z tego stanowiska rozpatrywała poszczególne zagadnienia charakteru, nowoczesna zaś pedagogika wychodzi z obwodu i na obwodzie się zatrzymuje. Tak więc nowoczesna pedagogika woli oddziela nazbyt jednostronnie zjawisko woli od ogólnego życia duszy. Wytwarzać

chce akrobatów woli, nie rozumiejąc, że istotne ożywienie i wychowanie woli osiągnąć można nietyle zapomocą odosobnionego ćwiczenia ośrodków motorycznych, ile raczej zapomocą ogólnego umocnienia duszy, dogłębnego wyzwolenia jej od zmysłowej zależności i skupienia jej we wzniosłych ideałach. Czyż nie istnieją ludzie o niezwykłej przyrodzonej sile motorycznej, którzy pod względem praktycznym są jednak całkowicie bezpłodni, gdyż brak im owego wielkiego bodźca do stałego stosowania swej energji. A z drugiej strony, czyż nie istnieją ludzie o wielkiej przyrodzonej słabości woli, którzy dochodzą jednak do przemożnej jej siły tylko dzięki potężnej wierze i porywającej idei? Bóg jest w tych słabych ludziach „możny"!

Jest to wogóle bardzo pouczające dla psychologji silnej woli, że istnieje niemało ludzi, nie będących w właściwem tego słowa znaczeniu „ludźmi silnej woli", a mimo to posiadających wielką energję. Pochodzi to stąd, że energetyka ich nie wypływa z nasilenia ich ośrodków motorycznych, lecz z wielkiej idei, z przezwyciężającej wszystkie przeszkody miłości, z fanatycznej lub demonicznej ambicji (np. Napoleon Bonaparte). Kobiety np. mają naogół mniej właściwej energji woli, niż mężczyźni, którzy choćby już ze względu na swe zadanie ochrony i walki wyposażeni są w o wiele wyższym stopniu w energję działającą nazewnątrz. Mimo to wiadomo, że delikatne kobiety są nieraz silniejsze od najsilniejszych tzw. „ludzi mocnej woli". Jakoż nieprzekupne sumienie lub niewyczerpana moc miłości i ofiarności albo też bardzo intensywne uczucie litości użycza im niezwyciężonej stałości postanowień. „*Quod mulier vult, valde vult*". Ta siła („valde") pochodzi najczęściej z najgłębszych głębin duszy. Należy jasno uprzytomnić sobie takie fakty psy-

chologiczne, ażeby zrozumieć, jak decydujące dla rozwoju woli jest oddziaływanie na całą psychikę. Wydoskonalając sumienie, możemy w ten sposób rozwijać wolę o wiele silniej, niż zapomocą wszelkiego bezpośredniego ćwiczenia t. zw. energji. Wszak to, co zwykle nazywamy energją woli, nie jest wcale samym tylko wyrazem wykonawczej siły naszej duszy, lecz ostatecznym rezultatem siły naszych zasadniczych zainteresowań oraz stopnia, w jakim pewne zupełnie określone dążności zasadnicze górują nad innemi, wytwarzając koncentrację całego naszego życia wewnętrznego. Tę prostą prawdę powinien każdy wychowawca woli, zanim rozpocznie wypracowywać swą metodę, mieć przed oczyma. Właśnie religijne kierownictwo dusz wyprowadzało zawsze wszystkie swoje działania z tej psychologji woli. Nowoczesna zaś pedagogika woli we wszystkich wskazaniach pomija zupełnie głębokie i skomplikowane psychologiczne przesłanki wszelkiego działania woli. A z tego wypływa wielka przesada w ocenie moralnych pouczeń oraz praktycznej techniki w kształceniu woli.

Już w najelementarniejszej pedagogice pracy chodzi o uwzględnienie tych podstaw psychologicznych. Wytrwałość i siła np., potrzebna do sumiennej pracy, wymaga bardzo wysokich bodźców, któreby popędzały wolę nawet wtedy, gdy brak wszelkiego zewnętrznego nadzoru a wszelkie ziemskie korzyści kuszą do pracy połowicznej. Chrześcijaństwo powiada: „Kto wytrwa aż do końca, ten będzie zbawion“ (Mat. X, 22). To postanowienie wytrwania w sprawie wielkiej, ta wierność lennicza wobec zwierzchniczego ideału nawet wówczas, gdy różne rzeczy odwodzą nas odeń, użycza nam największej mocy krzepiącej naszą wolę także w rzeczach małych. Wytrwa-

łość musi niejako odkryć wprzódy cały swój wielki sens, zanim przeniknie do głębi duszy, oraz zanim dusza odnajdzie w niej wyraz swej istoty, by odtąd w każdej swej choćby najniepozorniejszej postawie widzieć symbol, tudzież wyznanie wielkiej wiary. Muszę posiąść jakąś najwyższą wartość, dla której żyję, do której wszystko odnoszę, której wszystko poświęcam, jakiś cel niebiański musi świecić ponad wszystkiemi celami ziemskiemi; albowiem tylko stamtąd przenika nieomylna wola we wszystkie stosunki życiowe. Życzenie przybiera wówczas styl spełnienia, który udziela się wszystkim naszym choćby napozór najuboczniejszym sprawom, czyniąc je wyrazicielami wyższych zasad.

Chrystus porównywa królestwo niebieskie z perłą, którą znalazł raz kupiec: gdy ją zobaczył, sprzedał wszystko, co miał, byle tylko ją posiąść. Komu taka perła nie przyświeca, ten nie wyrzeka się innych rzeczy. I to jest także porównanie dla pedagogiki pracy i metafizycznych jej założeń. Niepodobna oddzielić izby szkolnej od królestwa niebieskiego, a kto je sztucznie rozdziela, będzie zbierał żniwo tego rozdziału.

Nieznajomość praktyczno-psychologicznego znaczenia, jakie dla życia woli posiada podstawa metafizyczna, występuje często w sposób wprost zdumiewający w nowoczesnych podręcznikach kształcenia woli, jak np. w przytoczonej już książce Levy'ego.

Jeżeli ci pedagogowie woli umieją ludziom słabej woli powtarzać tylko wkółko to jedno: „Ucz się chcieć!", to jest to samo, jak gdybym człowiekowi, który upadł, powiedział: „Chodź do mnie, podniosę cię". Ażeby uprawiać na serjo gimnastykę woli, a taka gimnastyka jest bezwarunkowo konieczna, do tego potrzeba już zgóry

silnej woli oraz wyzwolenia z pęt zamiłowania do wygód i zmysłowości. A wszyscy wielcy znawcy natury ludzkiej wiedzieli, że to wyswobodzenie woli z mocy pochwytnych interesów nastąpić może jedynie na skutek dogłębnego przetworzenia duszy. Niema większego pedagoga woli nad Platona, a jednak bezpośrednie budzenie siły woli odgrywa w jego dialogach tylko nieznaczną rolę, o wiele mniejszą, aniżeli np. u stoików. Platon bowiem wiedział, że najpierw trzeba znikomości odjąć jej moc nad duszą a użyczyć realności światu niewidocznemu, zanim wogóle wyzwoli się wytrwała energja psychiczna, niezbędna do działania woli duchowej. W przeciwnym zaś razie wszelkie ćwiczenie woli pozostaje jedynie złudną igraszką lub wychodzi na pożytek tylko niższym interesom. Nowoczesne podręczniki naturalnego kształcenia woli (Lévy, Payot) są tylko słabym wyciągiem z indyjskiej *Jogi*, stanowiącej głęboko przemyślaną i wypróbowaną naukę o gimnastyce woli, z tym jednym wyjątkiem, że pominięto w nich głęboką podbudowę metafizyczną całej tej nauki o woli, a mianowicie potężne odwołanie się do siły duchowej, by odwróciła się od złudnego obrazu znikomości a zapomocą dogłębnego wyrzeczenia połączyła się ze światem bytu wiekuistego.

Kto nie uważa podbudowy metafizycznej za konieczną do wychowania woli, ten błędnie pojmuje istotę zła. Widzimy to np. po sposobie, w jaki Payot mówi o nadzwyczajnej słabości woli u ludzi nowoczesnych. Takie oskarżenie nie dociera do jądra sprawy, gdyż właściwie nie można twierdzić, by człowiekowi nowoczesnemu zbywało na energji. Ileż to bowiem wielkiej i wytrwałej siły ujawnia się dziś w techniczno-gospodarczej pracy cywilizacyjnej! Przyczyny więc, dla której tak mało jest wolnej energji do

wykonania nakazów etycznych, nie można szukać we właściwej słabości woli. Sprawa ma się raczej tak, że siły duszy, pozbawione wzniosłego i porywającego ideału dla przezwyciężenia świata, są całkowicie opętane przez żywioł światowy, a tem samem nie mają już żadnego żywego zainteresowania dla utwierdzenia władztwa ducha nad sferą popędów, chyba że chodzi o zainteresowanie wyłącznie ziemskie, czy, że tak powiem, sportowe dla pokonywania przeszkód jako takich. To zainteresowanie jednak nie wystarcza zgoła do trudnych zadań wyższego kształcenia charakteru.

Tak więc znowu dochodzimy do nauki o grzechu pierworodnym i znaczenia jej dla poznania psychologicznych warunków kształcenia woli. W jednym z poprzednich rozdziałów uprzytomniliśmy sobie tragedję dwoistości woli w człowieku, który chce i nie chce, i wywnioskowaliśmy z tych faktów, że tylko o tyle możemy wytworzyć w sobie stanowczą wolę do dobrego, o ile uda nam się zmienić gruntownie całą naszą świadomość istnienia tj. odwieść ją od naiwnego pogrążania się w żywiole naturalnym, a przenieść w świat ducha. Rzecz zdumiewająca, że żadne z tak wielu pism o woli i jej psychologji, stojących na gruncie nowoczesnym, nie wspomina nawet o tym zasadniczym fakcie, tak decydującym o metodyce wychowania woli, a tem mniej oczywiście go uwzględnia. I oto na takiej nieznajomości psychologji chcą budować kształcenie woli!

Niedostatecznie pogłębiona psychologja bezreligijnej pedagogiki woli ujawnia się również w tem, że nie uznaje widać za potrzebne zgoła oczyścić wprzód gruntownie motywów woli i oddzielić ściśle sfery wyższej od niższej (jak to czyni religja chrześcijańska), zanim rozpocznie

gimnastykę woli. Bo czyliż samo ćwiczenie woli nie może nader łatwo doprowadzić do wzmocnienia tylko naporu niższych impulsów, co Schopenhauer określa jako ślepą „wolę życia"? Wszak wszystko zależy od tego, k t ó r y rodzaj wewnętrznych mych dążności uruchamiam i wyrażam. Tak więc rzeczywiste kształcenie woli w sensie powyższym polega właśnie na tem, by nie łączyć woli poprostu z nieoczyszczonem zgoła życiem wewnętrznem, lecz potęgować a k t y w n ą e n e r g j ę m o t y w ó w n a j b a r d z i e j d u c h o w y c h. Człowiek może np. z wielkiem powodzeniem ćwiczyć się w wykonywaniu swej woli, a jednak wola ta może być czemś zupełnie bezwartościowem, a nawet tylko wyrazem kurczowego bezwładu niższych stanów i pożądań. U wielu ludzi właściwe kształcenie ich woli powinno zacząć się właśnie od tego, by przedewszystkiem odzwyczaić ich od chcenia, czyli przełamać w nich niejako przymusowy stan aktywności, w który wprawiają ich elementarne impulsy niższego rzędu lub chorobliwe wyładowywanie się energji. Trzeba wprowadzić ich naprzód w stan spokoju, bierności, w którym równowaga wewnętrznych ich sił może ulec zmianie i w którym wzbudzić w nich można nowe przekonania i nowe impulsy. Odnosi się to szczególnie do traktowania stanów nerwowych. Chcenie człowieka nerwowego jest często tylko wytworem jego zdecentralizowanego życia popędowego, jego wewnętrznych zaburzeń i „utwierdzeń". Kształcenie jego woli zatem nie może zaczynać się od gimnastyki, lecz od należytych zabiegów psycholeczniczych, w których religja odgrywać musi znowu rozstrzygającą rolę. Jeden z nowoczesnych lekarzy nazywa w tym związku Pismo św. „podręcznikiem chorób nerwowych", ponieważ odejmuje ono światu zewnętrznemu je-

go niszczącą moc, a tem samem łagodzi owo wiecznie niespokojne działanie i oddziaływanie, będące wyrazem chwiejności życia wewnętrznego. Gdyby wobec takich stanów można wogóle zdziałać wiele zapomocą świadomych postanowień, to należałoby ludziom dać także następującą wskazówkę: „Ucz się n i e c h c i e ć!“

Kto wogóle nieco głębiej zajmuje się psychologją woli, ten odkrywa mnóstwo pozornej aktywności i spontaniczności, kryjącej się pod maską bierności i ulegania nastrojom. Wynika stąd, że wytworzenie naprawdę osobistej woli wymaga wprzód podstawowego wyzwolenia duszy z uległości wobec podniet zewnętrznych. Właśnie nowoczesnej pedagogice woli brak jeszcze ścisłej odpowiedzi na pytanie: z jakich źródeł wola ma czerpać siłę? Z czem ją związać: z Wotanem czy z Parsifalem? z naturą czy z duchem? My, ludzie nowocześni, zapomnieliśmy zadawać to pytanie ściśle, gdyż jeśli chodzi o nasze pojęcie o ludzkiej energji, posiadamy o niej wogóle wyobrażenie nader powierzchowne i mgliste, a co więcej, rządzi nami pod tym względem całkowicie elementarna energetyka zwierzęcej walki o byt. I tak np. człowiekowi zdaje się, że oddając się brutalnym popędom organicznej samoobrony i zawierając z niemi pakt, ujawnia siłę o s o b i s t ą. A nie widzi, że właśnie przez tę osobistą uległość wolę jego ujarzmiają demoniczne siły, rozciągające nieograniczoną władzę nad jego duszą, podobnie jak to było z Wotanem, którego skuły w kajdany olbrzymy. Jest to wogóle tragedją woli męskiej, działającej na terenie życia, że już na samym wstępie sprzeniewierza się najsubtelniejszym i najlepszym poruszeniom duszy. Człowiek wyłącza wówczas głębszą swą osobowość i trzykroć się jej zapiera, byle tylko utorować wolną drogę najniższym swym popę-

dom. Wszak nawet Chrystus musiał uczniom, nie przeczuwającym zgoła, z jakich to ciemnych głębin wypływa ich energja, powiedzieć: „Nie wiecie, czyjego ducha jesteście!“ Czyż tedy w tajemnicy Boga-Człowieka nie występuje również głęboka tęsknota za tem, by najgłębsze i najlepsze pierwiastki nie ustępowały w działaniu i nie ulegały żywiołom, lecz stały się nareszcie także naprawdę czynne i zdobyły moc nad ciałem, przetwarzając się całkowicie w żywą wolę? Prawdziwe tedy kształcenie woli w powyższym sensie oznaczałoby: dążyć do tego, by siła duchowa w nas otrząsnęła się z bojaźni i doszła do przenikającej nawskroś inerwacji całego naszego działania. Czyli w opowieści o kuszeniu Chrystusa nie przedstawiono nam wspaniale, jak to najwyższej i najosobistszej mocy ducha ofiarowują usługę energje niższego świata, na co otrzymują nieprzekupną odpowiedź: „Idź precz, szatanie!“ My zaś każdej chwili narażeni jesteśmy na niebezpieczeństwo, że działając pod natchnieniem najwyższych impulsów i zadań, ulec możemy niższej energetyce. Dusza bowiem zaprzedaje się nieustannie obcym siłom życia, byle zwyciężyć w świecie widzialnym, a nie dba o własną energję i o wejście w szranki życiowe z własną głęboką mocą.

Z powyższych wskazań wynika, jak ważne jest dla pedagogiki energji osobistej całkiem dokładne określenie tego, co w nas powinno rządzić a co być powstrzymane od działania. W przeciwnym bowiem razie wytwarzamy ludzi, których wszelkie siły duchowe i wysokie uzdolnienia popadają w pańszczyznę i niewolę niższych i wypaczonych celów życia.

Można powściągać niższe energje w młodzieży, a jednak nie przeszkodzić temu, że, gdy chodzi o uruchomienie energji wyższych impul-

sów, ludzie ci pozostaną słabi i tchórzliwi. To też pedagogika woli powinna już wcześnie zaprawiać młodzieńca w tym kierunku, ażeby pomimo rozmaitych trudności i pokus uczył się za wszelką cenę realizować pewne wyższe zasady, nie zważając na kpiny, szyderstwo i niewdzięczność. Niestety, wielu ludziom brak jeszcze zasadniczej jasności pojęć pod tym względem. Nie odróżniają oni w działaniu osobistem woli natury od woli ducha, aktywności rzeczywistej od aktywności biernej. Przypomnijmy sobie tylko amerykański kult indywidualności. Pewna nauczycielka amerykańska twierdzi, że posłuszeństwo w wychowaniu wytwarza brak charakteru, gdyż uczy ulegać obcym wpływom a wyrzekać się własnej woli. Takie twierdzenia są typowe i świadczą o niedostatecznem zrozumieniu pewnych pojęć podstawowych. Wszak we „własnowoli" dziecka, którą opanować ma posłuszeństwo, nie przejawia się jeszcze osobista jego aktywność, ale raczej wprost przeciwnie, wyłączne uleganie wpływom obwodowym, pochodzącym z podniet, stanów cielesnych i chorobliwych skłonności dziedzicznych. A że dziecko czuje właśnie instynktowo, że skurcz własnowoli bynajmniej nie wyzwala w niem najosobistszej i najistotniejszej jego woli, lecz że ją raczej pęta, przeto — jak wiadomo — nic tak bardzo nie poczytuje ono swemu wychowawcy za złe, jak gdy ten nie umie wychowywać go w duchu posłuszeństwa. Istnieją bowiem dwie wole: jedna centralna a druga obwodowa. Jedna pochodzi z centrum życia osobistego, a druga podlega kaprysom, przypadkom oraz wszelkiego rodzaju potrzebom zewnętrznym i ubocznym. Otóż w kształceniu woli wszystko zależy od tego, by „ja" centralne opanowało impulsy „ja" obwodowego i poddało je swej idei jednoczącej oraz by wogóle objęło i zachowało

kierownictwo ośrodków motorycznych. Tego zaś nie można osiągnąć jedynie zapomocą dowolnych ćwiczeń, lecz tylko zapomocą właściwej „pedagogiki samowiedzy centralnej“ tj. zapomocą psychologicznego wyjaśnienia i metodycznego uzasadnienia wszystkich w nas nakazów ducha. Dopiero wtedy zasada ćwiczenia zdobywa dokładnie określoną podstawę.

Nietzsche, nauczając o sile woli i jej wzmacnianiu, pomija całkowicie ową różnicę między wolą naturalną a duchową. Jest to dziwne i wytłumaczyć da się jedynie przyćmieniem myśli przez namiętne antypatje. Z tego powodu nie widzi on całej nieosobistości w woli, podlegającej jeszcze impulsom światowo-zmysłowym. Nietzsche, ta przewrażliwiona ofiara intelektualnej hipertrofji, tęsknił za niezłomną, plastyczną siłą woli, a ponieważ obce mu było religijne jej spełnienie, przeto szukał jej w nieskrępowanej woli naturalnej, nie pojmując, że w sferze wiecznie zmiennej i pełnej sprzeczności natury nie może wogóle zrodzić się wielki i trwały styl woli. I tak np. oskarżał Wagnera, że „Wagner Zwycięzca załamał się i padł przed krzyżem chrześcijańskim“. Nie widział zaś, że on sam teoretyzował tylko z wyżyny abstrakcji, gdy tymczasem cała symbolika Wagnera, w której przedstawione zostało wyzwolenie ducha z woli natury, pochodziła z najwnętrzniejszego zetknięcia się z tragedją i niewolą owej woli naturalnej. Wagner bowiem uzmysłowił w Wotanie rzeczywistą wolę natury, pełną rozdarcia i sprzeczności, i kazał wszystkim siłom niższego świata wypowiedzieć przez jego usta ostatnie słowo. Wagner ujawnia tu w sposób niezaprzeczony, że człowiek, który oddaje się w moc owych sił, staje się bez ratunku niewolnikiem ich nakazów i że życie nie może oprzeć się na tych si-

łach. „Którzy tak możni być mniemali, kresu swego dobiegną wnet.“ To też dopiero w motywach Parsifala słyszymy wzniosły dźwięk wyzwolonej woli, to znaczy dopiero w woli świat przezwyciężającej rodzi się naprawdę aktywność osobista, zwycięstwo nad wszelką biernością, nad wszelkiem uleganiem czynnikom nieosobistym. W tem też znaczeniu modlitwa: „Bądź wola Twoja“ (nie moja), stanowi motto wszelkiego prawdziwego kształcenia woli, a mistrz Eckart ma słuszność, mówiąc, że wola człowieka musi być „wcielona“ w Boga, oraz podkreślając ciągle, że prawdziwa wola zaczyna się dopiero wówczas, gdy człowiek „uszedł przed sobą samym“, „gdy rozdział się ze swego ja“ i „usadowił całkowicie w Bogu“. Wiara w Boga jest obudzeniem centralnej woli. Bóg jest twierdzą osobowości duchowej wobec przemocy nieosobistych potęg życiowych. Dlatego wszelkie kształcenie woli bez podstawy religijnej jest utopją.

2. Niebezpieczeństwa świadomej gimnastyki woli.

W związku z zagadnieniem religji i kształcenia woli pozostaje wkońcu i to, że powinniśmy się wogóle strzec jednostronnego wysuwania na plan pierwszy świadomego wytężania woli. Zapominamy niestety, że najpotężniejsze nasze oddziaływania dochodzą do skutku nie przez budzenie dobrych zamierzeń, lecz dzięki głębokiej przemianie w całej naszej postawie wobec życia. Niewątpliwie jest rzeczą potrzebną tłumić złe zamiary, ale o wiele ważniejsze jest wzniesienie się człowieka na takie stanowisko, z któregoby wszystko, co przedtem wydawało mu się niesłychanie godne pożądania, straciło wszelką moc nad nim. Stanowi to błąd nowoczesnej pedagogiki

woli, że zdaje się ona nie znać granic i niebezpieczeństw wszelkiego wyraźnie uświadomionego dążenia do cnoty. To też w dalszym ciągu chcemy podać kilka uwag zaznaczających te granice oraz uzupełniającą rolę religji.

Już powyżej zaznaczyliśmy zupełnie ogólnie, że świadome wytężanie woli może w wychowaniu samego siebie doprowadzić człowieka do zbytniego zajmowania się sobą, tak, iż wskutek ciągłego czuwania nad sobą zatraci on pierwotność i naturalność[1]). Nietzsche zwraca w następujący sposób uwagę na niewątpliwe niebezpieczeństwo kontroli nad sobą[2]): „Ci nauczyciele moralności, którzy jako pierwszy i naczelny obowiązek wskazują człowiekowi, by starał się zawładnąć sobą, przyprawiają go o szczególną chorobę, a mianowicie o ustawiczną drażliwość wobec wszelkich naturalnych poruszeń i skłonności; odtąd, cokolwiekby takiego drażliwca popychało, pociągało i popędzało, czy to z wewnątrz czy z zewnątrz, zawsze wydawać mu się będzie, jakoby jego panowanie nad sobą narażone było na jakieś niebezpieczeństwo. Nie wolno mu się oddawać żadnemu instynktowi, żadnemu swobodnemu poruszeniu skrzydeł, lecz ma trwać bezustanku

---

[1]) Nader ważne są niektóre uwagi hr. H. Keyserlinga w *„Dzienniku podróży“* (T. I., str. 143) o niebezpieczeństwach wszelkiego ćwiczenia Jogi, oderwanego od pozaosobistych metafizycznych celów. Wszyscy wielcy Święci — powiada on — uważali siły magiczne za leżące na uboczu i odwodzące od najwyższej drogi. Postępom w jasnowidztwie towarzyszy cofanie się człowieka w rozwoju. Kto postępuje za nauką Steinera, musi stać się samolubnym, chyba, że jest skądinąd od tego mocno zabezpieczony. Znajomość wyższych światów nie idzie zgoła w parze z uduchowianiem się. Okultysta, zgodnie z wiarą ludu, jest z reguły człowiekiem mniejwartościowym. — To, co powiedziano wyżej o Jodze, stosuje się również do wszelkiego rodzaju gimnastyki woli, płynącej z miłości własnej.

[2]) „Radosna wiedza“ (Fröhliche Wissenschaft 305).

w obronnej postawie przeciwko sobie samemu, z bystrym i nieufnym wzrokiem, niczem wieczysty strażnik twierdzy, w którą sam się przemienił. Tak, może być w tem nawet wielki! Ale jakże nieznośnym stał się teraz dla innych, jak ciężkim, jak ciężkim dla siebie samego, jak zubożałym i odciętym od wszelkich przypadkowości swej duszy!"

Myśli te zawierają ostrzeżenie, zasługujące niewątpliwie na baczną uwagę pedagogów, którzy skłonni są nazbyt intensywnie kierować młodzież do ustawicznego samowychowywania, a zapominają, że wskutek tej przesady zbyt łatwo tracimy z oczu Chrystusa-wychowawcę, i że tem samem pozbawiamy się także najwyższego światła dla owego naszego samowychowania. Słowa Nietzschego sprawdzają się szczególnie tam, gdzie wdrażanie do panowania nad sobą, pozbawione religijnej przeciwwagi, tworzy najważniejszą sprawę wychowania skądinąd nader sumiennego. Religja ze swem potężnem zapładnianiem życia uczuciowego oraz dzięki sile odwodzącej umożliwia wprawdzie człowiekowi również wytężoną kontrolę nad sobą, ale nie popada w nienaturalność. Byłoby oczywiście fatalnem krótkowidztwem chcieć ze względu na niebezpieczeństwa usunąć całkowicie ów dozór nad sobą. Człowiek potrzebuje takiego opierania się samemu sobie, nakazywania sobie i czuwania nad sobą. Bez tych zdolności staje się dla innych conajmniej równie nieznośny, jak ów opisany przez Nietzschego typ wewnętrznego niewolnika. Jednakowoż pedagogika uniwersalna powinna stale pamiętać o tem, że charakter otrzymuje przeciwwagę jedynie dzięki współdziałaniu dążności przeciwnych, podobnie, jak most spoczywa na przeciwieństwie dwu z różnych stron wychodzących łuków. Ażeby więc wychowanie w duchu

roztropności nie wiodło do nienaturalności, „powściągająca“ ta cnota wymaga równie usilnej uprawy „rozlewnych“ sił duszy tj. impulsów do oddawania się, zapominania i zatracania siebie samego. Zależnie od temperamentu wychowanka powinien jeden lub drugi rodzaj oddziaływań być na pierwszym planie. Podobnie, jak jazdy konnej nie uczymy się zapomocą świadomego obejmowania konia mięśniami ud, lecz zapomocą stopniowego i nieświadomego przystosowania całego systemu mięśni do szybko zmieniających się stosunków równowagi, występujących przy jeździe konnej, tak też i prawdziwe postępowanie moralne powstaje nietyle dzięki wytężonemu zwracaniu uwagi na własne miny, słowa i czyny, ile raczej dzięki nieświadomemu przystosowywaniu się do wzniosłych wzorów i prawd.

Stosowania zbyt bezpośredniej pedagogiki woli należy odradzać również w zabiegach własnych lub cudzych około stanów patologicznych. Tu przedewszystkiem powinno się zaczynać od podstawowego stanu duchowego, będącego przyczyną, że pewien pierwiastek patologiczny zawładnął całą duszą, że pewne chorobliwe zarodki mogły tak bez żadnych przeszkód wybujać ponad inne. Mając np. do czynienia z chorobliwą drażliwością, niewłaściwie apelujemy przedewszystkiem do panowania nad sobą. O wiele ważniejszem byłoby dotrzeć do głębszych przyczyn tej drażliwości, a więc np. do nieoczyszczonego samopoczucia, do braku metafizycznego wzniesienia się ponad życie i t. d. — i leczyć je u samych podstaw. Samo natomiast energiczne tłumienie afektów, któremu nie towarzyszy równocześnie leczenie dogłębne, może nawet spotęgować nerwowe skłonności i zaburzenia. Pod tym względem nowsi psychoanalitycy mają bezwątpienia słuszność. Nawet stoicy, napozór

najjednostronniejsi gimnastycy panowania nad sobą, uważali, że głównym warunkiem skutecznego oddziaływania jest przedewszystkiem łagodzenie podniet życiowych uspokajającą wszystkie popędy filozofją apatji. Jeżeli zaś pragniemy nie tej apatji, lecz ludzi czujących i żywo się interesujących, ale równocześnie wyższych nad swe namiętności, to na to niema innego środka, jeno religja właśnie, która potęgą wyższego i bogatszego życia osłabia życie niższe.

A teraz niechaj te twierdzenia zilustruje następujący przykład. Niektórych ludzi najmniejsze zaburzenie nerwowe lub anormalność, jak np. nagłe zaczerwienienie się lub „zacinanie się w mowie", niesłychanie przygnębia i przytłacza. Ludzie ci słyszą nagle o nowej gimnastyce woli i sądzą, że przez silne wytężenie woli uda im się zło usunąć. Tymczasem cóż się dzieje? Rezultat zawodzi, a co więcej, zło po tej kuracji woli potęguje się jeszcze bardziej, depresja się wzmaga. Cóż czynić?

Mamy tu typowy wypadek, świadczący jak niedostateczną, a nawet w wielu wypadkach niebezpieczną jest rzeczą wysuwać na czoło bezpośrednie i świadome działanie woli celem usunięcia nerwowych lub psychicznych zaburzeń. Skoncentrowanie uwagi na zło potęguje jeszcze hipochondryczną przesadę i wzmacnia przez to wpływ anormalności na wyobraźnię, pamięć i samopoczucie. Dlatego nie powinno się wogóle leczyć takich zaburzeń pedagogiką woli, lecz pokonywać je ze stanowiska ogólnego poglądu na świat. Otóż przedewszystkiem trzeba zapomocą koncentracji na najwyższe cele życiowe doprowadzić człowieka do tego, by nie brał wogóle zbyt serjo drobnych anormalnych objawów, lecz w całokształcie swego życia znosił je z cichą rezygnacją, jako cząstkę ogólnej niedoskonałości

ludzkiej, na którą cierpi każdy człowiek, jeden pod tym, a drugi pod innym względem. Potem można postąpić o krok naprzód i zwrócić uwagę na to, jak wzniósłszy się na pewne wyższe stanowisko duchowe, możemy nawet z takich utrudnień i obciążeń wydobyć dla siebie pewne korzyści wewnętrzne. Czyż bowiem taka drobna ułomność, nie pozwalająca nam błyszczeć w świecie, nie jest dla nas upomnieniem z góry, byśmy zwrócili się raczej ku temu, co samo tylko ma prawdziwą wartość w życiu? Jakież błogosławione w skutki samopoznanie wypłynąć może z tak zadanego sobie pytania: Dlaczegoż to właściwie odczuwasz tak ciężko ów brak? Nie jestże to próżnością tylko? Nie jestże to pragnieniem, by stać przed światem bez żadnej wady? A może zewnętrzna ta wada chroni cię od o wiele cięższych braków wewnętrznych? a może poucza cię, byś swoje samopoczucie i radość życiową oparł na głębszych podwalinach?

Gdy chory z takiego punktu widzenia przezwycięży fałszywy wstyd oraz przesadną uwagę na swoją dolegliwość, wówczas przekona się ze zdumieniem, że cierpienie jego znika nagle albo co najmniej w znacznym stopniu słabnie — a to dlatego właśnie, że nie zwraca już na nie uwagi, — on sam zaś zdobywa nową i głębszą pewność i poczucie godności całego swego bytu. Wówczas też pojmie nowe znaczenie słów: „Szukajcież tedy naprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości Jego, a wszystko będzie wam przydano"

3. Znaczenie niewzruszonych ideałów dla kształcenia woli.

Dalsza słabość wszelkiego wyłącznie naturalnego kształcenia woli tkwi w niedostatecznym autorytecie i pewności naczelnego celu. Nic nie

paraliżuje tak bardzo rozmachu woli, jak niepewność i niestałość zasad. Charakter znaczy poprostu tyle, co świadomość celu i absolutna stanowczość woli. Takie zaś świadome swego celu charaktery wytwarzać może tylko pedagogika, która sama w najwyższej mierze posiada świadomość celu. Czasy nasze cechuje szczególna słabość: pisze się teraz wprawdzie więcej niż kiedykolwiek o wychowaniu, ale zagadnienie, dokąd, w jakim duchu należy właściwie wychowywać, pogrążone jest bardziej niż kiedykolwiek w mroku i odmętach sporów. Dawniej zadaniem pedagoga było tylko przekazywanie pewnego stałego zasobu wartości życiowych, dziś wszystko kręci się wkółko, pytając: „C o jest prawdą? Co powinno być celem wychowania? Humanitarna ludzkość czy nadczłowiek? Duchowe wyswobodzenie czy wyżywanie się naturalnej indywidualności?“ Nikt tragiczniej od Nietzschego nie odczuł i nie wycierpiał tej bezcelowości i jej obezwładniającego wpływu na wolę, jak to słyszymy np. w następujących jego słowach: „Niemasz nic, coby samo przez się rozkazywało: Powinieneś!... Wszystko jest w stanie płynnym... Chaos tuż. Ach, nie sposób wytrzymać.“ Na innem zaś miejscu mówi o „wielkiem patrzeniu wokrąg“, o „wielkiej chorobie morskiej“, przez co rozumie również ów zawrót duchowy z braku stałych punktów widzenia. Młodzieniec, wzrastający dziś w atmosferze tego rozkładu, czuje na własnem ciele i duszy, że pytaniem Piłata „Co jest prawda?“ nie można wychowywać ani siebie ani innych. Bo jeśli cała etyka jest tylko wytworem czasu i wraz z tym czasem zanika, jeśli dziś jest nowa moralność, a jutro przyjdzie jeszcze nowsza, to pocóż miałby się ktokolwiek poświęcać? Hipotezom nikt nic nie poświęca, a najmniej pragnień i namiętności swoich. Porównajmy nato-

miast z tą bezradnością moc człowieka wierzącego. Jemu Chrystus daje spiżową pewność: „Niebo i ziemia przeminą — a moje słowa nie przeminą.“ A właśnie za tym ponadczasowym skarbem tęskni oddawiendawna dusza człowieka. Tęsknota ta, możnaby powiedzieć, przejawia się już w piramidach egipskich, wyrażających pragnienie niezniszczalnych podwalin w pośrodku lotnego piasku życia i czasu. W Chrystusie spełnia się i nasyca ta tęsknota za wieczystą i niezawodną podstawą, dlatego też charakter z najgłębszego swego instynktu życiowego zdąża do prawdy chrześcijańskiej. Kształcić charakter bowiem oznacza przecie: wiązać czas z wiecznością, a pierwiastki znikome z trwałemi. Prawdziwe kształcenie charakteru to triumf bezwzględnego nad względnem, kategorycznego nad hipotetycznem. Zasadniczy błąd pedagogów bezreligijnych polega na zapomnieniu, iż chwiejny podmiot musi sam wprzódy stanąć na gruncie spiżowym, zanim wolno mu się ważyć na wkraczanie w cudze życie wewnętrzne i wskazywanie mu drogi. Kto chce tworzyć charaktery na gruncie własnych hipotez śmiertelnych, ten nie ma pojęcia o istocie i podstawach wychowania. Heine powiedział raz w obliczu katedry antwerpskiej: „Tamci ludzie mieli dogmaty, my zaś mamy tylko mniemania, z mniemań jednak nie buduje się tumów“. Słowa te można zostosować także do charakteru. Jak tum gotycki z pośród natłoku domów strzela potężnie w górę, tak też charakter świadom celu z ciasnych uliczek miłości własnej zmierza w prostych linjach w górę. Ale tego gotyckiego tumu w duszy nie buduje się również zapomocą samych subjektywnych mniemań i pomysłów, lecz tylko zapomocą niewzruszonych prawd objektywnych. I tego właśnie nie uświadamiają sobie jasno ludzie, którzy

oddalili się od religji. Ich sumieniem rządzi jeszcze dawna religijna stałość i pewność celu, nie pytają jednak, skąd młode pokolenie ma zaczerpnąć rzeczywistej siły charakteru, skoro poza moralnemi nakazami stoi tylko przypadkowy i śmiertelny podmiot, którego całkowicie podmiotową etykę zwalczają znowu inne podmioty[1]). Liberalny filozof Fouillée stwierdził był już dziesięć lat temu całkowity zamęt na tem polu, panujący wśród wyzwolonych duchów Francji, i przepowiedział chaos[2]). Cóż innego począć mają wychowankowie wpośród takiej sprzeczności współzawodniczących z sobą ideałów, jak nie czekać, co będzie dalej? A że w tak szerokich kołach brak dziś niewzruszonych prawd objektywnych, stąd u wielu nowoczesnych rodziców powstał nader zrozumiały lęk przed wkraczaniem w życie ich dzieci z autorytatywnemi celami życiowemi. Własne ich przekonania wydają im się nazbyt podmiotowe i warunkowe, iżby śmieli narzucać je dzieciom, jako miarodajne cele duchowego ich rozwoju. Dochodzi więc oczywiście do tego, że młode pokolenie panuje nad star-

---

[1]) Główny argument tych, którzy religję zastąpić chcą etyką niezależną, polega na następującem twierdzeniu: etyka jest w życiu kulturalnem tem, co łączy, religja zaś tem, co dzieli. — Zapomina się przytem zupełnie, że istniejąca jeszcze dzisiaj wspólność idei etycznych opiera się całkowicie na oddziaływaniu dawnego autorytetu religijnego i że tylko dzięki niemu szerokie koła ludności nie stawiają dotąd swych przekonań moralnych na gruncie własnych ułamkowych doświadczeń i własnego niepewnego myślenia.

[2]) Gdyby Fouillée nie ograniczył się był tylko do stwierdzenia faktycznej anarchji w dziedzinie etycznej, lecz szukał także jej przyczyny, niewątpliwie wykryłby w owej wyłącznej „moralności świeckiej“ nieuniknionym punkt wyjścia dla całego tego rozkładu i poznałby całą ułudę tkwiącą w tem, że po samym etycznym indywidualizmie nie można było spodziewać się czegokolwiek innego, jak tylko całkowitego chaosu. Idąc w tym kierunku dalej, każdy nauczyciel semi-

szem; bo wszak ono reprezentuje to, co najnowsze, i dlatego czuje się w prawie samo określać, jak ma być wychowywane i jak samo chce się wychowywać. A tam, gdzie nowocześnie myślący rodzice nie poddają się jeszcze w ten sposób młodemu pokoleniu, lecz w dalszym ciągu pragną utrzymać swój autorytet, tam oczywiście młodzież podnosi bunt. Ten bunt jest zupełnie zrozumiały, bo skoro sami rodzice niewierzący nie wychowują już dzieci „na podobieństwo Boga", lecz pragną — często nieświadomie — widzieć w nich tylko własne podobieństwo, a we wszystkich sprawach stawiają ograniczony autorytet na miejsce prawd ponadludzkich, to cóż dziwnego, że młodzież nie może już wierzyć, by słuchając rodziców, słuchała jakiegoś wyższego porządku i mądrości, wobec których rodzice jej są tylko przedstawicielami. Stąd wybucha często w domu żywiołowa walka o władzę pomiędzy różnemi pokoleniami i temperamentami.

Mówi się dziś wiele o „stuleciu dziecka", a to ze względu na wyżej rozwiniętą metodykę. W rzeczywistości jednak jesteśmy dziś w energję

---

narjalny i każdy nauczyciel moralności w szkole powszechnej będzie mógł uczyć własnej etyki, będącej subjektywnym jego wyrazem; skutkiem zaś nauki etycznej w takich warunkach może być oczywiście tylko to, że i młodzież zamiast autorytetu, opartego na religji, na tradycji, na *consensus sapientium*, będzie uznawała jedynie autorytet doczesny własnych swych indywidualnych pomysłów. Fénelon powiedział raz: „Gdyby ludzie stworzyli byli religję, ach, stworzyliby ją całkiem inaczej". Czytając pisma nowoczesnych „reformatorów seksualnych", widzimy, do czego dochodzi etyka, gdy „tworzą ją ludzie", t. j. gdy prawo, które kierować ma życiem, zstępuje nie z wyżyn nadludzkiego przezwyciężenia świata, skąd odsłaniają się przed nami wszystkie następstwa spraw ludzkich, lecz z myśli malutkiego człowieka, związanej i zaćmionej miłością własną — i będącej jeno niby Leporellem, dostarczającym Don Juanowi okazyj. Oto jaki jest wtedy koniec „moralności niezależnej".

pedagogiczną ubożsi od wielkich stuleci wierzących, albowiem prawdziwie wychowawczo działa nie śmiertelny podmiot, lecz nieśmiertelna prawda, podmiot zaś tylko o tyle, o ile sam się z nią sprzymierza. Nigdzie nie przejawia się to tak wyraźnie, jak na polu seksualno-pedagogicznem. Jak wiele zajmowano się tu zagadnieniami metod a jak mało zagadnieniem celów! Mówiono wszędzie o kształceniu woli, jako głównym środku leczniczym, jak gdyby wogóle wzmacnianie woli było możliwe bez wielkich celów i zasad. Czysta i silna nauka zasad działa już sama przez się w sposób seksualno-pedagogiczny, wyswobadza bowiem wolę z naturalistycznej trwożliwości i płytkiego zadowolenia. Kto zaś nie posiada żadnych wzniosłych i niedwuznacznych celów, leżących poza wszelkim subjektywizmem i relatywizmem, postąpi konsekwentnie, jeśli wogóle da spokój „wychowaniu seksualnemu". Niech zamiast tego pozostawi samej młodzieży wybór pomiędzy rozmaitemi nowoczesnemi teorjami reformatorskiemi. I przeciwnie: kto pragnie wychowywać ludzi, którzyby umieli c h c i e ć ze świadomością celu, i kto do wykształcenia takiej woli pragnie między innemi użyć właśnie krytycznego okresu seksualnego, ten musi uświadomić sobie, że w każdym razie w obrębie nowoczesnego indywidualizmu i subjektywizmu nie znajdzie żadnych argumentów dość silnych, by natchnąć wolę do ujęcia w karby całej sfery popędów i pożądań. Ażeby móc twierdzić tak z pewnością, do tego nie jest wcale konieczne przekonanie, że sam rozum oderwany od Boga i doświadczenia niezdolny jest zgoła odkrywać wzniosłych prawd moralnych. Albowiem już w starożytności widzimy, jak daleko doszły tam duchy oświecone. Nie posiadały one jednak żadnego autorytetu. Ich nauka była tylko hipotezą,

jedną z wielu. Ich nawracająca siła była niesłychanie nikła. W wielkiej dyskusji współczesnej występuje jeszcze wyraźniej, jak mało kto sam z siebie dochodzi do czystej i wzniosłej etyki, i jak bardzo dominuje nad nimi głos wielkiej masy teoretyków własnych namiętności, miękkości a nawet anormalności[1]). Jakoż nader wyraziście czuje się dziś u wszystkich co lepszych elementów młodego pokolenia wyrosłych w tym chaosie pragnienie pewności potężniejszych od tej chwiejby ograniczonych ludzkich pomysłów. Kto chce całokształt swych decyzyj życiowych poddać jednej najwyższej zasadzie, a tylko taka zasadnicza postawa, jakeśmy to wykazali, wytwarza rzeczywistą aktywność woli, uczynić to zdoła tylko wówczas, gdy w owe zasady wierzyć będzie wiarą nieskończenie silniejszą, niż wtedy, gdy chodzi tylko o mniemania ludzkie. O t o j ą d r o c a ł e g o z a g a d n i e n i a, k t ó r e m u n a i m i ę: r e l i g j a a k s z t a ł c e n i e c h a r a k t e r u. Niektórzy ludzie posiadają wprawdzie taką właśnie bezwzględną wiarę i zaufanie do siebie samych i odważają się z samych siebie czerpać taką zasadę, ale wówczas i owa zasada nie wychodzi zgoła poza ów stan przyrodzony i stanowi tylko niejako kodyfikację naturalnej ich woli, tak, że brak jej wszelkiej mocy dyscyplinującej i potęgującej wolę. Słowem, powtarzamy raz jeszcze:

---

[1]) W tem tkwi wogóle zasadnicza słabość całej „moralności świeckiej". Nietylko u człowieka przeciętnego, lecz i u wielu ludzi wysoce uzdolnionych myśl rodzi się z życzenia. Gdy tedy myślenie etyczne demokratyzuje się, natenczas etyka rodzi się z życzenia, ustaje zaś wychowanie masy przez wielkich nauczycieli i przewodników rodu ludzkiego. Ludzkość może poprowadzić naprzód i wznieść ją wyżej tylko takie posłanie, które dla człowieka naturalnego stanowi krzyż zgorszenia. Otóż posłanie takie przychodzi jedynie z góry, nie jest ziemskie i nie da się „utworzyć" w towarzystwach etycznych.

autorytet i stałość wszelkiego celu niezbędnego dla wzmacniania woli może pochodzić jedynie z nadprzyrodzoności i jej objawień w najwznioślejszych duszach, oraz z najgłębszego świadectwa, jakie daje dusza, gdy zetknie się z owemi objawieniami i obudzi się do prawdziwego życia.

Tu jednak możnaby, zgodnie właśnie z nowoczesnym stanem duszy ludzkiej, zadać pytanie: a czyż takie niezmienne ideały nie wywołują niebezpieczeństwa, że człowiek, od początku kierowany prawdą autorytatywną, z gotowem już, bo otrzymanem niejako z zewnątrz rozwiązaniem zagadki życiowej, nie może powiedzieć wraz z Fafnerem: „Leżę i posiadam, daj mi spać"? Gdy przeciwnie człowiek, pogrążony w chaosie, właśnie przez poszukiwanie i błądzenie żyje bodaj czy nie żywszem życiem, aniżeli tamten, bezpieczny już w swej prawdzie i dumny z niej? Nie ulega oczywiście wątpliwości, że takie odpoczywanie na pewnych prawdach jest niebezpieczne. Jednakowoż niema wogóle takiego dobra czy dążenia, któreby nie było połączone z jakiemkolwiek niebezpieczeństwem nadużycia. Niebezpieczeństwom, które dla samodzielności jednostki mogą niewątpliwie wyniknąć z ustalonych tradycyj, musi właśnie zapobiegać należyta p e d a g o g i k a i d e a ł u w myśl słów: „Zdobądź, abyś posiadał". Bo przecież nikt nie będzie naprawdę sądził, że należy zamknąć oczy na wielkie kierownicze prawdy życiowe tylko dlatego, by nie utracić samoistnej orjentacji. Byłoby to to samo, co w czynnościach codziennych zaniedbać kierowania się rozumnem przewidywaniem, a pozwalać różnym podnietom i wrażeniom miotać sobą to w tę, to w ową stronę, byle tylko popełnić jak najwięcej błędów i win i w ten sposób poznać życie. Taki pogląd byłby nawet ze stanowiska samego przeżywania zgoła fałszywy. Wszak

Chrystus powiada: „Jam przyszedł, aby żywot miały i obficiej miały“ (Jan X, 10). A istota Jego prawdy polega właśnie na tem, że żywej naszej sile wyznacza najwyższe cele i wyrywa ją z bierności zapomocą zadań prawdziwie heroicznych. Mniemanie też, jakoby ludzie, kierujący się sumieniem i religją, byli przez to odcięci od możliwości silnych doznań życiowych, jest zupełnie błędne. Wręcz przeciwnie, doświadczają oni właśnie tem pełniej życia, a mianowicie życia, oderwanego od miłości własnej i żądzy. Dzięki takim zaś doświadczeniom rozumieją oni i niższe życie lepiej od tych, którzy w niem tylko eksperymentują. Jedynie ze stanowiska nieba można naprawdę rozumieć piekło. Mieszkańcy piekła sami nic nie wiedzą, gdyż istotą ich jest wewnętrzna głuchota i oszołomienie sobą. I temu, kto ma pewny cel przed sobą, życie przynosi gorzkie doświadczenia winy i upadku. Różnica zasadza się tylko na tem, że nawet w najmniejszym zakresie przeżywa on to głęboko i szczerze. W swojej klęsce przeżywa on ludzkości całej niedolę i wyciąga z tego właściwe wnioski — a to właśnie wymaga wzroku, skierowanego na nieprzedajne prawdy, gdyż tylko dzięki nim widzimy w upadku upadek i mamy zawsze żywe sumienie. Stąd też możemy stale obserwować, że właśnie ludzie o głębokich przekonaniach religijnych, którzy w imię religji sprawują nieubłagane sądy nad sobą, mają o sprawach życia o wiele dojrzalszy i konkretniejszy sąd, postrzegają i tłumaczą rzeczywistość o wiele lepiej, niż jednostki chaotyczne, żyjące w bezmyślności i bez skrupułów sumienia.

Marek Aureljusz powiada: „Trzeba, by po twojem postępowaniu można było poznać, że nie trzepocesz się bezcelowo w życiu, lecz przed oczyma masz cel, ku któremu zwracasz wszyst-

kie myśli". A cała filozofja Platona, wypływająca z gruntownego doświadczenia życiowego, zmierzała do tego, by wszelkie działanie ludzkie związać z dobrem najwyższem i niezmiennem. Dopiero taka najwyższa prawda, ogarniająca całe życie i tłumacząca jego sens, jest jakgdyby rzeczywistym wielkim mózgiem, włożonym w naszą czaszkę i zabezpieczającym nas odtąd od potęgi ośrodków odruchowych. Zapewne, owego najwyższego celu nie powinniśmy przyjmować poprostu na ślepo. Powinniśmy raczej widzieć w nim spełnienie naszego własnego najwyższego dążenia; ale tego dozna człowiek, który do tradycji przystępuje nie z dyskusją i krytyką, lecz z rzeczywistej wewnętrznej podniety dąży do zdobycia najwyższego sensu i osi swojego życia. Wielu myśli, że tego właśnie szukają, w rzeczywistości jednak owi poszukiwacze nie chcą zgoła znaleźć, nie chcą słuchać i poświęcać, lecz wolą wałęsać się i błądzić. I ten, kto wierzy naprawdę, nie będzie nigdy „posiadającym" w martwem tego słowa znaczeniu, lecz nieustannie dążyć będzie do tego, by skarb przekazany przetwarzać na osobiste dobro i żywe doświadczenie. Cześć dla tradycji nie oderwie go od życia, lecz raczej pomoże mu przeżywać niebo i piekło rzeczywistości życiowej głębiej i świadomiej, niż uczynić to może człowiek, którym miotają ladajakie wrażenia i podniety, i który zdany jest jedynie na własne krótkowzroczne ich tłumaczenia.

4. Zależność od natury a wolność woli.

Pod koniec niniejszego rozdziału nie powinniśmy zapominać, że i wielki problemat wolności woli zazębia się o nasze zagadnienie. Wielka bowiem słabość naturalnego kształcenia woli, opartego na gruncie bezreligijnym, tkwi także m.

i. w przygnębiających wyobrażeniach, które wola ludzka odbiera z poglądów deterministycznych. Można wprawdzie i w ramach poglądów przyrodniczych przedstawić poniekąd i uzasadnić aktywność woli. I to także jest prawdą, że natury o wielkiej i zdrowej energji życiowej mogą poprzestać na tem, jednakowoż natury, dla których kształcenie woli jest właśnie problematem, a zatem ludzie obciążeni i zakłóceni przyrodzonemi oporami, potrzebują bezwzględnie szerszego horyzontu, by nie ulec przytłaczającej świadomości zewnętrznych uzależnień. Jakże mało osobistej inicjatywy pozostawia jednostce nowoczesna patologja i socjologja! Czyż człowiek nie staje się tu tylko bezwolną kukłą przyrodniczych swych skłonności i wrażeń społecznych, punktem przejściowym do oddziaływania natury, tak, że o osobistej odpowiedzialności nie może być mowy? Wszak wedle L i s z t a nie powinniśmy traktować przestępcy inaczej, jak tylko jako trędowatego, pojęcie zaś winy i pokuty powinno się przenieść całkowicie w sferę poezji! Oczywiście takie poglądy muszą wpływać bezwzględnie rozkładowo na całe życie woli i d e c e n t r a l i z o w a ć całego człowieka, wmawiając weń zupełną bezsilność wobec materjalnych czynników życia. W przeciwieństwie do tego dawna idea winy przenosiła zawsze źródło ludzkiego działania z zewnątrz na wewnątrz, do owego ostatecznego „tak“ lub „nie“, zapomocą którego przyjmujemy lub odrzucamy podniety zewnętrzne. Ten pogląd, uwzględniając przyczynowe znaczenie rozstrzygnięć naszej woli, musiał oczywiście całemu życiu woli użyczać wyższego poczucia godności i doniosłości. Powiedzą nam: praktyczne skutki przyjęcia lub zaprzeczenia wolnej woli nie obchodzą nas wiele: *„non flere, non ridere, sed intelligere!“* Zapewne, gdyby owa absolutna zależność woli od

szeregu materjalnych przyczyn była ostatnim wyrazem wiedzy, nie pozostawałoby nam oczywiście nic innego, jak pogodzić się z tem i uznać pojęcie osobistej woli za złudzenie przeszłości, która czyny ludzkie wyrywała ze związku z całością faktów. Jednakowoż owo przedwczesne wnioskowanie występuje tu z twierdzeniami wychodzącemi daleko poza to, co można naprawdę udowodnić. Nauki przyrodnicze bowiem same zarzucają dziś wiele twierdzeń, które ongi wysnuły z niedostatecznych przesłanek. Słusznie stwierdził Bergson, że argumenty wytaczane przez przedstawicieli nowszej nauki przeciwko samodzielności potencji duchowej, nietylko pozostają w sprzeczności z istotą sumienia, lecz i ze stanowiska gruntownych badań naukowych muszą być uznane za przedwczesne i zupełnie nie wytrzymujące krytyki. To samo podnieśli także badacze niemieccy, jak np. Driesch i i. Wiedza fizjologiczna i patologiczna położyła niewątpliwie wielkie zasługi około stwierdzenia rzeczywistej zależności materjalnej naszej woli. Znajomość naszych uzależnień posiada dla nas nietylko naukowe, lecz i moralne znaczenie, gdyż im lepiej je znamy, tem łatwiej i pewniej możemy nad niemi zapanować. Przez to jednak, że ustawicznie i coraz wyraźniej uświadamiano nam, co znaczy dla duszy wcielenie jej w powłokę materjalną, pełną braków i obciążeń dziedzicznych, uwaga nasza zwróciła się zbyt jednostronnie na materjalne i patologiczne jej zależności. I wskutek tego przestaliśmy wkońcu widzieć samoistne źródła duchowej naszej mocy i nie znajdowaliśmy już żadnej formuły dla przyczynowej twórczości naszego ośrodka duchowego[1]).

---

[1]) Ważnego przyczynku w tej sprawie dostarcza matematyk z Kilonji, Pochhammer, w dziele p. t. „Przyczynek do zagadnienia wolności woli“ (Stuttgart 1908). Nie ulega dlań wątpliwości, że bez hipotezy, przyjmującej

Ten wielki brak w poglądzie na człowieka, opartym jedynie na faktach naturalnych, uświadamia się nam dzisiaj coraz wyraziściej; poczynamy czuć znowu, że w kwestji odpowiedzialności należy dopuścić do głosu najgłębsze świadectwo naszej duszy a świadomości winy nie uważać już za pozostałość mitologiczną, lecz za nieodparty wyraz metafizycznych podstaw naszej woli. Chociaż nie stworzyliśmy się sami i choć tkwimy głęboko w tajemniczych zależnościach, nie jesteśmy jednak tylko niewolnikami porządków kosmicznych. Tkwią w nas siły, łączące nas ze światem wyższym od świata materji. Ta świadomość jest człowiekowi bezwzględnie konieczna, ażeby mógł wierzyć w moc osobistej woli i wznosić się ponad środowisko i dziedzictwo przyrodnicze. Oczywiście, że takie podkreślanie przyrodzonej zdolności człowieka do wynoszenia się ponad impulsy naturalne, nie powinno prowadzić do faryzejskiego sądzenia ludzi dziedzicznie obciążonych i psychicznie chorych, ale najwyższy czas po temu, by właśnie w interesie tychże nie uznawać już elementu patologicznego poprostu za niezwalczony. Odwołanie się do tego, co jest w człowieku normalne, skupia i umacnia normalną jego stronę, rozgrzeszanie zaś człowieka ze wszystkiego rzuca go na łup zewnętrznych czynników życia.

---

współdziałanie ponadmaterjalnego pierwiastka w rozstrzygnięciach naszej woli, najsilniejsze i najżywotniejsze właśnie przedstawienia naszej duszy byłyby niczem innem, jak tylko samoułudą. Istnienie obok siebie konieczności przyczynowej, pochodzącej ze świata zmysłowego oraz wolnej siły, pochodzącej z pierwiastka nadmaterjalnego, unaocznia Pochhammer zapomocą porównania z łodzią żaglową, którą popędzają równocześnie prąd wody i wiatr. „Stopień moralności, jaki osiąga człowiek, zależy w znacznej mierze od tego, jaki robi użytek z wolnościowego składnika swej woli.“ Bezwątpienia nieprzezwyciężona potęga naszego poczucia winy da się wytłumaczyć jedynie świadomością o istnieniu takich wyższych sił w człowieku.

Czyż nasze czasy nie są pełne dziwnych sprzeczności? Z jednej strony wzgląd na osobiste życie stawia się w ośrodku całej kultury, z drugiej zaś rozpowszechnia się poglądy, wykluczające poprostu to osobiste życie i uzależniające je od czynników nieosobistych. Natomiast religja, którą tak chętnie przedstawia się jako niebezpieczeństwo dla wolności i osobowości, przyczynia się właśnie do spotęgowania osobistego życia wobec świata zewnętrznego, dzięki temu, że piętnuje jako winę, grzech i upadek to, co człowiek byłby nader skłonny uważać za nieunikniony tylko rezultat zewnętrznych konieczności. A tak, pogłębiając potężnie świadomość winy, wywyższa niezmiernie znaczenie czynnej woli ludzkiej i strząsa z woli u l e g ł e j brzemię jej tradycji, wiodąc ją na nowo do czynu. Ludzkość niezadługo ponownie odkryje, że w owych starych wyobrażeniach winy, skruchy, pokuty i odpowiedzialności wyrażają się o wiele ściślej najintymniejsze fakty, warunki i możliwości woli ludzkiej, aniżeli we wszystkich dotychczasowych wywodach naukowych, zorjentowanych w sposób zbyt jednostronnie materjalistyczny. Zdaje się nam dzisiaj, że pod względem metodyki zwalczania przestępstw przewyższyliśmy wszystkie wieki minione, ale nie widzimy zgoła, że najważniejszą metodą zwalczania przestępstwa to o s ą d z a n i e i l e c z e n i e s i ę w ł a s n e p r z e s t ę p c y: przestępca musi ujrzeć we właściwem świetle t w ó r c z ą moc woli, zamiast uważać się tylko za refleks okoliczności zewnętrznych. Tego zaś rozbudzenia woli i wyswobodzenia z pojęcia o absolutnej zależności kosmicznej nie może dokonać pedagogika wyłącznie naturalna, lecz tylko duszpasterstwo, sięgające w podłoże transcendentalne.

IX. Wola a Łaska.

1. Z psychologji chrześcijańskiej nauki o Łasce.

Do zakresu rozważań nad stosunkiem między naturalnem kształceniem woli a religją należy także zagadnienie Łaski. Jest to właściwie główne zagadnienie w całokształcie naturalnych i religijnych metod wychowawczych. Jeżeli tę najważniejszą sprawę poruszamy dopiero teraz, to czynimy tak dlatego, że wszystkie poprzednie rozważania psychologiczne o stosunku naszej przyrodzonej natury do nakazów moralnych i do siły pokusy miały z tej realistycznej strony doprowadzić czytelnika do owej tajemnicy Łaski. O tem zagadnieniu istnieje już bardzo obfita literatura teologiczna, pochodząca z obozów obu wyznań chrześcijańskich. Jest to oczywiste, gdyż całe rozdwojenie wyznaniowe wzięło właśnie początek z nauki o Łasce. Wdawanie się w szczegółowe dyskusje teologiczne z rozmaitemi spornemi w tej dziedzinie stanowiskami odwiodłoby nas za daleko od przedmiotu. Chodzi nam jedynie o to, by człowiekowi nowoczesnemu, który myśląc o tej sprawie, myśli tylko o teologicznych subtelnościach i niezrozumiałych tajemnicach, uprzystępnić psychologiczną istotę i prawo chrześcijańskiej nauki o Łasce i pokazać mu, ile to niezmiernie ważnych, a nawet wprost nieuniknionych zagadnień kierownictwa duchowe-

go ukrywa się poza tem pozornie tylko teologicznem zagadnieniem.

Jeżeli zgodzimy się najpierw w sposób całkiem ogólny, że pojęcie Łaski zawiera wszelki dopływ energji, którego wola ludzka doznaje ze sfery rzeczywistości ponadnaturalnej, zdołamy wyróżnić trzy stopnie takiej pomocy duchowej. I tak po pierwsze: samo pogrążenie się w dziele żywota Chrystusowego i objawionej przezeń prawdzie Boskiej może użyczyć człowiekowi potężnego wzmocnienia woli, przekraczającego znacznie miarę sił, wypływających z naturalnych impulsów moralnych oraz z wszelkich innych rozważań i pomocy ziemskich. Ten rodzaj oddziałania religijnego mieliśmy przedewszystkiem na uwadze, mówiąc o sile przyciągania, jaką na duchową naszą wolę, niejasno tylko świadomą swego celu, wywiera nadnaturalna konsekwencja „spełnionego“ zwycięstwa boskiego. To czysto psychologiczne i wcale jeszcze nie mistyczne oddziaływanie wzorów i prawd religijnych na naszą sferę intelektualną stanowi jednak dopiero wstęp do właściwego działania Łaski. Rzecz dziwna, że w całej literaturze teologicznej napróżnobyśmy szukali konkretnego przedstawienia właściwej istoty tego działania Łaski. Najlepsze psychologiczne jej przedstawienie znalazłem w pewnem dziele, pochodzącem z kół jansenistów a czyniącem zadość poglądom wspólnym obu wyznaniom. Autor tego dzieła zwraca uwagę na znamienną różnicę, występującą w duchownym stanie apostołów przed zmartwychwstaniem Chrystusa i po niem. Uprzytamnia on nam, jak często Chrystus musiał ganić lęk, słabość i niekonsekwencję swych uczniów, poczem wskazuje na zdumiewającą ich siłę, pewność i nieustraszoność po wniebowstąpieniu Mistrza. Podobnie i św. Paweł nawrócił się nie za życia Chrystusa,

gdyż porwał go dopiero Chrystus wywyższony. „Uświęcenie ich serca oraz nagła jasność, która przeniknęła ich dusze, oto są dwa fakty, stwierdzone z równą pewnością, co wyniki badań fizykalnych“ — powiada autor, poczem tak ciągnie dalej: „Niewidzialna moc, która uświęciła ich serce a zarazem myśl ich tak jasno oświeciła, dokonała czegoś, czego jeszcze sam duch boski w swej widzialnej i uchwytnej postaci, ujawnionej materjalnym zmysłom człowieka, nie zdziałał. Dopiero po opuszczeniu ziemi i objawieniu się w sercu i myśli apostołów, Bóg-Człowiek rozpalił w nich gorejącą miłość, która miała płonąć w nich odtąd aż do samej śmierci“. Opisany tu dar Łaski, której skuteczność możemy śledzić najpierw u apostołów, polega na tem, że boska natura Zbawiciela, jego całkowita jedność z „Ojcem“, dopiero po zmartwychwstaniu, po śmierci Jego cielesnej powłoki stała się dla nich niewzruszoną pewnością, tak, że odtąd czuli się przez Chrystusa i w Chrystusie bezpośrednio połączeni z prawdą boską. Ta wiara zaś otworzyła naoścież ich dusze na nadnaturalny wpływ Ducha Świętego. Na tym przykładzie z życia apostołów wspomniany autor wyjaśnia wogóle istotę nadnaturalnej pomocy, płynącej z wiary w Boga-Człowieka, którą scholastycy określają jako „*Gratia creata*“ w odróżnieniu od trzeciej formy oddziaływania Łaski, a mianowicie od utajonej w teologji św. Augustyna, a w starym kalwinizmie krańcowo sformułowanej nauki o predestynacji, twierdzącej, że pewne dusze zostały już zgóry boskiem postanowieniem wybrane i przeznaczone do zbawienia. (*„Elegit Deus in Christo ante constitutionem mundi membra eius“ Augustinus De Praedest. Sanct.* Rozdz. XVIII.) Wreszcie w teologji protestanckiej, a nawet już w pismach św. Pawła występuje pojęcie Łaski

w czwartem, jeszcze bardziej, że tak powiem, prawniczo - teologicznem znaczeniu. Oto na podstawie naszej bezwzględnej wiary w Chrystusa Bóg w łasce swojej odpuszcza nam grzechy, nie liczy nam niepoprawnej naszej skłonności do grzechu, raczej pozwala nam uczestniczyć w zasłudze Chrystusa i poczytuje nam za rozgrzeszenie nasze wyrzeczenie się i głębsze zwątpienie o sobie w wierze w Zbawiciela. Pojęcie Łaski w tem krańcowem sformułowaniu występuje tylko w teologji Lutra, jest ono natomiast niezgodne z nauką kościoła rzymskiego, z określoną przez nią wiarą w łaskę mistyczną, która już w tem życiu czyni człowieka zdatnym do stawiania skutecznego oporu potędze grzechu[1]).

Podejmując dalej trudne zadanie krótkiego wyjaśnienia zestawionych powyżej pojęć o Łasce Bożej oraz ich doniosłości pedagogicznej, będziemy przytem wstrzymywali się ile możności od czysto teologicznych dowodzeń, a raczej starali się docierać do psychologicznych faktów, na których opierają się wszystkie owe poglądy. Z niektórych sformułowań Łaski okazuje się wyraźnie, że opierają się one na bardzo osobistych, ale też i bardzo jednostronnych doświadczeniach, które z wielką szkodą dla rozwoju duchowego użyte

---

[1]) Nie należy zapominać, że sam Luter pomimo krańcowych nieraz sformułowań jest daleki jeszcze od tej jednostronności w zagadnieniu łaski i samodzielności, która występuje u wielu jego następców. W przedmowie do „Listu do Rzymian" pisze on m. i. w ten sposób o wierze i uczynkach: „Wiara jest rzeczą żywą, sprawną, działającą i potężną, tak, że niemożliwe jest, by nie miała wytwarzać ustawicznie dobra. Nie pyta też wiara, czy należy czynić dobre uczynki, lecz zanim pyta, już je uczyniła i nieustannie je czyni. Kto zaś nie czyni takich uczynków, ten jest człowiekiem bez wiary, szuka omackiem i ogląda się za wiarą i dobremi uczynkami, i nie wie, ani co jest wiara, ani co dobre uczynki".

zostały za podstawę do moralno-religijnego wychowywania szerokich warstw ludzkości. Tymczasem właśnie pedagogika ma niewątpliwie misję przeciwdziałania takim jednostronnościom, gdyż powinna ona bronić wszędzie uniwersalności oddziaływania wychowawczego. W ten sposób zaś sama jej istota przeznacza ją do roli pośredniczącej między wyznaniami i sektami, coprawda nie ze stanowiska najwyższego sędziego nad prawdą i błędem, ale przez unaocznianie niebezpieczeństw, wynikających dla sumienia i charakteru z wszelkiej jednostronności. Ciekawa rzecz zresztą, że już w dawniejszych dyskusjach nad łaską i naturą możemy śledzić owo odwoływanie się do względów wychowawczych. I tak np. Pelagjusz, zwalczając pesymizm św. Augustyna, podkreśla, że „niektórzy chrześcijanie używają swej siły tem niedbalej, im mniejsze mają o niej wyobrażenie". Ten też pesymizm, zdaniem jego, każe ludziom „oskarżać fałszywie naturę ludzką zamiast własnej woli". Wyjaśnijmy na tym przykładzie ogólną misję pedagogiki. Otóż jest rzeczą nader ważną, by wychowawca nie ulegał pozornej oczywistości poglądu optymistycznego, uważając pesymizm jedynie za błąd teologji. Takie stanowisko mogłoby zawieść go do nader płytkiego poglądu na warunki inicjatywy woli, nie pozwalając mu dojrzeć, ile głębokiej pedagogiki tkwi również w stanowisku pesymistycznem. Prawdą jest, że wola ludzka działa tem energiczniej, im bardziej człowiek wierzy w swą siłę, i to stanowi niewątpliwie niezbędną do pewnego stopnia korekturę wobec jednostronnego pesymizmu. Ale z drugiej strony rzeczą równie niezbędną jest zwracać człowiekowi uwagę na granice świadomego wysiłku woli. Zawieszenie bowiem świadomego wysiłku woli oraz przesadnej ufności w naszą osobistą zdolność może nietylko

uczynić nas podatnymi na działanie wyższych, niż samo zaufanie do siebie, źródeł mocy, lecz także obudzić w naszem nieświadomem życiu głęboko utajone energje i funkcje. Niech to wyjaśni następujący prosty przykład: oto w swej „*Psychology of Religion*“ (str. 117) opowiada Starbuck o pewnej nauczycielce muzyki, że kiedy uczniowie jej, ćwicząc na fortepianie, natknęli się na jakąś szczególną trudność, ona tak mawiała do nich: przestańmy teraz ćwiczyć, przyjdzie to potem samo przez się. Fakt ten służyć może jako symbol nader doniosłych faktów z zakresu wewnętrznego życia. Ćwiczenie bowiem jest niewątpliwie konieczne we wszystkich dziedzinach, gdyż bez dokonywającej się w niem koncentracji całej jaźni na dane zadanie nic wogóle nie może dojść do skutku. Bez niej człowiek i „Łaski“ nie przyciągnie ku sobie i nie wprowadzi działania jej w swe życie. Bez pewnej wiary we własną siłę woli brak wszelkiemu ćwiczeniu niezbędnej energji inerwacyjnej. Ale tak, jak w myśl owego przykładu nie ulega wątpliwości, że dopiero w życiu nieświadomem rozwijają się doostatka pewne sprawy, których sama wola nie jest w stanie wymóc, lecz co najwyżej tylko pobudzić je może, tak też istnieją pewne wyższe żądania moralne, wobec których świadomy wysiłek woli okazuje się za słaby, gdyż chodzi w nich wogóle nie tyle o wytężenie w kierunku opanowania się, ile raczej o oczyszczenie duszy z żądz nieopanowanych, które przezwyciężyć należy nietylko w ostatecznych ich objawach zewnętrznych, lecz już u samych korzeni. Tego zaś oczyszczenia duszy ludzkiej dokonać może jedynie siła wyższa od niej i czystsza. Skurcz naturalnej koncentracji woli ma w takim wypadku tylko ten skutek, że umacnia i utwierdza człowieka

jeszcze bardziej w jego niewyzwolonym stanie duszy.

Problemat „natury a łaski“ stanowi w pewnym sensie część ogólniejszego zagadnienia, znajdującego się dziś w ośrodku zainteresowań pedagogicznych tj. zagadnienia „twórczości“ i „odbiorczości“. Ponieważ „wychowanie w duchu samodzielności“ jest dziś naczelnem hasłem wychowawczem, tak iż zagłuszyło ono w moralnem i duchowem życiu człowieka rolę wychowania w duchu odbiorczości, przeto i na polu moralności widzimy dążenia do oparcia wszystkiego na inicjatywie osobistej a uważania świadomie lub wstydliwie całej nauki o Łasce jedynie za wyraz stłumionego i chwiejnego życia osobistego czasów minionych. (Stanowi to np. podstawowy błąd w „*Historji etyki*“ Fr. Jodla.) Czas wielki, abyśmy zaczęli wreszcie zasadniczo przezwyciężać owo jednostronne podkreślanie „twórczości“, wykazując, jak bardzo takie właśnie kurczowe dążenie do samodziałania powstrzymuje wprost rozwój osobisty. Czas poznać, jak bardzo ten rozwój indywidualny potrzebuje dopływu sił z wielkich ognisk duchowego życia, oraz skupionego uczestniczenia w obcem myśleniu, życiu i cierpieniu. Ale z drugiej strony czas stwierdzić, jak niemożliwe jest zgoła takie przejmowanie w siebie obcego życia, jeśli w sposób jak najwnikliwszy nie zaprawimy człowieka do skromności, nieufności we własną umiejętność, czci, rozwagi i pełnego wiary powierzania się wyższemu kierownictwu i mądrości. To ogólne poznanie należałoby następnie zastosować w szczególności do życia moralno-religijnego, a to w ten sposób, by wierze w wystarczalność samodzielności moralnej przeciwstawić znaczenie przenoszenia sił w najszerszem znaczeniu i wykazać niemożliwość rzeczywistego wyzwo-

lenia się moralnego siłami naszego własnego „ja", a bez owych źródeł pomocy duchowej, wypływających ze sfery ponadosobistej. Przeciwdziałając jednak w ten sposób przesadnemu podkreślaniu zasady twórczej, nie chcemy oczywiście umniejszać tem samem wielkiej jej misji. W szerokich prawowiernych kołach protestanckich a niekiedy także po stronie katolickiej nie uznaje się jeszcze należytego znaczenia, jakie posiada odwoływanie się do samodzielnej współpracy człowieka w dziele własnego wyzwolenia.

W dalszym ciągu, nawiązując do głównych momentów w historycznym rozwoju tego zagadnienia, pokusimy się w interesie pracy wychowawczej dojść do pewnego kompromisu między określonemi powyżej jednostronnemi poglądami.

Pragniemy przedewszystkiem ukazać człowiekowi nowoczesnemu jądro całego sporu i dowieść mu, że nie chodzi tu tylko o same teologiczne subtelności i abstrakcje, lecz o pewne wysokiej wagi doświadczenia wewnętrzne i rzeczywistości natury ludzkiej. W tym celu najlepiej będzie, jeżeli obierzemy drogę poprzez naukę Schopenhauera o woli życia oraz o prymacie jej w duszy ludzkiej. Już w innym związku podnieśliśmy znaczenie poglądów Schopenhauera. Idąc za jego nauką, uprzytomnimy sobie całkiem jasno, czem jest człowiek, dokąd prą go nieustannie główne jego popędy, jakie centralne stanowisko zajmuje w jego życiu odżywianie się, rozmnażanie, walka o byt oraz gorączkowa gonitwa za wyjątkową pozycją, znaczeniem i zaszczytami społecznemi, tudzież jakiej przemożnej i wszystko przenikającej siły muszą z tego powodu nabierać popędy zmysłowości, współzawodnictwa, zawiści i ambicji wraz ze wszystkiemi odmianami i towarzyszącemi im uczuciami. A teraz uprzytomnijmy sobie, czego domaga się od czło-

wieka prawo moralne, gdy człowiek zechce naprawdę słuchać go i przemyślać je we wszystkich konsekwencjach. Każdy chyba przyzna, gdy oba te nakazy, jeden idący z góry a drugi z dołu, przeciwstawi sobie w sposób zupełnie uczciwy, a więc nie zatajający ostatecznych konsekwencyj moralności i nie upiększający brutalności żywiołu ludzkiego, że człowiek staje tu wobec wymagań, przekraczających znacznie miarę jego sił i zdolności naturalnych. Już sama, byle konsekwentna kultura społeczna, o ile formułuje swe prawa jako nakazy sumienia, żąda o wiele więcej, niż przyznać jej mogą popędy naturalne. Póki można, pokrywa się ten kontrast maską obłudy i cywilizacji. Dopiero wojna odkrywa jaskrawo całą rzeczywistość. Wysoko jednak ponad owemi przykazaniami społecznemi stoją jeszcze inne przykazania, a mianowicie niezniszczalna w człowieku tęsknota duchowa za pokonaniem wszelkich brutalnych popędów, za czystością i świętością. Człowiek naturalny nie może ustosunkować się do tego przykazania inaczej, jak wołając: „Ukrzyżujcie go!" Czyż można zaprzeczyć, że człowiek tylko wtedy spełni owe wzniosłe przykazania, a nawet proste „prawo", jeżeli dozna pomocy z tej samej sfery, z której pochodzi ów nakaz, przenikający do jego duszy poto, aby rozszczepić ją i udręczyć? Któż w tym związku nie zrozumie rozmowy Chrystusa z Nikodemem a zwłaszcza tajemniczych Jego słów: „Jeśli się kto nie odrodzi znowu" ... (Jan III, 3)?

Wielu nowoczesnych pyszałków i zarozumialców twierdzi, że człowiek może i bez tych spraw mistycznych żyć naprawdę moralnie. Ludziom tym trzeba powiedzieć jasno, że istota rzeczy tkwi w tem, j a k i e człowiek stawia sobie przykazania. Istnieje bowiem pewna moralna płyt-

kość, pewien rodzaj zadowolenia z siebie i ogłuszania się, zaciemniający w człowieku świadomość, jak bardzo daleko pozostał wtyle poza wstrząsającemi i nieodpartemi przykazaniami.

Rzecz to niesłychanie godna ubolewania, że wychowawcy, stojący osobiście poza nawiasem religji, nie usiłują wcale zrozumieć należycie istoty i sensu podstawowych poglądów chrześcijańskich na człowieka oraz czerpać wiedzy o duszy z głębokiej psychologji, zawartej w owych poglądach. Ponadto przeoczają oni także fakt, że wszelka głębsza wiedza nowoczesna (m. i. także psychoanaliza) powraca dziś znowu do tragicznego poglądu na człowieka, a oddala się coraz bardziej od optymizmu Rousseau'a. Tak np. na zjeździe związku nauczycieli saskich w Dreźnie (r. 1921) jeden z mówców omawiał w sposób nader znamienny wielkie znaczenie poczucia grzeszności, występującego we wszystkich wyznaniach chrześcijańskich, poczem dodał następujące uwagi, świadczące o całkowitem niezrozumieniu rzeczy:

„Religja postąpiła zupełnie opacznie, mówiąc już zgóry człowiekowi a nawet dziecku: „Jesteś grzesznikiem i pozostaniesz nim; cokolwiekbyś zrobił, pozostaniesz grzeszny". — Czy może być co głupszego? Czyż nauczyciel powie do ucznia: „Masz tu zadanie; zgóry ci jednak mówię, że go nie zrobisz, że wogóle nic z ciebie nie będzie"! Nie, postąpi raczej wręcz przeciwnie, mówiąc mu: „Bądź dobrej myśli, inni też doszli do czegoś". Będzie mu dodawał otuchy, będzie go zachęcał przykładami i t. d. Optymizm ten, który mimo wszelkich prób reakcyj przewija się przez całe dzieje ludzkości, trzeba głęboko, możliwie jak najgłębiej wpajać w młodzież."

Otóż nie ulega wątpliwości, że w literaturze chrześcijańskiej zdarza się nieraz takie przesa-

dne podkreślanie poczucia grzeszności. Ale w gruncie rzeczy dopiero chrześcijaństwo ukazało człowiekowi nietylko wielkość i potęgę grzechu, ale co najmniej w równej mierze także możliwość naśladowania Chrystusa oraz wyzwolenia, tak, że żadna nauka o życiu nie może wykazać się dotąd tak potężnemi triumfami nad śmiercią i chorobą, środowiskiem i dziedzicznością, jak właśnie chrześcijaństwo. Czyż to nie nowoczesna wiedza właśnie zgnębiła docna wolę ludzką wskutek zupełnie materjalistycznych interpretacyj związku między duchem a materją? Nie należy wprawdzie lekceważyć wroga zewnętrznego, ale tem mniej i wewnętrznego. Dlatego też nie powinno się łudzić młodzieży, że walka, do której ma się zbroić i ćwiczyć, jest łatwa. Byłoby to okłamywaniem samego siebie.

