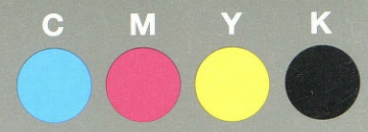
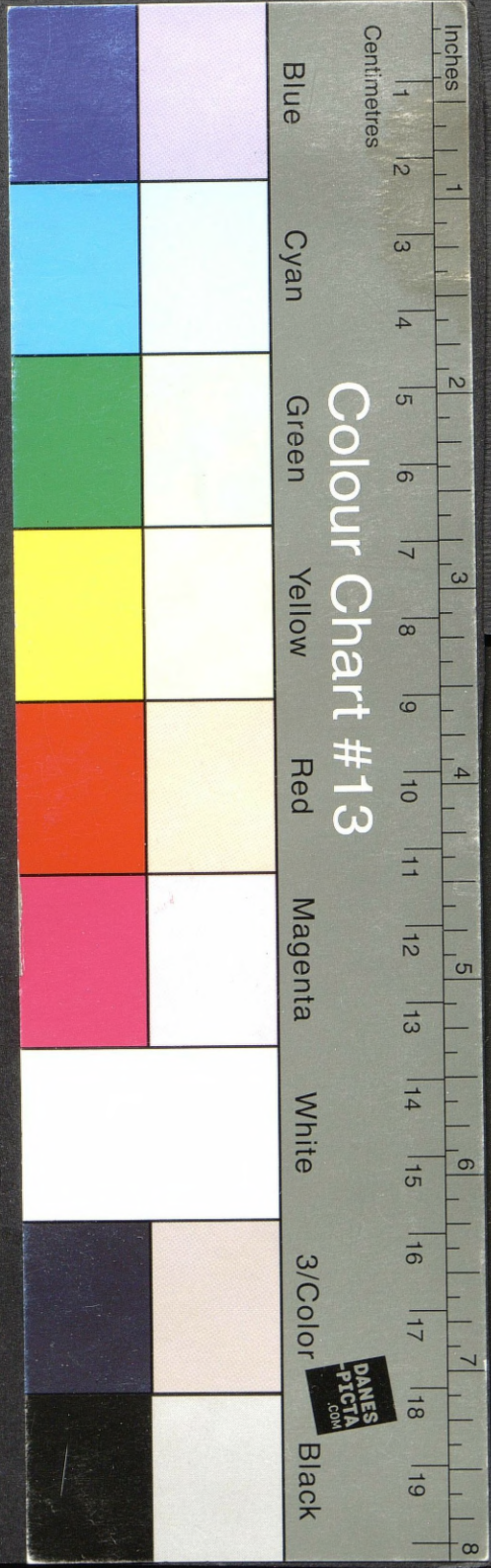
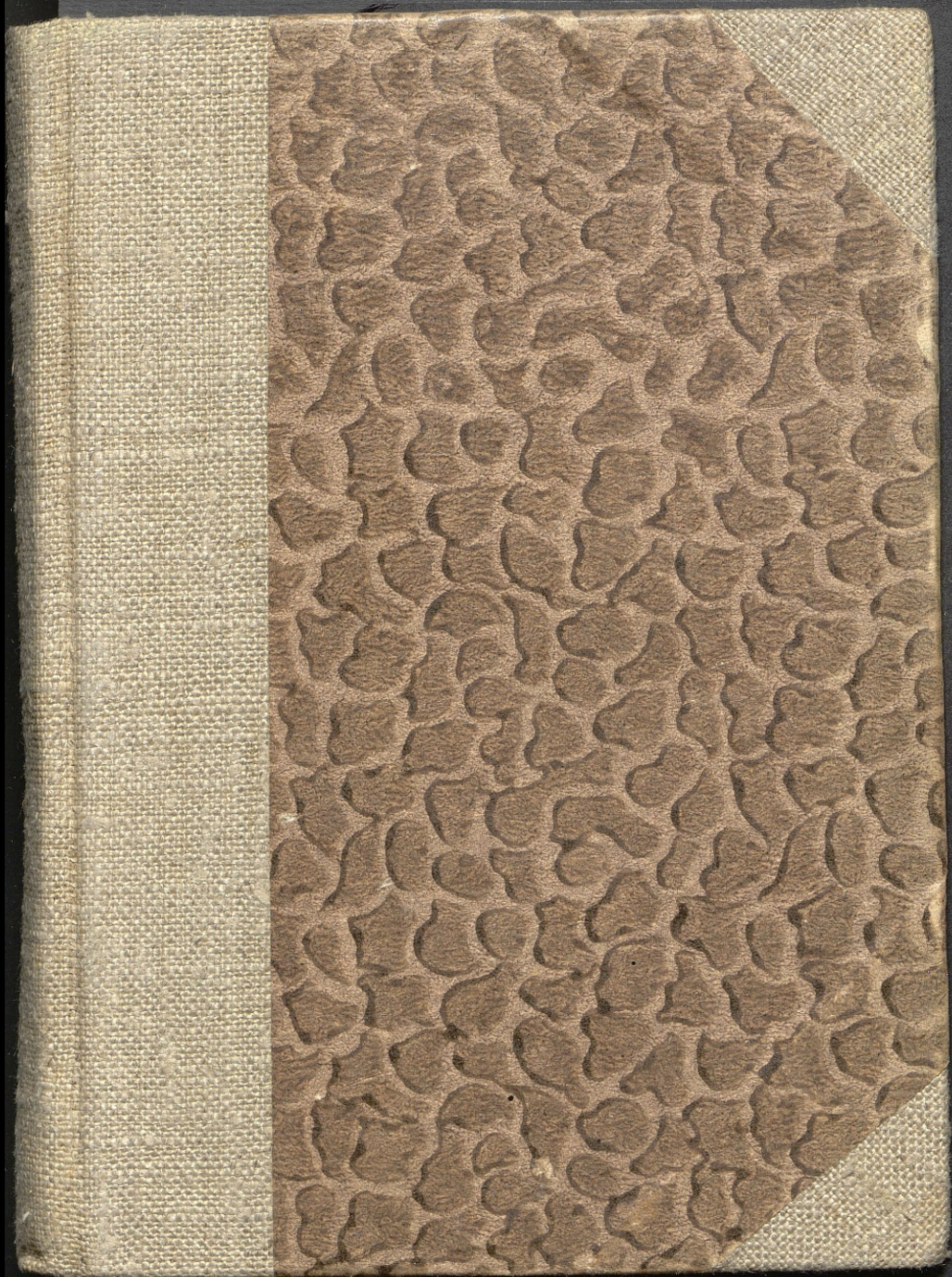
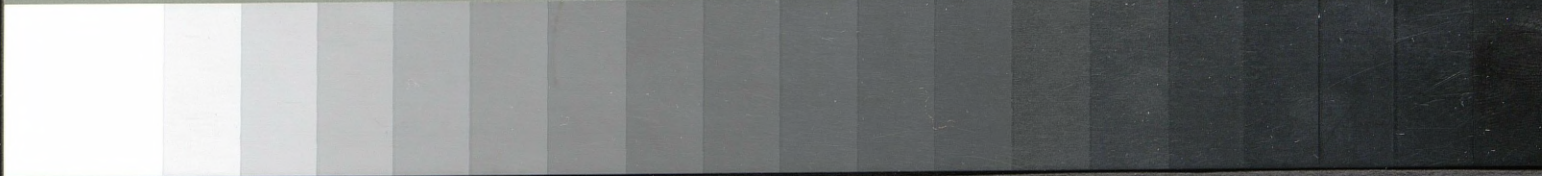
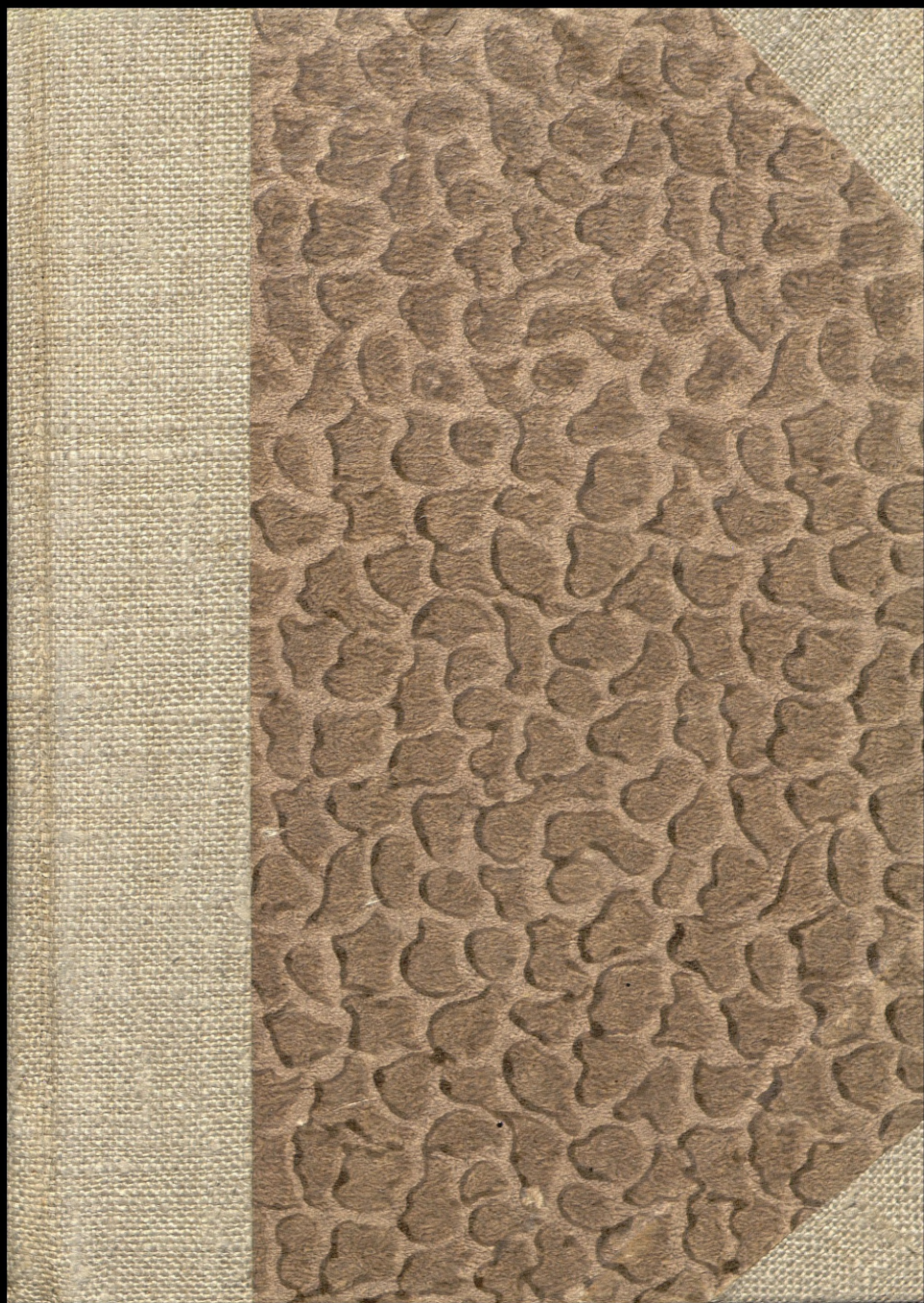


Grey Scale #13



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





John Henry

J. H. NEWMAN

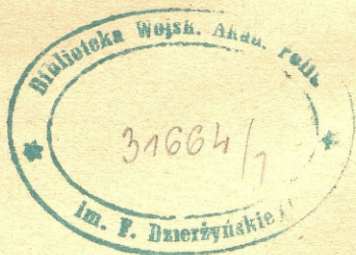
PRZYŚWIADCZENIA WIARY

W PRZEKŁADZIE I Z PRZEDMOWĄ
STANISŁAWA BRZOZOWSKIEGO
Z PORTRETEM AUTORA

LWÓW 1915.
NAKŁADEM KSIĘGARNI POLSKIEJ B. POŁONIECKIEGO
WARSZAWA — E. WENDE i Ska.

2(7)

DOZWOLONO WOJENNĄ CENZURĄ.



ODBITO W DRUKARNI „PRASA“ LWÓW, UL. SOKOŁA 4.

Od wydawcy.

Przekład „wyboru pism“ *Newmana*, przygotowywany przez ś. p. *St. Brzozowskiego* dla „Symposionu“ pozostał w stanie niepełnego skończenia. Przyczyną tego była nietylko choroba. Wzrastające rozczytywanie się w dziełach *Newmana* wpływało na powolną zmianę stosunku tłumacza do osoby i poglądów kardynała-filozofa. Poglębieniu tego stosunku dał wyraz *St. Brzozowski* przez cofnięcie pierwotnej przedmowy, przesyłając ponowne, zupełnie odmienne jej opracowanie.

W niniejszym tomie umieszczamy obydwie te studia w porządku chronologicznym. Pierwsze z nich niejako anulowane przez nową redakcję (od str. 28) uważaliśmy za stosowne ogłosić nietylko dlatego, że stanowi ono odrębną dla siebie całość i że w tym tomie, — jeżeli chodzi o zużytkowanie pozostawionego w puściźnie materiału rękopiśmiennego, — jest najodpowiedniejsze po temu miejsce, ale choćby z tego względu, że niejednen z czytelników może łatwiej skorzystać z niego, aniżeli ze studyum następnego,

które przez szeroko zakreślone granice przekracza
poniekąd ramy zwykłej przygotowawczej przedmowy.

Uzupełnienie przekładu w myśl intencji tłumacza,
który pragnął nadać niniejszemu tomowi pewną kom-
pozycyjną całość, nie przedstawiało o tyle zbyt-
nych trudności, że byliśmy w posiadaniu jego własnych
egzemplarzy dzieł Newmana, w których zakreślone
ołówkiem, wyboru dotyczące teksty pozwoliły zoryen-
tować się w planie tłumacza.

Brakujące fragmenty (3-cią część całego tekstu)
przełożył p. Michał Rudnicki.

L. Staff.

Symposion XIX. Newman.

K. 6. v. 35



SPIS RZECZY.

John Henry Newman (przedmowa tłumacza)	1
Logika osobista	93
Z dziejów życia religijnego	108
Przyświadczenie	148
Granice logiki	179
Zmysł wywodu	201
Rozwój idei	223
Świat niewidzialny	296
Wielkanoc	299
Wezwanie boże	301
O Opatrzności indywidualnej	304
Następstwa moralne każdego grzechu.	306
Natura ludzka uważa religię za nudną	308
O siłach przyrody	313
Świat niewidzialny	320

JOHN HENRY NEWMAN.

Jesteśmy jeszcze bardzo naiwnymi i pierwotnymi barbarzyńcami w naszych ocenach sił kulturalnych, działających pośród nas, w nas samych: metody, jakimi posługujemy się w tej dziedzinie nie są w stanie z natury rzeczy zapewnić nam względnie nawet cennych rezultatów. Sentymentalny antropomorfizm grup, kierunków, temperamentów przemaga i kształtuje tu nasze sądy i ujęcia życia: jesteśmy przekonani, że miara naszego zainteresowania jest czemś do pewnego przynajmniej stopnia współwymiernem z miarą istotnego znaczenia. Pomimo postępów realizmu historycznego, jakim się chlubimy, instynkty wytworzone pod wpływem doświadczeń, związanych z życiem politycznym i z urabianiem opinii na krótką metę przeważają nad bardziej oględniemi wskazaniem refleksyi teoretycznej: ignorancya i niezrozumienie uchodzą w naszych oczach za pewną postać siły; sądzimy, że jesteśmy w stanie zignorować życie myśli, jej kierunki i że dość jest nie wiedzieć o potężnej jednostce, by została ona wypruta z tkaniny

dziejów. Istnieją jednak i w tej dziedzinie pewne prawa i chociaż nie są one żadną odmianą praw przyrodniczych, posiadają także pewien rodzaj konieczności. Życie ludzkie zależnem jest od własnej swej natury i jeżeli jakiś kierunek myśli, jakaś indywidualność twórcza zrosły się głęboko z pewnemi właściwościami tej ostatniej: metody bojkotu okażą się równie bezużyteczne wobec nich, jak usiłowania unicestwienia jakiejś choroby przez systematyczne zapoznawanie jej opisów djagnostycznych i klinicznych. Sądzę, że można uważać za jedną z cech wyróżniających umysły kulturalne — zdolność swobodnego i szczerzego poruszania się po całym przestworze ducha ludzkiego i jego dzieł; jeżeli istnieje rys anti-kulturalności *par excellence*, rozstrzygający niejako, zasada się on na a priori powziętej obawie przed tą lub inną postacią ducha, na obawie człowieka przed człowiekiem, na tworzeniu przerw i przegród w ciągłości życia myśli; gdy spotykamy się z znamionami tego stanu duszy, niezależnie od usprawiedliwień jakimi posługuje się on, uznać w nim musimy istotę samą barbarzyństwa, dążenie do nie ufającego własnym duchowym siłom wyodrębnienia, a więc do samoistności opartej na przypadkowych, nie przeczłowieczonych podstawach; jeżeli istnieje grzech przeciwko zasadzie humanizmu, tu mamy go w całej pełni.

Był czas, gdy te stosunki układały się inaczej;

dzisiaj nie będzie to żadną przesadą, jeżeli powiem, że w warstwach i kołach wytwarzających wyższe, jeżeli nie najwyższe, postacie (te bowiem od całkowitej swobody oddzielić się nie dadzą) kultury — zasada sztucznego wypierania poza obręb wspólnoty duchowej i kulturalnej zwraca swe ostrze przeciwko przedstawicielom życia religijnego, szczególnie przeciwko tym z pośród nich, którzy nie poprzestają na niższych elementarnych szczeblach bezhistorycznej uczuciowości religijnej, lecz dopracowują się do tego poziomu, na którym religia staje się faktem życiowym, posiadającym pełną samowiedzę swej przeszłości, zabezpieczającym swe tradycje i swe zdobycze aktualne, posiadającym organy zapewniające trwałe działanie zarówno w samym wewnętrznym życiu jednostki, jak i w obrębie całego organizmu wierzących doświadczeniom i przeżyciom. Im pełniejszą, im bardziej sobą staje się religia, tem mniej wystarczającym środkiem informacyi co do niej są chwilowe nieuporządkowane przebłyски sympatyi i reminiscencyi, tem ściślej i zupełniej zlewa się i utożsamia sama możliwość i zdolność rozumienia z rzeczywistą dyscypliną woli i życiową powagą czci, grozy i miłości.

Im bardziej całkowitymi, pełniej rozwiniętymi, subtelniej zorganizowanymi stają się pierwiastki jakiegoś poszczególnego świata religijnego, tem niedostępniejszym staje się ten świat dla postron-

nych: w znakomitej książce nieodżałowanego W i l j a m a J a m e s a „*O świadomości religijnej*“ fakty i doświadczenia religijne o charakterze i pochodzeniu katolickim nie odgrywają żadnej roli, pomimo że n. p. pisma i listy tego niepospolitego i wielkiego człowieka, którym tu mamy się specjalnie zajmować, musiały być znane znakomitemu psychologowi i niewątpliwie same już przez się mogły by znaleźć mocą swej wewnętrznej wagi jedno z wybitniejszych miejsc pośród opisów, wspomnień, charakterystyk, w jakie jego dzieło obfituje. Niewątpliwie i niezaprzeczalnie rekonstrukcja wewnętrzna tych faktów, o których tu mówię wymaga wielu specjalnych warunków i prawdopodobnie jest niedostępna całkowicie bez specjalnego przygotowania się wewnętrznego. Przeciętny czytelnik *Apologii* Newmana nie prędko odkrywa duchowe znaczenie tych stronic, które, zdają się mówić o zagadnieniach i szczegółach nazbyt wyspecjalizowanych, określonych, aby mogło istnieć poza nimi bezpośrednio pulsowanie duszy. Dlatego już z tego punktu widzenia książka ta wyzwala nas od wielu sentymentalnych urojeń; poznajemy w niej naturę, która żyła budowaniem swego wnętrza, wykonywaniem nieustannych a zmierzających do jednego i tego samego celu prac duchowych, i dlatego, gdy chciał Newman odsłonić swe życie, mówił nie o bezkształtnych aspiracjach, lecz ukazywał tę rzeczywistość we-

wnętrzną wzniesioną przez siebie. Jego historia była jednocześnie architekturą duszy, i gdy nauczymy się rozumieć fakty, o których mówią nam te karty, rozpoznamy, że każdy z nich jest wynikiem tego wszystkiego, co w znanych nam przeważnie typach istnienia rozplywa się jako liryzm, tęsknota, dążenie, niezadowolenie ostateczne, tak głębokie, że aż bezprzedmiotowe. Człowiek ten zrealizować zdołał samego siebie w życiu własnym i gdy został oskarżony, że całe jego życie było fałszem, nie mówił o swych uczuciach i ideałach, lecz ukazał, jak jego dusza została zbudowana.

Anglja ubiegłego stulecia wydała niejednego człowieka tego typu, ludzi, których życie upłynęło jakby bez zdarzeń, a przecież zaważy na samem określeniu, samej naturze natury ludzkiej; odtąd, już raz na zawsze: takie życia jak Carlyle'a, Roberta Browninga, Mereditha zmieniają coś w samem ustosunkowaniu sił wewnętrznych naszej istoty. Obcowanie z pismami tych ludzi jest dlatego tak pociągające dla pewnych natur i tak odstręczające dla innych, że jest związane z nieustannem przeistaczaniem się wewnętrznem naszej istoty, jest procesem, który zdaje się sięgać samych życiowych korzeni naszej świadomości i w nich spowodowywać głęboko sięgającą pracę.

Newman należy do umysłów tej właśnie rodziny i tego typu. Jeżeli jednak już wprowadzenie czytelnika w prawdziwą i głęboką styczeńność z du-

chowem życiem Browninga lub Blake'a, Mereditha lub Carlyle'a napotyka mnóstwo trudności, to tu zostają one spotęgowane w sposób niesłychany. Centralną kreacją duszy Newmana była idea kościoła, idea, która doprowadziła go do całkowitego i bezwzględnego odnalezienia swego ja, swej szczerości i swobody w posłuszeństwie kościołowi katolickiemu. Można spodziewać się z pewnym stopniem prawdopodobieństwa, że czytelnik kulturalny zechce zadać sobie wiele trudu dla zrozumienia stanu dusz domniemanych członków *republiki* Platona lub *słonecznego państwa* Campanelli, ale byłoby paradoksalną rzeczą mieć podobne nadzieje, gdy idzie o katolicyzm. Tu niewiedza staje się obowiązkiem dla każdego kulturalnego i swobodnego umysłu, a przecież jest rzeczą całkowicie wyłączoną, byśmy zdołali zrozumieć cokolwiekbądź z Newmana, pozostawiając idee kościoła, idee katolicyzmu na stronie lub tylko w półcieniu. Fakt, że był on kardynałem, dostojnikiem kościoła, znika całkowicie, traci znaczenie wobec faktu, że cała budowa jego duszy zrosła się z tą zbiorową kreacją ducha ludzkiego; poza kościołem i bez kościoła Newman byłby może wybitnym człowiekiem i umysłem, ale czym właściwie? na to jest równie trudno odpowiedzieć, jak gdybyśmy chcieli rozważyć, czym byłby Shakespeare poza wszelką postacią teatru, Kant poza wszelką postacią myśli refleksyjnej; Newman dostępny jest

tylko w kościele i przez kościół. Huxley zrobił dobrze, że poprzestał na pogroźce i nie usiłował wydobyć z pism Newmana owego katechizmu bezwzględne sceptycyzmu, jaki się w nich jego zdaniem znajduje; być może, że zamiar ten był i jest wykonalny, ale przy największej skrupulatności i sumienności w układaniu takiego wyboru tekstów, przy najbaczniejszym przestrzeganiu, by wciąż dochodził do głosu sam Newman tylko, każde słowo takiej książki byłoby fałszerstwem: i sam Huxley przekonałby się, że to, co nazywa on sceptycyzmem Newmana, żyje tylko jako organ jego wiary — oddzielone od niej staje się rzeczą martwą i niecharakterystyczną. Bo w Newmanie Newman jest najważniejszy on sam; jedna z najgłębszych dusz ludzkich, która przynosi nam świadectwo co do przedmiotu i zagadnienia, jak zbudowany jest w swem wnętrzu duchowiec człowiek. Jest to jedna z najbardziej zdumiewających, najpełniejszych, nawskróś prześwieconych wieści o człowieku, o duchu ludzkim dla człowieka i ducha. Nasza wiedza o sobie zacieśnia i zagładza samą siebie zrzekając się a priori zbadania tego źródła i to dlatego, że jednym lub może jedynym centrem życia duchowego tego człowieka było wykrystalizowanie jakby z siebie, z swego wnętrza — faktu duchowego, który stanowi treść formy religijnej władającej dzisiaj życiem duchowym, myślą i wolą najznacniejszej części naszego narodu.

Niezależnie od tego, co my myślimy o kościele, nie przestanie on istnieć jako fakt obecności naszej, która nas dźwiga, historyi, która nas stworzyła. Możemy być zdania, że wola zbiorowa Polski byłaby o wiele wyższą, głębszą, gdyby wytwarzana była bez udziału katolicyzmu; tymczasem jednak, jedyna znana nam i rzeczywista zbiorowa wola wytwarzana jest z jego współudziałem. Możemy bawić się *uchronją* staruszka Renouviera i zastanawiać się, coby było stało się z ludzkością Zachodu bez sławnego edyktu Konstantyna, możemy podzielać zdanie filozofa francuskiego, że tego rodzaju hypotetyczna ludzkość europejska oszczędziłaby sobie kilku wieków walk, że wydałaby do dziś dnia o wiele głębszą myśl filozoficzną, pełniejszą naukę, bogatszą sztukę. Wszystko to jest możliwe, ale w rzeczywistości dziejowej jaką żyjemy, w naturze historycznej, jaka została w nas przez te a nie inne dzieje stworzona, katolicyzm odgrywa rolę jednego z zasadniczych czynników. Tak jak stoją dzisiaj sprawy, nie w utopji, ale Europie i Polsce, niema i nie może być samopoznania kulturalnego bez zrozumienia katolicyzmu.

Zrozumienie w dziedzinie kultury jest niemożliwe bez współczucia; współczucie zaś, wżycie się głębokie i systematyczne w katolicyzm jest dla nowoczesnego człowieka rzeczą nietylko niepożądaną, lecz i niemożliwą — powiedzą nam. Pragnąłbym nie mówić o nowoczesnym człowieku, o „dzi-

siejszym nowoczesnym człowieku“ polskiej świadomości kulturalnej: nie mogę tutaj analizować tej fikcji. Natomiast chciałbym powiedzieć kilka słów o samej materii tak postawionego zagadnienia.

Niepodobna, naturalnie, wyczerpać wszystkich przesłanek tego zasadniczego uprzedzenia, ale myślę, że możnaby je zgrupować mniej więcej ściślej w pewne kategorie. Katolicyzm nie wywiera bezpośredniego nieprzymuszonego działania na nasze życie umysłowe, nikt nie potrzebuje ze względów czysto intelektualnych, poznawczych, pozahistorycznych uciekać się do wytworów myśli katolickiej, ponieważ nie mogą one prowadzić do rozwiązania żadnych naszych własnych trudności i zagadnień; jeżeli więc spotykamy się z faktami świadczącymi o zainteresowaniu myślą katolicką, to musiało zainteresowanie to być podyktowane przez względy pozaintelektualne. Jeżeli już nawet pozostawimy na stronie to, że tego rodzaju wyodrębnienie poznawczych, intelektualnych punktów widzenia od zagadnień i punktów widzenia życia dziejowego i religijnego zawiera w sobie właściwie założenia teoretyczne przesądzające kwestye w wielu punktach spornych zasadniczej doniosłości, to i wtedy jeszcze zarzut, czy argument w ten sposób uzasadniony, utrzymać się nie da. Pomiędzy innymi, zapoznanie się z pracami Newmana właśnie może stwierdzić w sposób zupełnie rozstrzygający, że myśl katolicka i to właśnie, jako taka,

t.j. w całym swym określonym charakterze — wzrasta w nowoczesne zagadnienia poznania, wartości, stosunku nauk przyrodniczych do innych gałęzi badań, metodologii historycznej i zajmuje wobec wszystkich nich stanowisko, które byłoby studyowane i oceniane o wiele wyżej w ściśle naukowym i filozoficznym świecie, gdyby właśnie nie to, że jest to stanowisko katolickie. Nieprawdą jest, że zajmujemy się stanowiskami bezwartościowymi dlatego tylko, że zostały one zajęte przez myślicieli katolickich, lecz natomiast jest rzeczą niezawodną, że dzieła i myśli najwyższej wartości są zapoznavane, ignorowane właśnie dlatego, że staje tu na przeszkodzie uprzedzenie, działające przeciwko nim z góry już, jako i dlatego że katolickim. Całe mnóstwo pisarzy i myślicieli żyjących lub należących do najbliższej przeszłości znajduje się ze względu na swą wiarę religijną poza obrębem wspólnoty duchowej. Uprzedzenie to rozszerza się i na historję, i niewątpliwie, jeżeli do dziś dnia n. p. znaczenie epokowe i nierównane myśli Vica, nie zyskało nawet w części uznania odpowiadającego wielkości dzieła i aktualnemu znaczeniu stanowiska, to dzieła tu obok faktu, że historia filozofii została zdaje się prowincją niemiecką, w której rządzi bezstronność i nieuprzedzenie tego samego typu co w Poznańskim lub Alzacy, i ten wzgląd, że Vico nietylko nie został

spalony na stosie, jak Bruno, niegnił w więzieniu inkwizycji jak Campanella lub Giannone, lecz dedykował swe dzieła papieżowi i szczerze, jeżeli nie zawsze do smaku ówczesnej lub dzisiejszej kury watykańskiej, był katolikiem w budowie swej myśli, w jej głębokich tendencjach, gdyby nie to, że Gioberti był katolikiem, aczkolwiek nie zbyt prawowiernym, lecz niewątpliwym — nie uległo by to wielkie imię osłaniające myśliciela o geniuszu spekulatywnym pierwszorzędnej siły, tak niezasłużonemu wszędzie, a tak haniebnemu dla własnej jego włoskiej ojczyzny zapomnieniu.

W najlepszym już razie usiłujemy zapomnieć, że dany myśliciel i twórca poczuwał się do katolickiego stanowiska, usiłujemy zapomnieć nawet wtedy, gdy o katolicyzmie jego świadczy nie tylko jego wyznanie (choć kto pozwala nam lekceważyć w ten sposób twierdzenia mistrzów i wyznania ich o sobie) lecz cała struktura jego dzieła. Wątpię, czy można wyeliminować katolicyzm z budowy moralnej i artystycznej III. części *Dziadów*, czy wolno powątpiewać nam o katolicyzmie głębokim, szczerym i samowiednym Norwida. Osobiście nauczyłem się bardzo poważnie oceniać katolickość Balzaca i Barbeya d'Aureville, Baudelaire'a i Villers de l' Isle Adama. Czy sądzić można, że Bossuet byłby postacią tak całkiem dla nas nieznaną i nieinteresującą, gdyby nie jego kościelne stanowisko? Istotnie ułatwiamy sobie nadzwyczaj

sprawę, zapoznając, ignorując myśl katolicką, a następnie twierdząc, że nie istnieje ona wcale; pewne jej wyniki przesiąkną do nas w drodze włoskowa-tego obiegu, transfuzji niedostrzegalnej, — w innych razach korzystając z wyników myśli katolickiej pragniemy zapomnieć o jej pochodzeniu. *Experimentum crucis* polega tu jednak na wykazaniu, że nasze aktualne uznawane przez nas zagadnienia, są dzisiaj rozwiązywane przez myśl katolicką i to w sposób niepozostawiający nic do życzenia lub nawet przewyciężający pod wieloma względami inne stanowiska zajmowane przez myśl dzisiejszą wobec tych zagadnień.

Sądzę, że studyum niniejsze i wyjątki z pism Newmana przytoczone w niniejszym tomie doprowadzą nas do tego lub przynajmniej zbliżonego rezultatu. Jeżeli istnieje ze strony czystej kultury zerwanie ciągłości sympaty i rozumienia w kierunku twórców myśli katolickiej, to mamy tu do czynienia z zjawiskiem sztucznej wyłączości i nietolerancyi. Jeżeli kościół katolicki utracił wszystkie inne prawa w naszych oczach, ma je zawsze jako dzieło kulturalnej twórczości i tylko gdybyśmy dowiedli, że nie powstają w jego obrębie zagadnienia i rozwiązania interesujące z punktu widzenia aktualnej naszej myśli, możnaby mówić, że zasługuje on jedynie na uwagę archeologiczną; możnaby mówić, gdyby niezależnie od wszystkiego, cośmy powiedzieli, dał się utrzymać pozahistoryczny, po-

zakulturalny, pozahumanistyczny pogląd na świat podporządkowujący życie ludzkości jej logicznym, racjonalistycznym lub naukowym płaszczyznom pewnego okresu lub momentu. Kto chce decydować, gdzie jest życie i gdzie jest archeologia musi być bardzo pewnym tego, że znanym mu jest ogólny sens historii. Niewątpliwie przemaga dziś jeszcze pogląd, że żaden schemat dziejowy nie da się już zbudować w ten sposób, aby nie zarysowała się w nim wzrastająca przepaść pomiędzy katolicyzmem a nowoczesnością, co więcej, że nie da się stworzyć żadnego punktu widzenia, dla którego fakt ten dałby się wytlómaczyć inaczej, niż na niekorzyść katolicyzmu; w każdym już razie trzeba wybierać między katolicyzmem a wartościowymi wynikami i procesami nowoczesności: nauką, sztuką, dążeniami i instytucjami społecznymi.

Nie jest tu mojem zadaniem pisać rozprawy na temat tak wyczerpujący; poprzestanę na stwierdzeniu, że w ostatnich dziesięcioleciach można zauważyć bardzo silne zachwianie się rozmaitych całkiem niewątpliwych zdawałoby się ocen w tym względzie i w dziedzinie historii, jak i we wszystkich innych dziedzinach naszego życia grunt jest dzisiaj rozkopany głębiej, niżbyśmy chcieli się przyznać, i w liczbie kierunków występujących tu do walki staje katolicyzm bynajmniej nie z najmniejszymi szansami powodzenia i nie z najsłabszą argumentacją. Nie znamy katolicyzmu i nie chcemy

zrozumieć, że irracjonalistyczne usiłowania, jak u Nietzschego lub Bergsona są niczem w porównaniu z tą głębokością podporządkowanego, opowanego irracjonalizmu, jaki jest w stanie objąć punkt widzenia kościoła właśnie na terytorium historii. Kościół jest w stanie przyjąć wszystkie wyniki myśli nowoczesnej, naukowej i nie zachwiać się ani na chwilę, jest w stanie uznać, że życie poza obrębem kościoła dokonywało w ciągu ostatnich stuleci prac niezbędnych, lecz że zostały one niepełnymi właśnie dlatego, że były wykonywane poza posłuszeństwem kościelnym i że dzisiejszy kryzys kulturalny jest wynikiem tego przebiegu historii.

Rozumując w ten sposób, kościół nie posługuje się żadnym wybiegiem jezuickim, lecz doprowadza do świadomości swe odwieczne metody wobec życia, jakie udało mu się wcielić w siebie i opanować, ujawnia tylko zasadnicze prawo swego istnienia i wzrostu. Historia nie wyłącza kościoła, jak nie wyłącza nikogo od zwycięstwa: zwycięzca organizuje życie aktualne i wyprowadza sens moralny z przeszłości. Nie kierunek historii jest argumentem na niekorzyść katolicyzmu, lecz jego stanowisko wobec dzisiejszego życia ustala nasz perspektywistyczny punkt widzenia wobec dziejów. W tem aktualnem stanowisku katolicyzmu jednak, możemy i musimy rozróżniać momenty różnej głębokości:

rozstrzygającym naprawdę byłby tu tylko wzgląd tego rodzaju, że wogóle religijny stosunek do życia wyczerpał się i przeżył, wykazana została jego przejściowość, lub nawet gdyby tak nie było, że katolicyzm to w każdym razie jest zbyt niską, przestarzałą, niezdolną do rozwoju postacią religii.

Tu nie może być mojem zadaniem roztrząsanie tego zagadnienia, tem bardziej, że będę musiał mówić o niem, charakteryzując stanowisko i indywidualność Newmana. Wystarcza jedno: nie istnieje dzisiaj żadna postać myśli pozareligijna i wyłączająca religię, która dałaby się utrzymać z punktu widzenia krytycznej myśli. Myśl wykluczająca religię z góry już i bez dyskusji może to czynić jedynie na podstawie teoryi o naturze człowieka i świata; jeżeli istnieje dzisiaj jakiś punkt ustalony przez myśl nowoczesną, to polega on na uznaniu bezwzględnej niemożliwości takiej teoryi: historyczne życie ludzkości tworzy fakty i rzeczy i nie da się zamknąć w żadnym fakcie, ani w żadnej rzeczy. Nie człowiek jest momentem z historii rzeczy, lecz rzeczy są momentem z historii człowieka. Dana rzecz istnieje dla mnie indywidualnie, subiektywnie o tyle, o ile jest momentem w mojej biografii; istnieje dla mnie obiektywnie, o ile jest momentem rzeczywistej lub możliwej historii gatunku. Stosunek pomiędzy światem subiektywnym i obiektywnym jest stosunkiem społecznym; stosunki społeczne i historyczne są postacią rzeczy-



wistości głębszą i warunkującą: wszystkie „rzeczy“, „przyrody“, „światy“, są rzeczywistością wtórną i uwarunkowaną. Z tej więc strony inaczej przedstawia się zagadnienie, niż myśleliśmy do niedawna; myśl logiczna, poznanie, nauka mają nam bardzo mało do powiedzenia o zagadnieniach dotyczących znaczenia naszego życia: są to już wszystko rzeczy, jakie to życie wytwarza. Podporządkowanie kultury, stosunków międzyludzkich, życia osobistego racjonalistycznym wymaganiom poznania pewnej epoki, dążącego do znalezienia dla siebie możliwie najjaśniejszego i najbardziej przejrzystego wyrazu w mowie danego okresu, zostało przewyciężone: — powracamy na stanowisko Vica w jego genialnej polemice przeciwko Kartezjuszowi i pamiętać musimy, że *Essay on Development* Newmana napisany został w roku 1845, a liczne kazania antiintelektualistyczne wygłoszone o wiele wcześniej, że wreszcie epokowa *Grammar of Assent* ma już przeszło 40 lat życia i, że jeżeli chodzi o pierwszeństwo, to Newman posiada je w stopniu od razu pozbawiającym wszelkiego znaczenia pozostałe spory pomiędzy antiintelektualistami, prekursorami pragmatyzmu i t. p. z tem uzupełnieniem, że i dzisiaj myśl jego góruje nad temi jednostronnemi próbami, które nie dostrzegają związków najistotniejszych pomiędzy zagadnieniami: oddzielają teorię poznania od etyki, etykę od historii.

Newman widział tu zagadnienia i myśli w wiel-

kich kompleksach; myśl jego znała etyczne znaczenie logicznych subtelności, umiała od razu obejmować dziejowy i metafizyczny widokrąg zagadnień logicznych i konkretnie życiowych i wreszcie, gdy analista wyjaśnił nam jakby sam proces powstawania myślowej tkaniny, moralista ujrzeć zmusił tchórzostwo woli lub chwiejność sumienia poza subtelnościami dyalektyki, — działacz i człowiek czynu poczuć kazał odpowiedzialność i grozę przed dziejową przyszłością, — metafizyk-poeta olśnił widzeniem całego naszego ludzkiego świata jako jednej wysepki życia pośród jego tajemniczych bezmiarów i głębin, — człowiek religijny zamykał to wszystko w swem sercu, na dzień którego świecił Bóg, jak słońce i kruszył się wraz z nami w jasności tego widzenia, które wnika w nas, jak nagły cios, poraża, ale pozostawia raz na zawsze pewność rzeczy niewątpliwych, wspomnienie ich odmiennego, niż wszystko inne, dotknięcia.

Gdybyśmy nie wiedzieli, co znaczy strój tego człowieka, gdybyśmy nie znali historycznego czy legendarnego znaczenia słów, jakimi się on posługuje, gdybyśmy wyczuli tylko to, co Mickiewicz nazywał tonem jego myśli, jego duszy, nie wahałibyśmy się ani na chwilę: o czemkolwiek bądź mówi nam ten, kto tak mówi, nie wolno go nie słuchać. Nie znam wielu głosów w tym bogatym i tragicznym chórze XIX. stulecia, które posiadałyby tak głęboką moc przykuwającą: trudno zdać

wewnętrzny widzenia; Newman jest spokojny, wie on, że ten świat nie jest tem, czem się wydaje, czuje poza nim duchową obecność, ale jednocześnie nie zapomina, że pomimo wszystko i ten świat jest pewnego rodzaju świadectwem, staje się on dla niego organizmem znaków i symbolów, obecnością sakramentalną i pośród niego, po przezeń w nim jeszcze żyje on, nie widząc niewątpliwie jeszcze, ale i nie wątpiąc, nie szarpiąc się.

Wszystkie pokrewieństwa i analogie wystarczają tu tylko do pewnego stopnia; krytyk angielski Paul twierdzi, że można wyczuć wpływ Sterna (*Tristram Shandy, Yorick Sterne'a!*) na Newmana. Jest to uwaga subtelna i obiecująca; istotnie Newmanowskie „*facing of truth*“ może być porównane do Sterne'owskiego naiwnie bezwstydny sposobu widzenia życia w jego załamaniach i grze światłocienia. Ale Newman posiada tę nieustraszoność spojrzenia na szczytach duszy; gdzie zazwyczaj sięga tylko ekstaza, tam on daje świadectwo życiu w całej jego konkretnej, nigdy nie dającej się zamknąć w żadnej stylizacji: zmienności i nieoczekiwaniu. On wie, czym są te szczyty, jako stany przeżyte, zwiewne, pełne niedoskonałości, mające swoje własne gorycze; gdy mówi o nich, nie ukrywa nigdy tych właśnie cech, — przeciwnie: nieraz one zdają się zajmować plan pierwszy. Istnieje kazanie o religii jako rzeczy nudnej i nużącej, — gdy mówi o poświęceniu i samozaparciu, wymieni

wszystkie jego załamania się i chwiejności, ukaże to wszystko, co jest opanowane, co nieustannie wątpi, kruszy się i drży w heroizmie. Gdy odkładamy książkę, czujemy, że tu nie mówiono nam o aspiracjach: — rzecz to ludzka, pełna zawodu i niepewności, do końca wątpliwa, gorzka ponad wszelką gorycz i smutna aż do śmierci przeszła poprzez nasze wnętrza i gdy widzimy, że w tem wszystkim była ona świętą i wzniosłą, wiemy, żeśmy widzieli wzniosłość i świętość w ich ludzkiej rzeczywistości. To nazywa Newman realizowaniem. Istnieli pisarze, którzy dążyli do zastąpienia romantycznych abstrakcyi przez drobne rzeczywistości życiowe. Stendhal i Taine niech posłużą tu nam dla wyznaczenia tego kierunku. Ale ich fakty były to fakty opisu, fakty Newmana są faktami przeżycia. Daje on nam nie wrażenie, żeśmy widzieli, jak wygląda dany typ, dany poziom życia, lecz poznali, jak się on tworzy, jak narasta on z duszy i utrzymuje się w niej, jest przez nią utrzymywany. Jest to realizm sumienia, konstruktywnej pracy; jednocześnie uczymy się przenikać lepiej pozór i widzieć prawdę; rozpoznanie tej ostatniej staje się właściwym naszym sprawdzianem: ono to czyni nas bezlitosnymi, niezawodnymi sędziami udania. Jednostka, ja ludzkie nigdzie przez nikogo nie zostało tak umocnione w swej niezniszczalnej, niedostępnej dla żadnego zewnętrznego musu odpowiedzialności: przemija wszystko ogólne i zbio-

rowe, lecz ja ludzkie, dusza ludzka nie przestają być nigdy centrem samoistnym spraw, ważących się między niemi a Bogiem. Wszystko inne, o ile występuje jako fakt poznania, jest symbolem, mallowidłem: w każdym ja stykają się, żyją te dwie rzeczywistości: Bóg i dusza.

To nie jest metafizyczny program, wyznanie wiary: Newman tak zbudował swoje życie; żył tak w XIX. wieku. Jego poczucie wewnętrzne, określone, konkretne było dla niego organem wiekuiwego. Absolut nie był dla niego abstrakcją, lecz nieustanną straszliwą, ale pomimo to codzienną rzeczywistością, żywiołem istnienia: nie poprzestawał on, ani nie dążył do teorii absolutu, lecz do jego praktyki, w nim żył i działał. Świat Dantego nie był tragiczniej i pełniej w ręku Boga, niż dusza tego człowieka, niż jego ja, które dźwigało się dzień po dniu do pracy w tym strasznym żywiole nieustannej przytomności Bożej w ciągu 75 lat swego życia, które upłynęło w ciągłości woli, wiary i wysiłku od czasu pierwszego i jedyne go istotnego, zasadniczego nawrócenia. Mamy tu wyjątkowe, wygórowane pojęcie o człowieku. Newman wie i wierzy, że nie mówi o sobie, że takim jest każdy człowiek, każdy z nas, że to jest życie. Spogląda na współczesnych, rodzinę, najbliższych pod tym kątem widzenia: umie patrzeć na śmierć, nie jak na niezrozumiały fakt, lecz jak na zdarzenie moralne. Śmierć przybliżyła do niego umierającego;

w 1839 roku, w czasie rozpoczynającego się kryzysu, mówi, że będzie prosił przyjaciół, aby modlili się o śmierć dla niego raczej, niż błąd zasadniczy w rzeczach wiary. Nie wygłasza teorii: to nie jest dla niego pogląd na życie, lecz życie samo. Chcemy, czy też nie, wiemy o tem, lub nie, tem właśnie jest nasze życie, tem a nie czem innym; sprawa niewypowiedzianej grozy w rękę i obliczu Boga, który nieustannie jest w nas wszechobecny. Niema w nim rozdarcia pomiędzy teorią, utopią a faktem: życie nie jest rzeczywistością mogącą mieć różne znaczenia, lecz jest jednym określonem znaczeniem i to jest jego rzeczywistość; z niej, z tworzenia tego znaczenia, tej konkretnej, nieustannej, powszedniej nadprzyrodzoności wypływa wszystko, co ma jakąkolwiek rzeczywistość nie w teorii, lecz w praktyce. Newman nie mówi, że życie jest realizowaniem ideału, a przyroda materią obowiązku: każdy z nas tworzy swe zbawienie lub zgubę wieczną i to jest prawda. Wszystko, co wydaje się nam rzeczywistością, czerpie ją tylko z jakiejś fazy tego procesu. Proces ten nie jest abstrakcją: istnieje on na ziemi między nami, jako żywy fakt, kościół; istnieje między nami i w nas rzeczywistość boska a w człowieku bezwzględna a naoczna. Wyrastająca z woli bezwzględnej, a żyjąca w dziejach: kościół. Kościół nie jest instytucją ludzką „establishment“, nie jest czemś powołaniem do funkcji dziejowych; wyrasta

on poza historię, poza człowieka; nie jest on dziełem myśli, rozumu, dogodności: to wszystko — dzieła życia, a kościół jest samem życiem, jako tworzeniem wiecznej prawdy i realności, a nie fałszu i zguby. Newman stojąc w nim, stoi w rzeczywistości niewzruszonej; może on błądzić, mylić się: o wieczność zbawienia lub potępienia rozgrywa się ten dramat jego odpowiedzialności; może on wątpić, czy wie, czem jest prawda jego w danej chwili, ale nie może powątpiewać o samej prawdzie; nie istnieje dla niego dziedzina duszy pozbawiona wszelkiej możliwości realizacyi lub sprawdzianu; wszystko, co przeżywa człowiek, jest krokiem naprzód albo wstecz, jest przyrostem światła lub mroku. Wszystko: walki woli, które upływają bez świadka, bez słowa, niewypowiedziane, nie dające się wypowiedzieć: nic z nich nie ginie; oto jest organizm nadprzyrodzony, który rośnie temi samotnymi czynami duszy, chroni je i zachowuje na wieki.