To, co mówi w listach św. Paweł o prawie i łasce, jest nietylko nieodpartym wnioskiem wysnutym z rozmowy Chrystusa z Nikodemem i z wielu innych Jego słów, ale wynika także z owego podstawowego doświadczenia wewnętrznego, którego realne podwaliny dopiero co opisaliśmy. Oto człowiek duchowo więcej obdarowany, którego podżegają wprawdzie niższe namiętności, lecz który równie namiętnie odczuwa i rozmyśla także o świecie prawa, rozumie nagle, co znaczą słowa Chrystusa: „Bowiem o mnie pisał Mojżesz" (Jan V, 46) tj. uświadamia sobie, że to, co przekazał był Mojżesz, może być spełnione dopiero ze stanowiska Chrystusa, przez zupełnie nowy stan duszy[1]). Albo też, wyrażając się jeszcze dokładniej w duchu św. Pawła: Rzeczywiste doczesne spełnienie przykazania niebieskiego nie jest wogóle dane człowiekowi; „drzazga

---

[1]) Zaznacza to owa głęboka myśl zawarta w Psalmie 118: „Biegłem drogą twoich przykazań, kiedy rozszerzyłeś serce moje".

w jego ciele" pozostanie zawsze; przez pełne wiary jednak połączenie się z życiem, jaśniejącem w Chrystusie, zmienia się zasadniczy kierunek naszej duszy. Błądzić i grzeszyć będziemy wprawdzie i nadal, ale przełamane zostaje w nas podstawowe sprzeniewierzenie się Bogu, a to wydobywa oścień z naszej duszy i daje nam świadomość łaski, pojednania duszy z jej praźródłem, ulgę w dźwiganiu grzechu.

O rzeczywistym postępie wewnętrznym człowieka i jego postawie wobec Boga i siebie samego rozstrzyga głębia poczucia grzechu. Tylko z tego stanowiska, jakiemkolwiek skądinąd byłoby nasze stanowisko wobec dzieła Lutra, należy rozumieć znaczenie protestu, podniesionego przezeń przeciwko osłabieniu i zwiotczeniu poczucia grzechu, które naonczas dzięki renesansowi i humanizmowi ogarnęło szerokie koła kościelne. Harnack mówi w pewnem miejscu:

„Jeśli zważymy postawę starego kościoła, św. Augustyna i Lutra wobec grzechów ochrzczonych chrześcijan, to sądząc rzecz powierzchownie, możnaby powiedzieć, że postawa ta stawała się coraz luźniejsza, a owo coraz silniejsze podkreślanie łaski było tylko środkiem służącym do tego, by uciec przed surowemi przykazaniami Ewangelji. Ten sąd jest też słuszny, o ile ma się na uwadze szeroki tłum, który poszedł za przewodnikiem. U nich samych jednak nowe poznania zostały wywołane przez pogłębienie poczucia grzeszności i pogrążenie się w wielkości łaski Bożej, jak o niej uczy św. Paweł."

Ogromna większość ludzi mniema, że czynne akty woli są wszystkiem w życiu. Prawda, że wiara bez uczynków nie daje żadnego pożytku. Wszak chrześcijaństwo oznacza nietylko samo poznanie, lecz stosowanie, wcielanie, naśladowanie. Mimo to rzecz cała polega na tem, co się

właściwie stosuje, wciela i naśladuje. W działaniu bowiem ujawnia się najgłębszy stan człowieka i właśnie od tego stanu zależy wartość działania. Stąd b y t jest jeszcze ważniejszy od d z i a ł a n i a; z właściwego bytu wypływa działanie samo przez się. Kto więc działanie uważa za rzecz pierwszą i najważniejszą, może być szlachetnym poganinem, ale to pewne, że chrześcijaninem jeszcze nie jest. Chrześcijaństwo zaczyna się od takiego zatrwożenia się własnym stanem duszy, od powzięcia takiej nieufności wobec własnej woli i od takiej tęsknoty za wyswobodzeniem się od własnego „ja", że człowiek odczuwający to wszystko nie ma zrazu żadnej ochoty do życia i napawania się własnem chceniem i działaniem. W miejsce niespokojnego i niecierpliwego dawania i działania wstępuje nowe pożądanie, a mianowicie chęć złączenia się w Chrystusie z Bogiem, uciszenia się w sobie i przejęcia w siebie nowego życia. „Zbawienie nasze — powiada m i s t r z E c k a r t — polega nie na naszem działaniu, lecz na tem, byśmy w sobie doznawali Boga." Taka wewnętrzna postawa nie oznacza bynajmniej jakiejś zniewieściałości duszy czy słabej rezygnacji z energicznego poczynania sobie w życiu, tak, jak nie jest przeciwieństwem męskości być uczniem i poddawać się wpływowi mistrza, gdy nie uzyskało się jeszcze samodzielności. Im głębiej człowiek przyjmuje, tem więcej może potem dawać, im bezosobiściej słucha, tem niestrudzeniej może potem mówić[1]). Łaska chrześcijańska stanowi je-

---

[1]) Dla zasadniczego wyjaśnienia tej sprawy należy ująć dokładnie różnicę między postawą etyczno-doczesną a religijną. Wielu wierzących chrześcijan jest w kwestji samowychowywania bezwiednie zupełnymi modernistami jako że za podstawę biorą ideał osobowości i na tej podstawie chcą dojść do Chrystusa. Rozstrzygającem zaś zda-

dynie możliwy i prawdziwy postęp człowieka, uzdatniający go do przejmowania działań Boga. Dzięki niej człowiek wykracza poza granice swego „ja" i wznosi się ponad przemoc odziedziczonej natury. Kto odczuł w sobie kiedy i doświadczył choćby najlżej takiego aktu Łaski, kto, znajdując się np. w ciężkiej rozterce, wyszeptał w porę, acz z trudem słowa modlitwy i doznał za to błogosławieństwa w postaci nagłej nieprzeczuwanej mocy, sprawiającej, że odtąd począł czuć, mówić i czynić zgoła inaczej, niż dotąd, ten wie, jak bezwładnym musi pozostać wszelki, choćby najheroiczniejszy wysiłek woli, jeśli nie poprzedzi go pobożne otwarcie duszy na działanie Łaski. Dopiero wola, wychodząca i rodząca się z Łaski, z tej Łaski, którą przygotować może znowu tylko zwątpienie o sobie i załamanie się w sobie człowieka naturalnego, dopiero taka wola jest prawdziwie czynna i twórcza. Wszelki inny rodzaj chcenia pozostaje w pańszczyźnie u ciała i w niewoli u świata, mimo wszelkiego poczucia pańskości i oszołomienia czynem. Kto nie „doznał" Boga, „doznaje" niższego świata, chociażby sam tego nie przeczuwał i nie czuł.

Opowieść o Marcie i Marji rozumie się często opacznie tak, jakgdyby Marta była człowiekiem czynu, a Marja ucieleśniała tylko kontemplacyjne pogrążanie się w prawdzie zaświatowej. Ta interpretacja jest powierzchowna. Albowiem Marja jest w gruncie rzeczy także lepszą robotnicą; z jej duszy wypływa także większa i płod-

---

rzeniem dla człowieka wewnętrznego jest: zatracić się w Chrystusie, odeń wychodzić a nie od swego „ja". Kto za punkt wyjścia obiera własne „ja", nie dojdzie nigdy do doświadczenia chrześcijańskiego. Dopiero po dokładnem zrozumieniu tej prawdy można do przygotowania i współdziałania użyć także wielu takich rzeczy, które bez owego wyjaśnienia i wyzwolenia prowadzą jedynie do zguby.

niejsza siła czynu, właśnie dlatego, że duch jej nie zmierza przedewszystkiem ku właściwemu działaniu, lecz ku właściwemu bytowi i żywej prawdzie, jako tej, z której jedynie ów byt może wypływać. Marta pragnie ustawicznie czynić coś dla Chrystusa; wypełnia ją własna gorliwość, jest cała opanowana skurczem woli a nie ma wiele czasu na to, by słuchać słów Pana; to też pozostaje zawsze tylko — Martą. Marja natomiast jest przedewszystkiem całkowicie „bierna", wchłania wyższe życie, nowe cele i motywy, ale przez to zdobywa także dla swego działania zupełnie świeże źródła siły i światła, gdy tymczasem Marta nie przełamie nigdy oporów i rozczarowań, doznawanych ze strony ludzi i samego tworzywa pracy.

Błędnie postępuje człowiek, chcąc być zawsze tylko „samodzielnym". Tkwi w tem pewne zuchwalstwo, zarozumiałość i ślepota wobec głębszych warunków wszelkiego prawdziwie twórczego działania. Przedewszystkiem bowiem potrzeba, aby rozwarły się wrota duszy naszej, potrzeba stanu, w którym człowiek przestaje sam działać, pozwalając zato Stwórcy swemu działać.

„Musisz zaprzestać wprzódy swego dzieła,
by Boża w tobie moc działać poczęła."

2. Nowoczesne wybujałości w ujmowaniu zasady łaski.

Wśród nowoczesnych teologów protestanckich jest pewien szwajcarski pisarz i myśliciel, który opierając się na ideologji Zwingli'ego, wziął sobie za zadanie zupełnie jednostronną obronę luterańskiej nauki wiary. Występuje on jednak przytem z tak wielu niezwykle cennemi i trafnie sformułowanemi zarzutami przeciw sta-

nowisku pelagjańskiemu, że w psychologicznem i pedagogicznem rozważaniu „woli i łaski“ musimy uwzględnić te jego myśli. Jest to profesor teologji w Getyndze K. Barth, który na ten temat napisał książkę „*O Liście do Rzymian*“ oraz „*Chrystus w społeczeństwie ludzkiem*“. Coprawda, Barth myśli kategorjami nazbyt prostemi. Nie widzi bowiem, że istnieje także synteza, która nie oznacza tylko płytkiego kompromisu, lecz wypływa ze zmysłu proporcji, a więc z owej wysławianej przez Platona „*dikaiosyne*“, wyznaczającej ściśle każdej rzeczy jej stanowisko i wytwarzającej przez to skutek wręcz przeciwny od mieszania i zamazywania. Ten rodzaj syntezy jest bezwarunkowo niezbędny, aby podołać wielostronnemu zadaniu rządu duszami i kulturą. Zasadnicze znaczenie twierdzeń i krytyk Barth a zawiera się w następujących rozważaniach:

Pewien duchowny amerykański sformułował niedawno w ten sposób rezultaty nowoczesnej krytyki Pisma św., (której błędy polegają nie na samem badaniu tekstu, lecz na tem, że brak jej krytycznego namysłu nad zasiągiem metod, służących za podstawę do interpretacji wyników owej krytyki): „Dawniej głoszono: Oto jak mówi Pan Bóg — dziś zaś powiada się: oto jak mówi ktoś, — niewiadomo dobrze kto, — ktoś, o kim opowiada nam ktoś inny, a którego wiarogodności nie można również na pewne stwierdzić.“

W tym sensie Bóg stał się znowu wielkim Nieznanym, o którym nie można nic pewnego orzec. W najściślejszym zaś związku z tem stał się i Chrystus, Bóg-Człowiek, który „siedzi po prawicy Boga Ojca Wszechmogącego, stamtąd przyjdzie, sądzić żywych i umarłych“ również niczem więcej, jeno jednym z najprzedniejszych reformatorów życia. Nie wnosi On tedy żadnej zgoła bezmiernej tajemnicy w życie, nie burzy

spokoju duszy ani porządku społecznego żadnem niepojętem objawieniem lub wstrząsającym czynem. Chrystus uzupełnia tylko dzieło Cezara w sposób nadzwyczaj zresztą przyjemny i przekonywający, biorąc na siebie sprawę wewnętrznego uspołecznienia ludzi; bez niego zewnętrznej organizacji brakłoby niezbędnej siły ożywczej, którą wytwarza moralność.

W ten sposób dokonała się rzecz o wiele fatalniejsza, niżby to sprawić zdołał najdzikszy nawet ateizm: oto wskutek tego mały człowieczek został pozbawiony wszelkich prawdziwie wielkich, nadludzkich widnokręgów, które wynosiły go ponad miernotę jego śmiertelnych pomysłów reformatorskich i wyzwalały od siebie samego. Co więcej, posłużył się on jeszcze autorytetem religji, ażeby rozpanoszyć się w przybytku najświętszym i by, jak powiada Barth, ułomne swe dzieło ziemskie uczynić jako „przez Boga stworzoną rzeczywistość" podstawą sumienia i bronić go wbrew ostatnim wysiłkom wrodzonego protestu naszej wyższej natury: „Ponieważ sami sobie jesteśmy tem, czem powinien nam być Bóg, przeto Bóg nie jest nam niczem więcej, jak tem, czem my sami sobie jesteśmy". „Zbyt natrętnie przysuwamy się ku Niemu i ściągamy Go bez skrupułów ku sobie" powiada Barth w książce *„O Liście do Rzymian"* (2 wyd. str. 22). Poczem słusznie zwraca się przeciwko tak częstej a płytkiej interpretacji słów: „Chrystus jest w nas"; należałoby — powiada — mówić właściwie: „ponad nami", „poza nami", „po przeciwnej od nas stronie", lub że „chrześcijańskiem jest w nas to, czem my nie jesteśmy". Nie można dość serjo brać powyższych wskazań. Istnieje bowiem pewnego rodzaju chrześcijaństwo zmodernizowane i zeświecczone, przez które człowiek traci tylko Boga, a tem samem prawdziwego Chrystusa i dzie-

ło Zbawienia. Bez księgi Hioba nie można zrozumieć Chrystusa, jak bez Chrystusa nie pojmiemy księgi Hioba. „Wasze myśli nie są mojemi myślami." I to właśnie jest tajemnica. Jest coś najgłębszego w ludziach, dzięki czemu możemy spoglądać w siebie i osądzać się ze stanowiska ponad nami i po tamtej stronie. Tylko w tem ujawnia się, że jesteśmy dziećmi Boga, tylko tu przeczuwamy Boga ze zgrozą i czcią, tylko to pozwala nam zrozumieć, co znaczy słowo „bogobojność", które człowiek nowoczesny zwykł już oddawna uważać za archaizm. „Biada mi, jestem zgubiony, gdyż oczy moje widziały Króla, Pana nad pany". Musimy widzieć Go, ażeby być zgubionymi, musimy być zgubieni, ażeby Go widzieć. I to stanowi jądro prawdy w słowach św. Ambrożego, że cnoty Greków są przeszkodą do ich odrodzenia. „Cnoty Greków" można w tem miejscu uważać za symbol ludzkiej kultury wogóle. Praca kulturalna, wykonywana przez ludzi, którzy nie przeszli w jakiś sposób przez proces „samozniszczenia", jest jako wieża Babel. Co więcej, chrześcijaństwo, które nie prowadzi człowieka z wyżyn zaświata czy to, gdy chodzi o jego miłość bliźniego, czy o pracę nad pokojem, czy życie społeczne, nie ma nawet nic wspólnego ze Zbawicielem świata i nie wiele się różni od marksyzmu; marksyzm zresztą dzięki bezwzględnemu poddaniu się duszy pod niezłomny fatalizm ekonomicznego procesu wyraża pewną wzniosłą wzgardę dla wszelkich chimer woli ludzkiej[1]).

---

[1]) Wielką słuszność przyznaję również Barthowi z tego powodu, że tak często posługuje się słowami Nietzschego w tłumaczeniu słów św. Pawła i w krytyce zmodernizowanego chrześcijaństwa. Apologetyka chrześcijańska nazbyt mało zużytkowała Nietzschego — może właśnie dlatego, że sami jej przedstawiciele byli zbytnio opanowani przez to, co Nietzsche tak niezmiernie atakuje, a mianowi-

Pacyfizm, socjalizm i demokracja wypływają wprawdzie w ostatecznym i najczystszym kształcie z proroctw i nauki chrześcijańskiej, ale właśnie wskutek oderwania ich od prawdy uniwersalnej cięży na nich pełna sprzeczności iluzja, jakoby sama docześnie zorjentowana siła etyczna i sama chrześcijańska miłość bliźniego mogły zmienić oblicze ziemi bez bojaźni bożej, bez oderwania się od celu ziemskiego, bez ukorzenia się przed Tajemnicą. Nie, na tej drodze nietylko nie można dojść do celu, lecz przeciwnie, takie oddziaływanie przedłuża i utrwala tylko panowanie wszelkich niższych żywiołów na ziemi, gdyż zewnętrznie upiększa nieco ich dzieła, przyzwyczaja nas do nich i utrwala je, oraz sprzeczność ich z prawem najwyższem tak bardzo łagodzi, że nawet aniołowie ulegają złudzeniu. Bóg jednak nie daje się zwodzić i kiedyś tem straszniej objawi prawdę. Nie powinniśmy nigdy zapominać, że na granicy czasu i wieczności stoi krzyż, ażeby nam, złudzeńcom, wskazywać nieustannie istotę tego świata oraz rządzących nim sił. Musimy uprzytomnić sobie jak najjaśniej, że prawdziwe oddziaływanie na ten świat nie pochodzi z tego świata i dokonywa się w formach, sprzecznych z pospolitem działaniem i czynem. Musimy przedewszystkiem „odczłowieczyć się" i wyzwolić w najgłębszem tego słowa znaczeniu, ażeby ze stanowiska Boga i Boga-Człowieka

---

cie przez ową zarozumiałość, pyszniącą się zdobyczami kultury, powszechną oświatą, prawem głosowania i t. d. Ta zarozumiałość zasłoniła im fakt, że owo wyzwolenie, pochodzące pierwotnie od Boga i wywalczone na brutalnem przyrodniczem prawie silniejszego, przyczyniło się wskutek oderwania się od prawdziwej czci i bogobojności do tego, że człowiek oddalił się i stał się obcy pierwiastkom nadludzkim, nadnaturalnym i pozostał nadal pyszny i zarozumiały w swym *mondo piccolo* (ciasnym światku).

przejrzeć nawskroś siebie, życie i prawdziwe dobro, i dopiero potem stać się na nowo ludźmi[1]).

Należy jednak wziąć pod uwagę i drugą stronę sprawy. U Bartha ujawnia się znowu owa tragiczna prawda o „granicach ludzkości", w obrębie których wszyscy się poruszamy: „Gdy podniesie się wzwyż i głową sięgnie gwiazd — traci z pod stóp niepewny grunt — chmury igrają z nim i wiatr". W pismach Bartha nie widzimy oblicza Chrystusa, zwróconego ku życiu i ludziom; brak Mu pierwiastka ludzkiego, miłującego i współczującego. Chrystus przemawia tu nader wymownie i abstrakcyjnie — z najwyższej już ponadświatowości, jak człowiek, gardzący ludzkiem — arcyludzkiem. Nie widzimy Chrystusa miłującego, lecz tylko sądzącego, tak, jak go przedstawia Michał Anioł. Jest to Chrystus miażdżący, przeczący i łamiący, którego niewątpliwie aż nadto nam brakowało, lecz który bez Chrystusa miłującego i głęboko ludzkiego jest zgoła niepojęty. Zaprawdę, Chrystus dopiero przez wielkość swej miłości stał się sędzią światów, ugiął nam przemożnie kolana i dał poznać świat zupełnie inny od świata, w którym śmiertelna nasza miłość zaledwie bełkotać umie a ziemska nasza ofiara unosi się słupami szarego dymu. Zapytuję więc ludzi tego typu, co Barth: czy nie boicie się wcale, że wskutek owego jednostronnego wzniesienia się ponad życie wasza miłość może

---

[1]) Barth mówi o nazbyt „skwapliwem służeniu ludziom", przypomina, że Boga „nie można nabyć tak tanio". Przedewszystkiem powinniśmy wzdragać się przed zbytniem zwężaniem stosunków boskości do życia. Podobnie mówi i Nietzsche w „Zaratustrze": „Ostatnia godzina" proroka przychodzi wtedy, gdy prorok podaje ucha krzykowi rozpaczy ludzkiej, ulega głosom z dołu, potrzebom cierpiących, zamiast odpowiadać na te potrzeby z góry, budzić wyższe potrzeby, otwierać nowy zmysł cierpienia i wynajdywać bardziej krzepiące pomoce.

zubożeć, a współczucie wobec żywego człowieka osłabnąć i zobojętnieć? Kto się wynosi tak wysoko ponad ziemię, jak wy, niechaj pamięta o słowach Zinzendorfa: „Jednem z najpewniejszych znamion życia w Bogu jest miłość braterska". Niewyczerpaną zaś treść dla nas wszystkich mają słowa Chrystusa: „Albowiem, kto nie miłuje brata swego, którego widzi, Boga, którego nie widzi, jakoż może miłować?" (I, Jan IV, 20). U wielu młodzieńców, którzy przejęli się do głębi nauką Bartha i pogrążyli się w absolucie, widać aż nadto wyraźnie brak chrześcijańskiej miłości, szacunku i troski o bliźniego — nawet w dyskusji[1]). W ich odwróceniu się od wszelkiej myśli o odrodzeniu społecznem, w ich ciągłej deklamacji o ostatecznych natchnieniach objawia się nierzadko chłód abstrakcyjny, nie mający nic wspólnego z ubolewaniem Chrystusa nad ludem i z Jego pokorą, gdy umywał uczniom swoim stopy; gdyż Chrystus ucieleśnia porówno wszechobecną miłość, jak i wszechmoc Stwórcy niebios i ziemi. Wszyscy owi obrońcy absolutu i transcendencji nie pojęli zgoła najgłębszej istoty nauki o Trójcy Św. Schronili się do przybytku absolutu, z którego nie schodzą na ziemię. Grozi im niebezpieczeństwo, którego nie dostrzegają wcale, że pragnąc zdobyć Boga, mogą utracić Chrystusa, albowiem zdobyć i pojąć Boga można naprawdę tylko w Chrystusie — i to przez żywe naśladowanie Chrystusa, nakazane nam mimo słabości naszej chęci i mimo zaleconej nam zatraty siebie. Dlatego owe nazbyt jednostronne interpretacje, zapomocą których zwolennicy Bartha starają się całą

---

[1]) „Jesteśmy zwolennikami Dostojewskiego, nie Tołstoja" — powiadają uczniowie Bartha. Na to odpowiadamy: „Bynajmniej, brak wam bowiem jeszcze ludzkości i prostej pokory Dostojewskiego, — stan waszej duszy jest o wiele bliższy Tołstoja, niż to przeczuwacie".

wodę skierować na swój młyn, są niesłychanie niebezpieczne dla młodzieży, właśnie z tego powodu, że młodzież aż nadto łatwo ulega wszelkim abstrakcjom i jednostronnym poglądom.

Stąd też młodzież kształcona w takim duchu *nie* pozna wcale jednej z największych stron wewnętrznego przysposabiania się ku „nowemu człowiekowi w Chrystusie", nie przejdzie wcale przez pewne doświadczenia niezbędne dla takiego przygotowania. Całej grupie Bartha brak zrozumienia i uznania dla wielkiej rozmaitości dróg, które konieczne są do duchowego kierowania nader rozmaitemi temperamentami i odmianami duchowemi i których względne znaczenie należy bezwarunkowo uznać nawet wówczas, gdy przyświeca nam stale cel najwyższy. Oto przykład: Thurneysen w swej książce o Dostojewskim przedstawia nader trafnie jego „nowy pogląd" na życie i człowieka: tamten świat musi przeniknąć ten świat, ażeby wyzwalać, ocalać i leczyć. „Pierwiastek śmiertelny musi przyciągnąć ku sobie nieśmiertelność." Poczem autor tak ciągnie dalej: „Wszystkie cechy i przykłady nowego życia świadczą, że Bóg może przebaczyć, choć człowiek nie ma na to żadnego wpływu. Nie należy utożsamiać się ze wzlotami moralnemi lub religijnemi. O nich Dostojewski nie wspomina. Dla „nauki o młodzieży" Fr. W. Foerstera nie dostarcza on żadnego przykładu." — Dziwna rzecz, że właśnie w mojej „Nauce o młodzieży" umieściłem przykład z *Idjoty* Dostojewskiego, a mianowicie historję o „biednej Marji", którą książę Myszkin opowiada dzieciom w tym celu, ażeby przestały rzucać kamieniami w ową dziewczynę. Czyżby może ów książę powinien był opowiadać dzieciom o nowym poglądzie na życie i przebaczenie grzechów? Chyba nie. Pierwszą drogą do Chrystusa

jest najprostsze prowadzenie dzieci do miłości, poznania i służby. Dopiero, gdy milknie wrzawa w jaźni naszej, a „ów drugi człowiek" dochodzi w nas do głosu, wtedy odsłaniają się przed nami wyższe światy. Taka pedagogika niezbędną jest dla wszelkiego elementarnego rządzenia duszami. W każdym zaś razie nie można wychowywać młodzieży drogą wyłącznego zaprzeczania wszelkich naturalnych wysiłków. Można ją co najwyżej doprowadzić do tego, by właśnie przy każdym takim wysiłku wyznawała przed sobą samą szczerze i uczciwie potrzebę nadnaturalnej pomocy i „usprawiedliwienia przez wiarę"... Właśnie dlatego też jednak oraz w tym celu pobudzanie woli i czynnego dążenia wzwyż jest bezwarunkowo konieczne, iżby człowiek wewnętrzny „otworzył się" na działanie łaski. Na obrazie Michała Anioła, przedstawiającym stworzenie człowieka, Adam wyciąga ramię ku Stwórcy, ażeby otrzymać odeń ostateczne tchnienie. Oto także tajemnica wychowania: siły niższe wieść trzeba wzwyż ku siłom wyższym, jeśli człowiek dojrzeć ma na ich przyjęcie i przejść przez najgłębsze doświadczenia w stosunku do swego własnego stanu duchowego. Wszystko zależy oczywiście od właściwego stopniowania i proporcji oddziaływań. Jednakowoż ani w wychowaniu, ani w samowychowaniu nie możemy poprzestać na krańcowym a często nazbyt abstrakcyjnym paulinizmie, który grupa Bartha, słusznie zresztą przeciwstawiając się nowoczesnej płytkości, uznawać chce za jedynie i prawdziwie życiotwórczą interpretację Boga. Grupa ta wskazuje zupełnie trafnie niebezpieczeństwo, tkwiące we wszelkiej interpretacji i naśladowaniu, które ściąga absolut w widomy świat ziemskiej powszedniości. Mogłoby to bowiem jeszcze bardziej wygnać Boga ze świata, aniżeli najbardziej nawet jałowy materjalizm.

A jednak sam Barth przyznaje bez ogródek: „Oto jest Chrystus zbawca świata". Niesposób też pominąć słów: „Dałem wam przykład". To też bezwzględną słuszność ma Pestalozzi, mówiąc, że nawet „w koziarni powinniśmy zachowywać się religijnie", tj. że wszelki cios zwierzęcy odparowywać należy nie w sposób zwierzęcy, lecz ludzki, rozważny, a więc reagować nań „z góry". Ten konkretny sposób naśladowania Chrystusa jest dla wtajemniczenia duszy w przykazanie Chrystusowe nieskończenie ważniejszy, niż się to zazwyczaj przypuszcza. Należy tylko zawsze pamiętać i uprzytomniać sobie jasno, że chodzi tu dopiero o pewne blade alegorje, o pierwszą jakoby gotowość duszy do odwrócenia się od praw zwierzęcości a zwrócenia się ku królestwu wyższych pobudek, — co wszystko oczywiście nie pozwala jeszcze przeczuwać nawet niewyczerpanej myśli i głębi owego z góry spływającego światła i drogowskazu. Zapewne, ktoby chciał słowa: „Wstań, weźmij łoże twoje a idź do domu twego" rozumieć już jako wezwanie do „tytanizmu", tenby powinien uświadomić sobie całą swą sprzeczność wobec jak najwyraźniejszych nauk Nowego Testamentu i przejść od chrześcijaństwa do bramanizmu. Jakoż niektóre twierdzenia grupy Bartha są już o wiele bliższe bramanizmu, niż dzieła Chrystusowego, przez co nie chcemy bynajmniej powiedzieć, jakoby nasze chrześcijaństwo europejskie, które tak często grzęźnie w wyłącznym materjalizmie miłości bliźniego, nie miało przez zagłębienie się w metafizycznej wielkości i śmiałości Wschodu skorzystać, a to ożywiając ponownie najstarsze i najgłębsze prawdy chrześcijańskie oraz uświadamiając sobie konieczność pewnego dystansu od świata. Uwagi powyższe odnoszą się zarówno do kierownictwa duchowego, jak i kulturalnego. Aż nadto wiele nowoczesnych dążeń do

reformy kultury i odrodzenia narodów żywi się tylko złudzeniami co do natury ludzkiej. Reformy te podejmują ludzie bez głębszego przysposobienia sił podstawowych i „bez zastanawiania się nad sensem życia, bez pamięci o pochodzeniu człowieka i bez nawrócenia się do Pana świata“[1]). Jakże prawdziwie brzmią słowa Kalwina: „Pokój z Bogiem jest przeciwieństwem wszelkiej oszołomionej sobą pewności ludzkiego ciała“. Nikt nie zaprzeczy prawdzie, że rzeczywisty pokój z ludźmi może być zapewniony jedynie przez taki właśnie pokój z Bogiem. Bez zrozumienia tej prawdy związek narodów będzie — wedle słów Rabindranatha Tagore — tylko „związkiem kotłów parowych“. Mimo to niesposób zgodzić się na radę Bartha, udzieloną Kościołowi, ażeby trzymał się w równem oddaleniu od pacyfizmu, jak od militaryzmu. Ten, który powiedział: „zostaw ten dar twój przed ołtarzem, a idź pierwej pojednać się z bratem twoim“ (Mat. V, 23. 24), sprawił, że Kościół nie może żadną miarą zająć takiego stanowiska. Pojednanie braterskie jest sprawą o metafizycznej doniosłości; wychodzi ona daleko poza względy polityczne i społeczne; jest kwestją zbawienia. To też właśnie chrześcijanin powinien zająć się nią jak najoględniej nawet wtedy, a raczej właśnie wtedy, gdy niechrześcijanie głoszą w sposób niesłychanie optymistyczny naukę o zabezpieczeniu zgody narodów zapomocą środków instytucjonalnych i gdy bronią tej idei bez znajo-

---

[1]) Z drugiej strony znowu jest prawdą, że istotne pojednanie z bliźnim wymaga także stanowiska ponadżyciowego i ponadludzkiego, najwyższego dobra, od którego otrzymuje miarę, sens i siłę. Mimo to tajemnicą boskich przykazań jest wezwanie nas, abyśmy, zanim przystąpimy do ołtarza, zaczynali dzieło pojednania od siebie; dopiero wtedy spłynie na nas najwyższe światło i poznamy, czem jest ono. Oto najpierw musi się wola nasza „rozewrzeć“

mości religijnych warunków i spełnień takiego dzieła. Chcąc ratować topielca, trzeba zewnętrznemi ruchami ożywić akcję jego serca. Podobnie i w życiu społecznem oraz w życiu narodów potrzeba nieraz zapomocą zewnętrznych instytucyj wprawiać ponownie w ruch i ćwiczyć najelementarniejsze funkcje wewnętrzne, aby ożywić siły pojednawcze. Ponadto, choćby nawet instytucje tego rodzaju nie były dość silne, by podołać naporowi namiętności, stanowią one mimo to zewnętrzne środki pomocnicze dla namysłu, sprawiedliwości i skupiania ludzi dobrej woli, i z tego powodu mają bezwarunkowo prawo do szacunku i poparcia przez przedstawicieli chrześcijaństwa. Jest to prawo co najmniej takie, z jakiem religja chrześcijańska, uważając państwo za „wychowawcę w duchu Chrystusowym", uświęca ustrój państwowy. Dziś — w obliczu katastrofy, grożącej Europie ze strony potwornych środków zniszczenia, kościoły chrześcijańskie zachowują się obojętnie i nieżyciowo, zaniedbując pomocy i haseł pojednawczych, głoszonych przez pacyfizm, zamiast wziąć je energicznie pod swą opiekę i wypełniać je duchem chrześcijańskim. To stanowisko kościołów stanowi zaprawdę przerażającą oznakę jednostronności, prawnego formalizmu i niedostatecznej zdolności do stosowania nauki chrześcijańskiej w życiu. Kto nie czuje, że wszelka rzetelna synteza przeciwstawnych interesów jest zbliżaniem się stworzenia ku Bogu, temu brak zmysłu do podpatrzenia tajemniczego działania Boga w duszach. Ten nie zrozumie też metafizycznego znaczenia błogosławieństwa Chrystusowego, danego „miłującemu pokój". W każdym razie jesteśmy pewni, że religijno-moralny i syntetyczny duch narodu niemieckiego oraz instytucjonalny duch narodów romańskich i anglosaskich przeznaczone są bezwzględnie do wzajemnego współdziałania na tem

polu. Z jednej strony głęboka jest prawda, że i tu, a raczej szczególnie tu należy pamiętać o słowach, iż „Jego myśli“ nie są naszemi myślami, a głęboko wnikliwe wyzwalanie się od tych „naszych myśli“ jest niezbędne, by w Bogu i w pokoju z Bogiem rozwiązywać ludzkie sprzeczności, wymierzać sprawiedliwość i godzić rozbieżne interesy. Z drugiej strony jest niezaprzeczoną prawdą, że wszelka opieszała rezygnacja z przykazania *„Omnia instaurare“*, wszelkie ograniczanie się jedynie do stosunku między Bogiem a duszą nietylko zamienia świat w dymiące piekło, ale przeszkadza również zawarciu pokoju z Bogiem. Nic bowiem nie „oszałamia tak bardzo ciała“, jak pozostawienie samym sobie sprzeczności interesów i samowiedz indywidualnych, klasowych i narodowych. Nie przyjmie człowieka Bóg, jeśli człowiek nie zdobędzie się na energiczną „dobrą wolę“ do przezwyciężania tych oszołomień; człowiek bowiem nie zdoła przeczuć myśli B o g a, jeśli wprzódy nie będzie r z e t e l n i e starał się zrozumieć swego bliźniego i wydobyć się ze skurczu osobistej walki o swe prawa. Zaprawdę, o tem to prowadzeniu duszy ku Bogu powiedziano także: „Jam jest droga, prawda i żywot“!

Uzasadnioną powyżej konieczność energicznego przyczyniania się samego człowieka do urzeczywistnienia królestwa Bożego na ziemi uważam tylko za przykład jeden z wielu, uwydatniający niezmierne niebezpieczeństwo kwietyzmu, w który popaść muszą wszystkie teorje jednostronne w rodzaju paulinizmu Bartha. Barth wobec wszelkiej pedagogiki religijnej i wszelkiego „wychowania woli“ występuje jako gorliwy krzewiciel idei zawartych w „Liście do Rzymian“, okazując w tem całą siłę i słabość właściwą specjalistom. Czytając jego interpretacje, mamy wrażenie, jakgdyby istniał tylko „List do Rzymian“, cztery Ewangelje zaś

wogóle przepadły, a nawet i „List do Koryntjan" nie został jeszcze odkryty. Ta jednostronność jest zrozumiałą reakcją na tak zwany „pogląd Harnackowski" czyli na ową wyłączną humanitaryzację chrześcijaństwa, występującą tak typowo w dziele Harnacka *„O istocie chrześcijaństwa"*. Mimo to muszą znaleźć się ludzie, którzy taką przesadę Bartha określą właśnie jako przesadę. W stosunku do Bartha i do niektórych z pośród jego zwolenników nasuwa mi się wciąż pytanie: czy ludziom, którzy walczą nie z jakąś tylko przejściową modą czy chorobą czasu, lecz którzy wbrew dwudziestu stuleciom chrześcijańskim głoszą pewną zupełnie określoną i w wysokim stopniu odosobnioną interpretację, jako jedyną postać chrześcijaństwa i jedyne wierne przedstawienie Boga, czy ludziom tym nie grozi manja wielkości? Kto tak silnie podkreśla granice wyznaczone człowiekowi przez grzech, powinien posiadać także nieco więcej zrozumienia dla ograniczoności wszelkiej indywidualnej interpretacji spraw boskich.

Nie rozumiejąc mojego „nie tylko — lecz także", Barth musi oczywiście mniemać, jakobym chciał uznawać chrześcijaństwo jedynie ze względu na jego pożyteczność pedagogiczną i posługiwać się niem jedynie dla swoich celów etycznych; chrześcijaństwem zaś — powiada on — nie można posługiwać się wcale, lecz ono posługuje się nami. — Otóż muszę z jak największym naciskiem odeprzeć takie ujęcie mojego sposobu myślenia. Poglądy Bartha pociągały mnie niesłychanie silnie właśnie dlatego, że odpowiadają zupełnie ściśle temu, co ja sam uświadomiłem już sobie, czytając wspomniane dzieło Harnacka, i co mnie uderzało, gdy zajmowałem się głębszymi pisarzami katolickimi. Było to mianowicie zrozumienie, co znaczy milczenie Hioba. Uważałem za konieczne wyswo-

bodzenie się człowieka od tego, co ludzkie — arcyludzkie, od wszelkich ziemskich celów i formuł, ażeby to, co jest ponad ziemią i człowiekiem, mogło bez przeszkód działać w nas i wprowadzić nas w należyty stosunek do nas samych i do naszej t. zw. „kultury".

Bezwarunkowo jednak trwam przy zdaniu, że oprócz tego wszystkiego, co Barth określa słusznie jako „krytykę człowieka", a co stanowi tylko j e d e n ze środków kierownictwa Bożego, Ewangelje zawierają jeszcze inne niedwuznaczne wskazania. Wszak mimo wszystko jesteśmy powołani właśnie do naśladowania. Powiedziano nam, że powinniśmy „czynić wolę", ażebyśmy rozumieli naukę; objawiono nam metafizyczną doniosłość naszego stosunku do bliźniego, i właśnie dlatego też wszystkie dążenia do pojednania klas i narodów, jeśli uzasadnione są nietylko humanitarnie, lecz także prawdziwie religijnie, należą bezwarunkowo do zakresu Kościoła[1]). Onieśmielanie grzesznika, a równocześnie zachęta do naśladownictwa są napozór sprzeczne z sobą, wszelako w tej właśnie syntezie sprzeczności tkwi uniwersalność chrześcijaństwa. Toć to „naśladowanie" właśnie wytwarza również najsilniejsze doświadczenia, pogłębiające poczucie grzeszności! Paulinizm Bartha krzywdzi

---

[1]) Trwam również przy tem, że Dostojewski nie był tak jednostronny i teoretyczny, jak niektórzy z pośród jego komentatorów. We wszystkich pismach głosi on ćwiczenie się w miłości, we współczuciu, w ofierze, jako środek do przezwyciężania wewnętrznej zatwardziałości i skurczu jaźni, ażeby w ten sposób stać się podatnym na „naukę". Nawet najprostsza miłość „wychowywa w duchu Chrystusowym" — obyż o tem właśnie nie zapominali zwolennicy Bartha ze sfer „kultury młodzieńczej" i oby, zagłębiwszy się w Ewangeljach a zwłaszcza w duchu Janowym, stworzyli przeciwwagę wobec niebezpiecznej jednostronności, związanej ze wszystkiemi skądinąd tak doniosłemi wskazaniami Bartha.

nietylko ludzką pedagogikę, lecz nawet samą pedagogikę Janową, gdyż niema w nim Chrystusa ludzkiego, miłującego, wybaczającego i rozumiejącego, niema Tego, który „ucieleśnił" Boga na ziemi, a to właśnie jest fałszywą metodą tego skądinąd uzasadnionego dążenia do walki z nowoczesnem uczłowieczaniem Chrystusa; jednostronność bowiem można zwalczać tylko zapomocą uniwersalności i syntezy, a nie zapomocą przeciwnej jednostronności.

Obecnie gdyśmy rozprawili się z niektóremi nowoczesnemi wybujałościami zasady paulińskiej, chcemy powrócić do naszej próby syntezy i stanowisko swe sformułować w następujący sposób: oba kierunki, zarówno ten, który powołuje się na Pelagjusza, jak i ten, który opiera się na św. Augustynie, stają się niesłuszne, gdy popadają w wyłączność. Natężanie woli, wewnętrzna karność, powściągliwość, czujność, ćwiczenie się są, jak uczy prastare doświadczenie wszech ludów i czasów, nietylko niezbędnemi i skutecznemi środkami służącemi do tego, by człowiek własne „ja" mocno ujął w ręce, a niższej naturze dał odczuć obecność wyższych potrzeb. Są one także bezwzględnie niezbędne, ażeby nastąpić mógł akt Łaski i ażeby prowadzone być mogło dalej dzieło wytworzonych przezeń wyzwoleń. Tak, jak istnieje niewątpliwie samowychowanie bez pokory, oraz poznanie, nie dopuszczające do wnętrza ludzkiego wszelkich wyższych wpływów, tak też głębsze działanie Łaski możliwe jest tylko o tyle, o ile poprzedzi ją żarliwe zmaganie się i dążenie wszystkich sił duszy ku przezwyciężeniu swej niewoli: wola i Łaska muszą współdziałać z sobą, albowiem „Królestwo niebieskie gwałt cierpi a gwałtownicy porywają je" (Mat. XI, 12). Z drugiej zaś strony wyłączne samowychowywanie nie zdoła żadną miarą dokonać

dzieła wewnętrznego wyzwolenia. Ażeby bowiem zdobyć mocne i jasne stanowisko, z któregobyśmy sami mogli się wychowywać, musimy właśnie wychować to nasze lepsze „ja", musimy oczyścić je z wszelkiego rodzaju niskich popędów, które przenikają nieustannie w wyższe jego natchnienia, musi to nasze lepsze „ja" ująć wprzódy najwyższe swe dobro. Kto nie „doznał" Boga, ten doznaje niższego świata, chociażby sam tego nie spostrzegł. Z tego punktu widzenia należy rozumieć tajemniczy sens słów mistrza Eckarta: „Najwyższą twą twórczością jest umiejętność przyjmowania". Są stany i przełomy duchowe, w których wyzwolenie się z pęt własnej woli, oderwanie się od siebie samego, musi stać się rzeczą główną. I wtedy tworzyć można jedynie przez pokorne przyjmowanie. Kiedyindziej zaś stan nasz wymaga, jako pierwszej i głównej rzeczy, ścierania się naturalnego człowicka w nas, żarliwości woli oraz energicznej karności wyrzekania się. I wtedy dopiero wysiłek ten wytwarza wewnętrzne doświadczenia, skłaniające człowieka do „otwarcia się" na działanie „królestwa Łaski" (regnum gratiae). Odnosi się to — pomijając pewne szczęśliwsze wyjątki — przedewszystkiem do młodzieży. Człowiek wewnętrzny bez jak najelementarniejszego ćwiczenia się w prawdomówności, panowaniu nad sobą, służeniu, punktualności i stałości pozostaje w stanie pełnym zamętu, tak iż i wpływ religijny nie znajduje doń dostępu, lecz zostaje wciągany jedynie w służbę próżności i obłudy. Tak np. najprostsze zaprawianie do ścisłości w mowie, do lojalności wobec rzeczywistego stanu rzeczy posiada znaczenie metafizyczne, którego wielu abstrakcyjnych obrońców oddziaływania wyłącznie religijnego nie przeczuwa zgoła. Stanowi ono przysposobienie duszy do tajemnicy zbawienia, oczywiście zawsze z warunkiem, że ów wyższy cel

i sens oświetla już elementarne stopnie dążenia duchowego.

3. „Wyzwoleni".

Pod pojęcie nadmiernie wybujałej zasady Łaski podpada też niewątpliwie pewne dzieło katolickie, które wywołało w sferach katolickich bardzo żywe dyskusje, a mianowicie książka J. Wittiga p. t. *„Wyzwoleni" („Die Erlösten"*, Hebelschwerdt 1923). Należy przyznać, że autor wychodzi z bardzo poważnych doświadczeń i spostrzeżeń. Stwierdza on wśród chrześcijan za mało rzeczywistego „wyzwolenia"; im poważniej traktują swe chrześcijańskie sumienie, tem bardziej stłumione wydaje mu się ich życie. Otóż stanowisko chrześcijan wobec grzechu stanowi bezwątpienia jedno z najcięższych zagadnień należytego kierownictwa dusz. Tak kierować człowiekiem, by nie lekceważył grzechu, a jednak uchronić go od duchowego i moralnego załamania się pod ciężarem świadomości grzechu — oto wielkie i nieskończenie trudne zadanie, o którem każdy duszpasterz wie, ile wymaga niezwykle starannej indywidualizacji. Ażeby w takich stanach przynieść niezbędną ulgę, należy niewątpliwie powołać się na współdziałanie Opatrzności boskiej w powstawaniu grzechu *(concursus divinus)*, a przedewszystkiem na tę okoliczność, że właśnie grzech odwiódł już niejednego człowieka od grzechu, a doprowadził go do zbawczego samopoznania i do Boga. Pojęcie owej *„felix culpa"* (błogosławiona wina), o której mówi św. Augustyn, oświetla nam głęboko tajemnicę boskiego kierownictwa duszą ludzką. Czy jednak sposób, w jaki Wittig formułuje powyższe trudności i ich rozwiązanie, można ze stanowiska psychologiczno-pedagogicznego przyjąć?

Na to pytanie muszę odpowiedzieć stanowczem zaprzeczeniem. Wittig chciałby człowieka, cier-

piącego z powodu grzesznego potykania się, pocieszać świadomością, że sam grzech jest przewidziany w planie bożym i nieodłączny od ułomności człowieka; że przeto nie należy dręczyć się skruchą. Wszystko — mówi — zależy od tego, by z najgłębszej duszy chcieć Boga, a nie grzechu. „Jeśli i wtedy jeszcze przydarzają wam się grzechy, nie są one już wówczas grzechami, jeno świętą wolą Boga". Posłuchajmy jeszcze następujących dwu jego zdań: „Wiele dróg prowadzi do Boga, a jedna z nich także przez grzech — ta jest może najkrótsza", oraz: „Jakże chłodnym staje się człowiek w swych uczuciach dla Boga, jeśli od dłuższego czasu nie zdarzyło mu się popełnić żadnego grzechu". We wszystkich tych uwagach tkwi nieco prawdy, ale i pewna w najwyższym stopniu niebezpieczna niedostateczność i niedbałość wysłowienia, równa niemal sprawiającemu zamęt błędowi. Istnieją prawdy, których nie można, niby trunków w bufecie kolejowym, podawać w szklankach. Natomiast wolno głosić je w związku z jak największą całością[1]). Na zdanie o „fe-

---

[1]) Jest to też niesłychanie ważne, ażeby niezaprzeczoną prawdę, że i grzech tkwi w ustanowieniu Bożem, tłumaczyć w sposób właściwy, zwłaszcza ludziom słabym i zagrożonym; a to w tym celu, by nie rozumieli tego w nowoczesnym sensie panteistycznym, jakoby i w grzechu była obecna boskość i jakoby sam Bóg „chciał" grzechu. W istocie bowiem nie chodzi o nic innego, jak tylko o to, że człowiekowi dana jest możność upadku, ale tylko po to, by własnym czynem dokonać mógł zjednoczenia się ze swem praźródłem. Wszelka niejasność w tym związku osłabia w sposób niebezpieczny odrazę do rzekomo przez Boga ustanowionego grzechu. Przeżycie grzechu pociąga za sobą niewątpliwie w wielu przebiegach życiowych nader pozytywny skutek, ale tylko wtedy i o tyle, o ile człowiek dzięki grzechowi tem głębiej przejrzy i porzuci świat kłamstwa. Bądźmyż jak najdyskretniejsi, wyrażajmy się jak najostrożniej i najściślej, mówiąc o przynależności grzechu do świata boskiego.

lix culpa“ („błogosławiony niech będzie mój grzech“) odważyć się może tylko pisarz, któryby był równie święty, wielki i niedwuznaczny w samooskarżaniu się i w głębokości poczucia grzechu, jak św. Augustyn. U niego jest to zupełnie jasne, dlaczego wina jest błogosławiona: oto ponieważ została właśnie tak przezeń odczuta i wycierpiana, jako wina i grzech — i ta właśnie głębokość poczucia grzeszności, ten bunt przeciwko własnemu bytowi, ten wstyd samego siebie uczyniły z niej błogosławieństwo. Żaden pisarz nie głosił tak potężnie zależności naszej woli i wyboru od ustanowienia bożego a zarazem żaden nie przeżywał tak potężnie osobistej postawy wobec tego, co napozór nieuniknione, co jest z góry dane, jak św. Augustyn. Mamy tu jakby dalszy ciąg „*Króla Edypa*“. A tego właśnie brak zupełnie u Wittiga; brak tragicznego poglądu na życie; jest to coś, jakgdyby Roseggera „*Ojczyzna leśna*“ („Waldheimat“), a nie cała owa surowa powaga, którą przecie chrześcijaństwo wniosło raz na zawsze we wszelką rozprawę człowieka z samym sobą, i która stanowi dopiero warunek, by myśli o przebaczaniu grzechu, o „felix culpa“, o kierowaniu przez Boga bytem naszym, wolą i działaniem nie rozumieć fałszywie i nie osłabiać przez to naszej osobistej samoobrony i osądzania się przez własne sumienie.

Przytoczone zdania Wittiga są same przez się prawdziwe, ale zarazem w najwyższym stopniu niebezpieczne, gdyż brak im przeciwwagi ze strony innych, równie prawdziwych i koniecznych zdań, z któremi dopiero łącznie tworzyłyby całość chrześcijańskiego stanowiska wobec grzechu. I właśnie dlatego są one, podobnie jak i twierdzenie Bartha, ze stanowiska czysto psychologiczno-pedagogicznego herezją i sekciarstwem. Nie przynosi zbawienia człowiekowi, kto odwodzi go od skruchy, zatrwożenia i rozbicia serca. Skrucha bowiem jest co naj-

mniej równie *„felix“* co i *„culpa“*. Ciężar grzechu jest prawdziwą kąpielą odrodzenia. Poczują to niebawem ci, którzyby odzyskać chcieli zdrowie według recepty Wittiga i, idąc za jego czarodziejskim fletem, tanecznym krokiem usiłowali przejść ponad tragedją i męką duszy. Stwierdzając to, przyznajemy jednak jak najgłębszą słuszność wywodom Wittiga, ganiącym kurczowe i czysto moralistyczne zajmowanie się własnym grzechem oraz wszelkie łudzenie się siłą naszej woli. Tem bardziej jednak należy ubolewać, że wskutek jednostronności obniżył on zdrowy sens tej niezbędnej prawdy i upomnienia. Ową próżną i dręczącą irytację na brak świętości, owo głuche zamartwianie się tem, co się stało, ową przygnębiającą ocenę siebie jedynie wedle tego, co się spełniło a czego nie spełniło — należy wyraźnie odróżnić od uświęconego aktu, w którym człowiek, oświecony z wysokości, sam się potępia i w którym dzięki ogromowi swego bólu, wstydu i dążenia do pokuty (a nietylko dzięki wierze w miłosierdzie boże) osiąga taką pewność oczyszczenia się i wyzwolenia, iż uwalnia go ona od wszelkiej jałowej udręki sobą samym. Bez niej i ów zbawczy i wybaczający akt wiary nie uda się naprawdę i nie znajdzie łaski bożej.

X. Istota religijnego uzasadnienia moralności.

1. Autonomja i heteronomja.

Wykazaliśmy, jak niedostateczne są środki zastępcze, proponowane przez pedagogikę bezreligijną, by pozyskać najosobistsze siły w człowieku a obietnicom niższych sił życiowych przeciwstawić niezawodną przeciwwagę. Tu jednak nasuwa się pytanie: i cóż jest istotą religijnego uzasadnienia moralności? W czem tajemnica jej mocy?

W saniej rzeczy, na niewiarygodnie niskim poziomie duchowym zatrzymała się polemika sfer inteligentniejszych z transcendentalnem uzasadnianiem moralności i to w dobie tak żywych roztrząsań nad psychologją religji. Sposób, w jaki nawet poważni uczeni posługiwali się kantowską antytezą „autonomji i heteronomji" przeciw pedagogice religijnej (nie widząc zgoła, że sam Kant bez namysłu zaliczyłby ich własną, zupełnie utylitarnie fundowaną etykę do „heteronomicznych" systemów moralnych), a dalej sposób, w jaki jako cechę sankcji religijnej podawano zawsze tylko „nagrodę na tamtym świecie", przeciwstawiając ją czynieniu dobra „dla samego dobra" — wszystko to uważać można jedynie za czcze szermowanie słowami, nie zaś za rozważania naukowe. Niewątpliwie same sfery kościelne winne są poniekąd tej szeroko rozpowszechnionej nieznajomości istoty sankcyj religijnych. Sfery te bowiem nie umiały należycie uprzystępnić ludziom innych przekonań własnych poglądów i wżyć się naprawdę w ich

stan duszy, pozbawiony całkowicie przesłanek koniecznych do zrozumienia owych poglądów. Zadanie to przypada dziś szczególnie nawróconym z radykalizmu do religji; ich to rzeczą wypełnić ową lukę i przemówić do nowoczesnego człowieka w języku naprawdę dlań zrozumiałym. Temu też zadaniu służyć mają następujące uwagi wstępne, nie zawierające oczywiście bynajmniej wszystkiego, coby w tej sprawie miał do powiedzenia teolog.

Co to właściwie znaczy opierać moralność na Bogu? Nie jestże to dziecinnym antropomorfizmem, zdumiewającą nieznajomością społecznego pochodzenia wartości etycznych? Czyż człowiek, który czytał dzieła Herberta Spencera lub Sutherlanda „Origin and growth of the moral instincts", może jeszcze twierdzić uczciwie: „Bóg przemawia przez moje sumienie?" Czyż trzeba naprawdę sięgać aż do transcendentalnego mistycyzmu, by wyjaśnić fakt, że człowiek, który toczy zbiorowo walkę o byt, musi zgodnie z tem najwyżej cenić i najbardziej podtrzymywać wszystkie uczucia i właściwości, przyczyniające się do umocnienia i pogłębienia więzów społecznych? Trzebaż nam naprawdę aż Synaju, by zrozumieć, że kradzież uniemożliwia wszelką kulturę społeczną?

Na to odpowiadamy pytaniem odwrotnem: czy obrońcy stanowiska antyreligijnego mogą naprawdę sądzić, by ta elementarna i już dziecku przystępna geneza moralności była nam nieznana? Dlaczegóż jednak jest w nas coś, co każe nam wychodzić poza to? Oto, zaczynając od przyczyn najelementarniejszych — poprostu dlatego, że czujemy, iż w moralności tkwi coś znacznie więcej, niż sam psychiczny tylko refleks życia zbiorowego i że dopiero ten głębszy sens i głębsza treść pobudek moralnych może zainteresować nasze najosobistsze

życie dla sprawy moralności. Opierać moralność na Bogu, znaczy pojąć, że moralność nie jest jedynie haraczem składanym warunkom bytu społecznego, lecz także warunkom naszego bytu duchowego. Bo czyliż wszelkie przezwyciężanie się, jakiego żąda od nas społeczeństwo, nie służy zarazem pewnemu tajemniczemu wyższemu życiu naszej duszy? czyli nie wyzwala nas ono z mocy żądz i namiętności, zbliżając nas przez to do twórczego praźródła? I czyż nie nasuwa się tu sama przez się myśl i wiara, że owa moralność nie została nam narzucona tylko przez społeczeństwo, lecz że jest ona także wolą naszego Stwórcy i łączeniem się z Nim? A wkońcu — czyż nie jest prawdą, że objawienie z góry, które powołuje nas do najgłębszego życia i napełnia wstydem, ilekroć opanować się dajemy ziemskim namiętnościom, poucza nas nieskończenie pewniej o żądaniach życia społecznego, niż wszelkie chwiejne i niepewne interpretacje, zapomocą których samo społeczeństwo, rozdarte w sobie przez tysiące sprzecznych interesów i podniet, ustala swe żądania wobec jednostki? Czyliż Kreon i Antygona nie są symbolami wiecznie żywotnemi?

Wśród dzisiejszych wieśniaków greckich panuje zwyczaj, że w okresie Wielkiej Nocy jeden świadczy drugiemu jakąś przysługę, nie przyjmując za nią żadnego napiwku ani nagrody; czyni to jedynie dla zbawienia duszy. Stąd czyn taki nazywa się „ψυχικόν“ (czyn duchowy). Zwyczaj ten ma niewątpliwie uświadamiać człowiekowi, że to, co jest napozór tylko czynem społecznym, nie jest wyłącznie „πολιτικόν“ tj. wartością społeczną, lecz zarazem czemś, co pozostaje w związku z najgłębszą istotą duszy i stamtąd czerpie właściwą wartość.

Tak więc dopiero r e l i g i j n e uzasadnienie moralności tworzy zarazem prawdziwie o s o b i s t ą s a n k c j ę, usprawiedliwiającą prawo społeczeń-

stwa wobec pragnienia życia osobistego i wiążącą dobro społeczne ze zbawieniem duszy. Motyw Boga nie wyklucza tedy sankcji naturalnej, dodaje do niej tylko nowy widnokrąg, głębszą interpretację. Sankcja bez Boga stanowi nawet z realistycznego stanowiska niezupełne przedstawienie treści i doniosłości etyki. Mając na uwadze tylko społeczne jej skutki, zapominamy o psychologicznem jej znaczeniu i zasięgu, a wszak one to właśnie prowadzą również do jej znaczenia transcendentnego. Na obrazach starych mistrzów widzimy często aniołów, śpiewających w chwili narodzin Chrystusa. Znaczy to, że ofiara nie jest tylko czemś ziemskiem, rodzącem się w ciemnej stajni, czemu przypatruje się wół i osioł, lecz stanowi zarazem sprawę niebieską. Ofiara wyzwala duszę z przemocy ciała i pierwiastka ziemskiego; ofiara to narodziny osobowości duchowej, zwycięstwo nieba nad ziemią, ducha nad samą tylko naturą. Uzasadniać moralność religijnie — znaczy przedewszystkiem wyczuć to zupełnie osobiste znaczenie moralności, skupić się w niem i czerpać stąd natchnienie. Uważa się dziś za oznakę wysoce rozwiniętej ludzkości i dojrzałości osobistej, gdy usuwa się religijne uzasadnienie moralności, stawiając w jego miejsce sankcje etyki naukowej. Tymczasem w rzeczywistości to r e l i g i j n e właśnie uzasadnienie jest naprawdę o s o b i s t e, gdyż tylko ono mówi o zupełnie osobistem oddziaływaniu moralności, o jej znaczeniu dla wyzwolenia w nas życia boskiego, duchowego, gdy tymczasem etyka naukowa umie tylko sprowadzać nasze zobowiązania do uchwytnych praw życia społecznego.

Więzy jednak pozostają więzami, choćbyśmy uzasadniali je naukowo. Etyka nie oswobadza nas z niewoli prawa, z narzuconego nam z zewnątrz przymusu, z „heteronomji". Natomiast religja chrześcijańska, pogłębiając pojęcie życia i stawia-

jąc nam żywo przed oczyma prawdziwą wolność, kieruje naszą najgłębszą tęsknotę za wolnością i nieuszczuplonem życiem — ku posłuszeństwu. I oto wówczas sami, w zupełnej wolności wybieramy ethos, jako wyraz naszej najgłębszej istoty; i tylko to jest rzeczywistą autonomją. Pewien Francuz, występując przeciw opacznemu twierdzeniu, jakoby oddanie się Bogu oznaczało niegodne oddawanie się opiece z zewnątrz, zauważył dowcipnie: *„Il est plus intérieur à nous mêmes, que nous mêmes“*. Jest to właściwa odpowiedź na zarzut „heteronomji“, podnoszony przeciw etyce religijnej. Idea Boga bowiem nietylko że nie zadaje gwałtu naszemu osobistemu życiu, lecz oświeca raczej i rozwija tkwiące głęboko w naszej wyższej naturze pragnienie wolności i wiedzie nas do naszego własnego „ja“: „Bliższy on nam, niż my sami sobie“. My sami jesteśmy często bardzo obcy sobie i dopiero, gdy obudzimy się z majaczeń żądz naszych ku własnemu bytowi, poznajemy, jak nieosobiście działaliśmy, póki znajdowaliśmy się w pętach samej tylko woli naturalnej.

Takie wewnętrzne przeżycia pozwalają nam zrozumieć sens „Listu do Rzymian“. Oto Chrystus życiem swem i śmiercią ściąga ku nam ducha Bożego i pomaga nam przez to poznać w Bogu prawdziwe nasze życie. Czujemy, że własna nasza wola duchowa, utajona i przyćmiona przez grzech pierworodny, odnajduje tu swe światło i doskonałość, a nasze najosobistsze rozterki znajdują tu rozwiązanie. Poznajemy, że idziemy z Boga, że w Bogu się znajdujemy i w Bogu spełniamy. Cóż może znaczyć tu jeszcze słowo: „heteronomiczny“? Kto w powyższym sensie opiera porządek moralny na Bogu, rozumie przez to to tylko, że właśnie prawda Boża, wyjaśniona przez Chrystusa, rozbudza w nas naszą własną wolę duchową i pozwala nam dzięki temu widzieć moralność w zupełnie nowem świetle.

Poznajemy bowiem, że owo skrępowanie i przezwyciężenie naszej zmysłowej natury, którego domaga się społeczeństwo ze względu na możliwość gładkiego współdziałania, stanowi zarazem ocalenie i oczyszczenie naszej istoty duchowej, a tem samem także wzniesienie duszy ku boskiemu źródłu naszego istnienia. Tak właśnie Tomasz z Akwinu określa moralność jako „ruch stworzenia ku Bogu". Dopiero takie powiązanie zadania społecznego z jądrem życia osobistego zasługuje na nazwę „uzasadnienia moralności". Dopiero w ten sposób ograniczenie życia zostaje pojednane z popędem do życia, posłuszeństwem i wolnością, świat zewnętrzny z światem wewnętrznym.

Pedagogika bezreligijna przeocza, że problemat uzasadnienia moralności brzmi nietylko w ten sposób: jak można usprawiedliwić moralność wobec rozsądku? lecz przedewszystkiem: jak może moralność ostać się wobec popędu do życia osobistego? Jak represja może być wyrażona w języku ekspresji? Jak zobowiązanie wobec obcego „ja" może stopić się z naszem najosobistszem „ja"? Na nic wszelkie logiczne uznanie znaczenia ofiary, jeżeli nie odpowiemy na krzyk życia o możliwość najwyższego rozwoju własnych sił. Tylko Chrystus może tu powiedzieć: *„Ego veni, ut vitam habeant, et abundantius habeant"*. Tak więc chrześcijaństwo na protest życia przeciw sumieniu odpowiada poprostu, pogłębiając ideę samego życia.

W oddziaływaniu Chrystusa na duszę — możemy powiedzieć — niema już ani śladu z tego, co nazywa się „szkolarstwem". Chrystus nie wdziera się przemocą, nie namawia, nie daje pouczeń moralnych, nie prostuje i nie mówi kazań. On żyje tylko życiem zwycięskiem, wyraża to życie i pociąga ku sobie niepowstrzymanie wszystko, co tęskni za prawdziwem życiem. Człowiek pogrążony

w zmysłowości uważa zgiełk i burzenie się organicznego procesu życiowego za prawdziwe objawienie się życia, to też wszelkie skrępowanie popędów i skłonności musi wydawać mu się zadawaniem mu gwałtu i śmiercią. Otóż Chrystus wykazuje gruntowny fałsz takich zewnętrznych przedstawień, które przecie i za dni naszych ubierają się w togę nowej filozofji życiowej. Wyzwala On głęboki pęd życiowy duszy z ciemnych fałszów, z krnąbrnego egoizmu i zmysłowych omamień. Do drżącego o swe życie człowieka mówi: „Jeśli ziarno pszeniczne, wpadłszy w ziemię, nie obumrze, samo zostaje, lecz jeśli obumrze, wielki owoc przynosi“ (Jan XII, 24. 25). We wzniosłym wzorze jednoczy On to, co napozór nie daje się zjednoczyć zgoła: krzyż i zmartwychwstanie.

Pomiędzy prawem moralnem a człowiekiem zmysłowym niema pokoju ani zgody, choćby rozum chciał sprowadzić taką zgodę zapomocą argumentów utylitarnych: naturalna wola zna lepiej własną korzyść. Człowiekowi naturalnemu musi wyższe życie objawiać się zawsze w symbolu krzyża. Dlatego też miejsce pojednania między ofiarą a osobowością musi znajdować się wysoko ponad naturalną jednostką i społeczeństwem, a mianowicie w świecie nadnaturalnym. Bez wzoru, ucieleśniającego doskonale duchowe życie tego świata, nie wiedzielibyśmy jasno, czem jest właściwie osobowość i trwalibyśmy wskutek tego w ustawicznym buncie wewnętrznym przeciw nakazom prawa moralnego.

Jasną jest rzeczą, że prawdziwe charaktery mogą powstawać jedynie na skutek takiego pojednania etyki z najwewnętrzniejszem życiem człowieka. Tylko wtedy, gdy w sposób powyżej wyjaśniony osobista istota człowieka pojedna się z prawem moralnem, człowiek posiąść może ową nieprzezwyciężoną wiarę w swe sumienie, ową ab-

solutną jedność z samym sobą, bez której nie można wogóle mówić o charakterze. W przeciwnym razie jednostka i prawo moralne stanowić będą dwie różne moce, zawierające z sobą tylko zewnętrzne pakty i kompromisy — opatrzone rozmaitemi zastrzeżeniami i „wyjściami ochronnemi", które poczynają funkcjonować właśnie wtedy, gdy charakter ma się ujawnić.

Ażeby dotrzymywać wiary w tajności duszy, nie wystarczy natchnienie etyki społecznej, lecz niezbędne jest uzasadnienie zupełnie osobiste. Podobnie i indywidualne sankcje etyczne, których dostarcza nam filozofja bezreligijna, są tak blade i filisterskie, że okazują się wobec tego zadania jeszcze zawodniejsze. Generał angielski Gordon wypowiada w pamiętnikach swych uwagę, że fatalnym skutkiem zaniku religijnej kultury sumienia jest równoczesny zanik poczucia honoru, a zatem i owej najosobistszej niezawodności, ujawniającej się nawet wobec takich zobowiązań, których wypełnienie usuwa się z pod wszelkiej kontroli. W miejsce religijnego poczucia honoru, opierającego się na prawie Boga do duszy, na wstydzie duszy wobec Boga, wstępuje jedynie wzgląd na opinję publiczną, na trybunę widzów: reportera zabieramy dziś z sobą do obozu, do kabiny okrętowej; chcemy za wszystko inkasować odrazu nagrodę, a gdzie to niemożliwe, tam zawodzi także nasza wierność.

2. Św. Paweł a Nietzsche.

Podjęta powyżej próba, mająca wyjaśnić psychologiczną istotę religijnego uzasadnienia moralności, wydaje mi się niezbędną do wytłumaczenia nowoczesnemu człowiekowi sensu walki św. Pawła z prawem żydowskiem. To, co w tym wzglę-

dzie mówi św. Paweł, można zastosować również do nowoczesnej etyki społecznej, o ile ona obejść się chce bez podstawy religijnej, i jest zarazem bez porównania głębsze od wszystkiego, co przeciwko samej moralności wypowiedział z niejaką słusznością Nietzsche.

Nietzsche chciał zniewoleniu człowieka przez samo prawo społeczno-moralne przeciwstawić wolność osobistą. Nie potrafił jednak ugodzić w rzeczywistą niewolę, ponieważ nie przyświecał mu żaden zgoła jasny i czysty ideał wolności. Jego wyobrażenia o przyszłym człowieku, jako celu, zależą jeszcze bardzo od instynktów naturalnych. Gdyby Nietzsche posiadał nieomylne poczucie wyzwolenia wewnętrznego, nie mógłby również tak całkowicie przeoczyć wyzwalających sił świata moralnego i zamiast wypowiadać wojnę wszelkiej moralności, wydobyłby człowieka jedynie z niewoli wyłącznie społecznych motywów i dałby mu motyw zupełnie osobisty do podporządkowywania się prawom moralności.

To właśnie uczynił naprawdę św. Paweł i na tem polega wielkość jego czynu. Gdy „niewolę u prawa“ św. Paweł określa jako skończoną, to to nie znaczy, że prawo zostaje rozwiązane, lecz tylko, że zostaje spełnione z zupełnie nowych pobudek. Dzieło Chrystusa bowiem spowodowało, że w człowieku ujawnił się wyższy kierunek woli, czyniący dla wolności to, co przedtem czynił jedynie dla samego posłuszeństwa prawu. Prawo jednak wychowywało w duchu Chrystusowym: zapomocą wzrastającej wciąż konsekwencji i pogłębiania przykazań budziło w człowieku coraz silniejsze pragnienie pewnego wyższego stanu, z którego potem moralność musiała wyniknąć równie samorzutnie, jak z samego stanu naturalnego wynika nieustający upadek duszy. Ten nowy jednak stan musiał wprzódy zostać wyrażony,

przeżyty i przecierpiany w najwyższej mocy i czystości, zanim człowiek zrozumiał go całkowicie i przyjął jako spełnienie swego najgłębszego dążenia.

Otóż w ten sposób wyjaśnione oparcie posłuszeństwa moralnego na dążeniu do duchowej wolności, na dążeniu duszy do Boga stanowi niewątpliwie fundament wszelkiej kultury społecznej, jako że tylko w religji chrześcijańskiej godzą się podstawowe prawa państwa i jednostki. Religja chrześcijańska odciąga napozór jednostkę zarówno od społeczeństwa, jak i od jego osobistego życia, ale tylko poto, ażeby umieścić ją następnie na takim gruncie, na którym oddaje tysiąckrotnie to, co zdawała się zabierać jednostce i społeczeństwu.

Ulubionym frazesem przewódców moralności bezreligijnej są słowa: „Czas dojrzał, by moralność porzuciła „teologiczne kule“ i oparła się na własnych pewnikach i siłach“. To wyzwolenie się z sankcji religijnej uchodzi za oznakę wysoko rozwiniętej kultury ludzkiej. Zapomina się jednak, że i mrówki nie potrzebują żadnej sankcji religijnej, by poświęcać się dla zbiorowości. Właśnie religijne uzasadnienie moralności stanowi wyraz silnego życia osobistego, które nie oddaje się etyce, dopóki ona nie wylegitymuje się wobec świętych praw osobowości duchowej. Czyż życie moralne nowoczesnego człowieka nie jest pomimo wszelkich rozpraw o kulturze osobistej o wiele mniej osobiście uzasadnione, niż w owych okresach religijnych, które wszelką pracę, wszelkie posłuszeństwo i ofiarę odnosiły zawsze do najwyższego dobra duszy? Człowiek nowoczesny postępuje z nawyku torami etyki tradycyjnej, nie uduchowiając zgoła i nie uświęcając jej przykazań[1]). Żyje on moralnie bez religji, jedynie z po-

---

[1]) Brak głębszych bodźców u człowieka nowoczesnego można spostrzec np. u ludzi, którzy, oddaliwszy się od

pędów społecznych, z odziedziczonych impulsów moralnych lub nieświadomych i również odziedziczonych impulsów religijnych, i dumny jest ze swej niezależności wobec religji i kościoła. W rzeczywistości jednak posłuszeństwo to aż nazbyt płytko uzasadnione jest jedynie cofnięciem się na poziom bytu stadowego, nie zaś prawdziwą emancypacją o s o b o w o ś c i, gdyż ta nie poddaje się tak łatwo moralności.

Te psychologiczne rozważania pozwolą nam także lepiej zrozumieć Nietzschego. Wszak walka Nietzschego z moralnością jest przeważnie tylko buntem wysoce rozwiniętej osobistości przeciw etyce uzasadnionej zbyt nieosobiście. W filozofji Nietzschego protestuje ten głębszy człowiek nowoczesny przeciw nowoczesnej płytkości. Nie rozumiejąc istoty religji, tem mniej może zgodzić się na nowoczesne namiastki, gdyż mówią mu one ciągle tylko o potrzebie społeczeństwa, a nie usprawiedliwiają się gruntownie przed życiem osobistem.

I czyż w istocie taka moralność pozbawiona Boga nie musi wydawać się tylko dyktaturą woli większości nad jednostką? Dlaczegoż to jednostka poświęcać ma rozwój własnego życia na rzecz bytu owych „zbyt licznych"? Czyż większość jest istotnie o tyle cenniejsza od jednostki? Taki głos prędzej czy później musiał podnieść się przeciwko znamiennemu dla naszych czasów a tak rozpowszechnionemu poczuciu społeczno-humanitarne-

---

dawnej wiary, poświęcają się pracy społecznej. — Łatwo dojrzeć, jak rychło odczuwają oni ów brak duchowy, zwłaszcza, gdy porównają się z dawnemi i obecnie żyjącemi osobowościami religijnie natchnionemi, oraz jak najlepsi i najgłębsi z pośród nich wymyślają sobie z trudem pewne sztuczne uzasadnienia, nie docierające jednak zgoła do najgłębszego człowieka. Szeroka masa ludzka nie dochodzi wogóle do prawdziwej powagi w tej dziedzinie i uprawia pracę społeczną, jakgdyby sport jaki, ujawniając przytem wszystkie swoje wielkie i małe próżnostki.

mu i zażądać sprawy z głębszych podstaw nowoczesnej świadomości etycznej. I jakże nędznie wypadła ta nowoczesna apologetyka! Ani w części nie osiągnęła ona duchowej wyżyny odpowiedzi, którą nadczłowieczeństwu dał Platon w „*Gorgjaszu*“. Jak nie umiał zgoła ani Strauss ani jego następcy wyjaśnić, czemu to właściwie nie zdołali w swej etyce wyciągnąć ostatecznej konsekwencji z „utrzymywania się przy życiu jedynie osobników najlepiej przystosowanych“. Nowoczesny człowiek cywilizowany przeraził się i odrzucił nasuwające się konsekwencje, ale zato naraził się na zarzuty, że postępowanie jego wcale nie jest krytyczne, naukowe i uczciwe w sensie intelektualnym, i że jako tradycjonalista podtrzymuje i przekazuje wartości niezbadane. A jakże mało wymagającą okazała się nowoczesna etyka społeczna, przyjmując wiele założeń, które nietylko nie były udowodnione, lecz poprostu nie zgadzały się z całym indywidualistycznym nastrojem życiowym nowoczesnego człowieka! Czyliż wielu autorów nowoczesnych, chcąc za wszelką cenę wykazać zbędność sankcyj religijnych a postawić na ich miejsce cokolwiek bądź pozytywnego, nie zadowoliło się argumentami, z których w innych warunkach śmialiby się niezawodnie i drwili?

Na atak ze strony Nietzschego odpowiedzieć może w istocie jedynie głębiej ujęte chrześcijaństwo. Przez Nietzschego, proklamującego w przeciwieństwie do moralności prawa i obowiązki do „życia spotęgowanego“, przemawia nietylko sam cyniczny bunt, lecz dusza ludzka, która pręży się ku wyższemu życiu, ale pozbawiona ideałów życia nadludzkiego, szuka ratunku w odmęcie życia podludzkiego. Chrześcijaństwo przezwycięża atrakcję niższego życia nie zakazami, lecz porywającą potęgą boskiej pełni życia, kiełza żywioł

demoniczny mocą boską. Nawet ów sen Nietzschego o nadczłowieku jest tylko obłędnym wyrazem nieodpartej religijnej potrzeby duszy, tęskniącej za takiemi widnokręgami, oraz nieświadomem świadectwem tego, co nauka chrześcijańska stawia na miejsce samej moralności. Nietzsche może pomóc nam ująć głębiej sens listów św. Pawła o niewoli u prawa; z drugiej zaś strony błędy i przesady samego Nietzschego można najgłębiej ująć w świetle nauki apostoła o wolności chrześcijańskiej. Właśnie twierdzenie Nietzschego, że chrześcijaństwo jest buntem niewolników w dziedzinie moralnej, można najlepiej odeprzeć, wskazując, że jest ono raczej powstaniem silnych przeciw wyłącznej moralności i niewoli u prawa. Natura stadna spełnia przykazania społeczne jedynie z instynktu i skłonności, ludzie zaś o silnem życiu osobistem mogą pogodzić się i zjednoczyć ze społeczeństwem i jego nakazami jedynie w imię czegoś nieskończenie wyższego, w czem się ich „ja" zatraca i w czem odnajdują nowe życie.

Wiele zresztą oznak świadczy, że religijne uzasadnienie moralności nie należy bynajmniej wyłącznie do wieku ludzkiej nieletności. Właśnie u wszystkich ras poczyna ona nabywać nowego znaczenia, skoro tylko rozjaśnią się co najbłędniejsze mniemania o prawdzie religijnej. Czyż nie widzimy już dzisiaj, że np. stare żydostwo pomimo całej swej potężnej energji moralnej jest już niezdolne do podtrzymania jednostki, oderwanej od życia patrjarchalnego? Podobnie i u ras wschodnio-azjatyckich czujemy, że stare religijno-społeczne moce życiowe, którym one zawdzięczają dotychczasową swą kulturę moralną, tracą coraz bardziej wpływ na pokolenia pod względem psychicznym bardziej zróżnicowane i nie mogą już użyczać im ani siły, ani celu, ani jedności. Takie fazy rozluźnienia

przygotowują właśnie owe rasy do chrześcijaństwa. Wogóle próba zastąpienia chrześcijańskich sankcyj dowodzeniem społeczno-etycznem jest w dzisiejszej wybitnie indywidualistycznej dobie zupełnie niezgodna z duchem czasu. Nie przypadek to sprawia, lecz fakt uzasadniony istotą rozwoju kultury ludzkiej, że religijne uzasadnienie pojawia się i z coraz większą intensywnością działać poczyna na wyższym stopniu kultury. Przyczyna leży w tem, że im bardziej jednostka rozwija się duchowo i wyzwala z głuchej zależności społecznej, tem bardziej słabnie skuteczność samych instynktów stadnych. Zważmy, jak wraz z Platonem zaczyna się głębsze religijne uzasadnianie etyki w takiej właśnie chwili, w której jednostka zrzuciła z siebie wszelkie więzy obyczaju i tradycji. W tym świecie indywidualnej emancypacji zwyciężył platonizm i chrześcijaństwo dlatego właśnie, że umiały one przenieść etykę w świat życia osobistego, w dziedzinę zbawienia duszy, i uświęciły moralność nie jako służbę tylko dla ludzi, lecz jako drogę do „zbawienia" i służbę bożą.

Tak samo ma się rzecz i w teraźniejszości. Im bardziej rozwija się osobowość ludzka, tem bardziej umniejsza się autorytet samych uczuć społecznych; społeczeństwo przestaje stanowić dla jednostki powód, a staje się tylko przedmiotem oddania moralnego. Ten rozwój zaś prowadzi zpowrotem do uznania religji.

3. Wypieranie popędów a religijne uświadamianie moralności.

Jest rzeczą ciekawą, że uzasadnione powyżej stanowisko potwierdza dziś również praktyka psychiczno-terapeutyczna i leczniczo-wychowaw-

cza. W nowoczesnej neurologji i psychjatrji odgrywa dziś, jak wiadomo, znaczną rolę pojęcie „wypierania". Breuer, Freud, Bleuler i wielu innych ich zwolenników twierdzi, że tłumienie afektów, popędów i doznań stanowi główną przyczynę nerwowych i psychicznych zachorzeń. Freud zwraca w tym sensie uwagę na to, że t. zw. „kulturalna moralność płciowa" tj. moralność płciowa, pozostająca pod wpływem potrzeb kulturalnych, wypiera ustawicznie popędy „naturalnej moralności płciowej", że jednak represja ta im jest silniejsza, tem częściej powoduje taki czy inny anormalny wyraz zastępczy wypartych energij lub inne zaburzenia chorobowe. Nie tu miejsce sprowadzać tę teorję do właściwej miary, to jednak jest pewne, że nauka Freuda jest nader pouczająca dla osób, które przedstawiają sobie zbyt prosto zagadnienie tłumienia popędów, nie widząc, że niższych przeżyć człowieka nie można zwalczać zapomocą samego zakazu, lecz jedynie zapomocą otwarcia innego ujścia dla nagromadzonych i powstrzymanych energij. Neurologja potwierdza tu tylko na podstawie własnych doświadczeń najprostsze prawdy dynamiki psychicznej, na którą — w przeciwieństwie do złudzeń „moralistów" — zwróciliśmy już uwagę we wstępie. Nie możemy wyrzec się silnego przeciwdziałania swemu życiu popędowemu nietylko ze względu na kulturę, ale także ze względu na naturę, która wyradza się, gdy duch traci panowanie nad organizmem. Naszem przekonaniem w tym względzie nie zachwieją niektóre przedwczesne wnioski neurologji. Potrzeba nam pedagogiki, uczącej nas sztuki panowania nad sobą, wskazującej nam w każdem wyrzeczeniu się środek do wyzwolenia wyższego życia, tłumaczącej wszystko, co jest napozór tylko negatywne, na język wartości pozytywnych. Im ściślej zadanie to określamy, tem nie-

uchronniej musimy dojść do duchowego kierownictwa religji chrześcijańskiej[1]).

Powyższe wywody potwierdzają również z innej strony psychologję nauki o grzechu pierworodnym, którą wyłuszczyliśmy w pierwszym rozdziale. Gdy duszę ogarnie obraz jej wywyższonego życia i odciągnie ją od sfery zmysłowej, wówczas sfera popędów opada sama zpowrotem do funkcji podrzędnej i przestaje wymaganiami swemi wypełniać całe życie wewnętrzne.

Wobec takiego osobistego uzasadnienia moralności wystąpić można z zarzutem, że stawiając w ośrodku świadomości potęgowanie własnego życia — choćby i najbardziej duchowego — sprzyja się właściwie w ten sposób wzrostowi egoizmu. Skupienie się koło celu zbawienia własnej duszy jest wogóle przeciwieństwem wychowania społecznego. Otóż nie ulega wątpliwości, że istnieje psy-

---

[1]) „Panowanie nad chwilą, jest panowaniem nad życiem". Słowa te czytamy w pewnym nowoczesnym apelu, zwracającym się do siły panowania nad sobą. Są one niewątpliwie nader przekonywające. Ale dynamika zwycięstwa nad chwilą nie jest sprawą prostą. Człowiek potrzebuje widnokręgów i dóbr wieczności, by podołać sofistyce chwili. Trzeba na to dłuższej kulturalnej pracy w duchu metafizycznym, ażeby umocnić w duszy ludzkiej idee, powściągające skutecznie siłę zmysłowego popędu. Socjolog amerykański Hyslop zwrócił w tym sensie ze socjologicznego stanowiska uwagę, jak nieocenioną funkcję kulturalno-pedagogiczną spełniło właśnie owo tak często ganione „wychowanie ku zaświatowi", przyzwyczajając człowieka do tego, by obecne dobra poświęcał dla przyszłych i by życie oddawał za wartości nie chwilowe i przemijające, lecz tkwiące korzeniami w sferze transcendentnej. Wszak wszystkie wielkie czyny społeczne, naukowe i techniczne, zarówno w małym jak i wielkim zakresie, opierają się na takim idealizmie, na takiej zdolności jednostki do działania w imię dóbr i celów, o wiele wyższych ponad znikome nagrody chwilowe i nie przyrzekających chwały i uznania. (*„Democracy, a study of government"*. Nowy Jork 1899.)

chologiczna możliwość czysto egoistycznej interpretacji naszego stosunku do zaświata. Ale możliwość taka istnieje również dla społecznej sankcji moralności. Wszak oddanie się w służbę ogółu usprawiedliwia się w niektórych podręcznikach „moralności świeckiej" nawet tem, że jednostka może istnieć i być szczęśliwa tylko pod warunkiem moralnego ładu w społeczeństwie, i że dlatego choćby ze względu na samą siebie poświęcać musi interesy osobnicze dobru ogólnemu. Tymczasem religijne uzasadnienie moralności działa już choćby dlatego antyegoistycznie, że skłania człowieka do poświęcenia swego zmysłowego „ja" z miłości do wyższego życia. To zaś radykalne wyswobodzenie człowieka z doczesnego skurczu osobowego zapewnia dopiero wogóle psychologiczne warunki duchowi ofiary czy też, jak Nietzsche się wyraża, „cnocie darzącej". Właśnie religja, której zarzucano metafizyczny egoizm, dawała natchnienie najwyższym cudom rzeczywistej bezinteresownej miłości ludzkiej od dwu tysiącleci w małych i wielkich sprawach. Oddanie się wierzącego wiekuistemu życiu, objawionemu w Chrystusie, nie ma nic wspólnego z jakiemkolwiek obliczaniem własnych korzyści, lecz jest równie bezpośredniem wyrzeczeniem się, jak owo ogarnięcie jednostki przez większe życie społeczności. Niestety, nawet tak wysoko stojący myśliciel, jak F i c h t e, opacznie zrozumiał chrześcijańską sankcję naczelną, gdyż zarzucał jej uświęcenie żądzy zmysłowej, którą zaspokoić ma Bóg. Wprawdzie naukę o wiecznej szczęśliwości tłumaczyli nieraz niektórzy mniej subtelni komentatorzy w tym właśnie duchu, wyzywającym krytykę. Ale czyż niema i moralistów, którzy w nader u t y l i t a r n y sposób akcentują w świadomości o s o b i s t e skutki postępowania moralnego lub niemoralnego? Wiekuista szczęśliwość stanowi w nauce chrześcijańskiej jak-

gdyby konieczne tylko następstwo metafizyczne życia, które tu na ziemi poświęcało się szczerze naśladowaniu Chrystusa. Szczęśliwość nie jest więc nagrodą, do której się dąży, ani motywem naśladowania, lecz czemś oczekującem, jakgdyby nieunikniony skutek tego, kto z prawdziwej, bezinteresownej miłości do życia wypełnionego Bogiem triumfuje nad ziemską żądzą. Jeżeli to jest jeszcze egoizmem, to egoizmem możnaby nazwać wogóle wszystko, a zwłaszcza owo właśnie społeczne oddanie się, które przecie nader łatwo określićby się dało, jako „egoistyczne przystosowanie się do życia stadnego" — i które w samej rzeczy nieraz zadziwiająco blisko łączy się z zupełnie egoistycznemi instynktami naturalnemi.

Wspomniany już francuski filozof moralności G. Séailles powtarza również w książce „*Les affirmations de la conscience morale*" przytoczony powyżej i wynikający z fałszywego rozumienia zarzut przeciw transcendentnemu uzasadnianiu moralności; o moralności świeckiej zaś tak mówi: „Nie pozwala ona człowiekowi szukać egoistycznie tylko własnego dobra i żyć tą myślą tylko, jakby w tamtym świecie zapewnić sobie najlepsze miejsce..." Ta egoistyczna interpretacja jest karykaturą etyki transcendentnej. Któżby zapomocą takiej karykatury wyjaśnić mógł owe nieporównane czyny społeczne, które zawdzięczamy temu właśnie religijnemu natchnieniu? Czyliż można wogóle religijne wyobrażenia dusz płytkich utożsamiać z właściwym sensem chrześcijańskiej wiary w zbawienie?

Ten głębszy sens można najlepiej zrozumieć, uświadamiając sobie następującą okoliczność: oto warunkiem wszelkiego wyższego życia duszy, a więc i wszelkiej głębszej miłości bliźniego jest, by człowiek wogóle zwrócił się stanowczo ku prawdziwej wartości życia, by był przejęty szczerą

miłością dóbr, których nie nadwereży ząb czasu. Dopiero taka zasadnicza postawa woli przeciw zatracaniu się w ziemskiej walce o byt wyzwala w człowieku wszelkie wyższe pobudki, względy i poczucia obowiązków. Gdy tedy religja napomina człowieka, by duszę obrócił przedewszystkiem ku rzeczywistemu jej zbawieniu, to o nic innego nie chodzi, jeno o wytworzenie takiej właśnie zasadniczej postawy. Jeżeli bowiem człowiek ugrzęźnie w grubym naturalizmie i w tym stanie zechce wytwarzać w sobie cnoty społeczne i osobiste, doświadczy zawsze, że nie dorósł jeszcze zgoła do prawdziwego wzlotu, prawdziwej konsekwencji i stałości wyższej woli. Brak w nim owego zasadniczego i fundamentalnego wyboru między tym światem a tamtym sprawia, iż popada odnowa wciąż w egoizm. Miłości nadużywa wówczas samowola, żądza władzy i zmysłowość, a służby społecznej nadużywa próżność, czystości — faryzeuszostwo, wszelką zaś prawdziwą chęć poświęcenia tłumi, i w połowiczność obraca nieprzezwyciężona wszechmoc wygody, ziemskich obaw i trosk.

W powyższych wywodach o istocie religijnego uzasadnienia moralności miałem na celu zaznaczyć główny brak etyki bezreligijnej. Oto przytłacza ona jednostkę socjologicznem uzasadnieniem coraz większego i wszechstronniejszego zobowiązania wobec społeczności, nie zakładając jednak żadnego ośrodka siły w samej osobowości. Żąda, nie dając nic wzamian, nie prowadzi człowieka do jego własnych najobfitszych źródeł mocy, gdyż nie posiada żadnej formuły dla nich ani żadnego poznawczego organu. Socjologiczno-biologiczną swą metodą dowodzenia zwraca ustawicznie duszę tylko na wewnątrz, osłabiając przez to wewnętrzną jej siłę i skupienie. Łączyć ofiarę i osobowość w duszy ludzkiej umiała dotąd jedy-

nie wiara chrześcijańska[1]). Nasze czasy bogate są w dziedzinie techniki przyrodniczej we wspaniałe zdobycze, w dziedzinie techniki psychologicznej natomiast jest okres nasz wprost dziecinny. Nie rozumie bowiem, że to, co poruszyć ma najgłębszą duszę, musi przemówić również w języku duszy oraz najwyższych jej spraw. Wbrew wszystkim t. zw. naukowym wyjaśnieniom, któremi niezależna etyka poucza nas o prawach życiowych ludzkiego społeczeństwa, dusza będzie mogła to jedno tylko powtarzać: Bardzo to ciekawe, ale jakże się ma rzecz ze mną, kim ja jestem, skąd pochodzę, dokąd należę i w jaki sposób mogłabym zdobyć moc potrzebną, by oprzeć się wymaganiom i przynętom świata zmysłowego?

---

[1]) W tem miejscu należy porównać także wspomnianą już książkę Benjamina Kidda: „*Ewolucja społeczna*“ (tłum. niem. „Soziale Evolution“, Jena, G. Fischer). Czytelnik znajdzie w niej wyłożone ze stanowiska biologicznego to samo, cośmy starali się tu wyjaśnić ze stanowiska psychologicznego.

XI. Kilka zarzutów oraz odpowiedź na nie.

1. Czy istnieje dziś naprawdę moralność bezreligijna?

Czy wszystkich poprzednich argumentacyj nie zbija jednak fakt niezaprzeczony, że wielu ludzi nie wyznaje żadnej religji, a mimo to są z gruntu uczciwi i godni zaufania, a nawet niejednokrotnie przewyższają miłością bliźniego i ofiarnością wyznawców religji? Otóż aczkolwiek niema wątpliwości, że tacy ludzie istnieją, istnienie ich jednak nie jest bynajmniej przekonywającym dowodem, że bezreligijne wychowanie umie kształtować charaktery. Kto wzrósł w atmosferze kulturalnej, nasyconej od stuleci wpływami religijnemi, i kto wychowywał się pod wpływami religijnemi, ten żadną miarą nie może być jeszcze uważany za wytwór „czystej kultury wychowania bezreligijnego". Nikt nie opisał lepiej tego trwającego w dalszym ciągu wpływu a potem stopniowego zanikania religijnych uświęceń i dogmatycznych uzasadnień moralności od Renana w odpowiedzi, którą dał synowi swego przyjaciela Cherbuliezowi i w której opisuje, jak Cherbuliez-ojciec przeszedł od dawnej wiary do filozofji i niemieckiej krytyki Pisma św., poczem dalej tak mówi *(Discours et Conférences 1887)*: „Jak to się często dzieje, dokonało się przejście to, nie zmieniając zgoła zasad moralnych Pańskiego ojca. Choć racjonalista, pozostał on jednak zawsze zacnym człowiekiem, odznaczającym się wzorową moralnością. Całe ży-

cie trwał w atmosferze wspomnień owej płodnej wiary, której literę można było porzucić, nie tracąc jednak jej ducha. Formułom owym zawdzięczamy, często sami o tem nie wiedząc, resztki — po nas ludzie żyć będą cieniem cienia — boję się jednak, że ostatecznie może być tego za mało"[1]). Dzisiejsze pokolenie, które tak namiętnie występuje często przeciw religji, w całem swem życiu moralnem karmi się jeszcze bezwiednie tradycją religijną, i dlatego nie ma osobistego doświadczenia, któreby pouczało je, jak wygląda dusza bez najmniejszego nawet śladu religji. Jak wedle astronomów otrzymujemy dziś jeszcze światło od gwiazd, które oddawna już może zagasły, tak wielu ludzi dzisiejszych żyje jeszcze wyobrażeniami, które rozum ich dawno już przezwyciężył. Jeśliby kto chciał twierdzić, że mógłby istnieć w przestrzeni pozbawionej powietrza, to niedorzeczność jego twierdzenia możnaby mu natychmiast wykazać zapomocą eksperymentu. Gdy jednak ktoś mówi, że pod względem moralnym istnieć może bez żadnej podstawy moralnej, to na to można mu tylko odpowiedzieć, że nie ma żadnego zgoła prawa tak twierdzić, gdyż taki eksperyment jest w obrębie dzisiejszej kultury zgoła niemożliwy, jako że potrzebaby na to niemożliwej do urzeczywistnienia całkowitej izolacji duchowej człowieka od całej atmosfery kultury zachodniej. Jeżeli mi np. jakiś jarosz powie dzisiaj: „Po mojem wybornem zdrowiu i sile fizycznej może pan poznać, że pokarm mięsny jest niepotrzebny", to mu odpowiem: „Istnieją może jeszcze inne, nawet lepsze argumenty, przemawiające za zbędnością pokarmu mięsnego, ale ar-

[1]) Temi słowy sam Renan zaznacza psychologiczną prawdę, która zbija optymistyczne jego przypuszczenie, jakoby można było zachować na dłuższy czas ducha, wyrzekłszy się formy.

gument pański nie da się utrzymać; pana bowiem karmiono jeszcze w młodości mięsem, a w każdym razie jest pan dzieckiem rodziców lub dziadków, którzy jadali jeszcze mięso. Wszak cały pański organizm, ustrój kostny, cała energja życiowa powstała jeszcze pod bezpośrednim lub pośrednim wpływem pożywienia zwierzęcego. Dopiero dłuższy szereg pokoleń jaroszów mógłby dostarczyć nam okazów czystej kultury jarskiej." Przeczytawszy to porównanie, zwróćmyż uwagę na słaby punkt w argumentacji osób, które wskazują na ludzi bezreligijnych o wyrobionej moralności, tak, jakby to samo już dowodziło, że kultura moralna możliwa jest bez religji. Otóż tak bynajmniej nie jest; albowiem nawet tam, gdzie wychowanie stało napozór zdala od wszelkiego bezpośredniego wpływu religijnego, nie można mówić jeszcze o rzeczywistem bezreligijnem kształceniu charakteru. Cała bowiem nasza literatura klasyczna przeniknięta jest nawskroś i do głębi ideami religji chrześcijańskiej, wzorami jej i uświęceniami, uświetnianiem przez nią życia duchowego oraz jej surowością wobec wszelkiego zuchwalstwa człowieka naturalnego. Wszak Schiller i Goethe sami nieraz przyznawali, jakie podstawowe znaczenie w całem ich kształtowaniu się duchowem miało chrześcijaństwo. Jak pouczające jest w tym względzie to np., co w „Podróży do Włoch" opowiada Goethe o wpływie obrazu, przedstawiającego św. Agatę, na charakter jego Ifigenji![1]). Kto dziś powiada o sobie z dumą, że i bez religji wiedzie życie zupełnie nienaganne, zapomina, że znajduje się w otoczeniu ludzi wierzących i postępujących zgodnie z religją oraz, że

---

[1]) Oto, co mówi o potężnem wrażeniu, jakie zrobiła na nim św. Agata Rafaela: „Odczytałem jej w duchu swoją „Ifigenję" i kazałem bohaterce swej to tylko mówić, co i ta święta mogłaby powiedzieć".

przykład ich i sąd użyczają jego zawieszonej w powietrzu moralności siły, jakiejby ona sama z siebie wydobyć nie była zdolna. Jak w kościele żywi modlą się za dusze umarłych, tak też moc, głębia i czystość etyki religijnej działa nieustannie ze świata wierzących na dusze niewierzące, przenosząc na nie w sposób dla nich samych bezwiedny siłę i pewność pobudek moralnych, których nie możnaby wywieść z ich własnych przesłanek. Tak więc możliwa jest bezreligijna kultura moralna, ale tylko o tyle, o ile mieści się ona w obrębie pewnej wielkiej kultury religijnej. Nie wolno stąd oczywiście żadną miarą czerpać dowodu na rzecz zasadniczej jakoby zbędności sankcyj religijnych.

Śledząc dziś historję rodzin, możemy raczej stwierdzić wyraźnie, jak w miarę zanikania wpływów religijnych poczyna w następujących po sobie pokoleniach ujawniać się rosnąca wciąż chwiejność moralna, przyczem należy oczywiście pamiętać zawsze o naturach szczególnie błogosławionych, u których nawet najdrobniejsze ziarenko wydaje wspaniałe owoce. W wielu np. rodzinach widzimy, że najstarsze pokolenie jest jeszcze silnie wierzące, potem następuje drugie pokolenie, hołdujące w życiu intelektualnem całkowicie nowoczesnemu oświeceniu, ale przekonane jeszcze, że i poza religją w życiu i postępowaniu można okazać pełnię charakteru. W pewnych granicach jest to też słuszne, jako że etyka ich ma jeszcze, że tak powiem, kościec prawowierny, w impulsach ich sumienia działa jeszcze energja i instynkt wiary ich rodziców, nad ich miłością bliźniego świeci jeszcze gwiazda betlejemska, a nad ich ofiarnością unosi się glorja Golgoty. W trzeciem pokoleniu jednak, choćby nawet uznawało etykę tradycyjną, baczny obserwator zauważy niewątpliwie, że charakter zasadza się już nie na prawdzie ponadziemskiej, lecz tylko na autorytecie podmiotów

śmiertelnych. To też w decydujących chwilach ludzie tego pokolenia są zawsze skłonni podawać ucha nowoczesnej sofistyce, chyba że silne zasady moralności „obywatelskiej“ uchronią ich jeszcze od większych błędów. Ostatnie wreszcie pokolenie odczuwa już namacalnie na sobie, co znaczy właściwie być człowiekiem nowoczesnym.

I oto wielu przedstawicieli tego właśnie pokolenia znajduje się już dzisiaj na drodze powrotnej od złudnych obietnic poglądów nowoczesnych do starej prawdy[1]). Istnieją ludzie, którzy z żywiołową logiką i jasnowidzącą psychologją przechodzą w ciągu jednego żywota przez wszystkie konsekwencje, wymagające zazwyczaj całych pokoleń. Tacy ludzie czują aż do głębi głębin, jak wiele rzeczy staje się naraz dozwolonych, gdy tylko jedno jest dozwolone, i gdy ta czy owa prawda przestaje być prawdą. Wyrazicielem owych ostatecznych konsekwencyj był Nietzsche, który z nieubłaganą logiką przemyślał do końca całą treść nowoczesnej pozycji a od nowoczesnego człowieka, żądał, by, zamiast odrzucać dogmat religijny, zatrzymując moralny, wyznał z nieustraszoną odwagą wszystko, co stanowi nieuchronną konsekwencję jego negacji. Jakoż wyrzucał on Dawidowi Straussowi, że zamiast wyciągać ze

---

[1]) John Stuart Mill opowiada w swej autobiografji, że niegdyś był jednym z nielicznych przykładów wychowania konsekwentnie bezreligijnego. Na religję patrzał jako na coś, co nie obchodziło go wcale. Fakt, że Anglicy wierzyli w to wszystko, wydawał mu się nie mniej dziwnym, jak to, że za czasów Herodota ludzie hołdowali takiemu czy innemu zabobonowi. — Lecz to tak daleko posunięte wyzbycie się wszelkich wpływów religijnych było niewątpliwie przyczyną, że, jak sam opowiada, już w młodości doznał trwającego potem całemi latami zupełnego załamania się radości życiowej, z którego wprawdzie ostatecznie zapomocą pracy praktycznej stopniowo się wyleczył, ale nigdy już tak, by zdobyć się na jakiś wielki i porywający pogląd na życie.

swego darwinizmu wszystkie konsekwencje etyczne, zatrzymuje jakgdyby z lenistwa czy tchórzostwa duchowego chrześcijańską moralność solidarności, aczkolwiek przecie moralność ta bez dogmatu traci całkowicie grunt pod sobą. Nikt nie wykazał jaśniej od Nietzschego, jak bardzo t. zw. człowiek nowoczesny, wyzwolony z wierzeń religijnych, w rzeczywistości żyje jeszcze na kredyt przesłanek religijnych, a co więcej, jak sam nie przeczuwa zgoła, że wszystko w wewnętrznem naszem życiu zależy od wiary w Boga i ile jest jeszcze pierwiastków odziedziczonych po chrześcijaństwie w tem, co on zupełnie naiwnie sławi jako „nowoczesny" pogląd na życie. Człowiek nowoczesny sądzi tylko dlatego, że może żyć b e z religji, ponieważ religja ta jeszcze w nim samym żyje. „To, co w nas jest najlepszego — powiada Nietzsche — pochodzi z uczuć dawnych czasów. Słońce naszego życia zaszło, ale niebiosa płoną i jaśnieją jeszcze poblaskiem słońca, którego już nie widzimy". Szczególnie jaskrawo przedstawił Nietzsche owo nieświadome, trwające jeszcze w dalszym ciągu oddziaływanie religji we fragmencie *„Człowiek szalony"*, w którym nowoczesnemu zaprzeczycielowi Boga pragnie uświadomić, w jakim stopniu uczucia jego i sądy o wartościach wyznaczone są dziś jeszcze przez nieświadome wpływy przeszłości, jak mało uprzytamnia sobie konsekwencje moralne, wynikające nieubłaganie z całości jego zaprzeczeń, i jak nie przeczuwa wcale, ile jeszcze spraw jego wiąże się z ideą Boga. W tym sensie każe Nietzsche we wspomnianym fragmencie „szalonemu człowiekowi" (t. j. niewątpliwie sobie samemu) wybiec z zapaloną w jasny dzień latarnią na rynek i woła:

„Szukam Boga. Szukam Boga..." „Co się stało z Bogiem? — wołał — powiem wam! Oto m y ś m y g o z a b i l i — wy i ja! My wszyscy

jesteśmy jego zabójcami! Jakżeśmy to jednak uczynili? Jakże zdołaliśmy wypić morze? Kto dał nam gąbkę, by cały widnokrąg nią zetrzeć? Cóżeśmy zrobili, gdyśmy tę ziemię odwiązali od jej słońca? Dokąd-że zmierza teraz? Dokąd my sami zmierzamy? Zali od słońc wszystkich precz? A czyż nie padamy nieustannie? Wstecz, w bok, naprzód, na wszystkie strony? Czyż istnieje jeszcze góra i dół? Czy nie błąkamy się poprzez nieskończone nic? Czyliż nie wionie nam w twarz ogromna pustać? Czy nie ochłodziło się naraz wkoło nas? Czy nie przybywa ustawicznie coraz więcej nocy? Czy nie musimy zaświecać latarni przed południem? Czy nie słyszymy jeszcze wrzasku grabarzy, chowających Boga?"

Tu zamilkł człowiek szalony i znowu spojrzał na słuchaczy: a oni milczeli również i patrzyli zdziwieni na niego. Wreszcie cisnął latarnię na ziemię, tak że potłukła się i zgasła. „Przychodzę — rzekł — za wcześnie, jestem tu nie o właściwej jeszcze porze. Owo olbrzymie zdarzenie dopiero dąży zdaleka i nie dotarło jeszcze do uszu człowieka. Błyskawica i grom potrzebują czasu, światło gwiazd potrzebuje czasu i czyny, choćby zostały już spełnione, potrzebują czasu, ażeby mogły być ujrzane i słyszane. Ten czyn jest dla nich wciąż jeszcze dalszy od najdalszych gwiazd — a c z k o l w i e k s a m i g o p r z e c i e s p e ł n i l i!".

Przytoczone tu ustępy ukazują nam Nietzschego jako męczennika nowoczesnego rozkładu. Oto z potrzeby bezwzględnej uczciwości wzgardził on wszelkiemi „obłudnie sztucznemi pomostami", wiodącemi do przezwyciężonych już wewnętrznie ideałów i przewidział jasnowidząco, co znaczy i co z tego wynika, gdy się świat widzialny oderwie od świata niewidzialnego. Zarazem jednak musiał nieustannie stwierdzać, jak ludzie nie umieją so-

bie naogół uświadamiać konsekwencyj, wynikających z rozerwania tego związku.

Z powyższem łączy się i to, że tylko ten człowiek może poznać, co w samej rzeczy spełniła religja w duszy ludzkiej, kto nie daje się zwieść pozorom zewnętrznym i umie mimo nich ujmować należycie związki. Tak np. niejednego myli fakt, że i poza obrębem kościoła istnieją ludzie bardzo szlachetni, a z drugiej strony, że i w sferach kościelnych znajdują się nierzadko egoiści najgorszego gatunku. Cóż jednak stąd wynika? Tylko to, że wszędzie na świecie istnieje dość nieuleczalnych egoistów, którzy świadomie lub nieświadomie posługują się kościelną wspólnotą i dbają o poprawność jedynie gwoli swych interesów światowych. Takich ludzi nie wolno jednak, o ile chcemy być lojalni, porównywać z wyjątkowemi zgoła naturami po stronie przeciwnej. Należałoby raczej porównywać ile możności jedynie podobne poniekąd natury, ulegające wpływom różnych światopoglądów.

Wytknięty dopiero co błąd popełnia się często przy porównywaniu np. wyników pielęgniarstwa, osiąganych przez wierzące i niewierzące pielęgniarki. Kto sprawiedliwie ocenić chce znaczenie sił religijnych na tem polu, nie powinien oczywiście brać pod uwagę jedynie szlachetnych z urodzenia natur z obozu przeciwnego, które mimo braku motywów religijnych stoją nieraz w dziedzinie miłości bliźniego nawet wyżej, niż owe egoistki w szacie religijnej, lecz musi zapytać po pierwsze: czy owych już z natury bogato wyposażonych niewierzących religja nie zaprowadziłaby jeszcze dalej, i czy nie pogłębiłaby nieporównanie więcej całej ich działalności; powtóre, czy nie jest to szczególną właśnie siłą religji, że umie ona prowadzić do ofiarności, posłuszeństwa i sumienności nawet takich ludzi, którzy z natury

są bardzo skąpo wyposażeni lub walczyć muszą z ciężkiemi oporami i nigdyby na skutek samego apelu etycznego nie wznieśli się ponad siebie samych! Jak skorzy są tu niektórzy tłumaczyć co rychlej pewne fakty psychologiczne. Oto np. ktoś poczynił złe doświadczenie z siostrą miłosierdzia, a bardzo dobre natomiast z pielęgniarką niereligijną. Natychmiast wnosi z tego, że to z natchnieniem religijnem, widać, ma się rzecz nie tak nadzwyczajnie, a co więcej nawet, że świętość czyni człowieka raczej nieludzkim, odwodząc jednostronnie siłę miłości z człowieka na Boga. Pomijając już całkowicie, że, kto tak wnioskuje, interpretuje zupełnie fałszywie normalne działanie sfery nadnaturalnej na naturalną, należy takie zupełnie bezmyślne i stronnicze tłumaczenie oderwanych doświadczeń określić wogóle jako w najwyższym stopniu niesprawiedliwe — oczywiście tak samo w wypadku przeciwnym[1]). Albowiem pierwszem pytaniem, jakie sobie przy tego rodzaju doświadczeniu należy zadać, ażeby nie wysnuwać wniosków przedwczesnych, jest, czy też owa rzekoma „pobożna", nietknięta zgoła przez wpływ religji, nie stałaby się w atmosferze bezreligijnej jeszcze bardziej niekarną i duchowo nieokrzesaną, niż jest obecnie.

Z doświadczeń takich wnioskować można jedynie o wielkiej sile namiętności, egoizmu, wygody, ambicji, zawiści i zazdrości, tak, iż człowiek opętany nią odrzuca, a nawet prześladuje i wykpiwa najpotężniejszy, najwznioślejszy i najwymowniejszy przykład wyższego życia. Tylko z tego realistycznego stanowiska można będzie wytłumaczyć

---

[1]) T. zn. że, osądzając psychologicznie ludzi wierzących, nie należy na karb religji kłaść tego, co stanowi tylko szlachetny zadatek natury. Pod tym względem potrzeba wieloletnich i bardzo sumiennych spostrzeżeń i obserwacyj nad sobą samym.

sobie należycie niepowodzenia religji w wielu duszach. Trzeba będzie powiedzieć sobie, że skoro nawet życie i śmierć Chrystusa nie mogą u tak wielu ludzi obudzić sumienia i skruszyć ich egoizmu, skoro nawet wśród uczniów Chrystusa znalazł się jeden, który Go zdradził, i drugi, który Go się wyparł, to jakże wobec tej zatwardziałości natury ludzkiej można chcieć dotrzeć do niej przez wrota samej etyki?

Uznanie wpływu religji bezwątpienia osłabło bardzo z następującego powodu: oto wskutek związku państwa z religją mnóstwo ludzi w istocie swej wrogich Chrystusowi, opętanych chciwością, próżnością i zmysłowością, obcuje mimo to w zgromadzeniu chrześcijańskiem i ze społecznego przystosowania, ambicji i towarzyskości wżywa się w jego formy życiowe, a nawet często odgrywa wśród chrześcijan rolę szczególnie „pobożnych". Takich to właśnie ludzi wskazują potem przeciwnicy religji, ażeby obniżyć w ten sposób dzieło Chrystusa.

Na to odpowiem: gdyby człowieka można było tak łatwo pozyskać dla Chrystusa, iżby wszystkie te miljony ludzi, mieniące się chrześcijanami, były nimi w rzeczywistości, wówczas „Zbawiciel" nie potrzebowałby był zgoła zstępować na ziemię, gdyż starożytna etyka oraz prawodawstwo żydowskie wystarczyłyby zupełnie do wyrwania człowieka z przemocy demonów.

Należy zresztą — m. i. także celem pogłębienia pedagogiki religijnej — zwrócić zupełnie otwarcie uwagę na to, iż religja właśnie, ponieważ jest rzeczą najgłębszą i najbogatszą, zawiera również pewne niebezpieczeństwa dla charakteru, których sama moralność nie posiada, jakoże ujmuje zagadnienie życia ludzkiego o wiele powierzchowniej i jest z tego powodu przystępniejsza dla ogółu, niż nauka o życiu, związana z widokiem na

wiekuistość. Są niewątpliwie dusze, którym wskutek religji t. j. wskutek opacznego obcowania z drugim światem grozi niebezpieczeństwo oddalenia się od najbliższych obowiązków życia i miłości, a tem samem niebezpieczeństwo zatracenia prawdziwego stosunku do Boga. Dzieje się to nie dlatego, by w samej religji tkwiła przyczyna tego błędu, lecz dlatego, że pewne natury o bogatem życiu uczuciowem, ale zarazem ze skłonnością do swobody, wygody i roztargnienia, uważają za wygodniejsze zwracać się całkowicie ku Bogu zaświatowemu, niż dać się prowadzić „Bogu-Człowiekowi“ i wpośród danej sfery życiowej naśladować „Słowo, które stało się ciałem“. Otóż przykład dla tych ludzi, często zresztą bardzo idealnie myślących, ale szukających nazbyt prostej drogi do zaspokojenia idealnych pragnień, ściąga na religję ciężki zarzut, jakoby była mocą odrywającą siły człowieka od rzeczywistego życia, gdy w rzeczywistości religja pogłębia tylko i uwielokrotnia raczej wszystkie zdolności do opanowania rzeczywistości duchowej. O tem, w jaki sposób metoda wychowania religijnego może zapobiec takiemu niezdrowemu rozwojowi, kilka wskazań i porad umieścimy w ostatniej części niniejszego dzieła.

2. W sprawie pedagogicznej hierarchji różnych religij.

Wiele osób przyznaje naogół znaczenie religji dla wychowania moralnego, równocześnie kwestjonując wyłączność, z jaką ze wszystkich naszych dowodzeń brzmi tylko jedno wyznanie: „Albowiem fundamentu innego nikt założyć nie może, okrom tego, który założony jest, którym jest Chrystus Jezus“ (I Kor. III, 11). Zwłaszcza ze strony religji żydowskiej protestuje się przeciwko takiemu wywyższeniu chrześcijaństwa. Otóż nie ulega

wątpliwości, że i w tradycjach żydowskich tkwią niepospolite siły kształtujące charakter; co więcej, żydowska wiara w Boga jest pod względem mocy pedagogicznej bezwarunkowo wyższa od pewnego zbyt wolnomyślnego chrześcijaństwa z jego paraliżującem duszę przechyleniem się z wyżyny metafizycznej w sferę tylko ludzką. Żydzi mają wogóle słuszność, skarżąc się, że ze strony chrześcijańskiej okazuje się często wielką niewiedzę o bogactwie i czystości ich życia religijnego. Św. Paweł jednak znał chyba całkiem dokładnie tradycje żydostwa. Dlaczegoż tedy odwracał się od nich? Dlaczego dowodził niestrudzenie, że Chrystus wypełnił wszystko, co „mówili starzy"? Żydostwo, tkwiąc w uporze dziejowo tragicznym, nie chce uznać, iż chrześcijaństwo stanowi nietylko, ogólnie biorąc, najwyższy stopień doskonałości religijno-moralnej, lecz że w szczególności oznacza także nieuniknioną konsekwencję i kwiat całej tradycji żydowskiej. Właśnie t e o r e t y c z n a podstawowa idea żydostwa, gdy wyłuska się ją z ogólności pewnego wyłącznie społecznego przystosowania a skondensuje w zupełnie osobisty nakaz (jak to się zapowiada już w Psalmach), prowadzi prosto do idei Boga-Człowieka; bez Niego idea ta nie ma żadnego sensu, żadnego ściśle określonego celu i żadnej mocy do urzeczywistnienia. Wszak już męczennik św. Szczepan wołał do sanhedrynu: „Otrzymaliście wprawdzie prawo dzięki zabiegom aniołów, ale nie jesteście w stanie przestrzegać go, opieracie się jego duchowi, i własnych proroków rżnęliście i kamienowali". W ewangelji św. Jana zaś czytamy o Bogu: „Jednorodny syn, który jest na łonie Ojca, On powiedział" (Jan I, 18). W tem tkwi klucz do zrozumienia wszystkiego, czem chrześcijaństwo przewyższa żydostwo. Chrystus „wytłumaczył" istotę Boga, tj. zbliżył i unaocznił człowiekowi istotę boskości tak bardzo, iż

dopiero przez to mogło w duszy obudzić się i zapalić światło wyższego jej życia. Bóg przestał być owym potężnym, gniotącym nakazem zgóry, lecz objawił się duszy jako spełnione własne życie. W ten sposób człowiek mógł zbliżyć się ku Bogu, ujść przed samym sobą i połączyć się z Bogiem. W Chrystusie został wcielony w byt ziemski i spełniony nowy typ życia, połączenie Boga i Człowieka, odpowiedź na tęsknotę psalmów i proroków; w Nim urzeczywistniły się w całej pełni te strony natury ludzkiej, które w Starym Testamencie ledwie gdzie niegdzie dochodzą do głosu. Miłość bliźniego, która w Starym Testamencie jest tylko potężnem przykazaniem, prorocką obietnicą, ogarnia nas w Nowym Testamencie, jak cały świat głębokich i uszczęśliwiających uczuć, przeciwstawiających się egoizmowi z niesłychanie większą mocą, niż samo prawo. I to wszystko ludzie chcą pominąć, tak, jakgdyby nie było to niczem nowem i większem obok Mojżesza i Proroków?

Pomińmy jednak to wszystko, co się po raz pierwszy ujawnia w świecie Chrystusowym, a weźmy pod uwagę tylko znaczenie chrześcijaństwa dla kształtowania charakteru. I oto okaże się między chrześcijaństwem a żydostwem ta różnica jeszcze, że pierwsze jest nawskroś pedagogiczne. Cała tajemnica, tkwiąca w tem, że „Bóg stał się człowiekiem", stanowi już przychylenie się niepojętej prawdy ku stworzeniu. Wyraził to w następujących głębokich słowach Klemens Aleksandryjski: „Bóg stał się człowiekiem, iżbyś nauczył się od człowieka, jak człowiek staje się Bogiem". Nic bezwątpienia nie może przewyższać czystości i wielkości pojęcia Boga u proroków, ale w chrześcijaństwie posiadamy zarazem najwyższą pedagogikę myśli bożej, prawdziwe prowadzenie człowieka do Boga, najwnikliwsze obudzenie sumienia na to wszystko, co wiąże i wyzwala

w nas siłę duchową. Mimo to oczywiście istnieje sporo wysoce szlachetnych żydów a z drugiej strony zupełnie marnych chrześcijan. Istnieją jednak także wysoce szlachetni muzułmanie i bardzo marni żydzi, a mimo to żydostwo jako religijno-moralna siła kultury jest bezwątpienia nieporównanie wyższe od islamizmu. Istnieją także bardzo dobrzy czciciele fetyszów a bardzo źli muzułmanie, a jednak islam stoi o całe niebo wyżej od religji fetyszyzmu.

Żadna bowiem choćby najwyżej stojąca i najpotężniejsza religja nie zdoła przetopić złego z gruntu materjału ludzkiego na metal szlachetny (sam Bóg nie chce też wcale gwałcić ludzkiej wolności), z drugiej zaś strony nawet i najnędzniejsza religja niezdolna jest zepsuć do gruntu szlachetnych darów natury. Smutne to, że trzeba mówić o sprawach tak oczywistych, ale niestety, sposób, w jaki dziś nawet ludzie myślący na podstawie zupełnie dziecinnej interpretacji swych osobistych spostrzeżeń zaprzeczają oczywistej hierarchji religji, zmusza nas do takich zupełnie elementarnych stwierdzeń i wyjaśnień. Nader płytkie pojęcie tolerancji rozpowszechnione przez Oświecenie (znajdujemy je np. w *„Natanie Mędrcu“* L e s s i n g a) przyczyniło się wielce do wniesienia zamętu w dyskusję nad taką hierarchją religij. Słuszną w istocie myśl, że człowiek zaświadcza wyższość swej wiary nie zapomocą samego w y z n a n i a, lecz swem p o s t ę p o w a n i e m, wypaczono tu w zupełnie fałszywe zamazywanie różnic za wszelką cenę. Jakgdyby mahometanizm, żydostwo i chrześcijaństwo były w gruncie równowartościowe jedynie dlatego, że w obrębie wszystkich trzech wyznań istnieją ludzie szlachetni! I takiem zamazywaniem wszelkich różnic entuzjazmują się ci sami ludzie, którzy poza tem

prawią wciąż o postępie! Czyż w dziedzinie religijno-moralnej niema rozwoju i postępu?

Choćbyśmy owo „zrównywanie“ uważali przejściowo w interesie humanitarności za pożyteczne (pożytek ten zresztą jest tylko pozorny), to jednak nie odpowiada to żadną miarą niezaprzeczonej h i e r a r c h j i r e l i g j i ze względu na pełnię ich prawdy oraz na ich kształcącą i wyzwalającą siłę. Zaprawdę, źleby było z kulturą, gdybyśmy nawet dziś nie wiedzieli jeszcze, gdzie szukać „prawdziwego pierścienia“, t. j. najwyższej prawdy, do której wszystkie inne pozostają tylko w stosunku takim, jak prawdy cząstkowe, przedstopnie i przeczucia do prawdy całkowitej, pełnej i rzeczywistej!

Prawdziwa tolerancja nie wymaga bynajmniej zamazywania rzeczywistych różnic wartości. Wymaga ona tylko szczerego szacunku dla każdego uczciwego przekonania, wyrzeczenia się wszelkiej gwałtownej i natrętnej propagandy własnej wiary, a wkońcu także pokornej świadomości, że zewnętrzne posiadanie wiary samo jeszcze nic nie znaczy. Jest to tajemnicą Boga, iż pyszniących się zewnętrznem posiadaniem prawdy, bez użytkowania jej w e w n ę t r z n e g o, zawstydzają nieustannie ci, którzy, nie mając jeszcze dostępu do najwyższego poznania, przeczuciem niesfałszowanej natury ludzkiej i wstępną uprawą chrześcijańskiej mądrości dochodzą często do zdumiewającej dojrzałości i czystości życia. Określony tu rodzaj tolerancji we współżyciu różnych religij i wyznań daleki jest jeszcze niestety od urzeczywistnienia. Z drugiej strony jednak mamy często za dużo owej fałszywej tolerancji, domagającej się, ażeby wobec inowierców unikać jawnego wyznawania wyższości pewnego określonego poglądu na świat.

Ścisłe współżycie społeczne ludzi o rozmaitych poglądach religijnych i niereligijnych doprowadza

wogóle często do wniosku, że przekonanie religijne jest sprawą osobistego smaku, objektywnych zaś miar do ustalenia pewnej hierarchji pod tym względem niema. Otóż pomijając argumentacje zbyt daleko wiodące, przypominamy rozważania zamieszczone we wstępie do niniejszej książki. Zwróciliśmy tam uwagę, że samo zagłębianie się w praktyczno-pedagogicznych potrzebach otwiera również zupełnie nowe objektywne punkty widzenia dla oceny rozmaitych wyobrażeń religijnych i że takie właśnie doświadczenia naprowadzają zewszechstron na nieporównaną siłę wychowawczą prawdy chrześcijańskiej.

W rozprawie między rozmaitemi wyznaniami, tudzież między różnemi kierunkami w obrębie tychże wyznań stanie się i p e d a g o g i c z n y punkt widzenia nie jedynym wprawdzie ani najważniejszym, ale bezwątpienia niezwykle pobudzającym i pouczającym. Zrozumiemy wtedy lepiej wiele sporów dogmatycznych, jak np. między Pelagjuszem a św. Augustynem; należy tylko uprzytomnić sobie jasno doniosłość pedagogiczną jednego oraz drugiego stanowiska. Niewątpliwie szczególne zadanie pedagogiki w takich ocenach polega na tem, by wbrew wszelkiej w walce światopoglądów powstającej jednostronności utrzymać i uwydatnić pełne znaczenie u n i w e r s a l n o ś c i duszpasterstwa chrześcijańskiego. Ale właśnie ze względu na niezmiernie ważkie interesy praktyczne pedagogika najmniej będzie skłonna do tolerancyjnego zamazywania różnic. Uzna ona np., że istnieją moniści o silnym charakterze, ale nie zawaha się określić bezwzględnego niebezpieczeństwa monizmu i panteizmu dla charakteru; uznając zewszechmiar religijno-moralne siły, tkwiące w chrześcijaństwie wolnomyślnem, określi jednak całkowite uczłowieczanie Chrystusa jako fatalne osłabianie wychowawczej mocy religji

chrześcijańskiej. A te jej czysto „pragmatyczne" rozważania przyczynią się do tego, że dzięki zagłębieniu się w psychologję religji odsłonią się także nowe horyzonty dla zrozumienia prawdy zawartej w religji. Słowem, temat „religja a kształcenie charakteru", a więc „religja ze starowiska pedagogicznego" jest niewątpliwie tematem, wnoszącym zarzewie rewolucji w pospolity sposób myślenia.

Odpowiedzieliśmy już na niektóre szeroko rozpowszechnione i samorzutnie nasuwające się zarzuty przeciwko nietolerancyjnym napozór poglądom o wyższości religji chrześcijańskiej pod względem zdolności kształcenia charakteru. Zarzuty owe opierają się najczęściej na faktach należycie wprawdzie zaobserwowanych, ale interpretowanych fałszywie lub płytko. Trzeba wprzódy przemyśleć gruntownie wszystkie poruszone dotąd zasadnicze zagadnienia psychologiczne religji i kształcenia charakteru, ażeby tłumaczyć należycie osobiste spostrzeżenia na tem polu, zamiast bezkrytycznie ulegać przypadkowym tylko i oderwanym wrażeniom i zatracać wskutek tego zrozumienie istoty rzeczy. Jedynie w ten sposób można ustrzec się także niebezpieczeństwa, polegającego na tem, że widzi się tylko poszczególne nadużycia i skostnienia, a traci się z oczu potężne pozytywne skutki religji dla kultury. Oto przykład: istnieją ludzie wychowani w duchu religijnym, ale pod względem płciowym całkowicie słabi; z drugiej zaś strony istnieją ludzie wychowani w niewierze, a jednak pod tym względem silni. Czyż fakty te mają nas do tego stopnia zaślepiać, iżbyśmy nie dostrzegali, że czystości seksualnej strzegą przeważnie prawowierne rodziny żydowskie i wierzące chrześcijańskie nierównie silniejszemi środkami tradycji i osobistem oddziaływaniem, niż rodziny niewierzące, choćby

i tym nie zbrakło dobrej chęci. I czyliż można zaprzeczyć temu pozytywnemu wpływowi religji, wskazując np. na bardzo wątpliwą często „moralność w s i“? Czyż wobec takich zarzutów nie należałoby uprzytomnić sobie natychmiast niesłychanie ujemnego wpływu zakorzenionych zwyczajów wiejskich lub temperamentów rasowych, a wkońcu i stosunków gospodarczych, które bezwątpienia o wiele mniej jeszcze dałyby się przełamać samemi bezreligijnemi pouczeniami etycznemi, aniżeli siłą religijną?

A oto drugi przykład: istnieją bezwątpienia szkoły i zakłady, prowadzone w duchu prawowiernym, w których panuje wszechwładnie ponury pietyzm lub dogmatyczny formalizm, pozostawiający wychowankom gorzkie wspomnienia na całe życie. Co więcej, w owych szkołach panuje nieraz poza zewnętrzną surowością nieopisane zepsucie moralne. Z drugiej znowu strony istnieją bardzo wolnomyślne zakłady szkolne, w których rządzi przypadkiem jakaś nader szlachetna i wybitna osobistość, wywierająca w szerokim promieniu nader uszlachetniający i krzepiący wpływ moralny. Czyż jednak stwierdzenie tego może w jakikolwiek sposób naruszyć fakt, że r ę k o j m i e k s z t a ł c e n i a c h a r a k t e r u, dane w atmosferze zakładu przepojonego czcią i świętością religijną, w której jednostka utwierdza się w niedwuznacznej tradycji, okazały się dotąd bez porównania wyższemi od bezreligijnych zakładów wychowawczych? Niechżeby ci, którzy osądzają pedagogikę religijną jedynie na podstawie zasłyszanych skandali, nadużyć lub błędów, ale sami trzymają się zdala od wszelkiej pozytywnej pracy religijnych ośrodków wychowawczych, skorzystali choć raz kiedy ze sposobności i wejrzeli w zakłady o tradycji konsekwentnie wyznaniowej, jak np.

w zakłady wychowawcze braci morawskich, albo po stronie katolickiej w niektóre internaty jezuickie lub wielkie zakłady sercanek (Sacrécoeur). Wtedy pojęliby, jaką pomoc znajduje wychowawca w wychowawczej potędze uświęconej, a jednak tak niezmiernie żywej tradycji, i ile trudności, o które tak często rozbija się głębsza działalność zakładów bezreligijnych, rozwiązanych tu zostaje w sposób niesłychanie łatwy. Albo niechby udali się do protestanckich czy katolickich zakładów opiekuńczych i zapytali siebie, czy to, co się tam dzieje, byłoby możliwe bez religji, czy też wypływa raczej bezpośrednio ze wspólnego poddania się żywo odczuwanej obecności „Zbawiciela"? W tej właśnie sprawie słyszałem w ostatnich latach często pełne podziwu opinje z ust ludzi bezreligijnych, odwiedzających te zakłady, których sąd opierał się dotąd tylko na luźnych a ujemnych wrażeniach, odnoszonych w pewnych zaniedbanych miejscowościach, a którzy obecnie na podstawie gruntowniejszej i wielostronniejszej orjentacji zmienili całkowicie swe zdanie.

A teraz przykład z dziedziny, w której naturalne siły pomocnicze działają szczególnie intensywnie tj. z życia rodzinnego. Otóż i tu pomijając wypadki, które potwierdzają tylko regułę, można n a o g ó ł powiedzieć, że ciepło współżycia, wpływ matki na sferę uczuciową dzieci, wewnętrzny autorytet ojca, wzajemne przywiązanie wszystkich członków rodziny jest na gruncie życia rodzinnego, uświęconego religijnie, czynnikiem o wiele silniejszym dla późniejszego życia, niż gdzie indziej, a to właśnie dlatego, że w domu religijnym rozbieżne interesy, które muszą rodzić się w każdem bliskiem współżyciu rozmaitych temperamentów i stopni wieku, znajdują o wiele silniejszą przeciwwagę od tej, którą wytworzyć zdo-

ła nowoczesny pogląd na życie. Takie rodziny przeżywają o wiele głębiej i pełniej wszystkie naturalne radości rodzinnej wspólnoty życiowej, jako że świat religijny, odwołując się do najczystszych i najsubtelniejszych uczuć, zapładnia i pobudza również nadzwyczajnie wszelkie naturalne oddanie się i czułość. Ponadto wychowanie w czci i bojaźni przed istotą nadludzką powstrzymuje w obrebie rodzinnej wspólnoty wybuchowość indywidualnych kaprysów, interesów i namiętności. Podporządkowanie zaś ziemskiej miłości ideałowi miłości niebiańskiej oczyszcza nieustannie i uczucia rodzinne z brudnych domieszek, które starają się przeniknać do nich ze sfery niższych instynktów walki o byt.

Człowiek nowoczesny powołuie się dziś z dumą na całą filantropijną pracę, którą spełnia się również poza obrębem religijnym. Słusznie. Źleby było z naturą ludzką, gdyby praca taka miała być spełniana jedynie z pobudek bezpośrednio religijnych. Któż jednak mógłby zaprzeczyć, że najcięższe pielęgnowanie chorych, najsamotniejsza i najofiarniejsza misja w głuchych zakątkach świata, najbardziej utajona i najmniej nagradzana miłość bliźniego — zdala od wszelkich publicznych organizacyj i uznań — wypływała najczęściej i będzie w przyszłości wypływała jedynie z natchnienia religijnego? Pobudzająca zaś ta siła religji nie polega bynajmniej na dążeniu do „nagrody niebieskiej". Egoizm bowiem nie ma żadnych sił heroicznych i jest zawsze krótkowzroczny. Tajemnica natchnienia religijnego tkwi raczej poprostu w tem, że religja dzięki porywającej potędze życia doskonałego wyzwala z pęt najwyższe zdolności natury ludzkiej i użycza zdolnościom tym zupełnie nowej, inspirującej treści i widnokręgów.

Naśladowanie Chrystusa posiada nietylko transcendentalne skutki, lecz tworzy także na tym świecie „świat tamten", tworzy wywyższony stan wszystkich sił duszy, stan wyzwolenia i zwycięstwa, a tego żadna etyka nie zdoła nawet w przybliżeniu dać człowiekowi, walczącemu z sobą.

XII. Psychoanaliza a wiara chrześcijańska.

1. Psychoanaliza a człowiek nowoczesny.

Jedną z najniebezpieczniejszych i najbardziej na manowce wiodących prób nowoczesnych, zmierzających do usunięcia religijnego duszpasterstwa, jest bezwątpienia nowoczesny ruch psychoanalityczny[1]). Ruch ten bowiem w przeciwieństwie do abstrakcyjnych i optymistycznych przedstawicieli racjonalistycznej pedagogiki moralnej zajmuje się gruntownie rzeczywistą naturą ludzką i uświadamia sobie całą wagę oporów, działających na wolę[2]). Właśnie z powodu tego nowego poznania i podkreślania wszystkich ciemnych i zagadkowych rozszczepień i zależności, które nowocześni gimnastycy kształcenia woli zbyt lekko sobie ważą,

---

[1]) Są wprawdzie i religijnie myślący przedstawiciele tego ruchu; posunęli się oni jednak za daleko w zastępowaniu oddziaływań religijnych zawiłemi analizami.

[2]) Pojawienie się psychoanalizy właśnie w tak bardzo pozbawionych gruntu religijnego sferach nowoczesnych dowodzi ponownie, że gdzie tylko zburzona została świątynia czy też świętość duszy, powstać musi sanatorjum chorób nerwowych. Z drugiej zaś strony mniejby potrzeba budować zakładów neuroleczniczych, gdyby wśród przedstawicieli religji było więcej ludzi, którzyby do duszy nowoczesnej umieli przemawiać w sposób konkretny i posiadali wogóle głębsze poczucie rzeczywistości, a także w obrębie chorobliwych zaburzeń wiedzieli, jak postępować należy, zamiast podchodzić do żywego człowieka jedynie z metodą teologiczną, nabytą w seminarjum duchownem.

psychoanaliza jest w pewnym sensie nawet świadectwem, potwierdzającem wszystko, co dotychczas w leczeniu duszy zdziałała religja chrześcijańska. Psychoanaliza bowiem zrodziła się przedewszystkiem z obserwacji lekarzy, mających do czynienia z nowoczesnymi ludźmi duchowo wykolejonymi, którzy zapomocą samych tylko abstrakcyjnych nakazów moralnych i nowoczesnych idei o świecie, ludzkości i losie nie umieli opanować wewnętrznych trudności i konfliktów życiowych, i którzy właśnie z powodu tej swojej bezradności i bezmocy potwierdzali w całej pełni niedostateczność owych nowoczesnych prób zastąpienia religji przez etykę i naukę.

Łudzą się jednak i psychoanalitycy, sądząc, że ich metody zdołają rozwiązać owo zadanie a nawet znacznie pod tym względem przewyższyć religijne kierownictwo dusz. Przejawia się w tem fatalna jednostronność i ślepota całej ich psychologji, co znowu pochodzi z widocznej w wielu ich twierdzeniach niedostatecznej znajomości duszy ludzkiej; do zajmowania się zagadnieniami psychicznemi doszli oni bowiem ze swego nader ograniczonego pola widzenia, obejmującego tylko pewne zupełnie określone zjawiska patologiczne. Nie można jednak interpretować należycie duszy c h o r e j, jeśli się na podstawie długotrwałych spostrzeżeń i spokojnej samoobserwacji nie wniknęło do pewnego stopnia w otchłań zagadek i sprzeczności, w tajemnicze związki metafizyczne duszy normalnej. Kto np. w duszy nie poznaje mocy Boga i działania Boga, lecz tłumaczy wszystko jedynie „z dołu", ten pozostanie zawsze niebezpiecznym dla ogółu partaczem w diagnozie i lecznictwie duchowem i będzie zawsze tłumaczył opacznie zjawiska anormalne, nie mówiąc już o tem, że nie będzie umiał choćby jako tako wniknąć w głębsze doświadczenia duszy zdrowej.

2. Prawda i błąd w psychoanalizie.

Freud ma bezwątpienia wielką zasługę dzięki temu, że podkreślił konieczność psychicznego wyjaśniania i leczenia cierpień histerycznych. To psychologiczne jednak wyjaśnianie wybujało u niego w taką monomanję, pozbawioną naukowej rozwagi i głębszej znajomości duszy i doprowadziło wskutek tego do tak groteskowych błędów w metodzie leczenia, że przyjdzie czas, gdy sąd o ogólnym bilansie całego tego ruchu wypadnie zupełnie inaczej, niż o tem dziś skłonni są sądzić nawet ludzie, oceniający krytycznie „odkrycia" psychoanalityków.

Co się najpierw tyczy pozytywnej strony psychoanalizy (a więc sztuki wykrywania podświadomych czynników, wywołujących dane zaburzenie, zapomocą interpretacji zewnętrznych ich objawów), to zasadnicze jej wskazania możnaby porównać ze wskazaniami filozofji Schopenhauera. Filozofja ta bowiem była również reakcją na racjonalizm, jako że zwracała uwagę przedewszystkiem na „prymat woli nad samowiedzą", tj. na niezmierną w nas potęgę instynktu życiowego i nieświadomy jego wpływ na całe nasze myślenie. Poprzez tę filozofję zaglądamy jakgdyby do akwarjum, w którem pod powierzchnią wody polipy wykonywają senne ruchy życiowe.

Psychoanaliza powraca w zasadzie do tej woluntarystycznej interpretacji zjawisk psychicznych człowieka, tylko że idzie jeszcze dalej niż Schopenhauer, w przekonaniu, że znalazła klucz, zapomocą którego może wykazać i przedstawić każde oddziaływanie owych nieświadomych popędów i życzeń na sferę świadomości. O ile wskazania te zwracają uwagę na to, że sprawa opanowania samego siebie właśnie wskutek tak wielu nieświadomych oporów (jako to: rola uwięzionych afektów, niewyreagowanych podnieceń, niezhar-

monizowanych przeżyć, nie odwiedzionych na inne tory życzeń) jest o wiele trudniejsza, niż się to wydaje niektórym optymistom techniki woli oraz „moralności świeckiej", o tyle stanowią one niewątpliwie naukę nader pożyteczną, a nawet konieczną dla człowieka nowoczesnego. Idzie tylko o to zarówno w teorji, jak i w praktyce — ażeby do interpretowania tak skomplikowanych i głęboko utajonych procesów i związków przystępować jak najostrożniej i najrozważniej. Tymczasem w literaturze psychoanalitycznej znajdujemy coś wręcz przeciwnego. Niemal każdy z czołowych pisarzy tego kierunku ma swoją własną monomanję interpretacyjną i zgodnie z nią redukuje całą rozmaitość zjawisk psychicznych do pewnej określonej zasady, a więc bądź do popędów płciowych, bądź do żądzy potęgi, bądź do chęci zrekompensowania „uczucia pośledniości", bądź do chęci zakrycia lub usprawiedliwienia ucieczki przed trudnościami życiowemi i t. d.

Najbardziej odrażające pod tym względem jest usiłowanie wielu z pośród tych pisarzy, by pewne oziębienie stosunków lub drażliwość dzieci wobec ojca lub matki tłumaczyć t. zw. kompleksem Edypowym tj. nieświadomemi uczuciami kazirodczemi dziecka, — tak, jak gdyby głębsze fizjologiczne połączenie dziecka z matką oraz cały szereg zmieniających się na różnych stopniach wieku i całkowicie naturalnych konfliktów rozwijającego się życia z pokoleniami starszemi nie tłumaczyły zupełnie dostatecznie zjawisk, które owi psychoanalitycy wtłoczyćby chcieli sztucznie i teoretycznie w swoje formułki. Największe niebezpieczeństwo dla każdego, kto nie posiada głębszej i wszechstronniejszej znajomości duszy, a do zagadnienia psychicznego podchodzi bezpośrednio od strony zjawisk chorobliwych, tkwi zawsze w tem, że ulega błędowi, pochodzącemu z owego zagłębiania

się w zjawiska patologiczne. Nie posiadając bowiem żadnej przeciwwagi wobec owych wrażeń jednostronnych, przestaje wkońcu rozpoznawać zjawiska zupełnie zdrowe i normalne, jeśli przybierają one pozór czegoś anormalnego, chorobliwego lub ekscentrycznego, a nawet jeśli przybierać go wręcz m u s z ą. Zdarza się bowiem, że właśnie nadmiar sił żywotnych wystrzela często ponad normalność, wyrażając się w formach, których prawdziwą istotę i pochodzenie poznać może natychmiast i jedynie człowiek wysoce doświadczony i głęboko w rzecz wnikający. Stwierdził to w stosunku do młodzieży przestępczej S t a n l e y H a l l w dziele „A d o l e s c e n c e", wykazując, jak często bardzo silna i zdrowa właśnie aktywność oraz bardzo cenny moralnie pęd do samodzielności wyraża się w pewnym wieku niemal nieuchronnie w postaci antymoralnej i antylegalnej, choć w rzeczywistości nie wypływa bynajmniej z dyspozycji przestępczej, gdy tymczasem przestępcy urodzeni, mający rzeczywiście wrodzone skłonności kryminalne, rzadko kiedy są ekscentryczni, samodzielni i heroiczni.

Tej podkreślonej przez Halla konieczności odróżniania objawów rzeczywiście chorobliwych od pozornie tylko anormalnego w y r a z u pewnych stanów rozwojowych i przejściowych, skądinąd całkowicie normalnych, nie uwzględnia również np. B l ü h e r[1]), gdy wiele zjawisk t. zw. ruchu „ptaków wędrownych" ściąga do podkładu e r o t y c z n e g o. Twierdzenie jego, że ruch ten w stopniu o wiele większym, niż się to przeczuwa, pozostaje pod wpływem typu homoseksualnego, świadczy, że autor nie zna i nie uznaje zupełnie konieczności odróżniania homoseksualnego usposobienia,

---

[1]) W dziele p. t. „*Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen*" („Ruch t. zw. „ptaków wędrownych" jako zjawisko erotyczne").

uwarunkowanego patologicznie lub przez jakieś osobliwsze dyspozycje, od przejściowej tylko inwersji. Ta bowiem występuje często w wieku młodzieńczym u ludzi, odznaczających się właśnie szczególnie silną skłonnością płciową i erotyczną do płci przeciwnej, i tylko pod koniec okresu dojrzewania popadających przejściowo w erotyczne uwielbianie typów tej samej płci. Dzieje się to po pierwsze wskutek ogólnej wybujałości tych lat, a powtóre dlatego, że typ tej samej płci ukształtowany szczególnie wybitnie lub sympatycznie pod względem fizycznym lub duchowym wywiera potężny wpływ na tęsknotę danej płci do doskonałości własnej istoty. Tak zwane „lata cielęce" to pierwszy wyraz tego odwracania się od płci przeciwnej, tego groteskowego przybierania najbardziej uderzających symbolów postawy męskiej. Następujący po tem okres t. zw. inwersji stanowi tylko subtelniejszy i dyskretniejszy wyraz „lat cielęcych" t. j. nie oznacza — pomijając oczywiście, typy wyraźnie anormalne lub zepsute — nic innego, jeno popęd, by użyć wyrażenia Arystotelesa, do „entelechji" męskości. Mówiąc zaś językiem najnowszej biologji, która pod niejednym względem rehabilituje znowu pewne pojęcia arystotelesowskie, możnaby powiedzieć, że im silniejszą jest męska „dominanta" u danego osobnika młodego, tem większa jest w nim tendencja, by pod koniec swych lat rozwojowych stać się wrogiem kobiet a czcicielem bohaterów, i przypodobnić się zewnętrznie do typu inwertowanego, z którym pod względem fizjologiczno-płciowym nie ma poza tem żadnego zgoła powinowactwa. Grecka legenda przedstawia to w postaci wroga kobiet Herkulesa, który nie był chyba „inwertowanym". Co więcej, takim właśnie wysokoprocentowym męskim naturom zdarza się potem często, że gdy znajdą się w pełni swego rozwoju, płeć przeciwna zaczyna wywierać na nich

tak silny wpływ, iż stają się niewolnikami jakiejś Omfalji albo ofiarą jakiejś Dalili. Pochodzi to właśnie stąd, że istnieje pewien rodzaj spotęgowanej męskości, który z braku uniwersalnej kultury i dyscypliny męskiej swej siły przeradza się znowu w najchwiejniejszą niemęskość.

To pewna, że psychoanaliza w ocenie wszystkich tych skomplikowanych zjawisk okazała się wprost tępa. Nie powinno się np. zapominać, że w p i e r w s z y c h l a t a c h m ł o d z i e ń c z y c h pojawia się czasem miłość chłopięca, a więc jakgdyby cofnięcie się na poprzedni stopień rozwojowy. Miłość ta jednak nie ma w sobie nic zgoła z seksualności lub perwersyjności, lecz jest jeszcze zupełnie czysta, pochodzi całkowicie z „Erosa niebieskiego" i nie oznacza nic innego, jak tylko pierwszy początek kultu subtelności, kobiecości i piękna. Pojawia się ona w tym wieku zwłaszcza, w którym poczucie własnego przeciwieństwa względem kobiet nie jest jeszcze w duszy młodzieńca zupełne, ani dość dojrzałe i mocne, iżby miał już pożądać płci przeciwnej i doznawać z jej strony całkowitej atrakcji. Takie „stopnie przejściowe" są nawet dla obojga płci o wiele normalniejsze, niż przedwczesne garnienie się ich ku sobie, podniecane najczęściej przez elementy przedwcześnie dojrzałe i zepsute, którym natury zdrowsze i lepsze ulegają niejako tylko z wewnętrzną niechęcią i bez istotnego przekonania. Coprawda w latach tych nagromadzonego jest wiele materjału palnego, wskutek czego nader łatwo wówczas o wykolejenie. Najniewinniejszy i „najnormalniejszy" kult pewnego typu tej samej płci może pod wpływem niechlujnych towarzyszy lub zepsutych towarzyszek wypaczyć się w sposób chorobliwy lub ordynarny (różdżka czarodziejska Kirki!). Gdy owych niewinnych lunatyków zawołamy po imieniu, budzą się z przestrachem i spa-

dają z dachów. Cóż dopiero, gdy zażądamy od nich świadectw i wyznań, i gdy zaczniemy zmuszać ich do ujawniania swych senliwych stanów przejściowych i podciągania ich pod pewne ustalone rubryki. Ten sposób postępowania powoduje nieobliczalne w skutkach szkody. Jakoż nie ulega wątpliwości, że wywody Blühera wyrządziły wśród młodzieży wielkie spustoszenia i wiele czystych dusz sprowadziły na manowce, bynajmniej nie dlatego, by sama prawda była niebezpieczna, lecz że stworzono tu obraz zupełnie skarykaturowany oraz interpretacje, nie czyniące zgoła zadość nadzwyczajnej rozmaitości stanów psychicznych i głębokiej różnicy między normalnością a nienormalnością.

Jednostronność interpretacyj psychoanalitycznych okazuje się m. i. także w tłumaczeniu nerwowych lęków napięciami seksualnemi. Z własnych doświadczeń wiem, że stany lęku występują o wiele częściej na tle obaw i strachów u ludzi wyczerpanych gospodarczą walką o byt, niż na tle erotycznem. Popęd do zapewnienia sobie materjalnego bytu odgrywa też najczęściej o wiele większą i trwalszą rolę, niż popęd erotyczny, inaczej nie byłoby tylu „małżeństw z rozsądku". Wogóle ambicja i żądza posiadania stanowią o wiele silniejsze motywy, niż miłość. Jeżeli dystans między siłą popędu a jego zaspokojeniem jest bardzo wielki, a obawa utraty gorąco upragnionych dóbr lub ubezpieczeń bardzo intensywna, to z takich napięć powstają w sposób zupełnie oczywisty lęki nerwowe, których leczenie ze stanowiska panseksualnego chybia całkowicie celu, pomijając co najwyżej pewną chwilową ulgę.

Zresztą nawet erotyczna psychologja wielu psychoanalityków jest często niesłychanie płytka. Ludzie ci nie widzą, że pozorne zaburzenia na tle konfliktów erotycznych, występujące w postaci ne-

wroz, pochodzą bardzo często właściwie nie ze specjalnie zmysłowych popędów, lecz raczej stąd, że natury pod względem psychicznym szczególniej delikatne a pod moralnym bardzo wrażliwe nie tak łatwo załatwiają się z konfliktami na tem polu, jak ludzie ciosani zgrubsza. Wszak między płciami istnieją nietylko stosunki seksualne, lecz i społeczne, pełne niesłychanie trudnych zagadnień obustronnego wyrównania a stąd wytwarzają się sytuacje, którym właśnie najdelikatniejsze natury są często najmniej zdolne sprostać[1]), tem mniej, im bardziej pozbawione są tradycji religijnej i religijnych doradców, a zdane tylko na siebie. Gdy tacy ludzie, zwłaszcza kobiety, dostaną się w ręce psychoanalityka, który zaczyna odrazu doszukiwać się w nich tendencyjnie co najgrubszych kompleksów, to wyniknąć stąd mogą jedynie jaknajgorsze dla nich następstwa.

Bardzo trafnie napisała do mnie o tem pewna wysoce wykształcona pielęgniarka, która przez 20 lat prowadziła razem z bratem wielkie sanatorjum:

„Każdy lekarz, każda pielęgniarka, na pewno pozyskają z czasem zaufanie chorych, jeśli choć w jako takim stopniu odpowiadają swemu zadaniu. Mam na to dowody. Słyszałam nieraz z ust chorych wyznania z owej dziedziny, którą Freud uważa za centralną dla tego typu chorób. Bez specjalnego powodu, dobrowolnie, mając tylko zaufanie do mnie, chorzy spowiadali się przede mną, a spo-

---

[1]) Pewna młoda dziewczyna przystępuje do śmiertelnego łoża zamężnej swej siostry. Naraz przychodzą jej na myśl słowa: „Teraz jest on już wolny". Ta myśl, która zbudziła się w niej tak nagle, przeraziła ją do tego stopnia, że popadła w ciężką newrozę. Kto inny, mniej wrażliwy moralnie, załatwiłby się niewątpliwie nader łatwo z takiem uczuciem. Sumienie jest czasem bardzo „niezdrowe", ale mimo to ono stanowi ostatecznie najgłębszą podstawę całego, nawet fizycznego bytu ludzkiego; ludzie bezsumienni zaś stoczą się gdzieś i kiedyś zawsze w otchłań. „Nauka moja zdrowa jest dla ciała."

wiedź ta sprawiała im ulgę. Odtąd nie poruszano już nigdy tej sprawy; ustępowała miejsca zabiegom, obejmującym całą psychikę i wytwarzającym dobre i czyste powietrze życiowe, stopniowy zaś powrót chorych do zdrowia dowodził, że ów „uraz" przestał już działać szkodliwie w ich duszy. Moment seksualny jest tylko j e d n y m, lecz nie jedynym momentem zachorzenia. Najczęściej zła szukać należy nie na tem, lecz na innem polu. W tej sprawie i kobiety mają prawo, by je wysłuchano, wszak chodzi tu o zagadnienie niezmiernie ważne także dla chorych kobiet właśnie. Otóż u tej czy owej zdarzają się niewątpliwie „rany" i w tym kierunku, ale pod należytą fizyczną i duchową opieką rany te zamykają się i goją najpewniej wtedy, gdy się ich wogóle nie dotyka. Wśród lekarzy uprawnionych jest tylko bardzo niewielu prawdziwie powołanych do takiego lecznictwa. Bo gdy takiej rany dotknie palec „niepowołany" i jakże często nieczysty, rana staje się nieuleczalną. Dla kobiety subtelnie czującej będzie to zawsze uczuciem przykrem, gdy zmusi się ją do takich wyznań, chociażby nawet wyznania te przyniosły jej chwilową ulgę. U kobiet zaś mniej subtelnie czujących, które często można aż nazbyt łatwo skłonić do wyznań na tem polu, szkoda wyrządzona im w ten sposób może być nieskończenie większa od pozornego polepszenia. Miałam już nieraz sposobność przekonać się o tem, jak smutny i demoralizujący wpływ wywiera to nawet na kobiety ze sfer wykształconych, jeśli pod wpływem metody Freudowskiej zaczynają one na wszystkie, choćby najniewinniejsze stosunki ludzkie patrzeć jedynie pod seksualnym kątem widzenia. Reszty dokonywa t. zw. literatura piękna. Rzecz jest tem groźniejsza, że metodę tę stosują nietylko psychjatrzy doświadczeni i moralnie wysoko stojący, ale że każdy młody i niedoświadczony medyk mo-

że się nią już posługiwać. I jakiż los czeka psychikę kobiecą, gdy dostanie się w takie ręce!"

Niebezpieczeństwo ruchu psychoanalitycznego nie polega zresztą jedynie na tem, że się poszczególnych pacjentów naraża na szkodę psychiczną, lecz także na rozkładowym wpływie, którym cała ta „psychologja" zagraża szerokim warstwom społecznym. Młodzież ulegnie łatwo tej argumentacji, tak ponętnej właśnie dla ludzi bez dojrzałej znajomości życia i dusz, ile że stara się ona wytłumaczyć im realistycznie i z gestem wyższości, że źródło wszystkich nawet najbardziej skomplikowanych tworów życia duchowego wraz ze sztuką i religją stanowi w gruncie rzeczy życie płciowe[1]). Dziś nawet w przybliżeniu nie można wytworzyć sobie pojęcia, jakie spustoszenie i ruinę sił duchowych musi epidemja ta spowodować wśród młodzieży właśnie. Albowiem właśnie w życiu tej młodzieży, której i tak już dość cięży niepokój seksualny, decydującą wprost rolę odgrywa odwrócenie uwagi na wyższe cele życiowe, a tu tymczasem całą jej świadomość wypełnia się wyobrażeniami o wszechprzenikającym wpływie owej „libido", tak że wkońcu w miejsce „Wszechmogącego Ojca" (Pater omnipotens) wstępuje „Libido omnipotens", a wszystkie wewnętrzne siły i przekonania, które dotychczas stawiały opór tej Libido, tłumaczy się jako „wyparte" tylko, powściągnięte, „przekształcone" lub „uwznioślone" jej formy! W ten sposób, jak uczy doświadczenie, wszczepia się w młodzieńca hipochondryczną obawę przed wszelkiem

---

[1]) Ta przestroga przed jednostronnością psychoanalizy nie wyklucza faktu, że wskazanie wpływu czynników erotycznych na nasz sąd może c z ę s t o dojrzalszemu wiekowi młodzieńczemu oddać poważne usługi w dziedzinie samopoznania. Słowa (z „*Fausta*" Goethego): „Ty nadzmysłowo-zmysłowy gachu, dzieweczka za nos cię wodzi" — mogą właśnie niejednemu oszołomionemu pomóc w odzyskaniu uczciwego stosunku do samego siebie.

przezwyciężaniem się, potęguje się w nim wskutek mechanicznej jednostronności i sztuczności dedukcyj wszelkie pierwiastki dziwaczne i romantyczne, i przysposabia się go wprost do chorobliwego rozwoju przyszłych doznań i konfliktów.

Możnaby do nieskończoności pomnożyć dowody, że wszystkich dotychczasowych poważnych psychoanalityków należałoby bez wyjątku określić co najwyżej jako teoretyków, nie dostrzegających niezmiernej rozmaitości rzeczywistych warunków psychicznych. Również bezzasadność i jednostronność ich interpretacyj dowodzi, że brak im wszelkiej znajomości choćby najelementarniejszych sposobów, jakby myślenie i wnioskowanie uchronić można od urojeń subjektywnych (*„He jumped into the first association“* — powiada Anglik). Gdy taki psychoanalityk wykombinuje sobie seksualną właśnie interpretację jakiegoś zjawiska, natenczas nie przychodzi mu wcale na myśl, że równie dobrze możliwą byłaby inna interpretacja. Nie poczuwa się też bynajmniej do obowiązku naukowego, by wykazać niemożliwość wszelkich innych interpretacyj. Ujawnia poprostu własne swe skojarzenie seksualne i subjektywną pewność swego nastawionego na seksualność łańcucha skojarzeniowego uważa za dowód objektywny. Najnieprawdopodobniejsze są pod tym względem analizy snów oraz erotyczne interpretacje wieku dziecięcego. Uogólnia się w nich bezkrytycznie pewne spostrzeżenia, dokonane na osobnikach anormalnych, albo też zjawiska, nie mające nic wspólnego z erotyzmem ani z płciowością i dające się pod względem psychologicznym wyjaśnić zupełnie prosto i naturalnie, sprowadza się w sposób niesłychanie sztuczny wyłącznie do ośrodków płciowych; w dodatku czyni się to często na podstawie metod śledczych, które na duszę dziecka muszą oddziałać wprost zabójczo, a wobec postu-

latu jakiejkolwiek rozwagi wychowawczej stanowią wręcz — kpiny![1])

Nader pouczającą wiadomość o tragicznych następstwach długotrwałej analizy dziecięcej i wy-

---

[1]) Najpotworniejszą chyba ze stanowiska pedagogicznego jest Freudowska *„Analiza fobji u 5-letniego chłopca"* (Jahrbuch für psychologische u. psychopathische Forschungen, I. T.). Chodzi tu o dziecko pod względem płciowym przedwcześnie dojrzałe, którego sfera erotyczna potęguje się jeszcze bardziej wskutek nadmiernej czułości ze strony matki i które popada nagle w pewne stany lęku, spowodowane być może przez niezrozumiałe dla niego napięcia i wzruszenia. (Wedle Freuda, chłopiec popada w chorobę dlatego, że wyparł w podświadomość swą libido, której celem jest matka, a która po wyparciu objawia się jako lęk!) Otóż to pożałowania godne dziecko analizuje sam ojciec: dręczy je dzień po dniu, zadając mu niesłychanie odrażające pytania, których przedmiot stanowi ciekawość dziecka, skierowana w stronę organów płciowych matki. Pytania te są przeważnie pytaniami sugestywnemi. Freud zapewnia, że dzięki owym wypowiedzeniom Jaś zostaje uleczony ze swej fobji. Nie jest to nieprawdopodobne. Wiadomo przecie, że i wedle geocentrycznej teorji Ptolemeusza z całym jej nieskończenie skomplikowanym aparatem dawały się obliczać i przepowiadać zaćmienia słońca. Spokojne słowa wywierają już same przez się kojący wpływ na uczucie lęku, zwłaszcza gdy wplata się w nie takie czy inne wyjaśnienia, które dla myśli dziecka mogą stać się nowym ośrodkiem i odwieść je od wyobrażeń przymusowych. Bardzo trafną jednak czyni uwagę wielce doświadczony neurolog profesor F r i e d l ä n d e r w krytyce owej analizy („Zeitschrift für angewandte Psychologie", T. V, zesz. 5/6), mówiąc, że równy skutek możnaby było osiągnąć także na znacznie krótszej i — czystszej drodze. Człowiek poważny, kochający i wysoko stojący pod względem duchowym, a przytem ogarniający i przenikający całą sytuację zdobędzie zawsze autorytet, który pozwoli mu wyprowadzić z zamętu takiego spaczonego malca. Friedländer opowiada z własnego doświadczenia o podobnych wypadkach. Nie ulega dla mnie natomiast żadnej wątpliwości, że wspomniana analiza okaże się dla sfery seksualnej chłopca i jego charakteru w najwyższym stopniu zgubna. Cały bowiem ten sposób postępowania, pozbawiony wszelkiego subtelniejszego odwołania się do duszy, stanowi proste przeciwieństwo wszelkiej p e d a g o g i k i.

nikającego stąd z gruntu fałszywego wychowania podaje prof. William Stern (w „Vossische Zeitung" Nr. 68, 1925.) Chodzi o tragedję pani Hug-Helmut, która przed dwunastu laty napisała książkę p. t. „*Z psychiki dziecka. — Studjum psychoanalityczne*". Dziecko to — to własny jej synowiec, który następnie zamordował ją, doszedłszy do 19 roku życia. Stern zaznacza, że chodziło tu, jak z tego widać, o dziecko patologiczne, w którem mimo to zarówno wskutek zaślepionego psychoanalitycznego „uświadamiania" najciemniejszych przeżyć popędowych, jako też wskutek wychowania, pozostawiającego wszystkim jego popędom zupełną swobodę i unikającego jak najskwapliwiej wszelkiej karności i wszelkiego pobudzania w niem życia wyższego, rozwinięto i umocniono wszelkie niebezpieczne skłonności. Jakoż odkąd istnieje na tej planecie wychowanie, nie było jeszcze takiego obłędnego wypaczania wszelkich najelementarniejszych zasad w wychowaniu dziecka, jak w tej niepoczytalnej zgoła metodzie, zapomocą której eksperymentuje się tu nieustannie z duszami ludzkiemi, uwydatniając jako istotne to, co powinno pozostać w cieniu. Stern podkreśla nader słusznie, że ogłoszona przez psychoanalizę *wczesna seksualność dziecka* należy do psychopatologji, a nie do ogólnej psychologji wieku dziecięcego, t. zn. że objawów stwierdzonych u dzieci zwyrodniałych nie powinno się przypisywać dzieciństwu wogóle.