* * *

Teraz znamy zarys zewnętrzny charakteru dzieła i człowieka. Powstaje przed nami cały świat zagadnień, które dopominają się o uwzględnienie: żaden wstęp, żaden wybór tekstów nie wyczerpie tej indywidualności, różnostronności, głębokiej i subtelnej nieoczekiwaności tego życia; siła Newmana ma oblicza nieskończone a ten Proteusz jest

jednocześnie sobą, tylko sobą, niezmiennym, jednolitym. Jeden Goethe daje tu w dziedzinach całkowicie różnych, różnych tak dalece, że nie może być żadnej mowy o żadnym innym, prócz tylko czysto formalnem zestawieniu, to samo wrażenie: zrealizowanej indywidualności jako właściwego dzieła. M u s i m y poznać tę indywidualność, poznać choć w tych granicach, w jakich to będzie dla nas dostępnem; musimy następnie umiejscowić ją na tle historii, wskazać rodzinę umysłów, do których ona należy, wykazać, że niema zasadniczego przedziału różnicy ugruntowanej w typie, poziomie budowy duszy między katolicyzmem Newmana, a tak subtelniemi i nowoczesniemi tworcami ducha, jak poezya Roberta Browninga, filozofia i poezya Mereditha, historia i krytyka Carlyle'a; musimy wreszcie zaznaczyć przynajmniej powiązania tej potężnej duszy, z naszymi tak zarozumiałe i wyniośle wierzącymi w siebie zagadnieniami.

Krytyk trudne ma tu zadanie do spełnienia: nieustannie powstają w zetknięciu z tym pisarzem, — z tą duszą, lepiej może będzie powiedzieć, — sytuacje, w których my to właśnie czujemy się przedmiotem sądu. Jest coś w pismach Newmana, co waży i bada; i gdy my chcemy zrozumieć, jak on żył i myślał, niedostrzegalnie zmienia się stosunek ten: coś bezwzględnie zagłębia się w nasze dusze, usiłuje ją zgruntować, szuka dna. Studium krytyczne nieustannie tu wyłamuje się z własnych

swych granic określonej formy literackiej, granic wszelkiej literatury. W stosunku do nas, ludzi mających w sobie jeszcze mniej lub więcej żywe tradycje tak zwanej naukowej kultury, naturalizmu i t. p. Newman jest nieustraszonym analitykiem: śmiałość jego pytań nie ma granic; ale poza temi pytaniami jest jego świat, świat zorganizowanej rozczłonkowanej, przejrzystej dla samej siebie myśli, wyrastającej z niewzruszonej pewności. Dwie te dziedziny nie dadzą się oddzielić od siebie, nie można traktować Newmana jako twórcę i przedstawiciela nawskróś przemysłanego nienaturalistycznego, humanistycznego w najszerszym znaczeniu tego wyrazu układu myśli, a następnie niezależnie od tego, jako przedstawiciela tej właśnie specjalnej formy nienaturalizmu: humanizm Newmana był katolicyzmem i może być pojęty jedynie jako taki. Widzimy to i rozumiemy całą trudność tej sytuacji a przecież, pomimo, że tak było i jest, pomimo, że Newman był katolikiem nieugiętym i surowym, pomimo, że cała jego myśl rodziła się z jego wiary, pojmuję i znam stan duszy ludzi, którzy z ponad stronic Nietzschego, Carlyle'a lub Walta Whitmana zwracają się z tęsknem wspomnieniem do tego właśnie mistrza i czują, że szukają i znajdują u niego, i jakby tylko u niego, pewien rodzaj szczerości i swobody. Nawet jeżeli nie mają uprzedzeń przeciwko katolicyzmowi i wolni są od tego rodzaju pokus, mogą oni zapomnieć o kato-

licyzmie Newmana, mogą czuć, że sam katolicyzm jego stał się tu jakby medyum ekspresyi i wypowiedzenia, że poprzez swą wiarę tak nazwaną wypowiedział i rozniecił Newman wiarę i naukę jeszcze głębszą, dziwniej bezpośrednio wnikającą w nasz organizm i chociaż staramy się opierać temu wrażeniu, czując jak bardzo jest ono dla ścisłości psychologicznej niebezpieczne, jak uwłaczać się nawet zdaje charakterowi samej czcigodnej postaci, chociaż wzdrygamy się przed każdym zuchwalem tłumaczeniem w myśl naszych upodobań Newmanowskiego dzieła, pomimo to, wrażenie to przemaga ponad wszystkim i czujemy wyraźnie, jak organizuje się ono w nas i rozrasta.

Tu nie posuniemy się w tym kierunku zbyt daleko: sam przedmiot doprowadzi nas do tej granicy, z której ukazuje się nam ta perspektywa. Nie jest naszym zadaniem dawać tu jakąkolwiek teorię Newmana i Newmanizmu; pragnęlibyśmy uczynić dostępnem same zjawisko w jego najogólniejszym faktycznym zarysie. To właśnie jest najtrudniejsze, gdyż fakt zlewa się w życiu tego człowieka z myślą i wiarą. Od początku, od piętnastego roku życia istnieje tu pierwiastek stały i niezmienny, nie ulegający żadnemu zewnętrznemu prawu, w tajemniczy sposób wzniesiony w tej duszy. Można mówić o epoce i jej wpływach, można mówić o warunkach życia w środowisku tak charakterystycznie określonym, jak uniwersytecki świat

oksfordzki, ale przecież to wszystko nie wytłumaczy nam nic bez tego zasadniczego wewnętrznego faktu: „właściwie istniał dla mnie tylko ten jeden stosunek: ja i Bóg“, — pisał Newman. Wszelka próba wytłumaczenia tego zasadniczego przeżycia będzie złudna. Możemy wskazać czynniki i jakby sprężyny psychiczne, które tu zostały w pewien sposób zorganizowane i wprawione w ruch, ale ich istnienie nie wytłumaczy nam organizującej mocy: zresztą, gdy je ukazujemy dziś, wyrywamy, wyodrębniamy je z przeżycia; w konkretnej rzeczywistości duszy nie istniały one poza niem: były one w niem i przez nie. Musimy tu poprzestać na opisie i charakterystyce; nie chcemy wzbudzać wrażenia, że tak być musiało; wystarczy nam, gdy czytelnik ogarnie całe znaczenie tego, że t o w ł a ś -
n i e i t a k b y ł o .

II.

Wstęp książki powinien czynić ją w pewnej mierze bardziej czytelną: to tylko właściwie stanowi jego rację istnienia; gdybym usiłował więc ignorować z pewną nieszczerą wyniosłością stylu te psychologiczne przeszkody, jakie pisma kardynała Newmana będą miały w znacznej części umysłów naszych do przewyciężenia, zaniedbałbym właśnie tego, co czyni wstęp do niniejszego wydawnictwa bardziej niż pożądanym: koniecznym.

Newman należy do pisarzy tak intensywnie żyjących w swych pismach, że gdy się studjuje je przez czas dłuższy, nieuchronnem jest powstanie osobistego stosunku względem niego: należy on dalej do dusz tego pokroju, że ten stosunek musi zawsze być tu pewną odmianą szacunku lub uczucia bardziej głębokiego i zdecydowanego. Jest jednym z wyników tego stanu rzeczy, że uważałbym niemal za pewien rodzaj lekkomyślnego nadużycia zaufania, gdybym nie był w stanie mniej lub wię-

cej jasno, lecz z największą, na jaką mnie stać szczerością i powagą wyjaśnić, w jakim celu i w imię jakich zasad posługuję się tu pismami tego autora. Gdybym nie miał innego oparcia, niż to, że kultura umysłu wymaga uprawiania wszechstronnej i różnorodnej ciekawości, nie zdecydowałbym się przedłożyć wyborcu myśli Newmana polskim czytelnikom. Nie odmawiam, tutaj przynajmniej, nikomu praw do takiego traktowania Newmana, do rozważania go *sub specie* dylentyzmu i essayizmu intelektualistycznego, ale oświadczyć chciałbym się niezdolnym do zajęcia wobec niego tego stanowiska; dla niego samego byłoby ono całkowitem zaprzeczeniem duchowej jego pracy: nie mogę zaś oprzeć się wrażeniu, że pomimo wielkich i widocznych różnic, jakie zachodzą pomiędzy twórczością zamkniętą w szeregu książek a wiadomościami udzielonemi nam w żywym słowie i obcowaniu towarzyskim, popełnia się coś gorszego, niż nietakt, gdy używa się treści zaczerpniętej z pewnych dzieł w kierunku wręcz niezgodnym i nawet przeciwnym tym motywom, które włożyły autorowi pióro do ręki. W dziele swoim chce on coś nam powierzyć, — jeżeli od początku i z góry traktujemy go jedynie jako pewien okaz, na którym pragniemy zademonstrować swą sprawność dyalektyczną i psychologiczną, powinniśmy go w jakiś sposób uprzedzić. Wyda się to twierdzenie bezwzględny paradoksem, a jednak

wyraża coś rzeczywistego. Idzie o to, że nie można zrozumieć pism Newmana, jeżeli odmawia się mu nie tylko współczucia, ale skupionej czci, jaką winniśmy duszy ludzkiej pracującej nad znalezieniem i pogłębieniem światła wewnętrznego w sobie. Kto słucha chłodno i z predeterminowaną ciekawością głosu Newmana, nie usłyszy tego, co mówi on nam właściwie, a skoro tak, nie zdoła nawet być obiektywnym sprawozdawcą tej subtelnej, głębokiej i nawskroś osobistej myśli. Idzie więc o to, że nie wierzę w kulturalność człowieka, który byłby w stanie pozostać wobec pism Newmana tak dalece ciekawym tylko, że zdecydowałby się przedstawić je ogółowi w rodzaju jakby bezosobistego dokumentu sądowego, względem którego obojętną jest rzeczą przez jakie osobiste intencje został on pierwsiastkowo podyktowany. Wiem, że mogą być ludzie, zdolni zająć to stanowisko, ale czuję, że możliwość ta należy do rzędu tych prób krytycznych, które klasyfikują umysły. To zawarte jest w moim paradoksalnym stanie duszy, to i coś innego jeszcze.

Newman żyje w swoich pismach, żyje realnie i ktokolwiek czyta jego książki w miarę, im dalej i głębiej posuwają się jego studia nad nimi, spostrzeże, jak coraz bardziej znajomość, jaką wynosi on z nich, jest przedewszystkiem znajomością żywej duszy, konkretniej nawet osoby. Trzeba wyśiłek woli nieraz, by uprzytomnić sobie, że się nie

przeżyło z Newmanem jego gorączki i choroby na Sycylii; doznaje się wrażenia, że zna się jego myśli z tego okresu w sposób dziwny, że towarzyszą im w naszym odczuciu najbardziej osobiste drgnięcia, nie duszy już, lecz trawionego przez chorobliwy żar i dreszcze ciała; przysięgłoby się, że się wie rzeczy, których Newman nie spisał, że trzeba tylko wysiłku pamięci, aby przypomnieć sobie, uprzytomnić jeszcze jakiś szczegół. Uczucie to powstaje nieraz przy rozmyślaniu nad pismami całkiem teoretycznymi Newmana. Takim jest działanie prawdy, tego rodzaju prawdy: słowa Newmana posiadają w sobie obie postacie ujęcia prawdy życia, jakie zarysował i przeciwstawił Norwid w „*Czarnych i białych kwiatach*“; posiada on oba akcenty i nie może się mylić w ich użyciu: ten rodzaj nieomyślności związany już jest z samem posiadaniem. Wytwarza się w czytelniku jego dzieł coś z tego nastroju, jaki odnajdujemy we wszystkich wspomnieniach o Newmianie, skreślonych przez ludzi, co go znali. *Credo in Newmanum* było niewątpliwie tylko żartobliwą formułką, która miała kurs w gronie oxfordzkich przyjaciół, ale jeżeli żart brzmiał w tonie słów, głęboka powaga żyła w samej treści.

Dość wziąć do ręki pisma kogokolwiek z tych, co znali Newmana i wywołują w swej myśli, pisząc o nim, jego żywy obraz, aby poczuć to głębokie drgnięcie podziwu i wdzięczności, jakby pełnego

zakochania. Poeta Aubrey de Vere pisze n. p. : „Było to przy samym początku wieczoru. Ubrana w „*cap and gown*“ niezwykła postać wślizguje się do salonu. Ta lekkość i wdziek przywodzą na myśl jakiegoś młodego mnicha średnich wieków lub bardzo wielką damę naszych czasów. Błady, szczupły, prawie wycieńczony, zdaje się on biedz, gdy idzie. Gdy spoczywa on, pewien rodzaj natężonego spokoju (*intensely still*) zdaje się być skutkiem samej jego obecności. Głos słodki i przenikający ma brzmienie tak wyraźne, że możnaby liczyć samogłoski i spółgłoski każdego słowa. Gdy mówi on o przedmiocie, który go obchodzi, gesty jego stają się stanowcze i żywe, lecz nigdy gwałtowne“. „W pięćdziesiąt lat później — pisze Brémond o tych wspomnieniach — (Newman: *Essai de biographie psychologique* p. 27) starzec przeżywa raz jeszcze te same wrażenia, odczytując te słowa własnego listu z przed lat“: „Wzruszenie przeżyte przezemnie przy pierwszym spotkaniu z nim należy do największych w moim życiu. Widzę go jeszcze. Wchodzi w „*cap and gown*“ (strój urzędowy członków ciała uniwersyteckiego) szybko i bez szmeru, z pewnym rodzajem wahania przypominającego wielką damę, gdy chce wejść do salonu niepostrzeżona. W następnem wrażeniu porównywałem go do młodego mnicha z szlachtetnej rodziny, u którego poprzez ascetyzm dyscypliny życiowej przeziara subtelna wytworność natury.“

Żałuję, że nie mam pod ręką korespondencyj powieściopisarza J. H. Shorthouse'a: jest w niej w jednym z listów wzmianka o Newmanie już kardynale i o członku Oratorium: — podczas jakiegoś koncertu muzyki religijnej jego postać zarysowała się przed oczyma i wyobraźnią autora *Inglesanta* i jego żony z tym samym charakterem obecności, nazbyt już natężonej jakby, aby mogła być uznana za cielesną tylko. Każdy, kto żyje ze mną przez czas pewien — pisał Sören Kierkegaard — musi spostrzedz, że jestem duchem. Osoba, która znała dobrze Włodzimierza Sołowiewa mówiła mi, że doświadczała zawsze przy zetknięciu z nim poczucia duchowej obecności. Wobec Newmana doznawała tego wrażenia cała współczesna mu intelektualna Anglia: Anglia Milla i utilitarystów, trzeba pamiętać! środowisko niezbyt łatwo ulegające wpływom i wzruszeniom tego rodzaju. Po scharakteryzowaniu ruchu religijnego Oxfordzkiego, Shairpe mówi: „Jeżeli takim był ogólny nastrój towarzystwa Oxfordzkiego tego czasu, gdzie był centr i żywa dusza, z której wypływało tak potężne działanie? Żyły one przez długie lata w jednym człowieku, o którym można powiedzieć, że był pod wieloma względami najwybitniejszym z wszystkich wybitnych ludzi, jakich wydała Anglia tego stulecia, być może najwybitniejszym z wszystkich, jacy kiedykolwiek należeli do kościoła angielskiego: — człowiekiem tym był

John Henry Newman. (*Studies in poetry and philosophy* p. 244). A w innym miejscu tej samej książki ten sam pisarz mówi: „Wpływ, jaki pozyskał on, nie ubiegając się o to bynajmniej, jest czemś jedynem w swoim rodzaju w naszych czasach. Pewien niezwyčajny dzisiaj odcień szacunku skupiał się na jego osobie: jak gdyby jakiś Augustyn lub Ambroży dawnych czasów odżył na nowo pośród nas. Sam Newman opowiada, jak za czasów, gdy był on jeszcze studentem, przyjaciel, z którym przechadzał się on, wskazał mu pośród przechodniów jakieś z ulic Oxfordu postać dotąd mu nieznaną, mówiąc jakby rzecz zwykłą: „oto Keble“, i opowiadając to zdarzenie Newman czuł jeszcze po latach tę głęboką cześć, z jaką niemal nie ważył się spojrzeć na wskazanego mu w ten sposób mistrza. Niewiele tylko lat przeminęło i takie same fakty miały miejsce w stosunku do jego własnej już osoby. Rozprawiający żywo w uliczce Orielu studenci zniżali głos i mówili szeptem: „oto Newman“, gdy z głową wysuniętą naprzód i spojrzeniem utkwionem jakby na jakimś widzeniu obecnem tylko dla niego, przesuwał się on swym szybkim krokiem bez szmeru; szacunek i prawie trwoga unieruchomiały młodych ludzi, jak gdyby istotnie widzenie to przeszło pomiędzy niemi. W kole blizkich przyjaciół, jak mówią, miewał on swe niemal romantyczne przywiązania nieraz do ludzi młodszych od siebie i były one odwzaje-

mniane przez uczucia gorącej miłości i bezwzględnej wiary, jakie wzbudzał; ale dla szerokiego zewnętrznego świata był on tajemnicą". Siostra jego Marya, której wczesny zgon należał do najboleśniejszych prób jego młodości, pisała kiedyś do niego, że śpieszy się, pisząc, bo chce wypowiedzieć, co czuje. Bremond w swej świetnej, wyższej ponad pochwały biografii psychologicznej Newmana słusznie zauważa, że młoda dziewczyna z naiwnością instynktu wypowiedziała tu uczucia, wzbudzone nie w niej jednej tylko: obawa, że zostanie tu sparaliżowane bezpośrednie poruszenie duszy przez dziwną moc, która rozpościera kontrolę nad całym naszym życiem uczuciowym, jakby zwewnątrz, jakby wnikając w same pierwsze drgnienia życia, zanim stać się one zdążą określonym faktem własnej naszej istoty — jest stanem, przeżywanym nawet przez tych, którzy obcują tylko z pismami Newmana.

Pierwiastki duchowe zazwyczaj znane nam tylko w połączeniu z innymi, żyją tu w jakiejś nieustannej, prawie groźnej bliskości. Sam Newman czuł to: raz po raz powtarzają się w jego listach, — o których znowu zacytuję słowa Bremonda, „że są w stanie uczynić każdego psychologiem“, — wyznania, że jest jakby widzem wobec życia; nieraz skarży się i wątpi, nie wierzy w zdolność kochania i przywiązania się u siebie. Wśród Anglii, jaką znamy zewnętrznie z historii jej walk poli-

tycznych, jej rozwoju ekonomicznego, prac i idei naukowych, poezji i literatury nowoczesnej, uderza nas w tej postaci jej osamotnienie — przynajmniej takim jest nasze pierwsze wrażenie. I gdy studia bardziej szczegółowe pozwalają nam potem umiejscowić Newmana pośród umysłów i kierunków związanych z nim bezpośrednio i wykryć powinowactwa z umysłami i kierunkami zewnętrznymi dalekimi od niego i obcymi mu — pierwsze to wrażenie nasze nie jest ostatecznie przewyciężeniem ani usunięciem. Newman nie daje się wyczerpać przez określenia kulturalno-dziejowe, kwestionuje w sposób jak najbardziej zasadniczy, ażeby te określenia mogły wyczerpać jakąkolwiek istotę ludzką: żyje w dziedzinie niezależnej od tych punktów widzenia, niewspółwymiernej im, stwierdza, że osoba nasza wyrasta z źródeł głębszych i istotniejszych, niż te, jakie dają się charakteryzować zapomocą analizy społeczno-dziejowej, stwierdza nietylko teoretycznie jako postulat, lecz faktycznie i konkretnie własnym swym życiem, ukazuje nam jego tajemniczy proces, narastanie jego wewnętrznych organów, czyni światłem i dniem te dziedziny duszy, które zazwyczaj są spychane w głąb bezwiedną, pozamyślową, pozaosobistą.

Korzenie osobistości żywej, tworzącej to, co ukazuje się nam jako przyczyna pewnych faktów i jest charakteryzowane przez nie, to, co tonie w półmroku, w pismach Newmana ukazuje się

w świetle nie natchnienia nawet, lecz codziennej prawdy sumienia. Uderza nas tu to, że rozkład światła i mroku jest w duszy tego człowieka inny, niż w życiu, jakie znamy dzisiaj najczęściej, nawet gdy poznajemy je u genialnych i obdarzonych niezwykłą samowiedzą ludzi. Newman nie przyjmuje swej indywidualności jako daru mrocznych potęg, lecz wytwarza ją w wiecznie obecnem spojrzeniu wszystko wiedzącego Boga. To, co zazwyczaj jest demoniczną potęgą, zużytkowywaną następnie przez nas w naszym kulturalnem życiu, w myśl jego punktów widzenia, u Newmana jest właśnie odpowiedzialnością: na dzień swego sumienia, pogłębiając je w podziemnej pracy, odkrył on pod warstwami mroku nadludzko jasne światło, odkrywszy raz, nie stracił już nigdy z oczu.

Nie powołuje się on w żadnej z książek, które znam, na Kanta, i sądzę, że znał go zapewne tylko przez pośrednictwo Coleridge'a, którego też studyował dość już późno i może różnych protestanckich teologów. Sądzę zresztą, że znajomość Kanta nie byłaby mu dała bardzo wiele; do stanowisk, przedstawiających pewne analogie z Kantowskimi dopracował się on w innej drodze, studyując teologów aleksandryjskich i Butlera, wreszcie odkrył samą życiową istotę tego stanowiska wcześniej. Istniała jednak między nim i Kantem odrazu ta różnica, że Kant opracował swe stanowisko filozoficznie, intelektualnie, Newman zaś przedewszyst-

kiem religijnie: — t. j. miało ono u niego od razu charakter przeżycia, doświadczenia, i tworzyło nowe doświadczenie. „Praktische Vernunft“ u Newmana jest nie postulatem, lecz konkretną rzeczywistością, która żyje w naszych oczach i swem życiem odsłania swą budowę czynną, swe narastanie. Newman nie poprzestaje na teoretycznym przekonywaniu nas, że jesteśmy sami dla siebie odpowiedzialnością, że swoboda jest synonimem naszej istoty; czyni on coś bardziej zdumiewającego: ukazuje nam samo życie tej swobody, w tajemnicza w jej nadprzyrodzony organizm; doznaje się wrażenia, że słońce i światło dzienne krąży zaczyna w naszych oczach przez tętnice i żyły naszej budowy psychicznej. To, co u Fichtego lub nawet u Bergsona jest widzeniem płonącym jakby słońce, którego światła znieść niepodobna poza rozumowaniami i argumentacją, jako łuna pożogi logicznego świata — w *Grammar of Assent*, w *Apoloogia pro vita sua*, w *Essay on Development*, kazaniach, świeci jak dzienne światło codziennych czynności. Doznaje się nawet wrażenia, że jest ono nazbyt codzienne, niepatetyczne, z biegiem czasu przekonywamy się dopiero o tej jego mocy, którą raz jeszcze za Norwidem nazwiemy „białokwiatowością“; nie zdajemy sobie sprawy z żadnych bardzo sztywnych i gwałtownych skrętów w naszych nałogach i przyzwyczajeniach logicznych, ale z wolna przekonywamy się, że subtelne zmiany zaszły

lingem i t. p. Nie mogę tu wdawać się w polemiczne wywody, lecz pragnę uniknąć tego rodzaju klasyfikacyjnych wyjaśnień. Nikt z nas nie był u ujścia tych rzek, których źródła jedynie są tam widoczne i osobiście nie zgadzam się z rozpowszechnionymi hipotezami co do kierunku, w jakim płyną ich fale pod ziemią, zanim znów wydobyć

wiązał Bremond te fragmenty w jedną całość pod tytułem „Newman *Psychologie de la foi*“. Obok biografii ten tom oraz wybór kazań p. t. *La vie chrétienne*, wydany również przez Bremonda, stanowią najdostępniejsze dla czytelników nie znających angielskiego języka źródła dla zapoznania się z Newmanem. Tom Bremonda: „*Développement du dogme*“ nie jest zadawalniający, jako streszczenie sławnego *Essay*, ale pierwsza jego część zawiera przekład cudownego kazania, wygłoszonego w roku 1843 przez Newmana na ten sam temat (część najważniejszą z tego kazania podaję w niniejszym tomie). Sądzę, że polski czytelnik nawet znający język angielski, nie straci czasu, jeżeli skorzysta z pośrednictwa Bremonda, a w każdym już razie obowiązuje każdego przestudyowanie samej biografii, bezwzględnie zasługującej na poznanie jako wzór nowoczesnego sposobu traktowania tej formy literackiej. Bremond niewątpliwie ukształtował cały mój stosunek do Newmana i nie mógłbym wyrazić moich zobowiązań względem niego w formie cytat. Studyował on Newmana od lat wielu, sam jako ksiądz zna z własnego przeżycia doświadczenia wewnętrzne, które ja mogę odtwarzać w sobie jedynie w drodze wielkiego wysiłku wyobraźni i z nieustannym poczuciem, że posuwam się po gruncie nieznanym i w strefie psychicznej, której prawa są mi obce; dlatego też niepodobieństwem jest, bym oddzielił to, com wyczytał w samym Newmianie od tego, co pokazał mi w nim Bremond.

się zdołają na powierzchnię. Wyrazy „reakcyjny“ i „postępowy“ nieskończenie mało mówią, gdy chodzi o zrozumienie zjawisk kulturalnych i pracy umysłowej: i sądzę, że przeszkadzają one nam jedynie w ujmowaniu konkretnego charakteru tej pracy, zapoznaniu się z treścią i zakresem doświadczeń, jakie nam dany pisarz odsłania.

Nie mam zamiaru ukrywać przed czytelnikiem, że dla Newmana rewolucja lipcowa była czynem

Bremond wykształcił sam mój organ obcowania z Newmanem, zaopatrzył mnie w klucz zapomocą którego powoli i mozolnie nauczyłem się czytać książki Newmana. Tak n. p. dopiero za piątym czytaniem zrozumiałem piękno *Apologii*, ale odtąd też książka ta stała się dla mnie jedną z tych, które można czytać zawsze: żyje się książkami, które się rozumiało tak, że stały się one dla nas jakby dziwnem i tajemniczo bliskiem przeniknięciem w samo życie indywidualne twórcy; staje się ona wtedy tak niewyczerpaną dla nas, jak drogi nam człowiek: gdy zdarzy się nam coś, lubimy zastanowić się, jaki to wpływ wywrze na niego, na nasz stosunek do niego; gdy przez czas dłuższy nie udzieliliśmy mu żadnej myśli, niepokoi nas, czyśmy go nie utracili. Czytelnik, który zechce wyrwać pracować nad *Apologią* aż do momentu, w którym ta książka pozornie suchych i obcych faktów stanie się dla niego nieskończenie drogocennem wyznaniem duszy głębokiej i wielkiej, zrozumie literalną ścisłość tego, o czym tu mówię.

W roku bieżącym (1910) miała ukazać się wielka biografia angielska Newmana przez W. Warda, (książka ta wyszła w księgarni Longmans, Green & Co. London, p. t. *The life of John Henry Cardinal Newman*. By Wilfrid Ward. With 15 portraits and illustrations. 8o. (*Przyp. wyd.*) autora biografii

był on członkiem kościoła angielskiego, bez trudu poddał się powadze i majestatowi władzy papieskiej, gdy nawrócił się i stał członkiem kościoła rzymsko-katolickiego. W prywatnych listach, które na skutek czyjejs niedyskrecyi przedostały się do druku, wypowiadał przekonanie, że określenie nieomylności papieskiej na soborze watykańskim wydałoby mu się niewczesnem. Gdy jednak nastąpiło, poddał mu się z całą i głęboką lojalnością wewnętrzną. Ukrywać to wszystko, znaczyłoby ukrywać samą postać: — takim a nie innym był Newman, i będąc takim właśnie, jest on mistrzem głębokiego osobistego życia, żywej i umiejącej żyć w świetle swobody¹⁾.

(Wyda się to niewątpliwie dziwnem, lecz nie jest dalszem odemnie w tej chwili, niż jakakolwiek zachcianka w kierunku smutnej i częściej zabawy w paradoksy. Jestem głęboko przekonany, że polski czytelnik dzisiejszy musi widzieć w tych moich twierdzeniach przewrotne niemożliwości, ale wiem także, że w sprawach kultury, poważnego życia, czytelnik ten zapomniał wszystko aż do abecadła; gorzej: uwikłał się w całą sieć pojęć jałowych i bezwyjściowo błędnych. Nic nie jest tak obcem dla nas, tak trudnem do zrozumienia, jak szczerze życie wewnętrzne: powtarzamy nieustannie

¹⁾ Ustęp objęty nawiasem został później przez autora skróśłony. (*Przyp. wyd.*).

frazesy uwielbienia dla życia duchowego naszych wielkich poetów i sądzimy, że rozumiemy je, choć naprzykład pragniemy pozostawić w cieniu chrześcijaństwo Mickiewicza, katolicyzm Norwida lub Krasieńskiego; w życiu religijnem zatraciliśmy sam zmysł tych doświadczeń, jakie w niem powstają i gdy mówimy o tych rzeczach, pierwsze już słowa zdradzają całkowitą lekkomyślną nieznamość. Między innymi jestem przekonany, że dla pragnących w dobrej wierze pracować i żyć szczerze czytelników, Newman może stać się przygotowaniem do rozumienia bardzo bliskich nam i tak nadużywanych przez nas dzieł własnej naszej twórczości. Kto sądzi, że jest rzeczą niemożliwą, aby mógł on skorzystać cokolwiek przez zapoznanie się z pismami człowieka, który zajmował tego rodzaju stanowisko wobec najbardziej nietykalnych tabu polskiego sentymentalnego fetyszyzmu, niech zważy nieprawdopodobieństwo tego rodzaju zjawiska).

Newman usiłował wskrzesić, ożywić, nałchnąć nowem życiem kościół angielski, wierzył wówczas, że kościół ten jest jedyną nadzieją, że w nim i z niego tylko powstać mogą święci. Rzym był wówczas dla niego Antychrystem z apokalipsy. Przez dziesięć lat rozwijał on wraz z przyjaciółmi i współwierzącymi działalność w łonie kościoła angielskiego. Od początku spotkała ona pośród duchowieństwa opór i wzbudziła wątpliwości; po pewnym czasie wątpliwości przeciwników przy-

brały charakter bardzo określony; zaczęli oni mówić, że ruch zmniejsza odporność kościoła anglikańskiego w stosunku do Rzymu, że wreszcie prowadzi on w tym kierunku, — przeciwnicy pewnego gatunku, posiadający ten specyficzny rodzaj jasnowidzenia, który właściwy jest duszom bez godności, zaczęli mówić, że sam Newman jest tajnym katolikiem, ajentem nieprzyjaciela, który zakradł, się w samo serce anglikanizmu, stał się członkiem. ba, chlubą, bohaterem uniwersytetu Oxfordzkiego Wreszcie zaczęły zdarzać się wypadki, że oddzielni słuchacze Newmana zaczęli przechodzić na katolicyzm, więcej: zachwiał się wewnątrz sam Newman i choć jeszcze sześć lat pozostał członkiem kościoła angielskiego, stopniowo i powoli rozluźniając węzły łączące go z nim, walcząc o możliwość wewnętrzną zostania w nim coraz bardziej wbrew nadziei, wśród podejrzeń i oskarżeń coraz natarczywszych, wśród skarg, próśb, modlitw, milczącego cierpienia najbliższych przyjaciół i rodziny. Wreszcie dokonało się: w 1845 roku doktor Newman, szermierz niestrudzony, nauczyciel i mistrz, światło i chwala kościoła anglikańskiego, padł na kolana przed włoskim mnichem, pasjonistą, ojcem Domenici. Wszystkie oskarżenia i przewidywania w oczach publiczności, która widzi tylko fakty, zyskały moc niezwalczoną, stały się same faktami.

Charles Kingsley — pisarz popularny i poczytny, protestant i nieco socyalista, beletrysta i agi-

tator, człowiek, który nie mógł organicznie być sumiennym w krytyce, gdyż nie był zdolny widzieć jasno treści swych słów, i myślał niejako tylko falowaniem opinii publicznej, tem sztucznem życiem, jakie zyskują w oczach mało krytycznych jednostek przesady i uprzedzenia pewnych kół społecznych zetknąwszy się z wzruszeniowością osobistą, wystąpił przeciwko Newmanowi z oskarżeniem, które było właściwie tylko uprzytomnieniem obrazu, w jaki skupiać się musiały w protestanckiej opinii ogółu angielskiego przedstawione powyżej rysy życia i działania subtelnego kaznodziei i niebezpiecznego polemisty teologicznego. „Co właściwie myśli dr. Newman?“ zapytywał Kingsley i był tem niebezpieczniejszy, że szczerze nie był on w stanie zdać sobie sprawy z myśli Newmana, z całego charakteru jego życia. Widział on tylko rezultaty, rezultaty, które były oburzające dla niego i punkty wyjścia, które odrazu wydawały się podejrzanemi; przebiegi psychiczne, jakie zachodziły pomiędzy temi punktami wyjścia i wynikami były tak osobiście skomplikowane, dziwne, tak przesycone założeniami czysto indywidualnemi i zrosnięte w sposób nierozzerwalny z pewną niezwykłą niedzisiejszą postacią bardzo intenzywnej i specjalnej kultury, że ani na chwilę zapewne nie był w stanie Kingsley utożsamić się z Newmanem, że zbywało mu tu całkowicie na wszelkich bezpośrednich i rozstrzygających probierzach; źródła

życiowe przebiegów, ich wewnętrzna powaga, ich tragiczna logika były dla niego zamknięte i wskutek tego same one były czemś dowolnem, sztucznem. Mimowoli ulegał Kingsley nastrojowi, jaki wytwarza się tak łatwo u ludzi o pewnym rodzaju temperamentu myślowego: nastrojowi niechęci mianowicie do człowieka, którego pisma utrzymują naszą osobistą myśl w stanie drażniącego zawieszenia: nie wiemy, czy to my czegoś nie rozumiemy, czy też nie było tu nic do zrozumienia, lub też może były tu jakieś powody, by utrudnić nam rozumienie? Ta hipoteza wreszcie zyskała w umyśle autora pamfletu przewagę nad innemi: Newman nie chciał, nie chce być szczery, idzie w tem zresztą za tradycją swego obecnego kościoła. W Anglii katolik jest to, a raczej był to w tym czasie, człowiek dopuszczający się nieustannych restrykcyi i dystynkcyi umysłowych; Newman jest subtelny, gdyż jego polityka wymagała i wymaga ukrywania i maśkowania prawdziwych motywów i istotnych celów jego działalności. *A priori* mogłoby się wydawać, że sprawa była beznadziejnie przegrana dla Newmana: obrazowi nakreślonemu przez Kingsleya w liniach i barwach, które musiały być przekonywające dla ogółu, ponieważ były dziełem wyobraźni tegoż ogółu, musiał on przeciwstawiać procesy najbardziej osobistego wewnętrznego życia, czyli sprawy, które naogół zawsze są niedostępne dla wielkiej więk-

zości inteligentnej; tezie, która rozporządzała takimi popularnymi środkami działania i argumentacji i miała na swą korzyść uprzedzenie opinii, musiał on przeciwstawić tezę, która musiała wywoływać i spotykać opór tej opinii; wreszcie sztuce pisarskiej Kingsleya, opartej na instynktownym niedostrzeganiu różnicy pomiędzy słowem, jako wyrazem własnej myśli a słowem, jako stanem emocyjnym, rodzącym się samorzutnie w tych punktach, gdzie czujemy się zsolidaryzowanymi z pewną grupą towarzyską, przeciwstawiał Newman piarstwo w wielkim stylu, oddające mozolnie i sumiennie tylko rzeczywistość wewnętrzną i nic innego prócz tej rzeczywistości.

Bremond wspomina w jakimś miejscu swej książki, że to pokolenie, do którego zwracała się *Apologia*, było tem samem, które nauczyło się rozumieć i przez to stało się godnem posiadać poezję Roberta Browninga. Istotnie: sytuacja Newmana w walce z Kingsleyem była jedną z tych, jakie zwykle obierał za punkt wyjścia swoich zdumiewających monologów twórca poematu o „*Księżdzie i pierścieniu*“. Poezja Browninga zasadzała się w znacznej mierze istotnie na ukazywaniu nieskończonej różnorodności rzeczywistości duchowej: można powiedzieć, że od początku do końca mamy tu do czynienia z „różnymi formami świadomości religijnej“, gdyż poeta nie poprzestawał nigdy na czysto psychologicznym opisie, lecz w imieniu każ-

dego indywidualnego serca i sumienia podejmował wieczne zagadnienie początku i ostatecznego celu: i niema może lepszego przygotowania do rozumienia tej twórczości, jak niektóre kazania Newmana, n. p. o indywidualności duszy lub o specjalnej opatrności indywidualnej. Dla Browninga, jak i dla Newmana każda indywidualność wprowadzała nas w świat, gdzie nie było nikogo, prócz niej i Boga, droga do Tego ostatniego prowadzi tu i tam poprzez najbardziej osobiste, najmniej zdolne do wypowiedzenia w ogólnych formułach abstrakcyjnych tajniki sumienia osobistego.

Tu jednak próba była cięższa: tu domagał się o zrozumienie pełne i konkretne, nie poeta dla osobistości fikcyjnej, lecz człowiek rzeczywisty, żyjący, który odegrał znaczną rolę w sprawach aktualnych i pierwszorzędnej wagi, i domagał się takiego bezwzględного poznania, własnej jego istoty dla przebiegu duchowego, który wyrwał przepaść pomiędzy nim i opinią. A przecież spór skończył się zwycięstwem Newmana. Jego *Apologia* należy do dzieł klasycznych literatury angielskiej i opinia protestancka *à la longue* pochyliła głowę ze złością przed akcentem głębokiej prawdy i powagi.

Z pośród wielu tryumfów myśli i literatury angielskiej, z pośród wielu faktów, w których wyrazić zdołała się głębokość i dojrzałość tej kultury, zwycięstwo odniesione przez Newmana i odnie-

sione w ten sposób, jest w moich oczach jednym z najczęściej mówiących symptomatów. Tu na fakt ten powołujemy się, jako na dowód, że istnieć musi jednak jakaś dziwna siła w człowieku, który mógł spowodować rezultat równie nieprzewidyany; co najmniej już godzi się nam oprzeć na niemi żądanie, byśmy zdobyć zdołali się na powstrzymanie sądu aż do chwili rozmysłu i zastanowienia. Żądamy chwili ciszy i skupienia. Słuchajcie: ten człowiek wiedział, po co żyje, wiedział, jakie znaczenie ma życie duszy osamotnionej, która nie jest w stanie sformułować nawet własnego swego świadectwa; byłby on w stanie przeżyć życie niezrozumiane przez nikogo, potępione i wyszydzone i nie zachwiać się; nietylko nie zachwiać się w znaczeniu, że nie załamałoby się jego zewnętrzne męztwo, — nie; — rzecz dziwniejsza: wierzyć byłby on zdolny, że w takich warunkach tworzy wartości istotne, nietylko wierzyć, lecz rozpoznawać kierunek postanowień i uczuć, pozostawionych raz na zawsze gorzkiemu niewypowiedzeniu, bezwzględnej samotności aż do śmierci. Nie mówcie mi, że znacie dzisiaj wielu takich ludzi: jestto nieprawda. Ten człowiek nie deklamował, nie czuł się czemś chwiejniejszym od snu, to znowu wyniesieniem ponad wszelką rzeczywistość: sam na sam z Bogiem przeżył życie całe, wsłuchany w głos własnej duszy, w jej narastanie niesfałszowane przez żaden schematyzm myśli lub uczucia. Znał on

całą gorycz zagadnienia, jakie stawia życie wewnętrzne, gdy prowadzi ono do rozstania się z wszystkimi, kogo szanujemy i kochamy, gdy pozostawia nas sumienie własne bez oparcia słów i wzorów otoczonych uznaniem, gdy czerpać nam każe z własnych samotnych, bezimiennych głębi: — tak pozostawiony z sobą, odnajdywał on pełnię rzeczywistości i umiał nie zwątpić o niej, chociaż nie był w stanie jej nazwać, wypowiedzieć w sposób zapewniający uznanie i oparcie.

Gdy się przechodzi do czytania jego pism od książek, które wyszły z pod pióra nawet najbliższych nam pisarzy, doznaje się wrażenia jakby odpoczynku, jak gdyby nagle wprowadzono nas w światło umyślnie i jedynie przystosowane do natury naszej myśli: ukazuje ono, nie raziąc i nie uwypuklając, ani nie zacierając żadnego szczegółu ani w rysunku, ani kolorze — jest to jakby czysty żywioł widzenia. Potrzebujemy pewnego czasu, by zrozumieć, skąd to pochodzi. Ten człowiek nie chciał niczego ukryć przed sobą, nie lękał się niczego zobaczyć, nie spodziewał się, aby mógł coś wygrać natężając wzrok w ten sposób, aby i on widział to, co widzą, lub chcą widzieć inni; był on całkowicie niezależny od tego, co inni o nim myślą, nie dlatego, aby był zbuntowanym przeciwko społeczeństwu, przeciwnie: był to obrońca i czciciel jego powagi; ale nie sądził on, aby sąd ludzi, chociażby najliczniejszych, mógł stać się na-

szą rzeczywistością. Jesteśmy, czem jesteśmy; chociażby wszyscy żyjący byli pewnego zdania co do nas, mogłoby ono być błędnem i nie mieć znaczenia; my sami i tylko my sami stykamy się z własną rzeczywistością i my sami możemy ją zgubić lub ocalić: w naszej to jest mocy; nikt nas nie ocali z żyjących, nikt nie zdoła zmienić prawdziwej wagi, prawdziwego charakteru naszego życia. Myślał on i pisał w nieustannej i żywej obecności mocy, których nie można uwieść, przekonać argumentami, rozrzewnić: ważą on surową prawdę serc naszych i niedostępne są działaniom logiki lub retoryki. Newman żył w tem strasznym, niezdolnym kłamać świetle i do końca życia wierzył w to, co wypowiedział nieprzytomny w gorączce na Sycylii: „Nie mogę umrzeć, bo nie zgrzeszyłem przeciwko światłu“. Czuł, że w pewnej przynajmniej mierze w najgłębszym znaczeniu, nie utracił on nigdy tego związku; drżał, by go nie utracić, lecz miał go. Istniała dziedzina, w której prawda, gdy dostała się już ona tutaj po przebyciu surowej drogi, czuła bezpośredniość rzeczywistości samej, że widzenie jest jeszcze dla niej błogosławieństwem. Z tej dziedziny bezbrzeżnej miłości czerpie Newman swą prawdomówność, z niej swój spokój, zdolność mówienia jasno o rzeczach, które inni zdobywają tylko wysiłkiem na chwilę i w gorączce.

Pozostawiony sam z sobą i życiem własnym

tylko z a jedyne świadectwo, nie czuje się on wyrzucony poza wspólnotę ludzką: stoi na nieprzemijającym gruncie; zna on metody, mocą których bicie własnego serca, troska samotna i przywalona przez niezrozumienie wracają do niego jako nieprzemijające pewności. Umie wytwarzać sam w sobie tę rzecz, której brak nam wszystkim: — p e w n o ś ć w ł a s n ą, z n a j ą c ą s w e g r a n i c e, ż r ó d ł a i s p r a w d z i a n y; w i e o n, j a k u s t a l a s i ę z w i ą z e k z p o w s z e c h n o ścią p o p r z e z s a m o t n o ść i n d y w i d u a l n e j d u s z y, b y ł o n p o t a m t e j s t r o n i e l o g i k i i w y r a ż a j ą c e g o s i ę w m o w i e r o z u m u, w i e o n, c o d z i e j e s i ę, g d y g a ś n i e t o ś w i a t ł o i w i e, j a k s i ę j ę r o z n i e c a. Z n a g ł ę b s z e ż r ó d ł a ś w i a t ł a i n i e p o d a j e n a m n i g d z i e s a m e j t e o r y i, l e c z w y ł ą c z n i e i j e d y n i e w s p o m n i e n i a i p r z y k ł a d w ł a s n e j p r a k t y k i — d a j e n a m o n w e w s z y s t k i e m, c o m ó w i, p e ł n ą i k o n k r e t n ą p r a w d ę r z e c z y p r z e ż y t y c h, d o s k o n a l e i s p o k o j n i e p o z n a n y c h.

2.

W pracach syntetycznych o rozwoju życia umysłowego Anglii ubiegłego stulecia prawie stale spotyka się antytezę: *Utylitaryzm* i *the Romance*, lub mechanizm i „*the Romance*“, lub wogóle coś w tym rodzaju; zmienia się pierwszy termin antytezy, drugi najczęściej pozostaje niezmiennym: „*the Romance*“. Nie można tego wyrazu tłómaczyć przez romantyzm, tem bardziej już i w żadnym ra-

zie przez romansowość; w intencji tych, co się nim posługują, oznacza on coś o wiele głębiej sięgającego w życie, niż zazwyczaj da się to powiedzieć o formach i kierunkach myśli literacko-kulturalnej. Idzie tu nietyle o te kierunki i formy, ile raczej o samą ich treść, o same siły życiowe, które ją wytwarzają nie w sztuce i literaturze przedewszystkiem lub jedynie, lecz w samym społecznym i indywidualnym istnieniu. Gdy Wells mówi w jednej z swych książek o życiu, jako nałogu i przygodzie, oddaje to również dobrze przeciwstawienie. W tych dwóch postaciach jest w literaturze angielskiej myślany człowiek i możnaby klasyfikować pisarzy i prądy umysłowe na podstawie tych różnych i nieraz wysoce charakterystycznych połączeń, w jakich występują u nich lub w nich te dwa pierwiastki.

W tych postaciach istotnie daje się myśleć zasadniczo człowiek pojęty jako twórca i odpowiedzialny działacz swego istnienia: oba te momenty muszą istnieć, oba muszą być wytworzone przez niego. Utylitaryści, różni przedstawiciele racjonalistycznych mechanicznych sposobów pojmowania życia rozważali je właśnie jako sumę ustalonych, cennych, dających się systematyzować nałogów, przyzwyczajień, form działania; zostały one zdobyte i teraz jedynie należy dbać o rozumne ustalanie ich i rozszerzanie. Życie stało się problemem matematycznym, mechanicznym, naukowym. Punkt

widzenia osiągniętego wyniku przesłonił tu całkowicie zagadnienie o naturze, powstawaniu, utrzymaniu się sił, które jedynie tworzą jakiegokolwiek wyniki; człowiek został tu pojęty jako rentyer własnego swego istnienia, nie zaś jako jego zdobywca i twórca. Tu mamy linie rozgraniczenia w okresie, który bywa zazwyczaj oznaczany w wyżej wzmiankowanych dziełach zapomocą powyższej formuły antytetycznej, a więc w latach 1820—1850 z jednej strony, mieliśmy różne odmiany radykalizmu i liberalizmu angielskiego. Od zwolenników Benthama i Milla aż do Macaulaya i nawet bardziej jeszcze skłaniających się do eklektyzmu przedstawicieli typu myśli, widzącej w życiu proces logicznej lub historycznej ekspansyi zdobytych stanowisk, z drugiej strony mamy Carlyle'a, uczniów i zwolenników myśli teologicznej i spekulatywnej S. T. Coleridge'a (człowieka, powiedzmy nawiasem, z którym szczegółowo zapoznać się musi każdy, kto chce głębiej wniknąć w ruch umysłowy pierwszej połowy ubiegłego wieku w Anglii), mamy angielski romantyzm artystyczny, prerafaelityzm, sentymentalizm humanitarny w różnych jego odmianach, mamy powieści Dickensa, świat psychiczny *à part* i jedyne, prowadzący nas już głębiej poza epokę ku szerszym i subtelniejszym syntezom — poezyi Roberta Browninga, mamy traktaryanizm i odrodzenie katolicyzmu w Anglii w jednej z najgłębszych jego faz i w obu tych

ostatnich ruchach jako postać dominującą w nich, nie dającą się wyczerpać przez nie, jedną z najgłębszych i najpotężniejszych dusz ludzkich, jakie kiedykolwiek żyły, Jana Henryka Newmana, doktora Newmana, kaznodzieję i chlubę Oxfordu, członka kolegium Orielu i późniejszego samotnika oratoryum w Egbaston pod Birminghamem, kardynała Newmana.

Dziewięćdziesiąt lat życia (ur. 21. lutego 1801 roku w Londynie, zm. 11. sierpnia 1890 r. w Oratoryum Egabastońskim), przepołowione pozornie przez kryzys lat 1839—1845, który doprowadził Newmana do przyjęcia katolicyzmu w rzymskim jego rozumieniu. Przezornie przepołowione, gdyż w istocie rzeczy od czasu pierwszego nawrócenia w 15 roku życia aż do śmierci, mamy tu do czynienia z jedną i tą samą pracą, myśli, woli, wszystkich sił duszy. Nic to nie znaczy, że był moment, gdy Rzym był dla Newmana antychrystem; nie odnajdywał on wtedy kościoła w Rzymie, nie rozpoznawał go w nim, ale pojęcie kościoła, poczucie niemożliwości życia poza kościołem pozostały bez zasadniczej zmiany w ciągu całego tego życia. Mamy tu 75 lat czynnej, promieniującej, pogłębiającej się, walczącej o swe zachowanie jedności duchowej. Wizya, która skupiła na sobie życie głębokie, sumienie i miłość chłopca, była światem wewnętrznym człowieka, nie opuściła starca w chwili zgonu. Suma doświadczeń całego żywota

jest tu istotnie poza każdym słowem; ten człowiek wiedział, z jakiego życia wyrastają jego myśli: znał ich brzask i południe, znał ciszę wieczorną i niegasnącą zorzę śmierci swoich myśli. W każdym razie on wiedział, co znaczy być wiernym sobie, dochować sobie wiary: miał i on prawa mówić o „uczuciach, które mógłby tylko Bóg zniszczyć, a położyłem w nim nadzieję“. Jeżeli prawdą myśli jest ich zdolność do tworzenia wiernego im i zgodnego z nimi życia, Newman mógłby powołać się, że jego myśli wytrzymały miarę, nie załamując się i nie opuszczającej w chwilach krytycznych wiary i woli. Biograf jego angielski R. H. Hutton ma słuszość, gdy widzi w tem życiu jedną z największą chwał swego narodu.

Zaliczyliśmy Newmana do rzędu pisarzów, którzy rozważali człowieka z punktu widzenia przedewszystkiem jego sił i zdolności twórczych, widzieli w nim nie punkt równowagi w systemie gotowego świata, ile raczej wolę tworzącą ten świat, jako działalność odpowiedzialną i świadomą i źródło spontaniczne i samorodne tej woli i jej odnawiania się. Wola musi tu zaliczyć do rzędu swych odpowiedzialnych zadań zachowanie własnych swych źródeł, z których nieustannie powstaje i utrzymuje się przez nieustanne zachowujące jej rosnącą tożsamość samoodradzanie się. Dzisiaj jest jasne dla wszystkich, że cechy wspólne przemagają w grupie tych pisarzów i myślicieli nad róż-

nicami: oględny, jak zawsze w wydawnictwach tego rodzaju, zarys myśli angielskiej stulecia w Cambridg'skim wielkim podręczniku *Modern History* (tom XI), wydawanym według planu nakreślonego przez zmarłego lorda Actona, zwraca uwagę, że Newman i Carlyle dzisiaj dla nas ukazują się jako współpracownicy niemal, a przecież jeżeli Newman mówił do pewnego przynajmniej stopnia z uznaniem o *Francuskiej rewolucji* Carlyle'a, to ten ostatni nie odzywał się nigdy o Newmanie bez szyderstwa, i jeżeli pominąć już nawet prywatne jego sądy, wygłaszane w listach i rozmowach („Newman nie ma tyle rozumu nawet, ile go znaleźć można w króliku średniego wzrostu“); jako pendant do tej mało dowcipnej Johnsoniady można przytoczyć nieludzki okrzyk Carlyle'a: „a po cóż nam odgrzewają tego zdechłego psa!“ z powodu wydanej przez lorda Houghtona biografii Keatsa, biografii, której część przeważną stanowią szlachetne i ujmujące, stwierdzające wysoki lot i prawdziwą głębokość ducha listy poety; — gdyby nie humor — daimonion niezbędne dla krytyka, możnaby znieawidzieć Carlyle'a za tego rodzaju wybryki. Osobiście nie będę w stanie nigdy myśleć o nim bez czci i miłości, ale nie mogę zaprzeczyć, że mamy tu właśnie do czynienia z rysami, które sprawiają, że pisma Newmanowskie są pewnym rodzajem kuracyi klimatycznej dla tej lekceważonej dzisiaj, nieskończenie łatwo zatra-

cającej się i drogocennej właściwości kultury, którą cenił tak bardzo i uczył rozumieć mistrz Sainte Beuve: *urbanité*. U Newmana wyrasta ona z najgłębszych utwierdzeń naszej woli; obok wielkiej literatury francuskiej XVII wieku, szkoły, która stwarza niemal rasowe różnice pomiędzy ludźmi, co ją przeszli lub pozostali jej obcy, jest nasz pisarz najdoskonalszym przykładem rozwinięcia kulturalnego chrześcijaństwa. Już to, co pisze on w *Pamfletach dnia ostatniego* o Puseitach (szyderska nazwa dla grupy ludzi, biorących udział wraz z Newmanem i Puseyem, Keblem i innymi w usiłowaniu odrodzenia anglikańskiego katolicyzmu), wraz z aluzjami i wzmiankami w *Życiu Jana Sterlinga*, książce, którą pomimo to dobrze jest znać nawet dla zrozumienia samego Newmana, wystarcza do rozpoznania Carlyle'a w całej jego wizyonerskiej nietolerancyjnej wązkowzroczności umysłu, zawsze olśnionego przez błyskawice chwili, przez wstrząsające widzenie sądu nad Anglią i ludzkością. Kto żąda od Savonaroli świadectw i dokumentów o Lionardzie, Machiavellim, a chociażby Michale Aniole? Dr. Barry porównywał Savonarolę do Newmana. Lękam się, że Bremond miałby słuszność, uśmiechając się nawet nad zestawieniem między Florentczykiem a Szkotem, ecz w każdym razie tu jest przynajmniej powinowactwo w stylu myśli rodzącej się jak gdyby przez trzęsienie ziemi i grozę zatracenia.

U Newmana mamy coś całkiem innego. Zanim zastanowić się będziemy mogli nad niektórymi głębszemi, jak sądzę, źródłami różnic, podkreślam powinowactwa i punkty styczności, tak rzucające się w oczy dziś, tak niedostępne dla samych działaczy przez nas zestawianych, gdy żyli oni i tworzyli na dziejowej scenie. Proszę wziąć do ręki wstęp o zaczarowanej Anglii z *Past* i *Present* o tym kraju, który istotnie mógłby na zasadzie tej charakterystyki uznany być za ojczyznę czci asyryjskiego boga - byka z poematu D. G. Rossettie'go :

*...Those heavy wings spread high
So sure of flight, which po not fly;
That set gaze never on the sky;
Those scripted flanks it cannot see;
Its crown, a brown-contracting load;
Its planted feet which trust the sod:...*
(*So grew the image as I trod:*)
*O Nineveh, was this thy God, —
Thine also, mighty Nineveh?**)

Nie wiem, czy istnieje przekład polski tego głębokiego i pięknego utworu i mogę przytoczyć tylko w prozaicznym tłumaczeniu sens, podanych w tekście fragmentów :

„Te ciężkie skrzydła rozpięte wysoko, tak pewne lotu — a nie polecają; to spojrzenie, co nigdy nie wzniesie się ku

1) *The Burden of Nineveh*. (*The poems of Dante Gabriel Rossetti*, London, Ellis 1908 — Pocket edition p. 159—160).

niebu i zapisanych boków swych nie widzi; korona, która tylko czoło gniecie, nogi jak gdyby wrosłe w ziemię (tak kiedyś szedł, wyrastał obraz przedemną), toż był twój Bóg, o Niniwo i twój także Bóg, potężna Niniwo!“

A nieco wyżej w tym samym poemacie mówił Rossetti:

*For as that Bull-god once did stand
And watched the burial-clouds of sand,
Till these at last without a hand
Rose o'er his eyes, another land,
And blinded him with destiny: —
So may he stand again; till now,
In ships of unknown sail and prow,
Some tribe of the Australian plough
Bear him afar, — a relic now
Of London, not of Nineveh!*

(„Stał przecież raz już ten byk i bóg i widział, czuwał wśród grzebiących go obłoków piasku, aż wreszcie te wzniosły ponad nim dzieło rąk niczyich, nową mu ziemię, ponad ego wzrokiem i oślepiły go jak los; i może znowu stać on tutaj, póki na okrętach o nieznanym dziś żaglach i sterze, plemię jakieś australijskich oraczów nie wywiezie daleko hen, stąd — już pamiętkę, nie po Niniwie, lecz szczątkach Londynu“).

Ten sam bezwzględnie nastrój przemawia do nas z wiersza, napisanego przez Newmana w czasie jego podróży na południe wśród ruin fenickich, greckich, kolonii Rzymu i Kartaginy. Pisze on:

*„I sat beneath an olive's branches gray,
And gazed upon the site of a lost town
By sage and poet chosen for renown;*

*There dwelt a race that on the sea held sway,
 And, restless as its waters, forced a way
 For civil strife as thousand states to drown,
 That multitudinous stream we now note down,
 As though one life in birth and in decay.
 Yet is their being's history spent and run,
 Whose spirits live in birth and in decay in awful singleness,
 Each in self-formed sphere of light and gloom?
 Henceforth, while pondering the fierce deeds then done,
 Such reverence on me shall its seal impress,
 As though i corpses saw, and walked the tomb".*

(„Siedziałem w cieniu szarych gałęzi oliwnych, patrząc na miejsce, w którym niegdyś było miasto dziś zaginione, ongi umiłowanie mędrców i poetów i ich chwała; plemię tu żyło, które władało na morzu i niespokojne jak fala żywiołu na gruzach tysiącznych istnień społecznych, zalanych przez jego zbiorową przewagę otwierało drogę dla swych dążeń. Wyszniętym widzimy dziś potok ten, co płynął ludzkim mnóstwem, jak gdyby toż samo było tu życie w upadku dziś, a niegdyś w zawiązku powstawania. Lecz gdy już dzieje istnienia ich stliły się i, przeminęły, czyjeż tu duchy żyją w straszliwej samotności, każdy zamknięty w własnej swej przez siebie utworzonej sferze mroku lub światła? A więc, gdy ważę srogość czynów tu niegdyś dokonanych, taka groza i cześć mnie uciskają, jak gdybym trupy widział, a chodził po grobach“).

„Na Korcyrze — pisze z powodu tego wiersza Hutton — nie może on wprawdzie zapomnieć swego Tucydyesa, ale myśli nasunięte mu przez wspomnienia greckiego historyka zwracają się ku aktualnej polityce, ku rozmyślaniom o nieznanącej wytechnienia i litości energii potęg morskich, o zaga-

dnieniach odpowiedzialności, jaką obciąża każdą jednostkę wszelki zbiorowy czyn bezwzględności i okrucieństwa“. Łatwo odgadnąć kierunek myśli wśród ruin wzniesionych przez szczepy, co niegdyś władały na morzu, u poety i myśliciela, który niedawno przedtem nazywał Anglię Tyrem Zachodu i wyrzucał jej, że kładzie ona zaufanie swe w tego rodzaju środkach obrony i rękojmiach, jak Gibraltar¹⁾. A w ciągu tej samej podróży pisał:

*When mirth is full and free
Some sudden gloom shall be;
When haughty power mounts high,
The watchers axe is nigh,
All growth has bound, when greatest found
It hastes to die.*

(„Gdy radość jest w pełni, czuje się wolną od musu, zapadnie nagły mrok, gdy dumna moc na szczyt się pnie, siekiera liktorów jest blisko: bo każdy wzrost ma swe granice i gdy jest największy, spiesz się już śmierć“).

Proszę zestawić te fragmenty, liczne fragmenty z listów i pamfletów oraz kazań Newmana z mnóst-

¹⁾ Nie mam w ciągu pisania tego wstępu pod ręką zbioru poezji Newmana (*Verses on various occasions*, Longmans, Green and Co.) i cytuję pierwszy fragment za R. H. Huttona: *Cardinal Newman* London, Methuen and Co. (Książka należy do seryi biografii działaczy religijnych: „*English leaders of religion*“. W tej samej seryi wyszła biografia Johna Keble'a przez W. Locka. Każdy, kto chce dokładniej zapoznać się z Newmanem i nauczyć się go głębiej i pełniej rozumieć, musi poświęcić w tej lub innej formie nieco czasu na zapo-

wem tekstów Carlyle'a, które całkiem tłumnie powstawać muszą w pamięci obeznanego z jego pismami chociażby w pewnej tylko mierze czytelnika,

znanie się z Keblem. Biografia ta łącznie z poezjami Keble'a może stanowić w granicach dość wysokich już wymagań dostateczne przygotowanie w tej mierze). Drugi z fragmentów poetyckich cytuję z listów Newmana (*Letters and correspondence* tom I. p. 308); i tu, jak w wypadku z Rossettim, musiałem porzucić na przekładzie prozą.

Niezależnie od analogii, dla których został tu przytoczony przeze mnie w tym wstępie fragment ten, ukazuje on nam i pewne nadzwyczaj ważne cechy charakterystyczne umysłowości i wyobraźni Newmana. Z tego punktu widzenia powinien być zestawiony z fragmentami kazania *O indywidualności duszy* i wyborem tekstów, nagromadzonych przezemnie w rozdziale pod tytułem *Świat Nie widziany*, które napotka czytelnik w samym tekście książki obecnej. Tu jednak muszę zwrócić już uwagę na myśli, które mogłyby pozostać niedostrzeżeniami lub niezrozumianiami. Upłynęły dzieje zbiorowości, jakie tu żyły nigdyś: — ta strona sprawy należy do przeszłości, ale każda pojedyncza dusza, która brała udział w tych dziejach, żyje dzisiaj i żyć będzie wiecznie zamknięta w sferze stworzonej przez własne jej czyny, które tu były wplecione w ogólne pasmo historii. Jest to jeden z najbardziej zasadniczych rysów sposobu widzenia życia i świata Newmanowskiego. Żadne określenia społeczne, dziejowe nie wyczerpują istoty naszej, są w pewnej mierze zewnętrzne wobec niej. Dusza ludzka jest rzeczywistością nadprzyrodzoną, nieprzemijającą i niezależnie od tego, w jakim świetle ukazują się jej postęпки z punktu widzenia interesów zbiorowości do której należy, posiadają one pewne, inne, głębsze i niezmiennie znaczenie dla niej samej, rozstrzyga ona, działając na powierzchni historycznej, swe własne osobiste sprawy głębsze i trwalsze, niż historia, cią-

a niewątpliwem stanie się, że dla jednego i drugiego z tych myślicieli: stan osiągnięty przez dane społeczeństwo nie stanowił bynajmniej rękojmi dla swego trwania, lecz że rękojmi tej szukać należy w stanie twórczych sił, woli i głębszych, niż wola, zdolności i usposobień czynnych żyjącego społeczeństwa; nie z analizy osiągniętych i dających się klasyfikować, wyrażać logicznie zdobyczy, stanów posiadania i t. p., lecz z poznania stanu tych czynnych usposobień, które określają charakter, trwałość tworzonej w społeczeństwie woli, odczytać możemy jego przyszłość. Zarówno Newman, jak Carlyle, nie dają się olśnić przez oczywistość dobrobytu. „Byłoby to czarnem wydarzeniem w dziejach naszego kraju — mówi Newman — lecz nie

gnąca się tysiącoletniami. Nie może być silniejszego zaakcentowania samoistności indywidualnej człowieka, bardziej niewzruszonego przekonania, że życie ludzkie nie da się określić przez najstarsze nawet, ale zewnętrzne z utrwalonego w mowie doświadczenia zbiorowego zaczerpnięte miary; jako znany tylko samej duszy szepc własnego wewnętrznego życia jesteśmy czemś istotniejszym i trwalszym, niż wszystko, co może powołać się jedynie na logiczne, racjonalne, z mowy i w mowie wyrastające i wyrażające się sprawdziany.

Nie od rzeczy będzie napomknąć tu, że Newman, jak to zobaczy czytelnik w tekście samej książki, przypisywał ciągłość istnienia zbiorowego pewnym pośrednim, nie upadłym i nie anielskim istotom duchowym: a zgorzenie z tego powodu może da się uśmierzyć, gdy przypomnę czytelnikowi, że tak dobry kurs mająca dziś w świecie „obowiązującej niemieckiej kultury“, „wyższej rasy“ — powaga hr. Gobineau, któ-

umiałbym życzyć niczego lepszego biskupom naszym, jak gdyby pozbawieni zostali oni swych dóbr, poddani prześladowaniom osobistym; nie umiałbym życzyć im niczego, co mogłoby w własnych ich oczach dorównać błogosławieństwu męczeństwa“. Czytelnik, chcący odczuć *couleur locale* tego zwrotu w kazaniu, niechaj przypomni sobie chociażby Rev. Charlesa Honeymana z *Newcomów* Thackeraya — pisarza, którego Newman cenił jako moralistę i prozaika; niech odczyta Roberta Browninga, *apologię* biskupa Blougrama rozdział o kościele angielskim w ostrych *English Traits* Emersona, lub wreszcie sylwetę biskupa i chemika dr. Watsona, nąkreśloną przez T. de Quincey'a

rego płytki Francuzi uznają za jednego z swych drugorzędnych, choć jeszcze świetnych improwizatorów, „*causeurs*“ a gruntowni i „taktowni“ zawsze Niemcy za proroka i prekursora nie tylko już Nietzschego, ale bodaj że samego cesarza Wilhelma, pozwalając sobie na dość daleko posuniętą zabawę hipotezą ras idei w znaczeniu platońskim, a sam Chamberlain mówi o nieskończonej wagi przewrotach w biologii, które mają wypłynąć z odkrytej przez niego zasady jednej dla całego świata żyjącego i utrzymującej się wśród zmian oddzielnych gatunków „*Lebensgestalt*“.

Zresztą tekst przytoczony w książce pozwoli wyczuć czytelnikowi styl myśli Newmana wobec tego rodzaju hipotez, jakie stawia on niekiedy w danym wypadku, po raz pierwszy zresztą w liście prywatnym nawpół żartobliwym. A w dalszym ciągu zaś tego studium przekonamy się, z jakiej życiowej osobistej potrzeby wypłynęła ta myśl, która może wydać się nam szczytem dowolności“.

w jego szkicu o S. T. Coleridge'u (*Reminiscences of the english lake poets* Everyman's library p. 56—59).

„Dr. Wattson — pisze de Quincey — miał prawo czuć się pokrzywdzonym: tak mało brakowało do tego, by został on wyniesiony na godność arcybiskupią. A nie jest to znowu tak marna rzecz być arcybiskupem w Anglii. I cóż to za arcybiskup byłby z doktora Wattsona! Za własnym stołem wobec gości mówił on otwarcie jak Socynianin, wykpiwał cudzy nowy testament, jako zwykłe sztuczki chemiczne i zawsze był gotów tłumaczyć je w ten sposób: jeżeli chemia nie wystarczała, od czegoż prestidigitatorstwo? Myślę, że mniej religijnych uczuć nie miała żadna rówieśna mu istota ludzka. Czyż warto wspominać, że lekce sobie ważąc kościół, którego członkiem raczył się nazywać, zawsze był on gotów ułatwić wszelki atak, skądkolwiekby on pochodził, na interesy materialne ciała, którego znaczenie duchowe tak było pozbawione w jego oczach wagi.

W innym ze swych kazań Newman rozważał z Pascalowską jasnością myśli (*facing of truth* jest tu wyrażeniem angielskim, oddającym w sposób niezrównanie ścisły tę właściwość jego myśli), że gdyby nauka Chrystusa okazała się błędną, stracilibyśmy te wszystkie dobra doczesne, jakich wyzrekliliśmy się dla niej i z niezrównaną ironią tak charakterystyczną dla jego indywidualnej potęgi

kaznodziejskiej, zwraca się on z kolei do współczesnej mu rzeczywistości chrześcijańskiej znanej z codziennego doświadczenia, zarówno jemu jak i słuchaczom, i zapytuje: czego właściwie wyrzekliśmy się dla Chrystusa i co stracilibyśmy, gdyby zakład Pascalowski wypadł na niekorzyść wierzących?

To jest śmiałość Newmana, jako kaznodzi: Logicznie brzmi to niemal, jak powinszowanie dla zdrowego rozsądku, ostrożności tych, co się nie zaangażowali, i z tej strony sumienie zostaje zaskoczone: nie spodziewaliśmy się, że możemy być tak zagadnięci; to też gdy uderza potem Newman w ton prawdy i grozy, dusza nasza słuca obnażonemi fibrami swych zdezorientowanych, wydoytych na światło, niepewnych w niem, uczuć. Newman umiał tworzyć tego rodzaju niespodzianki: Człowiek kulturalny, zadomowiony w rozsądku, dobrobycie, logice nigdy nie mógł przewidzieć, jak daleko posunąć się zdoła ten człowiek w królewskim lekceważeniu tego wszystkiego, tembardziej, że patos nie uprzedzał tu i nie kazał się mieć na bacności, jak u Carlyle'a. Newman mógł mówić jak najdoskonalszy „gigman“¹⁾, że posłużę się tu wyrażeniem Carlyle'a, i jedynie postawiwszy swego

¹⁾ Właściwie człowiek mający powóz, „gig“ — jako synonim tego, co nazywane bywa „respectability“. — „Chrystus był to najbardziej zdecydowany „anti-gigman“, jaki żył kiedykolwiek“ — pisał Carlyle.

słuchacza w sytuację bez odwrotu, nie ogłuszał go nagłym uderzeniem gniewu, lecz z bezwzględną jasnością ukazywał mu to właśnie, o czym chciałby słuchacz ten zapomnieć: że on, o n s a m o s o b i ś c i e, s a m w s o b i e musi odpowiedzieć, po co żyje, jak żyje i zdać sprawę z każdego drgnienia swej niedostępnej dla zewnętrznej kontroli duszy.

Ta nieprawdopodobna wieść, że każdy z nas jest istotą tajemniczą, niezniszczalną, że każdy z nas poza życiem w słońcu i opinii współczesnego świata prowadzi inny, bezimienny i niedostępny, a przecież decydujący właśnie żywot wpływała tu jak fala światła, którego nie można było już nie widzieć: nie można już było sprawić, aby było tak, jak gdyby się tego nie widziało. Nie można nic cofnąć, żaden uczynek, żadna chwila nie przemijają bez śladu i odpowiedzialność, jakoś naszego życia wiecznego zmieniane są przez nas nieustannie. Świat, o którym mówi nam społeczeństwo, jest światem stworzonym przez życie: wszystko, co może być nazwane, określone, należy już do tego świata. Tu zostajemy wyprowadzeni poza jego granice: nic nas nie ocali; jesteśmy, chcemy czy nie, chcemy tego sami z sobą i chcemy lub nie chcemy tego, zmieniamy nieustannie, przez każdą chwilę przez nas tak lub inaczej przeżyta, charakter życia, jakim jesteśmy; może ono nie zmienić się na zewnątrz, zmiany najgłębsze i samotne mogą nie wyrażać się w skutkach podlegających spo-

łecznej klasyfikacji, a przecież nie usuwa to tego faktu, że życie, jakim jesteśmy, jest przez nas określone w pewien sposób raz na zawsze przez każdy nasz moment istnienia. Ten moment przeminął — powiadamy. Cóż z tego? On przeminął, ale to, żeśmy przeżyli go w pewien sposób, nie przeminie już nigdy.

Lecz można być różnego zdania, co do znaczenia tego lub innego sposobu postępowania: nikt, kto przez czas długi obcował z pismami Newmana, nie będzie już nigdy zdolny do szczerzego ratowania się relatywizmem. Wiemy, że tak jest, wiemy, że zawsze każda nasza chwila jest w głębi naszej istoty oceniana w sposób mniej lub więcej wyraźny, lecz niezaprzeczalny; wiemy, że moglibyśmy wsłuchać się i odkryć brzmienie tego głosu, gdy go dziś nie słyszymy; wiemy, że ten głos był i jest i jeżeli nie słyszymy go, znaczy to, żeśmy go stracili w jakiś sposób. Lecz tak lub inaczej, czas jest niecofniony i my, istoty świadome, mamy moc wprowadzania w jego tkaninę określeń, które stają się tem, czem się stają przez nas, a gdy raz stały się, już niebyłymi, ani innemi uczynione być nie mogą. Nieodwracalność i niecofniona niezmiennność czasu, załamana w faktcie naszego świadomego istnienia, jest równoznaczna z wiecznością, wrastająca jako fakt w nasze życie, obecna w niem i nieunikniona.

„Gdyby — mówi S. T. Coleridge — (*Biographia*

literaria — Everymans library edition p. 60) nasza świadomość została rozszerzona w swej pojemności, wymagałoby to tylko zmienionej w sposób odpowiedni organizacji: „ciała niebieskiego“ zamiast „ciała ziemskiego“, by każda dusza mogła mieć w przytomności swej wszystkie fakty swego dokonanego istnienia. I to, to może jest straszliwą księgą sądu, w której zapisaniem zostało w hieroglifach niezatartych i tajemniczych każde nasze puste słowo. Tak jest; dla żywej istoty ducha o wiele łatwiej daje się pomyśleć, że ziemia i niebo przemina, niż to, aby mogła być utracona: chociażby jedna tylko myśl, chociażby tylko jeden postępek, aby chociaż tylko w jednym jedynym punkcie rozluźnione mogło być ogniwo łańcucha przyczyn i skutków, jaki świadomie lub bezwiednie raz na zawsze powięzła nasza wolna wola naszą samość bezwzględna“.

Konkretne nasze, własne dzisiejsze życie jest tą sprawą tajemniczą i głęboką, którą świadomość abstrakcyjnie rozszczepiona umiejscawia w jakimś mistycznym półmroku rzeczy zawieszonych pomiędzy bytem a złudzeniem. Carlyle był niesprawiedliwym względem Coleridge'a, gdy jego rozróżnienia między *Vernunft* i *Verstand* przedstawiał w sposób, jak gdyby Coleridge'owi chodziło o pewien rodzaj podwójnej buchalterii etycznej. Coleridge całkiem szczerze i głęboko rozumiał prawdę aforyzmu biskupa Leightona, komentowanego przez

niego w tej mało ponętnej, lecz opłacającej wysiłek czytania książce, która należy do rzędu dzieł wywierających wielki wpływ na terytoryum mowy angielskiej i nieznanych poza jego granicami, dzieł, które przyczyniają się do wzmocnienia i rozwinięcia odrębności i indywidualności kultury angielskiej; (a dla nas ma ona i to jeszcze znaczenie, że stanowić może pewien rodzaj przygotowania i drogi do *Grammar of Assent*. Dobrze jest znać pewne zagadnienia w formie nieopanowanego miejscami chaotycznego pasowania się, by móc ocenić myśl zwyciężką); — mówię tu o *aids to reflection* (wydanie York library p. 2). „Tej rady udziela nam mędrzec: przebywaj w domu, bądź u siebie; nietylko niewielu jeno idzie za tem prawidłem, lecz jest niezmiernie trudno nakłonić ludzi, by choć od czasu do czasu nawiedzali siebie: według słów Salomona „oczy głupca są na krańcach ziemi“. „W filozofii i poezji — mówi na wstępie wspomnianej książki Coleridge — najwyższym i najużyteczniejszym przywilejem geniusza jest, że wzbudza on wrażenie nowości i wyzwala ogólnie uznawane prawdy z pod ciężaru zaniedbania, jakiego ofiarą padają one dzięki temu właśnie, że to uznanie jest powszechne. Przywrócić takiej zwyczajowej, powszedniej prawdzie jej pierwotny niepowszedni blask, można tylko w jednej drodze, tłómacząc ją na język własnego działania“. Zasadniczy punkt widzenia mamy tu ujęty z wielką dokładnością. Niema

prawd, trzymających się własną mocą, niezależnych od nas, zabezpieczonych: aby istnieć, muszą one być stwarzane, rodzone w nas i z nas przez własne nasze działanie. Nie istnieją żadne gotowe prawdy trwające, jak bóstwa Epikura w rezerwie logicznej, metafizycznej, historycznej, pozadziejowej, by w momentach krytycznych stawać się sankcją, uświęceniem naszego skądinąd obojętnego, szarego, beztreściowego życia, jego ratunkiem. Niema prawd gotowych, rozwijających się o własnej mocy i tak wielkich, że w majestacie ich sama rzeczywistość życia dzisiejszego i niezupełnego, indywidualnego, a więc niepewnego, zawierającego w sobie pierwiastek ryzyka, przygody, narażania się, niebezpieczeństwa — ginie i gaśnie jako coś zbytelnego; przeciwnie: życie to właśnie nasze jest źródłem prawd, na niem one trzymają się, z niego i przez nie jedynie mogą być odrodzone.

W wielkim wysiłku myśli, zdążającym do wytworzenia zmiany w samym centrum ciężkości myślenia, do przeniesienia tego centru z gotowych, dających się systematyzować prawd i wyników na samą działalność, S. T. Coleridge był co najmniej już jednym z prekursorów (choć może słuszniej byłoby postawić go obok Carlyle'a) Newmana, jako jednego z nich i wtedy może spostrzeglibyśmy, że nie tylko poprzedzał on ich w czasie, ale także, że widział pewne strony zagadnień niedostrzeżone

przez nich, niedostrzeżone przez nikogo, aż do pełnego rozwoju twórczości Browninga i Mereditha. Sam bowiem wysiłek, samo dążenie do zasadniczej przebudowy myśli i duszy ludzkiej w tym właśnie kierunku stanowi kolumnę pacierzową literatury i myśli angielskiej stulecia: z tego punktu widzenia i tylko z niego daje się ona objąć cała i zrozumieć w swej wielkiej, zapewniającej jej pierwsze miejsce na czele myśli nowoczesnej — samostności¹⁾.

Wolałbym niewątpliwie zamiast tego mozolnego roztrząsania skreślić charakterystykę literacką, przedstawić myśl Newmana jako wytwór jego organizacyi, indywidualności, nie troszcząc się o zasadność lub bezzasadność tych lub innych jego sposobów widzenia, traktując myśl i duszę, jako kwestyę stylu, ale jakże uniknąć jakby spojrzenia samego Newmana, który to właśnie zagadnienie stawiał? „Mamy tylko siebie, nie mamy nic prócz siebie, prócz indywidualności naszej, określonej życiowo, historycznie, towarzysko, wychowawczo: ta nasza indywidualność, to jest nasz jedyny organ

¹⁾ Zakończenie pierwotne, następnie przez autora anulowane, które od tego miejsca stanowiło ciąg dalszy niniejszej przedmowy, podajemy na końcu, od str. 82. (*Przyp. wyd.*)

działania, myślenia: nie mamy innego. Ten tylko, z jego względnością, ograniczonością, z tem, co — rzecz straszliwa — ukazuje się nam jako jego przypadkowość! Czy mogą być jakiegokolwiek poważne, decydujące sprawy załatwiane mocą przypadkowego organu: jaka może być waga przypadku? *Des compromis! Pas d'absolu: rien n'est vrai — tout est permis* — pisał człowiek, który na początku swej twórczości stawiał słowa: jeżeli nie możesz milczeć: spróbuj, czy zostało jeszcze krzyku dla ciebie“ (Jules Laforgue). Już tylko krzyku, bo my późno urodzeni, przestaliśmy wierzyć w prawdę.

I niech nikt nie dziwi się, że śmiem wprowadzać te zestawienia: Newman, Lafargue i Przybyszewski; Newman i Sorel, Newman i Nietzsche niebawem, lub Newman i Taine, Newman i Meredith, Newman i Bergson! Nigdy może jeszcze, a przynajmniej już dawno żadna polska książka nie musiała się opancerzać przeciwko tylu naraz płaszczyznom głupoty. Ile wymiarów też właściwie ma bezkulturalność polska! „Niema we mnie — pisał Newman do kogoś — nic uroczystego: nie jestem w stanie żyć z ludźmi, których nie można przyjmować *en manches de chemise!*“. Strzec się należy ludzi — dodam już od siebie, którzy tracą szacunek dla wielkiego człowieka, jeśli ich w ten sposób przyjmuje: wartość kulturalną człowieka poznaje się po tem, czy i w jakim stopniu umie on rozpozna-

wać różnice i odległości duchowe bez pomocy odległości sztucznych. Lękają się w swych pracach krytycznych wyjść poza pewną skalę umyślnie i nudnie *ad hoc* ustanowioną tylko ci, co mają na dnie duszy niby ostrzegawczy instynkt, obawę, że mogliby pomieszać świętego z komedyantem, bohatera z epikurejczykiem wulgarności, wytworność z uświętaczonym chamstwem. A zresztą, czy istotnie może ktoś powątpiewać, że człowiek, jak Przybyszewski, jak Laforgue, jak ten nieszczęśliwy jego awatar myślowy Otto Weininger, byli i są bliżsi religii, niż setki i tysiące ludzi, mających prawo kłaść Rev. lub O. przed nazwiskiem? Wreszcie, czy tylko Newmana można zestawiać, w myśl wymagań stawianych przez same zagadnienia, z temi porozdzieranemi przez żądzę prawdy, głód Boga, tęsknotę za świętością — duszami? Czyście nigdy nie zaglądali do książek, pisanych przez człowieka, który po przez 15 wieków mówi nam nieraz, jak wspomnienie jakiegoś głosu z dna sumienia i własnego serca — św. Augustyna; a czy istotnie Orygenes jest nam tak obcy? Miły Boże! Gdybyż tak nic niewiadomo było o Nowym Testamencie i nagle znaleziono dziś jako dzieło zaginionego szczepu — listy Pawła, czwartą ewangelię. Kto ułożył indeks książek, dzieł twórców, duchów, wobec których istnieje dla swobodnej, wyzwolonej duszy zakaz czucia, myślenia, zastanowienia! Kiedy się skończy opłakane błazeństwo stanu, w którym

można podziwiać (ile głupstw, kłamstw osłania ten wyraz; istnieje jeszcze niezawodniej obłudny w zastosowaniu do żywych, zwłaszcza: wielbić!) *La divina* lub trzecią część *Dziadów*, albo stanowisko Norwidowskie wobec świata a jednocześnie mniemać, że przez ten „podziw“ stosunek nasz do katolicyzmu w żadnej mierze zaangażowany nie został. Możebyśmy uprzytomnili sobie na razie, że prócz chrześcijańskiej — a gdybym miał tu miejsce, broniłbym tezy, że prócz katolickiej — nie posiadamy żadnej innej kultury, i że katolicyzm resp. chrześcijaństwo nie są teoryami, lecz właśnie pewnymi postawami życia wobec samego siebie, człowieka wobec samego siebie, jako swego działacza i dzieła, zarazem i jednocześnie: że są to właśnie fakty dziejowe, fakty naszego dziejowego istnienia, a nie zaś pewne rywalizujące z innymi teorie o budowie wszechświata.

Zwracając się ku innej możliwości polemicznej zaznaczam, że Newman znał dokładnie i obejmującym konsekwencye tego widzeniem ten sposób myśli, dla którego człowiek, każdy z nas, jest czemś przypadkowym, a więc niezdolnym — ponieważ ma tylko siebie — wyjść poza potworną, nedorzeczną rozpaczliwość tego stanowiska. „Gdym patrzył w świat i nie odnajdywał w nim Boga, było to dla mnie, jak gdybym nie znalazł nagle własnego obrazu w lustrze“ — pisze on. Newman nigdy nie był nie wierzącym: i kto szuka

w nim tego rodzaju dramatyzmu, zawiedzie się, lub gorzej, ulegnie pokusie pogłębienia Newmana (Croce napisał niedawno kilka trafnych słów o międzynarodowej chorobie umysłowej „przewyciężenia“; — pogłębienie jest pewną jej odmianą, która też powinnyaby znaleźć swego klinicystę), i wyczyta w jego książkach jakieś własne à la Nietzsche z małego miasteczka przykrojone beztakty i bezsmaki. Newman nie był nigdy niewierzącym i jego pisma, ta grupa ich, która dostarczyła nam w przeważnej mierze fragmentów i wyjątków dla niniejszego tomu, ukazują nam właśnie świadomą, konsekwentną pracę nad tak postawionem zagadnieniem: — wobec tego, że nasza indywidualność, indywidualność konkretna, taką jaką znamy, określona przez całą naszą przeszłość, przez wychowanie, pozycję życiową, stosunki towarzyskie, lekturę, opinie naszych kół i czasów — że, słowem, tak pojęte ja naszego codziennego doświadczenia jest jedynym organem naszego umysłowego i duchowego życia, musimy zbadać i wyjaśnić, w jaki sposób możemy z tak określonych warunków wytworzyć trwałą i niezawodny grunt, w jaki sposób my, którzy jesteśmy sami dla siebie jedynym organem, możemy uczynić z samych siebie organ prawdy?

Co może znaczyć prawda w takim postawieniu sprawy? Czy potrzebuję jeszcze wyjaśnić, dlaczego nie mogę poprzestać na samym stwierdzeniu zjawiska w stosunku do czło-

wieka, który w tak dojrzały i konkretny sposób stawia zagadnienie osobowości i indywidualności w myśleniu, punktu widzenia i metody rozważających osobistość, jako wytwarzającą pewne dowolności uwarunkowane, sprawione, dowolność zasadniczą, sprawczą. Wreszcie jeżeli może wydać się, że takie traktowanie Newmana nie licuje z założeniami *Symposionu*, pozwolę sobie zwrócić uwagę, że stosunek zagadnień tu rozstrzyganych do świata kultury, posiada tak jedyny w swoim rodzaju, tak wyjątkowy charakter, że usprawiedliwia całkowicie odrębny sposób traktowania. W samej rzeczy tu rozstrzyga się zasadnicze zagadnienie humanizmu i kultury, czy indywidualność ludzka jest właśnie tylko przypadkowym ukształtowaniem pewnych bezosobistych praw i czemś co najwyżej obojętnym i dopuszczalnym z punktu widzenia zasadniczo nieindywidualnej prawdy, czy też przeciwnie indywidualność jest niezbędnym organem i momentem każdej ludzkiej prawdy, rzeczywistość zawsze momentem dziejów ludzkiej osobistości, i osoba ludzka oraz stosunki zachodzące pomiędzy osobami, przesycane ich życiem, są najgłębszą postacią rzeczywistości dla człowieka i przez zaprzeczenie, wyeliminowanie pierwiastka osobistego nie tworzy się żadnej głębszej, niż ludzka, obiektywnej prawdy, lecz jedynie zuboża pewną postać tej ostatniej. Każda w ten sposób spreparowana

ubezczłowiczona, bezosobista postać rzeczywistości jest tylko wyciągiem z pewnej rzeczywistości ludzkiej osobistej i historycznie konkretnej.

Od czasu Jana Chrzciciela Vica, który stoczył swą do dziś dnia niezrozumianą walkę przeciwko naturalizmu, racjonalizmowi i geometryzmowi, przeciwko pozywityzmowi i empiryzmowi przed ich urodzeniem, przeciwko formom myśli, których w swym czasie nie był on w stanie nawet określić, lecz których możliwość, jakby przez pewien rodzaj telepatyi dziejowej przewidywał w imię konkretnego humanizmu dziejowego: po raz pierwszy w pismach Newmana punkt widzenia humanistyczny występuje nie polemicznie i krytycznie tylko wobec pewnych nieprawych przywłaśnień dokonanych przez inne kierunki myśli na jego niekorzyść, lecz właśnie jako organ, jako zasada zdolna osiąść i zorganizować całokształt myślowego życia ludzkości. Tu mamy do czynienia nie z buntem i walką, lecz z pozytywnem *achievement* tego stanowiska. To sprawia, że właśnie w tonie, należącym do takiej, jak *Symposition* seryi, Newman musi być traktowany całkowicie odrębnie: obok niego tylko Vico jeszcze. Tu bowiem spotykamy się z twórcami zasad i prawideł, pozwalających nam nie zatracić wśród różnorodności dusz i punktów widzenia przeświadczenia, że mamy tu do czynienia nie z kolekcją różnych osobliwych osobowości, lecz z głosami sejmu du-

chów, rozdziałami potężnej Odysei myśli i woli naszego gatunku, z chorałem wreszcie, w którego tonach najbardziej sceptycznych dusza umiejąca słuchać, wyczuje jęk i wzdychanie stworzenia, pracującego wielką męką oczekiwania na objawienie się Synów Bożych!

Na początku ¹⁾ swojego szkicu o Mériméem — jak wszystko, co wyszło z pod jego pióra, poddającego więcej głębokich i cennych myśli, niż całe traktaty historyozoficzne nawet, gdy będziemy mówić tylko o wybitnych — Walter Pater zarysował, rozległą i głęboką, może wyczerpującą charakterystykę kryzysu romantycznego, który stanowi to, co my nazywamy dzisiaj naszą wysoką kulturą. Istotę tego kryzysu widzi Pater w tem, że jednostka została wyzwolona z pod władzy zewnętrznych względem niej planów życia dziejowego, lecz pomimo to, zależna jest od procesów dziejowych, które stają się coraz to bardziej skomplikowanymi, coraz to subtelniej wiążącymi momenty życia pozornie najodleglejsze. Życie jest tu wytworem coraz to wyżej sięgającej, coraz to bardziej rozczłonkowanej sumy działalności ludzkiej i jednocześnie świadomość tego życia, dzięki wła-

¹⁾ Pierwsza redakcja zakończenia, patrz przypisek na str. 75. (*Przyp. wyd.*).

śnie nieustanności i głębokości zmian w niem zachodzących staje się coraz bezwzględniej indywidualną; coraz jaśniejszem staje się, że świadomość nasza ukazuje nam to, co zostało przez działalność i inicjatywę ludzką wprowadzone do niej; coraz to większem niepodobieństwem staje się dla nas myśl, że cokolwiekbądź może być rzeczywistością dla człowieka i nie być wprowadzonym do życia ludzkiego przez toż życie: coraz to niemożliwszem staje się myśleć o czemkolwiekbądź, co jest treścią życia ludzkiego a nie zostało spowodowane przez to życie, jest niezależnem od niego. Koncepcya niezależnych od życia treści jego jest dzisiaj postacią błędu, rugowanego przez krytyczną myśl i świadomość z wszelkich zakresów myśli i uczucia; jednocześnie zaś to życie, które wprowadza treści do naszej zawsze indywidualnej świadomości pozostaje w coraz to zmiennych, coraz to dziwniejszych i bardziej nieprzewidywanych stosunkach do życia indywidualnego; zagadnienia i rozwiązujące te zagadnienia pozycye różnych form świadomości romantycznej powstają z tego stanu rzeczy.