Uwagi Sterna można zastosować również do psychoanalitycznego twierdzenia o występowaniu t. zw. „kompleksu Edypowego" w wieku dziecięcym.

Nigdzie nie dostarcza nam psychoanaliza rzeczywiście przekonywającego dowodu na tę wspomnianą już potworną hipotezę, jakoby każdy prawie człowiek posiadał w dzieciństwie słabsze lub

silniejsze skłonności kazirodcze wobec ojca lub matki, których konieczne „tłumienie" prowadzićby potem miało do objawów patologicznych. Pod wpływem tej hipotezy ogromna większość psychoanalityków przypisuje wogóle stosunkowi dzieci do ojca i matki charakter wybitnie erotyczny. Zupełnie tem samem prawem możnaby twierdzić, że erotyczny stosunek między młodzieńcem a dziewczęciem stanowi tylko przekształcenie popędu, który każe dziecku szukać piersi matczynej. Twierdzić bowiem można wszystko, a kto ma choć trochę fantazji, łatwo wytłumaczyć może wszystko na swoją korzyść.

3. Dowolność interpretacyj psychoanalitycznych.

Czytając i słuchając psychoanalityków, odnosiłem zawsze wrażenie, że przy dłużej trwającej praktyce psychoanalitycznej wytwarza się w nich pewna nieledwie patologiczna manja skojarzeniowa, której wytwory noszą na sobie również charakterystycznie powtarzające się piętno chorobliwie podnieconego przebiegu przedstawień. Oto każdy psychoanalityk chce we wszystkiem dopatrzyć się objawu seksualnego i dlatego też wszędzie takie związki wykrywa. Któż z gimnazjalnych swych czasów nie pamięta owych kawalarzy, co to bez żadnych trudności umieli wszystko przedstawiać w postaci symbolów seksualnych? Podobnie np. twierdzi Jung, że kaptur franciszkański jest nieświadomym symbolem męskiego członka! (Jahrbuch für psychoanalitische Forschung T. IV. str. 167, Lipsk i Wiedeń, Fr. Deuticke). A tymczasem w rzeczywistości kaptur taki za czasów św. Franciszka wdziewali na głowę chłopi umbryjscy, a od nich przejęli go franciszkanie. Czy istnieje wogóle jeszcze jakiś przedmiot, którego nie mo-

żnaby w pewien sposób tłumaczyć jako symbolu libidynalnego, skoro się raz popuści cugli asocjacyjnej fantazji?[1])

Kto wobec interpretacyj szkoły freudowskiej zachować chce trzeźwy sąd, niechaj przeczyta ową scenę z „*Baśni zimowej*“ Szekspira, w której król, podejrzewając swą żonę o zdradę, ulega odtąd poprostu opętaniu i umie wszystko w jej zachowaniu wytłumaczyć sobie — „seksualnie“. I nikt nie może go przekonać, że każde jego „tłumaczenie“ zastąpićby można trzema innemi, o wiele naturalniejszemi, i że jego tłumaczenie jest zu-

---

[1]) Szczyt obłędności osiąga chyba w tej mierze Jung we wspomnianej rozprawie p. t. „*Wandlungen und Symbole der Libido*“. Autor doszukiwa się tu we wszystkiem możliwem utajonej skłonności kazirodczej syna do matki oraz wynikających ze stłumienia tej skłonności aktów wrogich i odpychających. W tym związku powiada tak: „Bardzo przekonywającym dowodem psychologicznym jest sposób, w jaki Jezus traktuje swą matkę, gdy ją np. szorstko od siebie odprawia; tem pewniej i silniej urośnie w jego Nieświadomem tęsknota za jej „widmem“ (imago). Nie jest to przypadek, że imię Marja towarzyszy mu przez całe życie. Por. słowa Mat. 10, 35 n.: „Bom przyszedł rozłączyć człowieka przeciw ojcu jego i córkę przeciw matce jej i synową przeciw świekrze jej... Kto miłuje ojca albo matkę więcej, niż mię, nie jest mnie godzien.“

I cóż powiedzieć na to, gdy tacy do gruntu przeuczeni ludzie, bez najelementarniejszej znajomości życia i duszy, niezdolni tedy zrozumieć istotnego sensu owych słów, tj. wyzwolenia człowieka od tyranji społecznych związków życiowych oraz utwierdzenia sumienia osobistego, chcą nam wyjaśniać życie duszy! W podobnym „kazirodczym“ sensie Jung tłumaczy scenę z „*Odyssei*“, w której Odysseusz pragnie objąć ramieniem cień matki. Podziemie bowiem „to siedziba niespełnionej tęsknoty“ (!!). Czytając te słowa, trzebaby przyjąć, że napisał je chyba człowiek z księżyca, nie mający wyobrażenia zgoła o istocie i podstawie psychicznej miłości syna do matki! A wreszcie: i zstąpienie Fausta do „Matek“, które zgodnie z całym związkiem myślowym oznaczają zupełnie widocznie idee platońskie, prawzory wszelkiego bytu — i ono ma być symptomem prastarego życzenia kazirodczego! Oto, co się nazywa „psychoanalizą“!

pełnie sztuczne, wywołane chorobliwym stanem duszy. Tak samo ma się rzecz ze wszystkiemi niemal interpretacjami psychoanalityków. W każdym wypadku można interpretację psychoanalityczną zastąpić inną, zupełnie różną.

Weźmy przykład z książki Freuda „O psychologji życia codziennego“[1]). Czytamy tam, że każdy przeząd zawiera jakąś prawdziwą interpretację kompleksów podświadomych. I tak np. gdy Rzymianin, potknąwszy się na progu, odstępował przesądnie od swego zamiaru, działał wedle Freuda z pewną słusznością, gdyż owo potknięcie się wskazywało, że podświadomie istnieje w nim jakiś opór czy też dążność przeciwna, która w chwili wykonywania zamiaru mogłaby obezwładnić w nim wolę. Otóż czy z równem prawem nie możnaby twierdzić, że człowiek ów potknął się właśnie d l a t e g o, ż e skupiwszy całkowicie uwagę swą na zamiarze, nie mógł dostrzec tego, co znajdowało się tuż przed nim? Lub też, że napięcie energji, skierowane na wykonanie wielkiego powzięcia, sprawiło np., iż począł stąpać nazbyt dużemi krokami?

Przykład ten może być uważany za typowy. W tej samej książce znajduje się inny przykład, szczególnie przez autorów podkreślany, a mający dowodzić wpływu kompleksu na zapominanie i opuszczanie poszczególnych słów[2]). Pewien pan zapomina słowa „*aliquis*“ w znanym wierszu „*Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor*“. Otóż podczas konsultacji Freud każe mu wypowiadać wszystkie asocjacje, które przychodzą mu na myśl przy słowie „aliquis“. Asocjacje te prowadzą ostatecznie okrężnemi drogami, na których słowa

---

[1]) „Zur Psychologie des Alltagslebens“ str. 118. Berlin 1907.

[2]) Jednostronność i dowolność interpretacyj Freuda na tem polu oświetla jaskrawo M e r i n g e r w książce „Das Leben der Sprache“. Str. 129—131. Berlin 1908.

„liquid" (płynny) i „krew" odgrywają szczególniejszą rolą, do wypowiedzenia przez pacjenta obawy, by pewna pani nie doniosła mu o zaniku u niej regularności. A zatem nieświadomy i przykry ten kompleks spowodować miał opuszczenie słowa „aliquis"! A teraz niech czytelnik spróbuje, czy każde inne słowo w przytoczonym wierszu nie mogło równie dobrze przypomnieć pacjentowi owego utajonego w nim rzekomo kompleksu. Jeżeli polecę komuś, by w pewnej chwili powiedział mi wszystko, co przychodzi mu na myśl przy pewnem słowie, to rzecz jasna, że w przebiegu jego skojarzeń kierującem będzie to przedstawienie, które go wtedy najbardziej zajmuje lub dręczy. Tak też nasuwające się wspomnianemu panu przy słowie *aliquis* przedstawienia doprowadzają go ostatecznie do myśli, szczególnie go podówczas zajmującej, ale to nie dowodzi bynajmniej, by myśl ta była przyczyną zapomnienia owego słowa. Równie dobrze mogło ulec zapomnieniu słowo *„ultor"* ze względu na myśl, że wszelka wina mści się; mógł też ów pan pominąć słowo *„exoriare"* — ze względu na „wydobywanie się"; mógł opuścić *„nostris"* ze względu na „my dwoje", tudzież *„ossibus"* ze względu na powinowactwo tego słowa z „ustami" i „całowaniem". Słowem, zapomnienie właśnie wyrazu „aliquis" wynikło może z zupełnie innych okoliczności, niż wspomnienia seksualne, a więc np. poprostu dlatego, że jest w samej rzeczy najuboczniejszem i najbezbarwniejszem słówkiem w owem zdaniu.

Najprostsze i najbliższe wyjaśnienia nie przychodzą psychoanalitykowi nigdy wogóle na myśl. Istotą jego psychologji wydaje mu się to, co jest sztuczne, abstrakcyjno-konstruktywne. Zresztą przykład powyższy, do którego Freud przywiązuje szczególniejszą wagę, jest jaskrawym dowodem

nieprawdopodobnej wprost dowolności i niedostatecznej naukowej podstawy jego interpretacyj. Wszyscy psychoanalitycy, którzy przez dłuższy czas zajmują się tego rodzaju interpretacjami, tracą stopniowo coraz bardziej wszelką świadomość dowolności swych skojarzeń i biorą naiwną pewność swych skojarzonych przedstawień za fakt ściśle udowodniony. Zdaje się, jakgdyby przy dłuższem posługiwaniu się metodą psychoanalityczną funkcja ośrodków skojarzeniowych potęgowała się w nich i odrywała od reszty życia psychicznego. Wytwarza się w nich wprost jakaś rutyna w wiązaniu przedstawień, zbliżająca się nierzadko nawet do pewnych chorobliwych stanów psychicznych (takich np. jak pogoń myśli, przedstawienie przymusowe); naiwna bowiem pewność interpretacyj pozostaje w związku z ową niepowściągniętą chyżością, z jaką owe przedstawienia przebiegają.

Jednostronność oraz niedostateczna podbudowa interpretacyj, jako też uogólnianie spostrzeżeń, poczynionych na chorobliwych stanach psychicznych i nerwowych, okazuje się również ze szczególniejszą wyrazistością w stosowaniu pojęcia „wypieranie“ („tłumienie“). Tu, jak w całej zresztą literaturze psychoanalitycznej, znajdujemy prawdę i fałsz w tak wielorakiem pomieszaniu ze sobą, że jest rzeczą niesłychanie trudną słuszne spostrzeżenia i solidne wnioski oddzielić ściśle od interpretacyj jednostronnych i dowolnych.

W każdym razie Freud wyznacza „wypieraniu“, a zatem strąconym w podświadomość życzeniom i przeżyciom, tudzież ich wyrazom zastępczym nazbyt wielką realność, a w szczególności nazbyt przesadzone znaczenie w powstawaniu newroz. Tam, gdzie wypieranie impulsów czy doznań prowadzi do objawów chorobliwych, tam to nieudanie się aktu samoprzezwyciężenia i zhar-

monizowania przeżytych treści nie jest p r z y c z y n ą histerji, lecz tylko jej s y m p t o m a t e m; osobnik bowiem, o którego chodzi, cierpi na anormalny sposób reagowania, na pewną ogólną niedomogę zdolności duchowego przetrawiania, przetwarzania i zestrajania podniet i popędów[1]).

H e l l e r określił ten stan całkiem ogólnie jako p s y c h a s t e n j ę. Należałoby tedy w owym ograniczonym sensie stwierdzić co najwyżej, że u osobników, posiadających pewną szczególną konstytucję, mechanizm wypierania zawodzi, oraz że istnieje w nich wogóle pewna jakgdyby wadliwa technika wypierania t. zn. pewien nazbyt zewnętrzny i represywny sposób panowania nad sobą i kontroli sumienia, pewna panika wstydliwości, która wypartą treść (np. przykre doznania) spycha i tłumi tylko mechanicznie, ale ich właściwie nie przezwycięża ani nie harmonizuje, wywołując przez to chorobliwe objawy zastępcze.

Zamiast takiego ograniczenia całego zjawiska psychoanaliza głosi ogólną teorję bez cienia dowodu. Co gorsza, ta teorja kłóci się wręcz z doświadczeniami tysiącleci, twierdząc, że wszelkie silne i konsekwentne tłumienie popędów i życzeń naraża człowieka na psychiczną, nerwową i fizjologiczną chorobę. W tym sensie Freud odróżnia np. naturalną i kulturalną moralność płciową; z tych kulturalna oznacza przystosowanie się człowieka do społecznej pracy kulturalnej z całem charakterystycznem dla niej tłumieniem popędów, naturalna zaś stosuje miary i wymagania zdrowia

---

[1]) Rzeczywistej etjologji histerji Freud nie podał. Wszak główne pytanie, na c z e m właściwie polega owa szczególna dyspozycja, będąca przyczyną, że pewne zajścia psychiczne jednym osobnikom nie szkodzą, u drugich zaś wywołują tak ciężkie i skomplikowane reakcje, nie znalazło i dotąd jeszcze odpowiedzi. W histerji leczy się dotychczas tylko objawy, a nie samą chorobę.

fizjologicznego. Dla Freuda zatem kulturalna nasza moralność płciowa stanowi główną przyczynę newroz, gdyż „powściągnięta“ dzięki niej „libido“ szuka sobie podświadomie chorobliwych i do choroby wiodących zaspokojeń zastępczych. Freud oraz wszyscy jego uczniowie zapominają, że nasza tradycyjna moralność płciowa wyraża nietylko warunki życia społecznego, lecz w równym stopniu także zupełnie osobistą duchową samoobronę wobec sfery popędów. Już Schopenhauer zwraca na to uwagę, powiadając, że w „Dekameronie Boccaccia przemawia niejako genjusz gatunku, który kpi sobie i drwi z praw jednostki i depce je nogami“. To, co w tej sprawie podnosi Platon oraz Stoicy, czego broniła asceza Kościoła a nawet taki wolnomyśliciel, jak J o h n S t u a r t M i l l, t. j. w ł a d z t w o d u c h a w o b e c d y k t a t u r y p o p ę d ó w stanowi mimo wszelkich zaburzeń i kryzysów, jakie wytworzyć może u natur o słabszej konstrukcji, z a s a d n i c z y w a r u n e k w s z e l k i e g o z d r o w i a f i z y c z n e g o i n e r w o w e g o. Bez wypierania wielu skłonności swej natury człowiek wogóle żyć nie może[1]). Kto popędom pozostawia całkowitą swobodę, ten musi „wypierać“ swe sumienie oraz dążność do umacniania charakteru i duchowego samostwierdzania się, taki zaś sposób wypierania, trwając dłużej, wpływa na zdrowie, jak uczy doświadczenie, wskutek złączonych w nim niezmiernie ciężkich

---

[1]) Zresztą wypieranie, „pochłanianie“, zamykanie w podświadomości stanowi funkcję, będącą dla wielu doświadczeń, sytuacyj i zadań życiowych człowieka niezbędnym wprost warunkiem, by mogła rozwinąć się w nim energja praktyczna. W powieści p. t. *„Namiętność“* autorka jej, hrabina S a a l b u r g, opisuje w sposób głęboko wnikliwy, jak wskutek pociągu do gry teatralnej, który obudzono w pewnym wieśniaku, wyzwalają się w chłopstwie tej wsi oddawna już zamarłe namiętności. Na to jeden z chłopów zwraca w następujących słowach uwagę w rozmowie z mię-

przygnębień moralnych, o wiele szkodliwiej, aniżeli tłumienie popędów zmysłowych. Kto miał kiedykolwiek sposobność widzieć chorych, leczonych w duchu Freuda, może tylko ze zgrozą myśleć o stanie duchowym, do jakiego tych ludzi doprowadzono, oraz o tych licznych małżeństwach, które fałszywi doradcy zburzyli tak lekkomyślnie, nie osiągając przez to zgoła zamierzonego rezultatu.

Prawda, że owo wskazanie skutków „nieudanego" wypierania popędów zwróciło ponownie uwagę na całą trudność zagadnienia. A nawet, jak to już wykazaliśmy, zaświadczyło na rzecz religijnego kierownictwa dusz, którego istota polega na łączeniu wszelkiej „represji" z „ekspresją" i stwierdzaniu przedewszystkiem bezsilności samego prawa. Ale i na tem polu ponad jądro prawdy, zawarte w literaturze psychoanalitycznej, wybujało takie zielsko zgubnych błędów, że trudno tu już wogóle odkryć owo jądro. Słuszne i cenne jest np. wskazanie psychoanalityka Junga, że przezwyciężanie się w dziedzinie płciowej dlatego pociąga dziś za sobą tak ciężkie nieraz skutki dla wielu ludzi, gdyż, kierując się tradycyjnemi pojęciami o przyzwoitości oraz moralnością społeczną, ludzie ci ustawicznie się wprawdzie powściągają, ale zarazem ulegają także podniecającemu wpływowi zasad, pochodzących z zupełnie innego po-

---

szczaninem: „W życiu chłopów — powiada — trzeba niejedno połknąć i uciszyć, co nie zgadza się z porządkiem życia chłopskiego. Źle jest i zgubnie wywoływać to wszystko po imieniu i wydobywać na jaw." Stosuje się to zresztą nietylko do chłopów. Istnieje też pewien rodzaj „psychoanalitycznego czyszczenia kanału" sprzeczny z najstarszemi tradycjami duszoznawstwa. Nie może się też on powoływać na podobieństwo ze spowiedzią, gdyż spowiedź to wyznanie świadomej duszy; owego zaś grzebania się w podświadomości instrukcja kościelna wyraźnie zabrania.

glądu na świat, niż ten, z którego owe pojęcia moralne pochodzą. A bez tamtego światopoglądu brak im właściwej siły motywującej: oto znowu stwierdzenie faktu, przemawiającego przeciw „moralności świeckiej“[1]). Nie należy bowiem zapominać, że i docierająca dziś do coraz szerszych warstw nauka „Jogi“ o koncentracji woli nie stanowi tylko samej gimnastyki woli, lecz jest ściśle związana z pewną wzniosłą metafizyką, która, obniżając realność i znaczenie świata zmysłowego, w tej samej mierze wzmacnia autorytet impulsów duchowych. Zanim bowiem człowiek zrozumieć zdoła, co czynić p o w i n i e n, musi wpierw wiedzieć, czem j e s t t. zn. czy stanowi tylko proces fizjologiczny, czy też najgłębszą swą istotą należy do świata duchowego, którego prawa powinien ujawniać w każdej funkcji fizjologicznej. Podręczniki t. zw. niezależnej nauki moralności żądają uczynków możliwych jedynie dla istot, pochodzących z wyższej sfery, a nie umieją równocześnie w s p o s ó b b u d z ą c y u c z u c i a z b o ż n e j c z c i u z a s a d n i ć w e w n ę t r z n e j p e w n o ś c i t a k i e g o p o c h o d z e n i a; wskutek tego pozostawiają też młodzieńca pod wpływem czysto mechanicznych pojęć o świecie, osłabiających wszelki heroiczny wzlot woli.

Jakoż niewątpliwie wypieranie wyłącznie zewnętrzne jest nietylko bez wartości moralnej, ale i fizjologicznie niezdrowe. Ktoś może np. w zewnętrznem powściąganiu gniewu uczynić bardzo znaczne postępy, pozostając jednak wewnątrz nadal tylko kipiącym wulkanem, pełnym gazów trujących; przytem samo owo wysoko napięte powściągnięcie ostatecznego wybuchu może zaburzyć cały system nerwowy. Jak przy regulowaniu biegu rzeki nie poprzestajemy tylko na budowaniu

---

[1]) „*Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie*“. Wien, Deuticke.

grobli, lecz cofamy się do jej źródeł, tak też przeciwdziałając gniewowi, należy dotrzeć aż do najgłębszych jego źródeł tj. do opacznego i powierzchownego samopoczucia, nieumiejętności wmyślania się w innych i braku samopoznania, który każe nam szukać winy tylko po stronie przeciwnej a nie w sobie samych. Wreszcie należy także zapomocą religijnego poglądu na życie zmniejszyć wogóle przewagę ziemskich wrażeń, ocen i niedoceniań.

Z tego stanowiska główny błąd ogromnej większości psychoanalityków polega na tem, że wpatrzeni jednostronnie w skutki nieudanego stłumienia, radzą pozostawić popędom zupełną swobodę, pomijając jednak z braku głębszego ujęcia życia rozwój techniki i metafizyki przezwyciężania się. Otóż możnaby zgodzić się tylko na taką psychoanalizę, która, stojąc na uniwersalnym i prawdziwie duchowym gruncie, ujmowałaby głębiej ideę prześwietlania życia wewnętrznego i stanowiła przez to bardzo cenną pomoc w poznawaniu i w uspokajaniu siebie, a więc w tych dziedzinach, w których dzisiejsza psychoanaliza wprowadza najczęściej tylko zamęt lub jedynie chwilowe odwrócenie uwagi i ulgę, ale równocześnie także ciężkie szkody moralne.

Było do przewidzenia, że psychoanalityczna metoda dobierze się wkońcu ze swemi interpretacjami także do bardzo wielkich postaci religijnych. Wdzięczne tematy nastręczały tu przedewszystkiem dzieje chrześcijańskich świętych. W tym duchu właśnie skalano już w literaturze psychoanalitycznej, zapomocą „masochizmu", „involutio libidinis" i innych interpretacyj obraz św. Elżbiety. I o czem tu jeszcze rozprawiać? Habeant sibi! Nietzsche, zwracając się przeciw Dawidowi Straussowi, przewidział już dawno cały ten nowoczesny atak filisterstwa na genjalność. Tu również należy niezdolność nowoczesnego filistra-neurologa

do odróżniania genjalnych „przesad“ w wysoko napiętych stanach duszy od objawów chorobliwych. Taki neurolog nie potrafi ocenić całej zawiłości stanów duszy, załatwiając się z niemi tylko zapomocą kilku prostych formułek. Nic łatwiejszego, jak z trwającej od dwu tysięcy lat historji religijno-moralnego heroizmu wyłuskać i podkreślić pewne patologiczne wypadki „pograniczne“ i pewne ekscentryczne skłonności, występujące także u natur wielkich, i w ten nader prosty sposób „rozwiązać“ zawiły problem duchowego człowieka. Gdzie tylko psychoanaliza stwierdza u świętych jakąś ciężką walkę wewnętrzną z namiętnością i zmysłowością, tam oczywiście upatruje natychmiast okazję, by całą osobliwość duchową takich natur wyjaśniać seksualnie i tak je przedstawić, jakgdyby kluczem do ich istoty była nauka o „stłumionej seksualności“. W rzeczywistości zaś tylko genjalne „wysokie napięcie“ owych osobistości jest przyczyną, że musiały one i problem dwoistości płci przeżywać o wiele głębiej i boleśniej, aniżeli natury chłodniejsze. Ludzie genjalni i wielcy bowiem odznaczają się także silniejszą zmysłowością, wyobraźnią i namiętnością; przytem jednak i dusza ich wzlata ustawicznie ponad rzeczywistość i czuje nieustanny niedosyt. To też rozwój ich ku świętości jest czemś równie naturalnem, jak u filistra — przeciwieństwo tego. Wnikając tedy głębiej w psychologję ich istoty, nie można wcale wyprowadzić z niej wniosków o rzekomo strasznych skutkach ascezy. Wszak wszyscy ci ludzie stali się dla swego otoczenia i dla całych wieków prawdziwemi ożywczemi źródłami duchowego i moralnego zdrowia. Legenda ludów ujmowała to i przedstawiała zawsze zgłęboką intuicją. Niechże więc panowie psychoanalitycy pozostawią te sprawy w spokoju i nie łudzą się, że stałym refrenem o wypieraniu rozwiążą zagadkę takich natur.

Na jakie manowce zawieść może jednostronne materjalistyczne tłumaczenie faktów psychicznych, dowodzi m. i. następujący przykład: Pewien psychoanalityk[1]) stwierdza, że złe sumienie jest bardzo często przyczyną nerwowych zachorzeń; radzi tedy w interesie zdrowia zwalczać wogóle poczucie winy, jako przestarzały zabytek. Oczywiście materjalista taki nie umie dostrzec, że owo poczucie winy jest zarazem podstawowym czynnikiem wszelkiego zdrowia duchowego, gdyż sygnalizuje nam wszelkie groźne zaburzenie naszego własnego stosunku do otoczenia oraz do praźródła naszego życia. Biada temu, kto dostanie się w ręce takich „lekarzy dusz", a nie takiego, który, uspokajając chorobliwie spotęgowane poczucie winy, poucza zarazem, by jedynej drogi do wewnętrznego i zewnętrznego ozdrowienia szukać w jak najbardziej zdecydowanem i prawdziwem zadośćuczynieniu owemu wewnętrznemu głosowi przez żal, pokutę i poprawę. Pewien morderca, w którym obudziło się nagle poczucie winy, powiedział: „Należałoby mnie po tysiąc razy pozbawić życia!" Wydaje się to napozór chorobliwe, ale w istocie jest to najwznioślejsza moc w człowieku (król Edyp, który sam sobie wyłupia oczy!). Niema wprawdzie żadnej wątpliwości, że taki stan przyprawić może człowieka o bezsenne noce i wzburzyć cały jego system nerwowy, ale mimo to pozostaje on źródłem wszelkiego zdrowia; natomiast z ruiną sumienia następuje ruina cielesna, podobnie, jak ząb ginie po wyrwaniu nerwu[2]). Nie znaczy

---

[1]) Marcinkowski: „*Der Mut zu sich selbst*".

[2]) Jest rzeczą ciekawą, że należący do wolnoniemieckiego ruchu młodzieży pisarz dr. M. Bondy w książce p. t. „*Nowy obraz świata w wychowaniu*" (Das neue Weltbild in der Erziehung, Jena 1922) podkreśla zupełnie podobnie niebezpieczeństwa wypierania „popędu formy" na rzecz popędów bardziej elementarnych, przyczem przez „popęd formy" rozumie popęd do kształtowania życia wedle

to, byśmy mieli zapominać, że psychoanaliza, zaznaczając nader szkodliwe dla nerwów i duszy skutki poczucia winy, uświadamia nam ponownie, ile to religijnej pomocy potrzebuje właśnie takie przeżywanie winy, by ludzie nazbyt psychicznie i moralnie przeczuleni nie ugięli się pod tym ciężarem, lecz przeciwnie, dzięki niemu wzwyż urastali. I tu ujawnia się znowu nierozdzielność moralności i religji. Kto człowieka rozbudza moralnie, ale następnie pozostawia go samemu sobie oraz wyrokom sumienia, ten wtrąca go w niedolę, z której ów nieszczęsny nie znajdzie wyjścia. Chodzi więc o to, by człowieka, w którym zbudziło się sumienie, uwolnić od bezpłodnej samoudręki, ale nie stępić przytem w jego duszy ani nie zbanalizować sprawy walk wewnętrznych. Chodzi również o to, by przełamać pewną niesłychanie niebezpieczną „żądzę i ambicję cnoty", ukrywającą się o wiele częściej w owem wzruszeniu moralnem, niż prawdziwa skrucha i wstyd. Wreszcie chodzi także o to, ażeby przygotować winowajcę do tajemnicy odpuszczenia grzechu, a nie brać przytem za lekko jego winy ani nie pozwolić mu, by, doznając pociechy, spływającej z łaski Bożej, zacierał w sobie

---

pewnego określonego a wnętrznego wzoru. „Grzech przeciwko poczuciu formy — powiada — wyparcie popędu formy, ujawniające się np. w całkowitem stępieniu poczucia winy, nie wykazuje u jednostki tak widocznych objawów następczych, jak wypieranie innych popędów. Tem wyraźniej jednak występuje ono w całokształcie kultury, w atmosferze, w której cały naród pracuje. Bezpośrednie przyczyzny, wywołując widoczne w naszych czasach objawy rozkładu oraz upadku świata zachodniego, można, jakeśmy to wykazali, określić przez to, że popęd formy ulega stłumieniu..." To pewna: jeśli chodzi o znajomość głębszych biologicznych warunków zdrowia, to pod tym względem psychoanaliza tkwi jeszcze w najgrubszym przesądzie materjalizmu.

zbyt rychło obraz skrzywdzonego lub obrażonego bliźniego.

W każdym razie bez związku duszy z Bogiem niesposób nawet w przybliżeniu rozwiązać wszystkich tych zasadniczych zadań duszpasterstwa.

Zresztą, co się tyczy „uzdrowień", których dokonać miała metoda psychoanalityczna, to nie znam dotąd ani jednego istotnie wyzwalającego i trwałego uleczenia. W literaturze psychoanalitycznej nie znajdujemy nigdzie wiarogodnie skontrolowanej odpowiedzi na pytanie, jak długo trwają owe uleczenia, czy też przypadkiem w miejsce jednego zboczenia nie weszło inne lub, czy chwilowego polepszenia nie okupiono zniszczeniem pewnych sił psychicznych, którego głęboko sięgające następstwa dla zdrowia lub życia okażą się dopiero później.

Mając przed sobą takich długo analizowanych pacjentów, doznawałem najczęściej wrażenia, jakgdyby zamiast żywej duszy wprawiono w nich duszę sztuczną. Przynosi to im wprawdzie pewną ulgę i upraszcza do pewnego stopnia ich życie wewnętrzne, ale ostatecznie prowadzi do śmierci za życia lub do całkowitego bankructwa moralnego wobec zadań rzeczywistego życia. Wiele takich uleczeń jest już z tego względu nic nie dowodzącem złudzeniem, że, jak wiadomo, można nieraz nawet na podstawie fałszywych teoryj osiągnąć przejściowo bardzo wybitne zmiany, zwłaszcza gdy chodzi o stany nerwopsychiczne; w nich bowiem wystarczy często podsunąć choremu jakąś nową myśl i uwolnić go od samoudręki przez skierowanie myśli na inny ośrodek. Właśnie w histerji życie ideowe wywiera decydujący wpływ na objawy chorobliwe i może zepchnąć je w stan utajenia, choćby treść uspokajających wyobrażeń polegała na urojeniu. „Czyszczenie krwi" przez

szarlatanów zapomocą niewinnej herbaty, „nauka o lecznictwie naturalnem“, głoszona przez jakiegoś fanatyka, ćwiczenia oddechowe krzewione przez „wschodniego mędrca“, obietnica ducha wywołanego przez spirytystę, jednostronności sekty „wiedzy chrześcijańskiej“ (Christian Science), trochę kuglarstwa w hipnozie — wszystko to może przecie osiągnąć niesłychanie zdumiewające rezultaty lecznicze. W Szanghaju istnieją pokątne znachorki, twierdzące, że wszystkie choroby pochodzą z robaków, które one umieją pono zapomocą małych rurek wyciągać z uszu. W rurkach tych ukryły już poprzednio rozmaite robaczki, chory jednak, któremu pokazują te rzekomo z uszu wyciągnięte robaki, czuje stanowczą ulgę. To może posłużyć nam za analogję z pewnego rodzaju metodą wydobywania wypartych kompleksów.

4. Niedostateczność lecznictwa psychoanalitycznego.

Dlaczego niemożliwe jest rzeczywiste uleczenie głębszych zaburzeń psychicznych i nerwowych zapomocą samej psychoanalizy? Oto dlatego, że większości psychoanalityków brak wogóle owej pozytywnej mocy leczniczej, którą dać może jedynie religijny pogląd na świat. By podświadome kompleksy uleczyć, nie dość je wykryć — wyjąwszy wypadki tak proste, jak te, które opisuje np. Baudoin w książce p. t. *„Sugestja i autosugestja“*[1]). Psychoanaliza mówi wprawdzie nieustannie o konieczności „uwznioślania“ (sublimowania)

---

[1]) *„La discipline intérieure“* (Edition Forum - Neuchâtel 1924). — Czytamy tam (str. 134) o następującym wypadku: „Pewien biuralista cierpi ciężko z powodu swej przesadnej nieśmiałości i przeczulonej sumienności. Gdy znajduje się w biurze, nie może oprzeć się przymusowi ustawicznego powtarzania tego samego dodawania, byle

tj. skierowywania powstrzymanej energji afektywnej na przedmioty wyższe. To przemieszczanie jednak wymaga sztuki pedagogicznej, któraby umiała zapewnić owym wyższym celom władzę nad duszą. A tej zdolności brak właśnie psychoanalitykom. Wszak sami z małemi wyjątkami nie wierzą zgoła w owe cele. I otóż właśnie z powodu nieznajomości i nieuznawania wyższego świata sama analiza zaburzenia psychicznego przez nich dokonana musi już być jednostronna i niedostateczna. Analitycy bowiem nie widzą, do jakiego stopnia pewne zbłąkane i niezaspokojone siły religijne ciężą na innych sferach życia, wywołując tam zamieszanie; są to siły, które tylko wtedy można wyzwolić z zamętu, gdy umie się do nich w sposób całkiem konkretny przemówić językiem ich prawdziwego spełnienia. Tak np. głębsza analiza sfery seksualnej natrafia nieraz na zbłąkane siły religijne. Co więcej, one to właśnie nadają wówczas przeżyciu seksualnemu charakter tragiczny. (Już platońska analiza i terapja Erosa opiera się na stwierdzeniu tego faktu). Czyż istota „cierpień Wertera" nie tkwi w tem właśnie, że tam, gdzie uczucia religijne wskutek analizy inte-

---

uspokoić dręczące go sumienie; obecność zaś szefa podnieca go do tego stopnia, że przyprawia go wprost o paraliż. Nasza analiza wykazuje, że ta obawa jest tylko pozostałością obawy dziecięcej, którą odczuwał był ongi wobec ojca. Nieśmiałość i ciągły niepokój sumienia pozostawały również w związku z tą przyczyną. Po dokonaniu analizy chory opanowuje nader rychło swój stan psychiczny." Nie ulega wątpliwości, że takie cofnięcie się do wrażeń z okresu młodości jest nader ważne. Naogół jednak uleczenie nie następuje tak szybko, jak twierdzi tu autor, gdyż owa trwożliwość wobec ojca jest często sama właśnie tylko symptomatem głębszej nerwowej nadwrażliwości wobec autorytatywnych nakazów życiowych. Występuje to także nawet w uczuciu religijnem i wymaga bardzo głęboko wnikającego postępowania, by mogło istotnie dokonać się wyzwolenie z kurczowego utwierdzenia psychicznego.

lektualnej utraciły cel właściwy, przenoszą się one na przedmioty doczesne i przelewają na nie całą tęsknotę za wiekuistością, a wskutek tego powstaje tragiczna dysproporcja między napięciem namiętności a ziemskim jej przedmiotem? Materjalistyczni psychoanalitycy lubują się w wykazywaniu w mistyce religijnej tylko przekształconej libido. Niewątpliwie istnieją ludzie o bardzo silnej dyspozycji erotycznej, u których niezaprzeczenie w postaci religji wyżywa się właśnie Eros, istnieje jednak równie wiele natur prawdziwie religijnych, wykazujących w swych uczuciach miłosnych silny pierwiastek religijnego oddania się, który przestał już rozumieć sam siebie, utracił prawdziwy swój przedmiot i spodziewa się błędnie znaleźć cel w sferze ziemskiej.

Podobnie ma się sprawa z psychologją i patologją ludzkiego samopoczucia, którem zajmuje się przedewszystkiem psychoanalityczny kierunek reprezentowany przez A. Adlera *(„Der nervöse Charakter“*, Wiesbaden, nakładem Bergmanna). I w tej dziedzinie tęsknota za wiekuistością, niezaspokojona w śmiertelnym człowieku, pragnie nierzadko, przeraziwszy się grozy znikomości, użyczyć swemu nikłemu bytowi głębszej wartości; przytem jednak wydyma opacznie małą swą indywidualność ziemską we wzniosłą pozę ważności i budzi w niej chorobliwą żądzę znaczenia; naówczas nieudałe jej akty i klęski prowadzą już nader łatwo i niemal wprost do newrozy. Ta metafizycznie, że tak powiem, spotęgowana żądza znaczenia podkreśla również tragiczny brak erotycznego powodzenia u płci przeciwnej, a w ten sposób może wzmocnić patologiczny swój rozwój. W czasach upadku religji, kiedy zaniedbany człowiek wewnętrzny przestaje już zdawać sobie sprawę z samego siebie, a swoich klęsk moralnych nie wyrównywa skruchą i pokutą, lecz żyje naoślep da-

lej, tracąc coraz bardziej szacunek dla siebie, w takich czasach wytwarza się właśnie u wielu lepszych z natury ludzi wprost chorobliwe samopoczucie i niesłychanie drażliwa potrzeba szacunku ze strony drugich. Jednakowoż takie stany tylko ten będzie umiał leczyć należycie, kto zna głębszą psychologję samopoczucia i wie, ile moralnych klęsk kryje się najczęściej poza taką drażliwością jaźni, a wreszcie, co z ludzi trudnych z natury robi brak religijnego kierownictwa duchowego.

Człowiek wychowany w duchu naprawdę religijnym nie ma nigdy, pomijając pewne szczególne obciążenia dziedziczne, żadnych nieuporządkowanych kompleksów w swej podświadomości. Od dzieciństwa wdrażany był do omawiania wszystkiego z Bogiem, do wysnuwania nauki z wszystkiego dla siebie i innych i dlatego też błogosławi wszystkie zdarzenia losu. Nieszczęśliwe „wyparcie" zaś powstaje tylko tam, gdzie pewne przeżycie nie zostało w sensie powyższym wytłumaczone, związane jasno z całem życiem duszy, ani oddane życiu temu na usługi i przetworzone w świetle Opatrzności na siłę twórczą, lecz gdzie przykre doznanie pozostaje w dalszym ciągu przykre, niezrozumiane i ciemne, gdzie człowiek odczuwa je tylko jako bezmyślną przeszkodę i strąca je przeto, ile możności, jak najrychlej w niepamięć lub w prochownię zemsty.

Na czem więc polega istota religijnej pieczy nad stanami duszy, któremi zajmuje się głównie psychoanaliza? Ażeby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przeciwstawić sobie stan, wymagający leczenia, oraz istotę samego wyleczenia. Już w rozdziale o „grzechu pierworodnym" przeciwstawiliśmy istocie nowoczesnej psychoanalizy istotę religijnej analizy duszy, stwierdzając, że psychoanaliza, zatrzymując się przy samych objawach

zupełnie fałszywego nastawienia duszy ludzkiej, przenosi człowieka z jednej opacznej postawy w drugą niemniej opaczną, tymczasem analiza religijna przenika poza chaotyczną wielość objawów upadku i w ten sposób dzięki właściwemu, bo do samych korzeni docierającemu przeciwdziałaniu może i umie leczyć sam ów upadek.

5. Psychoanaliza religijna a medyczna.

Niema wątpliwości, że histerja, newroza i wszelkiego rodzaju zaburzenia psychiczne pochodzą najczęściej z pewnej określonej słabości ustrojowej. Wielu jednak ludzi religijnych mimo obciążenia tą słabością nie ulega „podświadomym kompleksom", gdyż religijny ich pogląd na świat — zgodnie ze słowami: „Bóg mocen jest w słabych" — przeciwdziała powstaniu tego niebezpieczeństwa. — Religja, odwodząc nas od przeceniania rzeczy zewnętrznych, chroni wszelkie chorobliwe przesilenia od przemocy zewnętrznych wrażeń i zdarzeń. Ponadto użycza walnej pomocy cierpiącym na nadmierną wrażliwość wobec własnych doznań wewnętrznych i konfliktów, jako że umie wyjaśniać im wszystko w świetle wyższem i godzącem ich z życiem, a przedewszystkiem, ponieważ ludzi nieśmiałych wyzwala z paraliżującej trwogi przed własnemi błędami i grzechami, tłumacząc im głębsze znaczenie prawa bożego do człowieka („Bo wszelkie serca przegląda Pan" Paralip. XXVIII. 9) w sposób, który właśnie ludziom słabym i pokornym może przywrócić największy spokój wewnętrzny. W ostatnim rozdziale niniejszej książki udzielimy kilku praktycznych wskazań w tym kierunku, tu podkreślimy tylko ogólnie, że siła religijna polega właśnie na zajęciu

się najgłębszem jądrem wewnętrznego niepokoju, rozterki, bezradności, nieładu i wzburzenia. Z jednej strony wydobywa ona wogóle duszę z tego świata („Na świecie ucisk mieć będziecie"), z drugiej zaś użycza jej z góry wszelakich drogowskazów, które są jej w tym ziemskim bycie pomocne do wewnętrznego uporządkowania tj. do należytego ustopniowania dóbr życiowych i odwodzą ją od ich przeceniania. Odnosi się to również np. do należytego traktowania samopoczucia, zwłaszcza tam, gdzie współdziała w niem widocznie jakiś pierwiastek zabłąkany ze sfery religijnej; tylko religja bowiem leczy człowieka radykalnie z całej zamraczającej go żądzy znaczenia w świecie, czyniąc głównym celem jego dążeń znaczenie duszy przed Bogiem, i odzierając pozorne wartości powszednie ze złudnego ich autorytetu. To tylko, co ma wartość przed Bogiem, posiada dla człowieka wartość niezłudną, niekłamną, nieprzemijającą i darzącą ducha pokojem.

Najgłębsza różnica między religją chrześcijańską a psychoanalizą tkwi w tem, że religja chrześcijańska nie grzebie się w podświadomości, zna aż po najgłębsze korzenie podstawową chorobę człowieka i zsyła „zgóry" w ów chaos myśli leczebne, skupiające wewnętrznego człowieka wokół trwałego ośrodka tj. wokół tego, co jedynie istotne. Tem samem wydobywa go ona z pośród mnogich zamętów i podniet zewnętrznych. Wszak wszystkie wskazania religijne zmierzają ku temu, by wyzwolić „kompleksy" tj. przykre doświadczenia, a ukazując losy w wyższem świetle, odjąć im moc nad duszą, a co więcej przedstawić je jako czynniki pouczające lub zbawienne i zmienić w ten sposób całkowicie stosunek człowieka do nich.

Spójrzmy raz z tego stanowiska na rozważania Tomasza a Kempis! Oto człowiek „wyreago-

wuje" tu liczne kompleksy, choć żadna metoda freudowska nie dobywa ich obcęgami na światło dzienne. Bo też wogóle wielkość religijnych urządzeń polega na tem, że działają one kojąco nietylko na świadome nasze udręki, lecz że wnikają także głęboko w n i e ś w i a d o m o ś ć, urzekając ciemne namiętności i stępiając kolec minionych rozczarowań, a całą naszą energję prąc „naprzód".

Niewątpliwie każdy pedagog i duszpasterz uznać musi słuszność obserwacji psychoanalityka, że wiele zaburzeń i zamętów psychicznych, nerwowych, a często także moralnych pochodzi z uwięzionych afektów, z nieurzeczywistnionych przeżyć i niesharmonizowanych doznań. Wynika stąd, że młodzież należy nietylko o b c i ą ż a ć, lecz przedewszystkiem o d c i ą ż a ć t. zn. pomagać jej w załatwianiu się z niestrawionemi doświadczeniami, w pogodnem spoglądaniu na dawne ciężkie wrażenia, dzięki czemu młodzież wyzwalać się będzie z piekła uczuć odwetowych.

Niestety, wszystko to się dzieje u psychoanalityka z wielkim nakładem dziwacznych interpretacyj i uogólnień, jednostronnych teoryj i fantastycznych rodowodów, tak, że *a priori* już można być pewnym, że dusze z natury chore nie zdołają nigdy za pomocą takiej metody ocenić należycie swego stanu i swych zagadnień życiowych. Oto wydyma się tu w sposób niesłychanie sztuczny najprostsze i najoczywistsze odciążające oddziaływanie na młodzież, (w dodatku zapomocą nader charakterystycznego dla wyznawców psychoanalitycznych nadmiaru wyrazów terminologicznych) a najniewinniejsze i najnaturalniejsze stosunki między członkami rodziny podciąga się pod freudowską teorję kazirodztwa dziecięcego. Słowem, widzimy, jak ludzie poważni i dobrej woli tracą tu całkowicie zdolność prostego i konkretnego myślenia oraz uwzględniania całej pełni wewnętrznego życia

ludzkiego. A przecie w oddziaływaniach tego rodzaju chodzi przedewszystkiem o to, by lekarz stawał wobec chorego bez żadnej niedorzecznej sztuczności, bez żadnych zgóry powziętych hipotez i jednostronnych teoryj, lecz by umiał indywidualizować w najgłębszem tego słowa znaczeniu, tak, by pacjent wyczuwał to istotnie. W psychoanalitycznem zaś lecznictwie dusz najgorsze jest to, że pacjent wie już zgóry, gdzie będą w nim szukać źródła choroby, a to wprowadza go w stan w najwyższym stopniu ujemny dla rzeczywiście objektywnej diagnozy, gdyż w świadomości pacjenta już przed rozpoczęciem leczenia góruje znaczenie pierwiastka seksualnego[1]). Neurastenik to chory, z którym można otwarcie mówić o stanach, wynikających z jego dyspozycyj, i o błędach jego sposobu życia. Troskliwe wnikanie w jego okoliczności życiowe, pogawędka oparta na czysto ludzkiem zaufaniu wykryje niezawodnie przyczyny choroby, a odpowiednie leczenie przywróci choremu energję, której mu brak. Lekarz doświadczony na tem polu może łatwo stwierdzić, czy przyczyną neurastenji są zaburzenia seksualne (nasza znajomość życia seksualnego nie zaczyna się dopiero od Freuda) i znajdzie zawsze drogę do uświadomienia o tem chorego w sposób, budzący w nim natychmiast dzięki taktowi i współczuciu zaufanie i szczerość. Gdzie zaś mamy przed sobą obraz neurastenji seksualnej, tam możemy być pewni, że przyczyny jej działały już dawniej i nie dadzą usunąć się jedynie zapomocą „posiedzeń".

Streśćmy się. Psychoanaliza dzisiejsza jest pewną psychologiczną metodą badania lekarskiego, nie posiadającą jeszcze żadnej zgoła krytycz-

---

[1]) Prof. A. Friedländer stwierdza (*„Eigenes und Fremdes zur Freudschen Psychoanalyse"* — Lipsk, str. 25: „Psychoanalitycy otrzymują od swych pacjentów sny, zgóry już nieświadomie „nastawionę".

no-poznawczej świadomości ani naukowej dyscypliny w wysnuwaniu wniosków. Ma ona jednak tę zasługę, że oświetliła w sposób jaskrawy psychiczny stan człowieka nowoczesnego, pozbawionego podstaw moralnych, jego osobliwe formy chorób psychicznych, jego „zatęchły" stan duchowy, a także patologiczne następstwa abstrakcyjnego i jednostronnie religijnego wychowania. Psychoanaliza z nowych stanowisk oraz na podstawie nowych spostrzeżeń zbadała sferę popędów ludzkich i ich oddziaływania, sięgające aż do najwyższych sfer duszy. Te nowe stwierdzenia prastarych poznań możemy zużytkować jako pobudki do samopoznania, i właśnie nowoczesnemu człowiekowi uprzytomnić z tej strony, z jakiem niezmiernem oszukiwaniem siebie przechodzi nieustannie do porządku dziennego nad wrodzoną naturze ludzkiej potrzebą wybawienia, nad zdziczeniem sfery życzeń i tkwiącemi głęboko w woli naszej oporami, słowem nad całą „nieochrzczoną" potęgą i wpływem namiętności naturalnych w człowieku[1]). Psy-

---

[1]) Fakty te były oczywiście oddawna już znane wielkim znawcom natury ludzkiej. Mieli oni odwagę uznawać je i wiedzieć, że człowiek nie może własnemi siłami stać się ich panem, lecz że w zamęt ten wniknąć musi wyższe światło i wyższa siła musi człowieka pociągnąć ku sobie. Psychoanalityk oświecony przez religję chrześcijańską, idąc konsekwentnie za swemi założeniami, musiałby inaczej zgoła pojąć ogólne doświadczenie Pawłowe, t. j. świadomość, rodzącą się z doskonałej uczciwości człowieka grzesznego w obliczu wcielonej w Chrystusie boskości: „Stan mój sprawia, że pozostałem całkiem wtyle poza tem, co przyświeca mi jako prawda i wzór — potrzeba mi pociechy i pewności, że żarliwą moją wolę, moje „ja" pozbawione wszelkiej ostoi, moje bezwzględne wyzbycie się wszelkich choćby najtajniejszych złudzeń co do samego siebie, moje całkowicie zdecydowane oddanie się wzorowi i dziełu Chrystusa — że wszystko to Bóg poczyta mi za naśladownictwo wierności i posłuszeństwa, choćby to przed Nim nie było niczem więcej, jeno sprzeniewierzeniem się, niewiernością i nieposłuszeństwem".

choanaliza okraszona archaiczno-słodkawym uśmiechem, poza którym kryją się ropuchy i węże, ujawnia nieświadome życzenia śmierci, które jeden człowiek żywi dla drugiego, odkrywa całą symbolikę świadomego lub nieświadomego wyznania: „Precz z tobą — stoisz mi na drodze!“, wskazuje cały tak szeroko rozpowszechniony wpływ zazdrości w życiu i pozwala nam zobaczyć na własnem czole piętno Kainowe. Pomimo to wszystko interpretacja jej jest jeszcze nazbyt niepewna i fantastyczna, zamiłowanie jej do pewnych formułek nie czyni ani w części zadość całej rozmaitości i skomplikowaniu problematów psychicznych. Podchodzi ona bowiem do duszy chorej, nie zagłębiwszy się poprzednio w duszę zdrową i nie ująwszy w sposób uniwersalny całej jej rozpiętości, głębin i wysokości, ażeby tem trafniej ująć z tego stanowiska objawy chorobliwe. Jednostronność i materjalistyczną ograniczoność wszystkich owych interpretacyj podniósł niedawno w sposób niesłychanie surowy filozof, przyznający i uznający zresztą wszystko, czem dzięki nowym metodom i stawianiu nowych zagadnień psychoanaliza wzbogaciła samopoznanie. Filozofem tym jest hr. K e y s e r l i n g. Słusznie twierdzi on, że poznanie analityczne może stać się płodnem dopiero wtedy, gdy w odpowiedni sposób wcieli się w p o z n a n i e p o n a d - a n a l i t y c z n e, uwzględniające w s z y s t k i e wymiary rzeczywistości. Wszystkim niemal dotychczasowym próbom interpretacyjnym owej szkoły zarzuca Keyserling zupełnie „niesłychany w całej dotychczasowej historji ludzkości brak taktu i poczucia delikatności“. Od analityka — powiada — należy wymagać, by nie ograniczał się jedynie do „techniki płciowej“. Kto chce zbawiać innych na tej podstawie, jakoby wszystko, co wyższe, było tylko zamaskowaniem popędu, ten cofa człowieka wstecz na poziom

zwierzęcia. Operacja ślepej kiszki jest często ratunkiem dla chorego, ale z tego powodu nie należy przecinać całej kiszki a w każdym razie nie należy grzebać przez całe lata we wnętrznościach. Tylko ten może pomóc, kto sam posiada nową syntezę, jako głębokie przekonanie duchowe, i we wszystkich pytaniach, zachętach i wskazaniach zmierza świadomie ku budowaniu osobowości duchowej"[1]).

Te uwagi Keyserlinga trafiają w sedno niebezpieczeństw i niedostateczności psychoanalizy. Kto bowiem wychodzi „od dołu" i tylko stamtąd tłumaczyć chce świat wyższy, zamiast przeciwnie wychodzić „z góry" i wnikać w świat niższy, diagnozę nerwowo chorego kontrolować ze stanowiska jak najgłębszej znajomości człowieka zdrowego a drogę leczebną oświecać z wyżyn ideału, ten może w duszy wywołać tylko zamęt i poniżenie. „Jak ciało poznajemy jedynie przez duszę, tak duszę poznajemy tylko przez Boga". (R. Saitschik). Istotnie, nawet to, co zapomocą pewnych mechanicznych metod detektywistycznych wydobywa się na wierzch, może być należycie zrozumiane, wytłumaczone oraz wcielone w całokształt życia duchowego jedynie z ośrodka głębszych doświadczeń duchowych[2]). A świadectwo dusz naj-

---

[1]) „*Heilkunst und Tiefensehen*" Z. 8 i 9. R. 1924 czasopisma pt. „*Weg zur Vollendung*", Darmstadt, Otto Reichl

[2]) Hr. Keyserling powiada nader trafnie: „Analityk musi działać szkodliwie, gdyż kładąc w swym światopoglądzie główny nacisk na sferę popędów, zgodnie z tem akcentuje ją także w świadomości chorego.

Tymczasem owa sfera popędów, jeśli w całokształcie życia funkcjonować ma należycie, musi pozostać tam, gdzie natura już zewnętrznie umieściła środki wyrazowe tj. na dole i w ukryciu. Wszystkie narody kulturalne uważały zawsze odwracanie tego stosunku za grzech i bezwstyd. O ile tedy wpływ analityka przyczynia się do takiego właśnie odwracania wartości, stanowi wręcz niebezpieczeństwo społeczne".

wznioślejszych o świecie wyższym, najgłębsze doświadczenie człowieka, zmierzającego ku Bogu, wszelki duchowy triumf nad śmiercią i życiem — powinny zaprawdę więcej dla nas znaczyć, niż pomysły teoretyków, znających duszę tylko powierzchownie, powinny dać nam spiżową pewność, że oprócz świata „libidynalnego" istnieje jeszcze świat inny, i że ważniejszą jest rzeczą zagłębić się w tym właśnie świecie, w jego tajemnicach, obietnicach i ćwiczeniach, niż bez tego światła błąkać się bezradnie i omackiem po najciemniejszych przepaściach podświadomości. Bez takiego zwrócenia się ku owemu wyższemu światu niemożliwe jest też zgoła trwałe uleczenie z chorobliwych stanów psychicznych i nerwowych. Czarownica z Endor, wywołująca podziemne duchy, nie ma dość mocy, by uleczyć króla Saula — tylko moc boska zdoła uspokoić i przełamać moc demoniczną.

Część II.

Zagadnienie prawdy

I. Religja a wiedza nowoczesna.

Poprzednie wywody miały na celu wykazać jedynie z praktyczno-pedagogicznego i psychologicznego stanowiska wyższość religijnego kształcenia charakteru i uzasadniania moralności. Okazało się przytem, w jakim sensie przedstawicielom nowoczesnych namiastek w wychowaniu brak ogólnej znajomości natury ludzkiej, a w szczególności zrozumienia psychologicznych warunków rzeczywistego oddziaływania na wolę ludzką. Już sam taki praktyczno-pedagogiczny dowód może niejednemu dać odczuć, ile zmysłu rzeczywistości zawiera nauka chrześcijańska i jaka nieporównana siła z niej wypływa — siła, jakiej nie mogłyby nigdy posiadać same tylko czcze wymysły i legendy. Dowód ten jednak nie mówi nam nic jeszcze o o b j e k t y w n e j p r a w d z i e pojęć, których wpływ na wolę i psychologiczną jego przyczynę staraliśmy się tu oświetlić. W ramach niniejszej książki autor nie może oczywiście występować z pełną apologją religji chrześcijańskiej, i pod tym względem zmuszony jest odesłać czytelnika do I części swej książki pt. *„Chrystus a życie ludzkie“*, w której jasno wypowiedział i uzasadnił swoje wyznanie objektywnej prawdy, zawartej w wierze chrześcijańskiej. Tu tylko bardzo krótko streścimy najistotniejsze rozważania tam zawarte, dodając do nich kilka uwag, które właśnie pedagogowi religijnemu mogą przydać się do apologetycznego

omawiania nauki chrześcijańskiej wobec nowoczesnej młodzieży.

* * *

Wobec młodzieży tej znajduje się wychowawca religijny w szczególnie trudnem położeniu. Oto u podwalin osobistego życia i społeczeństwa ludzkiego próbuje on położyć pewną określoną prawdę — a tymczasem jego wychowankowie słyszą równocześnie, jak się ze wszechstron zwalcza tę prawdę, wykpiwa i usuwa jako obłęd, mit czy też dawno już przebrzmiały wymysł. I nietylko ten zamęt poglądów utrudnia przyjęcie owych niezłomnych pewników religijnych, jedynych które mogą świat przezwyciężyć, lecz także zasadniczy kierunek nowoczesnego popędu poznawczego, zwrócony wyłącznie na to, co pochwytne i widzialne, a więc na oczywistości laboratoryjne, — a wreszcie i ów niezmiernie potężny autorytet, który dzięki olbrzymim postępom techniki zdobyła sobie metoda przyrodnicza. Ta koncentracja wszystkich sił duszy jedynie na analizę świata widzialnego wytworzyła w części zachodnio-europejskiej ludzkości pewne nieomal dziecinne zwężenie i zacieśnienie popędu poznawczego tylko do tego, co da się naukowo udowodnić jedynie w sensie empirycznym, tak, jakbyśmy oprócz metody ścisłej i matematycznej nie mieli już żadnych innych organów do ujmowania rzeczywistości i życia, i jakby pierwszym postulatem wszelkiego prawdziwie naukowego sposobu myślenia i dyscypliny poznawczej nie była zasada stosowania do każdego problematu metody, odpowiadającej jego istocie.

To onieśmielenie naszego najgłębszego właśnie doświadczenia i poznawczej dążności przez dyktaturę metody „ścisłej“ (będącej przecię ścisłą

jedynie wówczas, gdy środki jej odpowiadają przedmiotowi poznania!) cięży również na całem życiu religijnem. Podobnie, jak Helmholtz wyznał był raz, że wskutek swych naukowych analiz tonów zatracił całkowicie zmysł dla muzyki, tak też możnaby powiedzieć, że ludom zachodnio-europejskim z powodu empirycznej jednostronności poznawczej ich pracy oraz kultu dla wiedzy grozi zatrata wszelkiego poczucia dla rzeczywistości duchowej. W tem oszołomieniu zaś, które dzięki powodzeniom ogarnęło nowoczesną wiedzę, szczególniej zgubnym okazał się fakt, że utajone życzenie podkopania gruntu pod kościół i religję podcięło korzenie samej nauki tj. owego prawdziwie badawczego sposobu myślenia, który w pracy swej czuwa nieustannie i krytycznie odważa zasiąg własnych metod, i ze stwierdzonych przez nie faktów nie wyciąga nigdy wniosków, w nich nie zawartych. Iluż to np. fizjologów z faktu, że po każdym operacyjnym zabiegu, usuwającym określone partje mózgu, zanikała też pewna funkcja psychiczna, wyciągnęło przedwczesny zgoła wniosek, jakoby tem samem duch był tylko funkcją materji, i jakoby nie było wcale osobnego świata duchowego. A wszak naprawdę fakty owe nie wykazywały nic innego, jeno to, że w doczesnym świecie zmysłowym świat ducha oddziaływać może na świat materjalny jedynie za pośrednictwem pewnych określonych organów, i że z chwilą, gdy owe organa transmisyjne zostaną naruszone lub zniszczone, zrywa się oczywiście także owo połączenie. Podobnie w dziedzinie krytyki tekstu (np. Pisma św.) niektórzy podrzędni badacze, ulegając tajnemu życzeniu doprowadzenia metafizycznych interpretacyj i pewności do absurdu, posunęli się tak daleko, że poczęli jako rzekomo nieubłagane rezultaty nauki ogłaszać wnioski, wykraczające daleko poza to, co

tego rodzaju wyłącznie fizjologiczne dowody istotnie wykazały. To też tak krytyczny umysł jak Harnack, podniósł słusznie wobec podobnych usiłowań znaczenie tradycyj ustnych, które dla uzupełnienia i wyjaśnienia tradycyj pisemnych należy również uwzględniać. Albowiem tradycje te pochodzą same z wiekuistych źródeł poznawczych, t. j. z owych doświadczeń wewnętrznych, które ujmują rzeczywistość, odsłaniającą się jedynie całości życia duchowego, nigdy zaś samemu tylko abstrakcyjnemu rozumowi, oderwanemu od owej całości życiowej. O to właśnie chodzi, by nie przeciwstawiać siły wiary i poznania jako dwu światów różnych, ale uświadamiać sobie, że nawet na ściślejszem polu poznania wszyscy owi intelektualistyczni zaprzeczyciele reprezentują tylko pewien zupełnie podrzędny prowincjonalizm poznawczy, który w sposób zupełnie bezkrytyczny pragnie metodę stworzoną dla bardzo ciasnej i materjalnej dziedziny poznania podnieść do godności kryterjum dla całej dziedziny prawdy i rzeczywistości.

Dla tego rodzaju wiedzy znamienna jest również próba usunięcia idei Boga, jako rzekomo niepotrzebnej, skoro udało się sprowadzić wyżej rozwinięte formy życiowe do form najprostszych, jakgdyby nie było urągowiskiem z wszelkiej logiki przyjmować, że to, co wyższe, mogło naprawdę rozwinąć się z tego, co niższe, gdyby owo wyższe nie tkwiło już i nie działało jako zarodek czy „dominanta“ w niższem. Możnaby tedy powiedzieć, że nowoczesna naukowa interpretacja świata, o ile przekracza swą kompetencję i chce być ogólnym poglądem na świat, różni się najistotniej od religijnej interpretacji świata brakiem wszelkiego odczucia należytej proporcji między ostatecznemi przyczynami a skutkami. Istota religijnego poglądu bowiem polega

właśnie na tem, że celem zrozumienia pewnych skutków, posiadających olbrzymią wielkość i doniosłość dla dziejów świata, stara się sięgnąć również do bezmiernych ich przyczyn, zrozumieć ich rzeczywistość i odkryć specjalny ich związek z duchem ludzkim. W tem znaczeniu Pismo św. jest też istotnie wielką księgą o s t a t e c z n e j p r z y c z y n y wszechrzeczy, tej przyczyny, którą tłumaczyć wszystko należy, co powinno być naprawdę zrozumiane, i do której człowiek, nie związany, jak zwierzęta, instynktem z podstawowem prawem życia, musi wejść w bezpośredni stosunek, czcząc ją, modląc się do niej i słuchając jej, jeśli ująć chce należycie sens i prawo ziemskiego swego bytu.

II. Przyczyna wszystkich przyczyn.

Czyż człowiek nowoczesny, który zatracił opisany powyżej stosunek do swego Praźródła, a jego rzeczywistość określa z uśmiechem wyższości jako dziecinną tylko bajkę lub w najlepszym razie jako wypowiadanie sądów o niepoznawalnych rzeczach ostatecznych, czyż człowiek ten nie ślepnie, jak Faust, u kresu swego poznania i opanowania świata? Czyż istnieje jeszcze cokolwiek pewnego, jakaś logika, jakieś zrównanie przyczyny i skutków, jeżeli ma być wątpliwe, czy tam, gdzie jest stworzenie, istnieje i stwórca, tj. czy to wszystko, co istnieje, mogło wynurzyć się z nicości lub z czegoś, co jest niższe od samej zawartej w stworzonem inteligencji, siły i miłości? A jeśli przyjęcie Stwórcy i Ojca Wszechmogącego (Pater omnipotens) jest tak nieodpartą „odpowiedzią" stworzenia ludzkiego i jego najelementarniejszej potrzeby związku przyczynowego, to niemniej nieuniknioną jest także konieczność ścisłego określenia tej wiary zapomocą idei B o g a o s o b o w e g o. Nie chodzi oczywiście o to, by tajemnicę najwyższej Istoty zacieśniać i ściągać na poziom ziemski, zestawiając ją z osobowością ludzką, — tem mniej, że i naszą ziemską osobowość wolno nam przecie uważać tylko za znikomy, niejako przygotowawczy wyraz wyższego bytu i doskonalszej jedności duchowej. Mimo to nie możemy obejść się bez takiego p o r ó w n a n i a z osobowością ludzką, jeśli wyobrażenie owej najwyższej Istoty twórczej wyodrębnić mamy dokładnie z wszelkiej mglistości i płynności.

Nie umiemy zgoła najwyższej, twórczej, skupiającej i porządkującej woli przedstawić sobie inaczej, jak tylko w obrazie uzmysławiającym doskonałość tego wszystkiego, co w nas samych wytwarza jedność i ład, i co ocala nas z mgławicy. Bóg nieosobowy stałby o wiele niżej od człowieka; przyczyna tedy byłaby mniejsza od skutku, stworzenie zaś wznioślejsze od Stwórcy. Dlatego wszelka myśl o Bogu musi wkońcu dojść koniecznie do wiary w Boga osobowego, choć powinniśmy zawsze pamiętać o tem, że wszelkie ludzkie słowa są tylko nikłem zwierciadłem rzeczywistości wyższej i niepojętej.

Utrata wiary w Boga jest zawsze oznaką, że człowiek przestał już żyć całą głębią swej duszy i skupioną jednością duchowej swej istoty, a począł zatracać się w cząstkowych, zwróconych na życie zewnętrzne funkcjach duszy. *„Il nous est plus intérieur à nous même que nous même“* powiada francuski aforyzm o tym stosunku Boga do najosobistszego życia człowieka. Jakoż dopiero w Bogu i z Bogiem wchodzimy w posiadanie naszej własnej najwyższej siły duchowej; gdy zaś wiara w Niego opuszcza duszę ludzką, przestajemy być samymi sobą. W tem więc znaczeniu wiara w Boga nie jest tylko hipotezą, przyjmującą istnienie woli wszechmocnej, wzniesionej wysoko ponad bezmoc ludzką, lecz wyraża także fakt, że człowiek może w sposób istotnie osobisty i prawdziwie jednolity żyć i działać jedynie w Bogu. W modlitwie do Boga człowiek opowiada się przedewszystkiem całkiem stanowczo za najwyższemi popędami, a stąd i za Tym, który wypełnia wszystkie nasze poszukiwania i pragnienia. I im więcej człowiek zstępuje ku niezliczonym ułamkom i cząstkom ludzkiego bytu, im bardziej świat zewnętrzny porywa ku sobie to tę, to ową siłę naszej duszy, tem większą musi stawać się jej potrzeba, by w najgłębszem skupieniu i pod-

niesieniu odzyskać związek z Praźródłem swego życia duchowego. Tylko tak bowiem możemy zapanować nad rozkładem i rozszczepieniem, które wskutek mnogości rozmaitych zadań i podniet życiowych ujarzmiają naszą duszę.

Człowiek dzisiejszy, rozdarty niezliczonemi sprzecznościami, nadyma się jako osobowość i bardziej niż kiedykolwiek przybiera pozę zwartej i jednolitej woli. Czyni tak dlatego właśnie, ponieważ czuje, iż w rzeczywistości jest chaosem. Tylko Bóg może dawać owo prawdziwe życie osobiste, które pozostaje niewzruszone wobec rozmaitości podniet światowych. Skupienie duszy w Bogu zapobiega również temu, by wyższe siły duszy łączyły się z niższemi i wchodziły z niemi w nieczyste związki. Dopiero dzięki Bogu wszystko, co w nas wyższe, otrzymuje czystość sumienia, jaśniejącą świadomość celu i niewzruszoną stałość. On jeden tylko wybawia nas z małostkowości, obaw i sprzeczności człowieka obracającego się tylko wkoło siebie. On wyzwala w nas miłość dla bliźniego, ale zarazem każe nam wszystko, co czynimy, odnosić do czegoś nieskończenie wyższego od sfery ludzkiej, tylko ludzkiej.

Mówi psalmista: „Dusza moja łaknie Boga, Boga żywego. Kiedyż doń dojdę? Kiedy ujrzę oblicze Boga? Łzy moje stały się strawą moją w dzień i w nocy, gdy wciąż mówili do mnie: Kędyż jest twój Bóg? Czemu się, duszo moja, uginasz i czemu srożysz się we mnie? Czekaj Boga!" Możnaż sądzić naprawdę, by takie uczucia należały tylko do dziecięcego okresu ludzkości? Bynajmniej! Przemawia tu do nas raczej głębokie niesfałszowane życie duszy, stęsknione za swym początkiem i kresem. My, ludzie nowocześni, oddaliliśmy się od takiego wewnętrznego życia, ponieważ karmią nas samemi abstrakcjami, tak, że przestaliśmy już zgoła żyć życiem ducha. Wzma-

gająca się jednak wewnętrzna i zewnętrzna niedola poprowadzi nas znowu do źródeł życia i zedrze maskę z tego, co w istocie jest martwe i bezpłodne: „Runie zbór przeuczeńców, iż za dnia uganiać będą w mrokach i szukać drogi w jasne południe, jakgdyby była noc".

Gdy naprawdę doznajemy w sobie o s o b i s t e g o B o g a i wierzymy weń, wówczas nasuwa się nieodparcie ów wielki wniosek, ujawniony w religji chrześcijańskiej, o d z i a ł a n i u w ś w i e c i e owego twórczego i osobowego Boga, który nie króluje ponad bytem ziemskim, jak Brahma lub bóstwo filozofji greckiej, w wieczystym spokoju i niezmierzonej odległości, lecz jako żywa i wszystko przenikająca siła tworzy swe stworzenie w dalszym ciągu, wciela ducha swego w historję ludzkości i każe mocy boskiej działać w „postaci służebnej"; to właśnie wyraża dogmat chrześcijański o Trójcy św., który, nie sprzeciwiając się bynajmniej hebrajskiemu monoteizmowi, doprowadził tylko teokratyczną jego myśl do zupełnej konsekwencji, do ostatecznej metafizycznej jasności i logiki. Gdyby w ciągu stuleci nie przeniknęło do chrześcijaństwa tak wiele abstrakcyjnej uczoności i filozofji, apologetyka chrześcijańska byłaby z o wiele większą stanowczością i bardziej przekonywającą mocą uwypukliła ową zasadniczą różnicę między religją chrześcijańską a filozofją wszech czasów, różnicę, polegającą na tem, że w religji chrześcijańskiej niebo nie unosi się ponad ziemią, lecz udziela życiu mocy bożej, a przez nią rozwiązuje samo zagadnienie życia, ustala prawdziwą hierarchję wartości, ociera łzy, których nic otrzeć nie może, i zsyła w mrok ludzkich losów światło nieułudne.

W jakąż ciemność i ubóstwo duchowe popadła ludzkość, odkąd odwróciła się od tego światła! Weźmy, jako przykład, choćby niemiecką filozofję 19 stulecia: ileż w niej wielkich myśli o dziejach

i kulturze, a jednak, jeśli sięgniemy do jej sedna, ileż tam kamieni miast chleba! Nic oprócz abstrakcyj, żadnego wytłumaczenia rzeczywistego życia, żadnej pomocy dla duszy, która przecie musi sobie jakoś z tem życiem poradzić! Dziw tylko, że t. zw. świat oświecony — żywiony a raczej mocno niedożywiony taką strawą, nie upadł o wiele głębiej jeszcze, niż to się w rzeczywistości stało.

III. Kamienie a chleb.

Z temi wszystkiemi jałowemi abstrakcjami, zasługującemi na los Nirwany, porównajmy obraz naszego rzeczywistego życia, jego zagadnień, pochodzenia, treści, sensu, prawa i celu, przedstawiony w Starym i Nowym Zakonie. Istnienia Boga nie dowodzi Pismo św. w sposób filozoficzny. Ono Go nam unaocznia jako moc żywą, występującą twórczo w historji ludzkiej i duszy. Biblja jest tylko pozornie odtworzeniem całej rozmaitości historycznego życia. W rzeczywistości wyzwala nas raczej z zamętu tego życia, sprowadzając ustawicznie całą ową pstrą rozmaitość do jednego, a mianowicie do zasadniczego stosunku między Bogiem a człowiekiem. Przykazanie Boże króluje potężnie ponad chaosem namiętności; wszelkie sprzeniewierzenie się duszy temu przykazaniu człowiek odczuwa równie potężnie, a to wszystko wynosi nas z pośród wielości i stawia nas w obliczu wielkich i podstawowych rozstrzygnięć życiowych. Filozofja spłodziła tysiące tomów o stosunku materji do ducha. Czytając je, wydaje nam się, jakoby wszystko to wewnętrznie nic zgoła nas nie obchodziło. Biblja zaś traktuje wprawdzie o tem samem zagadnieniu, ale nie abstrakcyjnie; duch i materja stają tu wobec siebie w całej pełni życia; starcie ich odczuwamy jako naszą własną najgłębszą sprawę; przeżywamy sami siebie w spotęgowanej żywości i zmierzamy niejako półświadomie ku rozwiązaniu, które szykuje nam Nowy Testament. Niema księgi, w którejby prawo Boga do duszy i wstyd

człowieka z wszelkiego upadku przenikały tak głęboko całe życie i dzieje, jak Biblja. Niema księgi, w którejby człowiek tak nieomylnie chwytany był na swych błędach a zarazem tak głośno odwoływany do swego prawdziwego przeznaczenia. Nowy Testament dopełnia owego wdrażania się człowieka w głąb swego najistotniejszego zagadnienia życiowego. Tu nie przemawia już doń i nie grozi mu tylko z zewnątrz prawo i sąd; dojrzała swemi doświadczeniami tęsknota człowieka jest już gotowa pragnąć i przyjąć Tego, który w żywym kształcie unaocznia działanie ducha Bożego, gdy przywdzieje szatę śmiertelną i wejdzie w dziedziny ziemskie. Chodzi tu więc znowu o to nasze żywe życie, lecz o życie nietylko doczesne, grzeszne i ułomne, lecz i o to wyższe, do którego jesteśmy stworzeni, którego obecność pobudza w nas ustawicznie świadomość grzechu, i w którem jedynie znajdujemy pokój. I właśnie dlatego że Chrystus rozwiązuje zasadnicze zagadnienie naszego życia w sposób możliwie najosobistszy, najpotężniejszy i najwszechstronniejszy, przeto, aczkolwiek po tysiąckroć już uśmiercany i nazywany mitem, powstaje wciąż od nowa z grobu — w wiekuistej chwale i rzeczywistości, On, który nie jest przeszłością, lecz nieśmiertelną teraźniejszością, panem żywota, światłem, płynącem z wiekuistego światła. Żaden choćby najprzemożniejszy sceptycyzm nie zdoła przygłuszyć świadectwa, które wszelkiej żywej lub do nowego życia obudzonej duszy każe uznawać w Nim swego Zbawiciela, a przez Niego i w Nim dochodzić do „Ojca". Napoleon Bonaparte powiedział raz: „Biblja nie jest książką, lecz istotą żyjącą". Kto nie czuje w tym sensie, że poza słowami Chrystusa stoi Pan żywota, najpłomienniejsza, najkonkretniejsza rzeczywistość, ten sam już wskutek ciągłego spekulowania zatracił prawdziwe życie. Życie może być poznane

tylko przez życie. Gdzie zaś życie duszy zmarniało wskutek ciągłego i jednostronnego ślęczenia nad książkami, tam zmarniały także organa, bez których pomocy prawda i rzeczywistość nie mogą być żadną miarą ujęte. Tem tylko wytłumaczyć można nowoczesne próby uczynienia z Jezusa mitu. Uczeni wszechstuleci, będący t y l k o uczonymi, a nie mający ani głębokiego doświadczenia życiowego ani religijnej zbożności, okazują zawsze niezrozumienie tajemnicy osobistego życia i nad prostą prawdę przenoszą najdziwaczniejsze spekulacje. Nie pojmą oni nigdy, że dziejowy wpływ chrześcijaństwa, owa nieodparta moc, z jaką ono odwodzi nieustannie człowieka od wielości do jedności, od otaczającego świata do jądra życia wewnętrznego, nie mogły żadną miarą wypływać z j a k i e g o ś t y l k o k o n g l o m e r a t u mitów, l e c z j e d y n i e z o g n i s k a ż y c i a o s o b i s t e g o. Zasnuwająca się w samą siebie uczoność musi dzięki najgłębszej swej naturze popadać ustawicznie zpowrotem z jedności w wielość, z prostoty w zamęt, z rzeczy głównej w rzeczy uboczne. I właśnie dlatego stara się ona raz po raz roztopić osobę Chrystusa w mgławicy fikcyj myślowych. N a j p o t ę ż n i e j s z e g o p r o m o t o r a d z i e j ó w ś w i a t a u z n a z a w y t w ó r s e n n y, a b s t r a k c y j n y m i d e o m z a ś p r z y p i s z e m o c p r z e t w a r z a n i a c z ł o w i e k a i k s z t a ł t o w a n i a d z i e j ó w ś w i a t a!

IV. Filozofja a chrześcijaństwo.

O podstawowej różnicy między religją chrześcijańską a filozofją grecką ukazała się niedawno książka francuskiego pisarza, X. Laberthonnière'a[1]), należąca do najlepszych, jakie wogóle w ubiegłych dziesięcioleciach o istocie chrześcijaństwa napisano. Książka ta p. t. *„Realizm chrześcijański a idealizm grecki"* stara się oświetlić głębokie przeciwieństwo między religją chrześcijańską a wszelkim wyłącznym idealizmem oraz wszelką abstrakcyjną duchowością. Autor stwierdza przedewszystkiem, że mądrość grecka nie zajmowała się rzeczywistą zagadką życia, ani materją, ani pierwiastkiem indywidualnym, który stanowił dla niej tylko przeszkodę w jej abstrakcyjnych konstrukcjach, lecz jedynie światem duchowym, wiekuistym bytem, królującym wysoko ponad światem zmysłów i dostępnym jedynie kontemplacji. Ten byt jednak nie użycza człowiekowi żadnej pomocy w jego życiu ziemskiem ani nie daje mu siły ni drogowskazów do zmiany życia osobistego. Jest to tylko ideał statyczny, nie zstępujący w rzeczywistość, ideał, do którego można wznieść się oglądem, lecz nie działaniem. Uczy on nas zapominać raczej o rzeczywistem życiu i jego zagadnieniach, a nie zajmować się niemi czynnie. Filozofja — wedle ojca Laberthonnière'a — patrzy na wszystko *sub specie aeternitatis*, gdy tymczasem religja

---

[1]) „Le Réalisme Chrétien et l'Idéalisme Grec". Par l'abbé L. Laberthonnière. Paris, Librairie P. Lethielleux.

chrześcijańska, zajmując się wiekuistością, czyni to *sub specie temporis*, innemi słowy, wykrywa i otacza opieką ów boski zarodek, który mimo upadku i grzechu żyje i rozwija się, przedstawiając pierwiastek wiekuisty, wśród kurzu ziemskiego nieustannie się utrzymujący, zwyciężający i wszystkiemu, co znikome, nadający dopiero istotny s e n s tj. wiążący je ze Stwórcą. W ramach filozoficznej myśli greckiej całe życie ziemskie nie ma właśnie tego s e n s u, gdyż jest tak beznadziejnie oddzielone od życia boskiego, że nawet Zeus musi posłusznym być Moirze, tj. ciemnej konieczności Losu. Brak tu owego „*Consummatum est*“, tj. rzeczywistego wyrazu dla triumfu ducha nad mocami ziemskiej namiętności, jaki dało nam chrześcijaństwo, abyśmy, jednocząc się z objawioną w Chrystusie mocą Bożą, żyli prawdziwem życiem i, idąc za Jego przykładem, ujęli i spełnili w pośrodku materji swe zadanie wiekuiste.