Rytm rządzący tu polega zazwyczaj na tem, że za stanowiskiem, które utożsamia życie jako twórczość rzeczywistości z jakąś dowolną formą życia indywidualnego istniejącego na podstawie rzeczywistości stworzonej, następuje stanowisko kapitulacji form indywidualnego życia przed jakimś ty-

pem ponadindywidualnym, prowadzącym do zapewnienia tej rzeczywistości, która tu zazwyczaj nie jest analizowana. Spostrzeżemy w dalszym ciągu studium, jak dalece nie zostało przekroczone stadyum tych wahań rytmicznych w pewnych popularnych dzisiaj postaciach myśli abstrakcyjnej, spostrzeżemy, że znaczenie i bogactwo literatury angielskiej polegają na tem, że wprowadza nas ona w jedynie możliwe z tego punktu widzenia: wyłącznie konkretne rozważanie tych problematów. Określamy w ten sposób stosunek Newmana do całokształtu myśli i literatury angielskiej, a jednocześnie przygotowujemy sobie grunt dla wykazania wielkiego nieprzemijającego znaczenia tej myśli, która jest wychowawczą w znaczeniu orientacyi ku trwałym i niezawodnym źródłom i prawom życia, a jednocześnie jest wychowawczą dla nas właśnie, gdyż uczy nas, jak znaleźć możemy ten granit duchowy, my właśnie, ludzie dzisiejszych naszych myśli, dzisiejszych zagadnień.

Człowiek przeszłości i człowiek reakcyi nawet — pisał o Newmanie Bremond — był on jednocześnie człowiekiem ruchu: *Ex umbris et imaginibus in veritatem* — brzmi piękna dewiza, którą wybrał Newman, by wyryta została na pomniku grobowym: ale te cienie i pozory nie są dowolnymi abstrakcyami każdego czasu; lecz właśnie te, które znane są nam wszystkim, te, które dzi

siaj napotyka się w niebezpiecznych a nieuniknionych wyprawach duszy po jej chleb powszedni i z nich to, tych określonych właśnie naszych peregryty ukazują nam ten nauczyciel drogę in veritatem. Nie jest to frazes, gdy Bremond rewindykuję dla *Grammar of assent*, dla *Essay on development of christian doctrine* to znaczenie, jakie miały dla swej epoki *Novum organum*, *Discours sur la méthode*. Sądzimy, że uda się nam uzasadnić to twierdzenie: nawiasem i jako tymczasową wskazówkę, że całkiem dosłownie pragnę tu być rozumiany, zaznaczę, że tylko *Grammar of assent* może posłużyć nam jako nić przewodnia, gdy chcemy zdać sobie sprawę z budowy logicznej myśli Jerzego Sorela lub kompozycji poetyckiej i powieściowej Jerzego Mereditha. *Voilà des noms bien etonnés de se trouver ensemble*: pozor to tylko, nie mój pośpiech. Ale, aby w to wejrzeć, musimy posunąć się mocno w głąb zaznaczonych zagadnień.

Będziemy musieli w dalszym toku rozważania napotkać linię, na której staje się przedmiotem zagadnienia: czy mamy do czynienia z pewną odrębną stroną samego punktu widzenia, czy też z właściwościami indywidualnymi Newmana. Ale tu komplikuje się dla nas sprawa. W samej rzeczy bowiem stosunek indywidualności do punktu widzenia, przedmiotu, różnic i pokrewieństw przedmiotowych jest całkiem inny, niż w sposobach

myślenia, gdzie myśl ma do czynienia z gotowemi rzeczywistościami. Z naszego punktu widzenia rzecz nie daje się oddzielić od indywidualności, przeciwnie: jednym z zasadniczych twierdzeń *Grammar of assent* jest, że gdy „przyświadczenia nasze dotyczą pojęć, są one zwykłemi zdaniami bez żadnego osobistego pochwycenia sprawy“, podczas gdy rzeczy mogą właśnie mieć władzę pozalogiczną nad umysłami jako momenty osobistej historii umysłu. I rzeczą dla Newmana jest właśnie treść rozpatrywana jako moment pewnej indywidualnej historii, dziejów pewnego osobistego życia. Nie pojmowałby on, że można inaczej rozumieć rzeczy, myśleć, że może coś być rzeczywistością dla człowieka, co nie było wydarzeniem, stopniem, zdobyczą jego osobistej historii. Widzimy, jak zmienia to stosunek planów samego wykładu: osobistość Newmana wrasta w samo jego stanowisko myślowe. Możemy dojść do niej i musimy dojść do niej przez samo zastanowienie się nad zagadnieniami. W pewnym momencie chcąc mówić o stanowisku Newmana, mówić będziemy musieli o Newmianie.

Jeżeli dobrze zastanowimy się nad streszczoną przez nas i rozszerzoną charakterystyką przesilenia romantycznego, nakreśloną przez Patera, spostrzeżemy, że obejmuje ona właściwie oba terminy przeciwstawienia, o jakim mówiliśmy poprzednio: zarówno utylitaryzm — dajmy

na to — jak i t h e r o m a n c e. Utylitaryzm dążył również do tego, aby stworzyć pewien stały stosunek pomiędzy życiem jednostki a warunkami, w jakich każda jednostka znajduje się w sposób nieunikniony w skutek łączności pomiędzy wszystkimi momentami zbiorowego życia. Problemat pozostaje zawsze ten sam zasadniczo: mamy w nim określić prawa lub przynajmniej zarysować metodę ogólną, która pozwalałaby nam oryentować się w wypadkach konkretnych. Najogólniej biorąc możemy sprawę przedstawić w ten sposób. Utylitaryzm posiada ten rys wspólny z zaznaczanego przez Patera punktu widzenia, że i w nim istnieje moment działania indywidualnego, że i w nim jednostka, świadomość jednostkowa występuje w roli instancyi ustanawiającej i określającej prawa i plany. Ten czysto abstrakcyjny moment autonomii człowieka, jednostki, bywał często w ciągu stulecia wyodrębniany jako zasada sama przez się płodna. W myśli angielskiej samo to wyodrębnienie często niema zgoła miejsca: mamy od razu do czynienia z konkretnym zastosowaniem i rozwinięciem stanowiska, nie wypowiada się ono poza tem rozwinięciem.

Osoba pragnąca skontrolować stopień swego życia się z nowoczesnym sposobem stawiania i rozważania zagadnień, mogłaby traktować jako interesujące ćwiczenie pracę nad zapytaniem tego rodzaju naprzykład: wyjaśnić stosunki, zachodzące

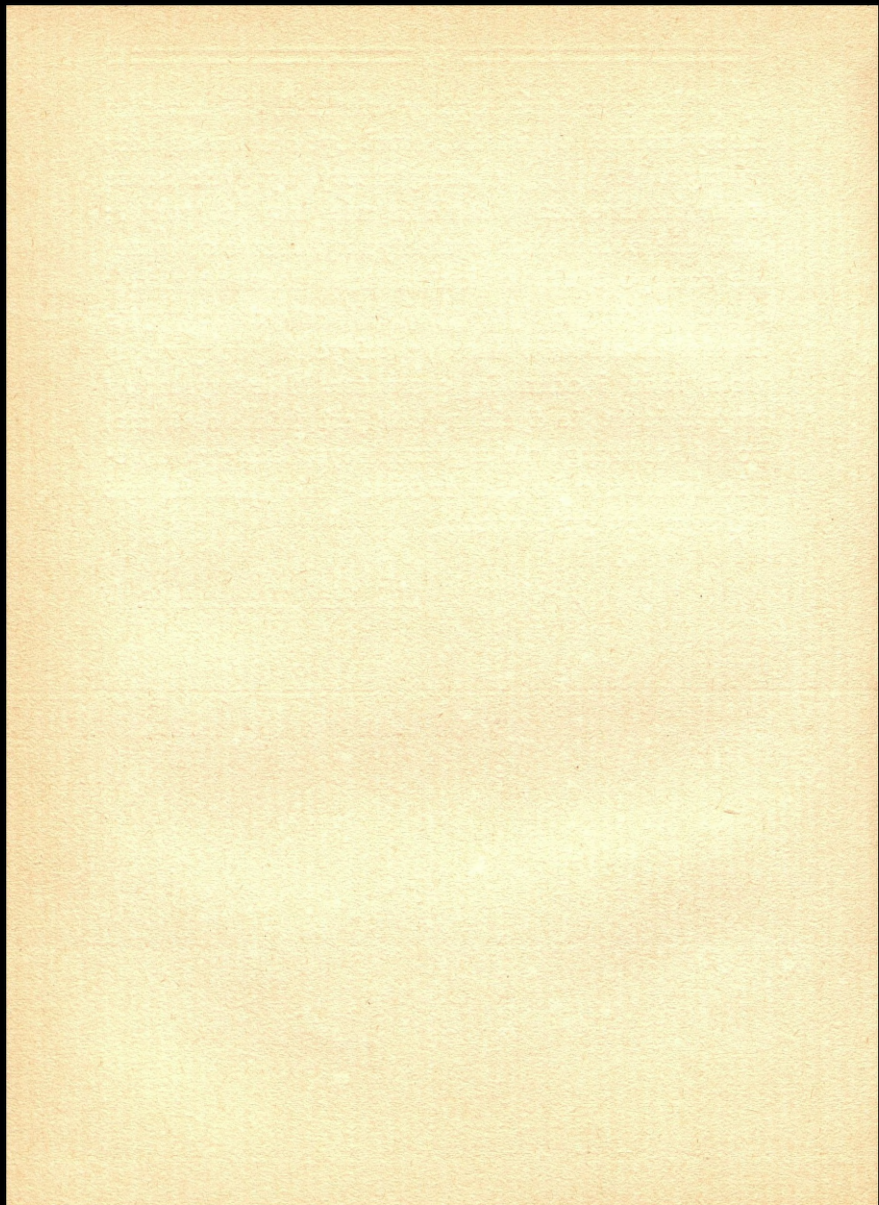
pomiędzy strukturą umysłową, dajmy na to, Feuerbacha lub Stirnera z jednej a Renana, Carlyle'a lub Newmana z drugiej, i jako pendant naprzykład podobne zestawienie pomiędzy Waltem Whitmanem i Rossettim lub Browningiem w poezji, a Emersonem i Newmanem w myśli filozoficznej: wszystko jest jeszcze do uczynienia w dziedzinie dokładnego określenia i ściślejszego wyjaśnienia różnic i podobieństw w życiu umysłowym XIX. stulecia: może byłaby pora zrozumieć, że metodę porównawczą należy stosować przede wszystkim do tego, co jest istotnym, to jest do żywej treści duchowej dzieł i twórców: ale prócz de Sanctisa i Patera, być może Coleridge'a, nie znam krytyków, którzy zdawaliby sobie bodaj tylko sprawę z charakteru tych zagadnień i tego, jak do nich przystępować należy. Czy *Fenomenologia* Hegla nigdy nie skusi nikogo do stworzenia analogicznego dzieła opartego tylko nie na dyalektycznych rozwojach i określeniach, lecz na danych faktach i stosunkach między faktami? Wielkie twory myśli ludzkiej i potężne indywidualności są i widziane w ten sposób mogą być organami prawdy ludzkości. Badając te fakty w ich indywidualnym, nieuszczerplonym charakterze i stosunki pomiędzy tymi faktami rozpoznałybyśmy, jak rozczłonkowuje się nie w konstrukcji logika, lecz w życiu wielka konkretna moc żywej myśli ludzkiej. Ale by zrobić krok w tym kierunku, trzeba zdobyć jego *conditio sine*

qua, grunt, po którym moglibyśmy tu stąpać. Musimy nauczyć się myśleć o człowieku nie już jako o abstrakcyjnym sprawcy własnych swych losów i panu swego przeznaczenia, lecz jako o konkretnym twórcy pewnych konkretnych zakresów rzeczywistości. Musimy nauczyć się rozpoznawać wra- stanie twórczości ludzkiej w konkretne, określone postaci rzeczywistości. Z biegiem czasu powinna stać się dla nas czytelną etyka, że tak powiem, nie mechanistycznego światopoglądu, lecz samego mechanizmu, jako faktu, który musi istnieć jako pewna trwała, odradzająca się wola, zanim istnieć będzie on, jako fakt istnienia: nauczymy się odczyty- wać życie w jego wytworach, i wtedy wielkie uczło- wienie świata, zareabsorbowanie przyrody przez człowieka, historię, zbiorowe życie, pojęte jako ojczyzna czy jako kościół, staną się typami my- ślenia tak bezpośrednio narzucającymi się, jak tru- dnymi do utrwalenia są dzisiaj.

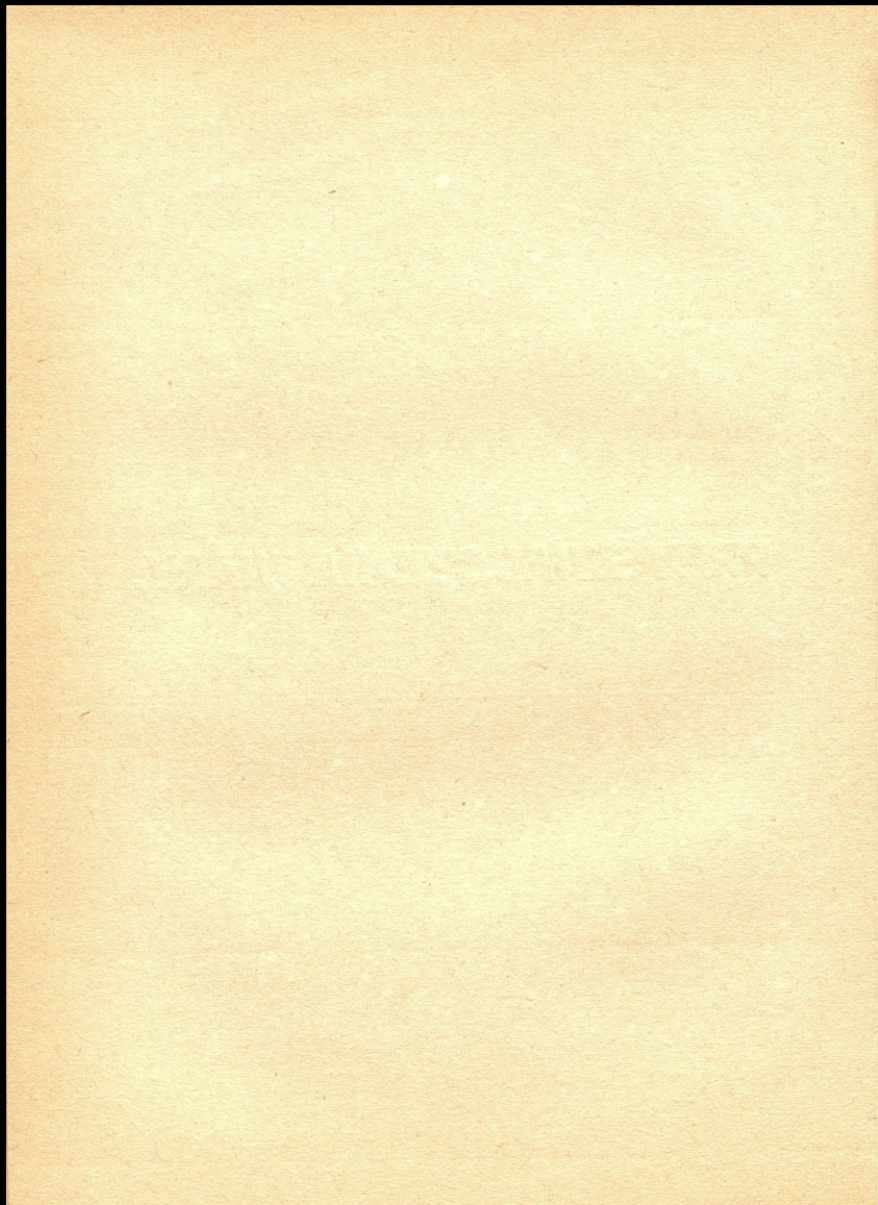
Przedewszystkiem jest rzeczą całkiem oczywi- stą, że nie może tu skończyć się nasza praca nad sobą na logicznem uprzytomnieniu sobie właści- wego znaczenia tego punktu widzenia i jego sto- sunku do innych. Nie o to idzie, byśmy wiedzieli, że człowiek wytwarza to wszystko, co ukazuje mu się jako świat gotowy, zastany, lecz byśmy wie- dzieli, jak tworzy on w samej rzeczy tę właśnie określoną rzeczywistość: ale i to byłoby tylko wiedzą teoretyczną, z natury rzeczy nie wystarcza-

jąca. Nie o to idzie, byśmy wiedzieli, że wszelka rzeczywistość, by istnieć, musi być stworzona, lecz byśmy tworzyli ją w samej rzeczy, by życie nasze miało istotnie ten właśnie a nie inny charakter; idzie nie o teoremat dyalektyczny, lecz o stworzenie samego życia, o jakim ten teoremat mówi: o przebudowę nietylko pojęć, lecz przedewszystkiem tych dziedzin duszy, z których wydobywa się wola, rodzi i odnawia charakter. Nie wystarczy rozprawianie, że życie ludzkie jest źródłem piękna, bo tu rozstrzyga nie argumentacya, lecz *zrodzenie* faktu o jakim mowa i nie może tu być żadnego innego dowodu.

Stanisław Brzozowski.



PRZYŚWIADCZENIA WIARY.



LOGIKA OSOBISTA.

(*Apologia pro vita sua*, p. 285).

Czułem zawsze całe znaczenie maksymy św. Ambrożego, „*non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum*”; czułem zawsze wielką niechęć do logiki papierowej. O samym sobie mogę twierdzić, że nie logika kierowała życiem mojej duszy; równie słusznem byłoby twierdzenie, że słupek rtęci w barometrze spowodowuje zmiany pogody. Rozumuje w nas cała nasza konkretna istota; gdy po upływie pewnej liczby lat znajdujemy umysł nasz w nowem, innem niż uprzednie, położeniu i zadajemy sobie pytanie, jak to się stało? w całym konkretnem życiu naszym szukać nam trzeba odpowiedzi: cały człowiek w nas zmienia się i porusza, logika jest tylko abstrakcyjnym wspomnieniem tego ruchu. Logika świata całego nie mogłaby przyspieszyć mojego ruchu w kierunku Rzymu. Gdyby ktoś chciał twierdzić, że droga, jaką dusza moja musiała przebyć, zanim znaleźć się mogła w obrębie kościoła rzymskiego — mo-

głaby być uświadomiona przez jasne wyobrażenie, że Rzym jest ostatecznym celem owej wędrówki — rozumuje tak, jak gdyby widok wieży kościelnej, gdy tylko spostrzeżona ona została wyraźnie, wystarczał do przeniesienia podróznego w miejsce, gdzie stoi ona.

Wielkiej doniosłości czyny wymagają czasu. Tak przynajmniej czułem w moim własnym wypadku; i dlatego też, gdy zwracano się do mnie z metodami logicznymi, wydawało mi się to wyzwaniem i chociaż nie sądzę, abym to kiedykolwiek dał poznać, było dla mnie rzeczą obojętną, co właściwie odpowiadam na tego rodzaju uwagi; czasami być może, by ulżyć własnemu rozdrażnieniu, osłaniałem się pewną tajemniczością lub bagatelizującą beztroską, albo wreszcie przytakiwałem, byle tylko nie odpowiadać.

*(An Essay in aid of a Grammar of Assent,
cz. II., roz. 10).*

Muszę rozpocząć od wypowiedzenia tego, co czuję zawsze, gdy myśl moja zajmuje się zagadnieniami umysłowego lub moralnego świata. Jestem zdania, że ten mój sposób czucia posiada te same prawa w dziedzinie apologetyki religijnej, jak i w zakresie badań metafizycznych i moralnych, w związku z którymi powstał; z mojego punktu widzenia we wszystkich tych dziedzinach egotyzm jest wła-

ściwie prawdziwą skromnością. W dziedzinie roztrząsań religijnych każdy z nas może mówić tylko za siebie. Własne nasze doświadczenia wystarczają dla nas samych; ale nikt z nas nie może rozstrzygać za innych, stanowić dla nich prawa: możemy tylko wzbogacać przez nasze doświadczenia osobiste wspólny dorobek psychologicznych faktów. Każdy z nas wie, co go zadowoliło i zadowala: jeżeli tak dzieje się z nim, nie jest nieprawdopodobne, że zadowoli to i innych; jeżeli coś jest, jak wierzymy, prawdą, jest słuszną rzeczą spodziewać się, że ta nasza wiara znajdzie drogę i do przeświadczenia innych: ponieważ jedną jest prawda. I niezaprzeczalnie, gdy przyjmiemy w rachubę różnice, zachodzące w sposobach myślenia i wysłowienia, przekonamy się, że nagół to, co przekonało lub przekonywa nas, przekona i innych. Zachodzić będą wyjątki, lecz dadzą się one zawsze wytłumaczyć. Znaczna liczba ludzi nie chce wogóle zajmować się roztrząsaniem religijnymi i pozostawia je bez najmniejszej uwagi na stronie; u innych zagadnienia obowiązku i prawdy ważą zbyt mało, by stać ich było na poważne zajęcie się temi sprawami; bardzo liczne są umysły, które, czy to przez wzgląd na szczególne usposobienie, czy też na skutek braku wątpliwości, lub pewnej senności myślowej, nie dociekają wcale, w co wierzą one i jak wierzą; są i tacy, których usiłowania w tym kierunku nie doprowadziły do

żadnego rezultatu. W takim stanie rzeczy nie może to niepokoić nikogo, kto uczciwie zamierza wyłożyć swe zapatrywania, dotyczące prawdziwości religii, że zrazu jest on całkiem sam: jeden pośród wielu, z których każdy myśli w swój odmienny od innych lub przeciwny im sposób.

Nie zważając na to, zgromadzamy własne nasze racje i opieramy się na nich właśnie dlatego, że są one nasze i to jest nasza pierwsza podstawa; zgoda, jaką możemy odnaleźć w świadectwach innych, będzie dalszym dowodem, następnie już uzyskanym. Najważniejszym jednak nie przestaje być dla nas ten pierwszy, wyprowadzający ród swój z własnych naszych myśli; i co do niego właśnie ma prawo domagać się od nas świat zdania rachunku. Dlatego też prawdziwa skromność zasadza się nie na domaganiu się dla naszych przekonań przyjęcia jako dla wniosków logicznych, lub opierających się na naukowych dowodach, których napróóżnobyśmy tu szukali, lecz na wypowiedzeniu, jakimi są nasze dowody i racje naszej wiary w religię naturalną i objawioną. Wiemy, że wystarczyły one dla nas, mamy prawo sądzić, że i inni nie oprą się ich działaniu, lecz, że albo już dziś przyjmują je w innej formie, czy też bezwiednie, albo też doszliby do tego przyjęcia, gdyby chcieli przedsięwziąć szczerze dochodzenie, lub wysłuchać tego, co mamy do powiedzenia; że wreszcie jeżeli nie uznaje ktoś tych dowodów, mogą

zachodzić przeszkody nie do przewyciężenia, lub dające się usunąć, lecz w które nie mamy prawa wnikać. W każdym razie naszą rzeczą jest mówić o sobie i za siebie. Powołać się możemy na słowa Samarytanów, gdy mówili oni do owej niewiasty z własnego swego rodu po dwudniowym pobycie Jezusa Chrystusa między nimi: „Teraz wierzymy nie dla słowa twego, albowiem sami słyszeliśmy Go i wiemy, że ten ci jest Zbawiciel świata“.

(Ibid., cz. II., roz. 10, §. 2).

Każdy, kto mówi o przedmiotach religijnych, puszcza się sam w nową, nieutorowaną drogę, choć może się zdarzyć, że będzie to droga, po której inni kroczą. Myśl różnych ludzi prowadzi ich w tym samym kierunku, chociaż są oni niezależni od siebie wzajemnie i w ten też sposób zyskują jedni w drugich potwierdzenie. Sądzę, że ja sam znajduję się właśnie w tym wypadku; jeżeli przedstawiłem fałszywie lub pomiąłem całkowicie (w moim zarysie religii naturalnej) niezaprzeczalne fakty, jeżeli wpadłem w sprzeczność z czemś, co zostało nam bezpośrednio objawione z nieba przez Tego. Kto mówi poprzez sumienie moje, lub jeżeli zaniedbałem jakiejś z tych prawd, w takim razie istotnie postępowanie moje zasługuje na potępienie i lepiej byłoby, bym nie mówił tego, com

powiedział; lecz jeżeli poprzestałem na przedstawieniu najważniejszych faktów, jak zarysowują się one w mojem pierwiastkowym doświadczeniu, w ten sposób, jak widziane są one w mojem spon-tanicznem widzeniu rzeczy, nie uczyniłem nic innego, jak to, co czynią wszyscy, również jak ja, zmuszeni posługiwać się umysłem jaki mają, rozumowaniem jako zmysłem wywodu ¹⁾.

Ja rozpocynam z moim własnym zapasem za-łożeń i pierwszych zasad: inni mogą wyruszać w pole inaczej pod tym względem zaopatrzeni. Mówiąc w ten sposób o religii naturalnej jako o przedmiocie do pewnego stopnia sądów osobi-stych, i to mając na względzie, że chcę się posu-nać następnie do dowiedzenia prawdziwości chrze-ścijaństwa, wzbudzam wrażenie, że zrzekam się ścisłego dowodu logicznego zarówno w jednym jak i w drugim wypadku. Niewątpliwie zrzekam się go, chociaż nie chcę twierdzić, że taki dowód jest niemożliwy. Niezaprzeczalnie prawda jako taka opiera się na podstawach posiadających wewnętrz-ną, przedmiotową i abstrakcyjną moc dowodową, lecz nie wypływa stąd jeszcze, aby dowody na jej korzyść nie dopuszczały odpowiedzi lub oporu. Tego rodzaju określenia należą do rzędu s p r a w, co do których rozstrzygać mogą tylko fakty;

¹⁾ objaśnienie tego terminu patrz uwaga do rozdziału p. t. *Zmysł wywodu w niniejszym tomie. (Przyp. wyd.)*.

pewne dowody powinnyby działać w taki sposób, w jaki faktycznie działać nie mogą w danym przynajmniej określonym wypadku. Fakt objawienia jest sam przez się bezwzględnie prawdziwy i prawdziwość jego da się dowieść, ale nie możemy mówić, że jest prawdziwy aż do uniemożliwienia wszelkiego oporu, gdyż przecież opór ten powstaje i ma miejsce. Istnieje wielka odległość pomiędzy mocą dowodową, jaką ma prawda sama w sobie i tą, jaką ma ona dla nas. Światło jest cechą materji, tak jak prawda jest własnością chrześcijaństwa; ale ślepy nie widzi światła i istnieją też ludzie niezdolni widzieć prawdy, nie z jej winy, lecz z własnej. Nie zdołam nigdy nawrócić nikogo, jeżeli muszę żądać od niego przyjęcia założeń, gdyż może on nie chcieć uznać ich; bez przyjęcia zaś jakichś założeń nikt nigdy nie jest w stanie dowieść niczego. Z pewnem podejrzeniem spoglądam też zawsze na naukowe dowodzenia w kwestiach dotyczących konkretnych przedmiotów i rozstrzyganych przez ludzi, którzy się mogą mylić. Pomimo to nie przeszkadzajmy dowodzić tym, którzy posiadają ten dar: *„unusquisque in suo sensu abundet“*. Co do mnie, uważam za rzecz najbardziej odpowiadającą mojemu umysłowi, starać się dowodzić prawdy chrześcijaństwa w ten sam nieformalny sposób, w jaki dowodzę prawdziwości faktu, że przez narodziny przyszedłem na ten świat i że mam zejść z niego przez śmierć.

jakiego jest ona zazwyczaj zdolna. Nasza istota z jej zdolnościami cielesnymi i umysłowymi — jest faktem, nie dającym się kwestyonować; z konieczności wszystkie rzeczy znajdują w niej swą miarę, a nic innego nie może być naszą stałą skalą porównania. Jeżeli nie przyjmuję odrazu, że istnieję, i to istnieję w pewien określony sposób, to jest z pewnym określonym ustrojem umysłowym, nie posiadam żadnego przedmiotu dla mych dociekań i mogę zaniechać spekulacji. Taki, jakim jestem, jestem własnym swem wszystkim; jest to moje istotne stanowisko i musi być ono przyjęte, gdyż bez niego myśl staje się czężą rozrywką, nie wartą zachodu. Nie może tu być drogi pośredniej pomiędzy posługiwaniem się własnymi zdolnościami, takimi, jakie posiadam, a całkowitem poddaniem się okolicznościom zewnętrznego świata, ciśnień samemu sobie między jego przypadki, na los szczęścia, które czyni nas rzeczą bezsilną, unoszoną przez falę, w zapomnieniu tego, że „ja sam istnieję“.

Jestem, czem jestem, lub jestem niczem. Nie mogę myśleć, rozmyślać, sądzić o żadnym przedmiocie, nie wychodząc z mego punktu wyjścia, z tego właśnie, co jest wnioskiem, do którego zmierzam. Wszystkie moje myśli są uroszczeniami, myśli moje są zawsze krażeniem. Nie mogę unikać poprzestawania na sobie, gdyż nie mogę siebie uczynić niczem innym, i zmienić znaczyłoby to samo, co zniweczyć. Je-

w tych wielkich zbiorowych ciałach, niż w każdej z tych dusz, z których się jego armia składa?

Przykład ten pozwoli ująć moją myśl i wykaże, jak mało my wszyscy, ilu nas jest, rozumiemy naukę o indywidualności duszy ludzkiej. Grupujemy ludzi w wielkie masy, jak gdybyśmy dobierali kamienie, służyć mające przy budowie. Uprzymiarnijcie sobie, w jaki sposób zazwyczaj sądzimy o historii, polityce, handlu a spostrzeżecie, jak głęboką mam słuszność w tem, co mówię. Uogólniamy, ustalamy prawa, a potem rozważamy te twory własnego naszego umysłu i one stają się prawidłem i celem naszych czynów, jak gdyby w nich była rzeczywistość, a prawdziwych rzeczywistości zaniedbujemy.

Weźcie inny przykład: gdy mówimy o wielkości narodowej, co to właściwie znaczy? Znaczy to, że pewna ilość istot odrębnych od siebie i nieśmiertelnych pozostaje tu razem przez pewną liczbę lat w warunkach wzajemnego na siebie oddziaływania w ten sposób, że wywiązuje się stąd pewien rodzaj ogólnego wpływu, że są one w stanie ciążyć w pewien sposób na życiu świata, zdobywać bogactwa i potęgę; wskutek tego wydają się one wszystkie razem jakby jedną całością i są rozważane, jakby jedna osoba. Przez pewien ułamek czasu wydaje się, że są one wszystkie razem jedną tylko rzeczą, i my przyzwyczajeni sądzić o wszystkim na podstawie cech zewnętrznych

gotowiśmy uwierzyć, że są to istotne całości i zapominamy, że wszystko to jest czemś całkiem innym. I gdy ten lub ów umiera, zapominamy, że to istota odrębna od innych i nieśmiertelna odeszła w świat niewidzialny, że zbiorowości, które zatrzymują myśl naszą, są pozorem, i że części, z jakich składają się one, są jedynie rzeczywiste. Nie myślimy o tem wszystkim i chociaż nieustannie coraz to nowi ludzie umierają i nowi ludzie się rodzą tak, że właściwie wszystko się zmienia nieustannie w tych zbiorowościach, my zapominamy przecież o wszystkim, co ginie, nie dostrzegamy tego, co nieustannie przybywa i gotowi jesteśmy trwać w mniemaniu, że zbiorowość, nazywana przez nas narodem, pozostaje tą samą i bez zmiany, i że jednostki, które rodzą się i umierają — żyją tylko w narodzie i dla narodu, są jakby ziarnami, które giną, zboża, które pozostaje, liśćmi drzewa, co trwa, choć je traci.

Zastanówmy się nad widokiem jakiegoś ludnego miasta: tłumy wypełniają ulice, jedni idą pieszo, inni jadą w powozach, sklepy są pełne i gdybyśmy mogli zajrzeć we wnętrza domów, widzielibyśmy, jak są zaludnione. Wszędzie kipi życie. Tworzy się w nas pewien ogólny obraz przepychu, wspaniałości, zamożności, energii. Lecz jakąż jest prawda tego wszystkiego? Prawdą jest, że każda z istot z tego wielkiego mnóstwa jest sama dla siebie własnym swoim centrem i że wszystko naokoło

niej jest tylko grą cieniów, „cieniem jałowym wszystko to jest, w którym porusza się każdy i spieszy napróżno“. Każdy ma swe nadzieje, swe własne obawy, swe zadania, swe sądy, swe plany; jest wszystkim dla samego siebie i nikt nie jest właściwie niczem dla niego. Nikt z zewnątrz nie może go właściwie dotknąć, dotknąć go w duszy jego, w samej nieśmiertelności; na zawsze każdy jest skazany żyć z samym sobą. Każdy ma w sobie niezgłębianą otchłań, niewyczerpaną głębię istnienia; i cała scena, na której jakoby działa on, jest w rzeczywistości światłem tylko, igrającem na jego powierzchni.

Zastanówcie się jeszcze: Czytając historię, spotykamy opisy wielkich rzezi i mężobójczych bitw, wielkich morów, głodów, pożarów, i tu także rozważamy tłumy, jako istoty indywidualne. Nie możemy uprzytomnić sobie, zrealizować, że tłum jest zbiorowością dusz nieśmiertelnych.

Powiadam: dusz nieśmiertelnych; każda z istot ludzkich, z jakich składały się te tłumy, nietylko miała duszę, gdy żyła na ziemi, ale ma duszę, która powróciła w swym czasie do Boga, który ją stworzył, ją, która nie zginęła, lecz żyje w Nim i teraz. Wszystkie te miliardy istot ludzkich, które przeszły przez naszą ziemię, wszystkie te niezliczone istoty, które, jedna po drugiej, widziały światło dzienne, żyją teraz razem i w tej także chwili. Tej prawdy, przyznacie mi to, nie jesteśmy w sta-

nie sobie wyraźnie uprzytomnić. Wszyscy ci Chanaanejczycy, których zgładziły z oblicza ziemi dzieci Izraela, wszyscy oni, każdy z nich, żyją teraz w tej chwili w jakiejś części wszechświata, w miejscu wyznaczonem im przez Boga... Każda z tych dusz żyje jeszcze. Miała każda z nich tu na ziemi swe własne myśli i uczucia: ma je ona i teraz. Miały one, każda z nich, swe upodobania, swe ambicje, dążyła każda z nich do tego, co się jej wydawało dobrem i osiągnąwszy to, używała owocu; żyją one wszystkie i to, co zrobiły one w ciele, wywiera niezawodny wpływ na ich los obecny. Żyją one wszystkie zachowane dla dnia, który przyjdzie, gdy staną przed Bogiem narody.

Przypominamy sobie może, żeśmy przelotnie, będąc może jeszcze dziećmi, widzieli taką lub inną osobę: mniej niż snem jest teraz to spotkanie. Wydaje się to przypadkiem, który nas mija, a potem nic z niego nie pozostaje, jest to jakby twór jednej chwili, nie mający poza nią istnienia. Dmie wiatr, deszcz pada; ulewy i burze nie istnieją, gdy ich nie czujemy: niczem są one same w sobie; ale jeżeliśmy choć na mgnienie oka widzieli potomka Adama, widzieliśmy nieśmiertelną duszę. On nie przeminął, jak tchnienie wiatru i jak promień słońca: żyje on, istnieje w tej chwili w jednej z tych dzielnic szczęścia lub niedoli, gdzie wszystkie dusze czekają dnia ostatniego.

Dzieckiem jeszcze znajdowałem wielką przyjemność w odczytywaniu biblii, ale aż do piętnastego roku życia nie miałem wyrobionych przekonań religijnych; naturalnie jednak posiadałem doskonałą znajomość katechizmu.

W wieku dojrzałym skreśliłem w formie zapisków to, com mógł sobie przypomnieć z mych myśli i uczuć w rzeczach religii z czasów, gdy byłem dzieckiem lub wyrostkiem.

W zapiskach tych, które musiały być skreślone w ciągu wielkich fery roku 1820 lub w październiku roku 1823 znajduję następujące wspomnienia z dni moich szkolnych, a zajmują one tak wybitne miejsce w mej pamięci, że nie zdają mi się rzeczą nie zasługującą na to, bym tu o niej mówił.

„Nieraz pragnąłem, aby opowieści arabskie okazały się prawdą i moja wyobraźnia zaprzętała się chętnie sprawami tajemniczych wpływów, magicznych zdolności i talizmanów... Myślałem, że życie może być snem, lub ja aniołem, a cały ten świat złudzeniem: rodzeństwo moje — aniołowie dla zabawy ukrywają się przedemną i bałamucają mnie tem omamieniem cielesnego świata“.

Dalej nieco znajduję: „Czytając wiosną 1816 r. zdanie dr. Wattsa w jego *Puściznie czasu* (*Remnants of time*) o „świętych nieznanym światu“, a zwłaszcza, „że nic w ich postaci lub zachowaniu nie znamionowało, kim są oni“, sądziłem, że pi-

Byłem raz z ojcem w kaplicy na Warwick-Street; jak myślę: ojciec mój chciał usłyszeć jakąś kompozycję muzyczną; ale nie pozostało mi z tej bytności nic, prócz wspomnienia kazalnicy, kaznodziei i chłopca z kadzidłem.

Już w Littlemore przerzucałem moje stare zeszyty i notatniki z dni szkolnych, i znalazłem między nimi mój pierwszy zeszyt wierszy łacińskich; na pierwszej jego stronie znalazłem godło, którego widok powstrzymał we mnie oddech, tak był niespodziewany. Mam i dziś jeszcze ten zeszyt i pokazywałem go innym. Na pierwszej stronie znajduje się nadpis, skreślony moim uczniowskim pismem: „*John Henry Newman dnia 11. lutego 1811 roku. Książka wierszy*“. Dalej idą moje pierwsze ćwiczenia w wierszowaniu. Między wyrazem „Wiersze“ i wyrazem „Książka“ wyrysowałem duży krzyż w postawie pionowej i tuż obok niego coś, co mogło być zamierzone jako rysunek naszyjnika, ale co nie może być według mnie niczem innym, jak sznurkiem paciorków, z małym krzyżykiem, zawieszonym na nim. W tym czasie nie miałem jeszcze dziesięciu lat. Jak myślę, pomysł ten został mi poddany przez jakąś powieść pani Radcliffe lub panny Porter's, lub też może przez jakieś malowidło religijne; nie przestaje to jednak być rzeczą dziwną, dlaczego z pomiędzy tysiąca przedmiotów, jakie wzrok chłopca napotyka, te szczególnie przykuły moją uwagę i zapanowały do tego

stopnia nad moją myślą, że chciałem i choćby w rysunku mieć go jako swą własność. Jestem pewien, że ani w kościołach, w których bywałem, ani w książkach modlitewnych, które czytałem, nie było nic, co mogło stać się powodem tego zainteresowania; muszę przypomnieć, że kościoły i książki do nabożeństwa nie były wówczas ozdabiane, jak to podobno ma miejsce dzisiaj.

W czternastym roku życia czytałem Paine'a rozprawy przeciwko staremu testamentowi i rozmyślanie o zarzutach tam stawianych sprawiało mi przyjemność. Czytałem także niektóre z szkiców Hume'a, i może nawet szkic o C u d a c h. Pozwoliłem przynajmniej domyślać się tego memu ojcu, ale mogła to być także gaskonada. Pamiętam także, że odpisywałem jakieś wiersze francuskie, może Voltaire'a, przeciwko nieśmiertelności duszy, i że mówiłem sam do siebie: „jakie to straszne, ale jak przekonujące!”

Miałem 15 lat (jesienią 1816), gdy zaszła w moim sposobie myślenia wielka zmiana. Pewne, określone *Credo* zaczęło wywierać wpływ na mnie i dzięki miłosierdziu Boskiemu, nie zatarły się już nigdy, ani nie uległy zaćmieniu te wrażenia dogmatu, które wtedy przyjęły się w mym umyśle. Większy jeszcze wpływ, niż nauki i rozmowy tego zacnego człowieka, zmarłego już dziś oddawna, który był ludzkim narzędziem tego zapoczątkowania wiary objawionej we mnie, wywarły książki,

jakie on mi dawał; były to dzieła, pochodzące bez wyjątku ze szkoły Kalwina. Jedną z pierwszych książek, przeczytanych przezemnie, było dzieło Romaine'a; nie pamiętam teraz ani jego tytułu, ani treści, prócz tego jednego szczegółu, że zawierało ono wykład teorii, której oczywiście nie mam na myśli, gdy mówię o naukach, wypływających z Boskiego źródła; mówię tu o teorii, że nawrócenie nasze jest niezniszczalne i nigdy utracone przez nas być nie może. Wtedy przyjąłem tę teorię odrazu i wierzyłem, że wewnętrzne nawrócenie, co do którego byłem przeświadczony (i co do którego pewność moja i dzisiaj jest bardziej niezachwiana, niż co do faktu, że posiadam ręce i nogi), trwać będzie i w życiu przyszłym, i że jestem jednym z wybrańców wiecznej chwały. Nie sądzę jednak, abym mógł twierdzić, że wiara ta związana była we mnie z jakąkolwiek beztróską co do postępowania tak, by Bóg mógł podobać Sobie we mnie. Wiara ta utrzymała się we mnie do dwudziestego pierwszego roku życia, gdy stopniowo rozwiała się ona, ale sądzę, że pozostawiła ona pewien ślad w moich zapatrywaniach, i że utrwalała ona wspomniany już powyżej przezemnie kierunek mojej wyobraźni, wzmagając poczucie osamotnienia i odrębności pośród otaczających mnie przedmiotów, niedowierzenie rzeczywistości zjawisk materialnych. A nadewszystko przyzwyczaiła mnie ta myśl do życia z duszą, skupioną na dwóch

i tylko dwóch najważniejszych i ponad wszelką wątpliwość oczywistych istotach, t. j. mnie samym i moim Stwórcy. Wierząc bowiem, że zbawienie jest moim przeznaczeniem, uważałem innych za istoty pominięte tylko, nie widziałem zaś w nich skazańców wiekuistej śmierci. Myślałem tylko o łasce, dotyczącej mnie samego.

Jeżeli pamięć nie wprowadza mnie w błąd, co byłoby tu dziwnem, pisarz, który wywarł szczególnie głęboki wpływ na mój umysł i któremu (mówiąc w granicach ludzkiego widnokągu) zawdzięczam niemal życie mej duszy — Tomasz Scott z Aston Sandford, wyrzeka się i wypiera wprost tej doktryny, o której mówiłem powyżej i która zasługuje na potępienie. Pisma Scotta wzbudzały we mnie taki zachwyt i dawały mi tyle szczęścia, że w czasie przed pozyskaniem stopnia naukowego myślałem o odwiedzeniu go w jego parafii, bym mógł widzieć człowieka, którego tak głęboko czciłem.

Myślę, że i po pozyskaniu stopnia nie zaniechałem tego zamiaru, gdyż w pamięci mojej wiadomość o śmierci Scotta (w 1821 roku) skojarzona jest z uczuciem nie tylko smutku, lecz i zawodu. Starałem się nie stracić ani jednego tonu, gdy Daniel Wilson, późniejszy biskup Kalkuty, w dwóch kazaniach, wygłoszonych w kaplicy św. Jana, kreślił obraz życia i śmierci Scotta. Szkice jego miałem już na własność, gdy byłem jeszcze chłopcem,

a jego komentarz nabyłem w czasie mych studyów uniwersyteckich.

Sądzę, że rysem, który musi uderzyć każdego czytelnika pism i życia Scotta, jest męska niezależność jego umysłu i śmiała nieświatowość. Szedł on za prawdą, dokądkolwiekby ją prowadziła go ona: zacząwszy od unitaryanizmu, skończył jako żarliwy wyznawca Trójcy świętej. Dzięki niemu to — ta zasadnicza prawda religijna zapuściła głęboko korzenie w mym umyśle. Przy pomocy *Szkiców* Scotta i wspaniałego dzieła Jonesa of Nayland jeszcze przed ukończeniem szesnastego roku życia sporządziłem zestawienie tekstów na poparcie tej nauki z własnymi nawet (jak sądzę) uwagami; w kilka miesięcy zaledwie później spi-
sałem szereg tekstów na poparcie każdego wiersza wyznania wiary św. Atanazego. Prace te zachowałem do dzisiaj.

Obok nieświatowości podziwiałem głęboko w Scotcie jego stanowczą odporność w stosunku do antinomianizmu i drobiazgowo praktyczny charakter jego pism. Zarysowuje się on w nich jako prawdziwy Anglik; i przez długie lata posługiwałem się niemal, jak przysłowiami, twierdzeniami, streszczającymi w mem przekonaniu wyniki i myśli przewodnie jego nauki: „Świętość przede wszystkim, a nie pokój“ i „tam tylko wiemy, że jest życie, gdzie widzimy wzrost“.

Kalwiniści przeprowadzają ostre rozgraniczenie

mnie przekonanie o prawdzie podstawowej nauki katolickiej, co do walki nieustannej między Królestwem Bożem a potęgami mroku.

Od tego czasu posiadam głębokie wewnętrzne przeświadczenie i wiarę w prawdę nauki o karze wiecznego potępienia z wyroku *Samego Pana Naszego* i wierzę, że jest ona prawdziwa w tem samem głębokiem znaczeniu, co wiara w szczęśliwość wieczną; bezskutecznymi były wszystkie moje wysiłki uczynienia prawdy tej mniej straszliwą dla rozumu.

*Z kazania „The Individuality of the Soul“
(O indywidualności duszy).*

W istocie nie może być straszniejszej myśli, niż ta, że każda istota ludzka, która żyje lub żyła kiedykolwiek, przeznaczona jest dla szczęśliwości wiecznej lub mąk bez końca. Myśl to zbyt potężna, byśmy mogli ująć ją w jej pełni. Zamęt naszego umysłu wzmożony zostaje przez to, że jak zauważyłem przed chwilą, istnieją tylko te dwa stany, i każda osoba ludzka znajduje się nieuchronnie w jednym z nich, i że są to stany tak bezwzględnie przeciwległe, a my wszyscy wydajemy się tak podobni jedni do drugich¹⁾.

¹⁾ Newman wygłaszając to kazanie stał jeszcze na stanowisku teologicznem, nie dopuszczającym stanu pośredniego między niebem a piekłem. (*Przyp. tłumacza*).

nie być nimi w istocie, w takim razie wszystko to jest w porządku. Ale jesteśmy w wielkim błędzie, jeżeli chcemy przeczyć, że ludzie niereligijni są już tem samym i w tej chwili nie w niebezpieczeństwie ściągnięcia na siebie gniewu Bożego, ale właśnie pod jego ciężarem. Ludzie zdrowi, w kraju nawiedzonym przez zarazę, podlegają niebezpieczeństwu choroby, żołnierze w ciągu bitwy są w nieustannem niebezpieczeństwie ran lub śmierci, ale ludzie niereligijni nie są w niebezpieczeństwie, że klątwa Boża może ich dosięgnąć, — dosięgła ich już ona; i gdy widzimy człowieka niereligijnego, widzimy potępieńca, a jeżeli nie wyrażamy się zazwyczaj tak stanowczo, to dlatego, że możemy mieć nadzieję jego skruchy lub że w sądzie swoim możemy się mylić...

Możemy sobie uprzytomnić, jak słabo ludzie naogół zdają sobie sprawę z tego stanu rzeczy, gdy zastanowimy się nad zachowaniem naszem po śmierci kogoś z przyjaciół lub znajomych. Gdy zatwardziały grzesznik, zastarzały pijak lub nie-dbały chrześcijanin umiera, ci, co żyli z nim, zachowują przekonanie, że poszedł on do nieba, chociażby nawet nie zaszedł najdrobniejszy fakt, który możnaby wytłumaczyć jako znamię, że w duchowym stanie umierającego zaszła szczęśliwa zmiana; możemy być pewni, że wszyscy będą mówić o spokoju, jaki wreszcie stał się udziałem nieboszczyka, o tem, że przestał on cierpieć, znalazł

ukojenie. Wylew tego rodzaju wymowy jest tu niezawodny, chociaż każdy mógłby zrozumieć, że tu obowiązkiem jest zachować milczenie. Dlaczegoż mówi się i myśli powszechnie w ten sposób? Bo nikt nie jest w stanie sobie wyobrazić, że ktoś z jego znajomych, lub on sam, może być potępiony. Najgorsi z ludzi posiadają właściwości, które zyskują im przywiązanie blizkich. Posiadają oni te lub inne uczucia ludzkie. Nawet czarownica z Endoru dała dowody współczucia i dobroci w stosunku do swego gościa, które nie pozwalają nam pozostać obojętnymi względem niej. W piekle uczucia ludzkie nie mogą istnieć i nie jesteśmy w stanie uwierzyć, by ci, co posiadają te uczucia, mogli być uczestnikami potępienia. Dlatego ludzie nie są w stanie dopuścić samej możliwości zguby jednego ze swych blizkich; odrzucają samą tę myśl, i gdy ktoś z pośród nich umiera, wnioskuje, jak gdyby nie istniała tu żadna alternatywa, że jest on na łonie Abrahamowem; twierdzą to z bezwzględną śmiałością i czepiają się każdego nieokreślonego wyrazu, wypowiedzianego przez zmarłego w czasie choroby, gdy był on spokojniejszym lub bardziej osłabionym, lub poprzestają wreszcie na samym spokoju końca, byle tylko znaleźć oparcie dla swej wiary.

Jeżeli tak trudną rzeczą jest uwierzyć, że są pomiędzy nami dusze w stanie śmierci duchowej, w jakież sposób zrozumiemy — a przecież, być

może, tak mają się rzeczy, — że dusz takich istnieje wiele, całe mnóstwa może? W jakiz sposób przy-swoimy sobie tę prawdę, że wbrew pozorom, społeczeństwo ludzkie jest tylko częstką niewidzialnego świata, podzielonego tylko na te dwa zbory: synów Bożych i dzieci grzechu; że pewne dusze są wspierane przez aniołów, a inne są we władzy demonów, że jedne są współobywatelkami świętych i należą do „Domu Bożego“, a inne towarzyszkami tych, którzy byli nieprzyjaciółmi Boga w przeszłości i dziś w więzieniu swem czekają godziny sądu?

(*Apologia, cz. III.*)

Teraz muszę wspomnieć dwa dzieła, które wywarły na mnie głębokie wrażenie w ciągu tej samej jesieni 1816 roku, gdy miałem lat 15; a że były one wprost sprzeczne, więc w ten sposób przedostały się do mej myśli zawiązki chwiejności, która ciążyła na mnie w ciągu długiego szeregu lat. Czytałem historię Kościoła przez Józefa Milnera i byłem wprost zakochany w długich wyciągach, jakie przytacza ten autor z św. Augustyna i innych Ojców. Odczytywałem te wyjątki, jako dokumenty wiary pierwszych chrześcijan; ale jednocześnie obok Milnera czytałem Newtona *O pro-roctwach*, i w skutek tej lektury powziąłem najmocniejsze przekonanie, że papież jest Antychrystem, przepowiedzianym przez Daniela, św. Pawła

i św. Jana. Wyobraźnia moja została zbrukana przez działanie tej teorii aż do roku 1843; nad rozumem mym i władzą sądenia doktryna ta straciła panowanie już wcześniej, ale sama myśl pozostała we mnie, jakby pewien rodzaj fałszywego poczucia moralnego. W ten sposób zawiązała się w moim umyśle walka, której przebieg odczuwany był przez tylu innych obok mnie. Perypetye jej prowadziły jednych do usiłowań stworzenia kompromisu między dwoma myślami, tak całkiem niezdolnemi do współżycia, innych do zrzeczenia się jednej z tych myśli, wyrwania jej z umysłu, by móc zachować drugą. W moim wypadku wreszcie skończyła się ona śmiercią naturalną — po stopniowym rozkładzie i zaniku i długich latach umysłowej rozterki — jednej z tych myśli: nie mogę uznać, że zginęła ona śmiercią gwałtowną: jeżeli bowiem ja to ją zamordowałem, dlaczegóż nie uczyniłem tego wcześniej?

Muszę tu wspomnieć, chociaż kosztuje mnie to wiele, o jednej jeszcze myśli, która zapanowała mocno w mej wyobraźni tą samą jesienią 1816 r., a że tak to właśnie było, co do tego nie mogę mieć żadnych wątpliwości; uwierzyłem mianowicie, że wola Bożą jest, bym prowadził życie bezżenne. Przekonanie to, które od tego czasu już nigdy nie ustąpiło z mej myśli, a co najwyżej ulegało pewnym przerwom na jakiś miesiąc lub dwa do roku 1829, a po tej dacie nie podlegało już

żadnym zachwianiom, pozostawało w umyśle moim w pewnym ogólnym związku z pojęciem, że powołanie moje w życiu wymagać będzie ofiary celibatu, jak naprzykład wymagałoby jej powołanie misyonarza między poganami, które przez kilka lat miało dla mnie wielki urok pociągający. To moje przekortanie wzmocniło jeszcze poczucie odosobnienia w widzialnym świecie, o którym mówiłem już uprzednio.

(*Apologia*, p. 208—213).

Ferye letnie rozpoczęły się wcześniej w 1839 r. Od Wielkiejnocy aż do obchodu pamiątkowego mieliśmy mnóstwo odwiedzających w Oxfordzie; uwaga ogólna była zwrócona na dra Puseya i na mnie w stopniu o wiele większym, niż w ciągu lat poprzednich. Od dwóch lat przeszło nie wdawałem się w kontrowersye z Rzymem. W moich kazaniach parafialnych przedmiot ten nigdy nie był poruszany: w ciągu dwóch lat ostatnich nie było też o nim wzmianki ani w rozprawach (*Tracts*), ani w *British critic*. W ciągu wakacji podjąłem na nowo studia systematyczne nad dziełami, które od wielu lat stanowiły mój własny, przezemnie samego wybrany przedmiot badań. Nie mam żadnego powodu przypuszczać, aby w tym czasie przesunęła mi się przez umysł jakakolwiek specjalna myśl o Rzymie. Koło połowy czerwca za-

cząłem studiować i opanowywać historię Monofizytów. Zagadnienie doktrynalne pochłaniało mnie całkowicie. Tak stały rzeczy pomiędzy 13-tym czerwca a 30-tym sierpnia. W ciągu tych studyów po raz pierwszy naszło mnie zwątpienie, czy stanowisko anglikanizmu da się w ogóle utrzymać. Pamiętam, że 30. lipca wspominałem jednemu z przyjaciół, jak godną uwagi jest historia studyowana przezemnie, ale ku końcowi sierpnia byłem już poważnie zaniepokojony.

W jednym z poprzednich dzieł opisałem, jak te studia historyczne podziały na mnie. Twierdzą moją była starożytność; a oto tutaj odnajdowałem w połowie piątego stulecia dokładne odbicie, jak zdawało mi się, stanu Kościoła w szesnastym i dziewiętnastym wieku. Widziałem własną twarz w tym obrazie i byłem w nim monofizytą. Kościół według *Via Media* znajdował się w położeniu zborów wschodnich, Rzym był tam, gdzie jest teraz, a protestanci byli eutychanami. Czy mogłoby komuś przyjść do głowy, że z pośród wszystkich wydarzeń dziejowych to właśnie może mieć dla kogoś takie znaczenie, że ktoś, chcący się nawrócić w kierunku Rzymu, szukać będzie światła w rozpatrywaniu postępków i powiedzeń Eutychesa, tego *delirus senex*, jak nazywał go Petavius (jeśli się nie mylę), lub wykroczeń pozbawionego zasad Dioscorusa.

Ale chciałbym, aby było zrozumiane, że nie pi-

szę tego w widokach polemicznych, lecz wyłącznie i jedynie, by opowiedzieć, jak miały się rzeczy w przebiegu mego nawrócenia. Mając ten cel na względzie, podaję tu fragment z obrazu moich uczuć i rozumowań 1839 roku, nakreślonego w roku 1850.

„Było trudną rzeczą zrozumieć, że eutychyanie i monofizyci byli heretykami, jeżeli się nie chcieli uznać tem samem za heretyków — protestantów i anglikanów; trudną rzeczą było znaleźć argumenty przeciwko ojcom Trydenckiego soboru, które nie trafiałyby i w ojców Soboru chalcedońskiego; nie łatwo było potępić papieży XVI. stulecia, nie potępiając papieży V. stulecia. Dramat religijny i walka o prawdę były zawsze te same. Zasady i postępowanie dzisiejszego Kościoła były zasadami i postępowaniem Kościoła ówczesnego. Zasady i postępowanie ówczesnych heretyków były zasadami i postępowaniem dzisiejszych protestantów. Spostrzegłem ze zgrozą, że zachodzi przerazające podobieństwo, tem bardziej przerazające, że tak milczące i obiektywne, — pomiędzy martwemi wspomnieniami przeszłości i gorączkową kroniką dnia dzisiejszego. Cień piątego stulecia rozpościerał się na szesnasty. Był to jak gdyby duch powstający z wzburzonych fal starego świata o postaci i rysach nowego. I wtedy, jak dzisiaj, można było nazywać Kościół stanowczym i surowym, zdecydowanym, cierpliwym i żarliwym bez spo-

uczuć dla Rzymu, zwrócono mi uwagę na *Przegląd
Dubliński* z tegoż miesiąca sierpnia. Zawierał on
artykuł „*O wymaganiach anglikańskich*“, pióra bi-
skupa Wisemana. Pismo dostało się w moje ręce
w połowie września. Artykuł mówił o Donatystach
i upatrywał analogie pomiędzy nimi, a kościołem
anglikańskim: samo przez się nie wydało mi się
to rzeczą wielkiej wagi. Od kilku lat już znałem
kontrowersję donatystyczną. Nie można było uwa-
żać ich wypadku za równoległy ze sprawą ko-
ścioła anglikańskiego. Św. Augustyn, który dzia-
łał w Afryce, pisał przeciwko Donatystom, czyn-
nym także na afrykańskim gruncie. Było to zacie-
kle stronnictwo, które wywołało rozłam w ko-
ściele afrykańskim, lecz nie poza jego granicami.
Była to sprawa ołtarza przeciw ołtarzowi, walka
między dwoma biskupami w jednej i tej samej
diecezji, w rodzaju zatargu między kościołem
urzędowym w Anglii a nie-konformistami; ale nie
mamy tu do czynienia z kościołem przeciwko ko-
ściołowi, jak w wypadku Rzymu przeciwko mono-
fizytom. Ale przyjaciel mój, człowiek żarliwej reli-
gijności, bardzo drogi mi wówczas a do dziś dnia
protestant, zwrócił moją uwagę na decydujące
słowa św. Augustyna, przytoczone w jednym
z wyjątków w artykule; uszły zrazu one mojej
uwadze. „*Securus judicat orbis terrarum*“. Powtó-
rzył on je kilkakrotnie i znów do nich wracał;
odszedł już, a jeszcze brzmiały mi one w uszach.

„*Securus judicat orbis terrarum*“. Sięgały te słowa dalej, niż sprawa Donatystów: stosowały się one i do monofizytów. W nich to była siła artykułu, której nie dostrzegłem zrazu. Rozstrzygały one sprawy kościelne według prostszych norm, niż zasada starożytności; św. Augustyn przecież był sam jedną z wyroczeni starożytności; rozstrzygała ona więc tutaj przeciwko samej sobie. Jakie światło padało stąd na wszystkie kontrowersye kościelne! cóż stąd, że w danej chwili tłumy mogą zachwiać się w swym sądzie, cóż stąd, że przed huraganem aryańskim chyliły się niezliczone stolice biskupie i odpadały od św. Atanazego, cóż stąd, że większość biskupów Wschodu potrzebowała w czasie próby oparcia w głosie i czujności św. Leona? Ostateczny i dojrzały sąd, w którym wreszcie kościół cały znajduje spokój i równowagę, niezawodne potępienie i wyrok nieodwołalny wypadają zawsze przeciwko tym odłamom Kościoła, które odrywają się i protestują. Kto zdoła zakreślić granice działania wrażeń, gdy powstaną? Nigdy jeszcze niczyje słowa nie poraziły mnie z taką mocą, jak to jedno zdanie św. Augustyna. Aby przytoczyć znany wszystkim przykład, były one dla mnie jak mowa dzwonów: „Wróć, o wróć, o Wittingtonie!“ lub by przytoczyć porównanie bardziej odpowiadające powadze rzeczy, były te słowa dla mnie, jak owe: „*Tolle, lege — Tolle, lege*“ dziecka, które nawróciły samego św. Augu-

styna. „*Securus judicat orbis terrarum*“. Te wielkie słowa ojca starożytnego Kościoła rozbiły w proch całą *Via media*. Byłem wzburzony przez perspektywy, jakie otwierały się teraz przed moją myślą. W tym czasie odwiedzałem właśnie przyjaciół, i dwom z pośród najbliższych odśloniłem stan mego umysłu; sądzę, że nikomu innemu prócz nich. Po pewnym czasie odzyskałem spokój i żywe wrażenie, które zabarwiło zrazu i ukształtowało całą moją wyobraźnię, osłabło. Chciałbym zdać sprawę ze stanu mych myśli tak, jak ustaliły się one po rozwadze. Musiałem określić wartość logiczną tego wszystkiego i znaczenie, jakie to miało dla mego obowiązku. W każdym razie to jedno było nie do zaprzeczenia: widziałem cień ręki na ścianie. Stało się rzeczą jasną, że mam się jeszcze niejednego nauczyć w sprawach Kościoła, i że być może powstanie stąd dla mnie jakieś nowe światło. Ten, kto widział ducha, nie może już stać się, jak ktoś, co nie widział go nigdy. Niebo rozwarło się i zamknęło znowu. Na chwilę błysnęła myśl: „Okaze się po wszystkim, że słusność jest po stronie Rzymu“, potem znowu zgasła. Stare moje przekonania zostały jakby bez zmiany.

(*Ibid.*, p. 243—4).

Latem roku 1844 znajdowałem się w Littlemore bez poczucia jakiegokolwiek zaniepokojenia

myślowego. Postanowiłem odłożyć na stronę wszystkie kwestye sporne i oddać się całkowicie przekładowi św. Atanazego...

Niezbyt daleko posunąłem się w pracy, gdy powrócił mój niepokój. Duch przyszedł po raz drugi. W historii Aryanów odnalazłem to samo zjawisko, w silniejszej tylko postaci, które uderzyło mnie w dziejach monofizytów. Nie zauważyłem go w 1832 roku. Zdumiewające, że tak to musiało spaść na mnie! Nie szukałem niczego podobnego; praca moja określona była przez całkiem inne linie zainteresowań; zdala odemnie były wszystkie spory dnia w „metafizycznej“ kwestyi, jak się to mówi, a przecież spostrzegłem i nie mogłem już sprawić, by nie widzianem stało się widziane, że w dziejach Aryanizmu czyści Aryanie byli protestantami, semi-Aryanie anglikanami, a Rzym był tam, gdzie jest dzisiaj.^e Prawda nie była z *Via media*, lecz z jedną z party krańcowych.

(*Ibid.*, p. 322—3).

W ten sposób musiałem znowu zbadać szczegółowo i bliżej, co już oddawna stanowiło, nie wątpię o tem, przedmiot moich myśli, t. j. powiązanie rozumowań, poprzez które umysł wznosi się od swej pierwszej do swej ostatecznej idei religijnej; i przyszedłem do przekonania, że w prawdziwej filozofii nie może być stanowiska pośred-

żywo, niż ktokolwiek bądź inny. Nigdy jednak nie byłem w stanie zrozumieć, w jaki sposób dostrzeżenie tych trudności, chociażby najbardziej przenikliwe, rozszerzanie ich zakresu, chociażby najdalej idące, może pozostawać w związku z powątpiewaniem o naukach, do których trudności te są przywiązane. W mojem rozumieniu tego przedmiotu dziesięć tysięcy trudności nie jest w stanie spowodować wątpliwości; trudność i wątpienie są to rzeczy niewspółwymierne. Mogą niewątpliwie być trudności w samym świadectwie o danym punkcie nauki; ale tu idzie mi o trudności wewnętrzne samej nauki lub dotyczące zgody różnych jej artykułów pomiędzy sobą. Może to sprawiać komuś przykrość, że nie jest w stanie dać sobie rady z jakimś zagadnieniem matematycznym, którego rozwiązania nie zna on, nie znaczy to jednak, aby miał on powątpiewać, że zagadnienie to posiada rozwiązanie, lub że jakieś poszczególne rozwiązanie jest prawdziwe. Z pomiędzy wszystkich punktów wiary istnienie Boga jest w mojem widzeniu rzeczy tym, który posiada największą moc nad naszymi umysłami i jednocześnie ten punkt właśnie opasany jest przez największe trudności.

Spotyka się często zdanie, że trudną rzeczą jest wierzyć w naukę o transsubstancjacji; nie była ona wyznawana przezemnie, pókim nie był katolikiem. Nie sprawiało mi żadnej trudności uwie-

rzyć w nią, skorom uwierzył, że Kościół rzymskokatolicki jest wyrocznią Boga i że uznał on tę naukę za część integralną objawienia. Jest rzeczą trudną, niemożliwą, wyobrazić sobie przedmiot tej nauki, ale w jaki sposób trudną rzeczą może być uwierzyć w nią? A przecież Macaulay sądził, że trudność ta jest tak niezmierna, że potrzebny mu był wyznawca o tak wybitnych zdolnościach, jak Sir Tomasz More, by był on mocen przekonać się, że katolicy wieków oświeconych są w stanie stawić opór przemożnej sile argumentów przeciwko tej nauce. „Sir Tomasz More — mówi on — „jest jednym z wzorów nauki i cnoty; a nauka o transsubstancjacji może uchodzić za pewien rodzaj próby ogniowej; wiara, która przetrwa tę próbę, wytrzyma każdą“. Co do mnie osobiście, naturalnie nie jestem w stanie dowieść tej nauki, nie mogę powiedzieć, jak się mają rzeczy, o których ona mówi; ale z drugiej strony muszę zapytać: „Dlaczegożby tak właśnie być nie miało? Co stoi, może stać tu na przeszkodzie? Co wiem właściwie o substancji lub materji? Nie więcej, niż najwięksi filozofowie, czyli nic“; — i tak dalece można ten punkt widzenia podtrzymywać, że powstająca obecnie szkoła filozoficzna twierdzi, że cała nasza wiedza w fizyce nie sięga poza fenomeny. Nauka katolicka nie wchodzi w kolizje z fenomenami, nie mówi ona, że fenomeny znikają, przeciwnie twierdzi, że pozostają one: nie mówi ona

także, że jedne i te same fenomeny są naraz w różnych miejscach. Zajmuje się ona tylko tem, co do czego nikt nie wie nic na ziemi: samemi materyalnemi substancjami. Nie inaczej ma się sprawa z tym majestatycznym artykułem zarówno anglikańskiego, jak i katolickiego wyznania wiary, z nauką o Trzech Osobach w Jednej. Cóż wiem ja o istocie Boga? Wiem, że oderwane pojęcie: „Trzy” jest różne od oderwanego pojęcia: „Jeden” i że nie dadzą się one pogodzić; gdy jednak przystępuję do konkretnego faktu, nie jestem w stanie dowieść, że nie może istnieć znaczenie, w jakim „trzy” i „jeden” mogą jednocześnie być orzeczeniami niewypowiedzianego Boga.

(Ibid., p. 377).

Wydaje się, że świat poprostu zadaje kłam tej wielkiej prawdzie, która wypełnia całą moją istotę; i naturalnie działa to na mnie niemniej silnie, jak gdyby zaprzeczano samemu memu istnieniu. Gdybym patrząc w lustro, nie dostrzegł w niem własnej mej twarzy, doznałbym tego samego uczucia, jakie rodzi się we mnie, gdy patrzę w ten czynny, żywy świat i nie dostrzegam w nim odbicia jego Stworzyciela. To jest jedna z tych wielkich trudności pierwszej i bezwzględnej prawdy, o których wspominałem poprzednio. Gdyby nie ten głos,

który brzmi wyraźnie w mem sercu i mem sumieniu, widok świata uczyniłby ze mnie ateistę, panteistę lub polyteistę. Mówię tu tylko za siebie i o sobie: nie mam zamiaru odmawiać realnej siły argumentom dowodzącym istnienia Boga na podstawie ogólnych faktów ludzkiego społecznego życia, mówię tylko, że mnie nie rozgrzewają ani nie oświecają one: one nie są w stanie zwalczyć zimy mego opuszczenia, nie one sprawiają, że rozpuszczają się pąki i rosną liście w mem wnętrzu, że radość jest w całej mojej moralnej istocie.

(Ibid., p. 379—82).

W jeden tylko sposób mogę sobie wytłumaczyć ten stan świata: — jeżeli jest Bóg, ponieważ jest Bóg, ludzkość musi pozostawać pod ciężarem jakiegoś strasliwego, utajonego w samym początku jej — nieszczęścia. Wyłamała się ona z łączności z celami Bożymi. Jest to fakt, fakt równie niezawodny, jak samo jej istnienie; w ten sposób to, co się nazywa w teologii nauką o grzechu pierwotnym jest dla mnie równie pewne, jak to, że istnieje świat i że jest Bóg.

A teraz jeżeli przypuścimy, że błogosławioną i miłosierną wolą naszego Stwórcy jest przeciwdziałać temu nierządnemu stanowi rzeczy, jakież metody mogą według przypuszczenia naszego naturalnie i koniecznie wypływać z Jego miłościwej

woli? Ponieważ świat znajduje się w tak wynaturzonym stanie, nie może to oczywista dziwić mnie, jeżeli i to wdanie się Najwyższego będzie również nadzwyczajne i jak się zazwyczaj mówi, cudowne. Ale sam ten przedmiot nie należy tu bezpośrednio do toku mych rozważań: cudy, jako świadectwo, wymagają dowodów, a ja tu myślę o środkach działania, niezależnych od rozumowania. Zapytuję więc: gdzie szukać mamy szermierza, który staje oko w oko do walki z dziką siłą namiętności, z rozkładającym, trawiącym wszystko sceptycyzmem rozumu we wszystkich dziedzinach dociekań religijnych? Nie mam zamiaru przeczyć, że prawda jest ogólnym przedmiotem rozumu i że jeżeli nie osiąga on jej, błąd musi tkwić albo w założeniach, albo w samym procesie poznawania: ale tu nie mówię o prawym rozumie, lecz o rozumie, jak działa on w rzeczy samej i konkretnie w człowieku upadłym. Wiem, że nawet pozostawiony samemu sobie rozum, gdy tylko posługujemy się nim poprawnie, prowadzi do wiary w Boga, nieśmiertelność duszy, sprawiedliwość przyszlą, ale obecnie rozważam go historycznie i tak, jak przedstawia się on nam w życiu; i z tego punktu widzenia nie sądzę, abym błędził mówiąc, że istnieje w rozumie tak rozważanym wyraźna dążność do czystej niewiary w kwestyach religijnych. Żadna prawda na długą metę nie jest w stanie stawić oporu tej dążności i dlatego też

Przedewszystkiem — gdyż ta strona sprawy najbliżej nas tu dotyczy — jak smutnym jest pod względem religii, nawet jeżeli poprzestaniemy na najogólniejszej jej, złagodzonej już postaci, — stan umysłów wykształconych Anglii, Francyi i Niemiec! We wszystkich krajach i pośród wszystkich narodów ludzie natchnieni przez uczucia patryotyczne, ludzie religijni, nie należący do kościoła katolickiego, usiłowali w różny sposób powstrzymać popędliwą i samowolną naturę ludzką w jej pędzie ku zgubie i okiełznać ją. Konieczność tej lub innej postaci religii dla dobra ludzkości była zawsze ogólnie uznawana: lecz gdzie szukać konkretnego przedstawiciela świata niewidzialnego, posiadającego dostateczną siłę i oporność, by

w godzinie mroku „ziemią świętą“. Spotkaliśmy na statku Amerykanina, człowieka pysznego, ale pomimo to polubiliśmy go. Był on Episcopalianinem i człowiekiem lepszych, niż spotykane przeciętnie w Anglii, zasad i nie buntowniczej myśli. Z żalem rozstaliśmy się z nim i straciliśmy go z oczu. Jakąż też rolę odgrywa w planie Opatrzności kościół amerykański? Zaczynam zastanawiać się, czy O b j a w i e n i e nie miało na widoku wyłącznie europejskiego świata lub cesarstwa rzymskiego, tak, że podobnie, jak całe epoki są zreasumowane niejako w kilku pierwszych wierszach *Genezy* a historia zaczyna się ze stworzeniem człowieka, tak też prorocтва mogą kończyć się wraz z końcem chrześcijaństwa w cesarstwie rzymskiem, a jego losy w Ameryce lub w Chinach mogłyby być zreasumowane w kilku zdaniach końcowych; jeżeli jednak tak, to możnaby prawie oczekiwać, że nastąpi nowe jakieś prorocтво, gdy nadejdzie koniec europejskiego okresu.“

stać się tamą wobec tej powodzi? Przeszły już trzy stulecia od czasu, gdy ustalenie religii na podstawach prawnych, materialnych i społecznych, było ogólnie uznawane za najlepszy z środków, prowadzących do tego celu w krajach, które oddzieliły się od kościoła katolickiego; przez czas pewien powodzenie towarzyszyło tym urządzeniom: dzisiaj jednak tama popękala i wróg wciska się poprzez wyłomy. Przed trzydziestu laty pokładano wielkie nadzieje w wychowaniu: przed dziesiątkiem lat liczono, że rozwój handlu i przemysłu położy raz na zawsze kres wojnom: lecz czy ośmieli się ktokolwiek twierdzić, że zna gdziekolwiekbądź rzecz, która mogłaby dać nam punkt oparcia w powstrzymaniu tego ruchu świata.

Sąd, jaki został wydany przez doświadczenie o religii, jako instytucji lub o wychowaniu, jako środkach mających zapewnić trwanie prawd religijnych w bezrządnym świecie, musi być rozciągnięty także i na Pismo, pomimo, że jest ono Boskiego pochodzenia! Doświadczenie wykazuje, że Biblia nie odpowiada istotnie celom, dla których nie została pomyślana. Przypadkowo może ona stać się powodem nawrócenia jednostek; ale pomimo wszystko, książka sama przez się nie może stawić oporu nieokiełznanemu życiu umysłu ludzkiego, i dzisiaj napotykamy w stosunku do niej, do jej budowy i treści, działanie tego samego trawiącego fermentu, który z takim powodzeniem

działa na nasze urządzenia religijne. Jeżeli więc przyjmujemy, że jest wolą Stwórcy wdać się w sprawę ludzką i utrzymać w świecie wiedzę o sobie samym tak ściśle i określoną, by oprzeć się mogła ona działaniu ludzkiego sceptycyzmu, w takim razie nie twierdzą wprawdzie, że był to jedyny środek możliwy, ale wyznają, że nie powinno to nas zdumiewać, gdyby uznał On za stosowne wprowadzić w świat potęgę, obdarzoną przywilejem nieomyślności w rzeczach religii. To jest środek bezpośredni czynny i szybki zapobieżenia trudnościom, narzędzie, odpowiadające potrzebom; i gdy widzę, że Kościół katolicki takie właśnie przypisuje sobie znaczenie, nietylko nie stanowi ta idea dla mnie trudności, lecz znajduję pomiędzy tem wszystkim odpowiedniość, posiadającą dla myśli mojej siłę przekonywującą.

(Ibid., p. 384—5).

Człowiek zbuntował się przeciwko swemu Twórcy. To właśnie uczyniło koniecznem wdanie się Boskie, i pierwszą czynnością posłannika Bożego musi być oznajmienie swego posłannictwa. Kościół musi potępić bunt jako zło najwyższe. Nie może on wchodzić z nim w żadne układy; musi on pozostać wierny swemu Stwórcy, wyklinając i ściągając to, co jest przeciwko Niemu. To jest znaczenie twierdzenia, które stało się przedmiotem

specjalnych oskarżeń, na jakie tutaj odpowiadam; nie mam jednak co do niego żadnych błędów do wyznania, nie mam nic do odwołania; pozostaje mi więc powtórzyć je z rozmysłem. Powiedziałem: „Kościół katolicki sądzi, że lepiej byłoby słońcu i księżycowi spaść z nieba, lepiej byłoby ziemi zbłądzić w swym szlaku a milionom żyjącym na niej umrzeć z głodu w najcięższej agonii, w największej, jaka może być, doczesnej męce, niż gdy jedna dusza ludzka, nie mówię, jest zgubiona, lecz popełnia grzech powszedni, staje się winną jednego kłamstwa, kradzieży jednego szeląga bez usprawiedliwienia“. Sądzę, że zasada tu wygłoszona jest tylko wstępem listu uwierzytelniającego Kościoła katolickiego, jego „z w a ż y w s z y“ — od jakich rozpoczynają się akty parlamentu. Tak potężne jest zło, władające rodzajem ludzkim, że szermierz, podejmujący z niem z ramienia Bożego walkę, musi posiadać równie niezmierną potęgę, i pierwszym jego czynem musi być z natury rzeczy rzucenie rękawicy nieprzyjacielowi i wyzwanie go na bój bez pardonu. Od pierwszego kroku Kościół musi zaznaczyć swe stanowisko w świecie i cała jego nauka i działanie muszą być rozwinięciem tego założenia. W taki też sposób Kościół zawsze wypowiadał z siłą i dobitnie, że wszystkie te inne prawdy zasadnicze albo zawierają w sobie rozwinięcie tego posłannictwa, albo też określają charakter jego dzieła. Kościół nie mówi, że natura ludzka

jest stracona bez nadziei ratunku, gdyż jakież cel w takim razie miałyby jego posłannictwo? nie mówi, że ma ona być tylko wywrócona niejako w swych posadach i do głębi wstrząśnięta, lecz, że musi ona być wywikłana, oczyszczona i odnowiona. Nie uczy, że jest ona samem tylko masywnem złem, lecz mówi, że zawiera ona w sobie obietnice wielkich rzeczy, a nawet dzisiaj nie jest całkiem bez właściwej sobie wartości i cnoty. Ale wie także Kościół i uczy, że takie odbudowanie duszy, jak to, do jakiego on zmierza i nad jakim pracuje, może być dokonane nie przez działanie zewnętrzne jakiegokolwiek bądź nauki, chociażby to nawet miała być nauka jego własna, lecz przez pewną wewnętrzną i duchową moc łąski, która jego zawiadywaniu bezpośrednio z góry powierzona została. Ma Kościół za zadanie wyzwolić naturę ludzką z jej nędzy, lecz nie przez proste podniesienie jej do jej własnego poziomu: wznieść on ją ma wyżej, ponad nią samą. Uznaje on rzeczywistą wartość moralną w naturze ludzkiej, choć znajduje się ona w stanie zwyrodnienia, ale wyzwolić ją od ziemi może on jedynie, wznosząc ją ku niebu. W tym celu oddana mu została do rąk łaska odnowienia i dlatego też z samej natury tego daru, z wymagań położenia Kościół wywodzi dalszy punkt, na który kładzie nacisk, że każde prawdziwe nawrócenie musi być poczęte w samych źródłach naszej myśli i uczy, że każdy

Jest to zwyczajem pisarzy protestanckich przedstawiać tak sprawy, że oni posiadają sami dla siebie całą zasadę osobistości, a że dla nas nie pozostaje nic prócz poddania się powadze: w tem świetle widzą oni wszystkie dziedziny, gdzie ściągają się z sobą te dwie wielkie zasady. Ale rzeczy mają się inaczej: potężne ciało zbiorowości katolickiej i tylko ono jest placem boju dostatecznie rozległym dla obu tych zapaśników w tej strasznej nie umierającej nigdy walce. Jest rzeczą konieczną dla życia religii, pojętego w jego rozległej całkowitości i w historycznym rozwoju, aby ta walka była nieustannie podejmowana. Każde działanie nieomylności jest wprowadzone w czyn przez różnostronną i energiczną działalność rozumu przeciwko sobie. Podobnie, jak wewnętrzna polityka państwa opiera się na współzawodnictwie i starciach, obejmowanych przez nie pierwiastków, tak i kościół katolicki nie jest określany przez samą tylko wywijającą się z samej siebie powagę, lecz przedstawia obraz nieustannej walki pomiędzy powagą a myślą indywidualną kolejno wysuwających się na pierwszy plan, to znowu cofających się jak przyływ i odpływ fal morskich; jest to zbiorowość istot ludzkich o samowolnych umysłach, dzikich namiętnościach, skupionych w jedno przez piękno i majestat potęgi nadludzkiej, zjednoczonych w jednej, jeżeli się tak wyrazić można, przeobrażającej i zaprawiającej do życia szkole. Nie

mierzem prawdy i męczennikiem za swobodę myśli, gdy jest on właśnie jedną z tych osób, którym światła władza powinna nakazywać milczenie i nawet gdyby dany przedmiot nie należał do zakresu nieomyślności kościoła, lub gdyby nie były obecne warunki formalne, określające działanie tego daru, który kościół posiada, musi on działać energicznie w tym wypadku. A przecież do potomności przejdzie taki fakt, jako przykład tyranii, popełnionej na myśli indywidualnej, przykład milczenia nakazanego reformatorowi z motywów niskiego upodobania w zepsuciu i samolubstwa. I naturalnie, wszystko to przedstawiać się będzie jeszcze czarniej, jeżeli będzie w postępowaniu władzy jakiegokolwiek uchybienie przeciwko ostrożności lub rozwadze. Wszyscy ci, którzy biorą udział w tem działaniu władzy, będą uważani za ludzi idących za prądem czasu, obojętnych dla prawdy; podczas gdy z drugiej strony przedstawiciele powagi podtrzymywani będą przez ludzi doprowadzających jej powagę do krańcowości swego własnego kierunku, ludzi zamieniających zdania w dogmaty i dążących do unicestwienia wszystkich szkół myśli, prócz tej, która jest ich własną.

PRZYŚWIADCZENIE,

jego postaci, charakter ogólny i znaczenie w ekonomii
naszego życia.

(Od tłumacza: Nie mogę tu poświęcać miejsca wywodom Newmana, mającym znaczenie wykładowe tylko i dlatego muszę rozpocząć od streszczenia w kilku słowach jego wstępu logicznego, ustalającego samo pojęcie *przyświadczenia*. Oznacza on tem mianem akt myślowy, mocą którego dane twierdzenie lub właściwie dana treść ukazuje się nam jako coś, czemu przytwierdzamy, co uznajemy za prawdziwe, rzeczywiste. Po tej uwadze możemy już charakteryzować ten akt własnymi słowami autora. Porównuje on tu *assent* (przyświadczenie) z *inference* (dowodzenie) i rozróżnia te dwie zasadnicze postaci uznawania jakiegoś twierdzenia za prawdziwe. Za pomocą „przyświadczenia“ tłumacz stara się oddać termin Newmanowski: „*the assent*“. Tłumacz zdaje sobie sprawę, że termin wprowadzany przez niego nie czyni zadość wszystkim wymaganiom, zatrzymał się jednak na nim po wielu próbach posługiwania się innymi terminami; przede wszystkim zaś trzeba pamiętać, że *assent* zajmuje tak określone i ważne miejsce w myśli Newmana, że niepodobna uniknąć ustalenia terminologicznego równoważnika w naszej mowie, jeżeli mamy się w ogóle Newmanem zajmować. Niewątpliwie byłoby to rzeczą wykonalną, zwłaszcza w wydawnictwie tego rodzaju, co nasze, ominąć trudność: tłumacząc *assent* za każdym razem w sposób mniej lub więcej odpowiadający charakterowi stylistycznemu danego fragmentu;

było możliwe. Nie możemy przyświadczać żadnemu twierdzeniu, którego znaczenie nie jest przez nas ujmowane w pewnej mierze, podczas gdy moc dowodzenia nie wymaga, byśmy rozumieli treść właściwą twierdzeń, na które rozciąga się ono. Nie możemy dać swego przyświadczenia twierdzeniu, że „X” jest „Z”, dopóki nie wiemy nic o żadnym z tych terminów ; lecz musimy uznać dowodzenie, że jeżeli „X” jest „Y” i „Y” jest „Z”, to „X” jest „Z”, chociażbyśmy nie wiedzieli nic o właściwym znaczeniu tych symbolów.

(*Ibid.*, §. 2).

Przez ujmowanie treści twierdzeń, rozumiem przypisywanie przez nas terminom, z których twierdzenia się składają, pewnego określonego znaczenia. Czem są dla nas te terminy? W pewnych wypadkach reprezentują one dla nas idee, istniejące tylko w naszym umyśle, lecz nie nazewnątrz niego; w innych zastępują one nam w myśleniu rzeczy istniejące nazewnątrz nas, które stały się czemś naszym jedynie w drodze doświadczeń i innych sposobów informacyi. Wszystkie przedmioty świata zewnętrznego są zawsze jednostkami indywidualnymi i nie mogą być niczem innym; ale umysł nasz nietylko rozważa te przedmioty w ich rzeczywistości zawsze jednostkowej, lecz posiada także dar zapomocą odrębnych aktów twórczych uprzyto-

mniania sobie ich w postaci uogólnień i abstrakcji, nie posiadających poza jego granicami żadnego odpowiadającego im istnienia. Istnieją twierdzenia, w których oba terminy są pojęciami ogólnymi, reprezentują one coś abstrakcyjnego, ogólnego, nie istniejącego nazewnątrz myśli. Te twierdzenia nazywać będę pojęciowemi (notional) i ujmowanie ich, oraz przyświadczenie lub dowodzenie, o ile dotyczą one tego rodzaju twierdzeń, wyróżniać będę zapomocą tej samej natury. W innych twierdzeniach oba terminy są nazwami indywidualnemi, jednostkowemi i zastępują dla nas rzeczywistości istniejące nazewnątrz nas pojedyncze i indywidualne, jak n. p.: „Filip był ojcem Aleksandra“, „ziemia obraca się naokoło słońca“, „apostołowie przedewszystkiem zwiastowali dobrą nowinę żydom“. Tego rodzaju twierdzenia nazywać będę rzeczowemi (real) i rzeczowem także ich ujęcie lub przyświadczenie, gdy ich dotyczy. Mamy więc dwie postacie ujmowania i opracowywania twierdzeń: rzeczową i pojęciową. Należy natychmiast zauważyć, że jedno i to samo twierdzenie może posiadać charakter rzeczywistości w życiu umysłowem jednego człowieka i charakter pojęciowości w życiu umysłowem innych. Tak więc n. p. uczeń szkolny może doskonale ujmować i konstruować znaczenie gramatyczne słów poety: „*Dum Capitolium scandet cum tacita Virgine Pontifex*“. Widział on wzgórza i prowadzące na nie

schody, widział nieraz procesye, wie, czem jest milczenie nakazane; czytał także o dziewicach Westy i o najwyższym kapłanie rzymskim; abstrakcyjnie ma on więc dostęp do każdego wyrazu opisu, ale słowa nie wywołują w jego umyśle żywych obrazów, jakie powstałyby za ich wdaniem się w myśli współczesnych poety ludzi, którzy widzieli sam fakt opisywany, lub w umyśle historyka, który przez studia zdobył niezbędną dokładność informacyi co do zjawisk religijnego życia, a przez rozmyślania doprowadził samego siebie do konkretnego zżycia się z ceremoniałem religijnym czasów Augusta, i jest w stanie uprzytomnić sobie, zrealizować jego szczegóły. Znowuż „*Dulce et decorum est pro patria mori*” było tylko komunałem, tylko poprawnem sformułowaniem abstrakcyi dla umysłu samego poety, jeżeli mamy sądzić, że pod Philippi dał on miarę własnego swego patriotyzmu, a jednocześnie te same słowa będą wspomnieniem przeżytych doświadczeń, wszechwładnym dogmatem, zawrą w sobie rwanie się całej istoty, rozpłomienią wyobraźnią, przebodą serce jakiegoś Wallace'a lub Tella. Gdy zważymy, że wielka liczba słów dzisiaj abstrakcyjnych lub gatunkowych, miała początkowo znaczenie całkiem indywidualne, nie należy się dziwić, że i dzisiaj wiele z pośród nich zachowuje ten charakter w umysłach pewnego zakroju. W zdaniu n. p. „cukier jest słodki”, orzeczenie jest wyrazem gatunkowym dla tych,

co porównują w swej myśli słodycz cukru, miodu, gliceryny; ale ten sam wyraz w życiu umysłowym dziecka może oznaczać jedyną znaną mu rzecz słodką i mieć znaczenie całkiem zindywidualizowane. Gdy dziecko kosztuje poraz pierwszy cukru i niańka mu mówi: „cukier jest słodki“, to twierdzenie ma u niej charakter pojęciowy; zna ona cukier w kawałkach, w rafinadzie, mączkę, cukier lodowaty i t. p. i wyraz „słodki“ oznacza dla niej też pewien specjalny smak, który powstaje w związku z różnemi przedmiotami pożywienia lub pewien aromat, przypominający jej różne kwiaty, a jednocześnie dziecko może posłużyć się w odpowiedzi tem samem twierdzeniem, które u niego będzie miało charakter realny; „cukier jest słodki“ znaczy to dla niego właściwie: „ten cukier to jest właśnie ta słodka rzecz“. Następnie w jednym i tym samym umyśle i w jednym i tym samym czasie to samo twierdzenie może wyrażać zarazem to, co jest pojęciowe i to, co jest rzeczowe. Gdy prelegent, wykładający chemię lub mechanikę, demonstruje przed swymi słuchaczami jakiś fakt fizyczny, fakt ten w jego umyśle i w umyśle słuchaczy zarysowuje się jednocześnie, jako to właśnie poszczególne zdarzenie indywidualne, które odbywa się w ich obecności i jako uogólnienie przetwarzające go w ich myśli w prawo natury. Gdy Wirgiliusz mówi: „*Varium et mutabile semper foemina*“, jednocześnie stwierdza on wobec swoich

czytelników to, co uważa za prawdę ogólną i stosuje ją do całkiem indywidualnego przykładu Dydony. Wypowiada on jednocześnie fakt i pojęcie. Z pośród tych dwóch sposobów ujmowania treści, rzeczowego i pojęciowego, rzeczowy posiada większą siłę: t. j. jest żywszy i wywiera potężniejsze wrażenie. Daje się to niewątpliwie wytłumaczyć przez to właśnie, że ma on do czynienia z tem, co jest rzeczą lub przynajmniej jest brane jako rzecz. Idee czysto intelektualne nie mogą współzawodniczyć co do działania z faktami przeżyтыми w konkretnem doświadczeniu. Różne przysłowia i maksymy popularne potwierdzają to moje zapatrywanie: „fakty są to rzeczy rogate“, „experientia docet“, „kto widzi, wierzy“. Na korzyść tego zapatrywania mówią także popularne przeciwstawienia teorii i praktyki, rozumu i oczu, filozofii i wiary. Żadne ujęcie rzeczowe jako takie nie prowadzi samo przez się do działania; ale budzi ono uczucia i namiętności, uprzytomniając fakty, które stają się motywami wzrostu energii naszego uczuciowego życia. W ten sposób pośrednio powoduje ono to, co mogłoby nigdy nie być spowodowane przez ujęcie rozległych zasad, ogólnych praw lub obowiązków moralnych.

(Ibid., roz. III.).

Każdy z tych dwóch sposobów ujmowania i opracowywania twierdzeń posiada swe korzyści,

określają one jego zewnętrzny charakter w sposób odpowiadający ich własnemu charakterowi, tak dalece, że zrazu wydawać się może, jakoby przyświadczenie dopuszczało stopniowania, zależne od zmian w żywości i natężeniu tych różnych postaci ujęcia. Jak pojęcia wynikają z abstrakcyi, tak obrazy wyrastają z doświadczeń; im pełniej jest zajęty jakiś umysł przez pewne doświadczenie, tem żywszem będzie jego przyświadczenie w stosunku do niego, jeżeli przyświadcza mu on wogóle, i z drugiej strony przyświadczenie to będzie czemś tembardziej monotonnem i stępiąłem dla nas samych, im bardziej pogrążeni jesteśmy w abstrakcyi. I w tem znaczeniu można mówić o skali przyświadczeń i można wyobrazić sobie, że przebiega ją przyświadczenie zarówno w wypadku jednego i tego samego umysłu, gdy zajmuje się on różnymi przedmiotami lub gdy idzie o różne umysły, zajmujące się tym samym przedmiotem. W jednych wypadkach przyświadczenie wydaje się podobnem do przekonania wywiązującego się z dowodzenia; poprzez różne odmiany dochodzimy do wypadków, gdy ukazuje się ono nam jako czynna i intensywna wiara: od przyjęcia, jakiego udzielamy jakiejś nowinie dnia, do nadprzyrodzonej wiary dogmatycznej chrześcijanina.