Już Stary Testament należy, jak wywodzi wspomniana książka, w ten właśnie sposób rozumieć, a mianowicie jako powiązanie świata boskiego ze światem ziemskim. Myli się więc ten, dla kogo Biblja jest tylko kroniką, podobnie jak myli się, ktoby chciał trzymać się tylko głębszego, utajonego jej sensu. Albowiem niebo z ziemią, niewidzialność z widzialnością, wieczystość z doczesnością zostały złączone w niej w taki sposób, że każdy określony ciąg zdarzeń historycznych unaocznia nam zarazem nierozwiązalny związek życia ludzkiego z praźródłem wszechrzeczy. Przytem równolegle z owemi zewnętrznemi zdarzeniami i ujawniającą się w nich żywą rzeczywistością bożą uświadamiamy sobie nieustannie we własnem wnętrzu ów największy i najpotężniejszy dramat, o w o o d d z i a ł y w a n i e ś w i a t a n i e w i d z i a l n e g o n a ś w i a t z m y s ł ó w, owo nieodparte prawo Boga do duszy ludzkiej. Wystar-

czy zastanowić się tylko nad walką, toczącą się w duszy Saula między obecnością Boga a demonizmem ziemskiej namiętności. Wystarczy wspomnieć dzieje Dawida i proroka Natana: ani u Greków, ani u Rzymian ani nigdzie indziej nie widzimy takiego nieubłaganego ścigania ziemskiej mocy i materjalnej żądzy posiadania przez moc boską, odwołującą człowieka od pogrążania się w materji wzwyż. W tym sensie Biblja zawiera nietylko kronikę dziejów, lecz i naukę nie abstrakcyjną, ale taką, która wykrywa wogóle dopiero sens dziejów i życia ludzkiego — i to w biegu dziejów aktualnych. W ten sposób Biblja wnosi związek duchowy w to, co napozór było bez sensu, podobnie jak np. różne miny i ruchy człowieka rozumiemy dopiero wówczas, gdy zrozumiemy zamiar i całość akcji, której one służą. Wszystkie owe zdarzenia są w pewien szczególny sposób typowe, wybrane poto, ażeby objawić istotę ludzkich dziejów i przeniknięcie ich przez ducha bożego. Dlatego właśnie mamy tu do czynienia nie z samą tylko historją hebrejską, nie z samą przeszłością, lecz także z przedstawieniem wiekuistości w ramach doczesności, wyrażonem w języku owych czasów i w przystosowaniu do ich pojęć, a zarazem w takiej postaci, iż oświetla nam ono po wsze czasy podstawowy stosunek między człowiekiem a Bogiem. Z tego więc stanowiska Biblja jest wiekuistą księgą duszy, w której znajdujemy najgłębszą wiedzę o naszej dwoistości, o sensie całego naszego doświadczenia i o naszem zbawieniu. Odnosi się to zarówno do Starego Testamentu, jak i do Ewangelij: nie kronika historyczna jest tu sprawą istotną, mimo całego znaczenia, jakie posiada oczywiście niezbędne stwierdzenie historycznej rzeczywistości wystąpienia Chrystusowego; istotnym jest tu ów sens, nauka, poznanie, które dyktowało ową kronikę i kazało tak właśnie

a nie inaczej dokonać wyboru spraw najistotniejszych: *„ut credatis, quia Jesus est Christus, filius dei“* (Jan XX, 31). Wszystkie Ewangelje, nietylko Ewangelja św. Jana, wykazują i przekonywają ustawicznie, że Jezus nie jest tylko, jak prorocy, głosicielem prawdy religijnej, lecz samem wcieleniem boskiego życia, występującego w ludzkiej postaci. Od Niego więc zawisło prawdziwe nasze życie, On jest drzewem, którego korzeniami jesteśmy my sami, z którego płyną soki, nie pozwalające nam uschnąć i zmarnieć żywym. Prawdziwa zaś wiara w Chrystusa to nie samo tylko uznanie historycznej jego rzeczywistości, lecz wyznanie całego naszego wewnętrznego życia, które oglądamy tu w doskonałem aż do samych korzeni poznania spełnieniu, pocieszeni i zbawieni. A gdy przeuczeniec jaki twierdzi, że Chrystus ten jest mitem, to pierwszą i najprostszą odpowiedzią człowieka żywego będzie: „Zgoda, ale w takim razie Bogiem-Człowiekiem jest ten, kto wymyślił ów mit, gdyż wszystkie owe słowa noszą na sobie niezawodne znamiona Tego, który świat zwyciężył i po wsze czasy wyjaśnił prawdę, sens i nadzieję naszego życia. To zaś wyjaśnienie naszego życia stanowi dla nas o wiele ważniejszą „biologję“ od tej, która orjentuje nas w życiu niższem; najgłębsze bowiem warunki zdrowotne owego życia materjalnego polegają właśnie na należytem naszem ustosunkowaniu się do rozwoju i praw życia, których znajomość otrzymujemy z biologji chrześcijańskiej t. j. z owego wyjaśnienia, danego nam o nas samych i o naszym celu przez Chrystusa.“ W podobnym sensie Chrystus przepowiedziany zostaje także w *„Boskiej Komedji“* Dantego — nietylko jako nauczyciel ludzkości, lecz jako prawo i cel rozwoju dusz. Śmierć ich i życie mierzy się stopniem oddalenia od Niego i stopniem cierpienia człowieka z powodu tego od-

dalenia, przeogromny Jego wzór dociera głęboko w głuchą pustkę samej natury, w mrok żądzy nie znającej Boga, i sprawia, że nawet najniższe królestwo wstrząsa się od obecności woli boskiej. Odtąd opanowywa dusze jakiś nieukojony niepokój, nieobjęty ruch w górę i zupełnie nowa tęsknota za wiekuistem słowem Stwórcy płonie w całem stworzeniu. A stąd, z tego niewidzialnego procesu w królestwie wewnętrznego człowieka, ujętego przez najgłębsze widzenie i doznanie, padło zupełnie nowe światło na istotę i sens wszechświata i poddało z nieznaną przedtem stanowczością świat zewnętrzny pod władzę świata wewnętrznego.

Przyjdzie czas, gdy cała wiedza o materji życia, nie sprzeciwiając się bynajmniej chrześcijaństwu, ukorzy się raczej przed tem, co o dziejowej i kosmicznej tajemnicy Męki Pańskiej opowiada religja i wewnętrzne doświadczenie, i gdy nikt nie będzie już przeczył, że ten zwycięzca świata ujawnił nam także istotę i prawo życia od najniższych do najwyższych szczebli nieporównanie głębiej, niż uczynić to zdołała i kiedykolwiek zdoła jakakolwiek biologja.

V. Nowoczesny intelektualizm a pedagogika religijna.

Z powyższego wynika sama przez się zasadnicza linja wytyczna dla wszelkiej pedagogiki religijnej, a w szczególności dla tej, która walczyć ma ze współczesnym rozkładem i nowoczesnym intelektualizmem. Raz jeszcze powtarzamy i podkreślamy: życie może być poznane tylko przez życie; kto zatem przysposobić chce nowoczesnego człowieka do przyjęcia prawdziwej myśli Chrystusowej, całej ponadświatowej tajemnicy oraz całego wszechprzenikającego realizmu nauki chrześcijańskiej, może osiągnąć to tylko, budząc w nim jak najjaśniejszą świadomość rzeczywistego stanu duchowego, tak, by ów człowiek przystępował do historji świętej z tego stanowiska, a nietylko ze stanowiska abstrakcyjnego rozumu lub zainteresowania historycznego. Takie odwołanie się do samopoznania, do prawdziwego stanu człowieka, było drogą, na której już P a s c a l w XVII w. pragnął apologetycznie i psychologicznie poprowadzić współczesnych zpowrotem do zrozumienia podstawowych prawd religji chrześcijańskiej. Z tego też powodu metoda, którą Pascal stosuje w *„Myślach“*, zdobywa dziś właśnie znowu szczególne znaczenie i powinna być przez pedagogów religijnych bez względu na stosunek ich do jego teologji używana w o wiele większej mierze. Chrześcijaństwo jest najgłębszą odpowiedzią na całą rzeczywistość życia ludzkiego i natury ludzkiej. To też odpowiedź tę zrozumieć może w całej jej rozciągłości tylko

ten, kto sam wychodzi z tej rzeczywistości i zna ją naprawdę do głębi. Stąd też fakt, że lud prosty, o ile sam nie utracił jeszcze gruntu wiary, przywiązany jest o wiele trwalej do religji, niż człowiek wykształcony lub, co gorsza, uczony, ma swą przyczynę nie w tem, jakoby lud ten był głupszy i bardziej ograniczony, lecz raczej w tem, że jego inteligencja skupia się na rzeczywistości ludzkiego bytu i jej przetwarzaniu. Chłop, siedzący wieczorem przed domem na ławie, jest człowiekiem głęboko myślącym; myśli on o wiecznych i niezmiennych podstawowych faktach swego życia i o wnioskach z nich wynikających. Dzięki temu też chłop przysposabia się niejako wewnętrznie wciąż na nowo do uznania chrześcijańskiej interpretacji życia i chrześcijańskiej nadziei. Natomiast człowiek nowoczesny stał się sobie samemu obcy, oddalił się od rzeczywistego życia a przez to samo i od chrześcijaństwa. Nie posługuje się on wcale inteligencją poto, by rozmyślać nad wielkiemi konfliktami i zagadnieniami życia ludzkiego, lecz tylko poto, by gonić za wszelkiemi możliwemi interesami i najzewnętrzniejszemi zagadnieniami. Nie posiada już wogóle żadnych wyraźnych wyobrażeń o tem, czem jest człowiek i życie, i dlatego umie żyć tylko teorjami, które runęłyby natychmiast, gdyby tylko spojrzał we własne serce i na otaczające go losy.

Nie ulega zgoła wątpliwości, że cała nowsza pedagogika religijna w porównaniu np. z kierownictwem dusz, uprawianem przez pierwszych wielkich apostołów, uwzględnia za mało powyższe stanowisko. Posługuje się ona zbyt jednostronnie metodą teologiczno - filozoficzno - scholastyczną tj. kładzie przedewszystkiem nacisk na krzewienie wiedzy o Chrystusie, zapominając zbytnio o budzeniu tęsknoty za Chrystusem czyli o budzeniu żywej duszy i jej podstawowych doświadczeń. Zapewne, zadanie to wymagałoby

zupełnie innego rodzaju zewnętrznych i wewnętrznych przygotowań i ćwiczeń pedagogicznych. Mogłyby one poniekąd polegać na tem, by doświadczeni spowiednicy w stopniu o wiele wyższym, niż dotąd, spisywali swoje doświadczenia o rzeczywistej duszy ludzkiej i rzeczywistych konfliktach życiowych (jak to uczynił np. J. B. Hirschler) i żeby zapomocą szczególnych pouczeń skupiali uwagę młodych katechetów na te rzeczywistości. W ten sposób mogliby wytworzyć propedeutykę religijną, zdolną rozbudzać dusze w najwłaściwszem tego słowa znaczeniu. Rozbudzanie to udaje się zawsze człowiekowi, umiejącemu mówić konkretnie o żywych cierpieniach człowieka. Bez tego zaś nawet najplastyczniejsze „uzmysławianie" i „podawanie" materjału naukowego może co najwyżej budzić tylko zainteresowanie historyczne, ale nie zainteresowanie „duszy z natury chrześcijańskiej" *(„animae naturaliter christianae")*.

Niektórzy teologowie czują się natychmiast podrażnieni, gdy się za coraz większy zanik religijności oraz za zbyt mało skuteczne oddziaływanie religijne (także w zakresie przygotowania chrześcijańskich duszpasterzy) odpowiedzialnym czyni intelektualizm. Nie widzą, że to, co się zwalcza, mówiąc o intelektualizmie, nie ma nic wspólnego z ich własnem uprawnionem, acz tylko cząstkowem zadaniem w ramach nauki chrześcijańskiej. Chodzi o co innego, a mianowicie o bezwarunkową i pilną konieczność rozszerzenia znowu samej funkcji intelektu i skierowania jej ku duchowemu opracowaniu i zorganizowaniu całego skarbu codziennych doświadczeń i spostrzeżeń. Ten skarb, szczególnie w umyśle ludzi oświeconych, spoczywa dziś zupełnie bezkształtny i nieużyty, tak, że ludzie owi zachowują się wobec zagadnień życiowych, jak dzieci lub jed-

nostki niedojrzałe. Powtóre chodzi o to, by uświadomić sobie jasno całe życie wewnętrzne, a więc poczucie rozdarcia, fakt wewnętrznej zależności od popędu i społeczeństwa, niemoc woli, demonizm nienawiści, klątwę charakteru przyrodzonego, potęgę losu i t. d. Dopiero po takiem uświadomieniu rzeczywistości człowieczej należy tem mocniej budzić tęsknotę za radykalnem wyzwoleniem, ażeby człowiek z tego stanowiska zrozumiał i całą duszą przyjmował „wesołą nowinę". W przeciwnym razie następuje nieuchronnie utrata wiary albo powstaje ten rodzaj wierzących, o których Pismo św. powiada: „Masz imię, ażebyś żył, a jesteś martwy". Nawet ten, kto nie zwalcza wcale pożytku i konieczności intelektualnego przedstawiania i uzasadniania prawd chrześcijańskich, musi stwierdzić, że ta strona ujmowania prawd religijnych nie stoi dziś w należytej proporcji do innych sposobów ich ujmowania. Wiarę chrześcijańską można ujmować tylko przy zdrowem współdziałaniu wszystkich sił duszy. Gdy tylko jedna z tych sił wybuja nadmiernie i wysunie się naprzód, natychmiast zaczyna się w duszy rozkład, który sprzyja potem powstawaniu wszelkich innych rodzajów rozkładu i nie pozwala na ujmowanie chrześcijaństwa przy jednolitym współudziale całego człowieka. Człowiek nawykły rozpatrywać dogmaty w sposób przeważnie intelektualny, gdy przedstawi mu się powyższe stanowisko, gotów najwyżej przyznać łaskawie, że i „uczuciowe" ujmowanie wiary chrześcijańskiej ma swe prawo. Zna on bowiem życie tak mało, że obok intelektu uznaje wogóle tylko pewnego rodzaju mgławicowy stan poruszenia wewnętrznego, które z grzeczności nazywa „uczuciem", najchętniej zaś nazwałby „mrzonką". Przesadna waga przykładana do dowodu stanowi we właściwej konsekwencji obniżenie wartości *credo*, oznaczającego przecie najgłębsze i najbezpośred-

niejsze opowiedzenie się całego człowieka, całego naszego wewnętrznego bytu za doświadczoną osobiście rzeczywistością świata boskiego. Co więcej, samo uczucie religijne nie jest nawet wcale najcenniejszym obok intelektu organem do zdobywania religijnej pewności. O wiele ważniejszem — obok wewnętrznego poglądu — jest wewnętrzne doświadczenie t. j. żywa potrzeba Łaski, doznawana na tle poczucia grzechu i tęsknoty za zbawieniem, oraz oparte na owej potrzebie działanie Łaski, które w duszę walczącego wewnętrznie człowieka spływa ze świata Chrystusowego jako bezpośrednie wyzwolenie, pociecha, umocnienie, wybawienie i oświecenie. Nie jest ono działaniem w sensie Jamesa, lecz działaniem, zawierającem świadomość objektywnego istnienia źródła Łaski w o wiele silniejszym stopniu pewności, niż ten, który mamy, gdy w sposób czysto zmysłowy otrzymujemy wrażenie promieni słonecznych.

Określone powyżej doświadczenie opisuje mistyka, którą wielu intelektualistów uznaje chętnie i łaskawie za zbożny wprawdzie stan uczuciowy, ale ciemny i niższy od jasności intelektualnego ujęcia Boga. Ten sąd o mistyce jest zupełnie fałszywy. W rzeczywistości bowiem dopiero mistyka wyprowadza całą rzeczywistość prawdy boskiej w pełnię jasności. Bez udziału mistyki nawet najjaśniejsza demonstracja religijna nie zdoła pełnem światłem oświetlić prawdy boskiej: bo choć rozum jest wówczas jasny, ale dusza pozostaje w mroku. Dopiero mistyka, rodząca się z zetknięcia całego człowieka z oddziaływaniami religji, ujmuje całą pełnię boskiej rzeczywistości. Ona dopiero rozbudza najpotężniejszą moc wiary, co więcej, ona dopiero daje najgłębszą wiedzę o boskości. Kto się chce o tem przekonać w sposób żywy, niechaj prze-

czyta np. „*Teologję miłości*“ św. Katarzyny Genueńskiej.

Oczywiście, dowodami powyższemi nie chcemy wcale obniżać wartości i znaczenia „demonstracji“. Intelektualne ujmowanie Boga wchodzi narówni ze wszystkiemi innemi sposobami ujmowania Go w zakres jedności życia duchowego. Rzecz jasna jednak, że pedagog, mający do czynienia z ludźmi nowoczesnymi, będzie uważał za swój szczególny obowiązek ożywiać propedeutycznie doświadczenie wewnętrzne i raczej indukcyjnie za podstawę brać *animam christianam*, aniżeli dedukcyjnie zaczynać od prawd naczelnych. Istotny sens tej metody, działającej w głębinach podmiotu, nie polega na wykluczaniu objektywności, lecz na odkrywaniu jej — jak próbowali tego już Sokrates i Platon — w samem doświadczeniu subjektywnem i wzbudzaniu tą drogą zrozumienia dla jej rzeczywistości. Dopiero takie oddziaływanie, docierające do głębi duszy ludzkiej, wytwarza zarazem odpowiednią wrażliwość i podatność pod intelektualną „demonstrację“ prawdy objektywnej.

VI. Styl baroku a nowoczesny stan duszy.

Powyższe ogólne wnioski końcowe, zawierające wskazania dla pedagogiki religijnej, autor dołączył do rozważań nad kwestją prawdziwości religji, ponieważ chciał zwrócić uwagę, że do stwierdzenia prawdy chrześcijańskiej i rzeczywistości oraz boskości Chrystusa, potrzeba oprócz intelektu jeszcze innych źródeł poznawczych. Poza tem autor chciał podkreślić, że właśnie niedostateczna uprawa tych innych źródeł poznawczych jest główną przyczyną, dlaczego dusza nowoczesna tak uporczywie zamknęła się przed prawdą religijną. Cała nasza metoda kształcenia prowadzi właściwie do wypaczenia i zacieśnienia człowieka wewnętrznego. Wyniku tego niesposób oczywiście usunąć szeregiem dowodzeń wyłącznie teologicznych lub filozoficznych. Konieczne jest pewne głębsze i wszechstronniejsze kierownictwo duchowe, choćby dlatego, by kwestję prawdy postawić głębiej i właściwiej. Tem właśnie zajmiemy się w rozdziale niniejszym.

Ażeby oświetlić syntetycznie istotę trudności, zagradzającej człowiekowi o nowoczesnem wykształceniu drogę do prawdy, zawartej w religji chrześcijańskiej, pozwolę sobie opisać, jakie na mnie osobiście sprawia wrażenie tak zwany styl barokowy. Razu pewnego pogrążyłem się w dłuższej kontemplacji barokowego obrazu, przedstawiającego świętą z oczyma szeroko rozwartemi i utkwionemi w niebo. Ten nieco sztuczny i kurczowy zwrot ku światu wyższemu nasunął mi pytanie:

co jest właściwie istotą i przyczyną baroku w sztuce przedstawiania świętości? Jeżeli zdamy sobie z tego dobrze sprawę, uwzględniając przejawiający się w nim stan nowoczesnego człowieka, to możemy tak odpowiedzieć:

Barok zaczyna się tam, gdzie rozpoczyna się wewnętrzne rozdarcie nowoczesnego człowieka, ale zarazem żyje jeszcze silne uczucie religijne oraz wielka potęga religijnej tradycji. Oto człowieka pociąga potężnie ziemia, odkrycie i opanowanie świata zewnętrznego, poznanie natury, moc widzialności; stąd we wszelkich postaciach baroku ujawnia się ta wielka ociężałość ziemska, wyrażająca poczucie przynależności do świata widzialnego. Tem gwałtownej zato człowiek wlepia, a raczej ciska nieomal wzrok ku niebu. Jest to jakgdyby ostatnie jego szczere wołanie ku górze o pomoc, zanim zacznie zstępować wdół.

Porównywając z temi postaciami postacie XV stulecia lub początków sztuki chrześcijańskiej, spostrzegamy niezmierną między niemi różnicę, podobnie, jak we wczesnych płaskorzeźbach sztuki starożytnej. Oto cały człowiek oddany tu jest światu wyższemu, przekonany o jego istnieniu i przezeń podtrzymywany; nawet gdy grzeszy, wie o swoim grzechu i sądzie. Niema dlań dwu prawd i dwu porządków, jest tylko jedna prawda, niewątpliwa, wypełniająca i władająca niebem i ziemią. Uwydatnia to cała postawa owych ludzi, w których ciało modli się nie mniej, niż oczy. Natomiast w baroku tkwi już w zarodku „upadek świata zachodniego" — tj. przełamanie się wewnętrznej i zewnętrznej jedności i stylu (dowodzi tego właśnie nadmiar stylizacji), osuwanie się w opar materjalności, ucieczka przed kontemplacją, tragizm działania bez namysłu, sprzeniewierzenie się posłuszeństwu, służbie, ofierze, upadek na poziom własnej jaźni...

W człowieku nowoczesnym istnieje, że tak powiem, barok bez podnoszenia oczu wgórę, albo raczej: barok, który równie kurczowo i gwałtownie opuszcza oczy wdół, jak ów człowiek z czasu baroku podnosił je był wgórę. Jego materjalizm jest poczęści odwetem za owo przymusowe patrzenie wgórę. W gruncie rzeczy zaś oślepł on całkowicie na świat wyższy, a oślepiło go elektryczne światło życia nowoczesnego, technicznie opanowanego i racjonalnie wyjaśnionego oraz, że tak powiem, materjalne przekarmienie się. Nawet człowiek wierzący tkwi w tym baroku tj. w tej wewnętrznej rozterce, tym paraliżu, obezwładniającym siłę wiary i ofiarności. Usiłuje wprawdzie rzetelnie zwracać oczy wzwyż, a jednak i jego oszałamia potęga nowoczesnej techniki życia, polityki realnej, interesów, i budząc w nim trwogę i przerażenie, ukazuje mu całą przepaść pomiędzy światem jego pratradycyj a nowoczesnem opanowaniem życia i autonomiczną dufnością w siebie. To też okropne bankructwo złudnego postępu nowoczesnego obnażyć się musi jeszcze gorzej, nim ludzkość dostrzeże wkońcu, jak bardzo pobłądziła w rzeczach, które dziś byle gamoniowi wydają się najpewniejsze pod słońcem, i zanim odczuje znowu spiżową pewność tego, co dziś wydaje się nierzeczywistem jedynie dlatego, że jest nienowoczesne i nie umie jeszcze w języku nowoczesnym przekonywająco się bronić.

Część III.

W sprawie reformy pedagogiki religijnej. — Zasadnicze jej podstawy i przykłady

I. Młodzież nowoczesna a religijne duszpasterstwo.

W niniejszym i następujących rozdziałach nie chcemy poddawać szczegółowej krytyce dotychczasowej pedagogiki religijnej ani też kreślić jakiegoś systematycznego jej kursu. Chcemy poczekać z tem do czasu, gdy zdobędziemy dalsze wyniki porównawczych studjów i postrzeżeń co do rozmaitych krajów, oraz doświadczeń, jakie przyniosą nam nasze własne próby w oddziaływaniu na młodzież nowoczesną. Dopiero wtedy będziemy mogli niejako ustalić swój program. Narazie wolimy ograniczyć się tylko do tego, by ludziom, mającym te same cele, co my, przedstawić niewielką zresztą ilość psychologicznych poglądów oraz praktycznych przykładów i wskazań. Czynimy to dlatego, by wyrazili o nich swe zdanie, lub sami prowadzili dalsze próby we wskazanym kierunku. Dodajemy, że do tych poglądów i wniosków doszliśmy głównie w obcowaniu z młodzieżą „nowoczesną", a poczęści przy okazji rozmaitych prób, przedsiębranych w tym celu, by młodzież z utraconą lub conajmniej zachwianą wiarą doprowadzić z nowej strony do zrozumienia rzeczy, które stały się dla niej obce.

Od wielu lat utrwalało się w nas coraz silniejsze przekonanie, że duszpasterstwo religijne coraz mniej czyni zadość psychicznemu stanowi nowoczesnej młodzieży i że ten brak ujawnia się również w duszpasterstwie, zajmującem się młodzieżą, która trwa jeszcze w wierze tadycyjnej; boć i ona przecie ulega nowoczesnej szkole, no-

woczesnym wpływom kształcącym, wskutek czego i do niej przenika coraz bardziej rozkład nowoczesny, o czem duszpasterz młodzieży mógłby niejedno opowiedzieć. Rozkład ten z powodu braku głębiej sięgającej i umiejętniej przemawiającej do człowieka dzisiejszego apologetyki rozszerza się z niesłychaną szybkością i niszczy wszystko, jak gruźlica, gdy dostanie się nagle do rodzin, którym brak dostatecznej antytoksyny.

Nigdy jeszcze „dobry pasterz“ nie miał tyle do roboty co dziś, ale też nigdy jeszcze nie brakło pasterzom tak bardzo zdolności do odprowadzania zbłąkanych owieczek. Nie jest to zapewne osobista wina dzisiejszych przedstawicieli Kościoła, przyczyny bowiem całej tej sytuacji krytycznej sięgają o wiele głębiej. Wymienimy z nich: pięć wieków rozszczepienia wiary i głęboką przepaść, rozwartą od czasu odrodzenia nowoczesnej wiedzy przyrodniczej, Comte'a, Spencera, Nietzschego i radykalnej krytyki Pisma św. pomiędzy nowoczesnym człowiekiem a strażnikami tradycji; ci bowiem pochodząc niemal wyłącznie z warstw, które żyjąc oddawiendawna zdala od nowoczesnego rozkładu, nie zaznawały żadnych głębszych zwątpień, a tem samem są całkowicie niezdolne rozumieć duszę nowoczesną i przemawiać do niej. Znam wielu duchownych obu wyznań, którzy własne swoje dziedzictwo religijne przedstawić umieją w sposób pełen ducha i głębi, nigdy jednak nie natknąłem się na duchownego, po którymbym poznał, że sam przeszedł był naprawdę przez nowoczesny chaos i w całej mocy i z całą uczciwością zmierzył do głębi nowoczesną negację. Nie znam też takiego kapłana, któryby ujął dogłębnie zawarty w niej pierwiastek demoniczny i tragiczny, jako też pozytywne jej elementy, tak, iżby przemawiać umiał do świata nowoczesnego z taką swobodą i wyższością, z jaką św. Augustyn, zaznawszy na

własnej duszy i ciele wszelkich błędów pogaństwa, przemawiać umiał do świata starożytnego. Tę nieznajomość nowoczesnego stanu duszy można zauważyć natychmiast, gdy tylko taki duszpasterz pocznie przemawiać do nowoczesnej młodzieży np. o Nietzschem, zwalczając jego „przewartościowanie wszelkich wartości", tak jakgdyby dla człowieka osłoniętego puklerzem tradycji nie było rzeczą niezmiernie łatwą ubić Nietzschego śmiertelnemi strzałami. A przecie o wiele ważniejsze byłoby dostrzec, poza tem wszystkiem co w Nietzschem jest napozór antychrześcijańskie, utajoną jego tęsknotę za Chrystusem oraz niedosyt z nowoczesnego samozadowolenia i „filisterstwa wykształceniowego", a zarazem zrozumieć cały niezmierny ból i tragedję, ukrytą poza jego twardą robotą niszczycielską i fałszywie rozumianem pojęciem prawdomówności intelektualnej, która tak jawnie i przejmująco występuje nieraz w jego wyznaniach[1]). Jakże jednak użyczać można jakiejkolwiek rzeczywistej pomocy młodzieży nowoczesnej, która wyszła z obozu wierzącego a potem bądź w uniwersytecie, bądź nawet już w gimnazjum styka się i boryka ze wszystkiemi owemi mocami rozkładu (zwłaszcza z nowoczesnem pojęciem „uczciwości intelektualnej!"), skoro nie zna się zgoła głębszej psychologji owego rozkładu.

Zapewne, istnieje sposób przemawiania do nowoczesnego człowieka bez oglądania się wogóle na jego duchowy stan posiadania. Jest to ów wspomniany już sposób, w jaki pierwsi apostołowie pogan przemawiali do swych słuchaczy i w jaki

---

[1]) Tak np. w owych do głębi przejmujących słowach, w których Nietzsche wypowiada wewnętrzny lęk przed niszczycielską swą pracą: „I płakałem i drżałem jak dziecko i mówiłem: Ach, chciałbym, chciałbym naprawdę, lecz jakże mogę! Odpuść mi to jedno tylko. To nad siły moje!"

w nowszych czasach przemawiać umie jedynie Armja Zbawienia. (Od czasów antyreformacji kazał tak na ulicach Ignacy Lojola, wskutek czego musiał uciekać przed inkwizycją). Czytając pismo Tertuljana o „świadectwie duszy", widzimy, z jaką pewnością celu i z jaką jasną świadomością metody autor pomija wyraźnie u swych czytelników całą starożytną tradycję filozoficzną i wcale się z nią nie rozprawia, zwracając się poprostu do najelementarniejszego „doświadczenia duszy o sobie samej"[1]).

Katecheta, żeby mówić w ten sposób, musi sam jednak zapomnieć o całej swojej teologji i filozofji, a stać się „ubogi duchem". Musi w pramowie „Duszy Nieśmiertelnej" (Anima Immortalis) przemówić do duszy, wypełnionej i obciążonej tylko własnem „ja" i światem, a wskutek tego nie odczuwającej nigdy szczęścia, jak to widzieć można czasem na zebraniach Armji Zbawienia oraz czytać w jej pismach. Katoliccy duszpasterze przyjmą ze szczególniejszą uwagą wiadomość, że założyciel Armji Zbawienia nauczył się wiele z ćwiczeń Ignacego Lojoli, a uprościwszy je, czynił

---

[1]) Przysłuchiwałem się raz we wschodniej dzielnicy Berlina dyskusji nad zagadnieniem, jakby do nowoczesnego robotnika socjalistycznego podejść można z prawdami chrześcijańskiemi. Przeważało zdanie, by powołując się na idee socjalistyczne i rewolucyjne, przedstawić samego Jezusa jako odnowiciela społeczeństwa ludzkiego. Nie jestże to ze stanowiska psychologicznego zupełnie błędne? Czyż nie chodzi o to właśnie, by obejść przedewszystkiem całe to polityczno-społeczne prawowanie się a zwrócić się wprost do zasypanego piaskiem życia duszy i mówić o tem, co socjalizm całkowicie zaniedbał? Należy oczywiście mówić o tem nie w suchym tonie naukowym, ale wyjść raczej od owych wiecznie ludzkich konfliktów, najosobistszych trudności, zagadnień sumienia i prób woli, z któremi każdy z nas walczy, i dopiero potem jasno okazać, co nam w tym względzie mówi o nas samych i o rozwiązaniu tych trudności chrześcijaństwo, jak nam pomaga, i jak bezradni jesteśmy i nędzni, postępując jedynie za samą naturą.

podstawą własnych oddziaływań. Czego się jednak przedewszystkiem z nich nauczył, to owego potężnego odwoływania się do duszy, ażeby rozstrzygała między śmiercią a żywotem. Kto przemówi w sposób doskonale prosty i niejako monumentalnie nazywać będzie po imieniu to, czego przecie wszyscy ludzie codziennie doświadczają, a następnie odniesie do tego ewangelję chrześcijańską, ten znajdzie zawsze chętny posłuch. Natomiast, kto tylko kazać będzie, nie przywiódłszy poprzednio słuchaczy do siebie samych, od tego będą się oni zawsze usuwali jako od obcego natręta[1]). Wymagany tu rodzaj odwoływania się jest czemś zupełnie innem, niż twierdzenie, jakoby w przystosowywaniu chrześcijaństwa do nowoczesnego stanu duszy unikać należało wszystkiego, co ją mogłoby razić lub gorszyć. Wszak pozbawiony gruntu i abstrakcyjnie myślący człowiek dziś nie może naprawdę uznany być za najwyższą miarę prawdy, rzeczywistości i zdrowia. To też nie chrześcijaństwo należy rozwadniać i obniżać, lecz raczej tak płytkiego dziś i powierzchownego człowieka nowoczesnego należy pogłębiać, odwołać

---

[1]) Z wieloletnich spostrzeżeń, które gromadziłem w czasie swych oddziaływań na publiczność, złożoną z nowoczesnych studentów, utkwiło mi szczególnie w pamięci następujące doświadczenie: Kto młodzieży pozbawionej podstawy religijnej i odurzonej przez nowoczesne idee nie chce zgóry od siebie odstręczyć, powinien strzec się cytowania słów i poglądów biblijnych, zanim zapomocą psychologicznych i innych realnych rozważań nie przygotuje swoich słuchaczy tak dokładnie, by cytata była niejako podkreśleniem słów poprzednio wypowiedzianych. Np. w taki sposób: „A teraz zrozumiecie, panowie, zupełnie realne znaczenie słów Pisma św....“ Kto zaś tego zaniedba, temu przeczący i rozczarowany wyraz twarzy u słuchaczy powie natychmiast: „Aha, to także jeden z tych pobożnych“ — słuchacze bowiem odczują wówczas cytatę, jako coś narzuconego im ze świata, który stał się im obcy i nie ma dla nich żadnego związku z realizmem, wyznawanym przez nich jako światopogląd. Raz udało mi się urzeczy-

go zpowrotem do siebie samego i ożywić jego doświadczenia podstawowe. Wtedy dopiero prawdziwe, ponadświatowe chrześcijaństwo samo doń znowu przemówi tak, że odczuje je jako język ojczysty swej duszy.

Nierzadko nowoczesny pogląd na świat określa się ze strony kościelnej jako „nowe pogaństwo". Otóż zapomina się przytem, że poganin był nieporównanie bliższy chrześcijaństwa, niż człowiek nowoczesny; pogaństwo bowiem było dalekie od ubóstwiania świata i siebie samego, tak zabójczego dla wszelkiej dążności do zbawienia. Wszak człowiek starożytny zajmował się przynajmniej „samodoskonaleniem się" i walką z własną namiętnością, znał i wyznawał dwoistość człowieka w całej jej tragicznej sile. Z dzieła Burckhardta p. t. *„Czasy Konstantyna Wielkiego"* widać, w jakiej ilości powstawały w tym czasie mniej więcej, gdy chrześcijaństwo miało pojawić się w świecie starożytnym, miejsca kultu poświęcone ablucjom, wyrażające niejasną tęsknotę natury ludzkiej za wyzwoleniem się z demonicznych mocy. Niezmierna trudność rzeczywistego nawrócenia człowieka no-

---

wistnić owo zalecone powyżej wprowadzenie i rozbudzenie duchowe słuchaczy zapomocą rozważań nad tem, jak wszystko, cokolwiek czynimy wbrew naszemu najgłębszemu sumieniu, samo się karze, jak w sposób prawie nieuchwytny a jednak nieubłagany mści się na nas, jak czyni nas słabszymi, tchórzliwszymi, bardziej zmaterjalizowanymi i mniej skupionymi i tak wydaje nas na łup świata zewnętrznego. A kiedy potem odczytałem słuchaczom psalm o obecności Boga, przed którym nigdzie uciec nie można („A gdybym miał skrzydła zorzy porannej..."), byli tak przysposobieni, że słuchali z zapartym tchem i naraz ujrzeli siebie samych i rzeczywistość i — ów psalm w zupełnie nowem świetle. W innych wypadkach mówca ma nieraz wrażenie, że przyszedł jeszcze za wcześnie z tem, co ostateczne i najświętsze, i że słuchacze jakgdyby wymknęli mu się, jak to się czasem zdarza jeźdzcowi, gdy mu się koń wymknie „z pod uzdy"...

woczesnego na chrześcijaństwo polega na tem, że brak dziś niemal zupełnie wszelkich warunków ku temu, t. j. że cała filozofja, nauka, sztuka i literatura, którą prawie od wieków karmi się człowiek oświecony, uknuły jakgdyby spisek przeciw wszelkiemu zmysłowi rzeczywistości, samopoznaniu i znajomości życia, zwracając człowieka ku wszystkiemu, tylko nie ku rzeczom istotnym i najważniejszym. Zanik chrześcijaństwa w świecie jest w o wiele większym stopniu następstwem zaniku człowieczeństwa, tj. oddalenia się ludzkości od wszystkiego, co obchodzi człowieka wewnętrznego, — aniżeli skutkiem przyrodniczego i historyczno-krytycznego oświecenia. W dalszych rozdziałach podamy kilka wskazówek, jak przygotować nawrót.

II. Zadania propedeutyczne.

W duchu uwag poprzednich należałoby rozumieć następujące rodzaje wstępnego oddziaływania na młodzież nowoczesną oraz główne błędy dotychczasowej pedagogiki religijnej.

P o p i e r w s z e: chodzi o pewne ogólne przygotowanie psychologiczne, które możnaby nazwać nauką o życiu lub człowieku; bierze ona za punkt wyjścia fakt, że zarówno nowoczesna szkoła i wykształcenie, jak i całe nowoczesne życie, zwłaszcza wielkomiejskie, zabija w młodzieży już w najwcześniejszym okresie jej rozwoju zdolność do żywej obserwacji, tudzież do myślenia, opartego na własnem i wytrawnem doświadczeniu, a co najmniej nie pozwala zdolności tej rozwinąć się zgoła, zastępując ją kulturą książkową. W ten sposób musi nieuchronnie wytworzyć się stan ducha, utrudniający niezmiernie zrozumienie religji chrześcijańskiej; młodzież bowiem nie uczy się nigdy opierać w myślach swych o życiu ludzkiem na sobie i na tem, co widzi i przeżywa codziennie dokoła siebie. Musi ona przejmować mnóstwo obcych myśli, nie ucząc się wcale ż y ć i m y ś l e ć zarazem, tj. zastanawiać się nad życiem i z tego, co widzi i przeżywa, wyciągać odpowiednie wnioski. Prędzej u dzieci z ludu spotkać można jeszcze ów naturalny związek pomiędzy czynnością duchową a osobistą obserwacją i doświadczeniem, jakkolwiek i tu już szkoła poczyna związek ten zrywać. Rozmawiając niejednokrotnie z młodzieżą ze sfer robotniczych, która przeszła ciężkie koleje

losu, stwierdzałem, że ilekroć pytałem o fakty, dotyczące życia codziennego, moi słuchacze zrazu milczeli: przywykli byli bowiem zdawać sprawę tylko z tego, czego się nauczyli, a nie z tego, co sami spostrzegali na ulicy lub na boisku. Doświadczenia ich leżały w ich wnętrzu niespożytkowane, nieprzemyślane i niezorganizowane, jak w łonie ziemi prapierwotne lasy. Ostatecznie jednak pojmowali, czego się od nich żąda, i odtąd poczynali stopniowo coraz bardziej ożywiać się i znajdywać przyjemność w przytaczaniu własnych spostrzeżeń; poczem już całemi tygodniami zajmowali się zadanemi im pytaniami i proponowanemi rozwiązaniami (np. „czy istnieją kłamstwa, które nie wychodzą nigdy najaw?“, „kiedy powinniśmy panować nad sobą?“) Czytając Pestalozziego „*Sprawozdanie o bytności w Stans*“ dowiadujemy się, że za pierwszy środek do rozbudzenia zaniedbanych i stępionych sierót uważał on przyuczanie ich, ażeby wszystkie przeżycia codzienne w zakładzie, a więc podniecające je i sprawiające na nie wrażenie wypadki, konflikty, spostrzeżenia, omawiały między sobą, w żywej pogawędce wykazywały ich przyczyny i wysnuwały z nich wnioski[1]). To pedagogiczne doświadczenie stało się niezwykle ważne dla całego sposobu myślenia Pestalozziego, zwłaszcza w rzeczach wychowania

---

[1]) W zupełnie tym samym duchu pisał mi pewien duchowny z Alzacji: dzisiejsi chrześcijanie podają często jako treść swego sumienia to, czego się wyuczyli napamięć, o rzeczywistych doświadczeniach zaś nie mają żadnego moralnego sądu. Nacóż przydadzą się najpiękniejsze zasady, jeśli nie umiemy ich użyć? To tak, jakgdyby przecedzać muchy i połykać wielbłądy. Jeden przykład niech starczy za wiele: Dlaczego tyle kobiet i dziewcząt chrześcijańskich lekceważy sobie zgoła wszelkie upomnienia w sprawie noszenia przyzwoitych sukien? Odpowiedź: dlatego, że nie mają one konkretnego sumienia, a tem samem sumienia wogóle; nie kształcono w nich bowiem i nie rozwinięto owej najprostszej zdolności do wydawania sądu moralnego.

religijnego. Tu bowiem nauczył się nie „pozostawiać w uśpieniu podstawowych sił duszy", lecz budzić wpierw najelementarniejsze życie, zanim będzie można skutecznie na nie oddziaływać. Zupełnie podobne poglądy znajdujemy u biskupa Sailera, który w jednem miejscu mówi wyraźnie, że do przygotowania prawdziwie religijnego wychowania konieczne jest wcześniejsze zaprawianie dzieci, by miały otwarte na świat oczy i zdawały sobie jasno sprawę z wszystkiego, co widzą i czego doświadczają. Bez takiego wielostronnego ożywienia człowieka wewnętrznego i jego zmysłu rzeczywistości, jako też bez długoletniego przyzwyczajania go do myślenia, opartego na rzeczywistości życia — starozakonny i chrześcijański realizm nie znajdzie nigdy zrozumienia a zmysł dla żywej prawdy nigdy się wogóle nie rozwinie. W najlepszym razie powstawać będzie jedynie pewien rodzaj religijności czysto idealistycznej, oderwanej od życia, i przez to niepłodnej, a nawet najczęściej wiodącej do wewnętrznego zakłamania. Zwłaszcza młodzież niemiecka potrzebuje takiego zaprawiania do konkretnego widzenia i myślenia, gdyż nasz w najwyższym stopniu abstrakcyjny system kształcenia filozoficznego (zamiast którego Francuz ma swoich wielkich psychologów i powieściopisarzy) narzuca jej pewien jednostronnie idealistyczny kierunek duchowy, który okazuje się zdumiewającym i przerażającym zwłaszcza wobec zagadnień życiowych. Za punkt wyjścia bowiem służą tu zawsze idee, a nie konkretna obserwacja życiowa. W tem tkwi zapewne jedna z najgłębszych przyczyn, dlaczego u nas religję zatracają nawet młodzieńcy, nie mający zgoła skłonności materjalistycznych. Św. Augustyn przypomina w „Wyznaniach" jedno zdanie św. Pawła, które wywarło na nim niezmiernie głębokie wrażenie, jako że znalazł w niem wyrażone

własne swe podstawowe doświadczenie. „Przeczytawszy je, krzyknąłem." Dzisiejszy przeuczony młodzieniec nie czyta już wcale listów św. Pawła i nie rozważa ich ze stanowiska własnego doświadczenia — raz dlatego, że za mało zajmuje się wogóle zagadką swojego życia wewnętrznego, a powtóre, ponieważ świat św. Pawła przedstawiono mu nazbyt jednostronnie tj. wyłącznie ze stanowiska teologicznego. Gdyby nauczyciel poświęcił parę godzin na przygotowanie pod względem psychologicznym do nauki Pawłowej, nie wiążąc jej jeszcze z dogmatami, lecz traktując ją tylko jako szereg zagadnień o wewnętrznej dwoistości człowieka (mniej więcej tak, jakeśmy to uczynili w rozdziale o nauce o grzechu pierworodnym), gdyby m. i. także powołał się np. na „Fausta" Goethego („Dwie dusze ach, w mej piersi żyją") — i gdyby dopiero potem przystępował do lektury „Listu do Rzymian", wówczas niejeden młodzieniec krzyknąłby również i odczułby w całej potędze związek chrześcijaństwa z człowiekiem rzeczywistym. W tym celu oczywiście jest rzeczą nieodzowną, by sam nauczyciel religji zupełnie inaczej przemyślał wprzódy psychologiczno-realistyczną podbudowę swej teologji tj. o wiele gruntowniej, niż dotąd, unaoczniał sobie stosunek chrześcijaństwa do konkretnej rzeczywistości wewnętrznego życia ludzkiego. O tem słów kilka jeszcze pod koniec niniejszej książki.

Po wtóre: szczególnie brzemiennem w następstwa zaniedbaniem ze strony dotychczasowej pedagogiki religijnej jest niedostateczne jej zajęcie się naturalną podbudową nauki o bycie nadnaturalnym. Już pierwsi wielcy apostołowie i nauczyciele Kościoła uznali taką podbudowę za najważniejszą dla swych czasów i zalecali w tym celu — etykę starożytną, jak dowodzi tego szczególnie mowa św. Bazylego do młodzianków. W po-

dobnym duchu mówi Orygenes: „Dla tych, którzy nie są jeszcze dziećmi w Chrystusie, nauka: „Nie kradnij!“ — „Nie cudzołóż“ jest jako mleko i przygotowanie do chrztu“. Również sobór nicejski gani nazbyt obcesowy sposób postępowania przy przyjmowaniu pogan do życia w wierze chrześcijańskiej, nie zważający, że do przemiany wewnętrznej potrzeba co najmniej 2—3 lat. A co tu odnosi się do pogaństwa, jest oczywiście trzykroć konieczniejsze wobec nowoczesnego stanu duszy; należy przytem mieć jeszcze na uwadze, że nawet wiele dzieci, pochodzących z rodzin religijnych, wskutek docierającego wszędzie ducha czasu popada w stan wewnętrzny, wymagający o wiele elementarniejszych zabiegów, niż to było konieczne w okresach naogół wierzących.

Po trzecie: związek Pisma św. z rzeczywistem życiem ludzkiem należałoby jeszcze o wiele więcej podkreślać i wykazywać, ażeby stale uświadamiać owo *„tua res agitur“* (o twoją tu sprawę idzie) a usuwać owo nader rozpowszechnione mniemanie, jakoby chodziło tu tylko o historyczne dokumenty naszej wiary, a więc o rzeczy ogromnie wprawdzie cenne dla naszego pietyzmu, ale bez znaczenia zgoła dla naszego życia nowoczesnego. W tym właśnie duchu Gotfryd Keller w *„Zielonym Henryku“* wyraził zdumienie, dlaczego rzeczy, które stały się przed dwoma tysiącami lat „pod dalekiemi palmami na Wschodzie“, uczy się wciąż jeszcze jako najpewniejszej podstawy naszej wiary. Odpowiedź na to jest bardzo prosta: oto dlatego, że kroniki owe zachowują niezniszczalną powagę, gdyż wyraża się w nich wieczyście — ludzkie w sposób o wiele żywszy, wyraźniejszy i bardziej skupiony, aniżeli w tem wszystkiem, co dzieje się dokoła nas, — tak, że na podstawie tych kronik budzi się w nas słusznie najgłębsza świadomość, czem jesteśmy jako istoty

naturalne a czem ze względu na nasz związek z życiem boskiem.

Nauczyciel, który chce się przygotować do uprzytomnienia uczniom, że Pismo św. jest nietylko wielką księgą Boga, lecz i rzeczywistego człowieka, powinien przy każdym rozdziale wmyślać się w odpowiednie fakty rzeczywistego życia, albo raczej: nie tyle wmyślać się, ile wpatrywać się w nie, ażeby przed rozpoczynaniem lektury z swoimi uczniami umieć poświęcać kilka chwil na naukę o życiu i ludziach. Wtedy uczniowie będą tekst biblijny przyjmowali zupełnie inaczej, niż to się dzieje i działo dotychczas.

Po czwarte: jest rzeczą bezwarunkowo konieczną, ażeby w całym rozkładzie i sposobie podawania materjału uwzględniać o wiele bardziej niż dotąd, stopnie psychicznego i moralnego rozwoju młodzieży. Zwłaszcza lata dojrzewania wymagają takiego troskliwego przystosowania pedagogicznego. W tych bowiem latach właśnie, w których najwięcej potrzeba rozumnego i dyskretnego kierownictwa, człowiek wewnętrzny najsilniej reaguje na kierownictwo narzucone i niepsychologiczne, co nieraz decyduje o całej jego późniejszej postawie wobec religji. Stanley Hall w książce „*Adolescence*“ poświęca jeden rozdział omówieniu psychologji ras jeszcze nie cywilizowanych, zestawiając w nim pewne doniosłe doświadczenia, poczynione w dziedzinie misyjnej, gdzie naukę chrześcijaństwa dostosowywa się jak najstaranniej do własnych tradycyj etycznych danego szczepu oraz do istniejących już w nim dodatnich wyobrażeń religijnych. Słusznie powiada Hall, że takie doświadczenia i próby, poczynione na rasach dojrzewających, należałoby zastosowywać wogóle do wieku młodzieńczego i naodwrót. Wypada żałować, że jego pogląd nie obudził większego odzewu w europejskiej dyskusji nad tą sprawą.

P o p i ą t e: właśnie w czasie, kiedy rozdział między religją a życiem oraz propaganda „samorządności" przybiera niemal z każdym dniem i w coraz dalszych kręgach życia coraz większe rozmiary, potrzeba nam nader pilnie nowego i celowego przystosowywania religji do życia codziennego. Fakt to bardzo pocieszający, że w ostatnich czasach nawet same koła kościelne w programach oficjalnych podkreślają z naciskiem to właśnie zadanie pedagogiki religijnej. Tak np. książka wydana z polecenia konferencji biskupów w Fuldzie[1]) określa niedwuznacznie cel nauczania religji w ten sposób, by dzieci były zdolne i skłonne, gdy wyjdą ze szkoły, wzorować się w życiu na nauce i przykładzie Jezusa Chrystusa. Jeśli jednak zadanie to ma być naprawdę spełnione, wymaga ono o wiele głębszego uwzględniania praktycznych warunków życia i pracy zawodowej oraz o wiele konkretniejszego kierownictwa poprzez labirynt fałszywych argumentów świeckich, odrzucających wszelkie stosowanie chrześcijaństwa do realnego życia i twardej walki o byt, niż wyobraża to sobie niejeden młody katecheta, wstępujący wprost ze seminarjum duchownego w życie. Rady nasze są oczywiście zaledwie słabym zarysem tego, czego wymaga doba dzisiejsza.

A teraz omówimy zgodnie z przedstawionemi wyżej zasadami i poglądami najważniejsze zadania reformy religijno-pedagogicznej.

---

[1]) „Erläuterungen der Lehrpläne für den katholischen Religionsunterricht in der Volksschule".

III. Pismo św. a człowiek rzeczywisty.

Następujący przykład pouczy nas, jak można we wspomnianym pod 1) propedeutycznym sensie połączyć dzieje biblijne z jakiemkolwiek elementarnem doświadczeniem z okresu młodości. Nie znaczy to oczywiście, ażeby owo doświadczenie stawiać choć w przybliżeniu na tej samej płaszczyźnie, co i tajemnicę religijną. Chodzi tylko o to, by utorować dostęp do owego świata, a przedewszystkiem, by obudzić przeczucie, że mamy tu do czynienia nie z jakąś zamkniętą w sobie historją, lecz z wewnętrzną tajemnicą, w której wszyscy wciąż odnowa realnie uczestniczymy i w jej następstwach jesteśmy sami uwikłani.

Oto do chłopców 11—12 letnich możnaby tak przemówić: „Zdarzyło ci się, że wziąłeś ze sobą do szkoły trzy jabłka; dwa z nich zjadłeś podczas przerwy z czystem sumieniem; gdy jednak podnosisz do ust trzecie, nagle wzrok twój pada na proszącą twarz kolegi, któremu nie dano jabłka do szkoły. Wahasz się chwilę, ale wkońcu myślisz sobie: „E co tam, najlepiej będzie, jeśli je sam zjem". Tak też robisz. Podczas następnej pauzy jednak, schodząc na dziedziniec szkolny, odczuwasz wstyd — i to nietylko wobec kolegi, któremu odmówiłeś jabłka; jest bowiem ktoś inny jeszcze, przed kim umykasz; to Ten, który w raju wyrzekł był do Adama: „Adamie, gdzie jesteś?"[1])

---

[1]) Ten sposób traktowania rzeczy jest tylko pozornie taki sam, jaki podaliśmy w „*Jugendlehre*"; tam bowiem

Zapomocą takich rozważań można wprowadzić młodzieńca we właściwy dramat sumienia ludzkiego i ukazać mu, jak przez nie świat niewidzialny wstępuje w świat widzialny, żądając swoich praw. Młodzieniec wchodzi tak w realny stosunek do Adama, dowiaduje się, że grzech pierworodny odnosi się i do niego samego, — budzi się w nim przeczucie, że egoizm to nietylko sprzeniewierzenie się koleżeństwu, lecz przedewszystkiem sprzeniewierzenie się Bogu, wyższemu życiu w nas, praźródłu naszej istoty, od którego oddalamy się zawsze, ilekroć materjalne zaspokojenie swych żądz ma dla nas więcej siły pociągającej, niż posłuszeństwo wobec tego wszystkiego, co wyprowadza nas z zamknięcia się w sobie samym. „Widzisz tedy — tak możnaby przemówić w dalszym ciągu do owego chłopca — że istnieją dwa rodzaje jabłek: takie, które wolno spożywać i takie, których spożywać nie wolno, a kto spożywa z tego drzewa grzechu, ten traci nietylko pokój z ludźmi, lecz i jedność z Bogiem".

Istotny sens takiego sposobu oddziaływania tkwi w tem, że chłopiec przeżywa teraz o wiele głębiej w świetle Pisma św. własny upadek, i że w świetle własnego upadku uczy się zarazem patrzeć inaczej na Pismo św., w którem poczyna przeczuwać wiekuistą księgę o najgłębszych sprawach człowieka.

W dojrzalszym wieku, gdy w pole widzenia młodzieńca wstępuje już nie jabłko, lecz Ewa, można całą tę interpretację jeszcze pogłębić. Można mu uprzytomnić, w jak rozmaity sposób przyciągające siły płci przeciwnej stają się przyczyną sprzeniewierzania się mocy charakteru, i ile popełnia się fałszów i niewierności wobec swej własnej najlepszej istoty, byle tylko wywołać wraże-

---

ograniczyliśmy się jeszcze całkowicie do motywów naturalno-społecznych.

nie na osobnikach płci drugiej. Chodzi więc o to, ażeby doświadczenia z zakresu stosunków między płciami tłumaczyć nietylko w znaczeniu moralnem, lecz by w młodzieży zaostrzyć także wrażliwość na to, że w pewnych chwilach człowiek, choćby przez jedno słowo, minę czy gest sprzeniewierza się nietylko pewnej konwencji społecznej, lecz i wyższemu uczuciu i prawu, łączącemu go z Bogiem, jako praźródłem jego bytu. Jest to upadek z wyżyn prawodawstwa niewidzialnego na poziom prawodawstwa pochodzącego od rzeczy widzialnych. Gdy przeżycie takiego upadku stanie się żywem, gdy człowiek w i e o swoim upadku, wówczas nawet popełniona wina i błąd nie są zdolne opętać go trwale. Główne niebezpieczeństwo leży w stępieniu uczuć i w tem, że młodzieniec tłumaczy sobie fałszywie głos napominającego, widząc w nim tylko refleks normy społecznej, i że dlatego wstydzi się mu ulec.

Istnieje jeszcze inna sfera, w której człowiek przeżywa równie mocno realność grzechu i jego następstwa: jest nią cały świat ambicji i społecznej żądzy podobania się. Uprzytomnijmy sobie tylko wszystko, co ginie w nas z chwilą, gdy duszą naszą zawładnie żądza zaszczytów, i cośmy zdolni poświęcić, byle nasycić swą próżność i zaimponować innym. Jest to temat, nadający się szczególnie dla dojrzalszej młodzieży. Możnaby tu mniej więcej tak przemówić: „Oto przy stole odtrącasz od siebie jakgdyby w pijanem oszołomieniu prawdę, skromność i dyskrecję, byle tylko wywabić w ten sposób na trzy twarze ludzkie wyraz podziwu; gdy potem zastanowisz się w ciszy nad tem popadnięciem w niewolę widzialności, czyli nie słyszysz znowu słów: „Adamie, gdzie jesteś?"

A wreszcie przykład na temat: „Jak może radość odwieść nas od Boga": radość potęguje w nas wszystkie siły życiowe. „Z nieba dana nam radość",

śpiewa poeta — a jednak któż nie wie, że wśród wesołości i ochoty zdarzają się chwile, kiedy czynimy komuś innemu krzywdę na ciele lub duszy, albo gdy sami się słowem, uśmiechem czy miną poniżamy? Oznacza to znowu sprzeniewierzenie się Bogu, upadek i raj utracony, z którego archanioł z mieczem płomiennym wypędza nas bezlitośnie.

Wszystkie powyższe przykłady zmierzają do tego samego wniosku a mianowicie, że należy zawsze zaznaczać pierwiastek metafizyczny i otwierać doń dostęp zapomocą tej prawdy, że pewne uczynki i słowa oznaczają coś więcej, niż samo tylko przewinienie wobec bliźnich i ludzkiego społeczeństwa; albowiem przez nie człowiek zapiera się także i wyrzeka utajonego życia boskiego, wskutek tego znikomość zdobywa niesłychanie zgubną moc nad duszą.

W dalszym ciągu zastosujemy tę propedeutyczną zasadę do przygotowania do Nowego Testamentu. W tym celu można zużytkować także to, co w dalszym ciągu powiemy o Kainie i Ablu oraz o Saulu i Dawidzie.

IV. Realistyczne wprowadzenie do Ewangelij.

Zastosowana wyżej metoda nadaje się w szczególniejszym stopniu do propedeutycznego i psychologicznego przygotowania do Nowego Testamentu — w sensie owego świadectwa duszy, o którem wspomina Tertuljan. „Co ty wiesz o sobie?“ powiada Teirezjasz do króla Edypa. To samo powiedziećby można o człowieku nowoczesnym. Duch antychrześcijański jest wytworem kultury książkowej; im bardziej więc uda się doprowadzić tego nowoczesnego człowieka napowrót do samoobserwacji i wszelkiego rodzaju skupionej obserwacji życia, tem bardziej chrześcijaństwo nabierze dlań znowu rumieńca życia, tak, że to, co żywe, przestanie uważać za umarłe lub przestarzałe, a to co umarłe, za żywe. Weźmy np. tajemnicę zbawienia. Jakże w tym, kto nie posiada plastycznego wyobrażenia o stanie duchowym człowieka i ulega nowoczesnemu ubóstwianiu własnego „ja“, komu brak wzniosłej i konsekwentnej etyki, może obudzić się jakiekolwiek uczucie tęsknoty za zbawieniem? „O wiele łatwiej jest doprowadzić do zrozumienia chrześcijaństwa jakiegoś Aszanta, aniżeli nowoczesnego inteligenta“, oświadczył pewien misjonarz chrześcijański, powracający z Afryki.

Faktem jest jednak, że nowoczesna młodzież stała się znowu wrażliwszą na realistyczno-psychologiczne rozpatrywanie natury ludzkiej. Chcąc więc obudzić w niej pragnienie radykalnego wyzwolenia, trzeba uświadomić jej własną nie-

wolę. Dlatego w tym właśnie wieku, w którym młodzi łakną tak bardzo samodzielności, należy w całej pełni oświetlić głęboko utajoną i zakorzenioną niewolę duszy w jarzmie nietylko zmysłów, lecz i społeczeństwa tj. społecznej żądzy poklasku, uzależniającą nas od uznania lub nagany naszego bliższego lub dalszego otoczenia. Z tego stanowiska należałoby oświetlić praktykę kłamstwa, jako wyraz tej naszej wewnętrznej zależności od społeczeństwa, ujawniającej się w obawie przed ludźmi, w skłonności do przechwałek i t. d. „Gdybyśmy posiadali pierścień, czyniący nas niewidzialnymi, kto wie, ilebyśmy z tego, co dziś robimy, zarzucili, a ile znowu czynili z tego, czego dziś zaniedbujemy“ — powiada Platon, chcąc temi słowy pomóc nam w uświadomieniu sobie tej naszej społecznej zależności. Wogóle gdy tylko zwrócimy uwagę na fakt naszej wewnętrznej niewoli oraz możliwości wyzwolenia się, natychmiast zrozumiemy głębszy sens słów św. Pawła: „albowiem kupieni jesteście zapłatą wielką, nie stawajcie się niewolnikami ludzi“.

To wezwanie apostoła, ażebyśmy zawsze, ilekroć grozi nam niebezpieczeństwo upadku z obawy przed ludźmi lub z chęci dostrojenia się do otoczenia, pamiętali o naszem duchowem przeznaczeniu, wyjaśnionem przez Chrystusa, to wezwanie należy jak najżywiej uprzytomniać młodzieży zapomocą przykładów bezcharakterności oraz fałszywych względów i przystosowań społecznych. Wszystko, co o materji tej stwierdza Nietzsche („powszechność spowszednia nas“), a co dla psychologji organizacji mas oraz okresu „zbiorowości“ posiada duże znaczenie, znajdzie u młodzieży szczególniejszy autorytet i umocni w niej powyższe wskazania. Tu należy też np. potęga próżności, dla której zilustrowania książka J. B. Hirschnera: „Samozłudzenia“ (Selbsttäuschun-

gen, J. Koesel, Monachjum) dostarczyć może wybornego materjału. W sprawie tej słabości ludzkiej duszpasterze poprzestają często na nader nieskutecznem, gdyż tylko abstrakcyjnem podkreślaniu marnych ponęt próżności, gdy tymczasem psychologicznie jedynie właściwym punktem wyjścia może być znowu samo dziecko wraz z jego własnemi konkretnemi przeżyciami i spostrzeżeniami. Możnaby np. zapytać:[1]) C o t o j e s t w ł a ś c i w i e p r ó ż n o ś ć? Poczem należałoby ukazać ową bezgraniczną zawisłość człowieka próżnego od wszelkich kapryśnych sądów bliźniego oraz jego niemoc w „kierowaniu samym sobą", i w ten sposób spotęgować poznanie własnej niewoli. Należałoby wspomnieć również o egoizmie, o tej wiecznej trwodze o własne wrażenie sprawiane na innych i przypomnieć przytem, jak właśnie ta troska o jak najkorzystniejsze przedstawienie własnego „ja" czyni człowieka figurą niezmiernie śmieszną, sztywną i nienaturalną. Bajka o Kopciuszku zawiera i tę prawdę, że skromna i nie myśląca o sobie praca przydaje człowiekowi o wiele więcej królewskiego wdzięku i blasku, niż najszlachetniejsze nawet pochodzenie i t. d.[2]). Następnie należałoby zapytać: w j a k i s p o s ó b u j a w n i a s i ę p r ó ż n o ś ć? (Sposób mówienia, opowiadania, pisania listów i t. d.). Pod tym względem młodzież okazuje o wiele bystrzejszy zmysł spostrzegawczy,

---

[1]) I tu ważne jest pytanie: Dokąd zawieść może człowieka próżność? Do jakich bezcharakternych i podłych uczynków? Na jakie pokusy wystawiony jest człowiek próżny i pragnący się podobać?

[2]) Ludzie nowocześni sądzą bardzo pochopnie, że posiadają dziś prawdziwą „wolność" i że ta wolność właśnie tworzy nową zdobycz w porównaniu z czasami więzów moralnych; tymczasem prawdą jest tylko to, że dziś zajmują się ludzie bardzo wiele zewnętrznemi sprawami wolności, gdy dawniej zajmowano się rzeczywistą wolnością i jej konkretnemi warunkami, tkwiącemi w ludzkiej naturze. Otóż do tych warunków należy przedewszystkiem wyzwo-

aniżeli starsi, i dobrze będzie pozwolić jej wypowiedzieć swoje spostrzeżenia, gdyż w ten sposób unaoczni się jej tem lepiej nawet w zakresie zewnętrznych objawów śmieszność, nikczemność i niewolę próżności. Należałoby przytem zwrócić również uwagę na wielkich świętych i zaznaczyć, jak u nich własne „ja" zanika całkowicie wobec oddania się przedmiotowi. Wywarłoby to niezawodnie wielkie wrażenie na młodzież, gdyby z tego stanowiska wyjaśnić jej raz listy św. Pawła i wskazać, jak brak w nich zupełnie wszelkiego kultu dla samego siebie; podobnie i w „Wyznaniach" św. Augustyna. Ponadto zwróćmy jej jeszcze uwagę, jak rzadko wielkie działanie wolne jest od ukrytego a jednak zawsze widocznego napawania się sobą, oraz jak niezmiernie trudną jest spowiedź wolna całkowicie od chęci upiększania się i mizdrzenia. Z tego stanowiska wskażmy też na słabość i niewolniczość zwykłych, a nawet często i bardzo niezwykłych ludzi i w ten sposób budźmy w niej przeczucie, ile to trudu samowychowawczego poniosły i ile łaski doznały prawdziwie wolne osobowości. Ta właśnie indukcyjna metoda, prowadząca od dołu w górę, mogłaby dzisiejszemu pokoleniu utorować zupełnie nowe drogi do wyższego świata i obudzić w niem zupełnie nowe natchnienie. Prawdziwie widzące i konkretne ujmowanie rzeczywistego człowieka dochodzi zawsze

---

lenie człowieka od jego próżności, gdyż ludzie próżni nie stanowią nigdy o sobie samych, aczkolwiek w każdem trzeciem słowie mówią o „samostanowieniu o sobie"; są oni raczej „społecznie związani" i to w sposób jak najniższy i jak najbardziej utajony. O tem już oddawna wiedzieli prawdziwi znawcy ludzi — dlatego też starali się owo „samostanowienie człowieka" tak ugruntować, by człowiek stanowiący o sobie kierował się Bogiem: oto jest przemożna twierdza dla naszego lepszego „ja"! Kto nie ma Boga, ten zawsze spadać będzie ostatecznie na poziom swego małego „ja" i starać się będzie wszelkiemi sposobami powiększyć je, stając się przez to natychmiast łupem próżności.

do rozumienia wszystkiego, co wyprowadza nas poza tę rzeczywistość. Człowiek nowoczesny, a przedewszystkiem nowoczesne młode pokolenie nie umie lub nie chce patrzeć na życie ludzkie w świetle Objawienia. Gdy się je jednak należycie poprowadzi, potrafi zrozumieć na nowo Objawienie w świetle życia ludzkiego. Stwierdźmy np. uczciwie naszą próżność, jakeśmy to zalecili powyżej, i uświadomijmy sobie, jak nas ta kupcząca o cudzą łaskę i żądna cudzej pochwały postawa uzależnia od cudzego sądu, jak naszą mowę i czyny w sposób dla nas samych często niewidoczny pochlebnie oświetla, i jak takie tajne i naiwne napawanie się samym sobą ujawnia się we wszystkich naszych słowach i uczynkach, zniekształcając w nas i obniżając wszystkie najlepsze uczucia, myśli i czyny, tak że wkońcu nie wiemy zgoła, jak właściwie wygląda pełna wolność i jak można ją zdobyć. Dopiero gdy potem spojrzymy na Chrystusa, poznajemy na tle naszej własnej niewoli tem wyraźniej, jak doskonałe odniósł On był zwycięstwo i jak Jego niewzruszona pewność posiadania zupełnej prawdy wbrew całemu światu nie wytwarza w Nim żadnego zgoła kultu samego siebie i lubowania się sobą. Niemasz tego ni śladu w Jego słowach i zachowaniu. Chrystus bowiem wszystko odnosi jedynie do „Ojca".

A w jaką głąb pozwala nam zajrzeć sposób, w który Chrystus rozmawia z niewiastami a niewiasty z Nim! Wywiera to na młodzieży zawsze potężne wrażenie, gdy zwraca się jej uwagę na ten punkt właśnie, przypominając jej zarazem, jak to mężczyźni, rozmawiając z kobietami, nigdy nie umieją wyzbyć się całkowicie męskiej żądzy podobania się i zalotności — i jak ta słabość występuje nawet u wszystkich naszych „wielkich mężów".

W taki sam sposób powinno się oświetlać niewolenie nas przez naszą zmysłową „pańszczyznę u ciała", przez naszą drażliwą mściwość, gniew, zazdrość i t. d. Ten sposób prowadzenia od dołu ku górze odpowiada też metodzie, którą nawet w czasach wierzących stosowali wielcy znawcy ludzi. I tak np. w „Boskiej Komedji" Dantego Wirgiljusz, tj. naturalna inteligencja i znajomość życia, prowadzi człowieka najpierw przez świat niższy, ażeby widomie oglądał rzeczywisty stan człowieka i wszystkie wynikające stąd następstwa i sądy. Te bowiem wrażenia potęgują w człowieku pragnienie oczyszczenia się i wyzwolenia[1]).

Podobnie i Pascal w „*Myślach*" zakłada przedewszystkiem plan ogólny apologetyki chrześcijaństwa, opartej na faktach samopoznania. Człowiekowi nowoczesnemu można też w tym duchu uprzytomnić niektóre fakty, stwierdzone trafnie przez nowoczesną patologję i psychoanalizę, które zasadniczo sprzeczne są z optymistycznem Oświeceniem i Racjonalizmem, a potwierdzają prastarą wiedzę o człowieku. Tu należą też rozdziały u Schopenhauera, traktujące o „prymacie woli w naszej samowiedzy", tj. o tajnej a wszechprzenikającej zależności naszego myślenia od popędów; mogą one dać młodzieży poznanie niesłychanie ważnych prawd. Schopenhauer bowiem, podobnie jak Platon-Sokrates, wychodzi stale od faktu samopoznania i od świata rzeczywistego, demaskując całą grę wykrętów, któremi staramy się uchronić od przykrości takich stwierdzeń. Nic też bardziej nie nadawałoby się do tego, by zastanowić nieje-

---

[1]) Coprawda Wirgiljusz jest tu wiedziony i oświecony przez Beatrycze. T. zn. że już nasze naturalne myślenie potrzebuje światła z góry, ażeby tłumaczyć należycie świat rzeczywisty. Dlatego też bez owego kierownictwa nauka moralności naturalnej schodzi zbyt łatwo na manowce.

dnego młodego wolnomyśliciela, jak zadane w związku z takiemi rewelacjami pytania: „Jakże to więc ma się sprawa z „wolnością“ twojej myśli? Czy można myśleć objektywnie, póki się nie jest panem własnych życzeń? Czy, wyzwoliwszy się rzekomo od wielkich założeń wiary chrześcijańskiej, nie stałeś się może ofiarą i n n y c h założeń, które zgodnie z zasadą *„stet pro ratione voluntas“* (rację niech zastąpi życzenie) niewolą cię o wiele gorzej, czyniąc rzekomo „wolną“ twą myśl tylko sługą twej niewyzwolonej namiętności? Czyż np. największa część nowszej literatury o reformie życia płciowego nie jest jakgdyby interwiewem tylko z popędem płciowym, w którym ów popęd tłumaczy, jak wyobrażałby sobie i życzył, by rzeczy były ułożone?

Gdybyśmy posiadali znowu pokolenie nawykłe i umiejące myśl swą opierać na rzeczywistości człowieka i życia, wówczas nie mogłoby się panoszyć takie tępe nierozumienie religji chrześcijańskiej i taka np. ślepota na znaczenie nauki o zbawieniu, jaką stwierdzamy ustawicznie w nowoczesnej literaturze racjonalistycznej. Oto jak mówi o zbawieniu np. H a e c k e l w *„Dziwach życia“*:

„Bolesną tę śmierć poniósł Chrystus narówni z wielu tysiącami innych męczenników, którzy zginęli za przekonanie o prawdzie swej wiary i nauki. Żaden jednak z owych miljonów teologów, którzy w każdą niedzielę każą o tem i kazali, nie zdołał jeszcze wykazać rozsądnego związku przyczynowego pomiędzy tą śmiercią a rzekomem zbawieniem. Cały ten wytwór wiary chrześcijańskiej o zbawieniu zrodził się z prastarych a zupełnie ciemnych wyobrażeń etycznych właściwych ludom barbarzyńskim, a w szczególności z pierwotnej wiary w moc przejednywania bogów zapomocą ofiar z ludzi“.

W tem ujęciu Haeckla, typowem dla nowoczesnego intelektualistycznego interpretowania tajemnic religijnych, widzimy, jak ludzie tego rodzaju odwykli brać za punkt wyjścia własne najistotniejsze doświadczenia i obserwacje życia, jak zdają się nie spostrzegać wcale ani w sobie samych ani w najbliższem swem otoczeniu namacalnych zagadnień wewnętrznego człowieka, nie mówiąc już o tem, by umieli rozpoznawać je tam, gdzie zjawiają im się w szacie zjawisk religijnych. W ten zaś sposób dochodzą do tego, że określają jako daleki i obcy życiu mit to, co pozostaje przecie w jak najbliższym i najwnętrzniejszym stosunku do najbardziej palących spraw żywego człowieka.

Kto zresztą przygotować chce młodzież do zrozumienia zbawienia chrześcijańskiego, niechaj oprze się nietylko na faktach niewolenia nas przez ludzi i ulegania obcym wpływom, lecz także na tym psychologicznym fakcie, że wszelka wogóle niezwykła siła woli determinuje i umacnia wolę słabych, że w obecności człowieka prawdziwie szlachetnego wszystko, co niskie w nas, odczuwamy z podwójna siłą, a zarazem jaśniej, niż kiedykolwiek, ujmujemy nasze lepsze „ja"; wkońcu zaś, że dobrowolne i niezawinione cierpienie, choćby nawet w małym zakresie, działa i na zatwardziałe charaktery zawstydzająco i oczyszczająco. Dzięki takim spostrzeżeniom i doświadczeniom, które wielu ludziom trzeba dziś dopiero uświadamiać, idea zbawienia przeszczepiona zostaje z dziedziny „mistyki" na grunt faktów wieczyście ludzkich, a dopiero ze stanowiska tych faktów wszystko, co na tem polu zdziałał i co nieustannie i wciąż na nowo działa Chrystus, wyda się czemś tak potężnem i niezrównanem, iż ta właśnie obserwacja rzeczywistego życia przeprowadzi nas znowu do uznania tajemnicy Bożej.

Tę oświetloną powyżej prawdę wyraził już R. Wagner w „*Tannhäuserze*“; należałoby zwrócić na to uwagę w rozmowach z młodzieżą dojrzałą. Idea zbawienia w „Tannhäuserze“ nie jest oczywiście ani w przybliżeniu identyczna z treścią chrześcijańskiej tajemnicy zbawienia. Mimo to owa zobrazowana przez Wagnera germańsko-chrześcijańska legenda nadaje się w wysokim stopniu do tego, by młodzież pogrążoną jeszcze w indywidualistycznym skurczu, przygotować na owe wyższe tajemnice. Uczynimy to, zwracając jej uwagę na ogólną prawdę psychologiczną, że wzniosły akt ofiary może na ciężko spętaną duszę oddziałać w sposób wyzwalający i oswobadzający. Głęboko czująca i tak chętnie skłaniająca się ku chrześcijaństwu dusza niemiecka wyraziła się nie w filozofji, lecz w legendzie. Właśnie w „Tannhäuserze“ przedstawiona jest ta walka przeżycia chrześcijańskiego z pogaństwem — walka, na którą wszak wszyscy cierpimy: Tannhäusera wiedzie ku zbawieniu Elżbieta, owa dusza prawdziwie chrześcijańska. Gdyby nie było takich Elżbiet, nie byłoby również żadnej misji wpośród pogan — działanie osobowości chrześcijańskiej na duszę usidloną w więzach naturalnej złudy jest przecie faktem wzniosłym i pocieszającym, którego oczywiście nie można pomyśleć bez Łaski bożej, przypadłej w udziale takiej prawdziwie chrześcijańskiej osobowości. Psychologiczny ów fakt jednak nadaje się bezwątpienia szczególnie do pierwszego wprowadzenia w tajemnicę zbawienia, acz tem samem nie chcemy jeszcze zgoła tego co ludzkie zrównywać z tem, co boskie.

Co się tyczy stosunku młodzieży do samej osoby Chrystusa, to i tu trzeba będzie propedeutyczne zadanie upatrywać przedewszystkiem w tem, by w nieporównanej wielkości Syna Człowieczego ukazać młodzieży Syna Bożego, zgodnie ze słowami

Napoleona: „Wierzcie mi, znam się na ludziach, Chrystus nie był człowiekiem". W nauce o Chrystusie, jako Synu Bożym, pierwsi apostołowie i uczniowie wyrazili i utrwalili żywiołowe wrażenie czegoś nadludzkiego. Jakoż wszyscy, którym w chwilach najwyższej jasności duszy odsłaniała się kiedykolwiek olbrzymia wielkość Zbawiciela, niby szczyt, pokryty śniegiem i jaśniejący chwilę poprzez obłoki, nie znajdowali innego wyrazu na określenie swego wrażenia. Nowoczesny człowiek, nie widzący c z ł o w i e k a, nie ujmuje też B o g a, tj. nie spostrzega, jak bezmierny i tajemniczy dystans dzieli nawet najniezwyklejszego człowieka od realnego Jezusa. Jakże jednak widzieć to może, kto wogóle nie zajmuje się rzeczywistym człowiekiem? I któż wnika np. choćby w prosty fakt naszej bezradności, gdy wypadnie nam nawrócić moralnie lub pocieszyć w nieszczęściu i podnieść bodaj jednego tylko człowieka? Czyż Goethe z całem swem pięknem umiał kogokolwiek powstrzymać od niepięknego postępku? A oto z tą niemocą porównajmy owo bezmierne błogosławieństwo, ową pociechę, moc, zupełność i odnowę życia, której niezliczonym rzeszom ludzkim użyczały po wszystkie czasy i u wszystkich narodów cierpienie, żywot i nauka Chrystusa. Czem jest wpływ Platona i Sokratesa w porównaniu z tą potęgą?

Jeżeli dzisiejsze pokolenie ma uznać Chrystusa za swego przewodnika, to trzeba ukazać mu dowodnie, że Chrystus nietylko nie jest obcym rzeczywistemu światu idealistą, lecz przeciwnie, najbystrzejszym obserwatorem i znawcą rzeczywistego życia ludzkiego. Należy przeto przypomnieć młodzieży to ogólne doświadczenie, że idealiści żądają i spodziewają się zawsze za wiele od ludzi, gdyż przyjmują u innych własny zapał i bezinteresowność, budując na tem fałszywe zgoła wnioski. Łudzą się też w sądzie o najbliższych współpracowni-

kach, a w oddziaływaniach i projektach nie liczą się nigdy w dostatecznej mierze z niższą naturą ludzką, z całą jej ociężałością i siłą. Jakże inaczej natomiast postępuje Chrystus! Przewiduje On, że będzie ukrzyżowany; żadne Hosanna ani gałązki palmowe nie łudzą Go co do rzeczywistego stanu duchowego ludzi. Wie dobrze, że będzie zdradzony. Zna nawskroś słabość Piotra i wie, że Piotr Go się zaprze. W rozmowach zaś z Nikodemem jak jaskrawe światło rzuca Zbawiciel na całą niemoc człowieka i niezbędność radykalnego odrodzenia!

Gethsemane i Golgota nie wywarłyby były nigdy takiego wpływu na ludzi, i to właśnie na ludzi skazanych na najcięższą walkę z rzeczywistą niedolą życia i natury ludzkiej, gdyby były tylko stacjami pasyjnemi marzyciela. Właśnie człowiek naprawdę żywy i cierpiący wyczuwa instynktownie, że przemawia tu nie abstrakcyjna litość, lecz litość, która do dna przeniknęła wszelkie konflikty i troski człowieka i „przetworzyła" je niejako w każdem swem słowie.