*

(O d t ł u m a c z a : Jest rzeczą nieskończenie ważną zrozumieć, co pojmuje Newman przez przyświadczenie, zrozumieć, że rozpatruje on w nim właśnie tylko sam akt, mocą którego pewna treść jest przez nas przyjmowana, staje się naszą treścią, wnika w nasze życie, staje się naszym faktem osobistym; jest to właśnie ten moment, w którym to, co jest tak lub inaczej poza nami, staje się nami. Newman wyodrębnia ten moment od tych punktów widzenia, które dotyczą samej treściowości naszego umysłowego życia, bada to, co sprawia, że cokolwiekbyś tem naszym życiem, naszym przeświadczeniem się staje. Użyłem zaś wyrazu przyświadczenie, ażeby uwydatnić ten czynny charakter, którego niema w wyrazie przeświadczenie. Przyświadczenie jest kamieniem węgielnym całej budowy Newmana, co do której, nie wydaje mi się przesadzonym twierdzenie, że odgrywa ono w naszej epoce rolę podobną do tej, jaką spełniały traktaty teoryo-poznawcze Kartezjusza i Bacona dla swoich czasów. Życie umysłowe przestaje tu być rozpatrywane jako bezosobiste dzieło dokonywujące się mocą samego ciężenia treści poznawczo-elementarnych, lecz jest rozpatrywane jako odpowiedzialna działalność świadomych i poczuwających się do odpowiedzialności osobistości ludzkich. Jeżeli najświetniejsze traktaty z zakresu teorii poznania i logiki są zakładane zwykle na takich podstawach, że poznanie ma tu być wytłumaczone jako proces (do liczby którego czynników istotnych nasze ja najczęściej nie należy i jest zaliczane do rzędu ubocznych produktów procesu), tak, że najczęściej dzieła te są budowane w myśl takiego planu: jakie właściwości muszą mieć elementarne fakty życia myślowego, by z ich działania mogło lub musiało powstać poznanie? — to Newman zajmuje całkiem inne stanowisko: nie tworzy on hypotetycznych elementów myśli, lecz opisuje różne postacie życia myślowego, działalność konkretnych żywych ludzi. W przyświadczeniu chwytą on odrazu nasze życie myślowe z tego punktu widzenia i odrazu dokonywa gwałtownego skrętu w naszym sposobie wi-

dzenia. Chcesz wytłumaczyć własne życie myślowe? Pięknie! Ale możesz je wytłumaczyć w każdym razie jedynie zapomo-
cą czegoś, co będzie wzbudzającą w tobie wiarę, uznawa-
ną przez ciebie treścią twojej myśli. W jakiz sposób czy-
nisz cokolwiek bądź taką treścią? gdy będziemy mieli takie
treści, zobaczmy, co one tłumaczą i czy można za ich po-
mocą wyeliminować własne twoje istnienie, ale tymczasem
mamy zagadnienie, w jaki sposób jakakolwiek treść staje się
twoją, uznawaną przez ciebie treścią, w jaki sposób czynisz
ją nią? I to właśnie, ten pierwszy akt, tworzący samo nasze
przeświadczenie, samo nasze umysłowe życie ujęte Newman
w tym terminie „przyświadczenie“ i w ten sposób istotnie
uposaża nas w całkiem nowy organ samowiedzy kulturalnej.
Dalsze wyjątki pozwolą nam uwydatnić oddzielne punkty tu
zaznaczone tylko, zaznaczone dlatego właśnie, by czytelnik
umiał i musiał umieć odnaleźć je w wyjątkach. Przedewszyst-
kiem zwracamy uwagę na następujący fragment, w którym
Newman rzuca bez nacisku uwagę, która wydawała mu się
oczywistą, lecz która wymaga niewątpliwie podkreślenia i wy-
puklenia)

*:

(*Ibid.*, cz. II., roz. 6, §. 2).

Rozpatrywałem przyświadczenie, jako przyjęcie
myślowe pewnego twierdzenia, którego znaczenie
jest dla nas zrozumiałe jako bezpośredni, bez-
względny, zupełny w sobie samorzutny akt umy-
śłu (nie wykluczający wprawdzie możliwości, że zna-
ne są nam dowody na rzecz twierdzenia, którego
dotyczy), a wreszcie w najliczniejszych wypadkach
dokonywany bez wiedzy. Nie kładłem

umysłowem. Przekonanie, że zasadniczy zrąb naszego umysłowego życia stanowią twierdzenia dowiedzione, stanowi założenie całego niemal dzisiejszego świata kultury europejskiej. Newman reprezentuje w swem zasadniczem dziele przekonanie wręcz przeciwne i mając na względzie ten ogólny kierunek jego pracy, zdołamy już bez trudu zdać sobie sprawę z doniosłości i charakteru myśli, reprezentowanej tu niestety tylko przez niezupełny z natury rzeczy wybór wyjątków. W tej części swojej pracy tłumacz musi poprzestawać na podawaniu tego tylko, co jest myślowo najważniejsze: może jednak nieuprzedzony czytelnik zdoła zauważyć pomimo to rys, nadający wartość klasyczną tym pismom Newmana: to mianowicie, że umie on, jak nikt inny, opisać to, co zachodzi w umyśle i tylko to, co zachodzi w nim, bez żadnej obawy, podyktowanej przez te lub inne uprzedzenia teoretyczne).

*

(Ibid., cz. I., roz. 4).

Trzeba więc pamiętać, że tylko różnice w ujęciu umysłowem przedmiotu, który zyskuje nasze przyświadczenie, nie zaś jakakolwiek niecałkowitość samego przyświadczenia pozwala nam mówić o silnem lub słabem przyświadczeniu, jak gdyby mogło ono samo przez się mieć stopniowania. Niezależnie od tego, czy ujęcie nasze jest rzeczowe, czy też pojęciowe, przyświadczenie zachowuje, jako swą cechę zasadniczą, swą bezwzględność...

...Pomimo to jednak, że przyświadczenie jest z natury swej jedno i niepodzielne w sobie i różni się przez to głęboko od dowodzenia, którego siła

w sobie zależność tezy od przesłanek, czyli opiera się na stosunku z natury abstrakcyjnym; przyświadczenie opiera się całkowicie na samym twierdzeniu, które stanowi jego przedmiot: i rzeczość wydaje się tu niemal warunkiem bezwzględności... Wydaje się, że akt przyświadczenia jest jakby u szczytu swej doskonałości, gdy dotyczy on twierdzeń ujmowanych, jako obrazy i doświadczenia, to jest w charakterze jak najbardziej zbliżonym do tego, w jakim występują w życiu naszym rzeczy; z drugiej strony dowodzenia są najzupełniejsze i najdoskonalsze, gdy operujemy w nich twierdzeniami, ujmowanymi jako pojęcia, to jest jako konstrukcye myśli. Niewątpliwie wprawdzie zarówno akt przeświadczenia, jak i akt dowodzenia są wykonalne w stosunku do obu postaci ujęcia, gdy jednak dowodzenia dotyczą rzeczy, nabierają one charakteru przypuszczeń lub przeczuć, pozbawionych ściśłości logicznej, a gdy przyświadczenia mają za przedmiot pojęcia, nie zdają się one posiadać względem nich mocy osobistego przyswojenia, uchwycenia. Brzmi to jak paradoks, a jest prawdą, że gdy dowodzenie jest najjaśniejsze, rola przyświadczenia jest najmniejsza, a gdy przyświadczenie jest uczuwane z największym natężeniem, dowody zacierają się...

konania, które ja uznaję za naturalne, chciałby on przedstawić jako irracjonalne, entuzjastyczne, przewrotne i niemoralne i wszystko to, jak zdaje mi się, dlatego, że ma on na względzie raczej to, jak umysł jego zdaniem powinienby działać, niż naturę ludzką taką, jaka istnieje i może być badana, jak każdy przedmiot istniejący w świecie. Zamiast powodować się świadectwami psychologicznych faktów i określać za ich pomocą ustrojowe zdolności naszej natury i nasze położenie wobec świata, zamiast być zadowolonym z umysłu, jakim został on utworzony przez Boga, kształtuje on ludzi takich, jakimi pragnąłby ich mieć, jakimi jego zdaniem być oni powinni: chciałby on być czemś lepszym i wyższym, niż człowiek i uważa za bezrozumne i nie do usprawiedliwienia, gdy w życiu ludzie myślą umysłem, jaki mają i, zanim im wyrosną skrzydła jego teorii, posługują się pletwami, które utrzymują ich przynajmniej w wodzie.

Z doświadczenia znamy mnóstwo wypadków, w których przyświadczenie trwa i utrzymuje się chociaż akty dowodzenia, które początkowo doprowadziły do niego, znikły całkowicie z świadomości. Jest jasne, że wraz z biegiem czasu zostajemy nie tylko nieustannie przekształceni, urabiani przez powstawanie w nas nowych zwyczajów życiowych, lecz także nasz dorobek umysłowy zo-

nam jako wnioski, nie zawierają w sobie żadnego procesu myślowego, któryby je obecnie uwarunkował. Oto postać całkowitego uniezależnienia przyświadczenia od dowodzenia. Często także przeciwnie przyświadczenie nie ma miejsca, chociaż same racje na jego korzyść i sam proces dowodzenia, który jest właściwie rozpoznaniem tych dowodów są obecne w naszej myśli, w całej swej sile. Racje te muszą wydawać się nam równie silnymi teraz jak kiedykolwiek, lecz pomimo to nie powodują one przyświadczenia. Istniały kiedyś i wierzenia, oparte na tych dowodach, lecz nie istnieją one już obecnie; nie zdajemy sobie sprawy, co stało się z nimi, jak i gdzie znikły: nieraz wydaje się nam, że posiadamy je wciąż, gdy nagle zdarza się coś, co zwraca naszą uwagę na rzeczywisty stan naszej myśli i wtedy zdajemy sobie sprawę, że przyświadczenie nasze stało się tylko martwą obecnością w nas pewnego twierdzenia.

Niekiedy można wykryć przyczynę tego, co zaszło tu: może istnieć w nas niejasne poczucie, że nie obeszło się tu bez naszej winy, że ona to znajduje się w ostatecznej podstawie, czy to w założeniach naszego myślenia, czy też w samym rozumowaniu; lub też majaczy jakby domysł, że mamy tu do czynienia ze sprawami, przekraczającymi granice zdolności ludzkiego umysłu. Możemy także niekiedy zdawać sobie sprawę, że zdobyliśmy

szej wiary, tak przyświadczenie nasze jest niezależne od dowodzenia. Przesąd może nie dopuścić do przyświadczenia wbrew najbardziej oczywistym dowodom. Nierzadkim jest wypadek tego rodzaju, że bystrość władz rozumowania pozwala rychło już komuś dostrzec wynik ostateczny jakiegoś skomplikowanego procesu myślowego, wymaga to lat całych, by prawda ta została ujętą w sposób żywy, by stała się pierwiastkiem naszego myślowego organizmu. Wreszcie jednak następuje to uznanie i wtedy możemy mówić o przyświadczeniu. Niemniej częste są wypadki, w których dobre i uznawane przez nas za dobre dowody nie są w stanie przechylić myśli naszej w jakiegokolwiek bądź mierze na korzyść twierdzenia w ten sposób dowiedzionego. Jakże dzieje się to, że nie przyświadczamy w żadnym najmniejszym nawet stopniu pomimo takiego stanu rzeczy, żadne dowody nie zmniejszają w żadnym stopniu tego *onus probandi*, które obciąża w naszych oczach to twierdzenie, tak, jakby nic wogóle nie zaszło na jego korzyść. Przyświadczenie nie pojawia się w żadnym stopniu, póki nie pojawia się całkowicie. Dowody mogą wzrastać, przyświadczenie ma miejsce, albo też nie.

O ile natura ludzka może tu świadczyć o sobie, niema stanu pośredniego pomiędzy istnieniem i nieistnieniem przyświadczenia.

Przyświadczenie na podstawie rozumowań, nie posiadających bezwzględnej mocy dowodowej, jest aktem nazbyt powszechnym, by można go było uznać za irracjonalny, chyba uznając za irracjonalną samą naturę ludzką; jest on nazbyt częstym i znanym nam aktem, nazbyt zwykłym w życiu ludzi rozważnych i jasno myślących, by można było w nim widzieć słabość lub wyskok bez znaczenia. Nikt z nas nie żyje i nie myśli, nie jest w stanie myśleć bez uznawania prawd nie intuicyjnych, niedowiedzionych, lecz pomimo to wywierających wpływ niepodzielny. Jeżeli można mówić wogóle o ustroju i o prawach naszej natury, jednym z nich jest bezwzględne przyświadczenie, udzielane przez nas twierdzeniom, uznawanym za prawdziwe, chociaż leżą one poza ciasnemi opłotkami wniosków, uświęconych przez formalną lub potencjalną logikę rozumowania; żadna filozoficzna teoria nie zdoła nam narzucić takiego prawidła, które w życiu jakim jest ono, nie utrzymałoby się ani dnia. Gdy więc filozofowie ustanawiają zasady, na mocy których nasze przyświadczenie z wyjątkiem wypadków, gdy jest udzielane przedmiotom stwierdzonym przez dowodzenie lub intuicyę, może mieć znaczenie tylko względne i warunkowe, i przyświadczenie, o ile jest ono udzielane przez umysł porządnie zorganizowany, zmienia się zależnie od dowodów istniejących na jego korzyść; gdy twierdzą oni, że przyświadcze-

nie nie może pozostać bez zmiany, jeżeli siła dowodu wzrasta lub słabnie, mieszają oni dwie rzeczy, nie mające nic wspólnego ze sobą: stan rzeczywisty myśli lub rzeczywisty jej sposób zachowania się i prawa badania naukowego, przyświadczenie wewnętrzne i zespół formuł logicznych. Gdy mówią oni o stopniach przyświadczenia, mają oni niewątpliwie coś całkiem innego na względzie, niż określenie stanowiska umysłu wobec przyjmowanego przezeń wyводу rozumowania, uprzytomniają sobie oni tu stosunek wyводу tego do przesłanek, z których jest on wyprowadzany w sylogizmie. Uprzytomniają sobie oni działanie nie żywego umysłu wobec rzeczy stanowiących jego doświadczenie, lecz funkcjonowanie systemu symboli, zastępujących nam w praktyce logicznej te doświadczenia. W rzeczywistości nie można mierzyć naszego przyświadczenia przez naszą logikę; byłoby to przedsięwzięcie niemniej fantastyczne, jak gdybyśmy wiosną chcieli mierzyć odczucia świeżości powietrza na podstawie skali termometru. Niewątpliwie istnieje pewien związek pomiędzy naszymi rozumowaniami logicznymi i naszym przyświadczeniem, również jak istnieje pewien związek pomiędzy wznoszeniem się słupka rtęci w termometrze i naszymi wrażeniami; ale rtęć nie jest przyczyną zdrowia i życia, argumentacja słowna nie jest podstawą ani źródłem wewnętrznej wiary. Jeżeli czujemy żar lub chłód, nikt nie

przekona nas, że nie jest tak, ukazując, że termometr wskazuje 60^o. Umysł to rozumuje i przyświadcza, a nie zaś dyagramat logiczny na papierze.

(*Ibid.*, cz. I, roz. 2).

Istnieje pewna forma, w której dziecko może udzielić swego przyświadczenia nawet takim twierdzeniom, w których nie rozumie ani podmiotu ani orzeczenia. Nie może ono przyświadczać w takim wypadku samemu twierdzeniu, lecz może przyświadczać jego prawdzie. Tak n. p. matka jego mogła je nauczyć jakiegoś wiersza Shakespear'a i gdy ono zapytuje o znaczenie jakiegoś zdania: „Cnota wyradza się w występki, gdy nie w porę“, lub „Taka jest natura miłosierdzia, że gwałtu nie znosi i nie może być wydarte przez przymus“ n. p., może mu ona odpowiedzieć, że jest ono zbyt młode, by zrozumieć znaczenie tych słów, lecz że znaczenie to jest w nich i jest piękne, i że w swoim czasie pozna je ono i znaczenie to stanie się dla niego dostępne, dziecko na wiarę je słów może udzielić przyświadczenia tym zdaniom, to jest naturalnie nie samemu znaczeniu wiersza, który umie na pamięć, gdyż tego nie rozumie ono, lecz temu, że znaczenie to jest prawdziwe, dobre i piękne... Przyświadczenie dziecka w tym wypadku, gdy udziela go ono na wiarę słów matki, jest równie bezwzględne, jak gdy przy-

(*Ibid.*, cz. I., roz. 3).

Jesteśmy w stanie, posługując się zdolnością wynalazczości lub, jak może ona być nazwana, zdolnością kompozycyi, podążać za opisami rzeczy, których nigdy nie widzieliśmy i tworzyć z tych biernych odcisków, jakie doświadczenie pozostawiło w naszych umysłach, nowe obrazy, które aczkolwiek są dziełem naszej myśli, nie są pod żadnym względem abstrakcyami, a chociaż są idealnemi konstrukcyami, nie mogą być nazwane pojęciami. Są one czemś konkretnem i jednostkowym zarówno w umyśle tych, co opisują, jak i tych, co korzystają z opisu dla informacji. Tak mogłem nigdy nie widzieć palmy bananowej, lecz zdarzało mi się mówić o niej z ludźmi, co ją widzieli lub czytać piśmienne opisy jej i na podstawie mojej dotychczasowej znajomości innych drzew, mogę być w stanie wytłumaczyć sobie w sposób tak bezpośredni znaczenie słów rozmowy czy opisu, jak gdybym widział te drzewa naocznie; mógłbym w to uwierzyć, gdyby nie pewność, że nie byłem w krajach, w których rosną one.

Na tem też polega najwyższa pochwała, jakiej możemy udzielić historykowi lub wielkiemu poecie, że charaktery stwarzane przez nich posiadają znamiona indywidualności. Jestem w stanie widzieć Tyberysza takim, jakim Tacyt rysuje go nam lub wyrobić sobie wyobrażenie o Jakóbie I. na podstawie powieści Waltera Scotta. Zamordowanie Ce-

zara, jego „*et tu, Brute?*“, jego ruch, jakim owijał się on w togię, jego upadek pod posągami Pompejusza, wszystko to stało się dla mnie faktem, przedmiotem rzeczowego ujęcia. W ten to sposób jedynie możemy żyć w przeszłości i miejscowościach odległych: tłumaczymy sobie tu wiadomości dostarczane przez innych, zapomożą własnych naszych doświadczeń; modyfikując je i organizując tworzymy w sobie obrazy innych czasów i innych stref. Obraz śmierci Cezara, zarysowywany przez historyków, życie swe i barwność czerpie z naszej pamięci: do niej muszą zwracać się słowa opisu, poruszyć i obudzić nasze doświadczenia w niej uśpione. Ta zdolność kompozycji wyprowadza nas właściwie o krok poza granice doświadczenia, ale tu dobiegliśmy właściwie jej najdalej sięgającego w tym kierunku punktu: największą siłą posiada ona w dziedzinie materiałów, dostarczanych przez zmysł wzroku. W dziedzinie doświadczeń, związanych z innymi zmysłami nowe wyobrażenia nie powstają z taką jasnością w ten sposób i trudno znaleźć niewątpliwe przykłady, w którychby nowy obraz został utworzony z dawniejszych doświadczeń. Najdokładniejszy opis nie stworzy ścisłego podobieństwa tonu, którego nigdy nie słyszałem, a tembardziej jeszcze zapachu, jakiego nigdy nie zdarzyło mi się czuć. Co najwyżej może tu być mowa o opisach i wyobrażeniach rodzajowych lub metaforycznych; nie zdołałem jednak pozyskać zre-

czywistej znajomości melodyi szkockiej piosenki: „*There's nae luck*“, jeżeli wiem tylko to, że jest ona podobna do: „*Auld lang syne*“, lub „*Robin Gray*“ i jeżeli powiem, że melodye Mozarta są, jak letnie niebo lub jak tchnienie zefiru, niewątpliwie o wiele lepiej i całkiem inaczej będę zrozumiany przez tych, co znają Mozarta, niż przez tych, co nie słyszeli go nigdy. Tak ogólne i nieokreślone sugestye nasuwają tylko pojęcia intelektualne, a nie obrazy.

Rzeczą również trudną jest tworzyć lub ujmować obrazy życia, dotyczące faktów życia myślowego i duchowego, jeżeli nie są one nam znane z bezpośredniego doświadczenia. Jestem w stanie, jakem to już powiedział, uprzytomnić sobie tak skomplikowany fakt, jak cały charakter historyczny, ale dzieje się to w tej drodze, że tworzę sobie obraz tego charakteru na podstawie osobistych moich doświadczeń z tej dziedziny. Tyberysz, Jakób I., Ludwik XI lub Napoleon mogą powstać jako realne ujęcia we mnie w ten tylko a nie inny sposób. Lecz czy będzie kto w stanie rozbudzić we mnie znajomość rysów indywidualnych stylu Wirgiliusza lub Cycerona, lub czy będę w stanie ja sam przeniknąć się indywidualnością tego stylu, jeżeli same dzieła tych pisarzy są dla mnie obce? W jaki sposób mogę zdobyć chociażby cię wyobrażenia o dowcipie i wytworności konwersacyi francuskich salonów, jeżeli nie

wyjeżdżałem nigdy poza granice naszej wyspy i jestem zadomowionym John Bullem?

Wzruszenia i uczucia nasze są faktami *sui generis* niewspółwymiernymi pomiędzy sobą i nie posiadającymi żadnego wspólnego mianownika; każdy z nich jest sam za siebie jedynem i niezastąpionem doświadczeniem i musi być przeżyty jako taki, aby był ujęty rzeczywiście. Jestem w stanie zrozumieć „*rabbia*“ mieszkańca południa, jeżeli posiadam w swem usposobieniu przynajmniej zaczątki i pierwiastki tego temperamentu; mogę zrozumieć namiętność spekulacyjną lub zakładową, rozwijającą się w potentatach handlu lub bywalcach toru wyścigowego, jeżeli posiadam chociaż pewne zamiłowanie przedsięwzięć, związanych z ryzykiem i zyskiem; ale żadne opisy miłosnych uniesień nie dadzą mi realnego obrazu tego szalu, jeżeli nie podlegałem nigdy niczemu podobnemu; również najwymowniejsze kazania o błogości związanej z prawem postępowaniem i czystością sumienia nie stworzą w mej wyobraźni obrazu cnotliwego postępku, jeżeli życie moje upływało wśród kłamstw, kradzieży, ulegania wszelkim żądzom i popędom. Często możemy w tak zwanym świecie spotkać ludzi, którzy nie są w stanie zrozumieć samego pojęcia pobożności i muszą myśleć, że życie religijne, w samotności zdala od świata musi być z konieczności, zależnie od usposobienia danej jednostki, albo czemś nieskończenie oschłym i bez-

GRANICE LOGIKI.

(Gram. of. Ass. cz. II. roz. 8, §. 1).

Chcielibyśmy, by logika uczyniła nas w życiu umysłowem niezależnymi od uzdolnień i usposobień osobistych, chcielibyśmy je zastąpić przez system wszechogarniających i niezawodnych prawideł. Niewątpliwie bez pomocy symbolów zewnętrznych umysł błąka się szybko, a z ich pomocą, jak to widzimy w algebrze, posuwa się naprzód z powodzeniem i pewnością. Czy nie możnaby mowy naszej doprowadzić do stanu równie doskonałego: niechby myśl nasza zastygła i wykrystalizowywała się z taką samą ścisłością, jaka jest właściwa symbolom algebraicznym, w wyrazach, jakimi się posługujemy. Niechaj mowa pozyska monopol myśli i niech cała wartość myśli będzie wyczerpana w tem, co ukazuje z niej mowa. Pozostawiajmy bez uwagi każde poruszenie umysłu, każdy odcień myśli, moment rozumowania, które nie zdobyły się na równoważny wyraz w słowie, jakby bilet dający jedynie i wyłącznie prawo do udziału w poszukiwaniu prawdy. Powaga samego życia, zbiorowego doświadczenia, wytrwałości ży-

ciowej, geniuszu zostaje unicestwiona. Rozumowanie w ten sposób przystrzyżone w swym wzroście jest tem, co nazywam dowodzeniem, a nauką, która dostarcza mu normujących zasad, jest logika.

Gdy określiliśmy w ten sposób naturę dowodzenia i istotę logiki, możemy zająć się pytaniem, w jakich granicach odpowiadają one zadaniom, dla których zostały stworzone. Miały one dostarczyć nam zarówno sprawdzianu, jak i wspólnej miary w rozumowaniu i jak sądzę, jeżeli częściowo spełniają to zadanie, częściowo przynajmniej chybiają celu; powodzenie nie przekracza tu granic, zakreślonych przez samą naturę mowy i słowa — logiczne rozumowanie o tyle tylko może uchodzić za wyraz rzeczywistej i żywej myśli, o ile mowa jest w stanie podołać niezliczonym różniczkowaniom, odcieniom i subtelnościom myśli ludzkiej! ponieważ zaś słowo nie jest w stanie wyrazić równoważnie jakiegokolwiek bądź żywej rzeczywistości, więc poza temi granicami niepowodzenie logicznych uroszczeń jest nieuchronne.

Słowa wyrażające rzeczy, posiadają w sobie mnóstwo znaczeń i powinowactw konkretnych i ukrytych, ale tryumf właśnie zasada się w ćwiczeniach logicznych na odarciu ich z tych znaczeń utajonych i żywych, sztuka logiczna, w której celują twarde i jasne umysły, polega na umiejętnem

wyssaniu niejako z słowa krwi życia, jego poezyi, tworzonej przez wszystkie żywe skojarzenia, na-
byte w ciągu historii, na odseparowaniu ich od
wszystkich współbrzmień żywej retoryki. Wyrazy
poddawane są tu dyecie głodowej, aż wreszcie
stają się raczej duchami samych siebie, duchami,
które już będą zawsze i wszędzie tymi samymi
i nie będą zależeć od zmiennej gry życia, „*omni-
bus umbra locis*“, są one niezienne, gdyż została
wysączona z nich wszelka rzeczywistość, są one
posłuszne myśli, oswojone przez nią, gdyż są już
tylko jej dziełem, wyrażają już tylko nierealne,
a więc nie mogące posiadać wobec myśli żadnej
samoistności, widzenia świata, na których znać, że
wychodzą one z laboratorium umysłu, a nie z nie-
przymuszonej prawdy życia.

Niewątpliwie może ktoś twierdzić, że cel logiki
został osiągnięty, że stworzona została w rozu-
mowaniu logicznem dla myśli naszej dziedziną,
w której jesteśmy wyniesieni jak gdyby ponad
kolizye życia, ponad przypadkowe i zmienne ogra-
niczenia osobistości, ale z drugiej strony nie mo-
żemy zapominać, że ta logiczna sfera jest całko-
wicie i bezwzględnie niepodobna do rzeczywistej
sceny naszego życia, że świat logiczny jest świa-
tem naszej konstrukcyi w równej przynajmniej
mierze, co i świat poezyi: i równie jak rzeczywi-
stość nie znosi gwałtu poetyzującej ją idealizacyi,

nie da się ona rozcieńczyć, przetworzyć w logiczną formułę.

Dowodzenie nie może wydołać zadaniom, jakie stawia sobie ono, gdy idzie o przedmioty konkretne, ponieważ nie wnika ono w przedmioty i nie chwyta ich w całkowitej ich treści, lecz jedynie buduje na gruncie przesłanek, jakie zakłada sobie za podstawę. Gdy usiłujemy uzupełnić jego moc dowodową, musimy uciekać się do sylogizmów uzupełniających lub sylogizmów, w którychby dowiedzionymi zostały same nasze przesłanki i założenia; i dalej znów musimy opierać te sylogizmy na innych jeszcze sylogizmach, które mają dostarczyć nam dowodów na rzecz tych nowych naszych przesłanek. Gdzież może tu być punkt zatrzymania dla tego procesu, zwłaszcza, że argumentacja musi zdążać po coraz to liczniejszych i coraz dalej odbiegających od siebie i różniczkujących się liniach rozumowania w miarę, jak posuwamy się coraz dalej w głąb czy wstecz w tem poszukiwaniu dowodów dla naszych przesłanek i podstaw dla naszych założeń. Wreszcie znajdujemy się wobec całego mnóstwa twierdzeń, które wszystkie wymagają, byśmy ich dowiedli zapomocą twierdzeń bardziej niż one same oczywistych i dopiero, gdy w ten sposób dowiedzione zostaną, mogą one służyć nam za przesłanki, jeżeli mamy trzymać się ściśle wymagań logicznego dowodu:

w ten sposób stopniowo możemy wrócić do tych przesłanek, z których wynika wniosek, o którego dowodzenie chodziło nam pierwotnie. Ale jeszcze i tu nie kończą się trudności; byłoby niezłe, gdybyśmy w drodze chociażby długich dociekań doszli do twierdzeń niezaprzeczalnych; lecz możliwe jest także, że ten nasz proces wsteczny cofającego się do swych źródeł rozumowania doprowadzi nas do „pierwszych zasad“ utajonych źródeł wszelkiej wiedzy, co do których logika nie wyposaża nas w żadną wspólną i obowiązującą dla różnych umysłów miarę. Są one przyjmowane przez jednych i odrzucane przez innych i w nich to właśnie, a nie w sylogistycznej formie wyrażenia ukrywa się całe zagadnienie osiągalności prawdy; twierdzenia te bywają nazywane oczywistemi same przez się, przez tych, co uzasadniają, dlatego je przyjmują, i nazwa ta zdaje się oznaczać, że nie mogą oni zdobyć się na wykrycie i ukazanie żadnej racyi, któraby mogła posłużyć tu za dowód.

Jednem z zadań, jakie miało być spełniane przez logikę, to jest przez rozumowanie według prawideł, uniezależniających nas od naszych osobistych uzdolnień i właściwości w naszym myśleniu, było właśnie dostarczenie nam probierza prawdy, uwalniającego nas od wszelkiego „*ipse dixit*“ dowolności i autorytetu: w jakim sposobie możemy uważać cel ten za osiągnięty, jeżeli dowodzenie logi-

czne prowadzi nas z powrotem do pierwszych zasad, stanowiących przedmiot niekończącej się nigdy kontrowersyi? W drodze sylogizmu nie jesteśmy w stanie dowieść istnienia jakichkolwiek twierdzeń, oczywistych samych przez się; i jeżeli twierdzenia takie istnieją (a jestem przekonany, że istnieją one), w jakiż sposób mogą one być ustanowione i określone przez logikę?

Sylogizm więc, chociaż niewątpliwie nie jest on całkiem bezużyteczny, wykonywa zaledwie najłatwiejszą część pracy w poszukiwaniu prawdy, ponieważ trudności leżą zawsze raczej w ustalaniu pierwszych zasad, nie zaś w przeprowadzaniu formalnego dowodu. Nawet w wypadkach, gdy dowodzenie jest wyjątkowo bezpośrednie i niezblaganie ściśle, muszą w niem być pierwiastki, przyjęte w postaci warunków samych i właściwości natury ludzkiej, ale ileż innych przypuszczeń zawiera każde rozumowanie w przedmiotach konkretnych. Przyjmujemy nieustannie założenia w sposób subtelnie niedostrzegalny, nie wyłaniają się one bezpośrednio z samej natury naszej, z jej cech zasadniczych i pierwiastkowych, lecz wszczepiają się one i wrastają one niejako w proces rozumowania z tych warunków i właściwości, które zawsze nadają konkretny charakter naszej naturze: z uczuć naszych i naszej epoki, przekonań religijnych, zwyczajów i idei społecznych poszczególnych poszukiwaczy, wrastają w ich proces my-

mówić o niepojętości Stwórcy i niewątpliwie jest On nim w sposób niezrównany, ale w pewnej mierze wszystkie jego stworzenia są dla nas również niepojęte i nikt nie posiada ich całkowitego rozumienia, prócz Niego samego. Przyśwajamy sobie i użytkujemy pewne postacie, w jakich widziane są przez nas rzeczywistości świata, i logika jest przydatna, gdy idzie o skatalogowanie tych rzutów oka i widzeń i o zanalizowanie ich zawartości, ale nie posuwamy się dzięki niej wcale w znajomości żadnej rzeczywistości indywidualnej.

Nauka we wszystkich swych działach jest zbyt prosta i dokładna, by mogła ona dostarczać nam zupełnej miary faktów. W samej jej doskonałości ukrywa się źródło jej niemocy i niezdolności w stosunku do rzeczy pojedynczych i szczegółów konkretnych. Co się zaś tyczy logiki, łańcuch jej wnioskowania zwisa w próżni z obu końców; zarówno punkt wyjścia dowodzenia, jak i punkt, do którego zmierza ono, są niedostępne dla logiki: wymykają się jej zarówno pierwsze zasady, jak i konkretne wyniki. Najbardziej szczegółowo wypracowane konstrukcje logiczne nie są w stanie równoważnie przedstawić całej sumy względów, które określają i warunkują wytworzenie się sądu w jakimś umyśle konkretnym; nawet najstaranniejszym i najbardziej skomplikowanie dro-

kótre wznieść nas miała logika. Sądzimy dla siebie i przez siebie, własnem naszym światłem i za pomocą własnych naszych zasad i założeń; sprawdziany naszych rozumowań zasadzają się nietylę na logicznych manipulacyach, ile raczej na intelektualnym i moralnym charakterze osób, które dochodzą do pewnych wyników i gdy mamy sami wydać sąd o wyniku ustalonym przez innych, nie umielibyśmy wyraźnie sformułować naszych motywów, które zawarte są w pewnem milczącym i ogólnem działaniu myśli na całość naszego umysłu.

Rzecz prosta, że nie wyklucza to posługiwania się mową w granicach jej możliwości, ale powinniśmy przy tem przeważnie zmierzać do wzbudzenia i wznecania w tych, do kogo się zwracamy, sposobów widzenia i przebiegów myśli analogicznych do tych, jakie zachodzą w nas samych i prowadzących własnymi swymi środkami mocą własnej ich indywidualnej natury do wyników, o które nam idzie: ten sposób działania, a nie zaś logiczna formalistyka syllogistyczna powinien być nam tu wzorem. Dlatego też każda szkoła musi posiadać pewien ezoteryczny charakter, jest ona bowiem zbiorowością żywych umysłów, które myślą, łącznością ich jest jedność myśli, i słowa mają tu znaczenie pewnego rodzaju znaków: „*tessera*“, które symbolizują raczej myśl, niż ją wyrażają.

(*Fifteen Sermons, z kazania IV.*)

Chcieć wzniecić w ludziach wiarę zapomocą argumentów logicznych jest równie niedorzecznem, jak mniemać, że można stworzyć wiarę wymuszając ją torturami.

(*Gram. of Ass. cz. II. roz. 8. §. 2.*)

Czy znaczy to, że niema prawdy, ani błędu i że każda rzecz jest prawdą, jeżeli jakiś człowiek uznaje ją za taką? Czyż nie należy raczej widzieć w tym charakterze myśli stwierdzenia tajemnicy życia, tajemnicy, że prawda istnieje i nie jest niedostępna, lecz że promienie jej przenikają do naszej myśli poprzez medium naszej zarówno moralnej, jak i intelektualnej, istoty; że zatem postrzeganie pierwszych zasad jest osłabiane, zaciemniane i znieprawiane przez uroszczenia naszych zmysłów i przewagę miłości własnej lub też z drugiej strony jest zaostżane przez nasze dążenia i aspiracje do nadprzyrodzonego; tak, że mogą tworzyć się charakter y myśli całkowicie przeciwstawne w swym ustroju z własnymi swymi i przeciwstawnymi systemami sprawdzianów: każdy z nich może być logiczny, gdy jest rozważany sam w sobie, lecz nie mogą one być zestawiane, gdyż nie posiadają wspólnego gruntu.

Dowodzenia logiczne niewątpliwie użyteczne w granicach, w jakich mogą być one stosowane,

są tylko narzędziami umysłu i by mogły zostać zastosowane, wymagają istnienia realnego rozumowania konkretnego i wyobraźni, które nadają im znaczenie, sięgające głębiej, niż litera argumentacji. Poprzez nie tylko dochodzimy do ustalenia wyników konkretnych, które same przez się dla czysto logicznego dowodzenia byłyby niedostępne; takie żyjące *organon* jest darem osobistym, a nie zaś czystą metodą lub prawidłem.

Gdy tak się mają rzeczy, powstaje pytanie, czy wobec tego, że osobistość rozumującego odgrywa ważną rolę w dowodzeniach dotyczących spraw konkretnych, można ustalić jakikolwiek stały zgrub dowodzeń w dowodzeniu tego rodzaju, niezależny i odmienny od analizy sylogistycznej niemożliwej do przeprowadzenia we wszystkich szczegółach i pojedynczych etapach rozumowania. Sądzę, że coś podobnego jest możliwe, chociaż lękam się, że pewnym umysłem wyda się to fantastycznym i dowolnym: przyjmuję jednak ryzyko tych zarzutów. Sądzę, że zasada konkretnego rozumowania posiada pewne analogie z podstawą nowoczesnej nauki matematycznej zawartej w słynnej lemmie, od której rozpoczyna Newton wykład swych *Principia*. Wiemy, że prawidłowy wielokąt wkręślony w koło dąży do stania się tem kołem w miarę jak zmniejszamy jego boki w sposób ciągły. Koło jest tu granicą wielokąta, ale ten ostatni za-

ciera się dla nas, nim tej granicy osiągniemy, tak, że dążność jego do zlania się z kołem, aczkolwiek coraz to bardziej i nieustannie zbliżająca się do urzeczywistnienia, nigdy nie staje się czemś więcej, niż dążnością. Podobnie wniosek w zagadnieniu realnem i konkretnem jest raczej przewidziany i przepowiedziany, niż aktualnie osiągnięty; jest on przewidziany na podstawie ilości i kierunku dążności sumujących się razem przesłanek, które wszystkie zbiegają się w swem przedłużeniu, w tym punkcie, stanowiącym ich wynik. Można powiedzieć, że rozumowanie daje się tu posunąć do takiego przybliżenia ścisłości, że prawie nieuchwytna staje się oddzielająca ją od dowodu różnica, lecz pomimo to nie styka się ono logicznie z dowodem, chociaż to nie zetknięcie (tylko że nie zetknięcie) jest uwarunkowane przez naturę przedmiotu rozumowania i subtelny i bezwiedny charakter pewnego jakby ostatniego już elementu konkretnego, od którego bezpośrednio zależnym jest wywód. Wyćwiczony i doświadczony umysł jest w stanie orzec, że pewien wynik, który nie został osiągnięty przezeń bezpośrednio jest nieunikniony na podstawie raczej siły, liczby i rozmaitości przesłanek, które są jedynie prawdopodobne, niż na podstawie nieodpartych sylogizmów: Przewyciężone zarzuty, zneutralizowane teorie o wrogim charakterze, coraz to zmniejszające się, ustępujące i wyjaśniające się trudności, wyjątki stwierdzające regułę,

nieprzewidziane współodpowiedniości z prawdami przyjętymi, szczęśliwe wyniki zawieszenia i odłożenia badania — oto są niektóre z pośród wielu innych dróg, prowadzących do tegoż przewidzenia. To właśnie mamy na myśli, gdy mówimy o twierdzeniach „prawie dowiedzionych“, „tak dobrze, jak dowiedzionych“, „tak niezaprzeczalnych, jak gdyby były dowiedzione“, „o racyach przemawiających na korzyść twierdzenia „prawie równających się dowodowi“. Dowód jest granicą przybliżenia zbiegających się prawdopodobieństw.

Racye, z których wyrasta przekonanie, są zbyt subtelne, zawikłane; właściwie są one niewidzialne, niewidzialne dla wszystkich za wyjątkiem tych, którzy wskutek odrębnych okoliczności posiadają ujęcie intelektualne tego, co wymyka się innym. Racye te są zrośnięte z osobowością jednostki i nie mogą być od niej oddzielone.

Podobnie, jak nie możemy widzieć samych siebie, nie widzimy też jasno motywów intelektualnych, które są wewnątrznie i szczelnie naszymi i które wynikają z samego ustroju naszych umysłów; i chociaż odrzucamy myśl, aby religia mogła nie mieć swoich racyi, jednak stwierdzamy, że uśłowienie argumentowania *hic et nunc* może wytworzyć w umyśle niejednego z wierzących tylko zamęt.

Rozumowanie konkretne ukazuje się nam naj-

punktów wyjścia w stosunku do poszczególnych wywodów. Nietylko sam proces rozumowania, ale i jego punkt wyjścia zostają często schłonięte przez bezwiedność. Samemu umysłowi ukazuje się rozumowanie jako proste odgadnięcie lub przewidzenie; i natury entuzyastyczne literalnie widzą w swych rozumowaniach natchnienie zgóry.

Zdolność więc rozumowania, jaką napotykamy najczęściej u żywych ludzi nie jest ogólnem narzędziem poznania, ale związana jest z pewnemi dziedzinami i mogłaby być nazwana dzielnicową. Jest to nie tyle zdolność, ile raczej zbiorowość wielu poszczególnych i analogicznych pomiędzy sobą zdolności; w rzeczywistości istnieje tyle zdolności, ile jest przedmiotów konkretnego rozumowania, chociaż w niektórych umysłach niektóre z pośród tych wyspecjalizowanych zdolności mogą łączyć się w jedno i chociaż mogą zdarzać się ludzie, posiadający literalnie zdolność rozumowania we wszystkich przedmiotach.

W związku z tem, co powiedzieliśmy ostatnio o rozumowaniu konkretnem, dobrze jest zwrócić uwagę na analogie, jakie zachodzą pomiędzy niem a pamięcią. Możemy wytworzyć sobie ideę abstrakcyjną pamięci i nazwać ją zdolnością, mającą za przedmiot opracowania wszystkich przeminionych faktów naszego istnienia, naszego doświadczenia

osobistego; byłoby to jednak tylko złudzeniem, gdyż podobna powszechna pamięć nie istnieje. Niewątpliwie wspominały nieustannie różne przedmioty tak, jak rozumiemy o różnych przedmiotach, ale obchodzi nas tu pamięć prawdziwa, nie wprowadzająca w błąd, podobnie jak prawdziwe rozumowanie. W istocie rzeczy pamięć jako talent nie jest zdolnością niepodzielną: nie wszystko, co zaszło w naszym życiu możemy przypominać, wywoływać w pamięci z jednakową łatwością: pamięć nasza posiada zawsze większą władzę nad pewnymi określonymi dziedzinami naszego doświadczenia, niż nad wszystkimi innymi; nie może się zaś nigdy poruszać z jednakową swobodą we wszystkich dziedzinach bez różnicy. Dwie pamięci jednakowo pojemne mogą być całkiem niewspółmierne.

Tak samo mają się rzeczy i z rozumowaniem: i powinniśmy się zwracać, dajmy na to, do Newtona, gdy idzie nam o wywody fizyczne, a nie teologiczne, n. p. do Wellingtona w sprawach wojсковych, a nie dyplomatycznych lub państwowych i wogóle mieć na uwadze maksymę, która wytrzymuje dobrze próbę: „*Cuique in sua arte credendum est*” lub wielkie słowa Arystotelesa: „Musimy szanować niedowiedzione powiedzenia i przekonania doświadczonych i podeszłych w wieku, nie mniej, niż dowodzenia, ponieważ mając na oku doświadczenie, ujmują oni zasady rzeczy”. (*Eth. Nicom. VI. II., fin.*). Zamiast pokładać zaufanie w nauce

logicznej, powinniśmy ufać osobom, które przez długie życie się z swym przedmiotem zdobyły prawo sądzenia o nim. I jeżeli sami pragniemy dostąpić udziału w ich przekonaniach i podstawach tych przekonań, musimy wziąć za wzór ich historię i uczyć się tak, jak one się uczyły. Musimy wejść w stosunek z tym samym poszczególnym przedmiotem, rozpoczynając od początku, oddać się mu, polegać raczej na praktyce i doświadczeniu, niż na rozumowaniu i w ten sposób zdobyć wniknięcie myślowe w konkretną prawdę i to niezależnie od tego, czym jest ten poszczególny przedmiot, co do objęcia którego pragniemy dorównać naszym mistrzom, którzy przed nami zdobyli jego znajomość. Zdążając ich śladami, możemy i my stać się jak i oni, i wtedy będziemy mogli opierać się na samych sobie, kierować się własnymi naszymi moralnymi i umysłowymi sądami a nie sztuką i wytrawnością w argumentacji.

ZMYŚL WYWODU¹⁾.

(*Gram. of Ass. cz. II roz. 9*).

Są ludzie, którzy rozumując *a priori* twierdzą, że skoro doświadczenie prowadzi w drodze logicznej jedynie do prawdopodobieństwa, wszelka pewność jest zawsze nieporozumieniem. Inni odmawiają uznania temu wnioskowi, przyjmują założenie, uznane za punkt wyjścia *a priori* i wskutek tego zmuszeni są, chcąc ocalić pewność naszego poznania uciekać się do pomocy pojęć hypotetycznych: intuicyi, form intelektualnych i t. p., stanowiących moment naszej natury i za ich pomocą

¹⁾ Staram się w ten sposób oddać termin Newmanowski „*Illative sense*”. O terminie tym Henryk Bremond powiada (Newman: *Psychologie de La Foi* p. 257): Aby określić przedmiot tego mozolnego i chaotycznego opisu Newman wprowadza połączenie terminów, które gdy zrealizujemy je dokładnie jest bardzo śmiało i mało banalne: żaden termin francuski nie oddaje wyrażenia: „*The Illative sense*”, zmysł rozumowań. Jak widzimy śmiałość zasadza się tu na skojarzeniu pojęcia dedukcyi, dowodzenia z pojęciem zdolności poznawczej dochodzącej do swego przedmiotu w drodze całkiem innej, niż rozumowanie (*sense*). Oczywiście, że Newmanowi chodziło właśnie o tę przeciwstawność.“ (P r z y p. t ł u m.).

usiłują wznieść nasze doświadczenie ponad właściwy mu charakter, uczynić zeń coś wyższego, niż to, czym jest ono. Z całą bezwzględnością przyjmując wraz z tą ostatnią szkołą filozofów pewność naszej wiedzy, sądzę, że dość jest odwołać się do wspólnego głosu ludzkości, by znaleźć jej dowód. Musi być uznane za normalną czynność naszej natury to, co ludzie w rzeczy samej odnajdują powszechnie w swem życiu.

Każdy, rozumujący jest własnym swoim centrum dla samego siebie i żaden środek dążący do ustanowienia wspólnej miary dla różnych umysłów nie może obalić tej prawdy. Ale nasuwa się pytanie, czy nie istnieją żadne sprawdziany dokładności rozumowania, które pozwoliłyby uznać, że pewność słusznie może być przypisywana twierdzeniu wywiedzionemu, jeżeli, jak ustaliliśmy to, nie może tu być mowy o rękojmiach ściśle naukowych? Powtarzam jeszcze raz, że jedyną i ostateczną instancją wyrokującą w sprawie słuszności konkretnego wyvodu jest zawsze działanie osobiste zdolności rozumowania. Władzę tę właśnie w pełni ich działania i skuteczności nazywam *Illative sense*, z m y ś l e m w y w o d u, tworząc ten wyraz na podstawie analogii z *good sense*, *common sense*, *sense of beauty*, z m y ś l i e k n a, z m y ś l m o r a l n y i jak sądzę w rozstrzygnięciu samego pytania niepodobna już posunąć się dalej.

żeli jesteśmy w stanie zdobyć się na poczucie, że On to dał nam je i On zarządza nimi dla nas. Możemy bezpiecznie brać je, jakimi są one i posługiwać się nimi, jak je zastajemy. On to jest nauczycielem, który daje nam wszelką wiedzę i drogi, w jakich nabywamy ją, są Jego drogami.

*

(Tłumacz pozwala sobie tu przytoczyć jako ilustrację *pendant* następujący fakt z życia J. H. Newmana:

H. W. Wilbeforce opowiada o rozmowie, jaka zaszła pomiędzy nim a Newmanem w roku 1839, w październiku, gdy poraz pierwszy dał mu Newman do poznania, że wające się w nim wątpliwości religijne mogą się przechylić na korzyść Rzymu. Powiedział on do mnie: Nie mogę ukrywać przed Panem, że po raz pierwszy od czasu, jak studuję teologię, zdarza mi się, że otworzył się przedemną przerąb, który nie wiem dokąd prowadzi". Spacerowaliśmy w czasie tej rozmowy w *New-Fores* i zapożyczył on określenia z otaczającego go pejzażu. Towarzysz jego, który został jakby gromem rażony przez przestrach, wyraził nadzieję, że Mr. Newman raczej umrze, niż przedsięweźmie krok tego rodzaju. Odparł mi on z głęboką powagą, że zamierza, jeżeli nadejść miałyby czas potem zwrócić się do swych przyjaciół z prośbą, aby modlili się "by został on zabrany z ziemi, jeżeli nie jest ten krok ewentualną wolą Boga". (*J. H. Newman, Letters and Correspondence, t. II. p. 257*).

W tej zdolności widzi on zasadę przewodnią w sprawach tego rodzaju osobistych i społecznych. Co to znaczy być cnotliwym, jak możemy pozyskać słuszną ideę i sprawdzian cnoty, w jaki sposób możemy stosować postępowanie nasze do tego sprawdzianu, co jest słusznym lub błędnym w jakimś poszczególnym wypadku, odpowiedzi na wszystkie te pytania w ich pełnym znaczeniu i ścisłym ujęciu filozof nie każe nam szukać w żadnej nauce, ponieważ nie została stworzona żadna nauka życia dająca się zastosować, żaden kodeks, żaden traktat zawierający przepisy i prawidła tego rodzaju nie został i nie może być napisany. Takim jest pogląd Arystotelesa i jest on niewątpliwie prawdziwy. System etyczny może dostarczyć praw, prawideł ogólnych, zasad przewodnich, pewnej liczby przykładów, sugestii, rozgraniczeń i ograniczeń, zastrzeżeń, rozwiązań pewnych krytycznych i niepokojących zagadnień, któż jednak rozstrzyga o stosowaniu ich do poszczególnych wypadków: nie możemy co do tego liczyć na nic innego, jak tylko na żywy umysł, nasz własny lub innych. Wszystko co może być spisane jest zbyt nieokreślone lub wyłącznie negatywne i nie może bezpośrednio

spraw na: ἀληθεύειν τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι (ibid. 3) jednak nie rozważa on jej w tym dziele w jej stosunku ogólnym do prawdy i wypowiedziania prawdy, lecz jedynie o tem, jak wpływa ona na: τὰ πρακτά.

momentu bieżącego ani też, co miałyby do zrobienia w tych warunkach ktokolwiek inny. Być może, że po upływie lat dziesięciu wydalibyśmy tę samą decyzję, być może, nasza decyzja miałyby znaczenie dla kogoś innego jeszcze, ale w zasadzie rozstrzyga się tu nie przyszłość i nie to, co jest możliwe lub odległe, lecz tylko to, co bezpośrednio obecne i osobiście określone.

Możnaby zapytywać, dlaczego rozumowanie miałyby stanowić wyjątek wobec ogólnego prawa związanego z czynnościami umysłowymi; w jaki sposób zdołałoby ono być objęte równoważnie przez naukę logiczną; i w jaki sposób logika mogłaby wystarczyć do ustanowienia wszelkich rodzajów prawdy, podczas gdy nikt nie marzy nawet o znalezieniu formuły chociażby najogólniejszej dla praktycznego unormowania poezji, sztuki lekarskiej lub walk politycznych.

Zmysł wyvodu może być rozważany przez nas z czterech różnych punktów widzenia.

Po 1-sze, rozpatrywany w swem działaniu jest on jednym i tym samym we wszystkich przedmiotach konkretnych, chociaż może być stosowany w nich nie w jednym i tym samym stopniu. Nie rozumujemy w pewien określony sposób w chemii lub prawoznawstwie a w całkiem inny w sprawach moralności lub religii: ale rozumując, wszy-

stko jedno o jakim przedmiocie, staramy się posunąć tak daleko, jak tylko możemy przy pomocy logiki i mowy, ale jesteśmy zmuszeni powołać im na pomoc, bardziej subtelną i prężną logikę żywej myśli; gdyż same przez się formy nie dowodzą niczego.

Po 2-gie, zmysł wywodu faktycznie może być związany z pewnym poszczególnym przedmiotem, tak n. p. pewna określona jednostka może posiadać go w zakresie jednej dziedziny myśli n. p. historii i nie mieć go w jakiejś innej n. p. filozofii.

Po 3-cie, dochodzi on do wyniku zawsze w drodze jednego i tego samego postępowania, a mianowicie w drodze rozumowania stanowiącego jak mówiliśmy wyżej, zasadę elementarną metod matematycznych, które w sposób tak cudowny przyczyniły się do rozszerzenia granic wiedzy abstrakcyjnej w naszych czasach.

Po 4-te, w żadnej dziedzinie konkretnego rozumowania, zarówno w nauce doświadczalnej jak i w poszukiwaniach historycznych albo w teologii nie istnieje żaden bardziej ostateczny sprawdzian poza wiarygodnością zmysłu wywodu, który stanowi w nich wszystkich instancję decydującą; podobnie przecież niema żadnego probierza, który by rozstrzygał co do poetyckiej doskonałości, lub bohaterskości pewnego czynu albo wytworności jakiegoś sposobu zachowania się, prócz tego poszczególnego zmysłu, który został wyrobiony w stosunku do danej dziedziny przez życiowe do-

świadczenie lub też udzielony został przez naturę, czy nazywać go będziemy zależnie od charakteru zagadnień geniuszem, smakiem, poczuciem towarzyskiem, zmysłem moralnym. Zadanie nasze polega we wszystkich tych dziedzinach na wzmocnieniu i rozwijaniu tej określonej zdolności poszczególnej, która stanowi żywe prawidło tej dziedziny i w każdym wypadku prowadzi nas do tego, co jest konkretnie najlepsze dla nas. Takim też jest nasze zadanie i taka konieczność naszej natury w stosunku do zmysłu wywodu.

Chociaż usługi oddawane nam przez mowę są w sprawach rozumowania niezmierne i dzięki nim tylko jesteśmy w stanie stwierdzać ścisłość naszych dowodzeń i komunikować się z innymi umysłami, to przecież sam umysł jest i silniejszy i sprawniejszy, niż jakiegokolwiek z dzieł jego, z pośród których jednym jest mowa; tylko za niestannem i przenikliwem wdawaniem się żywej myśli znika granica pomiędzy argumentacją słowną i konkretną wynikliwością. Sam umysł określa to, czego nauka nie jest w stanie określić, ową granicę zbiegających się prawdopodobieństw, na której stają się one wystarczającym dowodem. Sam umysł, a nie żadne zarządzenie sztuki, pozwala nam ustalić i być pewnymi już następnie, że ciało w ruchu, jeżeli jest pozostawione samemu sobie, nie zatrzyma się nigdy, lub że człowiek nie może żyć nie

jedząc. Również nie na zasadzie żadnego dyagramatu wyróżniamy, dobieramy i zestawiamy te różne przesłanki, które muszą się zbiec razem i być ustalone zanim będziemy w stanie odpowiedzieć w sposób należyty na jakieś określone pytanie. Żywy i konkretny umysł jest naszą ostatnią instancją, gdy idzie i o posługiwanie się poprawne jakimikolwiek bądź zasadami, faktami, lub teoryami, doświadczeniami lub świadectwami, prawdziwymi lub prawdopodobnymi i on też jest jedynym naszym środkiem rozpoznania, gdy mamy orzec jakiego rodzaju wniosek wypływa z tego rodzaju założeń i czy będzie on konieczny, czy też tylko praktycznie wskazany lub dogodny. We wszystkich tych wypadkach umysł działa albo zapomocą wrodzonych zdolności, albo też na podstawie specjalnego ukształtowania i wyrobienia, długiego zżycia się z danym przedmiotem lub zakresem przedmiotów. Tak n. p. gdy Laud powiedział, że nie widzi żadnej drogi, która mogłaby go doprowadzić do porozumienia się z Rzymem „póki nie stanie się on czemś innem, niż jest i był“, żaden katolik naturalnie nie będzie w stanie zgodzić się z tem zdaniem, ale każdy katolik może zrozumieć, że takie właśnie zdanie odpowiadało rzeczywistym warunkom i charakterowi myśli Lauda i ogólnemu składowi jego przekonań, oraz całemu jego stanowisku kościelnemu i ogólnemu stanowi rówieśnej mu Anglii.

Nie mniej zasadniczem i koniecznym jest działanie samego umysłu w stosunku do wszystkich tych pierwszych elementów myśli, jakimi są w każdym rozumowaniu założenia, przesądzenia, zasady, upodobania i mniemania, często o charakterze całkowicie osobistym: stanowią one przynajmniej połowę sprawy w każdym dowodzeniu i conajmniej już w tym stosunku określają jego ostateczny wynik. Sam to umysł wykrywa je w ich ciemnych i niedostępnych schronieniach, wyjaśnia je, ustala, wyklucza pewne z pośród nich, rozkłada je na wyobrażenia bardziej proste. Umysł rozważa je, nie posługując się mową zapomocą procesu niepodlegającego analizie. W ten to sposób Bacon wyodrębnił fizyczny system świata od teologicznego; w ten sposób powiązał Butler moralny systemat z religijnym. Logiczne formuły nie wystarczyłyby zadaniom związanym z tego rodzaju poszukiwaniami. Tak więc zmysł wywodu czyli zdolność rozumowania w tej jej postaci, w jakiej czynna jest ona w uposażonych od natury, wykształconych lub w jakikolwiek inny sposób dobrze przygotowanych umysłach spełnia swe zadania u początku, pośród i u końca każdego słownego rozważania i badania, czyli: czynny jest na każdym stopniu procesu. Jest on sam dla siebie prawidłem i nie odwołuje się do żadnego sądu wyższego, niż on sam; czuwa on nad całym przebiegiem myśli od ognia poprzedzającego do na-

silnie ideą przyczynowości (w określonym powyżej przeciętnym znaczeniu tego wyrazu) w jej przeciwstawieniu do pojęcia planu, przestrzegał bezwzględnie, aby mu te dwa punkty widzenia nie krzyżowały się i nie utożsamiały w żadnej mierze w dociekaniu wykazywał on, że zwykły przyjęty przez tradycję sposób tłumaczenia faktów zaciemnia je tylko i czyni je mniej przydatnymi do celów, jakie sobie względem nich stawiał. Widział on tylko to, co i inni przed nim mogli byli dostrzec w tem, co widzieli oni, ale nie patrzyli oni w ten, co on sposób. Przez to, że umiał on tak konsekwentnie rozwinąć swój sposób widzenia i uczynić go płodnym, dokonał on dzieła umysłowego, które słusznie ugruntowało jego sławę.

Często, — że zwrócimy się do innej dziedziny, — słyszymy o nadzwyczajnych dowodach talentu złożonych przez jakiegoś wielkiego prawnika, adwokata lub sędziego; idzie tu zazwyczaj o to, że taki prawnik zdolnym jest w tem, co innym umysłem wydaje się tylko beznadziejną plątaniną pogmatwanych przypadkowych faktów, które zdają się wykluczać samą myśl jakiegokolwiek związku, jaki miałby istnieć pomiędzy nimi, a nawet pozostawać w niepodobnej do pogodzenia sprzeczności pomiędzy sobą, wykryć zasadę, która staje się rozwiązaniem zagadki i ku podziwowi słuchaczy przeobrazić bezładny gąszcz szczegółów w żywą i jasną całość. Na tem zasadza się właśnie to, co

zewnątrzna postać liter alfabetu może być widziana w sposób tak różny, łatwo nam wytłumaczyć daleko znaczniejsze rozbieżności w sądach o charakterze pisma; możemy zrozumieć, że pewne umysły są w stanie odcyfrować z pisma cechy moralne charakteru piszących, podczas gdy inni nie są w stanie dostrzec nawet drogi, po jakiej zdąża myśl w tej swojej pracy. Przypomnijmy sobie też, jak bardzo różnie oceniane są przez różnych ludzi rysy rodzinnego podobieństwa i jak często mają miejsce niebezpieczne błędy w ustanawianiu tożsamości osobistej... Wszystkie te przykłady przez samą swą przypadkowość czynią dla nas rzeczą łatwiejszą do zrozumienia fakty, świadczące, jak bardzo różnią się pomiędzy sobą ludzie w swych doświadczeniach i postrzeganiach religijnych i moralnych. Powtarzam tu znowu, że z różnic tych nie wynika bynajmniej, aby nie miała istnieć żadna obiektywna prawda: co najwyżej stwierdzonem zostaje, że różni ludzie posiadają ją w stopniu bardzo różnym; nie wynika stąd też bynajmniej, abyśmy byli nieodpowiedzialni za skojarzenia, jakie wiążemy z postrzeganiem rzeczy, ani za stosunki, w jakich ukazują się nam różne przedmioty naszego umysłu. Przeciwnie, powstaje w nas myśl, że istnieje coś głębszego w tych wszystkich naszych różnicach, i że nie należy w nich widzieć skutku zewnętrznego przypadku; że potrzebne jest nam nieustanne wdanie się potęg i wyższej, niż

ludzka nauka i dowodzenie, by uczynić naszą wiarę i same nasze umysły prawdziwymi.

Trzeba dalej zdać sobie sprawę, że zasady ogólne, przyjmowane przez nas na początku rozumowania i określające właściwie jego przebieg, są zawsze pewnym rodzajem uroszczenia osobistego, również jak bezwiedne lub świadome wykluczenie wszystkich innych możliwych zasad. Jeżeli odmawiamy samym sobie prawa uznawania pewnych twierdzeń za nieważne i pozbawione znaczenia, nie widzemy żadnej możliwej drogi dla naszych konkretnych rozumowań: będziemy nieustannie powstrzymywani w pochodzie przez coraz to nowe i nieskończone przeszkody, najmniej prawdopodobne założenia, najdziwaczniejsze hipotezy, najbardziej fantastyczne opisy i opowieści, dotyczące „faktów“ nieprawdopodobnych, niestwierdzonych lub niemożliwych do stwierdzenia... Mamy tu niewątpliwie do czynienia z zagadnieniem, mogącem stanowić przedmiot ciekawego roztrząsania; lecz zdaje mi się, że istnieją pisarze, którzy przekroczyli niezmiernie granice rozumnego sceptycyzmu: występują oni z zasadą ogólną, że nie mamy prawa w filozofii obierać za punkt wyjścia żadnych założeń, dopuszczeń i t. p., mających powyżej określony charakter i że powinniśmy rozpoczynać od bezwzględного wątpienia. Właściwie ta zasada właśnie posiada wszelkie cechy uroszczenia osobistego i to największego, jakie tylko daje się po-

myśleć. Samo wątpienie jest stanem pozytywnym i z konieczności wypływa z pewnego określonego układu myśli, zawiera w sobie cały zespół zasad i nauk, całkowicie odrębnych od innych. Nawet jeżeli nie przyjmujemy, nie zakładamy niczego, w jakiż sposób dochodzimy do naszego sposobu rozumowania: czem jest on? czem sama nasza natura? Samo poczucie rozkoszy i cierpienia, ta najbardziej już niemal osobista, wewnętrznie indywidualna dziedzina naszej istoty nieustannie i nieuniknienie tworzy i warunkuje w nas założenia i punkty wyjścia umysłowe. Raczej skłonny byłbym, gdyby pozostawał mi ten tylko wybór, twierdzić, że powinniśmy rozpocząć od wierzenia we wszystko, co zostaje w ten lub inny sposób podane do naszego uznania, niż że powinniśmy wątpić o wszystkim.

*

(O d t ł u m a c z a : Zwracam znowu uwagę, że ostatnie twierdzenie, które może nie jednego zastanowić, jest wynikiem ogólnie historycznego humanistycznego sposobu widzenia Newmana. Jest istotnie ciekawę, jak często spotykamy uderzające zbieżności pomiędzy myślę Newmana i Vica. Stara to polemika antykarteczyńska tego ostatniego odradza się po wiekach i ze zdumieniem spostrzegamy, że Newnan zajmuje te same identyczne pozycye; broni konkretnego charakteru żywej myśli przeciwko fikcyjnemu szematowi „geometrów“,

broni zasady, że konkretne historyczne życie jest bardziej rzetelnym i uprawnionym, bardziej ludzkim sposobem sprawdzania żywotności idei, niż ich wydajność logiczna na papierze; broni wreszcie charakteru kultury uniwersyteckiej całym jakby urzeczywistniając program nakreślony w przemówieniu Vica. Tu jednak nie o to nam chodzi.

Trzeba, byśmy zrozumieli, że najogólniejsza myśl, wywiązująca się z filozoficznej pracy Newmana da się przedstawić w ten sposób: nie da się pomyśleć żaden proces bezosobisty, który obejmowałby historię zbiorową i historię osobistą człowieka i objąwszy, czynił je zbytecznymi; każdy taki proces, czy się go pomyśli, jako system logiczny zasad i pojęć, czy też naiwniej, jako rozwój przyrodniczy samych „r z e c z y“, może zawsze tylko stanowić coś, co stało się przedmiotem przyświadczenia, zawsze mamy tu do czynienia z stanem umysłu, i nietylko człowiek nie rozplywa się nigdy w historii rzeczy, ani w ewolucji logicznej zasad, ale przeciwnie rzecz i zasada stają się rzeczą i zasadą o tyle tylko, o ile są związane z biografią jakiejś jednostki i przez nią wprowadzone w konkretne życie pewnej zbiorowości. Każda rzecz musi być momentem czyjejs biografii: inaczej wogóle nigdy rzeczą nie będzie. To jest jej najgłębsza postać i jeżeli chcemy się z nią głębiej zapoznać, musimy badać jej dzieje z tych dwóch różnych punktów widzenia, jako moment osobistego życia i jako moment konkretnej historii. Jeżeli istnieją jakieś sprawdziany i głębsze punkty widzenia wobec rzeczy, zasad, wszelkich postaci objektywizmu, muszą być one wyprowadzone z rozważania życia osobistego i życia dziejowego w ich wewnętrznym, nie dającym się podporządkowywać rzeczom, zasadom, objektywizmom, lecz przeciwnie wyłaniającym to wszystko z siebie, znaczeniu. Mamy tu całkowite i zorganizowane zwycięstwo humanizmu i dwa zasadnicze dzieła Newmana *Grammar of assent* i *Essay on the Development* grupują koło siebie dwa rozgałęzienia jego myśli:

zagadnienie osobistości i zagadnienie dziejowego życia, jako dwóch organów tworzenia się prawdy na ziemi. Zaznaczam tu, że z powodów, które staną się następnie może jasnymi dla czytelnika, starającego się odtworzyć po przez nasze teksty budowę i ekonomię myśli Newmana, po zamknięciu tego rozdziału przechodzimy do rozważania dziejowego punktu widzenia, by następnie wrócić do pogłębiającego się i rozwijającego w sposób zdumiewająco głęboki i skomplikowany zagadnienia osobowości Newmana.)

ROZWÓJ IDEI.

*(An Essay on the Development of
Christian Doctrine wstęp, § 21).*

Natura umysłu ludzkiego sprawia, że czas jest konieczny dla całkowitego zrozumienia i dopełnienia wielkich idei; i że najwyższe i największego podziwu godne prawdy są wprawdzie odrazu i w całości zwiastowane światu przez natchnionych nauczycieli, lecz nie mogą odrazu być objęte przez tych, komu są one oznajmiane; przyjmowane i przekazywane przez umysły nie natchnione i przez środowiska ludzkie wymagają one dlatego właśnie dłuższego czasu i głębszego rozmysłu dla całkowitego wyświeślenia ich treści. To właśnie może być nazwane rozwojem prawdy i uwaga ta wydaje się tu na miejscu, zanim przystąpimy do rozważania samego tego przedmiotu.

(Ibid. cz. I. roz. 1).

Należy to do charakterystycznych własności naszego umysłu, że nieustannie oceniamy rzeczy

znajdujące się przed nami. Gdy tylko spostrzegamy, zaczynamy sądzić: nie pozostawiamy niczego samemu sobie: zestawiamy, przeciwstawiamy, rozczłonkowujemy, uogólniamy, wiążemy, przystosowujemy, klasyfikujemy; każdy pierwiastek naszej wiedzy ukazuje się nam zawsze w świetle tych skojarzeń, w które został w ten sposób przyobleczony przez nas.

Niektóre z tych sądów naszych, które stają się w ten sposób postaciami samych rzeczy napotkanych przez nas, są tylko mniemaniami, powstają one w nas i opuszczają nas z tą samą łatwością, lub też trwają w nas dotąd tylko, póki jakiś przypadek nie ujawni nam, że chociaż wywierają one mogły dotąd znaczny wpływ na nas, nie posiadają przecież w nas istotnych korzeni. Inne z tych sądów bezzasadnie, czy też z istotnymi racjami, dającymi im prawo po temu, ustalają się w naszych umysłach, określają one nasze zachowanie się w pewnym zakresie, który bywa różnym zależnie od tego, czy dotyczą te sądy jakiegoś faktycznego stanu rzeczy, czy też są zasadami normującymi postępowanie, zapatrywaniami na świat i życie, przesądami, urojeniami wyobraźni, lub przekonaniami. Niektóre z pośród nich dotyczą jednych i tych samych przedmiotów widzianych tylko w różny sposób i to nie przez różne umysły, lecz jeden i ten sam, w którym wszystkie one powstały.

Czasami pozostają one w takim pomiedzy sobą stosunku, że warunkują się one wzajemnie, lub że jedna z tych postaci naszego widzenia zawiera w sobie inne; w innych wypadkach zaledwie znoszą się one wzajemnie bez sprzeczności i nie mają nic wspólnego, prócz jednego i tego samego pochodzenia; niekiedy nie może być mowy o żadnej zgodzie między niemi, i musimy uznać, że to lub inne widzenie rzeczy zostało w umyśle naszym błędnie skojarzone z przedmiotem, że w każdym razie jest to conajwyżej idea a nie rzecz, za co była przez nas mylnie uznawana.

Tak na przykład judaizm jest idea, która była niegdyś obiektywną, a gnostycyzm jest idea, która nie była obiektywną nigdy. Każda z nich mogła być rozpatrywana w bardzo rozmaity sposób: tak więc judaizm mógł być rozważany jako monoteizm, jako pewna dyscyplina etyczna, jako działanie gniewu i pomsty Bożej, jako przygotowanie do chrześcijaństwa, podobnie możemy w nauce gnostyków rozróżniać takie sposoby widzenia, jak nauka o dwóch pierwiastkach, teoria emanacji, przekonanie, że materya jest sama w sobie złem, że albo niema winy w poddaniu się zmysłom, albo też grzechem jest każda przyjemność zmysłowa: z pośród tych ostatnich dwóch sposobów widzenia gnostycyzmu jeden przynajmniej musiał być błędnym i wyłącznie subiektywnym.

Idea przedstawiająca pewien przedmiot, lub mająca za treść jakiś przedmiot mniemany, jest współwymierna z sumą postaci tego przedmiotu i sposobów, w jakie może być on widziany przez różne świadomości indywidualne i to niezależnie od różnic, jakie mogą zachodzić w powstających w ten sposób obrazach jego. Idea jest tem głębsza właśnie i tem silniejsza, im bardziej różne są postacie, w jakich przedstawia się ona różnym umysłom; jest to jedna z rękojmi jej rzeczywistości. Najczęściej jedynie dzięki tej wielorakości swej i tym różnicom idea zostaje uznana za mającą znaczenie obiektywne; substancje cielesne przecież są ujmowane jedynie w postaci różnych swych własności i działań: ma w naszych oczach niezawodną rzeczywistość to, co daje się obejść wokoło i oglądać z różnych punktów widzenia, przeciwległych sobie stron i w sprzecznych oświetleniach. Można jeden i ten sam przedmiot materialny oglądać z tak odległych od siebie i różnych punktów widzenia, że postacie, w jakich przedstawi się on tym, co go z tych punktów oglądają, wydadzą się całkiem niewspółmiernymi, zwłaszcza, że cienie ich mogą ulegać najdziwniejszym i wprost potwornym przekształceniom, a jednak wszystkie te nieprawidłowości znikają i wszystkie te sprzeczności stają się zgodnymi jedną z drugą, gdy tylko określony i ustalony zostanie punkt widzenia lub płaszczyzna rzutowania w każdym poszczególnym wypa-

dku; podobnie i różne postacie jednej i tej samej idei mogą być doprowadzone do zgody pomiędzy sobą i ich różnice przedmiotu same doprowadzić do ustalenia jedności, do którego one należą. Niewspółwymierność zasadnicza, jak się zrazu zdało, tych postaci, staje się po wyświetleniu jej: argumentem przemawiającym na korzyść rzetelności i pełni idei, a różnorodność sposobów widzenia znamionuje jej samoistność i siłę twórczą.

Żadna postać z pośród tych wszystkich, jakie dana idea przybiera w różnych umysłach, nie jest dostatecznie głęboka, by mogła wyczerpać całą treść idei rzeczywistej; żaden termin, ani żadne twierdzenie nie wystarczają do jej określenia; chociaż niewątpliwie jeden sposób przedstawienia jej może być bardziej równoważny i ściślejszy, niż inne i chociaż, jeżeli mamy do czynienia z ideą wysoce skomplikowaną, jest rzeczą całkiem dopuszczalną rozpatrywać jej poszczególne postacie, jako idee niezależne. Tak na przykład przy całej naszej szczegółowej znajomości świata zwierzęcego i budowy poszczególnych zwierząt nie posiadamy jeszcze prawdziwego określenia żadnego z pośród nich, lecz musimy posługiwać się metodą opisową i poprzestawać na wyliczaniu cech i własności stałych i przypadkowych. Nie jesteśmy w stanie zamknąć w żadnej formule tego intelektualnego faktu, który oznaczany jest mianem Platońskiej filozofii, ani też nie możemy w ten sposób określić tego

postacie jego nauki: sakramentalny, hierarchiczny i ascetyczny. Nie należy jednak pozwalać, aby jakakolwiek poszczególne postacie objawienia jakiś jeden sposób pojmowania go, wykluczała lub przesłaniała inne; chrześcijaństwo jest jednocześnie — dogmatycznym, praktycznym, to jest, regulującym nasze postępowanie i dewocyjonalnym; ezoterycznym i egzoterycznym; bezwzględnym i pełnym łagodności; jasnym i pośępnym; jest ono grozą i miłością.

Gdy jakaś idea realna czy też nie, ześrodkowuje na sobie życie umysłu i zapanowuje nad nim, możemy mówić, że żyje ona, żyje w umyśle, który ją w ten sposób przyjął. Matematycznym idéom nie można odmówić realności, a przecież trudno, przynajmniej w zwykłych wypadkach, powiedzieć o nich, że żyją one. Gdy jednak zostanie wypowiedziana przez kogoś jakaś wielka myśl prawdziwa czy błędna, dotycząca natury ludzkiej, dobra tak, jak ono przedstawia się w obecnym momencie, organizacyi rządu, obowiązku lub religii, gdy znajdzie ona rozpowszechnienie w zbiorowości ludzkiej, ściągnie na siebie uwagę, — nie może tu być mowy o biernym wyłącznie przyjęciu jej w ten lub inny odpowiadający wielorakości umysłów sposób; stać się ona musi w umysłach tych zasadą żywą, powodując w nich wznawiane i coraz to inne rozpatrywania jej treści, usiłowania zastosowania jej w różnych i coraz to nowych

kierunkach, słowem rozkrzewiać się ona będzie w różnych postaciach, które uwydatnią w niej coraz to nowe strony.

Takimi ideami były lub są: teoria, że władza królewska pochodzi od Boga, lub teoria praw człowieka, przekonanie o antyspołecznych działaniach kapłaństwa, utylitaryzm, lub idea wolnego handlu, obowiązek altruizmu, lub filozofia Zenona albo Epikura — wszystko to były lub są idee, zdolne pociągać ku sobie i wywierać wpływ, i na pierwszy rzut oka mające tyle przynajmniej rzeczywistości w sobie, że mogą być rozpatrywane z różnych stron i działać na różne umysły w niejednokowy sposób.

Gdy idea tego rodzaju zawładnie umysłem zbiorowym, lub umysłem pewnej części zbiorowości, nie trudną rzeczą jest przewidzieć, jakie spowoduje to następstwa. Zrazu ludzie nie będą zdawać sobie dokładnie sprawy, co właściwie ich porusza, i wszystkie usiłowania sformułowania i wyjaśnienia tego będą niewystarczające. Panować będzie powszechny niepokój umysłowy i wzmożone działanie jednych umysłów na inne. Można oczekiwać czasu, gdy pojęcia uzasadnione i całkiem wynaturzające sprawę będą przeciwstawiać się sobie wzajemnie w ogólnym zamęcie; w tej fazie trudno jest orzec, czy wogóle powstanie cokolwiekbądź z idei, ani tem bardziej, jaki sposób pojmowania jej pozyszcze pierwszeństwo wobec

innych. Idea będzie rozpatrywana w coraz to nowym oświeceniu, zmieniającym nieraz bardzo postać, w jakiej wypowiedziana została ona zrazu: ilość sądów dotyczących jej i sposobów widzenia jej, będzie nieustannie wzrastać. Po pewnym czasie można oczekiwać pojawienia się wykładu, przedstawiającego ideę w sposób bardziej określony: ten sposób jej pojmowania ulegnie zmianom pod wpływem innych, zostanie rozszerzony aż do złączenia się z nimi, lub wejdzie z nimi w jakieś inaczej dające się określić połączenie; wreszcie idea, która ukazywała się we wszystkich tych postaciach, stanie się dla każdego pojedynczego umysłu tem wszystkiem, czem ona była zrazu dla różnych umysłów: jej poszczególne przeciwstawiające się sobie sposoby pojmowania staną się jej momentami. Wyjaśnione zostaną stosunki jej do innych teorii lub faktów, do innych postaci naturalnego prawa lub ustalonych form obyczajowości, do zmiennych warunków czasu i środowiska, innych religii, polityk, filozofii, zależnie od tego, o jaką ideę idzie, jak zachowuje się ona wobec innych systematów, jak działają one na nią, i ona na nie, w jakim stopniu da się ona pogodzić z nimi, w jakim zakresie dopuszcza ona ich istnienie, jak ściera się ona z ich działaniem i w jakich punktach. Z czasem i stopniowo wszystko to zostanie wydobyte przez życie. Podlegać będzie idea badaniom i krzyżującym się pytaniom ze stro-

ny nieprzyjaciół: będą oni ją krytykować, wywołując obronę jej zwolenników. Całe mnóstwo mniemań, które powstaną w ten sposób, dzięki tym i innym względom, będą zbierane, zestawiane, porównywane, oceniane, klasyfikowane; dokonane tu będą czynności stopniowego doboru: zdania będą odrzucane, łączone z sobą wzajemnie, rozdzielane w umysłach jednostek i życiu myślowem zbiorowości. W ten sposób w stopniu zależnym od jej siły, idea przenikać będzie w samą budowę i oddzielne czynności społeczeństwa, zmieniając opinię publiczną, wzmacniając lub podkopując podstawy ustalonego porządku rzeczy. W ten sposób, z czasem wyrośnie ona w kodeks etyczny, lub w system rządu, lub w teologię, albo rytuał, zależnie od utajonych w niej zdolności: i całe to pozyskane w drodze takiej uporczywej pracy ciało będzie właściwie wyrazem idei. W ten sposób dopiero ukaże się, czem właściwie była ona od początku: obraz jej może powstać tylko z połączenia tych różnorodnych postaci, jakie przybiera ona w różnych umysłach; jej treść stanowią te uzupełnienia i poprawki, jakie wprowadzone zostały w ciągu jej życia; określa ją właśnie całą tą wielorakością doświadczeń.

Ten proces, wymagający dłuższego lub krótszego okresu czasu dla swego dopełnienia i organizujący w pewien mniej lub więcej określony sposób różne postacie idei, nazywam właśnie

jej rozwojem; w ten sposób zaczynają żyć i dojrzewają istotne lub pozorne prawdy, dotyczące szerszego lub węższego zakresu naszego umysłowego życia. Niewątpliwie proces ten może być uznany za rozwój idei tylko w takim razie, gdy różne fakty myślowe, ogarnięte przez jednoczące działanie, należą istotnie do tej samej idei, która stała się ich punktem wyjścia. Rzeczpospolita nie może być naprzykład uważana za rozwiniętą monarchię, chociaż może po niej następować; a grecki „tyran“ może być uznany za jeden z momentów, należących do idei demokratycznej, jako do swego typu. Trzeba także zważyć, że rozwój idei odbywa się na ruchliwej scenie ludzkiego życia i że jego postępy muszą napotykać na swej drodze istniejące już sposoby myślenia i działania i że nie może się tu obejść bez przeistaczania form ustalonych lub nawet unicestwienia ich przez procesy życiowe, promieniujące z nowej idei, jako swego ogniska. Nie można więc upatrywać w rozwoju idei procesu przypominającego badanie wypracowane na papierze, w których każdy krok naprzód jest bezwzględnie uwarunkowany przez to, co go poprzedza; rozwój o którym my tu mówimy, odbywa się w zbiorowościach ludzkich i po przez nie, zapanowuje nad wszystkimi ich zdolnościami, posługuje się społeczeństwami i ich przywódcami lub nauczycielami jako swem narzędziem. Posługując się w ten sposób ich umysłami jest od nich

zależny. Zależy więc on od istniejących w społeczeństwie ogarniętem przez idee przekonań, zasad, sprawdzianów, instytucji. Idea rozwija się właśnie przez ustalanie stosunków pomiędzy sobą a tem wszystkim, nadaje ona temu wszystkiemu nowe znaczenie i nowy kierunek, wszystko zastane zaczyna jak gdyby podlegać jej jurysdykcji; eliminuje ona to, czego nie może przyswoić sobie. Rośnie ona w ten sposób wchłaniając i wcielając w siebie te pierwiastki i jej tożsamość zależna jest nie od jej odrębności, lecz od jej ciągłości i przewagi. Ten właśnie rys nadaje charakter burzliwych walk dziejom państwowości lub religii. W tem świetle powinny być pojmowane przeciwieństwa szkół lub parlamentarnych stronnictw. Jest to walka idei w ich różnych postaciach, z których każda dąży do przewagi, każda posiada w sobie tę samą zaborczość, zdolność rozrostu, naturą każdej z nich jest, że organizując i kształtując panuje ona. Wszystkie one są mniej lub więcej niewspółwymierne pomiędzy sobą, niepodobne do pogodzenia: każda gromadzi naokoło siebie zwolenników, budzi uczucia wrogie i nienawistne, zależnie od tego, w jaki sposób działa na wiarę, uprzedzenia i interesy klas i partyi.

Każda idea nie tylko przeistacza, lecz i jest także przeistaczana, a przynajmniej podlega wpływom ze strony stosunków i rzeczy, pośród których rozwija się ona, zależną jest pod wieloma

względami od okoliczności, pośród których toruje sobie drogę. Rozwój jej jest powolny lub szybki; zmienna także jest kolejność faz następujących po sobie. Rozwój idei przedstawia się inaczej wśród ciasnych a inaczej wśród rozległych warunków działania; może on ulegać przerwom, opóźnieniom, być wykrzywianym lub kaleczonym przez przemienne okoliczności zewnętrzne; może on być słabym, gdy wszystkie siły są zużywane w kierunku oswoobodzenia go od własnych wewnętrznych przeszkód; może on być zatamowanym, wykolejonym lub nawet pochłoniętym przez idee wrogie a rozwijające się z większą energią; ogólny ton myśli przyjętych uprzednio może zabarwić rozwój idei, która rodzi się pośród nich, lecz może także rozwój danej idei zwyrodnieć pod wpływem jakiejś zasady obcej lub też bieg rozwoju ujawnić może jakiś błąd zasadniczy tkwiący w samej idei i stać się przyczyną jej naturalnej śmierci.

Pomimo jednak tych niebezpieczeństw, z jakimi związane są dla idei stosunki ze światem, pomimo że może ona być przez nie znieprawiona, niebezpieczeństw tych nie można uniknąć, jeżeli jakaś wielka idea ma być zrozumiana, a tem bardziej, jeżeli ma być ujawniona cała jej treść. W walce tylko i pośród prób zdobywa idea jasność, zyskuje doskonałość i prawa do władzy.

Nie może ona uniknąć, i to od najwcześniejszej już doby swego istnienia, starcia z otaczającą ją

znaczenie; tworzą się naokoło niej, wzrastają i upadają stronnictwa; rodzą się z nowych stosunków nieprzewidywane obawy i nadzieje; stare zasady ukazują się w nowych formach. Zmienia się ona wraz z tem wszystkim i pośród tego wszystkiego, zmienia się właśnie po to, by pozostać samą sobą, by pozostać tą samą. W lepszym świecie inaczej mają się rzeczy, ale tu u nas żyć znaczy to zmieniać się i doskonalić staję się to, co się zmieniało często.

Fifteen Sermons, z kazania „The Usurpations of Reason,”

W nieświadomości naszej tkwi przyczyna, że pozorne zmiany zjawisk fizycznych w biegu przyrody przypisujemy przypadkowi, tak samo, jak w dziedzinie moralności jedynie mrok naszych sumień przeszkadza nam widzieć nadzwyczajną ścisłość prawa moralnego.

Czyż nie moglibyśmy wreszcie utrzymywać, że przyrodzeni powiernicy prawdy moralnej bronić będą nie tylko z mniejszą zręcznością, ale także, że mowa jest niewystarczającą dla całkowitego jej przedstawienia i obrony? Między jej widnokręgami a językiem ludzkim niema współwymierności. Gdy ostatecznie, czem-że jest język, jeśli nie sztucznym układem, przystosowanym do poszczególnych ce-

i łatwe wypowiedzenie jest cechą prawdy, bez wahania ogłoszą zwycięstwo rozumu. On sam także może wybrać pytania i położyć szczególny nacisk na te, które nastroczają jak najwięcej zarzutów przeciw dogmatom i praktykom systemu przeciwnego, a według wszelkiego prawdopodobieństwa wpadnie nawet mimowoli, na najtrudniejsze działy, gdyż to, co znajduje się na powierzchni jest najbardziej uderzające, a zarazem i najbardziej odległe od środka, od którego jest zawisłe. Z drugiej zaś strony zarzuty ścieśnione w dość szczupłych ramach dadzą zupełną i zadowalającą całość. Tak np. ludzie atakujący ceremonie i dyscyplinę kościelną, powołują się, jak mówią, na zdrowy rozsądek: co w rzeczywistości znaczy, że powołują się na maksymy prawdziwe w innych dziedzinach, ale nie dające się pod żadnym względem zastosować w sprawach teologii, albo, że też sprowadzają wszystko do kwestyi logiki, podczas gdy wszystko zależy od realnego znaczenia używanych terminów, znaczenia pojmowanego jedynie przez umysły religijne.

Następnie, ludzi, którzy w ten sposób podejmują badanie nawskróś intelektualne, ludzi nieposiadających w osobistej swej cnotie żadnej podstawy i żadnego przewodnika, nie powstrzyma żadna obawa ani żadna delikatność. Wiedzeni już to niezrozumieniem już to niezawodnym instynktem zwady zwracają oni dyskusję na te najświętsze

punkty, których pełna czci wiara wzbrania się dotykać i podczas gdy ona strzeże czujnie każdego swego kroku w obawie popełnienia świętokradztwa, oni posługują się bez ogródek oczyma, które nie razi, zręcznością i zwinnością zwyciężają silniejszego od siebie przeciwnika.

Dalej: walka między prawdą a błędem jest z konieczności, z samej swej natury, korzystniejszą dla tego ostatniego, gdyż posiada on gotową i uświęconą frazeologię; a przyczyna tego tkwi nietylko, jak to już zaznaczyliśmy, w tem, że prawda nie ma na swe usługi potęgi wymowy, ale i w tem także, że ilekroć używa się argumentu trzeba być zwięzłym i jasnym. Prawda rozpatrywana jako system jest niezmierną i rozposciera się daleko; rozważana w swych wyodrębnionych dogmatach zależy od powiązania wielkiej liczby zmiennych oczywistości, subtelnych, tu i ówdzie rozprószonych i dlatego prawie niemożliwe jest ukazać ją w pewnej danej ilości twierdzeń. obrońca jej, skoro spróbuje, widząc się niezdolnym do stworzenia niczego więcej, prócz fragmentu, będzie zmuszony wygładzać chropowate krańcowości i łączyć błakające się linie w sposób nie wiele różny od tego, w jaki opowiadanie historyczne przemienia się w opowieść. Oto na czem polega w istocie sztuka kompozycji, która ostatecznie tylko z wielkim trudem uniknąć może przesady i sztuczności. Dla kogoż nie jest widocznym,

że wszystko to sprzyja sprawie błędu, sprzyja tej stronie, która niema dość wiary, aby znieść cierpliwie trudności, a posiada tyle właśnie talentu, że jasność uważa za główną zasługę pisarza? Aby się w tem upewnić wystarczy tylko porównać dzieła biskupa Butlera z dziełami tego bezbożnego pisarza ubiegłego wieku, którego imię stało się popularnem i który podawał się za poprzednika Wiekui Rozumu.

Ta wielka, lecz niebezpieczna zdolność, która w walce z prawdą używa zła jako narzędzia swego dzieła, może przybierać pozor wszelkiego rodzaju cnót i stać się współzawodniczką prawdziwych świętych Pana, których jest wrogiem. Może ona malować piękne obrazy cnoty i wyrażać cały szereg pobożnych uczuć lub poważnych refleksyi. Nic łatwiejszego jak być religijnym na papierze; tym sposobem oręż prawdy zostaje, w razie potrzeby, zwrócony przeciw niej samej.

Nadto trzeba zauważyć, że wytwory rozumu, same przez się całkowite i nie mające nic osobistego, mogą być wszędzie wprowadzone, dają się pomnażać i puszczać w obieg bez końca z pomocą kompozycyi; i tu znowu krasomówca posiada nadzwyczajną przewagę nad człowiekiem religijnym, gdyż może go słu chać równocześnie wiele tysięcy, — dobry zaś czyn może być zauważony i oceniony jedynie przez małą garstkę.

W końcu — powiedzmy o wyższości błędu

w jego walce z prawdą i to jeszcze, że wytwory rozumu jako dające się oddzielić od tego, który je ukazuje, nie pociągają ich autora do odpowiedzialności. Ich cechą charakterystyczną jest to, że przez dłuższy czas pozostają bezimienne, a wszak znamy wszystkie kłamstwa i bezprawia, do których cecha ta toruje drogę.

Brak zbroi potrzebnej do natarcia na poglądy panujące w świecie, ostrze i siła tych, których można użyć przeciwko nim samym, gdy z kolei Prawda zostaje napadniętą — oto przeszkody stawiające jej czoło.

Zdolności intelektualne (te przynajmniej, które między nami spotykamy) nie koniecznie zwracają nas w kierunku naszych instynktów moralności i te ostatnie mogą się obejść bez ich potwierdzenia; jeśli więc ich związek jest w istocie tylko przypadkowy, jakiegoż świadectwa dostarcza nam sam rozum na poparcie praw religijnych?

...Rozum nasz jest pod wieloma względami pomocnikiem zmysłów; kieruje ich zastosowaniem i uporządkowuje dowody jakich dostarczają. Robi on użytek z faktów, które są od nich zawisłe, wyprowadza swobodnie wnioski, przewiduje z góry te, które wymagają udowodnienia i wzmacnia wątpliwe; lecz ten, kto powierzając się mocy swego talentu zaniedbywałby fakty, zasłużyłby na miano teoretyka i — ślepy, któryby poważnie ogłosił

wykład o świetle i barwach, nie wielką mógłby żywić nadzieję, że będzie słuchany. Lecz, przypuścimy, że słuchamy go — czego spodziewać się będziemy od niego mogli? Biorąc za punkty wyjścia terminy naukowe, które tworzą podstawę i materiały jego systematu, gdy po przez pole nauki jego przenikliwość i bujna wyobraźnia otwierają mu daleki widnokrąg, może on wyklądać z łatwością wysłowienia się i kazać nam zapomnieć, że pozbawiony jest wzroku; ostatecznie wpadnie on nagle w jakąś wielką i niewypowiedzianą pomyłkę, zdradzony w ciągu swego zapędu przez jedno nieszczęsne wyrażenie, którem niechęący posunął się zbyt daleko lub zbyt wiele na nie liczył, a wtedy zobaczymy, że między jego słowami a pojęciami niema harmonii. Jako świadkowie jego błędu osądzimy go z pobłażliwością, a dla złagodzenia naszej krytyki, zaznaczymy, że jak na ślepcę, rozwinał on swój przedmiot nadzwyczajnie.

Taki byłby los narzucającego swe usługi rozumowi, który wciska się w dziedzinę zmysłów. Na miejscu podrzędnym, jakie ma w niej zająć, działa on tylko jako narzędzie, pomaga im tylko i ułatwia czynności, zaoszczędzając im czasu i kłopotu. Dajcie człowiekowi sto ócz i sto rąk w wiedzy przyrodniczej, a uczynicie go materialnie niezawisłym od pomocy rozumu.

(*Ibid.*, z kazania „*Faith and Reason contrasted as Habits of Mind*).