Wielu sceptyków jednak powiada: „Czyż ofiara życia jest rzeczą tak niesłychaną?" Pytając w ten sposób, nie pojmują całej realności, kryjącej się poza Ewangelją; nie ogarniają całego świadectwa, które daje przezwyciężenie świata, i którego zewnętrznym tylko wyrazem jest śmierć na krzyżu; wszak cały żywot Chrystusa jest jedną śmiercią ofiarną. Poza każdem Jego słowem kryje się Golgota, doskonałe zwycięstwo nad wszystkiem, co podnieca i porusza ludzką wolę. Zwycięzca świata nie triumfuje tylko nad popędem do życia właściwym ludzkiej istocie, lecz panuje doskonale nad wszystkiemi ruchami duszy ludzkiej. Droga krzyżowa ku śmierci jest tylko ostatecznem spełnieniem przykładu, obejmującego i oświetlającego całe życie ludzkie. Kto wmyśli się uważnie w słowa Zba-

wiciela, wypowiedziane na drodze pasyjnej, ten uprzytomni sobie, że Golgota nie jest tylko ludzką ofiarą krwi, lecz objawieniem i wyrażeniem się samego boskiego życia poprzez ułomne ciało stworzonej istoty ziemskiej oraz wpośród całej tragedji ludzkiego zaślepienia i namiętności. Tu nie dochodzi nas już żadna wrzawa ziemskiego męczeństwa, żadna świadomość bohaterstwa, żadna pogarda dla ludzi, ani nienawiść, prawowanie się lub oszołomienie własnym czynem, nie spostrzegamy też nic z owego skurczu własnych przeżyć i cierpień, zamykających duszę przed światem zewnętrznym. Nie, serce Ukrzyżowanego wylewa się ku ludziom, zawarłszy z nimi pokój doskonały, — i z doskonałą prostotą przemawiają też wiekopomne Jego słowa. Niema tu ani tchnienia z owego ziemskiego „ja", które właśnie w ofierze napawa się sobą w najwyższym stopniu; śmierć Zbawiciela jest równie nadludzka, jak jego życie. I właśnie dlatego człowiek nieprzeuczony czuje to oddawna, że tu nie śmiertelny bohater triumfuje nad obawą śmierci, lecz że samo Bóstwo rozmawia tu w służebnej postaci z mocami życia, ucieleśniając w zetknięciu z niemi prawdziwą postawę człowieka wobec świata i odwołując przez to duszę ludzką z powrotem ze zdrady i upadku do prawdziwego bytu.

V. *Schopenhauer i Platon jako wychowawcy.*

Wspomnieliśmy o Schopenhauerze, jako o pisarzu, który, niby druga księga Kohelet, może dzięki swemu opisowi rzeczywistości pomóc w przygotowaniu tęsknoty za zbawieniem. Takie bowiem zetknięcie się z tragicznym poglądem na świat odpowiada wewnętrznej potrzebie co szlachetniejszych młodzieńców, którzy starli się po raz pierwszy z ciemnemi żywiołami życia i natury ludzkiej. Na to, co w rozprawie swej „Schopenhauer jako wychowawca" mówi o tem Nietzsche, nie zwróciła dostatecznej uwagi ani sama młodzież niemiecka ani jej wychowawcy. Kto chce zrozumieć Schopenhauera, musi czytać go w duchu księgi Hioba, a kto w całej głębi i doniosłości zrozumieć chce księgę Hioba, musi czytać Schopenhauera. W obu tych księgach dusza odrywa się od swej naturalnej tylko jedności z rzeczywistością i wyzwala się z wszelkiej panteistycznej mgławicy, — tylko że, coprawda, u Schopenhauera brak jeszcze owego z Boga i w Bogu powrotu duszy do nowej jedności z życiem. Mimo to jako „wychowawcę w duchu Chrystusowym" określić wypada i tego filozofa, który podobnie, jak Schopenhauer, oświadcza: „Sama większość głosów ze strony umysłów płaskich nie powstrzyma nas od wyznania, że największem, najważniejszem i najwybitniejszem zjawiskiem, jakiem się świat może pochlubić, nie jest zdobywca świata, lecz zwycięzca nad światem".

Powyższe uwagi zajmują się propedeutyką „od dołu", tj. zaczynają od wyjaśniania rzeczywistości,

istnieje jednak także propedeutyka „od góry", a mianowicie w postaci filozofji platońskiej, którą w należytym wyborze i należytej interpretacji należałoby daleko więcej zużytkować właśnie dla duszpasterstwa nad młodzieżą uniwersytecką, jako też w wyższych klasach gimnazjalnych. Wszak głównym błędem religijnego oddziaływania w naszych czasach tak pełnych rozkładu jest złą metoda: oddziaływanie owo bowiem wychodzi zbyt jednostronnie od Boga a nie od duszy, którą należałoby tak rozbudzić i wprowadzić w tak żywe posiadanie własnych jej najgłębszych doświadczeń, iżby objawienie dogmatów chrześcijańskich nie było dla niej już niczem obcem, lecz tylko — że tak powiem — ostatecznem uświadomieniem i ujęciem własnego jej świadectwa. Otóż pod tym względem Platon właśnie ma szczególniejsze znaczenie. Jeżeli w dobie upadku wiary za Odrodzenia człowiek taki, jak Marsilio Ficino, zapalił Platonowi w swym domu wieczystą lampę z wdzięczności za to, że utorował mu nową drogę do chrześcijaństwa, to dlaczegożby i w dzisiejszych czasach Platon nie miał być powołany do podobnej pomocy? W głęboko wnikliwych porównaniach nazywa on po imieniu naszą najtajniejszą tęsknotę za duchowem wyswobodzeniem; nadziei swej nie narzuca nam z zewnątrz, lecz zmusza nas do wnikania głęboko we własne nasze poglądy. To, co nazywa samopoznaniem, nie ma być tylko rozmyślaniem nad sobą, lecz spotęgowaniem świadomości o dwoistej naszej naturze i o wszystkich tkwiących w niej objawieniach wyższego pochodzenia duszy ludzkiej. Platon ukazuje nam rozszczepienie naszych popędów, tajemnicze wołanie o doskonałość, które słyszymy w sobie, a zarazem głuchy przeciwko wołaniu temu bunt naszej niższej natury. Przypomina nam niedosyt nasz w królestwie samego użycia zmysłowego, oraz poczucie obcości w świecie mate-

rji, a to wszystko poto, by duszę, która zatraciła się w świecie, odwieść do własnego jej życia i utwierdzić ją w wierze w istotną różnicę między nią a światem zmysłowym. Dlatego to Platon właśnie nadaje się na przewodnika takich czasów, jak nasze, w których bez żadnego oporu występuje i działa fałszywy rodzaj jedności między duszą a światem, rozprzężając w ten sposób i niewoląc jednostki i społeczeństwo.

Rozdział między duszą a światem, duchem a naturą nie jest bezwątpienia ostatnim wyrazem mądrości. Prawda, że chrześcijaństwo żąda przeniknięcia świata a nie oderwania się człowieka od danej przez Boga rzeczywistości. Warunkiem jednak owego wyższego i dojrzalszego zjednoczenia duszy z całością życia jest wyzwolenie się z fałszywej postaci tej jedności, odwołanie duszy ze złudzeń świata zjawiskowego, w których jest pogrążona, powrót duchowego człowieka do siebie samego i skupienie się jego w Bogu. Tę fazę rozwoju duchowego Ryszard Wagner przedstawia, jak to zaznaczyliśmy powyżej, w „Walkirji“: oto człowiek, który utracił wiarę w swą pełną sprzeczności wolę naturalną a dojrzał do wyższego poznania, oddziela teraz Walkirję t. j. swoje wyższe „ja“ od jedności ze swą wolę naturalną[1]). Walkirja jednak tak jest zrośnięta z wolą Wotana, że rozdział ten wydaje jej się zrazu niewykonalnym: „Własny mi rozum raił to jedno: miłować to, coś ty miłował sam. Zali cię mijać teraz i trwożnie mam unikać — masz li oddzielać to, co ongi cię otaczało — własną połowę oddalać od się precz?“

---

[1]) Nie możemy dość gorąco polecić w tym związku głęboko wnikliwej interpretacji R. Saitschika w książce „*Wotan a Brunhilda*“ („Wotan u. Brünhilde“. C. H. Beck. Monachjum).

Usiłowania Schopenhauera i Platona, zmierzające do wykazania głębokiej przepaści między duchem a naturą, duszą a światem, są szczególnie cenne w walce z fałszywem i powierzchownem pojęciem osobowości i „spotęgowania życia", tak rozpowszechnionem dziś wśród znacznej części nowoczesnej młodzieży: poza tą kulturą osobowości kryje się nierzadko umocnione jeszcze przez protest Nietzschego przeciw popędowi stadnemu pragnienie, by utwierdzić się wewnętrznie przeciw światu zewnętrznemu, przeciw motłochowi i wszelkiego rodzaju niedostatecznemu rozróżnianiu między człowiekiem a światem. Otóż prawdziwy kierownik dusz musi nawiązać do tego, wykazując, jak wszelkie głębsze wniknięcie w sumienie ujawnia nam, że świat zewnętrzny działa nietylko po za nami, lecz i w naszych najwewnętrzniejszych motywach, i że należy przedewszystkiem przełamać tę wewnętrzną zależność naszą od wpływów zewnętrznych, jeśli myślimy na serjo o wolnem stanowieniu o sobie. W podobnym sensie należy też wskazać, że motłoch znajduje się nietylko zewnątrz nas, lecz w nas samych, w naszych popędach i słabościach, i że tylko odpowiedni „dystans" wobec tego naszego „ja" wyzwala nas od „panowania motłochu", dając nam również prawo do zewnętrznego występowania przeciw niemu, bez fatalnej omyłki — co do właściwego adresu...

W nowoczesnej nauce o wyżywaniu się występuje właśnie owa mętność życia wewnętrznego, ów brak mężnego i jasnego rozdzielania i rozróżniania, przysposabiający do wszelkiego łotrostwa i zakłamania. Jakoż propagatorowie kultury osobowości nie wiedzą, że „kultura" oznacza o wiele bardziej przeczenie, niż potakiwanie, o wiele bardziej dokonywanie surowej „selekcji" w sobie samym i umniejszanie zadowolenia z samego siebie, niż kadzidlane upodobanie

w sobie lub wierzgającą żądzę znaczenia. Nikt z nich nie pyta: k t ó r e t o „ja“ właściwie ma się wyżyć, lecz bierze się cały ten istniejący w danej chwili kłąb popędów i motywów, i ogłasza się, że to pełne sprzeczności i głuche dążenie ich do trzymania się jest właśnie życiem osobistem. Tymczasem prawdziwa uprawa osobowości może zacząć się przedewszystkiem od poznania, ile z tego, co wydaje się nam wolą osobistą, jest w rzeczywistości podyktowane jedynie przez świat zewnętrzny lub też pochodzi ze stanów fizycznych i nerwowych oraz psychicznych ich refleksów. Ileż to pozy osobowościowej wypływa z kaprysów lub erotycznych wzruszeń! Właśnie dlatego potrzeba nam tak bardzo zupełnie oczyszczonego obrazu naszej duchowej osobowości, ażeby ze świadomością celu i prawodawczą siłą móc przeciwstawić się naturze. Osobowość to aktywność — ta osobista zaś aktywność zaczyna się dopiero wtedy, gdy człowiek duchowy oczyści się gruntownie z wszelkiej jawnej i utajonej zależności od człowieka naturalnego. Kto poddaje się swemu naturalnemu „ja“, jest bierny. Dlatego chrześcijaństwo jest właściwą religją aktywnej osobowości, gdyż zwalcza bierność u samych korzeni, tam, gdzie człowiek pozostaje biernym wobec własnych chaotycznych impulsów. Bez tego wewnętrznego oczyszczenia się z bierności niemożliwe jest życie prawdziwie osobiste. Człowiek żyje wtedy w ciągłej zależności od zewnętrznych wpływów i zmiennych podniet; sądzi, że jest indywidualistą a w istocie jest tylko refleksem nieosobistych bodźców.

Otóż z tego właśnie powodu t. j. dla przygotowania owych wewnętrznych rozdziałów i rozjaśnień, jako też dla oczyszczenia pojęcia życia platonizm posiada niezmierną wartość. Gdy sofiści zarzucali platońskiemu Sokratesowi, że podług jego nauki o przezwyciężaniu siebie samego idea-

łem powinniby być umarli i kamienie, Sokrates odpowiedział tajemniczemi słowy Eurypidesa: „Kto wie, czy życie nasze nie jest raczej śmiercią, a śmierć życiem“, zaznaczając w tych słowach, jak powierzchowne są wszystkie owe sądy o życiu, które wydaje człowiek oderwany od Boga i które ograbiają go z kwiatu najwyższych jego sił i zdolności.

To, o czem mądrość Platona zaledwie jeszcze bełkoce, spełnia dopiero Chrystus. Dopiero On rzuca najjaśniejsze światło na istotę życia. Dopiero On wie, jak ugodzić w samo sedno buntowniczy popęd życiowy: E g o s u m v i t a — mówi i oto osądzony jest cały koszmar „wyżywania się“. Mimo to wysiłki Platona zmierzające do uduchowienia i pogłębienia pojęcia życia, mogą również nader skutecznie pomóc nam w zrozumieniu listów św. Pawła, w których mężom prawa wyjaśniono całe znaczenie i nowość owego *„Ego sum vita“*: bo skoro dusza pozna nieśmiertelny swój byt i zrozumie, że dopiero w zjednoczeniu z Chrystusem może uczestniczyć w życiu Boskiem, wtedy jasnowidząco poznaje też prawdziwe warunki swego rozwoju na ziemi i przez samą radość z życia i miłość wolności poczyna czynić to, co dotychczas czyniła jedynie z posłuszeństwa dla prawa, lub czego czynić nie chciała, buntując się przeciwko niemu. Człowiek staje się wtedy „innem stworzeniem“, punkt ciężkości całego jego poczucia życiowego i samowiedzy przesuwa się w świat różny od tego, z którym dotąd jednoczył się i w którym trwał i tonął całkowicie z bezmiernym uporem i samozadowoleniem. Ta przemiana jednak dokonać się może nie przez sam tylko o p i s prawdziwego życia, lecz jedynie dzięki najdoskonalszemu jego w c i e l e n i u, które dokonało się w Męce Zbawiciela.

Gdy z pomocą Platona i Schopenhauera (których mądrość jeszcze przejściowa i omackiem poszukująca odpowiada doskonale młodej duszy),

dojdziemy już do tych rozpoznań, wówczas zaczynamy zupełnie inaczej rozumieć listy św. Pawła. Przy ich lekturze jest rzeczą niezmiernie ważną ustrzec czytelnika od wrażenia, jakoby chodziło tam tylko o teologję tj. o historyczną rozprawę z żydostwem. Tak bowiem nie jest; w języku ówczesnych dyskusyj występują tu na widownię przeciwieństwa wiekuiste. W św. Pawle zawiera się już Nietzsche, a najgłębszy i najsilniejszy protest Nietzschego przeciw moralności odpowiada wystąpieniu św. Pawła przeciwko prawu żydowskiemu. Tylko że św. Paweł, ten mąż żywy i nadprzyrodzonemi obdarzony zdolnościami, znalazł drogę i rozwiązanie, dla których Nietzsche, jako uczony tylko książkowy, nie posiadał ani dość żywego doświadczenia ani dość rozwiniętego zmysłu rzeczywistości. I to właśnie wyjaśnić należy w duchu powyższych uwag o Platonie. Wypada bezwarunkowo przyznać, że dusza, ta najpotężniejsza siła życiowa na ziemi, ma prawo pragnąć wielkiego życia i silnego wyładowania się, oraz że bunt tej siły życiowej przeciw zakazującemu „Nie powinieneś!“ wymaga bezwzględnie osobistej odpowiedzi i interpretacji, wykazującej jasno stosunek prawa do najwyższego dobra życia osobistego: „Jeśli umarli nie powstają, jedzmy i pijmy...“ (I Kor. XV, 32). I oto takiemu buntownikowi objawia się Chrystus, ukazując mu przez swoje zwycięstwo nad światem i śmiercią prawdziwy żywot, dla którego jesteśmy stworzeni. A wtedy wszelkie życie pozorne, wszelka obłuda i dumnie zamaskowana niewola upadają w nicość, wtedy także prawo jawi się nam w zupełnie nowem świetle, tak że teraz czynimy już z wolnej woli to, co przedtem było tylko posłuszeństwem wobec prawa.

Uprzytomniwszy i wyjaśniwszy młodzieży jak najprościej tę stronę zagadnienia Pawłowego, użyczamy jej tem samem walnej pomocy w okresie,

kiedy poczucie osobowości buntuje się w niej niejasno przeciwko wszelkiej normie, narzucanej jej z zewnątrz, której o s o b i s t e g o znaczenia — właśnie z powodu niejasnego pojęcia o życiu — młodzież ta jeszcze nie rozumie.

Najgłębszy problemat św. Pawła tj. usprawiedliwienie przed Bogiem przez wiarę w Jezusa Chrystusa, omówiliśmy już w innym rozdziale tej książki starając się przeciwstawić tam nasze rozwiązanie pewnej nowoczesnej przesadzie. Jakoż i młodzież wprowadzić można w te zagadnienia jedynie ze stanowiska samopoznania. Pierwsza mądrość Pawłowa to stwierdzenie prawdy, że posłuszeństwo prawu nie jest w gruncie rzeczy żadnem posłuszeństwem. Pozostajemy bowiem niesłychanie daleko poza prawem, odczuwając to tem boleśniej, im bardziej sumienie nasze wysubtelnia się (czyli im żywszy jest w nas Chrystus).

I w naśladowaniu samego Chrystusa jesteśmy niczem, a żadnego kłamstwa nie powinniśmy tak unikać, jak tego, które łudzi nas co do tego (por. Kierkegaard). To też Objawienie Boga i Jego Syna musi właśnie człowieka naprawdę żyjącego i naprawdę patrzącego w głąb własnej duszy przełamać najpierw i ukazać mu całą nikłość jego „dumnych czynów". Druga mądrość Pawłowa zasadza się na tem, że jeśli świadomość ta dotrze aż do głębi, staje się wówczas postawą, wytrzymującą próbę Boga; albowiem, zwątpiwszy o naszej naturalnej istocie i uciekłszy się do dzieła Zbawiciela, zwracamy się przeciwko sobie samym a nawracamy ku Bogu, przez to zaś z słabości naszej i grzechu spada klątwa. Tylko ludzie, którzy nie przeszli ciężkich walk wewnętrznych i nie posiadają samopoznania, albo też ludzie nadzwyczaj mało wymagający od siebie, albo wreszcie tacy, którzy sami chcą się łudzić, mogą nie uznawać wiekuistej prawdy tłumaczeń i zbawczych

wskazań św. Pawła. Z drugiej zaś strony: wszelkie nadmierne przesadzanie owych prawd, wszelkie fałszywe wyciąganie z nich wniosków odbiera otuchę w naśladowaniu Chrystusa i obniża wartość prawa, a tem samem jest dla wewnętrznego życia ludzkiego równie niebezpieczne, jak postawa, którą paulinizm słusznie zwalcza. Mimo całej pokory, z jaką powinniśmy odnosić się do naszego naśladowania i posłuszeństwa, prawdą jest, że jak najuczciwsze i najsumienniejsze dążenie oraz żywe uczucie zobowiązania w tym kierunku odpowiada najwyraźniejszym wskazaniom Ewangelji, a nawet samego św. Pawła. Nie widzieć ich mogą tylko uporczywi sekciarze. Przedewszystkiem zaś prawdą jest, że jeśli w dziele wyzwolenia nie będzie współdziałała nasza jak najrzetelniejsza wola, jeśli nie wytężymy sił tak bardzo, jakgdyby nie było wogóle żadnej wiary ani łaski, jeśli nie będzie w nas jak najszczerszej i najboleśniejszej skruchy, zbraknie nam nietylko tajemnej obrony przeciwko potędze pokusy, lecz nawet żar naszej usprawiedliwiającej wiary pozbawimy owej ostatecznej a niezbędnej mocy i światła[1]).

---

[1]) Porównaj w tym związku rozdział niniejszej książki p. t. „Wyzwolenie".

VI. Znaczenie podbudowy naturalnej.

Często cytują słowa św. Pawła apostoła, że prawo wychowywa w duchu Chrystusowym, ale nie wyciąga się z nich żadnej konsekwencji pedagogicznej. Oczywiście, że konsekwencja ta nie polega na pozostawianiu młodzieży w niewoli u prawa. Nie! Chrystus powinien wyjaśniać i uduchowiać już najelementarniejsze posłuszeństwo. Chodzi jednak o to, że powinniśmy właściwe oddziaływanie religijne z o wiele większą starannością niż dotąd uzupełniać i przygotowywać, a to zapomocą konkretnego wdrażania do posłuszeństwa wobec najprostszych wymagań przyzwoitości, do panowania nad sobą, do szczerości, czystości, dyskrecji, wierności i uczciwości aż po karność słowa i postawy. Nawet nasze manjery, gdy odnosimy je do czegoś wyższego, otrzymują choćby ze względu na zawartą w nich symboliczną moc wewnętrznych nakazów nad człowiekiem zewnętrznym treść i doniosłość metafizyczną, zwłaszcza, gdy uświadomimy wyraźnie młodzieży, co znaczy ćwiczyć się w „przytomności umysłu" a nie zostawiać swobody samej naturze. Gdzie zaś brak takich elementarnych zabiegów wychowawczych, tam rozwijają się charaktery podobne do ludzi, którzy „przyswoili" sobie obcy język, nie ucząc się jednak gruntownie gramatyki, a więc charaktery niepewne w samych zasadach. To też zaniedbanie to ujawni się w nich tak czy owak w sposobie przyswajania sobie życia religijnego; brak im bowiem pokornego posłuszeń-

stwa, w ośrodku zaś całego ich życia wewnętrznego stoi własne ich „ja".

W tem miejscu przypominam sobie pewne wrażenie młodości, które podziałało na mnie w swoim czasie nader głęboko, choć dopiero znacznie później zdałem sobie z niego sprawę. Oto, gdy miałem lat czternaście, powiedział mi pewien człowiek, stojący wysoko pod względem moralnym: „Strzeż się, chłopcze, t. zw. ludzi „pobożnych", nie są oni bowiem pewni w rzeczach najprostszych". Od tego czasu poznałem wprawdzie wielu ludzi wierzących o niezłomnym charakterze, ale spotykałem się też niejednokrotnie z owym charakterystycznym typem ludzi, o którym mówił mi był ów znajomy, ludzi, będących wytworem opisanego wyżej zaniedbania i jednostronności. Wychowywano ich bowiem w zbożnej czci dla prawd nadnaturalnych, zapominając jednak przytem o p o d b u d o w i e, tj. o elementarnej szkole charakteru, o abecadle sumienności, o kulturze codziennego życia. Udzielono im za młodu zbyt mało konkretnych pouczeń i ćwiczeń, jak w duchu chrześcijańskim reagować należy na codzienne konflikty i podrażnienia. Z tego też powodu religja pozostała dla nich tylko domeną metafizyczną, nie zapłodniła natomiast całego ich życia. Tacy to ludzie wierzący mają więc mimo całej szczerej pobożności serca do gruntu twarde, bez miłości i prawdy, mówią i piszą jak poganie, trwają w nieuświęconem zgoła samopoczuciu, w głęboko utajonej, pogańskiej mściwości, są pełni pierwotnych żądz i zajęci naiwnie tylko sobą i swojemi roszczeniami. Religja pozostawiła w nich cały ten stan duszy nienaruszony, siedzi ona w jakimś metafizycznym kącie, tak, że nierzadko zdarza się iż takie całkowicie nieuprawione „jaźnie" posługują się religją jedynie poto, ażeby wciągnąć ją do swych celów nieczystych. Wówczas w życie religijne wciska się chyłkiem służalczość, pycha i za-

kłamanie, pleśniejąc tam i twardniejąc w jakieś nieuleczalne zadufanie oraz oschłość serca...

Chodzi tu zapewne o pewien ogólny stan duszy historycznie i psychologicznie głęboko ugruntowany a właściwy człowiekowi o zachodniej kulturze. Kto bowiem, stykając się z wykształconymi Hindusami czy wschodnimi Azjatami, śledzi ich zwyczaje w obcowaniu z ludźmi, musi zawsze dziwić się i pytać sam siebie, czy też my, ludzie Zachodu, mimo wyższego i bogatszego ideału nie jesteśmy często w postępowaniu o wiele pierwotniejsi, bardziej opuszczeni przez Boga i bardziej pogańscy, niż rasy, mające wprawdzie o wiele mniej wzniosłe ideały, ale okazujące tym ideałom o wiele głębsze posłuszeństwo, aniżeli my swoim. Porównywając np. sposób, w jaki wykształcona Japonka wydaje w hotelu polecenie „chłopcu do usług", z naiwnym brakiem kultury, panującym jeszcze u nas w stosunku do świadczonych nam usług, uświadamiamy sobie zupełnie jasno, że m y posiadamy wprawdzie wyższą prawdę, ale zato nasz naturalny sposób odczuwania jest o wiele mniej rozwinięty i o wiele surowszy. Jakoż mimo posiadania religji zbawczej jesteśmy pod niejednym względem mniej „zbawieni od samych siebie", mniej wychowani w duchu sumiennego zważania na bliźnich, niż owi poganie. To też często pytamy się, kto z nas jest bliżej Boga, a nawet, czyj stan duszy odpowiada bardziej ideałowi chrześcijańskiemu... Pewien Japończyk stracił raz syna wśród szczególnie bolesnych okoliczności. Tegoż wieczora udaje się na zebranie towarzyskie, jest przemiły i pogodny, i dopiero pod koniec wyjawia przyjacielowi, że zaszło oto słońce jego życia. Nie wolno tam człowiekowi, jak widzimy, obciążać bliźnich własną zgryzotą. Czyż takie zwyczaje nie są ważnemi stopniami, wiodącemi do zbawienia, i czyli prawdę tego zbawienia może bez takich konkretnych ćwiczeń i aktów ofiarnych

pojąć rzeczywiście nasza tak ciężko spętana dusza? Czyż wielu wiernych, mówiących ciągle o Łasce, nie łudzi się co do skutku tej Łaski, który w istocie nie nastąpił zgoła w nich samych, jako że naiwne ich folgowanie sobie i ich zamknięta „przysobność" wyklucza całkowicie możliwość wewnętrznego stanu niezbędnego dla takich skutków?

Również wśród żydów wierzących znajdujemy nierzadko ludzi, którzy o wiele konsekwentniej od wielu wyznawców Chrystusa godzą swe życie z nauką wiary: żyd prawowierny, który przechodzi przez wielką szkołę posłuszeństwa prawu, jest dzięki temu niewątpliwie o wiele bliższy duchowi wielkiej bezinteresowności, niż wielu chrześcijan, mówiących tak chętnie o wolności chrześcijańskiej, ale nie przeczuwających, ile wnętrznej karności potrzeba człowiekowi, by wyzwolić się rzeczywiście od siebie i przysposobić swą wolę do odrodzenia. Czyż zwłaszcza wśród pozytywnych protestantów niema wielu faryzeuszów Łaski, którzy patrzą zgóry, na koła niewyzwolonych, nie przeczuwając bodaj, jak nisko w rzeczywistości sami stoją pośród celników prawa? Takim chrześcijanom nie można dość często przypominać słów: „*gratia supponit naturam*" (Łaska opiera się na naturze). Przypomnijmy sobie wreszcie i to wszystko, co dla uszlachetnienia człowieka naturalnego zdziałała późnorzymska „*humanitas*"; jak tam idea prawdziwego człowieczeństwa przenikała we wszystkie niecywilizowane dziedziny duszy, ażeby przezwyciężyć elementarny pierwiastek popędowy i naiwny egocentryzm godnością ducha, wielkodusznością i wszelkiego rodzaju rozumieniem cudzych uczuć i spraw. Prawda, że brakło tam jeszcze wzniosłej konsekwencji i wielkości chrześcijańskiego ideału, ale wszak i nam grozi znowu wielkie niebezpieczeństwo, że ideał nasz właśnie z powodu swej górności nie dociera wogóle do naszego życia codziennego. Dlatego też

tak niezmiernie ważną rzeczą byłoby staranniejsze gruntowanie podbudowy. Czyli, by użyć porównania: oto nowoczesne szczepienie roślin wytworzyło nader wysoko rozwiniętą technikę zabiegów około dziczki. Przytem jednak, aczkolwiek wiemy, że chodzi przedewszystkiem o to, by przeszczepić gatunek szlachetniejszy, nie zapominamy, że to sama dziczka właśnie przejąć musi owo uszlachetnienie we własne naturalne życie, uchować je i rozwijać siłami tego życia. W razie fałszywego zaszczepienia bowiem uszlachetnienie zatrzymuje się w jednej z bocznych gałęzi, nie przenika do całego drzewa, a nawet może przyprawić drzewo o śmierć. To samo można powiedzieć o religijno-pedagogicznych zabiegach około dziczki ludzkiej.

We wstępnych uwagach nad koniecznością o wiele gruntowniejszej propedeutyki pouczeń religijnych wymieniliśmy p r a w o, jako „wychowawcę w duchu Chrystusowym", i żądaliśmy, by to oddziaływanie etycznej uprawy duszy zużytkować dla wychowania religijnego w znacznie większym i głębszym stopniu. Konieczność tę poprzeć mogą następujące rozważania: 1) Głębokie wypracowywanie w sobie wszelkich konsekwencyj danych nakazów etycznych budzi i umacnia w nas bezwątpienia uczucie, że pozostajemy daleko w tyle poza ideałem, a tem samem też budzi w nas potrzebę wyższych sił. Występuje to wyraźnie w pismach E p i k t e t a a zwłaszcza w jego tęsknocie za ukazaniem się Człowieka-Boga. 2) Wdrażanie do konsekwencji etycznej pociąga za sobą pierwsze konkretne ćwiczenie woli w ograniczaniu i przełamywaniu naturalnego w nas człowieka, a przez to potęguje w nas wszystkie siły i przeczucia naszej natury duchowej. 3) Właśnie próba urzeczywistnienia pozwala młodzieńcowi doświadczyć praktycznie całego oporu przyrodzonej swej natury („niemoc prawa przez ciało").

Chociaż nie godzimy się na pewne wybujałości amerykańskiej pedopsychologji, wedle której młodzieniec przechodzić ma prawo w skróconej *mierze* przez wszystkie stopnie rozwojowe ludzkości, mimo to nie możemy zaprzeczyć, że rozwój „wychowania rodu ludzkiego" wskazuje nam naogół, jaki porządek zachować należy w rozwoju człowieka od stanu naturalnego do chrześcijańskiego. Świat żydowski, grecki i rzymski przysposabiał się do chrześcijańskiego doznania i poznania przedewszystkiem przez surową i konsekwentną karność prawa etycznego oraz zapomocą elementarnych ćwiczeń ascetycznych w panowaniu ducha nad ciałem. Tego faktu niesposób pominąć w rozważaniu historyczno-psychologicznem. Kościół pierwotny, który w przeciwieństwie do wszelkiego jednostronnego augustynizmu i paulinizmu przechowywał zawsze w swym tak wybitnym pierwiastku Piotrowym starotestamentarną tradycję żydowską i łączył ją w ustanowieniach pedagogicznych ściśle ze światem Ewangelij, był też oddawna gotów wysnuć z tej swojej postawy wszystkie konsekwencje praktyczne. (Dopiero w ostatnich czasach niektórzy polemiści, przeciwstawiając się programowi „moralności świeckiej", doszli do obcego religji katolickiej zwalczania „podbudowy".) To też zalecane przez nas w naszych książkach metody, o ile nie sprzeciwiały się nauce kościelnej, znalazły w tych właśnie kołach szczególnie gorące przyjęcie. Chyba więc nie omylimy się, wyrażając nadzieję, że i obecne o tyle mocniejsze jeszcze uzasadnienie, jakie ze względu na nowoczesny stan duszy dajemy tu dla wszystkich odnośnych konieczności, spotka się zapewne z podobnem przyjęciem[1]).

---

[1]) Tak np. prałat prof. Meyenberg (Lucerna) w swych „studjach homiletycznych" powiązał w sposób wzorowy cały szereg moich lekcyj naturalnych z widnokręgami nadnaturalnemi, wskazując przez to niedwuznacznie,

W innem miejscu tej książki przypomnieliśmy słowa Dantego: „Zasługą jest doznać Łaski, jeśli się ku niej wola nasza przychyli". To stopniowe właśnie „przychylanie się woli" celem przygotowania zamkniętego w sobie człowieka nowoczesnego na działanie Łaski — jest istotnym celem wszystkich podanych tu wskazań. Gdy Dante w pewnem miejscu „Czyśćca" prosi przedwcześnie Beatryczę o pouczenie go o ostatecznych tajemnicach religijnych, Beatrycze daje mu do zrozumienia, że zanadto jeszcze tkwi w znikomości, zanadto opanowany jest jeszcze przez moc widzialności i musi wpierw wznieść się wyżej i więcej przezwyciężyć, zanim zdoła pojąć najgłębszą naukę („Nie rozumie człowiek, który stał się ciałem, co jest z ducha"). Czyż można uwierzyć, by najnaiwniejsi i najpierwotniejsi czciciele siły zewnętrznej mogli naprawdę choćby w przybliżeniu zrozumieć i przyjąć zbożnie Ewangelję, wskazówki jej, oceny, prawdy i widoki? Bynajmniej. Wprzód bowiem trzeba nam stopniowo wyzwalać energję duchową ze wspólnoty z energją zwierzęcą i wznosić ją do wyższych jej celów i posług, by powstało w nas owo jasnowidzenie człowieka duchowego, pozwalające przeczuć, że tylko w religji dana nam jest prawdziwa wiedza o życiu ludzkiem. To, co Be-

---

w jakim sensie owe przykłady mogą być wcielone w całokształt duszpasterstwa kościelnego. Po gruntownej dezynfekcji, jakiej książki nasze poddał ks. dziekan Kiefl, nikt już nie będzie się wahał wziąć pod ponowną rozwagę moich wskazań w ich nowem i głębszem uzasadnieniu. Wszak jeżeli starożytność została w tak wysokim stopniu spożytkowana przez kościelną pracę kulturalną i interpretację świata, to dlaczegożby ta „schrystjanizowana starożytność", którą dajemy w swojej pedagogice moralnej, nie miała również zdobyć sobie całkiem określonego stanowiska w całokształcie olbrzymiego wysiłku pedagogicznego? A ten wysiłek sfery kościelne będą musiały uczynić, ażeby „upadkowi świata zachodniego" przeciwstawić swoje nieśmiertelne moce zbawcze.

atrycze daje do zrozumienia wędrującemu po czyśćcu poecie, jest prastarą prawdą, którą odnajdujemy już w misterjach eleuzyńskich, przepisujących tym, co pragnęli wtajemniczenia w wiarę w nieśmiertelność, ciężkie wprzódy ćwiczenia w przezwyciężaniu człowieka cielesnego. Misterja te wychodziły bowiem z założenia, że wpierw trzeba samemu doświadczyć potęgi ducha nad naturą, by móc rzeczywiście uwierzyć w świat ducha.

W tym sensie proponowane przez nas pouczenia i ćwiczenia etyczne stanowią również tylko nieuniknioną konsekwencję praktyczną faktu, że jedynie powolne wznoszenie się po elementarnych stopniach przezwyciężania świata daje nam przeczucie tego, co znaczy „Zwycięzca nad światem". O przeciwieństwie tego faktu mówi Ewangelja św.: „A oni tego nic nie rozumieli i było to słowo zakryte przed nimi i nie zrozumieli, co się mówiło" (Łuk. XVIII, 34).

Już to samo jest wielkim błędem wychowawczym, że t. zw. konfirmację dzieci nie przygotowywa się dostatecznie zapomocą konkretnych pouczeń o tem, w jaki sposób powinniśmy wychowywać się i ćwiczyć w duchowem panowaniu nad afektami, nad wrodzonem dziedzictwem, popędami i podnietami, aczkolwiek wrażliwość na te pouczenia jest właśnie w tych rozwojowych latach szczególnie wielka. Ludy pierwotne żądają od młodzieży, kończącej okres dojrzewania, ciężkich prób woli, ćwiczeń w milczeniu, poście, znoszeniu bólów, panowaniu nad wzruszeniem i t. d., a to w słusznem poczuciu instynktowem, że zakończenie męskiej dojrzałości wymaga przekonywających dowodów, iż wola młodego mężczyzny ujęta jest w karby i umie panować energicznie nad samemi impulsami. U nas „konfirmacja" za mało ma związku z owemi prastaremi tradycjami, gdyż stanowi raczej tylko nazbyt jednostronny akt wyznania, aniżeli a k t, za-

mykający okres stopniowego wdrażania siły woli zapomocą konkretnych zadań oraz elementarnych przystosowań i pouczeń. Młodzież należałoby np. zachęcać, by przygotowywała się do konfirmacji, zrywając stanowczo z tem czy innem „niechlujstwem", lecząc jakąś przykrą sytuację w domu lub w szkole cierpliwością, przezwyciężaniem samej siebie i rycerską uprzejmością, lub też odnosząc jakiś triumf nad swemi kaprysami i żądzami...

Nie ulega wątpliwości, że światło religji powinno docierać i do tej elementarnej pracy człowieka nad sobą samym. Pismo św. mówi: „A ziemia była pusta i próżna a Duch Boży unaszał się nad wodami" (Rodz. I, 2). Następnie Bóg tchnął dech swój w bryłę gliny i stworzył z niej człowieka: materję ożywia tedy nietylko życie zwierzęce, lecz i życie duchowe, a przeto powiedziano nam: „a czyńcie ją (ziemię) sobie poddaną" (Rodz. I, 28), t. zn. powinniśmy stać się panami także zwierzęcego życia w nas samych, tudzież wszelkiej zwierzęcości i bezładu w świecie. Na ziemi wciąż jest „głucho i pusto", zwłaszcza w niektórych miejscach i domach, Duch Św. jednak unosi się ponad wodami, a kto Go wzywa, temu pomaga, ażeby sam mógł pomagać innym: „*Veni Creator Spiritus!*" Wierzyć zatem w Boga „wszechmogącego, Stwórcę nieba i ziemi" znaczy w tym związku: nietylko być przekonanym, że wysoko ponad nami żyje Ojciec wszechrzeczy, lecz także: wierzyć w tchnienie, które w nas tchnął Bóg, wierzyć w Ducha Świętego, który w całym świecie działa tajemniczo, spełniając wszystko, co rzetelnie postanowiono i ku Jego czci zdziałano, wierzyć w Syna, który przez swą Ofiarę zapewnił nam ponownie synostwo boże i dał wzór wyzwolenia się z głuchej jedności z bałwanem glinianym, a wreszcie: działać w duchu całego tego pierwotnego i ponowionego powiązania z życiem nadziemskiem, choćby poszczególne nasze uczynki i akty przezwyciężania się były tylko ni-

kłym symbolem wyznaczonego nam celu i objawionej nam prawdy. „Bądź wola Twoja". Te słowa pacierza powinny również znaczyć: „bądź wola Twoja w e m n i e i to wtedy właśnie, gdy wola ta wydaje się bardzo bolesna, niebezpieczna i niewygodna". W związku zaś z lekturą w stworzeniu świata należałoby tak mniej więcej powiedzieć: „Zapytaj sam siebie: jak może duch twórczy, jako moc porządkująca, wniknąć w chaos m o i c h n a m i ę t n o ś c i, tak iżby świat sumienia i świat życzeń rozdzielił się we mnie, jako w dniu stworzenia rozstąpiły się światło i ciemność, ląd i woda. Jak mógłbym w obrębie swojego losu i swojego oporu urzeczywistniać moc bożego tchnienia, które tchnięte zostało w bryłę gliny?"

W duchu takich odwoływań się przemawiałem zawsze do młodzieży, pragnącej dyskutować o prawdach religijnych, mniej więcej w taki sposób: „Istnieją nauki i tajemnice, których prawdę i rzeczywistość poznajemy dopiero wtedy, gdy próbujemy wedle nich żyć. Ważniejszym i bardziej pouczającym od wszystkich eksperymentów fizykalnych jest ten, by żyć i postępować zgodnie z nauką Chrystusa: „Żyj wedle nauk niebieskich a niebiosa będą ci otworzone". — W samej rzeczy i słowa: „Który czyni wolę Ojca mego, który jest w niebiesiech, ten pojmie naukę", mają konsekwencje pedagogiczne, które za mało z nich może dotąd wyciągnięto. Już Platon w dialogu „Protagoras" zwrócił uwagę, że materjalistami są ludzie, którzy ściągają wszystko z nieba i świata niewidzialnego na ziemię, a obejmując rękami skały i dęby, twierdzą mocno i uparcie, iż tylko to istnieje, co daje się dotknąć i ująć, i że ciało a istota to jedno i to samo. Pogardzają oni głęboko każdym człowiekiem, wierzącym, że istnieje także świat bezcielesny, o którym oni nic wiedzieć nie chcą. O tych materjalistach powiada

Platon, że należałoby ich, o ile możliwe, wprzódy poprawić, zanim zaczniemy zwalczać ich dowodami.

Właśnie w pedagogice oddziaływania na nowoczesną młodzież ludową za mało jeszcze uwzględnia się tę prawdę. W rozprawie pewnego protestanckiego duszpasterza młodzieży znalazłem następujące zdanie o zwalczaniu materjalizmu socjaldemokratycznego: „Wykazywać młodym, że ponad materją istnieje duch, którego czujemy w naturze, a który triumfuje w duchu ludzkim, znaczy: udzielać nauki religji w duchu czasu". Otóż tak nie jest: nie jest to wcale zgodne „z duchem czasu", gdyż na t a k ą apologetykę broszury czerwone mają wpogotowiu wiele odpowiedzi. Rzeczywistą przeciwwagę wobec ich sofistyki stworzymy tylko wtedy, gdy przyuczać będziemy młodzież do czynienia pewnych spostrzeżeń i doświadczeń, nie dających się wyrazić językiem materjalizmu i domagających się przez to interpretacji głębszej. Tak więc w duchu powyższych wskazań zaprawiać należy młodzież do zupełnie konkretnych doświadczeń i postrzeżeń w dziedzinie osobistych zmagań się z wrodzoną naturą, popędami, losem i środowiskiem społecznem. Tak np. materjalizm, polegający na przemocy cielesnych stanów, potrzeb i popędów, zwalczaćby należało w następujący sposób: oto piszemy na tablicy *„Mens sana in corpore sano"* (zdrowy duch w zdrowem ciele). Maksyma ta, użyta przez J u w e n a l a w znaczeniu zupełnie objektywnem została przez L o c k e'a zastosowana w sensie materjalistycznym i powtarzana jest dziś jeszcze bezmyślnie w tym właśnie sensie, że ze zdrowego ciała pochodzić ma zdrowy duch. Otóż pierwsze pytanie byłoby takie: „Jestże to prawda? czyli nie znacie sami wielu wypadków, w których zdrowe ciało zamieszkuje duch bardzo niezdrowy, i to, kto wie, czy nie z tego właśnie powodu, że nazbyt krzepka siła życiowa za mało zostawia pola

współczuciu i ćwiczeniu się w duchowej energji, cierpliwości i przezwyciężaniu się, gdy tymczasem z fizycznej niemocy rodzi się często największa moc duchowa?“ (Bardzo to ważne kazać gromadzić takie doświadczenia i wysnuwać z nich odpowiednie wnioski, gdyż w ten sposób prostujemy abstrakcyjne, książkowe tylko myślenie.) Z takiem spostrzeżeniem można następnie połączyć zachętę, by podjąć samemu w właściwy sposób walkę z cielesnemi ułomnościami, wyciągać właściwą korzyść wewnętrzną z chorób i t. d. Słowa: „Wstań, weźmij łoże twoje i idź do domu twego“ powiedziano również w tym sensie, że, kto z prawdziwą cierpliwością i samozaparciem znosi długą chorobę, przykuwającą go do łóżka, jest człowiekiem o wiele dzielniejszym i żywszym od wielu safandułów, którzy mimo zdrowych nóg chodzą bezczynnie po świecie i ziewają[1]). Co się tyczy walki z losem, podajemy w innym związku szereg wskazówek. Wreszcie zaś, gdy chodzi o walkę ze środowiskiem,

[1]) Pod tym względem można niejednego nauczyć się od zwolenników „*Christian Science*“. Bez względu na negatywny nasz stosunek do błędnych ich interpretacyj nauki chrześcijańskiej, jako też do ich praktycznych jednostronności, musimy przyznać, że istnieją wśród nich bardzo zręczni pedagogowie. *Christian-Science* odzyskuje dla wiary wiele kobiet i mężczyzn, którzy dla innych oddziaływań okazali się niedostępni. Jądro tej metody tkwi w tem, że doprowadza ona człowieka z pewnego zupełnie konkretnego punktu wyjścia do doznania w sobie samym mocy ducha, zachęcając i pobudzając go, by wypróbował tę siłę ducha wobec swych własnych chorobliwych stanów fizycznych, i na podstawie tego przeżycia kształtując cały jego pogląd na stosunek między duchem a materją. To, że zwolennicy *Christian Science* w interpretowaniu takich doświadczeń wykraczają poza cel istotny i popadają zpowrotem w stare błędy gnostyczne, nie umniejsza znaczenia ich metod pedagogicznych. Nowocześni pedagogowie religijni nie wyzyskują niestety w dostatecznej mierze konkretnych doświadczeń życia ludzkiego. Ukazywać Chrystusa żywego można właśnie szczególniej wobec cielesnych ułomności i cierpień; należy tedy zwracać młodzieży uwagę na to, że

a więc o przewagę umocnionej w sobie osobowości nad zarazą społeczną, to należy m. i. zadać następujące pytanie: „W domu, w którym ojciec jest pijakiem, czyliż i syn także musi zaprzedawać się wódce? Czy też raczej jest w człowieku siła, pozwalająca czynić coś wręcz przeciwnego niż to, do czego prze go całe otoczenie i dziedzictwo?" Następnie możemy pójść dalej i mniej więcej tak przemówić: „W domu, w którym jeden utyka, musi być ktoś, kto chodzi prosto; w domu, gdzie mówią i postępują nieuczciwie, musi być choćby j e d e n człowiek, którego słowa są wierne a uczynki prawe. Nad taką zastępczą ofiarą jaśnieje tajemnica „Baranka Bożego". Nawiązując do *„Ifigenji"* G o e t h e g o, należałoby potem okazać także, jak dusza wypełniona Bogiem („dusza nie skalana błotem tej wsi" powiada Pestalozzi[1]) wymyć może do czysta mieszkanie

---

słowa: „Wstań, weźmij łoże twoje a idź do domu twego", powiedziane są do każdego człowieka; należy wskazywać niewyczerpaną moc ducha, drzemiącą w człowieku a wyrażoną i urzeczywistnioną w najwyższym stopniu w życiu i męce Chrystusa, ażebyśmy przez przykład ten uświadomili sobie naszą głębszą istotę i nie zatracili się w materji. — Lekcja religji chrześcijańskiej powinna zaczynać się wprost od zapytania: „Kto z was cierpi na bóle głowy? Kto z was przeszedł ciężkie choroby? Czy wiecie i czyście już kiedy wypróbowali na sobie, jak wysoko możemy wznieść się nad niemocą naszego ducha? Czy wiecie, że chrześcijaństwo jest historją bohaterstwa duchowego, zwyciężającego ciało? A czy wiecie, że choroba jest środkiem, by w duchu naszym obudzić bohaterstwo? Jeśli więc teraz będę wam opowiadał np. o narodzeniu Zbawiciela, o jego cudach, męce, śmierci i zmartwychwstaniu, o wylaniu Ducha Świętego i o płomiennej niezłomności apostołów i męczenników — to pamiętajcie zawsze, że tem samem opowiadam wam o boskiej mocy w was samych, o tem, do czego ona jest zdolna i ku czemu ją Chrystus obudził."

[1]) Amerykanie są mistrzami w tego rodzaju pogadankach. Pogadanki niedzielne sędziego L i n d s e y a w Denver z młodocianymi przestępcami miały za temat pytanie: „Jakie okoliczności zewnętrzne mogą popchnąć

mocno splamione. Bardzo ważną jest przecie rzeczą, bo przygotowującą do należytego stosowania religji w życiu, okazać, że postaci literackie nie są tylko fikcjami, unoszącemi się w błękitnem przestworzu, ale raczej obrazami wieczystych konfliktów i ich rozwiązań w całem życiu ludzkiem. Czego może w domu, obciążonym klątwą, dokonać kobieta, a nawet już 12-letnie dziewczę, i jakie wogóle dane są człowiekowi, który z całą mocą zmierza wzwyż, możliwości zwyciężania demonów, łamania potęgi odziedziczonych klątew, obezwładniania zaraźliwego wpływu środowiska — to wszystko należałoby unaoczniać na przykładach wziętych z teraźniejszości, z historji i z literatury („Idjota" Dostojewskiego). W klasie, w której czyta się „Ifigenję" Goethego, jakże często siedzi jakieś młode dziewczę z „domu Agamemnona", nie przeczuwając zgoła, że to o niej samej jest mowa i o wszystkich danych jej możliwościach!

„*Quanto fa — tanto sa*", mówi św. Franciszek; „ile odniesiesz zwycięstw nad sobą — tyle masz wiedzy". Okazaliśmy poprzednio, w o ile większym stopniu wyzyskaćby należało tę prawdę w wychowaniu religijnem, tj. jak zrozumienie dla prawd religijnych przygotowaćby można, zachęcając poprostu do przezwyciężania się i do utrzymania mocy charakteru wbrew zewnętrznym wpływom i zdarzeniom.

Wypadałoby jeszcze powiedzieć słów parę o religijno-pedagogicznej wartości naśladowania „prawa", karności, etosu i konsekwentnego zastanawia-

---

chłopca do upadku, i jakie wtedy są dane możliwości ratunku?" W Nowym Jorku słyszałem w pewnym setlemencie dyskusję nad pytaniem: „Czy można zachować charakter nawet w nędzy?" Takiem właśnie omawianiem zupełnie konkretnych sposobów, zapomocą których można świat zewnętrzny przezwyciężyć mocą świata wewnętrznego, a nie abstrakcyjnemi wskazówkami zwalcza się materjalizm.

nia się nad zagadnieniami etycznemi — wraz z niezbędnym przytem apelem do woli, jako też nad zdobywanem w ten sposób doświadczeniem o przeszkodach, tragicznie tę wolę hamujących. Zgodnie z całą naszą metodą chodzi tu przedewszystkiem o to, by prawa tego nie narzucać jedynie z zewnątrz, lecz przemówić do tych wszystkich pierwiastków w młodzieńcu, które same domagają się owego prawa — jak to już w Starym Testamencie Bóg głosi ustami proroka: „Przykazanie moje nie jest ci dalekie, iżbyś za morza miał iść i pytać, kędy jest, albowiem oto jest we własnej piersi twojej, we własnem sercu twojem".

Chodzi tedy o to, by rozwijać stopniowo podstawowe siły charakteru, doprowadzając je do własnych ich konsekwencyj — zgodnie z zadaniem wyznaczonem wychowaniu przez P e s t a l o z z i e g o: „Podać rękę dążeniu natury do jej własnego rozwoju".

VII. Wiek chłopięcy a Kazanie na Górze.

Doświadczenie uczy, że właśnie młodzież w wieku rozwojowym skłania się o wiele chętniej do takich wyjaśniających pogawędek, niż to się zazwyczaj sądzi. Mówią: „Młodzież nie wie, co cnota" (Jugend hat keine Tugend). Jest to zdanie zupełnie fałszywe. Młodzież ma bardzo wiele cnotliwości, nie jest to jednak cnota dorosłych, lecz cnota zgodna z pewnym o wiele prymitywniejszym i często pełnym sprzeczności jeszcze kodeksem honorowym. Ale właśnie dlatego, że młodzież jest jeszcze tak pełna sprzeczności, chętnie widzi ludzi, nie narzucających jej dedukcyjnie abstrakcyjnej moralności, lecz odkrywających razem z nią krok po kroku ów brak konsekwencyj[1]). Pytanie, czem jest właściwie prawdziwa siła, wolność, samodzielność i samoobrona duchowa, budzi w niej zawsze jak

---

[1]) Na stopniu dojrzalszym należałoby zastosować rozróżnienie platońskie między ideą sprawiedliwości tj. zupełnie doskonałem i konsekwentnem prawidłem sprawiedliwości a ową połowiczną i wyblakłą sprawiedliwością pozorną, spotykaną na targowiskach i w salach sądowych. Tak należałoby też wspomnieć o wyobrażeniu sprawiedliwości, które widzimy we freskach G i o t t a w Arenie Padewskiej: Oto I u s t i t i a, która wszelkiemi zmysłami spogląda na dno rzeczy i niczem się zwieść nie daje — gdy tymczasem n a s z a przedmiotowość załamuje się natychmiast, gdy tylko usłyszymy, że ktoś kiedyś wyraził się o nas nieżyczliwie. — W ten sposób powinno się młodzież wdrażać do wypracowywania idei rycerskości, uczciwości i prawdomówności we wszystkich ich konsekwencjach. Pomoże im to wyzwolić się z wszelkiego rodzaju sprzeczności i powierzchowności.

największe zainteresowanie i pozwala kierownikowi dyskusji czy też duszpasterzowi prowadzić młodzież stopniowo co raz wyżej w uszlachetnianiu jej popędów do siły i niezależności. Nic nie jest tak ważne w etycznem kierowaniu młodzieżą, jak to, by całkiem konkretnie i wszechstronnie wypracowywać ideał prawdziwej męskości, a tak dorastającej energji młodzieńczej stawić przed oczy jasny i zrozumiały ideał. Wszak młodzieniec niczego tak żywo nie pragnie, jak być „mężczyzną". Całą jego istotę wypełnia to nieartykułowane dążenie do męskości. Otóż wszystkie te siły plastyczne, jeżeli nie mają wypaczyć się w karykaturę męskości i ugrząść w pozorach zewnętrznych, wymagają jasnej definicji, czem powinna być konkretna istota i cel męskiej dojrzałości. Taki ideał zawarty jest bezwątpienia w chrześcijaństwie, jednakowoż chrześcijańskie pojęcie siły jest tak wzniosłe i czyste, że młodzieniec nie rozumie go, zanim nie uleczy się go stopniowo z co najgrubszych złudzeń widzialnego wyładowywania energji. Albowiem całej naszej kulturze brak — ku wielkiej szkodzie młodzieży — pewnych pojęć, stanowiących „przejście" pomiędzy stanem naturalnym a najwyższym ideałem chrześcijańskim. W dziedzinie szczepienia drzew występuje pewien fakt niezwykle pouczający także dla wychowawcy, a mianowicie, że dziczka nie przyjmuje szczepienia zapomocą gatunków wysokiej klasy, jeżeli przedtem nie nastąpiło „uszlachetnienie p o ś r e d n i e", tj. szczepienie zapomocą odmian przejściowych. Otóż takiego „pośredniego uszlachetnienia" potrzeba nam także w kształceniu charakteru. Co więcej, domagają się tego najprostsze zasady pedagogiki. Takie zaś mniej więcej pojęcie przejściowe tkwi w pięknej interpretacji słowa „*gentleman*", którą mu dał kardynał N e w m a n. Należałoby je tylko wyłuskać jeszcze lepiej ze sfery samej tylko przyzwoitości towa-

rzyskiej, oraz pogłębić i zastosować do wszystkich podstawowych zagadnień charakteru. Zwłaszcza dla pedagogiki seksualnej miałoby takie wypracowanie prawdziwego i konsekwentnego ideału „męskości" szczególniejsze znaczenie. Bo wszak ostateczna przyczyna całego nowoczesnego rozstroju i zniewieściałości na polu seksualnem tkwi w tem, że szerokie koła nie widzą już wcale, czem jest właściwie „mężczyzna" w odróżnieniu od „samca", tj. jakie władcze nakazy co do wszechstronnej sprężystości, karności i rycerskości wypływają z pojęcia konsekwentnej mocy męskiej. Dlatego też idea męskości zlewa się dziś znowu całkowicie z pojęciem płciowości, a oczekiwanie całkowitego dojrzewania staje się jedynie napięciem seksualnem. Młodzież, dążąca całą duszą do stanu „dojrzałości", potrzebuje konkretnej i czystej definicji „dojrzałej" energji życiowej. Wszak t. zw. „lata cielęce" są właśnie jakgdyby okresem pewnej przerwy w ciągłości rozwojowej, w której popędy dzieciństwa utraciły już swą moc, a impulsy człowieka dojrzałego nie posiadają jeszcze ani jasności ani siły. Jest tedy rzeczą wychowawcy nawiązać wówczas bezpośrednio do pojęcia dojrzałości i wytworzyć wyraźne i uchwytne, a dla wieku młodzieńczego niezbyt odległe pojęcie celu.

Pedagogowie chrześcijańscy, stwierdzający ze zgrozą wpływ Nietzschego w wyższych klasach, powinni uprzytomnić sobie, że przecie wpływ ten Nietzsche ma tylko dlatego, że stawia przed oczyma młodzieży bliższy jej i bardziej przekonywający ideał siły woli, szlachetności i heroizmu. Ideał ten przemawia nie do Antychrysta, lecz przeciwnie do utajonego w młodzieńcu chrześcijanina, nie znajdującego dla siebie w pospolitych interpretacjach chrześcijaństwa dość zrozumiałej odpowiedzi na swoje instynkty męskie. Najlepsze tedy przeciwdziałanie Nietzschemu polegałoby na tem, by tak

konsekwentnie przemyśleć i wypracować ideę siły, i tak zdemaskować wszelki pozór i czczy blichtr męskiej energji, iżby w ten sposób zwalczyć jak najprościej i jak najgruntowniej kult nierycerskiej, samolubnej i brutalnej siły, która z nauką Nietzschego wiąże się poczęści wskutek niezrozumienia jej, ale też coprawda nie bez winy autora. W innych swych książkach pedagogicznych, a zwłaszcza w dziele p. t. *„Dusza, ruch i cel młodzieży“ (Jugendseele, Jugendbewegung und Jugendziel)* określenie celów ideału męskiego oraz psychologiczne metody ich omawiania rozpatrzyłem tak szczegółowo, że nie chciałbym się tu powtarzać. Pragnę tylko w tym związku zająć się nieco obszerniej sprawą „organicznego“ prowadzenia wieku chłopięcego do ideału chrześcijańskiego, gdyż chodzi tu o zadania, które uważam za szczególnie ważne dla pracy kulturalnej wobec grożącego światu zachodniemu upadku na poziom całkowitego barbarzyństwa. Chodzi o to, jak rzucić pomost nad przepaść rozwartą między najprostszym naturalnym stanem objawiania się siły a naprz. przykazaniami. Kazania na Górze, — jak możnaby ideał chrześcijański uczynić wiekowi chłopięcemu tak bliskim, by jego blask nie unosił się tylko ponad głowami, lecz stał się żywym czynnikiem wewnętrznego procesu oczyszczającego, nie zadając jednak przytem gwałtu naturalnemu rozwojowi młodocianemu.

Kiedy raz na kursie dla młodzieży rzuciłem wobec 11-letnich chłopców i dziewcząt pytanie: „Co znaczą słowa Chrystusa o prawym i lewym policzku?“, otrzymałem m. i. taką zupełnie szczerą odpowiedź: „Gdy cię kto uderzy w lewy policzek, to ty oddaj mu w prawy“. Jest to odpowiedź zupełnie naturalna dla okresu chłopięcego. Męskość oznacza w tym wieku: błyskawiczne zareagowanie na doznaną krzywdę, zdrowy odruch. Chrześcijaństwo łamie tę przewagę odruchowości w całej kul-

turze. Chłopiec jednak nie umie pogodzić tego podniosłego uspokojenia reakcji motorycznej ze swym wysoce rozwiniętym popędem do samoobrony. Kazanie na Górze odsuwa dlań Ewangelję w krainę baśni z tysiąca i jednej nocy, a w każdym razie w krainę, skąd żaden człowiek zdrowy i żywy nie czerpie wskazań życiowych.

Cóż jednak jest następstwem takiego nieporozumienia między ideałem chłopięcym a ideałem chrześcijańskim? Oto że naturalnego ideału siły, właściwej wiekowi chłopięcemu, nie zapładnia żaden zgoła żywioł wyższy, a natomiast rządzą nim tylko pierwotne popędy; chrześcijaństwo nie znajduje dostępu do honorowego kodeksu koleżeństwa, nad którem panuje wódz apaszów. W ten sposób naturalne impulsy siły i samoobrony pozbawione są duszpasterstwa, nikt nie zwraca się do nich w ich własnej mowie, nikt nie oczyszcza ich, nie pogłębia i nie doprowadza stopniowo do chrześcijaństwa, nikt nie tłumaczy im chrześcijaństwa na narzecze chłopięce i nie wydobywa z niego na jaw treści bohaterskiej, słowem: ani religja nie zstępuje ku życiu naturalnemu i nie umie stać się dla niego zrozumiała, ani też nikt tego naturalnego życia nie wiedzie wzwyż ku religji.

Dalsze następstwo tego stanu rzeczy ujawnia się w tem, że wpośród całej naszej kultury chrześcijańskiej utrzymało się dziwnie brutalne i dzikie pojęcie męskości — tak, że starożytność i rasy nierozwinięte przewyższają nas niejednokrotnie, jeśli idzie o doskonałość pojęcia męskości. W dziwny sposób żyją w nas jeszcze tuż obok siebie człowiek dziki i chrześcijanin, i właśnie dlatego, że nasze pojęcia o sile pozostały jeszcze tak prymitywne i surowe, wielu nawet dojrzałych ludzi nie może poznać, że właśnie w typie chrześcijańskim ideał siły zrealizowany jest doskonale, lecz uważa raczej chrześcijaństwo za całkowitą negację wszelkich

cnót naturalnych[1]). Gdyby jednak tę naturalną cnotę bardziej u nas uprawiano i rozwijano w delikatniejszych jej konsekwencjach, natenczas musiałaby ona sama przez się dojść do chrześcijaństwa, jako do spotęgowanego własnego swego stanu. Otóż tej właśnie propedeutyki brak nam i tylko wskutek tego braku możemy zrozumieć, dlaczego taki np. myśliciel, jak Nietzsche, hołduje tak głęboko błędowi, jakoby chrześcijaństwo było zwycięstwem cnót kobiecych nad męskim typem charakteru. Ten sam błąd popełnia także Lecky, twierdząc w „Historji cywilizacji europejskiej", że w chrześcijaństwie miejsce ideału siły zajął ideał miłości. Tymczasem w rzeczywistości ideał siły został właśnie dopiero w chrześcijaństwie podniesiony do najwyższej konsekwencji. Dopiero Chrystus

---

[1]) „Mężem wiekuistej łagodności" nazywa Nazareńczyka z politowaniem Hebbel, jakgdyby poza każdem słowem Chrystusa nie stała rozkazodawcza potęga Zdobywcy świata. Taki właśnie zdobywca, jakim był Bonaparte, poznał to jasnowidząco, wyczuwając w Jezusie wyższą moc woli; okazuje się to jawnie w wyznaniu, podyktowanem przezeń adjutantowi na wyspie św. Heleny, które właśnie na młodzież dojrzalszą musi wywrzeć głębokie wrażenie: „Oto, co najbardziej podziwiam w Chrystusie i co mi ponad wszelką wątpliwość dowodzi jego boskości: i ja umiałem porywać masy tak, że szły za mną w śmierć. Zawsze jednak była tam konieczna moja obecność, elektryczna iskra mojego wzroku. Posiadam niewątpliwie tajemnicę owej magnetycznej siły, porywającej ludzi za sobą, nie umiałem jej jednak przenieść na żadnego z moich generałów; nie posiadam też tajemnicy, by imię swe i miłość ku sobie uwiecznić w sercach ludzkich i czynić z nich cuda bez pomocy materji... Oto jest los wszystkich wielkich ludzi; tak było i z Aleksandrem i Cezarem. Popadamy w zapomnienie, a imię zdobywcy, tak jak imię cesarza, staje się tylko tematem wypracowań szkolnych. Jakaż przepaść leży pomiędzy moją nędzą a wiekuistem królestwem Chrystusa, którego cały świat miłuje, uwielbia i uznaje? Czy Chrystus umarł? Czy nie znaczy to raczej, że żyje wiecznie? Oto jest śmierć Chrystusa — śmierć zaiste nie człowieka lecz Boga!"

spełnia ideał Herkulesowy, rozszerzając pokonywanie wszelkiej zwierzęcości i na wewnętrzne życie człowieka. I dopiero on podniósł w ten sposób wolę do znaczenia mocy uniwersalnej. Chrześcijaństwo pogłębia nasze pojęcie o sile; dzięki niemu poznajemy, że tylko w postaci miłości ujawnia się siła doskonała, a gdzie jej brak, tam siła ma w sobie jeszcze utajoną słabość i niewolę.

Czyż nie jest rzeczą zdumiewającą, że nawet sztuka chrześcijańska, zwłaszcza u wielu nowszych twórców, przedstawia tak często Chrystusa zupełnie jednostronnie jako gładko uczesaną łagodność, a nie podnosi w Nim wcale potęgi i woli, nad świat zwycięskiej? Taka zaś interpretacja zraża tylko do chrześcijaństwa natury silne, uniemożliwiając im tem samem prawdziwe spełnienie własnych dążeń.

Jakże jednak doprowadzić pedagogicznie do porozumienia między naturalnym ideałem siły a ideałem chrześcijańskim?

Popełnilibyśmy wielki błąd, chcąc np. żywiołowy pęd do samodzielności osobistej, właściwy wiekowi chłopięcemu, zastąpić sztuczną i przedwczesną pokojowością. Albowiem wszelkie takie dążenie jest przecie czynnikiem zupełnie niezbędnym do kształcenia mocnych charakterów. Możemy nawet uczyć się bardzo wiele z faktu, że w rozwoju rodu ludzkiego ideał bohaterskiej samodzielności poprzedził bezpośrednio chrześcijaństwo; znaczy to, że bohaterski duch jest o wiele bliższy chrześcijaństwa i przysposabia do niego o wiele bardziej, niż wszelka miękka tylko dobroć. Co więcej, bez pierwiastka spiżowej mocy wszelka kultura uczuć prowadzi tylko do rozprzężenia się charakteru i do chwiejnej uległości wobec wszelkiego rodzaju uroszczeń i podniet.

Ale właśnie starożytność wskazuje nam, jak można przerzucić pomost pomiędzy elementarnym popędem do samodzielności osobistej

a chrześcijaństwem. Etyka starożytna położyła wielką zasługę, uwewnętrzniając i uduchowiając coraz bardziej dążenia indywidualistyczne, póki w dialogach platońskich nie doszła niejako aż na sam próg chrześcijaństwa. Szczególnie Sokrates ze swą zupełnie świadomą ideą kierownictwa dusz wynosi w rozmowach dawną starożytną zasadę samodzielności aż do tej wyżyny. Głosząc np. zupełnie nową naukę, że lepiej jest znosić krzywdę, niż ją wyrządzać, czyni to z pełną świadomością, że w ten sposób godzi wprost w dawny starożytny ideał męża silnego i niezłomnego. Zaraz jednak potem stara się z rosnącą wymownością wykazać wbrew sofistom, że prawdziwa męskość polega jedynie na bezwzględnej wierności wobec własnych przekonań i na doskonałej niezależności od cudzego przykładu. Otóż w Kazaniu na Górze ta samodzielność osobista została podniesiona do ostatecznej konsekwencji: człowiek powinien być tak całkowicie wolny od wpływu cudzych przykładów, by móc na akt prześladowania odpowiedzieć aktem miłości. Oto najwyższa wierność wobec własnych przekonań, bezwzględna samodzielność, najniezłomniejszy protest przeciw krzywdzie.

Ta emancypacja z cudzego przykładu (nawet z cudzego podrażnionego t o n u) jest rzeczą najcięższą, stanowiąc zarazem podstawowy warunek wszelkiego zbawczego i płodnego oddziaływania na bliźnich. Dopóki mój system nerwowy i dusza moja może być przez cudzą niepowściągliwość wyprowadzona z równowagi, dopóty nie zdołam wychowywać, gdyż jest ktoś inny, kto ma moc nade mną. Chrześcijaństwo wznosi się ponad niewolę „reagowania". Wobec młodzieży użyjmy porównania z zabawą „przeciągania się" w sali gimnastycznej: „Tam uważacie sobie za punkt honoru, by nie dać się „porwać" przeciwnej stronie — otóż dlaczego tylko tam?" Wykazujmy, jak bardzo ludzie są wra-

żliwi, niby seismograf, notujący wstrząśnienia ziemi na olbrzymie odległości: oto gdy tylko oddziała na nich jakaś dusza rozprzężona, podrażniona i agresywna, tracą spokój i panowanie nad swemi siłami moralnemi. Takie przykłady budzą pełne zainteresowanie bezmiernem zagadnieniem Kazania na Górze i pozwalają przeczuć realne znaczenie wszystkich zawartych w niem wskazań.

Abderhalden w dziele o „*Wydzielinach obronnych*“ ukazuje nam cały, niezmiernie kunsztowny mechanizm naszego organizmu, przeznaczony do odpierania obcej inwazji. Organizm nasz wytwarza nieustannie wydzieliny obronne przeciwko jadom i drażniącym nas bodźcom. Są to wydzieliny, które trawią jady, a obce ciała, nie służące organizmowi, wysysają. Otóż Kazanie na Górze zajmuje się obronnemi „wydzielinami“ duszy, o wiele ważniejszemi od cielesnych. Tylko, że w niesłychanie subtelnej umiejętności ich wytwarzania jesteśmy zaledwie u samych początków, gdyż zdaje nam się ciągle, że chrześcijaństwo nie ma nic wspólnego z rzeczywistością życia. A jednak owe obronne i ssące „wydzieliny“ duchowe posiadają i dla fizycznego zdrowia o wiele większe znaczenie, aniżeli przypuszczamy.

Można i z innego jeszcze stanowiska wpoić w młodzież zrozumienie Kazania na Górze, mianowicie, przyznając zrazu zupełną słuszność wrodzonemu popędowi do zemsty. W etosie zemsty bowiem, jeśli dyktuje go istotnie namiętny odruch przeciw niesprawiedliwości tkwią bezwątpienia bardzo wysokie siły moralne, które należy tylko dalej rozwijać. Ozyrys pyta Horusa: „Co jest najpiękniejsze na świecie?“ a Horus odpowiada: „Mścić doznanej krzywdy“. Brzmi to po barbarzyńsku. A jednak kryje się poza tem silna wola do obrony prawa, o wiele cenniejsza od samej tylko łagodności i ludzkości, zwłaszcza od

owej nędznej obojętności, nie pragnącej wprawdzie zemsty, ale tylko dlatego, że w duszy nie płonie wogóle żaden ogień gniewu na zbrodnię. W gardzącej śmiercią konsekwencji, z jaką mściciel ściga zbrodnię, tkwi o wiele więcej powinowactwa z duchem chrześcijańskim, aniżeli w bezcharakternej zgodliwości, w której zaciera się wszelka jaskrawa różnica między złem a dobrem i która przebacza zło tylko z tego względu, że nie przywiązuje wagi moralnej do niczego wogóle. Słusznie mówi pewien pedagog angielski: „W dobrej nienawiści kryje się o wiele więcej sił etycznych, niż w samej tylko słodkiej jak cukier życzliwości". Prawdziwe chrześcijaństwo natomiast przebacza tylko dlatego, że jego n i e n a w i ś ć krzywdy jest o wiele konsekwentniejsza jeszcze od ducha zemsty: ściga bowiem krzywdę tak zapalczywie, nienawidzi zła tak konsekwentnie, brzydzi się gwałtem z taką logiką, że nawet dla zemsty nie chce dopuścić do duszy złego ducha. Żąda, byśmy nietylko walczyli z krzywdą wyrządzoną nam przez przeciwnika, lecz byśmy z równą energją ścigali ją, gdyś się w nas samych chce zagnieździć, ofiarując nam obleśnie swe usługi w walce o sprawiedliwość. Mściciel, który nienawidzi nietylko własnej krzywdy, lecz bezprawia wogóle, i który ścigać pragnie zło aż po ostatnie jego kryjówki — sam może rychło stać się chrześcijaninem, skoro tylko odkryje, że tą ostatnią kryjówką jest jego własne łaknące zemsty serce[1]).

Jeżeli w tym duchu będziemy rozmawiali z młodzieżą na temat „walki ze złem", to najowocniejszym punktem wyjścia będzie zawsze psychologi-

---

[1]) Podobnie w pewnej powieści ludowej T o ł s t o j a stary chłop Michajłow mówi do wzburzonych robotników, chcących zabić okrutnego nadzorcę: „Ubijesz zło, a zło będzie w tobie. Krew jednak przylgnie do duszy, a oto zabiłeś człowieka i dusza twoja splamiona jest krwią. Myślisz sobie: zabiłem złego człowieka, wypleniłem zło. A tymczasem uczyniłeś w sobie samym zło jeszcze gorsze".

czne stwierdzenie, że nigdy nie grozi dobru większe niebezpieczeństwo zatraty, jak wtedy, gdy zwalcza zło w świecie. Podobnie, jak bramanie stworzyli kasty w tym celu, by zapobiec wszelkiemu mieszaniu się wyższych warstw z niższemi, tak i chrześcijaństwo, odrzucając konsekwentnie ideę odwetu i nakazując miłowanie wroga, starało się jak najenergiczniej zapobiec jakiemukolwiek pomieszaniu wyższego kierunku woli z niższemi instynktami natury ludzkiej. Gdy to zrozumiemy, zrozumiemy także, jak błędnie tłumaczono często słowa: *„A ja wam powiadam, żebyście nie sprzeciwiali się złemu“* (Mat. V, 39, 6) — tak, jakgdyby chrześcijaństwo zakazywało wszelkiej wogóle walki ze złem. Błąd ten ujawnia się już w tem, że nigdy i nigdzie na świecie nie było skuteczniejszej i ofiarniejszej walki ze złem od tej, którą prowadziło właśnie chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo to nie wyrzeczenie się oporu, lecz tylko inny rodzaj oporu. Chodzi o metodę walki, o której chrześcijaństwo uczy: opieraj się tak, abyś zwalczał zło w sposób naprawdę konsekwentny, a więc zwalczaj zło nietylko poza sobą, lecz i w sobie samym, wyrzecz się zasadniczo wszelkich środków, któreby mogły w tobie samym budzić i żywić zło! Chrześcijaństwo to taki ustrój ducha, w którym dobro zostaje podniesione do najwyższej wiary w siebie i do najwyższej wobec siebie wierności, a tem samem do największej mocy wewnętrznej.

Sam Tołstoj fałszywym tłumaczom jego nauki o „niesprzeciwianiu się“ odpowiada:

„Zamiast zrozumieć, że powiedziano: „nie daj się zwyciężyć złemu, ale zwyciężaj zło dobrem“ rozumieją niektórzy te słowa (a zdaje mi się nawet, że czynią to rozmyślnie) tak, jakgdyby powiedziano: „Nie opieraj się złu wogóle“, t. zn. zgódź się na nie, bądź wobec niego obojętny; a przecie opierać się złu i walczyć z niem jest jedynem i wieku-

istem zadaniem chrześcijaństwa, a reguła o „niesprzeciwianiu się złu“ wyraża tylko, w jaki sposób należy najskuteczniej walczyć ze złem“.

Chrześcijaństwo uczy nas tedy właściwej strategji w walce ze złem, daje nam jedyną postawę duchową, w której człowiek jest zabezpieczony od zarazy brutalności lub prostactwa. Oddawiendawna dobro walczy w świecie ze złem, ale dopiero chrześcijaństwo oparło tę walkę na podłożu najgłębszej znajomości duszy i duszpasterstwa, gdyż zna i pamięta o niezmiernej potędze zarazy psychicznej, wypływającej z każdego wrogiego i gwałtownego uchybienia. Wie, że największe niebezpieczeństwo samozatraty grozi dobru wówczas właśnie, gdy walczy ze złem, w walce tej bowiem dobro przejmuje w siebie obcego ducha, a tem samem traci własną czystość i konsekwencję, stanowiące podstawy jego wewnętrznej mocy.

Chrystus nie gwałtem gwałt odpierał, a jednak żaden protest przeciw przemocy nie był nigdy silniejszy i skuteczniejszy od postanowienia Chrystusa oraz Jego uczniów, by umrzeć raczej, niż użyć gwałtu. Nic tak nie podważyło w duszach i nie wstrząsnęło wolą gwałtu, jak śmierć ofiarna na Golgocie. Oto tu stoczono jedynie prawdziwą walkę konsekwentną z gwałtem; zrodziła się tu bowiem w olbrzymiej wzniosłości i konsekwencji zupełnie nowa zasada, przyciągająca ku sobie potężnie wszystkie heroiczne moce w człowieku. Słusznie powiada Hilty:

„Rola i działanie dobra są inne, niż użycie gwałtu przeciw gwałtowi. Dobro zwycięża zło najpewniej zapomocą cierpień, w których wypowiada się najczyściej i najwspanialej“.

Ze stanowiska tych faktów należałoby także wskazać następnie młodzieży, dlaczego fałszywe

rozumienie nas, prześladowanie, niewdzięczność i wszelka pokusa, z jaką obce wpływy wystawiają naszą cierpliwość na próbę, mają ten właśnie sens i to przeznaczenie, by zahartować wyższe nasze siły i rozwinąć je do pełnej ich konsekwencji wewnętrznej.

Właśnie wzniesienie się do niewzruszonego spokoju wobec ludzi nieżyczliwych nam i prześladujących wywiera najsilniejszy wpływ oczyszczający na lepsze w nas pierwiastki, które dzięki temu wyswobadzają się ze związku z najrozmaitszemi grubszemi i nieszlachetnemi motywami: wiele dobrego świadczymy tylko dlatego, że wdzięczność i sympatja sprawia nam przyjemność, świadczymy je zatem z próżności rozkoszowania się sobą lub też ze względu na przywiązanie i pokrewieństwo. Prawdziwa jednak wielkość i szczerość naszej miłości dla tego, co wyższe, ujawnia się nam samym, jako też innym dopiero wtedy, gdy stajemy wobec prowokującego nas z jakiejś strony prostactwa i nieprzyjaźni, lub nerwowości i braku wychowania. Im bardziej będziemy niedoceniani i prześladowani, tem bardziej będziemy czuli się skłonni służyć temu, co wyższe, jedynie dla niego samego, a nie ze względu na ludzkie słodycze i powodzenia.

A zatem: uspokajanie „mięśnia odruchowego" wobec zła w świecie nie oznacza wcale zalecania bierności. Chodzi jedynie o to, by uciszyć w sobie aktywność niższego rzędu, która i tak nie osiąga żadnych rezultatów trwałych, lecz stanowi jedynie zwycięstwo niższego elementu nad wyższym; tylko w ten sposób bowiem w y ż s z a siła duchowa może stać się naprawdę czynną. I to jest sens Kazania na Górze.

Dla wytworzenia prawdziwie chrześcijańskiego poglądu na świat jest rzeczą największej doniosłości, by w tym właśnie duchu dać przeczuć młodzieży sens Kazania naGórze i z tego stanowiska oświe-

tlić jej całą ułudność zwyczajnej energetyki światowej. Tylko dzięki temu też można określić ściśle istotę ideału chrześcijańskiego i dokonać całkowitego przewartościowania pospolitego pojęcia męskości: chrześcijaństwo jest sądem ostatecznym nad wszystkiemi zewnętrznemi pojęciami o sile; ściąga ono lwią skórę z wszelkiej pozornej tylko siły tak, że tylko prawdziwa i rzeczywista męskość może się tu ostać. W tym sensie postawa chrześcijańska jest wogóle identyczna z najwyższą konsekwencją tego, co nazywamy charakterem. Oznacza ona doskonałe wyzwolenie się z przystosowania do wycia wilków i połowiczności „dzieci świata", doskonałą wierność wobec najwyższej prawdy oraz bezwzględną odwagę wyrażania tej prawdy w życiu rzeczywistem a odmawiania wszelkiego szacunku i wszelkiego udziału złudzeniom i chwilowym efektom świata widzialnego.

Coprawda, mówiąc powyżej o stopniowem prowadzeniu młodzieży w górę, nie kierowaliśmy się bynajmniej złudzeniem, jakoby rzeczywiście istniała taka drabina niebieska, po której szczeblach człowiek mógłby powoli wspinać się na szczyt najwyższy. Pomiędzy człowiekiem naturalnym a światem, z którego przemawia do nas Kazanie na Górze, rozwiera się wiekuista przepaść — przepaść pomiędzy tym a tamtym światem, naturą a nadnaturą. Kazania na Górze pomimo ogromnego jego realizmu nie można mierzyć skalą rozumu ziemskiego i wyrażać w jego formułach. Jedynie akt wewnętrznego oświecenia i nawrócenia może przeprowadzić nas na tamtą stronę. Tego rodzaju rozważania i wyjaśnienia, jak powyższe, mogą jednak przygotować stan owego oświecenia wewnętrznego, wykazując jaskrawo całą niekonsekwencję, krótkowzroczność i niedostateczność samej naturalnej tylko „energetyki" w rozwiązywaniu choćby najprostszych konfliktów ludzkich.

Apel Kazania na Górze zwraca się oczywiście tylko do bardzo niewielu ludzi. Mimo to i szerszemu kołu można uprzystępnić sens najprostszych jego przykazań, a tem samem zapłodnić ich duchowo i podnieść do wyższej sfery myślenia o sprawach ludzkich. Ponadto takie wstępne uspokajanie i przełamywanie najprostszych „odruchów" w starciu człowieka z człowiekiem posiada równie wielką doniosłość dla umocnienia charakteru osobistego wogóle, jak to stwierdził już Sokrates, określając wszelkie oburzanie się, rozdrażnienie i mszczenie, jako uleganie naszej woli wpływom obcym i zewnętrznym. Ludzie wrażliwi na wszelki afront i bezprzytomni z gniewu, gdy im się czegokolwiek odmówi lub jakąkolwiek wyrządzi przykrość, nie okazują wcale silnego charakteru w życiu.

Co się tyczy praktycznych sposobów, jak zaprawiać do takiego uśmierzania odruchów, przestrzegaliśmy tu już niejednokrotnie przed sztucznem wychowywaniem. W bijatykach chłopięcych kryje się często wiele etyki, choć etos ten wyładowywa się jeszcze w formach elementarnych. Należy go jednak zawsze dostrzegać i uznawać, gdyż w przeciwnym razie nie będziemy umieli go doskonalić, jakeśmy to już wyłuszczyli w związku z popędem do odwetu. Wszystko polega w tej sprawie na umiejętności dyskretnego i stopniowego prowadzenia na coraz wyższy stopień: dowodzi to już znacznej obecności Chrystusa w życiu chłopięcem, gdy chłopiec w toku samej walki umie zachować się przyzwoicie i po rycersku. Następujący przykład niechaj wyjaśni, w jaki sposób można swawolę chłopięcą oświecić zasadami, które przeciwstawiliśmy powyżej ślepej żądzy odwetu, jak w popęd chłopięcy do okazywania siły wnosić można pierwiastek chrześcijański, nie pragnąc mimo to wytwarzać cnotliwości cieplarnianej.

Oto po kilku uwagach na temat siły „prawdziwej“ i „pozornej“ przedstawiłem 12—13-letnim chłopcom następujący wypadek: „Przypuśćmy, że jakiś łobuz strąci was ze schodów, cóż wtedy zrobicie?“ Bezpośrednia odpowiedź była: „Strącimy go także“. „Zapewne, ale w takim razie on zaraził was już swojem łobuzerstwem, stał się waszym rozkazodawcą, musicie go we wszystkiem naśladować; odtąd on będzie człowiekiem, a wy — małpami“. Wówczas jeden z chłopców proponuje: „No, to cisnę go na ziemię, weprę mu kolano w pierś i powiem mu: „Mógłbym cię teraz zbić na kwaśne jabłko, ale nie chcę być takim łobuzem, jak ty, wstań i spróbuj raz jeszcze!“

Nie o to chodzi, że t a k właśnie dzieje się w rzeczywistości; główna rzecz, że oto nawiązany został kontakt między młodzieżą a Kazaniem na Górze; resztę możemy pozostawić już spokojnie tajemnie działającym mocom samego chrześcijaństwa. Nieznośny jest jednak stan dzisiejszy, w którym pomimo całej nauki religji młodzież pozostaje właśnie w mocy swych najelementarniejszych popędów i w najważniejszych konfliktach pozostawiona jest samej sobie.

Miłość wroga wychodzi bezwątpienia daleko poza to, co jest dla chłopca możliwe i zrozumiałe — mimo to jednak, jeśli nawiążemy np. do powyższych rozważań o „walce ze złem“ i przytoczymy słowa Chrystusa: „A jeśli miłujecie tych tylko, którzy was miłują, jakiejże nagrody czekacie za to?“, to pozostanie w jego duszy kiełkujące powoli nasienie. Przy takich wskazaniach należałoby oczywiście rozpoczynać od nakazu sprawiedliwości i objektywności wobec wroga, a następnie stosować ten nakaz także do nieprzyjaźni między narodami oraz do niewolenia naszego sądu przez namiętności zbiorowe. Niemęskość małostkowego sposobu reagowania należałoby oświetlić, wykazu-

jąc, jaką to jest kompromitacją dla mężczyzny, jeżeli musi słyszeć, że ktoś np. niekorzystny jego sąd o kimś drugim tłumaczy w ten sposób: „No tak, to jasne, przecie i tamten nastąpił mu kiedyś na nagniotek". Aczkolwiek gwałtowny i do odwetu pochopny popęd do samoobrony jest tak naturalny u młodzieży, mimo to, a raczej właśnie dlatego musimy wykazać takiemu prymitywnemu bojownikowi, ile obcej mu jeszcze mocy charakteru ujawnia się właśnie w poskramianiu zwyczajów, pochodzących z samej zwierzęcej tylko walki o byt. Zwyczaje te pochodzą w istocie o wiele więcej z obawy, aniżeli z poczucia siły; prawdziwa siła bowiem nie rzuca się na każdego potwarcę, nie pozwala się tak łatwo wyprowadzać z równowagi, nie zużywa wszystkich energij do obrony. W ten sposób dochodzimy do znanej definicii chrześciiańskiego „gentlemana politycznego", którą dał kardynał Newman: „gentleman" ten w walce ze światem stara sie nie tyle o własne zabezpieczenie, ile raczei o to, by przez swą postawę zawstydzić przeciwników. Nie posługuje się on też wszelka bez wyboru szansa, byle przeciwnika przyprawić o jak naiwiekszą szkodę i kompromitacie. Słowem, chodzi o to, by. broniąc się. nie zatracać się samemu, podobnie jak i w szermierce za główna regułe uchodzi nieprzesuwanie punktu ciężkości zbytnio nazewnatrz a tem samem „niewypadanie" zbytnie z pozycii. Pierwsza rzecza w naśladowaniu Chrystusa na tym świecie jest niezapominanie w walce o tem, cośmy winni wyższemu pierwiastkowi, tkwiącemu w nas i w naszym bliźnim. To właśnie oznaczają też wszystkie stare przykazania chrześcijańskiego rycerstwa. Oto idea miłości wchodzi tu na sam teren walki. Zjawia się zupełnie nowa postać honoru męskiego, budząca w każdym dążenie, by nie chcieć zwyciężać za wszelką

cenę, lecz tylko o tyle, o ile pozwalają na to zasady walki, by przeciwnika wziąć niejako pod swą opiekę, nie unieszkodliwiać go zapomocą nikczemnych środków i nie wyzyskiwać małodusznie jego słabości, lecz dźwigać go raczej z prochu. Tak więc rycerstwo w tym sensie jest samowyrzekaniem się pośród samoutwierdzania się, wspólnotą w duchu człowieczeństwa mimo przedmiotowego rozdziału, ograniczaniem walki do czysto rzeczowego mierzenia wzajemnych sił, wyłączaniem zaś wszelkich zwierzęcych instynktów niszczących.

Co sie tyczy postępowania zgodnego z Kazaniem na Górze, nie należy taić przed młodzieżą, że im konsekwentnieiszy jest człowiek w tem naśladowaniu, tem bardziej będzie odosobniony w życiu. Już wszelka konsekwentna przyzwoitość, uczciwość i prawdomówność odosabnia i naraża na straty człowieka, który nie chce być pierwszy i najbezwzględniejszy w chwytaniu łupu. Oto przykład: Przy wsiadaniu do tramwaju, nie chcąc tłoczyć się, puszczamy innych przed sobą; ostatecznie wszyscy już wsiedli, a kiedy my sami chcemy wsiąść, konduktor woła: „Zapełnione!" — tramwaj rusza, a my zostajemy na przystanku. Wszystko to należy uprzytomnić młodzieży uczciwie w duchu słów Savonaroli: „Dobrym być, mój synu, znaczy czynić dobro a znosić zło i nie ustawać w tem aż do końca". Prawdziwy chrześcijanin jest zawsze dla innych „idjotą", jak to opisuje Dostojewski: świat uważa go za „idjotę", nadużywa go i tłumaczy opacznie, choć w pewnych jasnych chwilach przeczuwa, że tylko on rozwiązuje konflikty, z których wszyscy inni nie umieją znaleźć wyjścia. I to właśnie stanowi całą różnicę między chrześcijaństwem a wszelką „moralnością niezależną": oto ta formułuje tylko nakazy, ale

pozostawia człowieka własnemu losowi, gdy spełniając je, popada w ciężkie zawody i rozczarowania, z któremi nie umie sobie poradzić. Chrześcijaństwo natomiast towarzyszy nam właśnie w tych najcięższych i największych zamęt sprawiających w nas doświadczeniach, obejmuje całe nasze życie, wnosi w nie sens i udziela nam najgłębszych wskazówek i pomocy wobec owych najcięższych chwil i załamywań się naszych. „A oto ja jestem z Wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mat. XXVIII, 20).

* * *

Określiliśmy to jako jedno z nader ważnych zadań wychowania w duchu męskości, by energję naturalną przetwarzać na energję chrześcijańską i w tym celu zwalczać wszystkie błędy myślowe i złudne argumenty, któremi pobudliwy w nas człowiek broni się niejako przeciwko św. Bonifacemu, gdy ten obalić w nim chce dąb Wotana. W związku ze wskazaną przez nas pomocą, jakiej dostarczyć nam może w tem dziele starożytność, należałoby też polecić, by o wiele więcej zwracano uwagi na starożytną humanitarność, jako przejście od starego, twardego typu rzymskiego do bardziej uszlachetnionego sposobu ujawniania energji, i by uprzystępniać młodzieży subtelne wartościowanie starożytności, jak to np. w sposób niezrównany uczynił Schneidewin w dziele „*Starożytni humanizm*". Wykazuje on tam, w jak płodnym sensie późna starożytność rzymska zajęła się planowo pierwszem uduchowianiem człowieka zmysłowego i uszlachetnianiem człowieka silnego. Wszak niema chyba piękniejszego rezultatu połączenia przeciwstawnych sobie cnót od tego, który nazywa się rzymską „humanitas": jest nim owa „męska łagodność", która nie ma w sobie nic z miękkości czy nieładu wewnętrz-

nego, lecz przeciwnie stanowi spotęgowanie męskiej postawy i mocy nad sobą, męskiej siły i mądrości przez ów pierwiastek wdzięku, ludzkości i uduchowienia, który Rzymianin otrzymał wprawdzie z zewnątrz, ale który obudził i rozwinął w nim samym głęboko utajone i długo tłumione człowieczeństwo.

Brak nam też dziś jeszcze pedagoga religijnego, któryby, posiadając pewną niewzruszoną prawdę, ale zarazem i wielką swobodę wewnętrzną, zebrał te wszystkie elementy humanitaryzmu tj. duchowego władztwa nad brutalnością, naturalnością i miłością własną, przedstawione tak pięknie przez Goethego w najdojrzalszych jego dziełach. „H u m a n i t a s" jest ważnym wstępem do chrześcijaństwa i nadaje się w najwyższym stopniu, by niejednego młodzieńca wyzwolić z pewnego duchowego fanatyzmu i wewnętrznego skrępowania wobec naturalności; nie są to zgoła właściwości chrześcijańskie, ale powstają one bardzo łatwo tam, gdzie przejście od naturalnego do chrześcijańskiego stanu dokonywa się nazbyt bezpośrednio[1]). Na tem polu otwierają się jeszcze przed kierownictwem duchowem wielkie i niezwykle płodne zadania[2]).

---

[1]) Taka prawdziwie wolna od uprzedzeń pedagogika miałaby też dość autorytetu i siły, ażeby wystąpić przeciwko snobistycznym wielbicielom Goethego, wyznaczając jasno granicę i niebezpieczeństwa mądrości Goethowskiej. Słuszną o tem zadaniu uwagę czyni B e h n w *„Krytyce poznania pedagogicznego"*: „Jest to śmieszna umowa dobrego towarzystwa, uważać za piękne, święte i godne poklasku to, co Goethe z bolesna skruchą wyraził w dramatach *„Götz" „Clavigo"* i *„Tasso"*. W tym sensie należałoby też ideę pokuty w *„Fauście"* Goethego porównać z takąż ideą w *„Królu Edypie"* Sofoklesa i w *„Zmartwychwstaniu"* Tołstoja.

[2]) Wszystkie takie oddziaływania wymagają oczywiście najwyższego, niewzruszonego i jasnego celu dla

wszelkiego kierownictwa duchowego. Tego jednak brak całej naszej nowszej pedagogice. Potrzeba nam znowu, jak to powiada Behn (p. w.) „orjentacji wedle doskonałych ideałów, których łaknie dusza nowoczesna". Bez tego „wszelkie wychowanie udusi się w natłoku płytkich rozważań nad środkami wychowania, nie dopuszczających wprost pytania, do jakich celów mają one służyć".

VIII. Biblja a rzeczywistość życia.

Niejeden uważa sprawę porównania Biblji z rzeczywistością życiową, a tem samem głębszego ujęcia zarówno Biblji, jak i rzeczywistości życiowej za znacznie łatwiejszą, niż jest w istocie. Tymczasem trzeba nam o wiele lepiej jeszcze przyzwyczaić oczy do odczytywania rzeczywistości, niż do czytania książek. Istnieje szereg książek pomocniczych, będących wprost przykładem, jak n i e n a l e ż y tego robić. W książkach tych bierze się np. Kazanie na Górze i zaopatruje się każde jego zdanie długiemi objaśnieniami, a raczej rozwadnia się je, ściągając wszystkie myśli Jezusa do pospolitych komunałów. Jest to metoda zupełnie fałszywa. Egzegezę Kazania na Górze należy raczej zacząć całkiem poprostu od krótkiego omówienia tej dziedziny życia ludzkiego, do której odnoszą się jego wskazania, posługując się przy tem zupełnie konkretnem stawianiem zagadnień i odwołując się ustawicznie do własnego doświadczenia młodzieży. Tak np. należałoby zacząć od pytania: Co dzieje się zwykle, gdy ktoś zostanie przez kogoś drugiego obrażony lub dozna jakiej innej krzywdy? Czy odwet usuwa zło ze świata? Czy krwawa zemsta wytępiła przelew krwi? Swobodne wypowiedzenie się we wszystkich tych sprawach budzi u słuchaczy żywe zainteresowanie przedmiotem oraz przeczucie niezmiernych trudności walki ze złem, tudzież całej powierzchowności, z jaką zagadnienia te zazwyczaj się rozwiązuje. Gdy następnie odczytamy im bez żadnych dodatków Ka-

zanie na Górze, wówczas samo doświadczenie pozwoli im przeczuć istotny jego sens; przemówi ono do nich tak, iż połączą je z całem swem myśleniem i przeżywaniem na polu ludzkich konfliktów, zamiast przekazać je tylko tej części mózgu, w której przechowywa się — bajka z tysiąca i jednej nocy.

Albo inny przykład: czytając Stary Testament, należałoby przy sposobności wybrać także taki rozdział, w którym potrzeba zbawienia natury ludzkiej, demonizm zawiści, nienawiści lub zmysłowej namiętności występuje na jaw ze szczególną drastycznością, a więc np. historję o Kainie i Ablu. Przedtem jednak należy znowu omówić psychologicznie w sposób zupełnie konkretny odpowiednią grupę faktów rzeczywistych, należy — zależnie od rodzaju publiczności — zacząć np. od historji o dwu sklepach konkurencyjnych na tej samej ulicy; z tego stanowiska należy oświetlić całą tragedję konkurencji i wszelkich złych namiętności, obudzonych nietylko u głównych osób, biorących udział w tym konflikcie, lecz także w obu zainteresowanych rodzinach; należy okazać, jak wystarczy dwu ludzi do rozpętania wojny, i jak głęboko ugruntowana jest we wszystkich popędach człowieka nietolerancja wobec konkurenta, i dlaczego nie dość jest wołać: „Precz z wojną!" lecz należy zarazem czuwać nad sobą i tępić te namiętności w sobie, z których potem wynika nieuchronnie wzajemne niszczenie się. Odwołując się do samopoznania, należy okazać, jak głęboko tkwi w człowieku, a raczej w każdej żywej istocie popęd, broniący się od przewagi istoty innej, podobnie jak koń, gdy widzi, że go sąsiad przegania, szarpie wędzidłem i poczyna parskać. Każdy pragnie, jak to się mówi, „grać pierwsze skrzypce", i potrzeba zaprawdę wysokiej kultury, ażeby istotnie bez żadnej zawiści spełniać swój obowiązek

wobec człowieka, cieszącego się większem powodzeniem. Nawet w stosunku do najlepszych naszych przyjaciół, których szczerze kochamy, i którym życzymy wszystkiego dobrego, zjawia się w nas nieraz ni stąd ni zowąd niejasne życzenie usunięcia ich z drogi, lub zazdrość o jakieś powodzenie, które nam samym się wymknęło. Co więcej, jak Kain, nienawidzimy brata swego nawet dlatego, że przeczuwamy w nim uczucie czystsze od naszego. Słowem: wszyscy nosimy piętno Kainowe na czole; i potrzeba być już naprawdę „zbawionym", ażeby zdobyć się na prawdziwe uczucie braterskie, nie zmącone żadną zawiścią konkurencyjną.

Dobrze jest szczególnie z dziećmi, mającemi liczne rodzeństwo, pomówić w powyższym duchu o Kainie i Ablu, wnosząc przytem światło w głęboko utajone rzeczywiste konflikty tragiczne i wynosząc przed oblicze Boga uczucia, które inaczej zatruwałyby w ukryciu całą duszę. Nie przypadek to sprawia, że w nowoczesnej literaturze psychoanalitycznej konflikt między starszym a młodszym bratem odgrywa tak wybitną rolę; można stwierdzić w istocie, jak zgubnie konflikt taki oddziaływa w wielu wypadkach na duszę obu braci, zwłaszcza gdy młodszy z nich cieszy się nietylko większem powodzeniem w szkole, lecz także większą sympatją rodziców i innych. Wiele moralnych a nawet patologicznych zaburzeń pochodzi z niedostatecznego zwracania uwagi na takie konflikty i z niewłaściwego obchodzenia się z niemi. Właśnie dlatego należałoby też korzystać ze sposobności, pozwalających wpuścić promień słońca do — izby chorego. Na to nie wystarczy oczywiście psycho-analiza. Wykrywa ona bowiem tylko to, co odbywa się w mroku podświadomości, lecz nie rozporządza żadnemi ideałami, któreby mogły naprawdę opromieniać zbawczo walkę du-

chową. Z tego właśnie powodu jest rzeczą nieodzowną, by, omawiając Stary Testament, powoływać się zawsze na Nowy. W ten sposób nastąpi wzajemne ich oddziaływanie na siebie, wzajemne wyjaśnianie i uzupełnianie. W każdym razie samemi rozważaniami moralnemi nie można wskórać wiele wobec głuchości i biologicznej żywiołowości działających afektów. Ów dziki skurcz, z jakim człowiek pożąda czysto ziemskiego szczęścia, a powodzenie bliźniego odczuwa jako nieznośne katusze, może zelżeć jedynie w obliczu wiecznego Boga i danych w Nim prawdziwych wartości i celów człowieka. Jak niezdolnym jest człowiek do zapanowania nad sobą bez tej pomocy, świadczy historja o Saulu i Dawidzie, w której zjawiają się ponownie, tylko jakgdyby na mniejszej płaszczyźnie, Kain i Abel. W całej literaturze światowej niema nic takiego, coby mierzyć się mogło ze wspaniałością tego wizerunku duchowego: opowieść ta jest jakgdyby uwerturą do zbawienia. Demoniczna potęga zazdrości wybucha tu raz po raz jak płomień, raz po raz jednak budzą się w królu wstyd przed Bogiem i szlachetniejsze uczucia wobec człowieka, który ma go usunąć. Wówczas król woła o harfiarza, gra jego bowiem uśmierza w nim żywioł nienawiści i przynosi chwilę przerwy w burzy namiętności. Ta gędźba harfiarza przypomina motyw Parsifala, wnoszący w Wotanowy dramat człowieka naturalnego temat zbawienia: oto król nie zespala się już z Kainem w sobie samym, czuje już bowiem w sumieniu swem głos Boga, Bóg jednak nie stał się jeszcze ciałem; i tak nie umie król wyjść poza siebie i udaje się wkońcu do czarownicy z Endor. Podobnie i my wszyscy udajemy się do czarownicy z Endor, gdy sami się w głębi duszy potępiamy, gdy nie mogąc już pozostać przy sobie i nie umie-

jąc sobie poradzić, nie chcemy jednak mimo to ukorzyć się przed Bogiem. Zaklinamy wtedy i wywoływamy raczej cienie podziemne, przykłady przeszłości, wielkich bohaterów historji; wszak i owi genjusze i przywódcy ludzkości — powiadamy sobie wówczas — zawierali pakt ze złym, mogą więc dodać nam otuchy i pomóc w scaleniu naszej woli. Jak Saul wywołuje ducha Samuela, ażeby zasięgnąć u niego porady, tak i człowiek nowoczesny wywoływa przez czarownicę z Endor duchy Goethego, Nietzschego lub Bismarcka, byle tylko nie ugiąć się przed Bogiem.

Z dojrzalszymi młodzieńcami można cały ten problemat Kainowy omówić jeszcze obszerniej, wykazując im, jako fakt czysto naturalny, jak społeczeństwo ludzkie musi się zawsze bez pomocy pierwiastka nadnaturalnego rozbić o rzeczywistość tragedji Kainowej, i to tem nieuchronniej i straszliwiej, im bardziej się to uspołecznienie zwiera w sobie i rozpowszechnia. Bo cała ta społeczność ludzka nie oznacza przecie w gruncie rzeczy nic innego, jak tylko to, że coraz więcej jest Kainów, których coraz więcej Ablów drażni, przyprawia o zazdrość i wpędza w taką czy inną formę „żądzy zniszczenia". Społeczność ludzka, biorąc rzecz realnie, nie oznacza bynajmniej zwycięskiego i spotęgowanego ujawniania się ludzkiej solidarności; solidarność ta bowiem istnieje tylko jako coś zewnętrznego, technicznego i organizacyjnego, w rzeczywistości zaś tworzy społeczność ludzka tylko jawną lub skrytą wojnę wszystkich przeciw wszystkim. Wszak każda obca wola jest pokrzyżowaniem naszej własnej woli. Im bardziej tedy wszystkie te różne wole ścierają się ze sobą, tem większą staje się nerwowość, nienawiść i żądza wzajemnego niszczenia się lub usuwania z drogi. Ponad takie jednak pokrzyżowanie własnej woli człowiek nie wzniesie się bez pomocy krzyża Chrystusowego, gdyż tylko krzyż umożli-

wia nam współżycie w ludzkiem społeczeństwie, czyni nam rzeczywistość „współludzi" (a mówiąc ściślej: „przeciw-ludzi") znośną i uśmierza do pewnego stopnia nasz własny, znienawidzony często przez nas samych, nieograniczony i dziki egoizm[1]).

Omówiony dopiero co przykład miał okazać, jak nauczyciel musi najpierw sam sobie uświadomić stosunek Pisma św. do rzeczywistego życia, zanim zdoła młodzież naprowadzić na ten stosunek. Dwie sprawy równie ważne dokonywają się wówczas w młodej duszy: po pierwsze tradycja religijna staje się jej w świetle rzeczywistości życiowej jasną i zrozumiałą, a z drugiej strony rzeczywistość życia staje się w świetle nieporównanych opisów biblijnych również zrozumialszą. Zaniedbanie tych wzajemnych stosunków jest może najfatalniejszym błędem dotychczasowej pedagogiki religijnej.

Zaznaczyliśmy już stosunek Krzyża do krzyżujących się wól jednostkowych w życiu społecznem. W związku z tem przytoczymy pewien przykład z własnego doświadczenia pedagogicznego: Oto raz wyjaśniałem p r o p e d e u t y c z n i e znaczenie Krzyża wobec publiczności, złożonej z 14-15 letnich chłopaków, którzy przeważnie utracili już wiarę (była to tedy pierwsza próba, zmierzająca do tego, by zastanowić ich i zwrócić ich uwagę na stosunek między Krzyżem Chrystusowym a rzeczywistem życiem). Przy tej sposobności narysowałem kredą na tablicy ściennej kreskę, dodając: „Kreska ta oznacza życzenie ludzkie, wolę, namiętność, — patrzcież, jak mknie naprzód". Następnie popro-

---

[1]) Dla samopoznania młodzieży jest rzeczą bardzo ważną uświadomić jej to wszystko, co musi w nas wprzódy obumrzeć, byśmy mogli naprawdę być „braćmi". To też niema prawdziwego braterstwa bez Krzyża Chrystusowego. Kto tego nie widzi, nie wie, czem jest człowiek, ani co znaczy: prawdziwy brat.

wadziłem poprzeczną kreskę i powiedziałem: „Cóż to? naraz zjawia się coś, co przekreśla napoprzek tamtą linję i — z kreski powstał Krzyż! Krzyż ten — to życie całe: oto życzenie, namiętność, szczęście — i naraz coś je napoprzek przekreśla. Któż z was nie doznał czegoś podobnego — w mniejszym czy w większym zakresie spraw waszych? Mało kto jednak z ludzi umie sobie z tą poprzeczną kreską poradzić. Zachowują się jak nieposkromione zwierzęta, gdy „przekreślone" zostanie cokolwiek z tego, co leżało im na sercu. Życzenie ich — myślą sobie — pochodzi od Boga a owa kreska poprzeczna — od djabła. Na nich to widać wyraźnie, jak człowiek nie umie poradzić sobie z życiem, jak krzyż go tylko rozgorycza i jak nie umie już wówczas znaleźć żadnego sensu w swem życiu. W taki jednak sposób zachowuje się wobec pokrzyżowania swej woli tylko człowiek n i e z b a w i o n y. Zwróćcie bowiem teraz uwagę na przeciwieństwo tych ludzi, tj. ukrzyżowanego Chrystusa! Baczcie, jak On znosi swą „kreskę poprzeczną", jak w niej właśnie poznaje Boga i na przecznicy Krzyża Boga uświetnia! Dlatego na starych obrazach czytamy wymalowane ponad Krzyżem słowa: „Chrystus triumfujący". I my możemy podobnie jak Chrystus zatriumfować nad całem naszem cierpieniem i rozczarowaniem w życiu, jeśli tak, jak On, znosić będziemy swą „kreskę poprzeczną", czerpać z niej cierpliwość i samopoznanie i wystrzegać się pychy, płynącej z szczęścia. Kiedykolwiek i gdziekolwiek przejdzie przez życie wasze „kreska poprzeczna", pamiętajcie o „Chrystusie triumfującym"!

Rozmawiając w ten sposób z młodzieżą, poznamy po wyrazie jej twarzy, że inaczej teraz pojmuje krzyż Chrystusowy. Oto krzyż jest dla niej teraz s k a r b e m l u d z k o ś c i, odpowiedzią daną każdemu, cierpiącemu z powodu takich „przekreśleń"

i pragnącemu się z niemi uporać. Wiedzą już teraz, że zostało „spełnione" coś, co się z dziejów świata nie da nigdy wymazać, czego żadna czcza gadanina ni byle jaka pisanina nie zdoła naruszyć — i co tem samem będzie im zawsze tem bardziej przyświecało, im ciężej będą musieli walczyć i im beznadziejniejszymi okazywać się będą wówczas wszyscy inni doradcy.

Wogóle nauczyciele religji zaniedbują aż nazbyt nadzwyczajne możliwości rozbudzania moralno-religijnego ducha w młodzieży, wynikające z faktu, że każda najlżejsza aluzja konkretna do własnych jej spostrzeżeń i doświadczeń na polu zagadnień charakteru i duszy spotyka się u niej zawsze z jak najżywszem i najwdzięczniejszem zainteresowaniem i sprzyja wszystkiemu, co tylko zwiąże się wewnętrznie z tego rodzaju pogawędkami. Weźmy np. słowa Chrystusa o wielbłądzie, który prędzej przejdzie przez ucho igielne, aniżeli bogacz do niebios; byłoby rzeczą wielce doniosłą, by fakty, zobrazowane temi słowami, zostały uświadomione młodzieży właśnie, zanim serce jej stwardnieje a dusza zamknie się w sobie. Wyszedłbym tu nie od niebezpieczeństw, grożących dojrzałym, lecz od pokus, na które wystawione są szczególnie dzieci zamożnych rodziców a to z tego powodu, że 1) one właśnie nazbyt sobie folgują w postępowaniu z otoczeniem i służbą, wiedząc, iż nikt nie zechce narażać się ich rodzicom; 2) są zarozumiałe wskutek tej właśnie zewnętrznej pozycji swych rodziców i myślą, że z tego powodu są czemś lepszem i nie potrzebują dopiero zaskarbiać sobie cudzej sympatji (pycha stanowa zabija aż nadto często świadomość grzechu!); 3) są pod względem materjalnym tak rozpieszczone i wyposażone, że już przez to samo popadają w jarzmo potrzeb zmysłowych; 4) nie poznają niedoli życiowej ani z zewnątrz ani z wewnątrz i tracą

wskutek tego możność ćwiczenia się w litości (z tem wiąże się opowieść o Buddzie, który nocą umknął ze swego pałacu); a wreszcie 5) tak się rozmiłowują w wygodnem życiu, iż skłonne są dla zachowania wygód poświęcić wszystko inne.

Jest jednak rzeczą bardzo ważną, by w takich rozważaniach mieć zawsze otwarte wyjście i starać się zapobiec wrażeniu, jakoby zewnętrzne warunki były jakiemś absolutnem fatum. W tym związku należałoby przypomnieć słowa Emersona: „I w pałacu można być przyzwoitym człowiekiem", podkreślając jednocześnie z naciskiem znaczenie słów: „i w pałacu", ażeby zwrócić uwagę, w jak niezmiernym stopniu życie w atmosferze fizycznego rozpieszczenia, tudzież osobiste nadymanie się z powodu przywilejów i społecznego poważania, przywiązanego do bogactw i urodzenia, obezwładnia w człowieku i stępia zdolność myślenia o innych, głębszą skromność, prostotę, takt serca oraz zmysł dla „tego jednego, co jest konieczne". Czem jest „zbawienie (zdrowie) duszy", można istotnie uświadomić młodzieży tylko zapomocą tego rodzaju gruntownych rozważań nad szkodą duchową, którą zbyt łatwo ponosimy wskutek pewnych określonych warunków życiowych. Dlatego to takie napozór uboczne wyjaśnienia posiadają wielkie znaczenie, dostarczając sposobności do szczególnie przekonywającego łączenia Pisma św. z faktami życia.

W tym też duchu należy przy wszelkiej sposobności okazywać, że wszystko, co w Piśmie św. wydaje się napozór doczesnem, posiada wieczyste znaczenie, obchodzące całe życie ludzkie. Tu należy np. opowieść o „głupich pannach". Chodzi tu o coś, co myśl Jezusa zaprząta bez przerwy i w mowach Jego powraca, że ludzie pomimo wszystkich lepszych przeczuć marnują nieustannie życie swe wśród zabaw, jakgdyby nie należało im

kiedyś zdać sprawy ze wszystkiego, co przetracili i zaniedbali. Jest to temat szczególnie ważny właśnie dla młodzieży, tak że nie można go jej nigdy dość konkretnie unaocznić. Chodzi o owo życie bez planu, igranie z odpowiedzialnościami, niemyślenie o końcu, niezasiewanie we właściwym czasie, nieprzestrzeganie punktualności, życie zależne od kaprysów i niepoświęcanie niczego zasadom. Björnson opisał taki typ w powieści „Włos Absalona". Widzimy tam młodzieńca o zadatkach szlachetnych, który niweczy swe życie, ponieważ ulega jedynie wpływom „obwodowym", przypadkowi, podniecie chwili, a nie idzie za głosem z góry. Pedagogowie katoliccy powinniby jeszcze o wiele więcej zająć się w sposób propedeutyczno-psychologiczny tem „igraniem z życiem", ażeby wyniki obserwacji życiowej i samopoznania spożytkować o wiele głębiej dla rzeczywistego wniknięcia w potężne znaczenie owego stanowczego wyboru pomiędzy obiema drogami.

Bardzo pouczającem byłoby też w związku z nowoczesnemi dziełami neurologicznemi[1]) porozmawiać ze starszymi młodzieńcami o t. zw. „postawie dziecięcej" — a to celem wyjaśnienia im, czem jest prawdziwa męskość: należałoby opisać im ów typ człowieka, który liczy wszędzie na uprzejmość i pomoc, z jakiemi spotykał się w domu rodzicielskim, który patrzy na siebie i swoje losy jedynie ze stanowiska swej matki, — i który sam jest pełen czułej litości dla siebie (w bajce Grimma mówi konik do dziecka, z którem się w domu źle obchodzą: „O, gdyby o tem wiedziała twoja matka, serce jej pękłoby z żałości"). Wielu ludzi dorosłych pozostaje przez całe życie takiemi niekarnemi dziećmi, i w stosunku do swych życzeń

---

[1]) Np. Junga: „Próba przedstawienia teorji psychoanalitycznej".

nie rozstaje się nigdy ze — smoczkiem! A przecież być mężczyzną to znaczy stać się czynnym, składać ofiary a nie przyjmować, być względnym dla innych i odpowiedzialnym za nich, a nie oczekiwać jeno zewsząd względów i troskliwości dla siebie i popadać w rozpacz z tego powodu, że walka o życie jest taka okrutna. Jakże głęboko tkwimy jeszcze wszyscy w tej „postawie dziecięcej"! Z tego stanowiska zrozumiemy też całą konieczność sięgającego do podstaw namysłu i odwrotu, jakiego żąda od nas apostoł w słowach: „Lecz gdym się stał mężem, wyniszczyłem, co było dziecinnego" (I. Kor. 13, 11).

IX. Psychologja wieku młodzieńczego a pedagogika religijna.

Znany teolog protestancki O. Baumgarten tak mówi w dziele p. t. *„Nowe tory w nauce religji“*[1]): „Jakże to jednak rozmawiamy z dziećmi? Oto tak, jakgdyby one interesowały się już swem życiem wewnętrznem, jakgdyby stale się z sobą rozprawiały, jakgdyby żyły pod uciskiem grzechu i wzdychały ku zbawieniu“. Angielski zaś pedagog J. Fitch zaostrza jeszcze ten zarzut: „Nic — mówi — nie przyczynia się tak fatalnie do wytwarzania w dzieciach uczucia nieprawdy i nierzeczywistości, jak gdy pragniemy uzyskać od nich wyznania, nie odpowiadające fazie ich doświadczenia religijnego“[2]). Stanley Hall uwzględnia wszystkie te protesty w swojej szeroko zakreślonej teorji o psychologji wieku rozwojowego, wyłożonej w książce *„Adolescence“*, starając się udowodnić, że młodzieniec przebiega pokrótce stopnie rozwoju ludzkości, i że zupełnie błędnie postępują ci, którzy przeszkadzają mu w tem powtarzaniu

---

[1]) *„Neue Bahnen im Religionsunterricht“*. Tübingen 1903.

[2]) P. Bovet opowiada w książce *„Le sentiment religieux et la Psychologie de l'enfant“* (Neuchâtel 1923) o następującym fakcie: Pewna matka widzi, jak dziecko jej otwiera przemocą w ogrodzie pączki fuksji. „Poco to robisz?“ „Pomagam Panu Bogu otwierać pączki“. — Opowiadanie to łatwo zastosować do pewnego rodzaju pedagogiki religijnej. Ale czy nie lepiej jeszcze do nowoczesnej psychoanalizy i psychologji ankietowej?

rozwojowego biegu całego gatunku, żądając od niego, ażeby przeskakiwał sztucznie całe fazy swego rozwoju i uczestniczył wewnętrznie w doświadczeniach ludzi dorosłych, zanim z całem oddaniem się zdołał być jeszcze prawdziwie młodym w swem życiu i uczuciach. Teorje i żądania Halla pozostają pod wpływem J. F r o e b l a; Froebel bowiem wymagał dawno już przed nowoczesną psychologją wieku młodzieńczego, by każde dziecko przechodziło intensywnie i bez przeszkód przez wszystkie szczeble dzieciństwa, gdyż w przeciwnym razie nie zdoła nigdy rozwinąć się do pełnej dojrzałości; tak więc dziecko musi w swem życiu powtórzyć cały szereg przedchrześcijańskich stopni rozwojowych. Froebel pozostaje znowu pod wpływem R o u s s e a u'a, który w obronie ludzkich praw dziecka stanowi pierwszy wielki protest przeciwko pedagogice, nie uwzględniającej swoistego życia dziecka i naturalnych warunków rozwojowych młodej duszy i narzucającej jej sposoby odczuwania i myślenia, do których ona jest jeszcze zupełnie nieprzygotowana.

Nie ulega wątpliwości, że to pogwałcenie występuje najdrastyczniej i pociąga za sobą najcięższe szkody wewnętrzne i błędy rozwojowe na tem polu, na którem, jak właśnie w nauce religji, oczekujemy najbardziej wewnętrznej i najgruntowniejszej zgody i szczerości ze strony młodzieży[1]). Jest to zrozumiałe, że autorytatywny i ściśle dedukcyjny charakter tradycyj religijnych sprawił, że wy-

---

[1]) Pewien amerykański pedagog religijny Mr. E. M. R o b i n s o n wypowiada taką uwagę o wielkiej rozmaitości stosunku chłopców do religji (w dziele F o r b u s h a *„The Boy-Problem*, str. 29): „Jedni rzucają się w nią naoślep, z ostateczną pewnością, decydującą raz na zawsze o ich postawie wobec zła i dobra i wobec Boga. Drudzy wczłapują się w nią powoli, ostrożnie, krok za krokiem, przyczem każdy krok naprzód doprasza się następnego. Inni znowu wbiegają w nią na pewną przestrzeń, a potem cofają się,

chowawcy nazbyt długo bronili się przed koniecznością uwzględniania i na tem polu, a raczej szczególnie na tem polu zwłaszcza, ogólnych wymagań psychologji i pedagogiki. Chociaż w teorji Halla, przyjętej naogół przez amerykańską psychologję wieku młodzieńczego, łatwo wykazać szereg twierdzeń przesadnych, to jednak naczelny jej pogląd jest zupełnie słuszny i nader ważny. Chodzi mianowicie o to, że tylko taki wychowawca zdoła wytworzyć rzeczywiście żywą siłę religijną, który przestrzega starannie naturalnej i organicznej kolejności w rozwoju młodzieńczego charakteru, zamiast szczepić „dziczkę" w taki sposób, by naturalne drzewo obumierało a w miejsce to tworzyło się coś sztucznego i zakłamanego[1]). Jeżeli mamy osądzać młodzież i obchodzić się z nią właściwie, powinniśmy najpierw pamiętać o słowach Lessinga: „Ileż to błędów kryje się poza naszemi cnotami"; słowa te można uzupełnić przez odwrócenie: „Ileż to cnót kryje się poza niektóremi naszemi błędami!" Stosuje się to przedewszystkiem do młodzieży, ale zapominają o tem często najsumienniejsi właśnie wychowawcy, zwiedzeni zewnętrznym wyrazem, jaki w pewnych fazach przybiera charakter: nie widzą, ile bezcharakter-

---

tak, że wkońcu odchodzą z niej zupełnie. Jeszcze inni wreszcie dostają się w nią, popychani mniej lub więcej przez obcą wolę. Gdy się już jednak w niej znaleźli, postanawiają w niej pozostać, albo też robią rozpaczliwe wysiłki, by się z niej znowu wydostać".

[1]) Stanley Hall posługuje się następującem porównaniem: Gdyby kijance, tworzącej pierwsze stadjum rozwojowe żaby, odcięto ogon, nie mogłyby rozwinąć się odnóża przyszłej żaby. Zupełnie tak samo ma się rzecz, jeżeli siłom, zainteresowaniom i namiętnościom, właściwym pewnej fazie okresu młodzieńczego, nie pozwolimy ujawnić się w odpowiedniej formie. I tak chłopiec, który nie był śmiałym Indjaninem, nie będzie nigdy zupełnym gentlemanem; jedno i drugie powstaje z tej samej siły charakteru, chodzi tylko o to, że rozwój ten musi dokonywać się organicznie i stopniowo.

ności i zakłamania czai się często pod pokrywką poprawności, porządności i posłuszeństwa jednych, a ile najżywotniejszej siły charakteru poza buntowniczością drugich, którymi trzeba tylko należycie pokierować i usunąć w błąd wprowadzającą surowość zewnętrznego wyrazu, ażeby osiągnąć wielce pozytywne rezultaty[1]).

Mało który z pedagogów religijnych uświadamia sobie jasno, że pierwsza faza rozwojowa młodzieńczej męskości polega właśnie na owym chłopięcym wstręcie do wszelkich miękkich uczuć i wszelkiej sentymentalności; każe on im okazywać się gwałtowniejszymi i twardszymi, niż są w istocie, i określać pojęcie mężczyzny w następujący sposób: „Mężczyzna to przeciwieństwo dziewczyny". W tych latach najlepsze i najcenniejsze właśnie elementy to ci, co odrzucają od siebie wszelką pobożną kuratelę, wskutek czego aż nadto pochopnie wydziela się ich jako „kozły", choć, gdyby traktowało się ich należycie, mogliby stać się właściwą solą całej gminy. Faryzeuszostwo takiego chłopca polega na modlitwie: „Panie, dziękuję Ci, że nie jestem taki grzeczny, jak tamten". Chłopiec taki powtarza ze złością lub głosem zupełnie obojętnym słowa Psalmu: „O Panie,

---

[1]) Głębsza przyczyna tej ślepoty stąd zapewne pochodzi, że na wybór zawodu nauczycielskiego decydują się nader rzadko natury, które w szkole należały do „łobuzów", lecz przeważnie takie, które już w młodości nieskazitelną poprawnością oddzielały się od „celników i grzeszników". Otóż między temi dwoma typami: typem „poprawnym" i typem „gwałcących prawo" istnieje w samej rzeczy jakgdyby jakaś różnica rasowa, wyradzająca się często w śmiertelną walkę, gdy typy te spotkają się z sobą jako nauczyciele i uczniowie. Może nadejdzie czas, w którym wielkość pedagogicznych zadań w dzisiejszem życiu szkolnem pociągać będzie coraz więcej młodzież o silnem życiu wewnętrznem, wytwarzając tem samem właśnie dla n i e b e z p i e c z n y c h temperamentów wśród młodzieży szkolnej właściwych wychowawców!

dusza moja łaknie Cię jako łania świeżej wody", poczem siada i stojącego przed nim kolegę kłuje szpilką w ciało. A jednak pomimo wszystko w nim właśnie żywie siła charakteru, która zczasem będzie posłuszniejsza Bogu, niż ludziom, tylko że wyraz tej siły jest jeszcze najczęściej w tych latach rozwoju wrogi wszelkiej zdecydowanej pobożności. Jedynie doświadczeni spowiednicy wiedzą, ile głębokiej powagi, samokrytyki i przyzwoitości ukrywa się często poza takiem właśnie postępowaniem, a ujawnia się wówczas dopiero, gdy wyjaśni się je w formie dyskretnej i prostej. Owi młodzieńcy walczą często z własnemi uczuciami, ponieważ oba pierwiastki: siły i miłości, energji i delikatności nie zostały jeszcze we własnej ich duszy wyrównane; przedtem bowiem musi być założony i umocowany w charakterze pierwiastek niewzruszonej samoobrony, zanim człowiek zdoła bez niebezpieczeństw zbytniego przeczulenia powierzyć się pierwiastkowi ofiarnego oddania. Młodzieńcy bez owej zdrowej niesforności i krnąbrności chłopięcej, okazujący w latach rozwojowych bezwzględną pobożność, będą zawsze prawdziwym znawcom duszy młodzieńczej wydawali się podejrzani, t. j. będą budzili w nich obawę, czy też nie brak tu w charakterze jakiegoś pierwiastka, bez którego nawet religja doprowadzić może co najwyżej do miękkiej czułości, lecz nie do niezłomnego i godnego zaufania charakteru.

Protestując w ten sposób przeciwko niepsychologicznej pedagogice religijnej, nie zamierzamy jednak zgoła popierać pewnych nowoczesnych dążności w kierowaniu młodzieżą, ograniczających się do gry w piłkę nożną i nazywających to wychowaniem, jeżeli dorośli bez świadomości celu i żadnego gruntu pod nogami pobłażają naturalnym skłonnościom i instynktom młodzieży i nietyle nią kierują, ile raczej jej

nadskakują. Z drugiej strony nie chcemy bynajmniej bronić owej dążności nowoczesnej, która gubi się w niesłychanej ilości rozmaitych urządzeń dla dobra młodzieży, tracąc z oczu owo „*unum necessarium*“ i nie wyznaczając według niego każdej poszczególnej dążności odpowiedniego stanowiska,zdrowej miary i koniecznej przeciwwagi. Nader trafnie zwrócił już Wichern uwagę na to, jak właśnie w wieku młodzieńczym, tak pełnym sprzeczności i nieoczyszczonych przeciwieństw, nawet najlepsze pobudki i urządzenia mogą rozpętać i rozkrzewić nader wiele niższych skłonności, jak ambicja, próżność, pycha, lekkomyślność i t. d. — „jeżeli nad wszystkiem czuwać nie będzie Ewangelja“. Wszystko zależy od właściwej metody pedagogicznej. Jeżeli sam „*adviser*“ będzie wiedział, co jest najważniejsze w życiu, jeżeli święta powaga koncentrować będzie wszystkie jego myśli i dążenia w kierunku tego „najważniejszego“, to potrafi on wszystkie dążenia chłopięce kierować ku górze[1]), nie posługując

---

[1]) Ażeby móc wpływać na burzącą się młodzież, jest rzeczą szczególnie ważną, by wszystko to, co się jej chce uświadomić, przetłumaczyć na język najgorętszych jej zainteresowań oraz omówić w związku z odpowiedniemi przeżyciami. Tak np. o tem, czem jest zbawienie duszy, chłopak wie niewiele. Jeżeli go jednak zapytamy: „Jakich to złych rzeczy można nauczyć się przy wymianie znaczków pocztowych?“ a on nam odpowie: „Tego np. że dajemy komuś coś, co ma mniejszą wartość od jego znaczka, że nie myślimy o niczem innem, tylko o znaczkach pocztowych, że zabieramy cudze pieniądze, by kupić sobie jakiś rzadszy znaczek“, to wówczas nie trudno będzie wyjaśnić mu, co znaczy: „ponosić szwank na duszy“, oraz z tego ogniska namiętnych jego zainteresowań oświetlić słowa: „Bo co pomoże człowiekowi, jeśliby wszystek świat zyskał a na duszy swojej szkodę podjął?“ (Mat. XVI, 26).

A dalej: właśnie w wieku przejściowym nader wielką rolę odgrywa p r z y j a ź ń. Na tym terenie przeżywa chłopak najintensywniej wszelkie konflikty społeczne. Dobrze

się wciąż najwznioślejszemi słowami. Potrafi też pobudzać powoli i stopniowo życie charakteru, tak że młodzież pójdzie za nim chętnie także wtedy, gdy z ust jego usłyszy kilka mocnych słów o najwyższych prawdach, które powinny kierować naszem zachowaniem się i wszelkim naszym najlepszym dążeniom użyczać dopiero należytego sensu i właściwej mocy[1]).

W tym duchu właśnie amerykańscy psychologowie wieku chłopięcego, opierając się na wieloletniem doświadczeniu, nabytem w obcowaniu z młodzieżą wielkomiejską, podkreślają nieustannie podstawowy błąd wielu religijnych zabiegów około wieku rozwojowego. Błąd polega na tem, że wskutek zbyt miękkiego i bezpośredniego mówienia o Jezusie, wywierania zbytniego przymusu do modlitwy i zbyt namaszczonego wciągania chłopców w pobożność dorosłych, wychowawcy religijni zrażają najcenniejsze właśnie elementy, potrzebujące najbardziej kierownictwa, i doprowadzają je do opozycji wobec Kościoła i religji. I tu można za-

---

będzie tedy całą etykę społeczną przełożyć najpierw na język tych doświadczeń. Tak np. można zadać pytanie: Czem kierujemy się, wybierając sobie przyjaciół? Czy słusznie postępujemy, szukając zawsze tych, którzy są jednego z nami zdania i usposobienia? Jak można zachować przyjaciół? Czy wolno czynić źle ze względu na swego przyjaciela? Kiedy powinniśmy rozwiązać stosunek przyjacielski? W jaki sposób należy przyjacielowi mówić: prawdę? — Do oświetlenia całego tego stosunku należałoby użyć Cicerona „*De amicitia*".

[1]) Wobec nowoczesnej t. zw. „naukowej psychologji religijnej" należy zająć stanowisko bardzo sceptyczne. O prawdziwej psychologji doświadczeń religijnych nawet u dziecka można nierównie więcej dowiedzieć się z „Wyznań" św. Augustyna, aniżeli z wszelkich nowoczesnych książek, traktujących o tym temacie. Tylko ten, kto zdobędzie dostęp do istoty przeżyć religijnych, może rozpoznać ją w niejasnych jeszcze i zmąconych stadjach początkowych i odróżnić od pierwiastków nieistotnych. W przytoczonej powyżej książce P. Boveta znajdujemy fatalny błąd. Po-

stosować prawdę słów Hezjodowych: „Głupcy, nie wiedzą, o ile więcej jest połowa, niźli całość". Dr. Forbush, autor wybornej książki: *„The Boy-Problem"*, stojący sam całkowicie na gruncie chrześcijańskim, opowiada, że razu pewnego zapytał go ktoś o pewne stowarzyszenie młodzieży: *„Is there enough Christ in it?"* (Czy też jest w niem dość Chrystusa?); tymczasem należałoby przedewszystkiem zapytać: *„Is there enough boy in it?"* (Czy jest w niem dość chłopca?) Autor niniejszej książki, mając w ubiegłych latach wiele sposobności do czytania czasopism przeznaczonych dla młodzieży chrześcijańskiej, doszedł do przekonania, które musi tu otwarcie wypowiedzieć. Oto ze stanowiska psychologji młodzieży są one wszystkie bez wyjątku zupełnie niemożliwe. Sami ich autorowie łudzą się co do działania takich pism, gdyż mają oczywiście zawsze możność skupiania dokoła siebie pewnych trady-

---

lega on na tem, że autor, nawiązując do Pestalozziego, który pozostał pod tym względem dzieckiem 18 wieku, łączy całkiem jednostronnie przeżycia religijne z uczuciami dziecka dla rodziców, a to tylko dlatego, że uczucia te zewnętrznie współbrzmią i wspomagają się wzajemnie. W rzeczywistości jednak oba te rodzaje uczuć dziecięcych wypływają z zupełnie samodzielnych i odrębnych źródeł, i nie ulega wątpliwości, że raczej przeczucie Ojca niebieskiego przyczynia się do uświęcenia, pogłębienia i wyjaśnienia stosunku wobec ojca ziemskiego, aniżeli odwrotnie. Zupełnie nowoczesnym błędem jest wyjaśnianie „Niepokalanej Dziewicy" popędem dziecka do wywyższenia własnej matki. Wszystkie te tajemnice nie dają się pojąć ze stanowiska izby dziecięcej. Ów dogmat bowiem powstał w sposób zupełnie logiczny z pogłębienia się w niezrównaności zjawiska Chrystusa i z konieczności, by jedności tej uczynić zadość, opisać i uzasadnić ją także w zakresie ziemskiego związku przyczynowego. I nie poprzez ziemską matkę dziecko uwielbia „Matkę pełną chwały", lecz raczej owe najwyższe tajemnice ożywiają w jego duszy najgłębsze pierwiastki, wytwarzając w niem zupełnie nowy stosunek do własnej matki.

cyjnych sfer religijnych wraz z posłuszną im młodzieżą. Tych jednak, którzyby najbardziej potrzebowali takiego skupiania i podtrzymywania, tych takiem nieustannem g a d a n i e m o Jezusie, takim miękkim tonem i ciągłem odwoływaniem się do tego, co ostateczne i najwyższe aż po najdalszy nieboskłon, odstręczają tylko od siebie — jak to się już raz nam samym przydarzyło. Czyż rzeczywiście umysł pełen Chrystusa i dusza obudzona dla dzieła Chrystusowegc musi ujawniać się wciąż w ustawicznem mówieniu o tem, co najświętsze? Nie. Stanowi to zaprawdę pierworodny grzech i chorobę kół religijnych i to często tych właśnie, które są najmniej skłonne podporządkowywać konsekwentnie prawdzie Bożej dzień powszedni, sferę interesów praktycznych i politykę. Czyż nie możnaby działać bardziej p o ś r e d n i o, dając więcej biografji i historji bez tendencyjności, a jednak z osądem rzeczy pełnym mocy charakteru i oświeconym przez chrześcijańską prawdę, więcej zagadnień dotyczących charakteru, więcej materjału do samopoznania i poznawania ludzi? Jeżeli zdołam zachęcić młodzież, by w konkretnych stosunkach domowych, zawodowych i społecznych starała się zachowywać w sposób godny, rycerski, prawdomówny, uczciwy i przyzwoity, i jeżeli następnie dodam jeszcze kilka słów, ażeby wysiłek ten i podniesienie duchowe starała się powiązać ze wszystkiem, co religja chrześcijańska mówi nam o naszej słabości i połowiczności, jako też o naszej nadziei i pomocy — czyli nie powiem przez to więcej i skuteczniej o Jezusie i dla Niego, aniżeli, klepiąc w sposób nużący i namaszczony komunały o najświętszych sprawach? Powinniśmy unikać tego choćby z tego powodu, że człowiek rzadko tylko stoi tak wysoko, by Najwyższą Istotę i działanie łaski Jej w tym świecie umiał nale-

życie wyrazić w słowach. Nie każdy też i nie w każdym wieku potrafi czynić to z odpowiednią mocą i skupieniem. Dlatego nieznośna jest ta rosnąca wciąż lawina długookresowej pobożnej wymowy czwartego i piątego rzędu. Bo cóż stanie się wtedy z cichym milczącym krzyżem i jego niewysłowioną wymową?

X. *Przezwyciężenie rozdwojenia między religją a życiem.*

Pewien mówca chrześcijański, rozprawiając niedawno o chrześcijaństwie i o pracy pokojowej, oświadczył bardzo słusznie, że najważniejsze zadanie kształcenia polega na tem, by przerzucić pomost nad rozdziałem pomiędzy religją a życiem; rozdział ten bowiem może sprawić, że upadek świata zachodniego rzeczywiście nastąpi, a ludzkość powróci do stanu barbarzyństwa.

Na zaznaczony tu problem wychowania zwróciliśmy już poprzednio uwagę, wskazując tam na przepaść, rozwartą w świecie zachodnim pomiędzy wzniosłym ideałem a zasadami codziennej praktyki i powstałą w gruncie rzeczy z głęboko utajonej niewiary w możność stosowania w życiu nauki tradycyjnej, co pociąga za sobą oczywiście ten skutek, że w życiu codziennem żyjemy tylko z dnia na dzień a pod względem karności naturalnego w nas człowieka stoimy znacznie niżej od człowieka Wschodu. To rozdwojenie w duszy Zachodu, którego typową filozofję zawierają słowa Macchiavelliego, że chrześcijaństwo jest nauką dla trzody owiec pośrodku świata wilków, można przezwyciężyć jedynie za pomocą prawdziwie wierzącej pedagogiki religijnej, podjętej równocześnie na wszystkich polach i mającej słowa *„omnia instaurare in Jesu Christo“* nietylko na ustach, lecz rzeczywiście przekonanej, że prawda chrześcijaństwa to światło świata,

a więc i interesów praktycznych, polityki, kwestji robotniczej, wzajemnego stosunku płci oraz wszelkiego rodzaju ziemskich zawodów, stosunków i doświadczeń.

I tu należy również wychodzić od elementów. Do nich zaliczamy dziesięcioro przykazań. Podamy kilka przykładów celem zilustrowania, jak można spotęgować energję i jasność pojęć o ich stosowaniu oraz rzeczywiste podporządkowanie życia przykazaniu bożemu, i jak nieodzowną jest rzeczą unaocznić w tym celu dokładnie zasiąg i zakres przykazania, co znowu jest niemożliwe, jeżeli nie wyjdziemy przytem z zupełnie konkretnej wiedzy o ludzkich uczynkach i ich doniosłości. W tym sensie nie można dość silnie podkreślić słów szwajcarskiego proboszcza i poety Jeremjasza Gotthelfa:

„Znałem dziesięcioro przykazań, ale nacóż przydadzą się nam one wszystkie, jeżeli nie znamy duszy ludzkiej we wszystkich jej siłach i słabościach, ani życia z jego złośliwością i chytrością. Wielu ludzi zna nazwy cnót i błędów, ale nie rozpoznaje ich w życiu, ani we własnej duszy. Zdaje mi się, że o wiele potrzebniejszą jest geografja serc, niż Spitzbergu, nauka zaś o duszy i historja jej byłyby równie ważne, jak nauka o górach pierwotnych i historja o trzech synach Noego. Uczymy dziecko o wszystkiem widzialnem i dotykalnem, ale nie dajemy mu kluczy do królestwa ducha tj. do znajomości własnej duszy".

W zupełnie podobnym sensie wskazywał niejednokrotnie Pestalozzi, że w związku np. z zakazem kradzieży trzeba koniecznie rozprawiać się ze wszystkiemi wykrętami, usprawiedliwiającemi ją wskutek zaszłych okoliczności, jak gdyby naruszenie cudzej własności nie było zawsze i w każdym wypadku kradzieżą. Oto jak opisuje on wykręty chłopców wiejskich:

„Pamiętają oni katechizm i wiedzą doskonale, że kradzież nie jest sprawiedliwa, ale w każdym wypadku, gdy mają po temu powód, twierdzą, że tym razem tak bardzo na tem nie zależy, i na każdy taki wypadek mają zawsze całą kupę wymówek.

„On mi też ukradł“ lub „gdyby mógł, ukradłby mi jeszcze więcej“.

„Gdybym był ładną dziewczyną, dałby mi to darmo“.

„Nabył on swoje dobro gorzej, niż gdyby je ukradł“.

„E, i cóż mu po tym drobiazgu“.

„Przegra to i tak na jedną kartę“.

„On to i tak straci; jeżeli ja mu tego nie wezmę, to zabierze mu to ktoś inny“.

„Zwierzchność też zabiera, gdzie tylko może“.

Na innem miejscu Pestalozzi opowiada, jak pewna niezepsuta jeszcze dziewczyna wiejska ulega podszeptom złego służącego i przywłaszcza sobie pierścionek, leżący w pokoju; byłoby to niemożliwe, gdyby jej w swoim czasie w nauce religji unaoczniono konkretniej, co znaczy, czem jest i jak daleko sięga zakaz „Nie kradnij!“ „Nie posiadała żadnego wzoru, by móc przeciwstawić go złym podszeptom“ powiada Pestalozzi. „Wzniosła nauka, że człowiek musi czynić dobrze ze względu na siebie samego, a nie ze względu na innych ludzi, obiła się tylko o jej uszy, ale w pamięci jej nie pozostało z niej ni śladu, to też nie zrozumiała, co ta nauka oznacza. Bez wyraźnej zaś przeciwwagi człowiek nazbyt łatwo wierzy pustym słowom i staje się nieufny wobec własnego sumienia...“

Określono tu niesłychanie ważne zadanie kierownictwa moralno-religijnego. Nowsze badania moralno-statystyczne, zajmujące się pewnemi wynikami masowych ankiet wśród przestępców młodocianych na temat przyczyn zakazu kradzieży,

dały bardzo przygnębiające rezultaty, oświetlając jaskrawo brak konkretnego kierownictwa moralnego wśród młodzieży. Podniesiony przez Pestalozziego brak p o g l ą d o w y c h w y o b r a ż e ń, przeciwstawiających się pokusie przywłaszczenia sobie cudzej własności, staje się jawnem niebezpieczeństwem, gdy tacy młodociani zatrudnieni są np. w wielkiem przedsiębiorstwie, w którem panują złe zasady, nie ukrywane przed pracownikami; lub gdzie drobne oszustwa należą do codziennej praktyki „kolegów". W takich razach wszystko zależy od tego, ażeby przykazanie „Nie kradnij" wyjaśnić, mówiąc np. w ten sposób: „Przykazanie: Nie kradnij! znaczy: T y nie kradnij, to t w o j a dusza i t w o j e ręce mają być niesplamione niesprawiedliwem dobrem, choćby na lewo i na prawo od ciebie kradziono[1]). Następnie należy podkreślić, że „mieć sumienie", znaczy: mieć oko bystre, rozpoznające granice, umieć dostrzegać celnie, gdzie wesołość zmienia się w pro-

---

[1]) Prof. F e l i k s A d l e r, twórca „szkoły kultury etycznej" w Nowym Jorku, omawiając raz uczciwość w życiu zawodowem, podniósł, że w związku z religijnem rozważaniem etyki zawodowej należałoby tak akcentować znane słowa modlitwy: „Chleba naszego powszedniego daj T y nam, Panie", t. zn. „pozwól, ażebyśmy chleb nasz powszedni zdobywali w pokoju z T o b ą, w zgodzie z T w o j ą wiekuistą prawdą". Pewien średniowieczny żyd-lekarz miał pono odmawiać następującą modlitwę: „O Panie, spraw, bym T o b i e służył przy każdej ranie, którą opatruję, spraw, by mnie T w o j a rada oświecała przy każdej poradzie, której udzielam". W tym duchu dałoby się niejedno powiedzieć o stosowaniu religji do zadań zawodowych, t. j. o poddawaniu wszelkich celów zawodowych najwyższemu dobru duszy; bez takiej bowiem hierarchji dóbr niższe żywioły prędzej czy później wprzęgną pracę ludzką w swą służbę, a wkońcu cały dorobek i powodzenie tej pracy dosięgnie sąd, któremu żadne działanie ni budowanie nie ujdzie, jeśli zaprzeda się niższemu światu i jeśli nie będzie w niem żadnej pewności ni niezawodności, żadnej wierności ni prawdy.

stactwo, jedzenie w żarcie, picie w żłopanie, miłość młodociana w łajdactwo, a dowcip w sprosność. Należy wyjaśniać, że nic tak bardzo nie wysubtelnia sumienia do przestrzegania granic, jak szczera groza przed zamianą „mego“ i „twego“. Kto nie przestrzega prostej linji, ten jest podobny do pijanego, który nie umie chodzić prostą drogą. Dlatego uczciwość łączy się tak ściśle z czcią; kto przekracza granice, kto wychodzi na rozbój, ten bezcześci się społecznie i jest wrogiem wszelkiego porządku, choćby się nawet sprawa nie wydała — ten utracił cześć ludzką i odzyskać ją może tylko zapomocą najgłębszej skruchy i nawrócenia się.

Byłoby bardzo pożądane, by rozważając takie zagadnienia moralne dla rozbudzenia duszy i zaostrzenia subtelności, oznaczać ostateczne konsekwencje wysoce rozwiniętego zmysłu ochrony cudzej własności: należy rozszerzyć pojęcie kradzieży i wykazać, ile niebezpiecznej tępoty tkwi w przyzwyczajeniu do nieoddawania punktualnego pożyczonych pieniędzy, zatrzymywawia pożyczonych książek lub niedbałego obchodzenia się z niemi. Możemy napisać na tablicy: „Trzymaj złodzieja!“ a następnie scharakteryzować owych gości hotelowych, co to sami nie szanują wcale własności hotelarza, kładą się w butach na łóżko, sznurując buciki, stawiają je na wypolerowanych lub wyścielanych krzesłach, smarują i brudzą obrusy, sami zaś przy płaceniu rachunku są niesłychanie drażliwi, jeżeli im się zdaje, że właściciel, ustalając swoje pretensje, nie liczy się zbyt skrupulatnie z ich własnością.

Należałoby również omawiać z młodzieżą pewne określone i jasno sformułowane zagadnienia uczciwości. Umacnia to sąd moralny, i wyrywa młodzież z bezmyślności. H. Stanley opowiada w swej autobiografji, jak wiele oświecały go

pytania z dziedziny etyki zawodowej, zadawane mu od czasu do czasu przez ojczyma: „Cobyś uczynił w takiem a takiem położeniu?“[1]).

Omawiając przykazanie „Nie kradnij!“ zadałbym takie mniej więcej pytania:

1. Co można podciągnąć pod rubrykę „kradzieży“?

2. W jaki sposób człowiek dochodzi do kradzieży?

a) Przez jakie wrodzone skłonności czy błędy charakteru?

b) Jakie drobne nawyki przygotowują do kradzieży?

c) Jakie są pokusy do kradzieży zamłodu?

d) Bieda i zamożność jako niebezpieczeństwo dla uczciwości.

3. Dlaczego wszystkie narody karzą kradzież surowo?

---

[1]) Oto przykład: „Jeden z pracowników, zajętych wraz z tobą w interesie, twój przyjaciel, dopuszcza się nieuczciwych uczynków, naruszając kasę swego pana. Na tem go ty sam tylko pewnego razu przyłapujesz. Cobyś wtedy uczynił? — Poradziłbym mu, ażeby tego zaniechał. — Przypuśćmy jednak, że pomimo danych obietnic — w dalszym ciągu przywłaszczać sobie będzie małe kwoty pieniężne, cóż wtedy? — Wtedy powiedziałbym mu wprost, że jest złodziejem. — Dajmy na to jednak, że on sądzić będzie, iż nie masz żadnych pewnych dowodów jego kradzieży i że ci się w twarz wyprze wszystkiego? — Wtedy byłby już nietylko złodziejem, lecz i kłamcą w dodatku, tak, że pozostałaby tylko walka. — I cóż dalej? — Dalej nic. — No a twój pan? Gdzież on w tej całej sprawie? Czy o niego tu wcale nie chodzi? Czyż nie płaci ci za to, ażebyś pilnował jego interesów? — A toż pilnuję jego interesów, zapobiegając kradzieży. — Tak, lecz pomimo całej twej troskliwości o jego dobro, kradzież dzieje się spokojnie w dalszym ciągu, a on o tem wcale się nie dowiaduje. — Sądzisz więc, że powinienem złodzieja podać, a tem samem zgubić? — A kiedy wstępowałeś do służby u swego pracodawcy, czy nie zawarłeś z nim niejako umowy, że za pewną nagrodą będziesz pilnował jego interesów i bronił ich przeciwko wszelkiemu ich naruszeniu?“ i t. d.

4. Jak oddziaływa na charakter kradzież, a jak uczciwość?

5. Dlaczego złodziejem tak pogardzamy? Jakich brak mu zalet charakteru?

6. Zapomocą jakich drobnych przyzwyczajeń zaprawiamy się do uczciwości?

7. W jaki sposób traktujemy towarzyszy, dopuszczających się nieuczciwości?

W książce *„Nauka o życiu“* podaliśmy cały szereg takich konkretnych pogawędek na ten temat; tu dodajemy jeszcze następujące pogawędki, zapomocą których możnaby dzieciom 12—14-letnim oraz ludziom prostym wyjaśniać znaczenie i doniosłość kradzieży.

„Co znaczy: kraść?“

„Niejeden człowiek kradnie i nie wie wcale, co czyni, ponieważ nigdy nie zastanawiał się nad tem, ile to właściwie rzeczy należy zaliczyć do kradzieży. Czy tylko wtedy naruszamy cudzą własność, gdy ją sobie zabieramy, czy też istnieje jeszcze wiele innych sposobów, zapomocą których narażamy na szwank cudze dobro? Czy nie jest kradzieżą i rabunkiem każdy postępek, przez który w jakikolwiek sposób pozbawiamy kogoś jego własności — choćby przez to tylko, że obchodzimy się z nią niedbale? Niektórzy chłopcy nie zwracają kolegom pożyczonych od nich książek. Gdyby im powiedziano: „Ukradliście je“, przeszedłby ich dreszcz zgrozy, a przecie cóż to jest innego? Powiedzą, że to tylko zapomnienie a nie zły zamiar. Zapewne, ale pozostaje kradzieżą, gdyż bez względu na to, wskutek jakich własności waszych kradzież szkodząca i ubożąca drugiego została dokonana, czy będzie nią wasza pożądliwość, zawiść czy niedbalstwo, okradzionego mało to obchodzi. Zawsze bowiem przez was utracił on swą własność. Albo, gdy oddajecie mu wprawdzie książ-

kę, ale tak splamioną i zatłuszczoną, że tylko precz ją rzucić, to czyż nie naruszyliście przez to jego własności? Wszak zamieniać „moje“ i „twoje“ znaczy poprostu, tak niedbale obchodzić się z cudzą własnością, jakgdyby ona należała do nas samych. Jeżeli np. zasmarujecie cudze ściany, to poczynacie sobie z obcem mieniem tak, jakgdyby ono do was należało, a to znaczy właśnie: zamieniać „moje“ i „twoje“. Czemuż nie przywłaszczycie sobie odrazu np. parasola pana X., skoro pozwalacie sobie zanieczyszczać ściany jego domu? Może on sam, mając wybór, chętniejby oddał wam swój parasol, gdyż parasol kosztuje tylko 5 marek, oczyszczenie zaś domu znacznie drożej. A dalej, ponieważ radość z posiadania czystego domu należy również do jego prawnej własności, a zmartwienie, jakie sprawia mu zbrukanie domu, oznacza pewien ubytek jego zdrowia, przeto przez smarowanie wyrządziliście mu jeszcze w dodatku szkodę na jakie 30 marek. Gdybyście go z tych pieniędzy ograbili w lesie z rewolwerem w ręku, nazywałoby się to rozbojem, a tak nazywacie to tylko „zabawnym żartem“. Kto umie jednak myśleć rozsądnie, zgodzi się ze mną, że prawdziwym żartem jest coś, z czego wszyscy muszą się śmiać. Jeżeli zaś choćby jeden tylko człowiek ponosi przez to szkodę i zgryzotę, to jest to żart nieprawdziwy, sfałszowany, a raczej bolesna rzeczywistość, i wchodzi w rubrykę „zbrodni przeciw własności“. Tu słyszę znowu, jak ktoś mówi: „Ach, taki drobiazg!“ Więc to tak, więc wyobrażacie sobie naprawdę, że kradzież mierzy się, jak np. owoce, na funty, że można zatem mówić o funcie, dwu funtach kradzieży i t. d. — jeden zaś gram kradzieży to darmo, niby próbka? Nie, żaden, choćby najdrobniejszy uczynek nie jest „darmo“. Rzecz ma się tak, jakgdybyśmy obejmowali przytem jakiś urząd w interesie; choćby nas tam na-

jęto na chłopca do posyłek i to tylko na przeciąg dwu godzin, pracujemy jednak dla interesu, należymy doń, daliśmy swoje słowo. Czy dla firmy nieuczciwej chcielibyście odnieść choćby list na pocztę? Nieprawda, że nie? Że nie macie zgoła ochoty należeć do takiej „spółki“? — Pomiędzy prawem a bezprawiem wznosi się mur potężny: kto jest po tamtej stronie, znajduje się już w krainie zbrodni i winy, chociażby przekroczył dopiero pierwszą linję graniczną.

Tu powiecie może: a czyż niema wśród nas wielu ludzi, wysoce szlachetnych i przyzwoitych, którzy jednak jako chłopcy dopuścili się byli takich drobnych grzechów? Bezwątpienia są tacy, ale żyje wielu takich, co w swoim czasie cierpieli na nieznaczny katar oskrzeli, pochodzący z zaniedbanego przeziębienia, potem jednak wyleczyli go całkowicie i dziś wspinają się na najwyższe góry, nie czując żadnych następstw. Ale wiadomo wam także, nieprawdaż, że może jeszcze więcej ludzi nabawiło się na całe życie choroby płuc, a nawet umarło z powodu jednego tylko zaniedbanego przeziębienia? Zastosujcie to teraz sami do naszego zagadnienia.

Moglibyście mi też może powiedzieć: Czy wielu dorosłych, nienagannych w swym zawodzie i w życiu rodzinnem, nie dopuszcza się pomimo to ustawicznie wszelakich drobnych przestępstw w stosunku do cudzej własności? — I to prawda, lecz uschła gałąź pozostaje zawsze uschłą gałęzią, chociażby należała do buka, w którego cieniu wypoczywają ludzie i ptaki; a robaczywość, choćby najdrobniejsza i w najpiękniejszem jabłku, pozostaje zawsze robaczywością. A jeśli to panu Ygrekowi nie szkodzi, że przechadza się z otwartą raną na nodze, to nie przesądza to jeszcze, że pan Zet może przez takie zaniedbanie nabawić się zatrucia krwi. Przeto należy unikać takich zaniedbań, choć-

by dlatego, ażeby nie dawać złego przykładu i nie wyrządzać szkody słabszym. Czyż nie zdarza się dość często, że jakiś wielki bank, w którym złożone są oszczędności niezliczonych drobnych ciułaczy, bankrutuje, lub że jakiś kupiec z powodu lekkomyślnego obchodzenia się z własnością innych dostaje się do więzienia? Nad takimi ludźmi należy często ubolewać równie mocno, jak nad tymi, którzy zostali przez nich poszkodowani, gdyż nie są to zawsze ludzie źli i zepsuci; nie nauczyli się tylko zamłodu podciągać wszystkich swych postępków pod właściwą rubrykę; to zaś sprawiło, że bystrość ich wzroku przytępiła się także w stosunku do rzeczy większych. Dlatego powiedziano: „Kto wierny jest w najmniejszej rzeczy, i w większej wierny jest". (Łuk. XVI, 10.)

Jest także na świecie niemało ludzi zanadto ostrożnych, by popełnić cokolwiek wbrew ustawom karnym, a mimo to dopuszczających się czynów, które podpadają pod rubrykę „przestępstw przeciw własności". Weźmy np. hotelarza, który gościom swym podaje za drogie pieniądze potrawy jak najgorzej przyprawione albo nawet wprost sfałszowane, lub który daje im brudne łóżka i t. p. Nie jestże to także pewną formą kradzieży i rabunku? Wszak hotelarz bierze od gości coś, co mu się nie należy, to bowiem, co sam daje, nie jest warte tyle, ile żąda. A tak właśnie postępuje niejeden i uważa się za uczciwego człowieka, sądząc, że tylko ten jest złodziejem, kto skrada się nocą z latarką złodziejską lub kradnie pieniądze z kieszeni czy z kasy. Taki hotelarz zamienił był może kiedyś jako chłopak własną markę, o której wiedział dobrze, że nie ma żadnej wartości, na markę rzadką. A gdy potem chłopiec taki zostanie fabrykantem, nie będzie zdawał sobie sprawy, że popełnia kradzież, każąc robotnikom pracować w niehigjenicznych lokalach albo płacąc im tak

mało, że muszą z rodzinami cierpieć głód. Kto zaś już zamłodu zaprawia się do jak największego szanowania cudzej własności, ten nie zechce od nikogo przyjmować pracy, nie oddając mu za nią tyle, ile mu się należy, i będzie starał się czynić raczej za wiele dla zdrowia i życia powierzonych sobie ludzi, aniżeli narazić się na oskarżenie, że ukradł bliźniemu zdrowie, byle sam mógł lepiej jeść i żyć.

Jeżeli mówiłem o tem, że trzeba bezwarunkowo ściśle baczyć na wspomniane tu nawyki i nazywać wszystko po imieniu, a nie sądzić, iż małe bezprawia i mała nieuczciwość należą jeszcze do rubryki: „uczynków sprawiedliwych“ lub „uczciwych“ — to przez to nie sądzę jeszcze, że powinniście za każdym kolegą, który wam nie zwrócił książki albo ją zaplamił, krzyczeć: „Trzymaj złodzieja!“ Bynajmniej. Trzeba mieć na względzie, że pochodzi to najczęściej tylko z bezmyślności, należy jednak po przyjacielsku starać się otworzyć koledze oczy na to, że wszedł na niebezpieczną drogę, podobnie, jak wołamy głośno na krótkowidza, gdy zbliża się ku przepaści.“ —

W ten sam oto sposób wypadałoby omówić i inne przykazania, jak np. przykazanie: „Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu świadectwa fałszywego.“ Należałoby przytem posłużyć się nowszemi badaniami z dziedziny psychologji wypowiedzi, — ile możności także eksperymentem, w którym każemy np. chłopcom odtworzyć dokładnie jakieś omówione poprzednio zdarzenie lub rozmowę. Do takiego eksperymentu można nawiązać konkretne zadania samowychowawcze.

Prof. W. Stern (z Hamburga) mówi nawet wprost o specjalnej „pedagogice przypominania“ i twierdzi, „że zdolność do ścisłego świadczenia można wykształcić“. Wraz ze współpracownika-

mi[1]) dokonał on już w tej dziedzinie pomyślnie całego szeregu eksperymentów z dziećmi szkolnemi. Gdy wykażemy dzieciom, jak trudno ściśle odtworzyć to, co widzieliśmy lub słyszeli, to przez to samo zainteresujemy je już dla samokształcenia się w ścisłości. To ćwiczenie się zaś w kontrolowaniu własnych wspomnień odnośnie do zaburzeń spowodowanych przez wyobraźnię, uczucia i interesy, posiada niezmierne znaczenie dla etyki a zarazem dla higjeny duchowej. Albowiem ze skłonności do przesady i uogólniania rozwijają się nierzadko patologiczne zwyrodnienia, które w samych początkach dałyby się były jeszcze powściągnąć i stłumić.

Nacóż zda się np. strachem starać się odwieść dziecko od „fałszywego świadectwa", jeżeli nie wskaże mu się, jakby samo mogło ustrzec się od fałszywej mowy, a to ukazując mu to fałszywe świadectwo już w pierwszych napozór zupełnie niewinnych zaczątkach i oświetlając mu np. ze stanowiska „społecznego znaczenia mowy" wielką odpowiedzialność za te drobne sprawy. Wychowawca powinien zatem zadawać tu pytania w następującym porządku: „Gdzie zaczyna się fałszywe świadczenie? Jakie zło pociąga za sobą: 1) w życiu innych? 2) we własnem życiu wewnętrznem świadczącego? 3) jak możemy kształcić się w ścisłości świadczenia?

Cały ten temat jest nader owocny i pobudzający szczególnie dla starszej młodzieży.

Omawiając dziesięcioro przykazań, należy szczególnie pamiętać o tem, że dekalog ma na uwadze grzechy ludzi d o r o s ł y c h, w stosunku do młodzieży zaś chodzi przedewszystkiem o to, by uświadomić jej n i e d o r o s ł e grzechy,

---

[1]) Por. „Beiträge zur Psychologie der Aussage". Lipsk, Ambrosius Barth, 1905.

prawa ich rozwoju i konsekwencje. Młodzieniec czy nawet dziecko żywi rzadko chyba życzenie zabicia kogo. Chodzi jednak o to, ażeby okazać mu na przykładach, jak to powoli rozrastają się nasze namiętności i wchodzą w nasze przyzwyczajenia, i jak potem ze starcia się ich z cudzą wolą czy też z okolicznościami może na człowieka, niby fatum, spaść czyn ostateczny.

Przy omawianiu przykazania: „Czcij ojca i matkę" chodzi szczególnie o pomoc w ciężkich przypadkach i konfliktach, gdy np. autorytet moralny ojca czy matki upadł wskutek złego przykładu lub rodzinnych awantur. Tu trzeba koniecznie uświadomić młodzieży, że cześć okazywać winna niezależnie od przypadkowych właściwości osoby, reprezentującej autorytet. Chodzi o to, ażeby n a s nic nie powstrzymywało od okazywania należnej czci, ażebyśmy uświęconą formę, która skupia rodzinę, podtrzymywali choćby zewnętrznie tylko, wierząc, że to okazywanie czci zdoła w tajemniczy sposób i błądzącego przywieść zpowrotem do obowiązku i poczucia honoru, jak o tem mówi Dostojewski: „Szacunek okazywany człowiekowi w obejściu może odmienić nawet takiego, w którym zagasł już doszczętnie — zda się — obraz Boga". — „O, jakąż ja mam matkę!" woła córka. Odpowiedź: „Zapytaj siebie: A jakąż ja jestem córką? czy życiem swem ujawniam całą gotowość do pomagania, takt i czułość, zawartą w ideale córki, czy też raczej jestem tylko jej karykaturą? — „Ach, jakiegoż mam ojca!" woła syn. Odpowiedź: „Nie biadaj, że nie przypadł ci w udziale ideał ojca, lecz myśl tylko o tem, ażebyś t y sam wypełnił ideał rycerskiego syna, zakrywającego słabość ojca i podtrzymującego słabego, by nie upadł całkowicie, a nie bacz na to, jakim on jest ojcem; syn musi spełnić powołanie synowskie, albo nie spełni żadne-

go, a będzie zawsze oglądał się tylko na drugich, którzy nie wykonywają obowiązków."

Obowiązek szanowania rodziców nie wymaga całkowitego poświęcania mu własnej woli i przekonań. Chodzi jednak zawsze o właściwy ton i o zdwojone w tym razie oznaki miłości i wierności, gdyż tylko zapomocą nich możemy przejednać drugiego człowieka z odmienną naszą wolą i myślą; rycerska rozprawa prącego naprzód młodego życia z życiem starzejącem się stanowi jedno z najważniejszych zadań wszelkiego społeczeństwa ludzkiego. Jakoż tylko ten dorósł do innych zadań społecznych, kto tamto zadanie rozwiązuje należycie i czyni zadość obu rzeczywistościom.

Nakoniec słówko jeszcze o przykazaniu: „Nie będziesz miał cudzych bogów przede mną". Autor przypomina sobie pewną lekcję religji, na której nauczyciel obowiązek nauczania żywego i poglądowego rozumiał w ten sposób, że opisywał rozmaite kulty bałwanów u narodów sąsiadujących z Żydami, kulty, które nierzadko przenikały do zwyczajów ich własnej religji. Tymczasem prawdziwie porywającą całą duszę i przemawiającą w języku życiowym byłaby nauka religji tylko wtedy, gdyby wskazywała, że owi „cudzy bogowie", jak wówczas pod postacią Baala i innych bałwanów, istnieją jeszcze dziś i będą istnieli jutro, ażeby ujarzmiać nas nieustannie dla dóbr pozornych lub wieść nas na pokuszenie, iżbyśmy dobra drugiego, a nawet piątego i szóstego rzędu, jako to: wiedzę, sztukę, sport, ojczyznę, miłość i majątek, stawiali w ośrodku życia. Gdy tylko zaczniemy stawiać takie „cudze bogi" na miejsce prawdziwego i najwyższego dobra, nic nas już potem nie zdoła zatrzymać na tej drodze: każde nowe bóstwo zostanie jutro usunięte przez jeszcze nowsze, sympatyczniejsze; i tak ten, kto zdradza Boga dla ojczyzny, zdradzi jutro ojczyznę dla

stronnictwa, pojutrze zaś stronnictwo dla zupełnie egoistycznego celu . . .

Czytelnik domyśla się zapewne, dokąd zmierzają wszystkie te zastosowania. Oto należy zwracać nieustannie uwagę młodzieży na to, że Pismo św., choć wyraża się w języku i w dziejach pewnej epoki, zajmuje się n a m i, naszem życiem, teraźniejszością, wiecznie - ludzkiem, i że nic nie jest tak ważne, jak to, by wydobywać z niego zastosowania do życia codziennego i wcielać je w czynach. Bo przecie my, ludzie kultury zachodniej, jesteśmy zawsze skłonni oddzielać niedzielę od dnia powszedniego, i tylko w niedzielę oddawać cześć prawdzie najbardziej nadludzkiej, w dzień powszedni zaś kierujemy się najpospolitszemi względami i wrażeniami, a nawet jesteśmy wprost nieufni do wszystkiego, czego niesposób usprawiedliwić mądrością — warzywnego targu.

J e r e m j a s z G o t t h e l f takie słowa wkłada w usta swego bakałarza:

„Wiara moja nie wiązała mojego życia z Bogiem, wiara moja była mi jeno kluczem od bramy, który, wychodząc rano z domu, wkładałem do kieszeni, by móc wieczorem dostać się znowu do domu i nie potrzebować na dworze dzwonić zębami."

Opisany tu stan duszy jest typowym wytworem owego fałszywego wychowania religijnego, w którem nie brak wprawdzie wiary, ale wiary tej nie wiąże się z żadną rzeczywistością życiową, nie wyjaśnia się jej i nie unaocznia przykładami wziętemi z życia. Wiązać zaś życie z Bogiem, znaczy: nie pozostawiać elementów codziennego postępowania i codziennej mowy sobie samym lub przypadkowości bodźców zewnętrznych, lecz pierwiastek religijny przenieść właśnie w świat tych najdrobniejszych zadań. Jeżeli

w tym duchu nie wiążemy życia z Bogiem, wówczas nietylko życie pozostaje bez światła i rozwija się w kierunku „upadku świata zachodniego", lecz i religja nie zyskuje rzeczywistej mocy i jasności w duszy. Dlatego też Pestalozzi mówił, że nawet w koziarni człowiek powinien być religijnym, t. zn. na akty zwierzęce czy inne jakieś niemądre czyny reagować nie po zwierzęcemu, lecz tak, jak człowiek, któremu Bóg dał rozum", tj. wyzwolił go z samych odruchów, i który doznane na sobie miłosierdzie żywione przez Boga dla stworzenia świadczy innym bliźnim. W tym duchu powiada Pestalozzi o swoim proboszczu Arnerze w powieści „Lienhard i Gertruda": „Wnikał w warunki życiowe ludzi, słuchał, jak starzy i młodzi opowiadali mu o każdem pożytecznem doświadczeniu w ich zakresie, a potem kazał innym opowiadać, jak je spożytkowali. Nic nie było dlań za małe. Dziecko, potrącone przez kozę, które postąpiło z nią rozumnie lub nierozumnie, znaczyło dlań tyleż, co inne, które wymyśliło najpiękniejszą pieśń dziękczynną Bogu. Tak przez sam sposób udzielania nauki religji wiązał wszelką mądrość życiową z mocą swej nauki, służącej Bogu. Mówił o ludziach, którzy doznali nieszczęścia czy to w polu czy w hodowli bydła, mówił o matkach, którym dzieci, i o dzieciach, którym matki umarły, słowem, korzystał z przypadków dnia i z okoliczności, które wywarły większe wrażenie w gminie, ażeby wrażenia te prostować, uszlachetniać i tłumaczyć."

Prawdziwe naśladowanie Chrystusa polega wogóle na naśladowaniu mocy Boga głęboko wnikającej w życie i objawionej w postaci służebnej, podobnie jak w sztychach Rembrandta promień wiekuistego światła przenika aż do najciemniejszego zakątka stajennego. Dlatego właśnie

przenikanie wszelkich najdrobniejszych i najpowszedniejszych spraw przez religję posiada tak wielkie znaczenie, gdyż w tem urzeczywistnia się uduchowienie materji, stanowiące najgłębszą istotę chrześcijaństwa. Albowiem „człowiek duchowy" w nas ujawnia się nietylko przez kontemplacyjne życie wiary, lecz w równej mierze także przez ćwiczenie się w duchowem traktowaniu nieduchowych rzeczy w życiu. Wszystko inne jest sprzeniewierzaniem się życiu Boga[1]).

Spełniać najdrobniejsze rzeczy w duchu największym, najdrobniejsze przyzwyczajenia czynić wyrazem prawd największych — oto tajemnica prawdziwego wychowania w duchu pracy. Co znaczy właściwie chrześcijańskie pojmowanie pracy? Odpowiadają na to często: „Uważać pracę za służbę bożą". Nie, to właśnie jest równie antychrześcijańskim sposobem pojmowania, jak była niem ongi pogarda dla pracy fizycznej w wy-

---

[1]) To sprzeniewierzanie się należy także młodzieży uświadamiać wprost, ażeby i na tem polu pogłębić religijnie jej moralność. Należy więc np. zapytać: „Czy otrzymaliście już kiedy polecenie, by sprzątnąć ze stołu? Tak? Otóż jeżeli zrobiliście to niedbale i poszliście się bawić, nie ustawiwszy wszystkiego na swojem miejscu i nie oczyściwszy ani nie otarłszy stołu, czyż nie jest wówczas sumienie wasze niezadowolone? Czyż więc to wasze niespokojne sumienie pochodzi stąd, że wyobrażacie sobie niezadowolenie tych, którzy dali wam owo polecenie, lub czyjeś zmartwienie, kto położył książkę na stole i ujrzał ją splamioną? Czy to tylko śmiertelni ludzie w sumieniu waszem łają was i są smutni? Nie, wiecie zbyt dobrze, że jest tu jeszcze coś zupełnie innego, nie mającego nic wspólnego z ludźmi. Oto macie wówczas takie uczucie, jak Adam, kiedy spożył z jabłka i usłyszał pytanie Boga: „Adamie, gdzie jesteś?" Duch w was jest boskiego pochodzenia i żąda całkowitej doskonałości, żądza zaś wasza pragnie wygody lub użycia, a gdziekolwiek postawi na swojem, tam człowiek czuje wciąż odnowa „utratę raju", utratę spokoju z niebieskim Ojcem swej duszy: to jest upadek w grzech, to sprzeniewierzenie się prawom ducha, które mamy w sobie, a poddanie się prawodawstwu ciała."

kształconych kołach pogańskich. Praca sama przez się nie jest zgoła służbą bożą, co więcej, może ona nawet odwodzić od Boga, jeżeli wykonywamy ją, zaniedbując boski pierwiastek w człowieku. Tylko ta praca jest służbą bożą, którą tak wykonywamy, iż przez to ujawnia się pierwiastek „duchowy"; nawet kamieniarz np. może pracować w sposób „duchowy", jeżeli tylko żyje w nim, jego ręką aż po koniuszki palców kieruje sumienie chrześcijańskie; pracownik umysłowy zaś może pracować w sposób wcale nieduchowy i zupełnie materjalny, jeżeli nad jego pracą nie czuwa i nie kieruje nią duch boży. Sumienna praca przyzwyczaja nas do wszelkiego rodzaju przytomności umysłu (obecności ducha) w życiu i uzgadnia nasze działanie z tem, co jest ponad nami: żadne ćwiczenie nabożne nie zdoła zastąpić tego „ćwiczenia się w przytomności umysłu". Z głęboką też słusznością uważa Pestalozzi „ćwiczenie w gospodarskiej baczności i przytomności umysłu" za fundament wszelkiego wychowania seksualnego, a zatem za przeciwwagę wobec wszelkiego rodzaju odrywania naszej pracy od najgłębszej naszej wiedzy i sumienia. W tym też duchu religijne zaprawianie do godności pracy posiada szczególnie dla młodzieży żeńskiej niezmierną doniosłość. W takiem kole młodocianych należałoby tak przemówić: „Nie wykonywajcie swej pracy nigdy — czyto z uporu czy z gniewu — tylko połowicznie; wszak pracujemy nietylko dla pracodawcy, — nie, sposób wykonywania naszej pracy kształci lub zniekształca naszą duszę, — pracujemy dla uświetnienia Boga, z miłości do doskonałości a nienawiści do niechlujstwa, z troski o zbawienie duszy. Należy pracować też dla dobrej sławy: a pracujemy dla niej każdem choćby najdrobniejszem punktualnem wykonaniem polecenia; jest ona dla

was ważniejsza od imienia i nazwiska rodowego. Bo cóż znaczy np. „Marja Müller“? Ileż to Maryj siedzi w więzieniu, a ilu od początku świata Müllerów zawisło na szubienicy! Wy zaś dążyć powinnyście do tego, by z imieniem waszem łączono tylko myśl o serdecznej wierności, jaśniejącej schludności i niewzruszonej prawości; wasze dobre imię powinno stać się waszem imieniem i nazwiskiem. Przytem jednak nie powinnyście zapominać, że na tej ziemi okradają nas często z naszego dobrego imienia — okradzionemu jednak powiedziano jest na pociechę: „Radujcie się, że imiona wasze zapisane są w niebiesiech!“ (Łuk. X, 20). Nic nie ginie, co zostało spełnione wiernie — i choćby nawet uczynek taki pozostał ukryty na ziemi, staje się jednak prawdziwem i żywem życiem w duszy, wiekuistem zwycięstwem nad oszustwem i chytrością, i widzi go oko Wszystkowidzącego.“

W podobnym duchu należałoby także rozmawiać z chłopcami, zajętymi w wielkich przedsiębiorstwach akcyjnych. Pod tytułem: „Chrystus a towarzystwo akcyjne“ możnaby w tym związku powiedzieć tak: „Zapytujesz: P o c o właściwie pracuję? Czyż nie muszę zapracowywać się tylko poto, ażeby gdzieś w świecie j a k i ś nieznany mi akcjonarjusz zagarniać mógł dla siebie tłuste dywidendy?“ A oto naraz zjawia się Chrystus, odpowiadając ci: „Nie zapominaj, synu mój, że wszystkie twoje prace m n i e są oddawane, — j a m jest panem twej duszy, — sposobem swej pracy d l a m n i e działasz i dla mojego królestwa; tem się pocieszaj i nie pytaj wiele, komu oddawana jest widzialna twoja praca. Chodzi tylko o pracę niewidzialną, o pracę wykonywaną w duszy!“

Kto nie wierzy w podkreślone tu religijne znaczenie należytego sposobu pracy oraz nie docenia,

jaką to jest pomocą dla głębszego rozumienia religji i dla wzmożenia energji pracy, ten poprostu nie zna natury ludzkiej. Niechajże przeczyta w ewangelji rozdział o modlitwie Jezusa na Górze Oliwnej i o tem, jak uczniowie Jego właśnie wówczas, gdy Mistrz ich przeżywał sprawy najgłębsze, zapadają wciąż w sen, i jak mimo upominania „Tak nie mogliście jednej godziny czuwać ze mną?" (Mat. XXVI, 40), „oczy ich były obciążone snem" (Mat. XXVI, 43). Nie jestże to najgłębszą tragedją człowieka, ta potęga senności w życiu? czy nie przesypiamy wszystkiego: najpilniejszych świadczeń miłości, pocieszających słów, współczującej obecności? Czyż w tej senności niema co najmniej równie tyle sprzeniewierzania się Bogu, co w bezmyślnej namiętności i dążeniu do siły? Z tego właśnie należy wyjść i okazać młodzieży, że czujna praca prowadzi do ujęcia w karby owej senności, przyprawiającej nas w życiu o utratę najwyższych i najlepszych okazyj.

I z najdrobniejszych sposobności należy korzystać, by ogólne nauki Chrystusowe stosować do spraw najpowszedniejszych, ćwicząc się w ten sposób w naśladowaniu Chrystusa. Oczywiście, nie zapominajmy, że takie naśladowanie jest tylko słabym symbolem wierności a nie rzeczywistem naśladowaniem boskiego wzoru i jego treści, obejmującej cały świat[1]). Należy przypomnieć sobie np.

---

[1]) Nie jest to profanacja Najświętszego, lecz przeciwnie jedynie właściwem ujmowaniem istoty Nowiny chrześcijańskiej, jeżeli wychowawca oświetla znaczenie naśladowania „Boga-Człowieka" w życiu rzeczywistem, pouczając młodzież, że właśnie pośród rzeczywistości należy dotrzymywać wierności najwyższemu dobru: a więc, że na targu szanować należy prawa gospodarczej wymiany, ale przedewszystkiem czuwać nad chciwością, nadużywającą tych praw, by sprzeniewierzyć się wiekuistemu życiu duszy; a dalej: że właśnie w p o ś r ó d w a l k i pamiętać należy o Bogu, poddawać wszelką fizyczną siłę służbie dla Niego,

słowa: „Błogosławieni, którzy pragną i łakną sprawiedliwości . . .“ Młodzieniec, o którego uszy obijają się te słowa, mniema, że to wszystko odnosi się tylko do ludzi, dążących do większej sprawiedliwości w ustroju społecznym; jego to jeszcze dziś nie obchodzi. Otóż ażeby zapobiec takiemu fałszywemu tłumaczeniu, należy każde z tych słów Chrystusowych natychmiast zastosowywać jasno do obecnego życia i człowieka, np. w taki sposób: Człowiekiem, łaknącym i pragnącym sprawiedliwości, jest ten, który u stołu rodzinnego i w kole kolegów, gdzie tylko rozmowa schodzi na ludzi niesympatycznych lub stojących w przeciwnym obozie, stara się rzeczywiście zrozumieć dogłębnie tego „drugiego“, wżyć się w jego motywy i uzależnienia, nie czepiać się tylko jakiejś jednej strony jego charakteru, lecz osądzać go wedle całości jego woli i rozwoju życiowego, a nie ze stanowiska, które on zajmuje wobec nas i wobec naszych przyjaciół. Tylko kto żywi w sobie taką wolę sprawiedliwości i ujawnia ją wbrew własnym uczuciom osobistym, daje rękojmię, że będzie kiedyś rzeczywiście bojownikiem o sprawiedliwość, i że łaknie i pragnie naprawdę urzeczywistnienia sprawiedliwości na ziemi.

W jednej jeszcze dziedzinie aż dziw bierze, jaki zupełny panuje brak pedagogicznej pomocy

---

nawet Jego prawdy bronić nie zapomocą brutalnej namiętności, a wpośród radości przestrzegać granic, których oświecona przez Chrystusa szlachetność nie powinna nigdy przekraczać. Co więcej, można powiedzieć, wiara w Boga-Człowieka i Jego dzieła na ziemi wytwarzać musi w nas szczególny styl życia, widoczny w owych najdrobniejszych właśnie uczynkach codziennych: chrześcijanin powinien drzwi zamykać inaczej, z większą przytomnością umysłu i z większą miłością, aniżeli ten, kto nie przeczuwa jeszcze, jakie to nowe zadania otwiera przed nami siła Chrystusa, przenikająca w życie i wiążąca je z Bogiem.

w przenoszeniu wskazań chrześcijańskich na grunt rzeczywistego życia. Oto w postawie człowieka wobec ciosów przeznaczenia i wogóle wobec przykrości doznanych i pomyłek życiowych. Wielu ludzi powtarza tak często z nabożeństwem słowa: „Błogosławieni, którzy cierpią“ oraz „Kto miłuje Boga, temu wszystko, cokolwiek czynić będzie, poszczęści się“, ale w życiu codziennem krwawią od każdego ukłucia igłą, nie mając bodaj żadnego wyobrażenia o tem, w jakim sensie miłość do Boga nadaje zupełnie nowe oblicze wszystkim boleściom naszym i nawet z wrogiego napozór przypadku uczynić może zdarzenie błogosławione dla nas. Zapytajmy kiedyś młodzież, znającą słowa: „Błogosławieni, którzy cierpią“, co właściwie one oznaczają, a zdumiejemy się nad ogromem ich nierozumienia. To zaś jest fatalne nietylko dla spożytkowania ewangelji w późniejszem życiu, lecz i dla samych dzieci, bo pozostawia je bez pomocy, jaką one dla własnych swych trudności życiowych, nieszczęść i rozczarowań mogłyby uzyskać z nauk Chrystusa i wogóle z przeczucia treści zawartej w krzyżu Chrystusowym. W rozdziale o psychoanalizie staraliśmy się wyłuskać jądro prawdy, którą niewątpliwie wykryć można w jej badaniach. Tkwi ono przedewszystkiem w zabójczem działaniu, jakie pociągają nieraz za sobą pewne pod względem moralnym i duchowym niestrawione należycie ciężkie wrażenia i doświadczenia z okresu dzieciństwa i młodości, np. to, co psychoanalitycy nazywają „afektami uwięzionemi“, czyli nie wyreagowane swobodnie wzruszenia, trwożliwie połknięte i niezrozumiane akty psychicznych maltretowań i upośledzeń, uczucia litości dla dręczonej matki i t. d. Nigdzie duszpasterstwo nie powinno tak pilnie pomagać, jak w religijnem ujęciu i przezwyciężeniu owych dopustów losu. A jak

to pedagogicznie przygotować? Przedewszystkiem uruchamiając najelementarniejszy duchowo - moralny opór przeciw zewnętrznym trudnościom. Albowiem dopiero wskutek takiego praktycznego pouczenia i zaprawienia młodzieniec uczy się przeczuwać, co znaczy „przezwyciężać świat" i dźwigać krzyż żywota tak, jak Chrystus swój krzyż dźwigał.

Jakże bezradnie i bez charakteru zachowują się np. nawet młodzieńcy religijnie wychowani wobec niepowodzeń w nauce szkolnej.

Pewien mistyk chrześcijański powiada, że należy miłować nawet przeszkody własnych zamierzeń. Raz zadałem na pewnem zebraniu młodocianem pytanie, czy np. polityk winien miłować upadły swój wniosek, kandydat niezdany egzamin, a pani domu nieudaną leguminę? Powoli zgodziliśmy się co do wszystkich pobudzających do czynu sił, któremi natchnąć nas może każde niepowodzenie, jeżeli należycie je przemyślimy (np. samopoznanie, cierpliwość, ulepszone metody postępowania, stronniczość), z drugiej zaś strony zgodziliśmy się także co do niebezpieczeństw, jakie dla charakteru oraz dla należytego rozwoju i pogłębienia wszelkich zdolności powstać mogą wskutek nazbyt rychłego powodzenia. Są to rozważania, posiadające duże znaczenie także dla uczniów wzorowych, jeżeli chodzi o należytą ich ocenę osobistą. Takie pogawędki mogłyby też były zapobiec niejednemu samobójstwu i moralnemu załamaniu się, spowodowanemu przez przygnębiające niepowodzenia szkolne[1]).

---

[1]) Do takich pogadanek należałby również m. i. temat: „Sztuka korzystania z własnych błędów". Sztuka ta jest szczególnie ważna dla wielu bardzo wartościowych, ale skłonnych do hipochondrji i grzebania w sobie młodzieńców, których własne uchybienie, błąd czy zaniedbanie tak przygnębia, że tracą już zdolność wychodzenia poza siebie

Choć najważniejsze zadanie zapobiegania samobójstwom polega na ogólnej uprawie charakteru, nie ulega jednak wątpliwości, że bardzo pożądane byłyby także specjalne pogawędki, poświęcone tej sprawie. Możnaby omawianie tego tematu zacząć np. od słów Marcjalisa: „*Rebus in augustis facile est, contemnere vitam — fortiter ille facit, qui miser esse potest*“. (Łatwo jest, wpadłszy w nieszczęście, życiem swojem pogardzić — dzielnym jednak jest ten, kto umie w nieszczęściu trwać“). Decydującą pomoc wobec pokusy do samobójstwa dać może tylko religijne przekonanie, że człowiek nie poto żyje na ziemi, by być szczęśliwym, lecz poto, by wypełnić przeznaczone mu zadanie w zakresie swego losu (choćby ten los składał się tylko z samych klęsk) oraz by wbrew wszelkim wrogim okolicznościom znosić wszystko cierpliwie, a tak głosić obecność Boga w życiu ludzkiem oraz triumf Krzyża Chrystusowego, zamiast pozwolić, by nieposkromione w nim zwierzę wypełniało niebo i ziemię skargami i okrzykami protestu. W modlitwie Tomasza à Kempis: „O, Panie, nakarmij mnie chlebem z łez i napój mnie wielkim dzbanem łez“ przemawia potęga wiary owych minionych czasów, gdy dusza, pełna siły płomiennej, gotowa była przetwarzać wszelką przeciwność na pożytek duchowy, podobnie jak w piecu hutniczym przetapia się surowiec na twór sztuki. Nasza epoka wymościła technicznie życie pod każdym względem, mimo to jednak ludzie uginają się gorzej, niż kiedykolwiek, pod ciężarem życia, samych siebie i bliźnich, gdyż brak im wzniosłych celów życiowych, w których świetle

---

samych. Takie natury, nie umiejące poradzić sobie z sobą, potrzebują dojrzalszego kierownika, któryby dodawał im otuchy i użyczał duchowych pomocy, by uczyły się — „zdążać naprzód“.

wszystkie dopusty losu nabierają dopiero znaczenia. Gdzie jednak udoskonalenie życia wewnętrznego stanowi cel główny, tam wiele z tego, co człowiekowi, łaknącemu jedynie szczęścia, może wydawać się tylko przeszkodą, i co duszę jego wypełnia po brzegi gniewem i buntem przeciw Bogu i światu, okazuje się błogosławieństwem i siłą twórczą. Oczywiście, jeśli rozważymy, ilu tysięcy lat potrzebowała ludzkość, zanim otwarły się przed nią te widnokręgi, nie będziemy od młodzieży, wyrosłej w atmosferze nowoczesnej, spodziewali się i oczekiwali, że natychmiast potrafi przyswoić sobie wewnętrznie owe prawdy ostateczne. Raczej i tu trzeba będzie budować tak powoli i stopniowo, jak czynił to platonizm i stoicy, budząc męskie poczucie godności wobec przeciwieństw losu[1]). Należy np. zadać pytanie: Jaką korzyść można wydobyć z nieszczęścia? czego może nauczyć się chłopiec, któremu niespodzianie wypadnie zastępować w rodzinie ojca? — Co się tyczy t. zw. „afektów uwięzionych", to nieraz trzeba sięgnąć wstecz, by zharmonizować skłócone przeżycia, „wyprasować" niejako nierówne doznania, wyjaśnić np., jaki pożytek można osiągnąć dla siebie i innych z ciężkich doświadczeń młodości. Pewne przysłowie włoskie powiada: „Bóg, zamykając drzwi, otwiera równocześnie okno". Należy tedy w obliczu nieszczęścia zapytać: gdzie jest owo otwarte okno?[2])

---

[1]) Pierwszy generał Armji Zbawienia żądał od swych żołnierzy, ażeby w wyrazie twarzy nie zdradzali nigdy bolesnych konfliktów czy dopustów losu. Wiedział bowiem, że opór zewnętrzny stanowi przedstopień do wewnętrznej samoobrony przeciw przemocy bodźców zewnętrznych.

[2]) F r o e b e l, który podkreśla zawsze z naciskiem konieczność stopniowej psychagogji, stwierdza raz słusznie, że dla człowieka prostego, ubogiego jeszcze w zewnętrzne doświadczenia i zawody, dobro wewnętrzne oraz zewnętrzne

Wobec dzieci, pochodzących z dzielnic moralnie zdziczałych nie należy również pominąć pytania: „Co może dwunastoletnie dziewczę zdziałać w domu, na którym ciąży klątwa?“ Już kilkakrotnie zwracaliśmy w tej książce uwagę, że można nawiązać tu do „*Ifigenji*“ Goethego. Przypominać też należy, że najwyższem zadaniem człowieka na ziemi nie jest pokuta za własne tylko grzechy, ale i za cudzą winę, gdyż powinniśmy pamiętać, że przez winy nasze wciągnęliśmy już bezwątpienia i innych w zgubę lub naraziliśmy ich na szwank; pokutujemy zaś, dając wzór wyrzeczenia się, prawdomówności i doskonałej uczciwości. Zapewne, z takiemi wskazaniami nie możemy zwracać się do uczuć powszednich; ale właśnie dziecko robotnicze jest zazwyczaj wskutek ciężkich doświadczeń życiowych głęboko poruszone i dziwnie dojrzałe, a tem samem w szczególniejszy sposób przygotowane do takich wskazań. — Nader ważne jest także zahartowywanie dzieci na wszelkie przeciwności, spotykające nas od ludzi. I tu właśnie daje nam najwznioślejszą naukę Chrystus w Gethsemane; z jego spojrzenia na anioła z kielichem w ręku, podczas gdy siepacze wdzierają się już do ogrodu, wysnujmy tę naukę, że nie należy patrzeć na żołdaków, wkraczających przez furtkę ogrodową, lecz przyjmować wszystko jako posła-

---

są jeszcze czemś niepodzielnem a nie przeciwstawnem. Panuje tu jeszcze przekonanie: kto jest dobry, temu się też dobrze dzieje i t. d. Dopiero bardzo powoli oraz zapomocą jak najostrożniejszej interpretacji życia można uświadomić mu, że właśnie w miarę rozwoju życia wewnętrznego człowiek zaniedbuje powodzenie zewnętrzne; trzeba zaniechać rzeczy zewnętrznych, by zdobyć pożytek wewnętrzny, trzeba poświęcić pozór, by ująć istotę rzeczy; „których Bóg miłuje, karze“. Z tem łączą się też głębokie słowa Savonaroli: „Stwórca wasz chłoszcze was często poto, ażeby potrząsnąć wami i zbudzić was ze snu, w którym długo właśnie byliście pogrążeni, jako że życie obecne miłowaliście bardziej od przyszłego“.

nie z góry, nie zaś jako cios z dołu; widzieć anioła, przynoszącego kielich, a nie ludzi, którzy są tylko wykonawcami naszego losu i „nie wiedzą sami, co czynią". Winniśmy zwracać wzrok tylko ku rzeczy, z której człowiek, dążący naprawdę do oczyszczenia wewnętrznego, skorzystać może jako z dobrej i zbawiennej, a więc i z każdego dopustu, bo najwyższa obecność Boga w człowieku następuje wtedy, gdy człowiek zdoła wznieść się ponad życie. Takie wewnętrzne umocnienie człowieka wobec wszelkich ciosów i nierówności losu, oto właściwa *konfirmacja*, — jest ona jednak tylko wtedy możliwa, gdy pedagog umie przedstawić życie jako szkołę oczyszczenia się dla życia wyższego.

Podkreślona powyżej konieczność zaprawiania młodzieży do czynnej duchowej postawy wobec losu posiada wielkie znaczenie dla utwierdzenia charakteru wogóle, — jest więc i „pedagogiką seksualną", jako że przyzwyczaja młodzieńca do tego, aby stał mocno i wszystko, co życie nanosi z zewnątrz, z przytomnością umysłu osądzał jedynie ze stanowiska najwyższego przeznaczenia.

Dla skutecznego wychowania w duchu prawdziwej męskości należy zwracać młodzieży uwagę, że najwyższe ujawnianie męskiego spokoju, który w szerokim promieniu stanowi ostoję moralną dla otoczenia, jest tylko tam możliwe, gdzie człowiek czuje się w rękach wyższych i wierzy w rząd Ducha Świętego, nie oczekując wszystkiego od własnych tylko zabiegów i nie tracąc równowagi z powodu ich nieudania się lub jakichkolwiek przeszkód. Do dojrzałych młodzieńców należy tak przemówić: Serce zbyt żarliwe, pogrążone w życiu doczesnem i pragnące z tego właśnie powodu już tu na ziemi dokonać czegoś całkowitego, czuje się nieustannie krępowane przez rozmaite przypadki, opory i intrygi, i dlatego zbyt łatwo popada w rozgoryczenie i zniechęcenie. W tym stanie nic mu

się już nie udaje, a człowiek popełnia wtedy jeden błąd po drugim. Kto jednak wierzy w Boga i spogląda na Ukrzyżowanego, tego nie będzie trapił ustawiczny niepokój i żądza reformy, gdyż będzie wiedział, że Duch Św. ma własne swoje sposoby ujawniające się w życiu i drwi często z naszej zarozumiałej niecierpliwości. Bo czyż nie odnosimy częstokroć zwycięstwa wtedy właśnie, gdy upadamy?

Tkwić jednak korzeniami w ponaddoczesności nie oznacza wcale, być nieczynnym i obojętnym. Przeciwnie. Kto zadanie życiowe widzi w świetle wiekuistych przeznaczeń i odpowiedzialności, będzie niewątpliwie niejedno u siebie samego i innych ważył ciężko, co inni ważą bardzo lekko, będzie jednak pozostawał w pokoju bożym, nie będzie z powodu oporu zgrzytał bezsilnie zębami, nie będzie odchodził od zmysłów z powodu upartych *i trudnych w obejściu ludzi*, ani popadał z jednej irytacji w drugą, lecz będzie spokojnie czynił swoje, a poza tem wszelką przeszkodę i wszelki zawód weźmie na się jako zesłany krzyż przez Boga, wszystko ziemskie zaś spożytkuje dla swego wiekuistego zbawienia.

W pierwszej części niniejszej książki wyjaśniliśmy, dlaczego religja jest potrzebna, ażeby miłość bliźniego związać z czemś wyższem, a w ten sposób przezwyciężyć ciężki opór, wywołany irytującem lub odpychającem zachowaniem się bliźnich. Z drugiej strony jednak prawdą jest, że bez miłości bliźniego religijne uczucia marnieją: „albowiem, kto nie miłuje brata swego, którego widzi, Boga, którego nie widzi, jakoż miłować może?“ Czynna więc miłość bliźniego ma nietylko znaczenie społeczne, lecz także osobiste i metafizyczne. Szkoła samozaparcia się, którą stanowią nasze stosunki z bliźnimi, tworzy w świetle chrześcijańskiem pierwszy stopień do zbawienia i wszelkiego rodzaju wewnętrznej gotowości do oddziaływań,

spływających na nas z wyższego świata. „Zostaw tam dar twój przed ołtarzem, a idź pierwej pojednać się z bratem twoim". Czyż może być wyraźniej wypowiedziane religijne znaczenie wszelkiego szczerego aktu pojednania? I czyż w istocie może jakiś stan duszy pewniej wykluczać człowieka od ołtarza i ciaśniej zamykać go w sobie wraz z wszystkiem tem, co Pascal zwie „Le moi haïssable", niż owo zapamiętałe przekonanie o własnem prawie, owo rozpieszczanie siebie, tudzież wypełnianie własnem prawem i cierpieniem, z jakiem człowiek broni się od pojednania ze swym bratem?

Dlatego należyte kierownictwo duchowe ma wielkie zadanie unaoczniać młodzieży przystępnie i szczegółowo wewnętrzne warunki zawierania i zachowywania pokoju i dawać jej całkiem konkretne pouczenia o sztuce unikania konfliktów, a nie pozostawiać *młodego pokolenia* bez prawdziwego duszpasterstwa — w stanie godnym Indjanina. Cały świat nowoczesny czuje, że ocalenie świata zachodniego zależy wprost od tego, czy duch pokoju i porozumienia zatriumfuje jeszcze dość wcześnie nad demonizmem uczuć wrogich. Nie ma tedy wychowawca pilniejszego zadania nad to, by umocnić moralno-religijne podwaliny pod należytą wewnętrzną postawę jednostki, oraz by zarówno prywatne, jako też wszelkie zbiorowe wrogie napięcia oświetlić ze stanowiska wyższych zobowiązań, w ten sposób zaś dać ludzkości należyte drogowskazy samowychowania. Przeczytajmy np. w związku ze słowami Pisma św. „Błogosławieni miłujący pokój" rozdział z Tomasza à Kempis *„O naśladowaniu Chrystusa"*, traktujący *„de bono homine pacifico"* — „o dobrym pokój czyniącym człowieku", w którym powiedziano nam: *„Tene te ipsum primo in pace et tunc poteris alios pacificare"* („czyń najpierw

sam z sobą pokój, a dopiero potem będziesz mógł czynić pokój wśród innych"). Przeczytajmy te słowa i, nawiązując do nich, wskażmy, jak konieczną jest rzeczą oczyszczać raz po raz myśl swą z pamięci o wrogich naszemu życiu uczynkach bliźnich. Musimy starać się lepiej zrozumieć cudze motywy oraz badać, o ile my sami jesteśmy winni cudzej drażliwości i nieprzyjaźni, a dalej, jak w tym celu znowu konieczną jest główna cnota chrześcijańska pokory, rozkwitająca wszędzie, gdzie tylko pozwalamy, by w zachwaszczony ogród naszego zarozumialstwa padało promienne światło z niewysłowionej doskonałości Jezusa Chrystusa. Gdzie zaś brak takiego samozaparcia się, tam już jest wojna, albowiem główna przyczyna wszelkiego niepokoju polega na wezbranem samopoczuciu, z którem za wszelką cenę bronimy wrzaskliwie swego mienia, czci i prawa, tak że wszelki zamach na nie wydaje nam się godnym walki na noże. Człowiek naturalny nie myśli o tem, by pokój uważać za święte dobro, któremu poświęcać należy wolę i miłość własną. Dlatego tylko to posłanie pokojowe zdobędzie moc na ziemi, które ongi obwieszczono pastuszkom w polu; człowiek bowiem dopóty nie czuje w sobie pokoju i nie pragnie go w głębi duszy, dopóki oszołomiony sobą, nie zostanie pozyskany dla innego życia. Dopiero w świetle tego innego życia tracą wartość wszelkie dobra, o które walczymy, a czynienie pokoju ukazuje nam się w swem ponadziemskiem znaczeniu. Należy opisywać drastycznie, co się dzieje w duszy człowieka, gdy popada w konflikt z innymi, ażeby w ten sposób w duszy dzisiejszych dzieci uświadomiły się jasno wieczyste przyczyny wojny, leżące we własnym ich duchu.

Z owego rozdziału Tomasza à Kempis przeczytajmy następnie słowa: *„Homo passionatus etiam bonum trahit in malum et faciliter ma-*

lum credit“ „Człowiek, który uległ namiętnościom, i dobrego pociąga w zło i sam łatwo w zło wierzy“. Człowiek zaś miłujący pokój tłumaczy sobie wszystko na dobre. W tym związku należy też jasno uświadomić wszelkie trudności, jakie spotyka człowiek, chcąc żyć w pokoju z jednostkami o trudnym charakterze i nerwach drażliwych, a następnie należy przeczytać słowa z wymienionego rozdziału: „Żyć w pokoju z ludźmi dobrymi i łagodnymi, to rzecz niewielka, albowiem to wszystko nam jest z natury miłe, każdy też lubi pokój i czuje większą miłość do tych, którzy są tego samego, co on, usposobienia. Żyć jednak w pokoju z ludźmi twardymi, spaczonymi, niewychowanymi, to jest wielka łaska i dzieło godne męża... Jeśli chcesz, by ciebie znoszono, sam znoś innych. Patrz, jak dalekim jesteś jeszcze od owej miłości i pokory, która nie popada w gniew na nikogo, tylko na siebie samego... *Kto naprawdę ma* pokój w sobie, ten o nikim nie myśli nic złego. Kto zaś jest niezadowolony i niespokojny, w tym raz po raz budzi się podejrzenie, ten sam nie spoczywa i innym spokoju nie daje. Mówi często, czegoby mówić nie powinien. Wypełniony jest tem, co inni powinni czynić, a sam zaniedbuje własne obowiązki... Sam się wprzódy popędzaj, a wtedy będziesz mógł słusznie popędzać innych“.

Tomasz à Kempis kończy upominania słowami: *„Homo pacificus magis prodest, quam bene doctus*“ — „Człowiek czyniący pokój jest pożyteczniejszy, aniżeli człowiek wysoce wykształcony“. Oto ważne napomnienie właśnie dla młodzieży naszych szkół wyższych!

O etyce i technice zawierania pokoju mówiłem szczegółowo w swej książce *„O wychowaniu i samowychowaniu“*, tudzież w rozdziale o Kazaniu na Górze w dziele pt. *„Chrystus a życie ludzkie“*; tu pragnę więc ograniczyć

się tylko do powyższych wskazań ogólnych. Nie mogę dość silnie podkreślić, jak ważną jest rzeczą uświadamiać właśnie temperamenty żywe i silne, że wszczynanie burd, wypowiadanie wojny i rzucanie się na wroga wymaga o wiele mniej prawdziwego heroizmu, niż wielka karność i ćwiczenie woli w czynieniu pokoju. Właśnie przy sposobności sporów wśród samej młodzieży wykazujmy, jakiej mocy ducha potrzeba, by wobec trudnych temperamentów oraz pośród wysoko napiętych przeciwieństw zdań czy interesów zachowywać zgodę, nie sprzeniewierzając się przytem charakterowi. Ile też brutalności i słabości kryje się poza hałaśliwą samoobroną, którą tak często ludzie wielbią jako prawdziwie męski sposób traktowania trudności życiowych[1]). Nie należy oczywiście przemilczać, że pokój nie jest dobrem najwyższem. W tym sensie zarzucał Luter Erazmowi, że pokój ceni wyżej od Krzyża. Słowo Jezusa, że przynosi nie pokój, lecz miecz, przypomina nam, że nie wolno zamilczać prawdy dla utrzymania pokoju. Albowiem prawdziwy pokój osiąga się tylko na gruncie prawdy. A właśnie najwyższa prawda wytwarza najgłębsze rozterki wśród ludzi. Chrystus rozprasza wszelką mgłę i nie znosi żadnego kompromisu z kłamstwem. Chce jednak, ażeby nawet najsurowszą prawdę głosić w duchu prawdziwej miłości. To też naśladowanie Chrystusa znaczy: godzić ducha prawdomówności z duchem pomocy. To właśnie jest tajemnicą ducha chrześcijańskiego, że nosi on w sobie nad-

---

[1]) W Pismach zbiorowych *Wicherna* (T. V. str. 330) znajduje się wiadomość o pewnem bardzo ważnem urządzeniu w jego zakładach poprawczych: oto ustanowił on urząd chłopców i dziewcząt pokoju, których zadaniem nie było ani rozkazywać ani donosić, lecz tylko swoją obecnością, tudzież własną pomysłowością działać w duchu pokojowego załatwiania sporów.

ziemski dar pojednania i że z tego właśnie powodu może ważyć się na wywoływanie wszystkich owych rozdwojeń, które muszą nieuniknienie wypływać z przeciwieństwa świata i nadświata.

W powyższych uwagach podkreśliliśmy konieczność głoszenia nietylko abstrakcyjnej miłości bliźniego. Musimy użyczać także jak najobfitszej pomocy w jej wykonywaniu oraz baczyć na trudności jej i zawody, oraz na psychologiczne jej warunki. Należy zacząć od zagadnień opieki nad ubogimi i okazać, jak trudną jest rzeczą pomagać właściwie, nie szkodząc przez bezmyślną litość. Należy uwidocznić, jak niedelikatną i nietaktowną może być właśnie miłość i jak nieodzowne jest świadczenie rzetelnej pomocy, wczuwanie się w człowieka cierpiącego, biednego i słabego, zamiast wkraczanie naoślep w jego życie z własnem wyobrażeniem o zniewalaniu, jak to np. czynią ludzie, którzy dają odzież, nie wziąwszy miary. Książka sławnej pielęgniarki chorych Florence Nightingale pt. *„Rady dla opieki nad chorymi“* jest pod tym względem prawdziwym brewjarzem, pouczającym, jak świadczyć należytą pomoc i miłość, oraz księgą wskazań, jak należy wczuwać się w innych. Uczymy się z niej, jak żadna cnota chrześcijańska nie może istnieć sama, lecz jak w każdej chwili muszą współdziałać wszystkie porady i wyzwolenia, zapomocą których Pismo św. pragnie wstrząsnąć naszem ślepem i ociężałem „ja“ i wydobyć je z głuchego opętania własną jaźnią.

Kończąc ten rozdział o „stosowaniu“, pragniemy zwrócić jeszcze uwagę na pewien szczegół pozornie drobny, lecz ważny. Oto modląc się nawet, należy usilnie pamiętać, by nie wytworzył się w nas pewien automatyzm, wskutek którego — zwłaszcza młodzież — przestaje myśleć zgoła o jakiemkolwiek zastosowaniu słów modlitwy do życia. Tak np. w modlitwie u stołu należy bezwa-

runkowo utrzymywać w żywej funkcji stosunek między wołaniem o błogosławieństwo z góry a własnem współdziałaniem w uduchowianiu procesu odżywiania się. Wielu wierzących odmawia modlitwę przed jedzeniem tak, jak np. płaci się wstęp do lokalu rozrywkowego, poczem przypuszczają dziki szturm do półmiska. Świat modlitwy i „dowóz żywności" traktuje się jak dwie zupełnie odrębne dziedziny. Takie traktowanie jest herezją, gnozą, manicheizmem. Religja chrześcijańska oznacza przenikanie świata, panowanie „duszy chrześcijańskiej" nawet nad stołem. Maniery u stołu powinny być niejako dziećmi modlitwy. Powinny wyobrażać zastosowanie duchowego podniesienia do gestów odżywiania. Namysł religijny powinien wyrażać niejako życzenie: „Panie, nie pozwól, abym zapomniał, że nie jestem kundlem, ogryzającym kości". Niektórzy ludzie wierzący modlą się wprawdzie bardzo gorąco: „Panie, błogosławione wszystko, co nam przeznaczyłeś", ale w gruncie rzeczy błogosławienie jedzenia pozostawiają swojemu Panu i Mistrzowi, zamiast w powyższym sensie współdziałać w owem błogosławieniu przez powściąganie hałasów i chrześcijańskie panowanie nad mową.

Na takie drobiazgi niedość kłaść nigdy silnego nacisku, nie dlatego, ażeby wzmocnić ich kult, lecz ponieważ cała istota wychowania, tj. wiązania codziennych postępków z najwyższą prawdą, polega właśnie na sztuce stosowania najwyższych idei do rzeczy najmniejszych, najbardziej materjalnych i najpowszedniejszych, a tem samem uświęcania i uduchowiania rzeczy najniepozorniejszych. Bez takich zastosowań i ćwiczeń nietylko nie zawrze się przepaść między Dobrą Nowiną o Najświętszem a naszem nieświętem życiem, lecz zatraci się sama zdolność rozumienia „świętości". Kiedy Chry-

stus mył uczniom nogi, wówczas bardziej niż kiedykolwiek ogarnęło ich najgłębsze i potężnie wstrząsające uczucie, że oto bóstwo w postaci służebnej zstępuje do całej ziemskiej rzeczywistości, ażeby pociągnąć ją wzwyż i właśnie w najniepozorniejszych i wyzbytych wszelkiej boskości aktach i usługach ziemskiego życia wyrazić świat wyższy.

XI. Nowe zadania wychowania humanistycznego.

Owo przejście od stanu naturalnego do chrześcijańskiego, którego konieczność staraliśmy się wykazać w poprzednich rozdziałach, wszystkie wieki kultury chrześcijańskiej uważały dotąd za główny postulat kształcenia duszy chrześcijańskiej. Tylko w nowych czasach uległ on pewnemu zapomnieniu. Pedagogika chrześcijańska wyraziła to podstawowe żądanie przedewszystkiem w stanowisku, jakie wyznacza uprawie humanistyki. Słusznie powiada R. v. Kralik[1]):

„Średniowiecze było prawnym i płodnym dalszym ciągiem starożytności. Odrodzenie natomiast było niezrozumieniem starożytności. Kultura średniowieczna kontynuowała naukę starożytności w sposób samodzielny, równowartościowy, kongenjalny. Tylko średniowiecze przechowało jądro antyku w najwyższem zrozumieniu tego, co w nim było istotne i nieistotne. Gdyby nie średniowiecze, nie mielibyśmy starożytnej literatury, dla której coprawda nasi neofilologowie mniej mają zapału. Średniowiecze jednak nie naśladowało niewolniczo starożytności, jak humanizm, lecz krzesało z życia nowe samodzielne życie".

Istotny sens tego przechowywania i użytkowania starożytności, jako przygotowania do chrześcijańskich wartości kształcących, polegał na wyzyskiwaniu etyczno-humanistycznej treści z a-

---

[1]) „Kulturarbeiten" (Prace kulturalne), Münster 1904.

wartej w starożytnej tradycji oraz w jej idealno-twórczej mocy — w tym sensie, w jakim określiliśmy powyżej istotę i cel „humanizmu" („humanitas"). Jednakże już w 17 wieku poczęły pod wpływem świeżo obudzonego zapału naukowego badania filologiczne wypierać coraz bardziej owe zainteresowania etyczne. W ciągu 19 stulecia ta filologiczna metoda traktowania antycznych przedmiotów wyparła także w gimnazjach niemal całkowicie kulturę „humanistyczną". I ta właśnie okoliczność ponosi ciężką współwinę za to, że cały nasz system kształcenia stał się tak bezduszny. Ona też jest w gruncie rzeczy winna, że nasza wykształcona młodzież utraciła ducha chrześcijańskiego: bo wszak wielki apel starożytności do idealnych sił natury ludzkiej stanowił we wszystkich stuleciach wybitne przygotowanie do siewu prawd chrześcijańskich[1]). W samej rzeczy po okresie jedno-

[1]) Bardzo trafnie wywodzi Anna Siemsen w artykule o *„Humanistycznem wykształceniu"* (Sozialistische Monatshefte, czerwiec 1924), że na Zachodzie chrześcijańskim starożytność przez całe stulecia dawała człowiekowi formę i prawo jego „człowieczeństwa", gdy tymczasem wskutek rozwoju humanizmu naukowego starożytność stawała się coraz bardziej tylko przedmiotem badań dla „filologów klasycznych". W ten sposób wytworzyła się w naszym systemie kształcenia poważna luka, którą należy bezwarunkowo wypełnić: wykształcenie prawdziwego człowieka (nie obywatela czy też zawodowca) musi stać się najwyższym celem naszego kształcenia. — Nazwano tu w samej rzeczy po imieniu nader piekącą niedolę i konieczność naszych czasów. Oto „człowiek duchowy" musi znowu stanąć ponad „człowiekiem praktycznym", podobnie, jak ongi praktyczny świat rzymski poddał się był helleńskiej „humanitas" i jedynie dzięki temu stał się zdolny rozwiązać wielkie zadania w dziejach świata. Bez „ludzi duchowych" życie kurczy się i ubożeje w sposób nieznośny, tak że wkońcu z braku ducha i miłości cała dumna architektura praktycznej celowości runie — jak ongi Inocenty Wielki śnił, że runie Lateran, jeśli go nie podeprze potężne ramię z Asyżu.

stronnie technicznym potrzeba nam znowu o k r e-
s u h u m a n i s t y c z n e g o; potrzeba go nam
także dla wszystkich zadań zawodowych oraz
wszystkich konieczności politycznych. Bez kultu-
ry prawdziwego człowieka i człowieczeństwa
wszystkie zdobycze techniki i nauki muszą popaść
w wyłączną służbę interesów materjalnych i naj-
brutalniejszych namiętności. Im bardziej wszyst-
kie zagadnienia naszej kultury nowoczesnej stają
się ostatecznie zagadnieniami właściwych metod
obchodzenia się z ludźmi, tem pilniejszą staje się
sprawa nowego przystosowania całego naszego
systemu wychowawczo-kształcącego do tych wiel-
kich konieczności. Nawet w szkołach uzupełniają-
cych, a raczej właśnie w nich należałoby w związ-
ku z problematami życiowemi wprowadzić greckie
i rzymskie elementy kształcące; stanowią one bo-
wiem zarazem nadzwyczaj ważną propedeutykę
chrześcijaństwa.

XII. Przygotowanie pedagogów religijnych.

Nie jest zgoła rzeczą łatwą oddać należny hołd wszystkim nader poważnym wysiłkom kół religijnych około reformy wychowania religijnego[1]), a zarazem w sposób całkiem uczciwy nie ukrywać pod korcem faktu, że pomimo wszystko te wysiłki nie tknęły jeszcze istoty nowoczesnego kryzysu wpływów religijnych na młodzież. Albowiem dotychczas wszystkie owe próby i reformy nie liczą się w dostatecznej mierze ze stanem duchowym nowoczesnej młodzieży. Nie liczą się z tem, że nowoczesny bunt przeciw religji czy wogóle porzucenie religji ogarnia także niepostrzeżenie — a często bezwiednie zgoła — coraz szersze koła młodzieży wychowanej w duchu religijnym, oraz że coraz większą staje się liczba tych, którzy zewnętrznie wprawdzie, a nawet właściwie bez żadnego wewnętrznego zerwania, pozostają jeszcze wiernymi religji, ale w rzeczywistości stali się już tylko chrześcijanami „od święta" i w całej postawie wobec życia realnego kierują się zupełnie innemi, a nie chrześcijańskiemi zasadami i impulsami. W tem właśnie tkwi bankructwo religijnego wychowania w stosunku do ducha czasu.

---

[1]) Porównaj np. zastosowanie zasady „szkoły pracy" do pedagogiki religijnej!

Autorytet świata widzialnego i namacalnego w naszej epoce, zwrot ku momentalnym efektom wszelkich rzeczy, ubóstwienie siły ludzkiej, poniechanie wewnętrznej kontemplacji — wszystko to współdziała w tym kierunku, iż coraz większą staje się liczba zwolenników interpretacyj rzeczywistości, wychodzących z obozu nowoczesnego, który wszelkie nauki Kościoła chrześcijańskiego uważa jedynie za stare mury miejskie, konserwowane jeszcze ze względów romantycznych, ale całkowicie sprzeczne już z nowoczesnym wyglądem miasta i skazane prędzej czy później ze względu na nowoczesne wymagania komunikacyjne na zburzenie.

Wobec takiego stanu rzeczy potrzeba wychowawców religijnych, którzyby z całą mocą i świadomością celu zagłębili się w ujęcie rzeczywistości życiowej, zdolne wysadzić z siodła realizm materjalistyczny oraz przygotować dzięki prawdziwie wnikliwej interpretacji życia grunt dla Posłania chrześcijańskiego.

Wszystkie nasze pouczenia mogą być tylko wtedy urzeczywistnione i rozbudowane skutecznie, jeżeli wychowawcy zrozumieją niedolę czasów i będą głęboko przekonani, że tylko gruntowna zmiana całej naszej postawy zdoła dokonać na tem polu przełomu.

Czterech lat potrzebowałem na kursach z młodzieżą, zanim doprowadziłem do tego, że dzieci przestały patrzeć przez okno, tj. zanim nauczyłem się wkońcu w tak poglądowy sposób odwoływać do doświadczeń i obserwacyj samych dzieci, iż czuły one istotnie owo *„nostra res agitur“* („o nas tu chodzi“). Kto chce dojść do tego, by uwagę słuchaczy trzymać na uwięzi zapomocą zniewalających obrazów (nie anegdotami, lecz tem, co oni „przynoszą z sobą“ z codziennych zda-

rzeń), ten musi uświadomić sobie, w jakim stopniu przedewszystkiem my, Niemcy, naród uczonych, zatraciliśmy wskutek abstrakcyjnego systemu kształcenia zmysł rzeczywistości i jak często nawet z tego, co się wokoło dzieje, nie umiemy nic widzieć i stwierdzać, nie wyciągamy żadnych wniosków i nie dostrzegamy żadnych zagadnień realnych. Kto chce zdobyć ten zmysł, musi na ulicy i w tramwaju, zamiast czytać gazety, obserwować ludzi, musi starannie zastanawiać się nad związkiem między przyczyną a skutkiem we własnem życiu i w życiu swej rodziny. Musi np. w dziedzinie kłamstwa gromadzić rozważnie materjał i o wiele poważniej uświadamiać sobie realne następstwa kłamstwa w duszy, w infirmerji, w życiu kupieckiem i w polityce. Musi śledzić, jak działają odziedziczone pierwiastki charakteru oraz jak oddziaływają wzajemnie pierwiastki zdrowe i chorobliwe. Grzechy zaś i stany duszy, które duszpasterz dotychczas rejestrował jedynie w sposób moralno-teologiczny lub przyjmował jako spowiedź, musi badać aż do najgłębszych ich źródeł psychologicznych. Musi też gromadzić w pamięci wyraziste obrazy pokus i niebezpieczeństw, grożących w życiu zawodowem. Słowem, musi we wszystkich kierunkach uprawiać n a u k ę ż y c i a[1]). Powinien również chodzić do kinoteatru i gromadzić przedstawione tam konflikty, ażeby móc rozmawiać o nich z młodzieżą — na takie np. tematy jak: czy dany charakter został nakreślony zgodnie z prawdą, czy dany kon-

---

[1]) Lektura dzieł *La Bruyère'a* i *La Roche Foucaulda*, tudzież innych książek, traktujących o ludziach, może również otwierać nam oczy na życie; bardzo ważne jest studjum życiorysów, w których ludzie religijni walczą z mocami życia, jak np. autobiografja *Jung-Stillinga*, „Moje życie" *Henry Stanley'a*, życie *Kolpinga* i t. d.

flikt jest prawdziwy czy też chybiony, czy dane rozwiązanie jest męskie i t. d.

Właśnie duchowny ma wiele sposobności do czynienia takich studjów nad życiem; wgląda on w nader liczne losy ludzkie, może śledzić działanie różnych okoliczności na charakter. Jednakowoż my wszyscy tak bardzo nawykliśmy czerpać myśli z książek, że nie korzystamy nawet z najobfitszych sposobności, tj. nie gromadzimy materjału, nie porównywamy, nie uprzytomniamy sobie losów w ich całości i nie przemyśliwamy swych doznań w świetle ewangelji. Skoro tylko sami rozpoczniemy stawiać kwestje należycie, wstępować na właściwą drogę i zdawać sobie gruntownie sprawę z tego, co widzieliśmy i przeżyli[1]), to doczekamy się zawsze takiej chwili, kiedy poczujemy, że znaleźliśmy klucz, i ujrzymy materjał zewsząd sam napływający. A tę odzyskaną obserwację życia dzieci natychmiast spostrzegą, stwierdzając realność użytych przez nas obrazów i porównań zapomocą znanego „rozumiejącego" wyrazu swej twarzy, jak to raz w nowojorskim setlemencie pewien chłopiec po wykładzie o kłamstwie zawołał: „Kto mu to powiedział o mnie?" Dopiero z tą chwilą staje przed dziećmi nauczyciel religji, który umie religję i życie wiązać nieustannie z sobą, a co więcej, nawet Pismo święte ogląda zupełnie nowemi oczyma, umiejąc też dlatego jego objawieniom dawać o wiele żywsze świadectwo.

Zalecaną — nietylko przeze mnie[2]) — t. zw. „metodę indukcyjną w pedagogice religijnej"

---

[1]) Zadając sobie np. takie pytania: Jakie poznałeś rodzaje trudnych charakterów? Jakie błędy złączone są najczęściej z pewnemi określonemi cnotami? Jakie zawody ziemskie są najniebezpieczniejsze dla charakteru? Dzięki jakim oznakom zewnętrznym nabieramy zaufania do ludzi? W jakim sensie oznaki te często zawodzą?

[2]) Tak zw. metoda monachijska podkreśla te same zadania.

zwalczają energicznie przedstawiciele metody ściśle dedukcyjnej. Dopatrują się w niej pewnej dążności do subjektywizmu, który na miejsce autorytetu objawionego stawia samowładność dziecka, a Kościół podporządkowuje ludzkiej osobowości. Pogląd ten jest zupełnie fałszywy i polega na pomieszaniu dwu różnych rzeczy. Albowiem prawdziwie subjektywny i realistyczny kierunek nowoczesny, żądając, by za punkt wyjścia brać dziecko, wierzy istotnie, że podmiot ludzki stanowi najwyższy trybunał, mający prawo sądzić żywych i umarłych i nie zobowiązany przyjmować niczego, co się wobec jego autonomicznego rozumu nie zdoła dostatecznie usprawiedliwić. My natomiast, mówiąc o dziecku, jako o punkcie wyjścia, mamy na myśli tylko to, że w rzeczywistem życiu a w szczególności w życiu i duszy dziecka należy na świadectwo prawdy chrześcijańskiej powoływać wszystko, co w stworzonej przez Boga rzeczywistości może świadectwo takie dać istotnie. Przez to jednak nie twierdzimy i nie sądzimy bynajmniej, by w powołanym na świadectwo podmiocie mogło powstać wrażenie, jakoby „ja" było najwyższym twórcą prawa i naczelnym sędzią prawdy. Wręcz przeciwnie, chodzi nam właśnie o to, by zaprawiając jaźń ludzką do należytej interpretacji tej rzeczywistości, przysposobić ją do należytego przyjęcia objektywnej i autorytatywnej prawdy i przygotować ją do podporządkowania się owej prawdzie. Bo czyliż np. odwołanie się Tertuljana do świadectwa duszy jest również już subjektywnem wykolejeniem się z drogi prawdy? „Wychodzić od podmiotu" nie znaczy wcale: zabiegać o jego aprobatę i upatrywać w nim jedyny właściwy autorytet, lecz znaczy: wprawiać podmiot w taki naturalny stan moralnej i duchowej jaśni i świadomości, iżby w tym stanie zdolny był ująć jak najpewniej objektywną,

nadnaturalną i autorytatywną prawdę i jej się podporządkować. Nawet najskrajniejszy przedstawiciel dedukcji nie mógłby przecie zaprzeczyć, że istnieje taki podmiot, od którego pojętności i gotowości zależy subjektywne działanie objektywnej prawdy. Nie będzie też mógł zaprzeczyć, że samą surową dedukcją dusza nowoczesna nie da się już pojmać ani utrzymać. Nie wytrzymująca krytyki jednostronność owych obrońców dedukcji uwydatnia się w następującym argumencie: „Fałszywa jest — powiadają — metoda, prowadząca od samopoznania do religji, gdyż przecie ono samo możliwe jest jedynie dzięki religji". Jakże jednak wytłumaczyć, że właśnie Pascal, który najenergiczniej chyba i najżarliwiej podkreślił niezbędność religji chrześcijańskiej dla samopoznania, żądał równocześnie, by prowadzić indukcyjnie od samopoznania do religji? Stajemy tu wobec tajemnicy psychologicznej, której wyłącznie dogmatyczny logik nie zdoła, zdaje się, pojąć: że oto jedno i drugie jest prawdziwe i konieczne. Wprawdzie bowiem ostateczne i najgłębsze samopoznanie daje dopiero religja, lecz, jak św. Augustyn za moment zwrotny w swem nawróceniu się do chrześcijaństwa uważa chwilę, o której mówi: „Oto po raz pierwszy skierowałem wzrok ku memu własnemu wnętrzu", tak też ma się rzecz z niezliczonymi innymi ludźmi. Właśnie wskutek tej bezradności, w którą wtrącają nas pierwsze stwierdzenia samopoznania, pragniemy objawień, które daje nam jedynie religja chrześcijańska.

Wchodząc do katedry medjolańskiej, widzimy olbrzymią kolumnę, wyłaniającą się z cieniów kościoła, i spostrzegamy światło, padające z góry na olbrzymi krzyż, który zdaje się z królestwa światła zniżać i zanurzać w mrok. — Ten cichy, milczący krzyż Chrystusowy nosi w sobie rozwią-

zanie wszystkiego, co tylko z pomroku życia dąży wzwyż, szukając omackiem pomocy. Podobnie sługa Chrystusowy na ziemi powinien nietylko zwysoka głosić prawdę, lecz naśladować owo pełne łaski zniżanie się wiekuistej prawdy i spuszczać nieustannie wdół posłanie z góry i przenosić je w rzeczywiste życie i w cierpienie stworzenia, ażeby w ten sposób człowiek nowoczesny, mamiony i zwodzony tysiącznemi błędami, odnalazł zpowrotem jedyną drogę, wiodącą do zbawienia.

ZAKOŃCZENIE.

1. Prawdziwa szkoła chrześcijańska.

„Człowieka, który wie wiele, należy bardziej, niż kogokolwiek innego, wychować ku jedności wszystkich jego sił duchowych. W przeciwnym bowiem razie wiedza jego stanie się w nim samym błędnem światłem, wnoszącem w jego duszę element rozstroju". *Pestalozzi.*

Czytelnik, który śledził nasze wywody, zrozumie, jeżeli pod koniec podkreślimy jak najwyraźniej wyprowadzony z nich wniosek, że prawdziwej metody kształcenia charakteru, której istota polega przecie na jednolitości oddziaływania, na kierowaniu wszystkich poszczególnych zabiegów ku najwyższemu dobru i centralnej prawdzie, oczekiwać można jedynie od szkoły wyznaniowej a nie neutralnej, będącej wyrazem nowoczesnej bezdogmatowości i pozbawionej z konieczności wszelkiej pedagogiki organicznej. Ta szkoła neutralna jest zjawiskiem przejściowem, nieodzownem dla chwili obecnej i stanowi punkt wyjścia dla nowego ustosunkowania się państwa do wychowawczych potrzeb wszelkich wspólnot światopoglądowych. Fakt ten nie powinien zaćmiewać i fałszować prawdy, że ze stanowiska moralno-pedagogicznego szkoła neutralna nie może się utrzymać[1]).

---

[1]) Ciekawe, że wspomniany już przez nas pedagog pozakościelny D e v o l v e (z uniwersytetu w Tuluzie) w ostatniem swem dziele *„La technique d'Education"* (Paryż, F.

Prawdziwą szkołą chrześcijańską i szkołą naprawdę kształcącą charaktery jest tylko ta, w której znajdujemy nietylko jedną godzinę religji wcieloną w system pouczeń zupełnie zresztą oderwanych od naczelnych prawd, interpretacyj i założeń religijnych, lecz, w której nauki przyrodnicze, literaturę, historję, języki, a nawet matematykę wiąże się nieustannie z prawdą i rzeczywistością, wyższą ponad wszelką wiedzę ziemską i jedynie zdolną doprowadzić wszystkie sztuki i zdolności ziemskie do właściwego użytku i należytego podporządkowania pod to „Jedno, co jest konieczne". Obecność Chrystusa w nowoczesnej szkole jest już i z tego względu niezbędna, ponieważ jedynie w świetle Jego nauki upada wszelka napuszona i przesadna ocena wiedzy i zdolności drugiego i trzeciego rzędu, w całym zaś blasku występuje prawda, która sama tylko udziela wartości, pokoju, siły i istotnego poznania.

„Stań się, czleku istnością, bo gdy świat runie w nicość,
Odpadnie co przygodne, a pozostanie istność".

(Anioł Szlązak.)

Podkreśloną tu konieczność organicznej szkoły chrześcijańskiej należy, i to z jak największym naciskiem, podnieść również wobec nauk humanistycznych. W ruchu humanistycznym oraz w jego jeszcze z Odrodzenia wywodzącej się interpretacji ducha starożytnego działa

---

Alcan) zwalcza ze stanowiska nowych rozważań i spostrzeżeń nie opartą na dogmatach pedagogikę moralną szkoły świeckiej, a w szczególności poddaje krytyce wysiłki Ferdynanda Buissona, wyłączające z oddziaływań moralnych najgłębsze źródło życia moralnego. Devolve porównywa pedagogów moralnych „szkoły neutralnej" (l'école neutre) z początkującym rzeźbiarzem, który zamiast ująć i wyrazić plastyczną siłę życiową, działającą poprzez wszelkie formy wewnętrzne, odtwarza wiernie tylko wszystkie zewnętrzne właściwości swego modelu aż po zmarszczki na skórze, stwarzając w ten sposób jednak tylko — manekina.

niejednokrotnie pogląd wrogi chrześcijaństwu, nie pozwalający ująć należycie ducha starożytnego, a zarazem działający także zabójczo na przekonania religijne. Schillera poemat „Bogowie greccy" oparty jest na tem właśnie zupełnie fałszywem rozumieniu kultury helleńskiej. Na rozwój polityczny Niemiec np. wywarła wpływ niesłychanie zgubny ta okoliczność, że humanistyczne wykształcenie przekazało młodzieży w sposób w najwyższym stopniu jednostronny właściwe wczesnej starożytności indywidualistyczne pojęcie państwa, sprzeczne nietylko z podstawową ideą chrześcijan o życiu narodowem, lecz także ze wszystkiemi wyższemi wyobrażeniami, któremi myśl starożytna poźniejszych czasów zazębiała się o myśl chrześcijańską i żydowską-proroczą. Należy stwierdzić, że całemu europejskiemu systemowi wykształcenia od czasów pojawienia się humanizmu odrodzeniowego[1]) brakowało jednej rzeczy a mianowicie: świadomego i planowo organicznego wcielenia starożytnego materjału naukowego w całokształt chrześcijańskich wartości kształcących, tj. takiego wychowania humanistycznego, w któremby dla kształcenia duszy chrześcijańskiej zużytkowano starożytność w tym samym stopniu, w jakim ona w rzeczywistości dziejowej oddziałała na nią istotnie. Zamiast tego zaś pozwolono niefrasobliwie obu tym wielkim potęgom wychowawczym działać sprzecznie, narażając przez to młode dusze na jak największy zamęt. Możnaby przytoczyć na to liczne dowody. Niedość nigdy wykazywać młodzieży na podstawie pism wielkich Ojców Kościoła, w ja-

---

[1]) Z nielicznemi wyjątkami, jak Szkoły Braci Morawskich, „Braci wspólnego życia" i niektóre zakłady jezuickie.

kiem znaczeniu chrześcijaństwo, mimo całej przepaści, dzielącej je od wszystkich filozofij świeckich, stanowi spełnienie wszelkich tęsknot świata starożytnego, oraz jak t. zw. afirmacja życia w sensie nowożytnym nie ma nic wspólnego zgoła z głębszym duchem pogaństwa. Czołowi bowiem przedstawiciele mądrości pogańskiej potwierdzali, przeczuwali i szukali zupełnie innego życia, niż to, które ujawnia się w grubem ubóstwianiu zmysłowego świata pozorów i w którem znajdują upodobania wielcy i mali wyznawcy nowoczesnego poglądu na świat.

Obok wykazywania tego niezaprzeczonego faktu prawdziwa szkoła chrześcijańska musiałaby jednak w miarę nowego zużytkowania humanitaryzmu starożytnego tem wyraźniej oświetlać także jego jednostronność i niedomagania. Należy okazać na przykładzie listów Cycerona, z jakiem lekceważeniem nawet człowiek po ludzku czujący mówił wówczas o igrzyskach zwierzęcych a choć sam nie lubił walk gladjatorów, chodził na nie jednak i przeciw nim nie protestował! Po zjawieniu się zaś chrześcijaństwa wskoczył na arenę pewien mnich i rozłączył walczących. Lud ukamienował go, lecz cesarz zasłonił głowę i opuścił arenę. Wkrótce potem położono kres igrzyskom. Owo: „*magna vivimus, non loquimur*“ nie było jeno czczem świadectwem, lecz żywą prawdą. Starożytna ludzkość jest szlachetnym kwiatem duszy. Chrześcijaństwo jednak jest czemś znacznie więcej niż ludzkością, delikatnością czy litością: wnosi ono we wszystkie te drgnienia duszy straszną, nieubłaganą, gardzącą śmiercią logikę, oczyszcza je z wszelkich domieszek próżności i miłości własnej, a w ten sposób uzdolnia je do przeciwstawiania się naturalnej sile niższych popędów. Ponadto: w starożytności wszystko było tylko mozaiką cnót, brakowało zaś żywej jedności, w któ-

rej każda siła znajduje swą miarę i szczebel. U Homera walczą między sobą i drwią z siebie bogowie, podobnie i w duszy pogańskiej walczyły z sobą cnoty. Ares i Atena, odwaga i moc ducha, delikatność i siła nie zespoliły się były jeszcze w harmonijne działanie. Pogaństwo walczyło o to rozwiązanie — ale dopiero w chrześcijaństwie stało się ono udziałem duszy. Stary i Nowy Testament stworzył wobec greczyzny ową przeciwwagę, która sama tylko mogła sprostać niebezpieczeństwom estetyzmu, kultury „muzycznej" i ruchliwego intelektualizmu. W duchowym rozwoju św. Augustyna był to moment rozstrzygający, gdy duch Psalmów wtargnął w świat neoplatonizmu i retoryki: „Powołałeś mnie do jedności, gdym oto uwikłan był w wielości".

2. Wielkość zadania.

Wszystkie poprzednie wywody i wskazania ożywia jedno dążenie do uleczenia tej szczególnej choroby świata zachodniego, jaką jest rozwierająca się coraz bardziej p r z e p a ś ć m i ę d z y ż y c i e m a r e l i g j ą. Ta przepaść, tj. oderwanie się polityki, życia gospodarczego, a nawet w coraz rosnącej mierze całego codziennego życia, sposobu mówienia i pisania od ducha chrześcijańskiego, a tem samem także wydanie człowieka na łup najpospolitszej a raczej spotęgowanej przez technikę i naukę zwierzęcości doprowadziło naszą moralność zachodnią do obecnego kryzysu życiowego. Wszystko będzie zależało od tego, czy istnieje jeszcze pokolenie wychowawców, rozumiejące cały ogrom niebezpieczeństwa i zadania; czy posiadając jasny zmysł rzeczywistości, zdoła ono chrześcijańskiej pracy wychowawczej nadać taką postać, by oddziałała na wszystkie uczynki żywego, kulturalnego człowieka, uodporniając go

wobec zgnilizny i zwyrodnienia środowiska. Żadne zrzeszenie ludów, żaden światowy związek gospodarczy, żaden pacyfizm nie przezwycięża demonizmu wrogich uczuć ludzkości, jeżeli coraz szersze koła nie poczną znowu łączyć się w tem, co jest wysoko ponad człowiekiem i ponad czasem. Jeśli nie zdobędą się na szczytną odwagę, by przeciwstawić się niezłomnie czasowi i nastrojowi mas i działać w wyższym duchu, to obłędne barbarzyństwo obali wszelkie szranki praw ludzkich i boskich. A wówczas pokaże się, do czego dochodzi kultura chrześcijańska, która chrześcijaństwo zamknąć chce w obrębie życia prywatnego, a w życiu publicznem kapituluje przed mocami grzechu.

Nowoczesną młodzież tak oszałamia i przytłacza wrzawa codziennej rzeczywistości, iż z tej strony zagraża jej niezmierne niebezpieczeństwo a mianowicie, że świat niewidzialny i ponadczasowy będzie z każdym dniem tracił w niej coraz bardziej motywującą siłę i kierowniczy autorytet. Otóż ze względu na to niebezpieczeństwo jest rzeczą jak najważniejszą, by przedstawiciele praw świata niewidzialnego umieli bronić wyższości praw niepisanych od żaru namiętności i interesów praktycznych i wykazywać całe ich podstawowe znaczenie dla wszelkiej wierności i stałości ziemskiej, a więc także dla czystości i niezawodności patrjotyzmu. Jeśli zaś zamiast tego strażnicy religji cofać się będą trwożliwie przed zuchwalstwem i nietolerancją doczesnej namiętności i zbiorowego szaleństwa, to żaden niedzielny kult tamtego świata nie zdoła powstrzymać coraz bezwstydniejszego odrywania sześciu dni roboczych od prawdy niedzielnej. Aż wreszcie pewnego dnia rozpętana ulica wedrze się z wrzawą do świątyń i wydrwi i rozbije jawnie to, czego się właśnie ich wy-

znawcy z obawy przed żołdakami trzykrotnie wyparli.

Wszystkie bodźce, jakie mogliśmy pod tym względem dać w niniejszej książce, stanowią tylko drobny ułamek w porównaniu z całym ogromem zagadnienia i z całem bogactwem zadania. Sprawę pedagogicznego znaczenia kościelnych form życia musieliśmy odłożyć całkowicie na później; poświęcimy jej osobną pracę. Tu chcieliśmy uzasadnić tylko szereg psychologicznych poglądów, ażeby zagaić dyskusję w obu wielkich przeciwstawionych grupach i uświadomić im obu całą trudność i pilność zadania. Wszak chodzi o centralny problemat wszelkiej odbudowy w duszy i w społeczeństwie ludzkiem. — Nienawiść narodów i wojna zapomocą trujących gazów, walka klas i rozpadnięcie się wszelkich podwalin gospodarczych — są ostatecznemi tylko konsekwencjami wyłączenia nadnatury z duszy ludzkiej: albowiem prawdziwą kulturę ludzką zdoła stworzyć i zachować nie człowiek zwierzęcy, lecz boży!

SPIS RZECZY.

Str.

Słowo wstępne Autora do przekładu polskiego . . . V
Przedmowa 1
Wstęp 7

Część I.

Niezbędność religji w kształceniu charakteru.

I. Złudzenia bezreligijnej pedagogiki moralnej . 25
II. Nowe zadanie pedagogiki religijnej 46
III. Znaczenie religji dla kształcenia charakteru . . 53
IV. Niedostateczna znajomość natury ludzkiej u nowoczesnych pedagogów moralnych 98
V. Nauka o grzechu pierworodnym a nowoczesna pedagogika 117
VI. Wnioski pedagogiczne wysnute z grzechu pierworodnego 161
1. Z psychologji bezcharakterności 161
2. Miłość prawdy a pedagogika szczerości . . 163
3. Kilka wskazań dla pedagogiki płciowej . . 169
4. Błędy pedagogiki wolnościowej 174
5. Wojskowe a religijne kształcenie charakteru 176
VII. Natura i nadnatura 179
1. Nie należy lekceważyć przyrodzonych impulsów moralnych 179
2. Niedostateczność odwoływania się do przyrodzonych skłonności moralnych 182
3. O gotyckim stylu w kształceniu charakteru . 189
4. Uniwersalność wychowania chrześcijańskiego 195
5. O przenoszeniu sił w wychowaniu 202

6. Ułuda wyzwolenia się własnemi siłami . . . 206
7. Niebezpieczeństwa wyłącznego oddziaływania moralnego 213
VIII. Naturalne i nadnaturalne kształcenie woli . . 220
1. Powierzchowność i płytkość nowoczesnej pedagogiki moralnej 220
2. Niebezpieczeństwa świadomej gimnastyki woli 232
3. Znaczenie niewzruszonych ideałów dla kształcenia woli 237
4. Zależność od natury a wolność woli 246
IX. Wola a Łaska 251
1. Z psychologji chrześcijańskiej nauki o Łasce 251
2. Nowoczesne wybujałości w ujmowaniu zasady łaski 265
3. „Wyzwoleni" 282
X. Istota religijnego uzasadnienia moralności . . 286
1. Autonomja a heteronomja 286
2. Św. Paweł a Nietzsche 293
3. Wypieranie popędów a religijne uzasadnienie moralności 299
XI. Kilka zarzutów oraz odpowiedź na nie 306
1. Czy istnieje dziś naprawdę bezreligijna moralność? 306
2. W sprawie pedagogicznej hierarchji różnych religij 316
XII. Psychoanaliza a wiara chrześcijańska 327
1. Psychoanaliza a człowiek nowoczesny . . . 327
2. Prawda i błąd w psychoanalizie 329
3. Dowolność interpretacyj psychoanalitycznych 341
4. Niedostateczność lecznictwa psychoanalitycznego 355
5. Psychoanaliza religijna a medyczna 359

Część II.

Zagadnienie prawdy.

I. Religja a wiedza nowoczesna 369
II. Przyczyna wszystkich przyczyn 374

III. Kamienie a chleb 379
IV. Filozofja a chrześcijaństwo 382
V. Nowoczesny intelektualizm a pedagogika religijna 387
VI. Styl baroku a nowoczesny stan duszy 393

Część III.

W sprawie reformy pedagogiki religijnej.
(Zasadnicze jej podstawy i przykłady.)

I. Młodzież nowoczesna a religijne duszpasterstwo 399
II. Zadania propedeutyczne 406
III. Pismo św. a człowiek rzeczywisty 413
IV. Realistyczne wprowadzenie do Ewangelij . . . 417
V. Schopenhauer i Platon jako wychowawcy . . 429
VI. Znaczenie podbudowy naturalnej 438
VII. Wiek chłopięcy a Kazanie na Górze 453
VIII. Biblja a rzeczywistość życia 474
IX. Psychologja wieku młodzieńczego a pedagogika religijna 485
X. Przezwyciężenie rozdwojenia między religją a życiem 495
XI. Nowe zadania wychowania humanistycznego . . 530
XII. Przygotowanie pedagogów religijnych 533
Zakończenie 540
1. Prawdziwa szkoła chrześcijańska 540
2. Wielkość zadania 544

W TEMŻE WYDAWNICTWIE

UKAZAŁY SIĘ POPRZEDNIO:

Benson, R. H. — Paradoksy katolicyzmu.

Calvet, J. — O twórczości i krytyce katolickiej.

Serre, J. — Naścieżaj! Próba syntezy filozoficznej.

Zacchi, A. — Spirytyzm i życie pozagrobowe.

W PRZYGOTOWANIU:

Chesterton, G. K. — Prawowierność.

Klimke, Fr. — Główne problemy poglądu na świat.

Rademacher, A. — Religja i życie.

Serre, J. — Religja szerokiego umysłu.

Biblioteka Uniw. Jagiell. Pols.
Im. R. Ujejskiego 1893

BIBLIOTEKA NAUKOWA
WAP
12381/1