Zbadajmy: jakie są w dziedzinach religii odrębne funkcje wiary i rozumu i jaki między nimi związek. Oto co zauważono przedewszystkiem: jest rzeczą bezsprzeczną, że w każdym zapatrywaniu i w każdym rodzaju czynności rozum posiada władzę krytyki i analizy; że to jedynie jest prawdziwe, to jedynie dobre, co może on usprawiedliwić i w pewnym względzie udowodnić; tem samem nie ulega wątpliwości, że skoro dogmaty przyjęte przez wiarę nie mogą otrzymać zatwierdzenia rozumu, nie mają prawa uważać się za prawdziwe; jednakże, choćby i tak było, nie wynika z tego, aby w duszy wierzącego wiara była istotnie oparta na rozumie; w żadnym bowiem razie — przytaczając analogiczny wypadek — sędzia ogłaszający niewinność lub nieskazitelność tych, którzy przed nim stają, nie może być uważany za przyczynę. Sędzia nie robi ludzi ucziwymi, lecz uwalnia ich tylko i uznaje za niewinnych. Podobnie i rozum będąc kamieniem probierczym wiary i środkiem jej sprawdzania nie koniecznie musi być jej przyczyną dlatego, że żyje w duszy wierzącego. Należy przeto wyjaśnić to pomieszanie pojęć, które w badaniach nad religią każe uważać rozum za źródło wewnętrzne czynu lub postępowania dla takiej lub innej jednostki, pomieszanie polegające na tem, że zdolność krytyki

dną rzeczą byłoby powiedzieć, w czym mieści się oczywistość Pisma św. lub symbolu bez tych przypadkowych boskich rozjaśnień, dzięki którym wytryska ona z duszy czytelnika, by je następnie w siebie wchłonąć i które miłosierna Opatrzność właśnie w tym celu tam ukryła. Teksty czerpią swą jaśniejącą moc z atmosfery przyzwyczajenia, opinii, zwyczaju i tradycji, poprzez które je widzimy. Z drugiej strony, ludzie niereligijni są kompetentnymi sędziami wartości oczywistości w ścisłym znaczeniu tego słowa, kiedy od niej zależy powzięcie decyzji, ponieważ oczywistość zwraca się do rozumu, zmusza rozum wierzyć odpowiednio do swej siły i pozwala mu wątpić lub nie wierzyć odpowiednio do swej słabości. Krew rozlana na wielobarwnej szacie Józefa była widoczna zarówno dla nieprzyjaciela jak i przyjaciela; cuda odwołują się do zmysłów wszystkich ludzi złych i dobrych; i podczas gdy praktyczna znajomość przyrody wspólna sprawiedliwym i tym, którzy nimi nie są, wskazuje im cechę nadprzyrodzoną cudu, fakt jego zaistnienia w takiej a takiej okoliczności zależy od pewnych rozważań o świadectwach, entuzjazmie, szalberstwie i innych podobnych rzeczach, w których niema „nic osobistego, nic wewnętrznego. Jest to pewnego rodzaju dowód, którego człowiek nie stwarza dla siebie, lecz który zostaje stworzony dla niego. Dowód ten istnieje niezależnie od niego; jego własny blask

i cecha objektywności są tem, co każe go przyjąć. Chwała jego zasadza się na tem, że wymaga on tylko prostych i szczerých uszu; nawet więcej: przede wszystkim zwraca się on do niewierzącego i skłania go do nawrócenia się, jak gdyby mimo jego woli. Niema tu wyboru; wierzy czy nie wierzy nie jest to podstawą do zasługi, pochwały lub nagany; charakter nie bierze w tym sądzie udziału. Ale człowiek za wiarę swą jest odpowiedzialny, ponieważ odpowiedzialny jest za to, co kocha lub nie, za swe nadzieje i poglądy, za to wszystko, od czego wiara jego zawisła. Niewierzący jednak, ponieważ różnicy tej nie widzą, utrzymują, że człowiek nie więcej odpowiada za swą wiarę, jak za funkcyę swego ciała, które zupełnie tak samo pochodzą od przyrody; że nie od woli zależy wzmocnienie słabego dowodu; że jeśli według czyjegoś zdania pewien umysł nie wychodzi poza pewne granice, źle czyni ten, kto stara się by on je przekroczył; że jeśli, mimo wszystko, błądzi on w swych sądach, to jest to jego nieszczęście, ale w żadnym wypadku wina; że znajduje się on pod działaniem pewnych czynników zewnętrznych i zmuszony jest słuchać pewnych praw oczywistości, które są konieczne i stałe. Ale w istocie rzeczy, chociaż pewna dana oczywistość nie zmienia swej siły, tkwiące w jej założeniach prawdopodobieństwo, zmienia się bez końca, stosownie do stanu duszy tego, który ją bada.

Czyż nie w tem bowiem tkwi błąd, powszechny i fatalny błąd świata, że ustanawiamy się sędziami prawdy religijnej nie przygotowawszy wprzód swego serca do jej przyjęcia? „Otom jest dobry pasterz i znam owieczki moje, a owieczki moje mnie znają“. „I kroczy on na czele, a owieczki jego idą za nim, ponieważ znają one głos jego“. „Ci, których serce jest czyste, widzą Boga“. „Temu, kto łagodny jest, zostaną odkryte tajemnice“. „Człowiek uduchowiony sądzi wszystko“. „Ciemności nie rozumiały go wcale“. Grube oczy nie widzą, twarde uszy nie słyszą. Ale w szkołach tego świata drogi prowadzące do prawdy uchodzą za szerokie gościńce otwarte w każdym czasie i dla każdego człowieka bez względu na jego zdolności wewnętrzne. Do prawdy wolno zbliżać się bez szacunku. Nikogo nie uważa się za coś więcej, niż jego sąsiada, albo raczej: zdolności intelektualne, przenikliwość, bystrość, subtelnosc i głębokość uważa się za przewodników prowadzących do prawdy. Ludzie sądzą, że wszyscy posiadają jednakowe prawa do rozstrząsania tematów religijnych. Dotykają się oni, bez zastanowienia, kiedy im się tylko podoba, najświętszych pytań wiary; a skoro nadarzy się sposobność, nie przygotowawszy swej duszy: w chwilach wytchnienia wśród rozrywki, a nawet podczas libacyi na uciecie. Czyż można się więc dziwić, jeśli w końcu stają się indyferentystami i wysnuwają wniosek, że pra-

wienia, jakiego zda mu się, łaska Boża byłaby jemu użyczyla, gdyby go użyczyć była chciała. Tak oto Wiara jest rozumowaniem ducha religijnego, lub tego, co Pismo św. nazywa sercem prostem i czystym, które działa raczej na podstawie domniemań, niż na podstawie oczywistości, które rozmyśla i zapędzą się za ideą przyszłości nie dającą się rozumem udowodnić.

Trzebaby nie mieć rozsądku, aby powiedzieć, że wielorakość poglądów płynie z braku siły logiki wspólnego ogółowi i że szkicując zarys Wiary dają tylko próbkę tego rodzaju błędu. Ale ludzie jasno rozumujący nie wahają się tak to sobie przedstawiać. Głowy bardzo przejrzyste, dobrze uporządkowane, chwytne, lecz nie bardzo głębokie będą przyczynę tych różnic w wysnuwaniu wniosków upatrywać w niedoskonałościach zdolności rozumowania i w końcu albo odwrócą się od nich ze wzgardą albo je usprawiedliwią. Tak bywa z tymi, którzy w sprawach religii są zwykle wolnomyślnymi z jednej strony albo nowatorami z drugiej, ludźmi o umyśle trafnym, subtelnym lecz wązkim, dla których wszyscy inni są w błędzie, a oni jedni tylko mają słuszność, chociaż na samym przedmiocie dyskusji zależy im bardzo mało, którzy poszukiwanie prawdy uważają tylko za pracę logiki a ludzi, którzy do tej nie mają dostępu, za pozbawionych sposobu osądzania rze-

czy, koniecznego dla nadania formy rozumowaniu, zgodnej z prawami argumentacji. Jest to niewątpliwie jedna z najbardziej oszukańczych omyłek. Albowiem doświadczenie życiowe dostarcza licznych dowodów, że skoro ludzie w praktyce zajmują się szczerze jakąś sprawą, nie źle rozumują. Nie myślą się, skoro chodzi o ich interes.

Odczuwają oni instynktownie, w jakim kierunku znajduje się on i to co powinni robić, aby nie narazić własnego dobytku i dorobku. Tak samo w zagadnieniach dotyczących ducha pewnej partii, politycznych poglądów, zasady moralnej lub osobistego uczucia, okazują oni często bezwiednie zadziwiająco przenikliwość, która każe im osądzać rzeczy tak, jak powinni. Chociaż nie wiedząc jak dalekim byłby związek między kwestyą roztrąsanego zagadnienia a ich własną wiarą, ich przyzwyczajeniami i uczuciami, w wyznawanych przez się zasadach odnajdują oni wytyczne, które prowadzą ich do uprawnionych wniosków; dlatego też zdarza się często, że w czynnościach, wyrażeniach, zwyczajach na pozór obojętnych, w zagadnieniach nauki, polityki lub literatury jesteśmy w stanie prawie z góry przepowiedzieć, w jakim punkcie zatrzymają się pewne osoby, przez zbadanie ich poglądów czy to w religii czy w moralności i obronić ich o wiele lepiej, aniżeli one same się bronią. Jest to właśnie dowód łączności i spójności wierzeń religijnych, które miały czas i wolną

przestrzeń do swobodnego rozwoju; takimi są np. pierwotny Chrystyanizm, System średniowieczny lub Kalwinizm; ta łączność i spoistość jest jednak pracą ogółu, jego ducha surowego bez kultury. Znajdujemy jeszcze jeden tego dowód w jednolitym pochodzie jaki odbywa w ciągu swego istnienia w różnych krajach i różnych czasach ta sama doktryna polityczna, religijna lub filozoficzna; prawidła Rozumu narzucają jej do tego stopnia te same momenty rozwoju, to samo następstwo faz, te same początki i ten sam rozkład, że przedstawić jej historię w jednym wieku, znaczy z góry prawie nakreślić jej pochod w następnym.

Wszystko to wskazuje jasno, że chociaż ludzie wyrażają się, lub jeśli wolicie: myślą na opak, w ogólności rozumują trafnie. Gdyby przyczyna ułomności tkwiła w samym rozumie, każdy rozumowałby na własny sposób; tymczasem jednak skupiają się oni w szkoły i to nie przez czyste naśladownictwo lub przez sympatyę, ale pod wewnętrznym impulsem, pod nieodpartym wpływem różnych ich zasad. Możliwie, że argumentują oni źle, ale rozumują dobrze, to znaczy, że twierdzenie wyprowadzone z ich zasad nie jest współwymiernie z ich zasadami rzeczywistymi. Tak więc, chociaż oczywistość, którą zadowala się Wiara, nie wydaje się być współwymierną z jej celem, nie dowodzi to żadnej jej słabości lub niedoskonałości wewnętrznej. Wydaje się ona przeciwstawną

rozumowi, nie będąc nią w istocie; jest ona jedynie niezależną i różną od tego, co nazywamy badaniami filozoficznymi, systematami intelektualnymi, seryą argumentów itp.

Czy będziemy rozważać środki Wiary, czy jakiegokolwiek inne działanie Rozumu, przekonamy się, że ludzie postępują opierając się na dowodach, których nie wytwarzają lub których nie mogą wytworzyć albo, gdyby mogli, nie byłiby w stanie prawdziwości udowodnić, — dowodach utajonych lub powziętych z góry, które uważają za przyjęte.

Wiara jest narzędziem rozumu, które z jednej strony z t a k i m trudem wytwarza dla siebie podstawy wnioskowania, z drugiej: podstawy te t a k dalece zależą od hartu samego ducha, od jego ogólnego sposobu obnażania rzeczy, od jego odczuwania woli Boga, od domniemywań, które mają swe źródło w nadziejach pokładanych w przyrodzie, że świat nie przestanie jej uważać za niedorzeczną i godną pogardy — oczywiście, dopóki wydarzenie nie przyniesie jej potwierdzenia. Np. akt inteligencji dzięki któremu osoba niewykształcona wierzy w Ewangelię na słowo tego, który ją poucza, może być uważany za analogiczny z przenikliwością wielkiego pisarza lub wielkiego generała, gdyż łaska nadprzyrodzona jest dla umysłu niekulturalnego tem, czem dla nich geniusz.

Pogląd ten znajdzie nadzwyczaj silne potwier-

(*Ibid.*, z kazania *Love, the Safeguard of Faith against Superstition*).

Utrzymywać, że wiara jest sądem o faktach dotyczących praktyki, sądem kształtującym się nie tyle pod wpływem wrażenia wywołanego w umyśle po prostu faktami tymi, ile przez to, że sam on wychodzi na ich spotkanie, — że jest to domniemanie, a nie dowód, — może wydać się paradoksem. A przecież nie jest bynajmniej to paradoks, skoro rzeczywisty stan rzeczy, tak jak przesuwają się nam one codziennie przed oczyma, *p r a w d ę* zdania tego potwierdza.

Pojęcie wiary jako domniemania znajduje się także w panującym o niej wyobrażeniu. Powiadają powszechnie i słusznie, że Wiara jest kamieniem probierczym ludzkiego serca. I cóż znaczy to innego, jak nie to, że obnaża ona ideę, jaką człowiek sobie wytwarza o tem, co jest lub nie jest prawdopodobnem? I czyż uważa on jakąś rzecz za prawdopodobną inaczej, niż na podstawie stanu swojej duszy, stanu swych przekonań, swych upodobań i pragnień? Zostaje stwierdzony pewien fakt: tem samym zostaje on przedłożony obecnym; mają oni wolny wybór przyjąć go lub odrzucić po poprzedniem rozpatrzeniu dowodów. Każdy ze słuchaczy będzie oglądał ten fakt ze swego punktu widzenia. Ten punkt widzenia będzie określony przez hart jego charakteru. Czy zostanie coś

dodane lub odjęte dowodowi, nie wpłynie to na zmianę uczucia. Jeśli nie jest przysposobiony do wiary, odrzuci najsilniejszą oczywistość, ale jeśli jest — przyjmie najsłabszą. Tu powie, że najpewniejszym jest — uwierzyć; tam, że wcale nie czuje się skłonny uwierzyć w to, co mu przedstawiają. Przyjmie czy odrzuci, w każdym razie zobaczy, że oczywistość jest istotnie czemś, ale nie jest wszystkim, że posiada ona pewną moc, ale że może istnieć inna, bardziej przekonująca. Pozostaje następnie pytanie, jaką ma być konsekwencja praktyczna oczywistości w obecnym jej stanie, a rozstrzyga on to stanem swego serca. Nie chcę przez to powiedzieć, że niema oczywistości tak silnej, by mogła przekonać człowieka mimo jego woli lub przynajmniej nakazać mu milczenie, ale, że zazwyczaj oczywistość za lub przeciw pewnej religii bez względu na to, czy jest to prawdziwa lub fałszywa religia, nie jest z natury swej na tyle silną, by mogła zmusić nas do przykłaśnięcia.

Przyznają ogólnie, że wiara jest kamieniem probierczym moralnego charakteru. Otóż powiadam, że jest ona kamieniem probierczym właśnie w tem znaczeniu, iż opiera się na domniemaniach. Można utrzymywać, że wnioski jej są fałszywe; byłoby to niesłusznem, lecz pomijam to, gdyż nie o to mi tu chodzi. Istotą wiary religijnej jest już to *test* pewnego charakteru moralnego, już to pewne prze-

sądzenie lub poprzedzenie. Z drugiej strony, skoro przystępujemy do tego, co powszechnie zwie się oczywistością, szczególne właściwości umysłowe i przesady wykluczamy z dyskusji, zstępując do dowodów wszystkim wspólnych i aby zważyć wartość świadectwa, zbadać fakty, przyjmujemy pewne naukowe prawidła, pewne stałe miary. Można przeprzeć, można zmusić do przyjęcia tego tylko, co wszyscy czują, co wszyscy rozumieją, co wszyscy umieją wypowiedzieć; codzienna mowa staje się miarą myśli; jesteśmy uprawnieni do snucia jedynie tych wniosków, których racye mogą być wytworzone i te tylko racye posiadają ważność, które mogą być wypowiedziane w prostych twierdzeniach; różnorodny i zawiły spłot rozważań, które w rzeczywistości wiodą do sądu i czynu, musi być pomniejszany i okrawywany dopóty, dopóki nie przybierze formy przesłanki górnej lub dolnej. W tego rodzaju okolicznościach rozstrzygnąć trawnie jest tak samo małą cnotą czy zasługą, jak zrobić dobrze matematyczne działanie; powziąć fałszywe postanowienie jest tak samo małym błędem, jak omylić się w liczbie lub chybić w pamięci datę faktu historycznego.

(Ibid., z kazania Implicit and Explicit Reason).

Rozum rozpatrywany z najprostszego punktu widzenia jest zdolnością zdobywania wiedzy bez

nie, że ścieżka po której wdzierają się wielcy geniusze na szczyty prawdy jest tak samo niepewną i tak samo zwodną dla ogółu jak ta, po której zręczny góral schodzi z niebotycznego cyplu wirchu. Jest to droga, której nikt inny nie może wybrać i którą jedynie powodzenie usprawiedliwia. Takim jest mianowicie sposób rozumowania wszystkich ludzi, bez względu na to, czy byli oni lub nie — ulubieńcami natury, — nie zapomocą pewnego prawidła, ale pewnej zdolności wewnętrznej.

Rozumowanie więc czyli działanie rozumu jest samorzutną i żywą energią tkwiącą w naszym wnętrzu, a nie sztuką. Ale gdy dusza rozmyśla o sobie samej, zaczyna odczuwać niezadowolenie z braku ładu i metody panującego w tej czynności i usiłuje analizować różnorodne procesy, podczas których się ona urabia, wiązać jedne z drugimi, wykrywać pewne ogólne prawa na których one opierają się, zupełnie tak samo, jakby mogła rozmyślać i poddawać analizie wyobraźnię lub pamięć.

Otóż istnieją dwa odmienne działania: działanie naturalnego rozumowania i śledzenie naszych własnych rozumowań. Wszyscy ludzie rozumują, ponieważ rozumować jest to po prostu zdobywać jedną prawdę zapomocą drugiej, poprzedniej, bez współdziałania zmysłów... i nic więcej; ale nie wszyscy wracają do swych rozumowań, a jeszcze mniej liczni są ci, którzy rozważają z taką ści-

słością, by byli w mocy usprawiedliwić własny swój sposób zapatrywania... — Innemi słowy: wszyscy ludzie mają pewną rację, ale nie wszyscy mogą pewną rację podać. Możemy nazwać te dwie czynności umysłu: rozumowaniem i argumentacją, rozumowaniem nieświadomem i świadomem, Rozumem *implicite* i Rozumem *explicite*. Do drugiego należą słowa: nauka, metoda, rozwinięcie, analiza, krytyka, dowód, system, zasady, prawidła, prawa i t. p.

Zbędnem byłoby chyba zwracać uwagę, że nie należy tych dwóch czynności mieszać ze sobą — jeśli nie zostały one już pomieszane. Jasna argumentacja nie jest oczywiście nieodzownym warunkiem dobrego rozumowania o naszych uczuciach i czyni nasze mogą pozostawać w zupełnej zgodzie z doktryną, którą nie bylibyśmy zdolni przejrzycie sformułować. Praca analityczna nie jest konieczną do całkowitej działalności, którą można analizie poddać. Działanie rozumowania jest samo w sobie pełne i niezależne. Analiza zdaje tylko sprawę, a nie czyni wnioskowania racjonalnem. Nie pozwala ona jednostce rozumować lepiej. Może tylko utrwalić w nim świadomość — w złem czy w dobrem — że rozumuje. Poznanie sposobu rozumowania człowieka należy do takiej samej tajemnicy, co i jego sposób przypominania sobie czegoś. Istnieją pewne rzeczy, które przypomina on sobie mniej lub więcej dobrze, o których

mniej lub więcej dobrze rozumuje. Rozum niektórych ludzi dochodzi w pewnych specjalnych przedmiotach do wyżyn geniuszu, podczas gdy w innych znajduje się poniżej przeciętności. Zdolność czy talent rozumowania może być w takim lub owym przedmiocie różny, chociaż sposób rozumowania pozostaje zawsze ten sam. Otóż człowiek umiejący argumentować albo jasno mówiący jest tylko człowiekiem celującym w analizie i w wypowiedzaniu narządu rozumującego, który stał się dla niego przedmiotem bezpośredniej refleksyi. Obserwuje on związek faktów, odkrywa zasady, stosuje je, uzupełnia braki, dopóki nie zaprowadzi we wszystkim porządku. Ale talent rozumowania lub dany dar rozumu może wcale dobrze ograniczyć się do tego tylko działania i nic nie sprzeciwia się temu, że w innych działaniach będzie on tak mało biegłym, jak mało koniecznym jest dla matematyka być eksperymentatorem. Biegły w analizie rozumowania może on być tylko przeciętnym rezonerem, podobnie jak krytyk literacki, celujący w ocenie poematów, których nie umiałby ułożyć.

Dziesięć osób broni w najpewniejszej zgodzie jednego i tego samego poglądu. Otóż możliwe, że pojęcia, jakie każdy z nich tworzy sobie o tym samym przedmiocie, nie są bardziej do siebie podobne, aniżeli ich twarze i ich rysy. Jakaś drobno-

stka jest już przeszkodą, że obraz staje się niepodobny. Poznajemy osobę, którą zamierzono namalować, a przecież nie jest nią ona. Czyż nie jest więc złudną nadzieją oczekiwanie, że najpilniejsze, najbardziej szczegółowe badanie mogłoby dojść do czegoś więcej, niż niedoskonałego tylko szkicu żywej duszy, jej uczuć, myśli i rozumowań. Albowiem skoro trudną jest rzeczą całkowita analiza jakiegokolwiek stanu, skłonności lub poglądu naszych umysłów, czyż mniejszą trudność przedstawia, jak to czyni teologia, nakreślenie dzieł, działalności, opatrności, przymiotów lub natury żywego Boga?

*Z „Fifteen Sermons“: The Theory of
Develpomenets in Religious Doctrine.*)*

Jednym z pierwszych a zarazem najszlachetniejszych zwycięstw kościoła było obalenie mądrości świata, śladem swego boskiego Mistrza, który zanim zaczął głosić nowe królestwo, zanim wystąpił przeciw mocy świata, zajął miejsce pomiędzy doktorami. Pierwszym owocem tego grona tak szczodrze wyposażonego łaską Najwyższego był św. Paweł, uczony faryzeusz, w którym pycha nauki

*) Do tego kazania przywiązuje St. Brzozowski szczególniejszą wagę w swej przedmowie na str. 40. (*Przyp. wyd.*).

nieprawidłowa w swej strukturze i różnorodna w stylu, jak to wynika z powolnej twórczości wieków; pełna nieregularności w szczegółach dzięki właściwościom charakteru jednostek lub interpolacji myśli obcych, ale będąca mimo wszystko rozwinięciem idei, sobie samej a niczemu innemu podobnej i najbardziej oddzielne jej części pozostają we wzajemnym do siebie stosunku i wykazują wspólne pochodzenie.

Ten świat myśli jest tylko rozszerzeniem kilku słów, które upadły jakby przypadkiem z ust rybaków galilejskich. Tutaj nastrocza się nam nowe pytanie należące w szczególności do przedmiotu, do którego chciałbym się ograniczyć. Rozum nie tylko poddał się Wierze, ale i jej służył; on tłumaczył jej dokumenty i przemieniał niewiedzących wieśniaków w filozofów i teologów; on tchnął w ich słowa znaczenie, które bezpośrednim słuchaczom nasuwało mało wątpliwości. Dziwniejszą jest niewątpliwie rzeczą widzieć w św. Janie teologa, niżli księcia w św. Piotrze. Oto zjawisko, które Ewangelia jedyna była zdolna wywołać i piętno boskości. Jej pół-zdania i pełnia języka są podatne do rozwoju; zawierają one same w sobie życie objawiające się w każdym naprzód zrobionym kroku, prawdę w swej wspaniałej całkowitości, rzeczywistość płodną w źródła możliwości, głębię sięgającą aż do tajemnicy, ponieważ

dnostki, które go doznały. Że osoby nie mają świadomości pewnej idei, nie jest dowodem, że idei tej nie posiadają. W rzeczach zmysłowych i intelektualnych nic nie jest częstsze, jak tego rodzaju wrażenia nieświadome. Jakie znaczenie nadajemy swym słowom, gdy powiadamy, że pewne osoby nie znają siebie i dają się prowadzić przez poglądy, uczucia, przesady i przedmioty, z których nie zdają sobie sprawy? Ileż to razy zdarza się, że jesteśmy weseli lub smutni nie wiedząc dokładnie dlaczego, a jednocześnie uczuwamy wyraźnie, że powiedziano nam coś czy też wydarzyło się nam coś dobrego lub złego, co mogłoby wyjaśnić nasz stan, gdybyśmy zdołali sobie to przypomnieć? Czemżeż jest sama pamięć, jeśli nie obszernym składem podobnych idei, co prawda uśpionych, ale przecież obecnych i które można obudzić? Zważcie dalej, w jakim zakłopotaniu znajdują się osoby, które chcą nakreślić historię swych poglądów z lat poprzednich przy oznaczaniu daty takiego a takiego przekonania, chociaż rozwój ich myśli odbywał się w ciągłości i stopniowo; tak, że z taką samą łatwością można śledzić rozwój owocu w ziemi, „najsamprzód ziele, potem kłos, następnie zboże w kłosie“, co ustalić chronologię zmian nie wywołanych przez żadne nagłe objawienie, żadną reakcję, żadną fluktuację umysłu, lecz które powstały z idei, które są rozwinięciem w formie ujawnionej tego, co zawierała ona już w sta-

nie utajonym. Zdarza się też często, że piszą studia krytyczne o idei, która w umyśle takiego poety była kierowniczą w jego kompozycjach, w tworzeniu pewnych charakterów; gdy nadajemy tego rodzaju analizie nazwę filozofii poezji, nie chcemy, aby przez to rozumiano, że autor musiał pisać swe dzieła według pewnej teorii lub musiał wiedzieć, co robi, ale, że w istocie był on pod władzą pewnej idei, z której świadomie nie zdawał sobie sprawy, a która służyła mu za prawidło i przewodnika. I pozostaje jeszcze jedno pytanie: czy to dziwne i dręczące uczucie próżni, jakie odczuwają niekiedy ludzie religijni, gdy już nic nie wydaje im się ani prawdziwym, ani dobrem, ani prawem, ani korzystnym, gdy Wiara wydaje im się tylko słowem, obowiązek sztycherstwem, wszelkie wysiłki czynienia dobrze niedorzecznymi lub zbędnymi, a wszystko tylko już grozą i rozpaczą, jakgdyby religia została ze świata wykreśloną, — czyż nie jest to wynikiem bezpośrednim chwilowego zaćmienia jakiejś centralnej wizji, która bez naszej świadomości użycza duszy wewnętrznego życia i pokoju.

Zdarza się często, i tkwi to może w samej naturze rzeczy, że nie możemy pewnej idei opanować, ani wyrazić jej w krótkim przeciągu czasu. Istnieją jednostki, dla których staje się to niekiedy bezwzględnie niemożliwością; ostatecznie, może rozpoznają one u jakiegoś pisarza, który wpadnie im

w ręce swe pojęcie wyłożone według ich pragnień i wtedy powiadają, „że to jest rzeczywiście to, co odczuwali zawsze, a usiłowali napróżno wyrazić” lub, „że to właśnie utrzymywali oni zawsze, z tą tylko różnicą, że jest to lepiej wypowiedziane.” Zresztą, ileż to ludzi pracowało dla idei, która ścigała ich przez większą połowę życia i od której zdołali się wreszcie wyzwolić tylko z wielkim trudem! Przypuszczam, że prawie każdy z nas był niejednokrotnie pobudzany do działania i to przez dłuższy czas przez idee i poglądy tylko odczuwane i odczuwane jako prawdziwe, chociaż ukazywały się one nam tylko w stanie mglistym, czy też jak gdyby powiewnym, że wreszcie zrozumieliśmy, iż nie należy zdobywać ich gwałtem, lecz muszą one przejść przez swój konieczny proces i wyjdą w swoim czasie na światło, jeśli ma to nastąpić. Życie niektórych ludzi, i to nie najmniej znakomitych z pośród teologów i filozofów, zesrodkowywało się w rozwinięciu jednej — jedynej idei i było może za krótkie, aby doprowadzić ją do kresu. A przytem jak często zdarza się, że człowiek słysząc po raz pierwszy wykład przedstawionej mu doktryny, waha się, następnie uznaje, potem odrzuca, wreszcie oświadcza, że zawsze ją przyjmował, ale nie był zadowolony ze sposobu, w jaki została ona wyłożona, zarzucając jej paradoksalność i wysubtelnienie, to znaczy, że na razie nie jest on mocen przeanalizować swych po-

głędów, nie wie, czy doktrynę przyjmuje czy też nie, z powodu trudności, jakie odczuwa, by stać się panem swoich myśli.

Inną znamioną cechą charakteryzującą dogmatyczny wyraz wierzenia jest to, że nawet gdy zostaje ono sformułowane, nie zawsze łatwo jest uznać w niem wierny i rzeczywisty obraz swej myśli. A to dla wielu powodów: nieraz pochodzi to z niedoskonałości, z jaką ujmujemy sam jego wyraz, bez względu na to, czy jest on dobry czy zły, tak, że w teorii odrzucamy zasady pozostając równocześnie pod ich wpływem. Wielu n. p. ludzi działających w myśl zasady utylitaryzmu razi sformułowanie jej w rozprawie i ujrawszy ją tam wypierają się jej. A nawet w kwestjach religijnych umysły poważne są zakłopotane, gdy widzą dogmat przedstawiony jako bezpośrednie rozmyślanie, a tem samym jako definicyę tego, co jest nieskończone i wieczne. Zresztą, według hipotezy, jest to przedstawienie idei w środowisku, w którym została ona zrodzona, nie taką jaką była w swem źródle, lecz taką jaką jest, by tak rzec, w projekcyi; nic więc dziwnego, że mimo wewnętrznego współodpowiednictwa wrażenia i dogmatu w każdej poszczególnej ich części, posiada dogmat pewną szorstkość w zarysach, tę którą odznacza się n. p. brak harmonii w proporcjach; a przecież jest to nieuniknionem, zważywszy słabość naszych zdolności intelektualnych.

nawet niezależnie od jakiegokolwiek wyznania wiary pojęciowo określonego. Nieobecność całkowita lub częściowa, czy też niedoskonałość założeń dogmatycznych wcale nie są dowodem, że w duszy kościoła nie istnieją wrażenia lub sądy utajone. Wieki całe mogły upłynąć zanim prawda, która przez długi czas była tajemnym życiem wielu milionów wierzących dusz, została formalnie wyrażona. Tak n. p. aż do XIII. w. nie było żadnego kościelnego wyroku, bezpośredniego i wyraźnego o Jedności liczebnej Natury Boskiej, której słowa kilku największych Ojców greckich zaprzeczają, *prima facie*, chociaż nie istotnie. A nawet doktrynę o Podwójnem Pochodzeniu nie ogłosił Kościół katolicki w pierwszych wiekach, chociaż została ona mniej więcej jasno ustalona przez kilku Ojców Kościoła pojedynczo; jeśli jednakże dziś należy ją przyjąć — co nie ulega najmniejszej wątpliwości — jako część Składu apostolskiego to dlatego, że została ona istotnie przyjęta wszędzie od początku, a tem samym przyjęta w pewnego rodzaju stanie prostego wrażenia religijnego, o którym nie posiadano może świadomości.

Skoro według wniosku z powyżej rzezonego, idee, któremi była ożywiona i któremi kształtowała się dusza chrześcijańska, mogą się w niej znajdować w stanie ukrytym, tem mniej powinniśmy się dziwić, że trudno je wydobyć i nadać im

nie popadały w poważne błędy; dalej: ci, którzy przeczą doktrynie Lutra o odkupieniu, posiadają ogólną skłonność do kultu zewnętrznego i jest to jeszcze fakt wielkiej wagi, że Protestantyzm w różnych epokach dopuszczał w końcu lub podtrzymywał poligamię; zrobiono też uwagę, że kacerze mimo różnicy poglądów posiadają niewytlumaczoną wzajemną sympatyę i budzą się ze swego zwykłego odrętwienia jedynie dla wymiany grzeszności i obmyślenia sprzymierzeń. I należy tu zrobić tę drugą jeszcze cenną uwagę, że z chwilą, gdy chcemy ustalić niektóre punkty dogmatyczne, rozszerzają się one z konieczności, chociaż zanim przystąpiliśmy do ich wyłożenia, wyobrażaliśmy sobie, że wystarczy jedno lub dwa zdania dla wyrażenia naszej idei. Objaśnienia olbrzymieją pod naszą ręką naprzekór wysiłkom, aby je ograniczyć. Ta sama różnica istnieje między rozmową a pisaniem. Wypowiedzenie myśli nie sprawia nam wielkiej trudności; nasz głos, sposób zachowania się i pół-słówka dopełniają ją za nas; ale przy pisaniu, gdy mamy wejść w szczegóły i zapobiec fałszywym interpretacyom, nigdy nie uważamy się za oswobodzonych od odpowiedzialności naszego zadania. Dlatego też zadziwiającą jest rzeczą, że Symbole są tak krótkie, ale niema w tem nic dziwnego, że potrzebują one komentarza.

Jest więc rzeczą niezaprzeczalną, że trudno i ryzykownie jest rozwijać idee, które otrzymaliśmy

w stanie utajonym; i na tej też podstawie wysnuwają często wnioski, że nie posiadają one żadnego właściwego sobie rozwinięcia, że niema naturalnej łączności między pewnymi dogmatami a pewnymi wrażeniami i że wiedza teologiczna jest kwestyą czasu, miejsca, przypadku, ponieważ wierzenie wewnętrzne jest wszędzie i zawsze to samo. Jednakże instykt każdego chrześcijanina odrzuca nieochoybnie tego rodzaju poglądy, ponieważ pierwszym poruszeniem jego wiary jest usiłowanie wypowiedzenia się co do wielkiego oświecenia bożego, które zostało mu użyczony, — i to zdaje się być dowodem, że istnieje tu wiedza, że wiara ta znajduje się lub nie na poziomie jego odkryć. I istotnie czy istnieje wiedza stojąca otworem dla pierwszego lepszego badacza, która nie byłaby tajemniczą w swych zasadach? która dla prawidłowego kształtowania się nie wymagałaby umysłu obdarczonego szczególnymi przymiotami? O każdym przedmiocie można zbudować teorie prawdziwe i fałszywe, ale fałszywe nie powinny być powodem przesądzenia o dobrych. Dlaczegoż ten szereg idei miałby być różnym od każdego innego? Zasady filozofii, moralności, polityki, smaku mogą być przyjęte w stanie utajonym a ustalone w stanie ujawnionym; dlaczegożby więc miano wzbraniać się uznać za stałe i określone w sobie samych, a jako takie nadające się do naukowej analizy — idee, z których chrześcijanin czerpie

tajemnie swe życie? Dlaczegożby w religii, między wiedzą a przedmiotem wiedzy nie miał istnieć ten realny związek, który istnieje w innych sferach myśli? Nikt nie zechce przeczyć, że filozofia Zenona lub Pitagorasa była wyłożeniem realnego sposobu widzenia rzeczy; nikt nie zechce twierdzić, że Pitagorejczycy i Epikurejczycy działali tylko według jednej i tej samej idei przyrody, życia i obowiązku i że zachodzące między nimi różnice były tylko słowne. Prawda, potrzebą było jakiegoś Platona lub Epikura do odkrycia ukrytych pierwiastków myśli, na której ewentualnie została zbudowana każda z tych filozofii, ale obydwie one istniały w stanie utajonym, zanim zostały sformułowane. Człowiek, który nie słyszał nigdy nazwy Perypatetyka lub Akademika, może niewątpliwie należeć do nich ze swych poglądów, ze swych zamysłów i ze swych czynów; ale z tego, co zdarza się niekiedy jednostkom, którym praca zanalizowania swych utajonych wierzeń mimo wysiłków nie udaje się, nie należy jeszcze wnosić, że wogóle nie istnieje współodpowiedniość rzeczywistości i przyrodzona pomiędzy dogmatem a ideą, którą każdy wierzący tworzy sobie wewnątrznie. Oczywiście, że skoro Wszechmocny Bóg jest zawsze jeden i zawsze ten sam, skoro objawia się nam jako jeden i ten sam, wrażenie wewnętrzne jakiego o Nim doznaje ten, który objawienie przyjmuje, musi być jedno i to samo; a ponie-

waż natura ludzka postępuje według stałych praw, wyraz tej idei, który o Nim otrzymujemy musi być jeden i ten sam, — tak, iż zupełnie dobrze możemy powiedzieć, że istnieją dwa Bogi i dwa Symbole. A skoro zważymy potęgę uczuć, energię czynów i siłę cierpień, których z stulecia w stulecie zadaniem było: utrzymanie dogmatów katolickich — bardzo ciasna-to filozofia, która przyczynę takiego utrzymania widzi w czczym sporze o słowa i bardzo nędzna jest ta, która przypisuje je duchowi stronnictwośi, osobistym współzawodnictwom, ambicyi lub chciwości.

Rzecz apostoła do Ateńczyków: „Głoszę wam tego, którego czcicie, nie znając go“ i duch, który jest przyzwyczajony do myśli o Bogu, Chrystusie i Duchu św., zwraca się, jak już rzekłem, w naturalny sposób z żarliwą ciekawością do rozmyślenia o Przedmiocie swego uwielbienia i wynurza się co do niego w pewnych założeniach nie wiedząc, gdzie i jak daleko one go poprowadzą. Jedno założenie prowadzi z konieczności do drugiego, a drugie do trzeciego; potrzeba więc ograniczeń; i kombinacja tych ograniczających założeń, wprowadzonych przez jedno ze względu na drugie, wywołuje nowy rozwój myśli samorodnej, o której istotnie nigdy nie można powiedzieć, że została całkowicie wyczerpaną. To właśnie działanie stanowi rozwój i streszcza się w szeregu

lub raczej w ciele twierdzeń dogmatycznych, aż wreszcie to, co było tylko wrażeniem wywołanem w Wyobraźni, stało się dla Rozumu systematem lub wierzeniem.

Otóż takie wrażenia są oczywiście indywidualne i pełniejsze, niż jakakolwiek inna idea teologiczna, ponieważ są to wrażenia pochodzące z Przedmiotów samych w sobie. Idee i ich rozwinięcia nie są zazwyczaj identyczne, gdyż rozwijać jest to nic innego, jak prowadzić ideę do jej konsekwencji. Dlatego też naukę o Pokucie możemy nazwać rozwinięciem nauki o Chrzcie, chociaż jest od niej różną; ale z drugiej strony rozwinięcia zawarte w nauce o św. Trójcy i Inkarnacyi są to czyste postacie samorodnego wrażenia wywołanego przez sam Przedmiot i sposobów jego przedstawienia. Jako Bóg jest jeden, tak też i wrażenie, jakie daje on nam o sobie, jest jedno; nie jest to wcale rzecz podzielna; nie jest to ani system ani coś niedoskonałego, co wymagałoby porównania z inną ideą mającą ją uzupełnić. Jest to widzenie przedmiotu. Kiedy modlimy się, modlitwa nasza wcale nie zwraca się do pewnego zespołu pojęć czy też do pewnego wierzenia, lecz do Istoty substancjalnej, która jest samą Jednością, a kiedy mówimy o nim, mówimy o pewnej Osobie, a nie o pewnym Prawie lub objawie. A skoro tak jest, wszelkie nasze próby ukazania wrażenia, jakie o nim mamy, zostają sprowadzone do wytworzenia je-

nej idei, a nie dwóch, trzech lub czterech; nie jest to wcale filozofia, lecz idea, prosta idea rozważana w swych różnorodnych postaciach.

Możemy ją słusznie porównać z wrażeniem wywołanem w nas przez zmysły. Przedmioty materialne są rzeczywiste, całkowite i proste, a wrażenia, jakich dusza nasza od nich doznaje, są analogicznego rodzaju, — co prawda złożone i wielorakie w swych stosunkach i rozmiarach, ale skoro je rozważamy same w sobie: zupełne i jedno. Tak samo dostarczone nam przez Ewangelię idee o Przedmiotach Boskich (trzy osoby Trójcy św. i Inkarnacya Zbawiciela Naszego Jezusa Chrystusa) z natury rzeczy i przez to samo, że są ideami, odpowiadają do tego stopnia Oryginałom, iż są całkowite, niepodzielne, substancjalne i mogą być nazwane rzeczywistemi będąc obrazami tego co jest rzeczywiste. Przedmioty, z którymi obcujemy przez zmysły odbijają się i uwypuklają w naszych duszach — w rozmiarach, formach i zmiennych wpływach pozostających ze sobą, wszystkie razem, we wzajemnej spójności a w bardzo licznych razach odbywa się to bez wysiłku pamięci i bez naszej wiedzy, w tej samej chwili, kiedy wpatrujemy się w same przedmioty; narzucają one nam przymusem przeświadczenie o swojej rzeczywistości przez zgodność i samorzutną harmonię otaczających je własności przypadkowych a tem samem zmuszają nas wierzyć, że nie są to wytwory na-

szego ducha, lecz przeciwnie: obrazy istot zewnętrznych i samoistnych. To właśnie będzie miało miejsce w ideach Świątych, które są przedmiotem naszej Wiary. Ludzie religijni mają, o ile są do tego zdolni, ideę lub wizję Św. Trójcy w Jedności, Syna wcielonego i Jego Obecności, nie jako zbiór przymiotów, atrybutów lub czynów, nie jako podmiot pewnej ilości założeń, lecz jako rzecz, która jest jedną, prostą i niezależną od słowa, jako wrażenie przelane w nas przez zmysły.

Poszczególne założenia służące do wyrażenia części wielkiej idei, której Bóg raczył nam udzielić nie mogą więc być nigdy pomieszane istotnie z ideą samą; wszystkie razem wzięte mogą być wprawdzie jej przybliżeniem, ale nie mogą jej wyczerpać. Podobnie jak definicje nie mają na celu wychodzić poza swój podmiot, lecz być jego współwymiernym przedstawieniem, tak też i założenia dogmatyczne, jakimi posługujemy się dla wyrażenia naszego wierzenia w Naturę Boską bez względu na swą wielorakość, nie mogą powiedzieć czegoś więcej od tego, co zawiera idea pierwotna rozważana w całej swej pełni — nie stając się od razu kacerskimi. Symbole i dogmaty posiadają żywotność tylko dzięki idei, którą mają za zadanie przedstawić i która sama jedna jest jedynie substancjalna; i są one konieczne dlatego tylko, że umysł ludzki może ją pomyśleć przyjmując ją jedynie w każdej poszczególnej części z osobna i nie

może posługiwać się nią w jej jedności i całkowitości lub bez rozłożenia jej na szereg postaci i stosunków. Wyrazy te nie są w istocie nigdy jej równoważnikami; wprawdzie jesteśmy w stanie określić twory naszego umysłu, ponieważ są one tem, czem je zrobimy i niczem więcej, — jednakże z równą łatwością możnaby tworzyć to, co jest rzeczywiste, jak je określać. Tak tedy dogmaty katolickie są mimo wszystko jedynie symbolami faktu Bożego, który nie mówiąc już o tem, by przez te założenia mógł być zmierzony, nie zostanie wyczerpany ani zgłębiany przez tysiąc założeń nowych.

Co do tych idei religijnych i wyrazów, które je oddają oto co mam do powiedzenia:

1. Po pierwsze zwracam uwagę, że *wrażenie wewnętrzne* tej natury zdaje się jest tem, co Pismo św. rozumnie przez „poznanie“. Poznanie jest posiadaniem tych żyjących idei o rzeczach świętych, które jedynie są zdolne wywołać zmianę w skłonnościach naszego serca lub postępowania. Ta wzniosła wizya jest tem, co Pismo św. zdaje się oznacza słowami: „Chrystus w nas“, „Chrystus przemieszkujący w nas przez Wiarę“, „Chrystus tworzony w nas“ i „Chrystus nam objawiający się“. Jeśli idea ta jest słabą i mglistą w niektórych umysłach a w innych jasną i wyraźną, jak oddalony przedmiot ujrzany przez błyski zmierzchu lub w światłości dnia, należy to przypisać ducho-

wej skłonności jednostki, a nie stanowi to niczego o doskonałości samego daru.

2. Uwaga ta prowadzi mnie następnie do spostrzeżenia, że te wrażenia religijne przecież różnią się od wrażeń przedmiotów materialnych sposobem, w jaki zostają wywołane. Zmysły są proste, bezpośrednie, informują nas w zwykłych sprawach życiowych i działają samorzutnie bez potrzeby jakiegokolwiek aktu woli lub wysiłku z naszej strony. Jednakże nie zostały nam dane takie zdolności — abyśmy wiedzieli przynajmniej — dla urzeczywistnienia przedmiotów naszej Wiary i uwielbienia. Natchnienie, co prawda, może być darem tego rodzaju dla tych, którym Bóg zechciał użyć tego dobrodziejstwa — i zuchwałością byłoby przeczyć, że łaska oświecająca Chrztu posiada władzę udzielania duszy przynajmniej zdolności do przyjmowania wrażeń; lecz pierwsze nie jest powszechne, a jedno i drugie są nadprzyrodzone. Drugorzędne i zrozumiałe środki zapomocą których otrzymujemy wrażenia Prawd Boskich, są n. p. następujące: zażyłe i czułe przestawianie z Pismem św., który oddziaływa stopniowo na ducha; wpływ stopniowy towarzystwa osób, które same posiadają pojęcia religijne; studyum Teologii dogmatycznej jaką mamy w tej chwili przed oczyma; stałe praktyki pobożności i czasem wreszcie w umysłach zdolnych po temu i przenikliwych natychmiastowe prawie działanie żarliwej wiary. Stąd

którymi przepełniona po brzegi jest dusza wiążącego. Bo chociaż rozwijać pewną ideę znaczy wyprowadzać jeden wniosek z drugiego, wnioski te są zawsze ukształtowane w idei, jeśli można się tak wyrazić: naokół niej samej, i wszystkie razem są tylko ściankami idei. Oprócz tego będzie to wytłumaczeniem sposobu dowodzenia poszczególnych tekstów i prostych słów Pisma św., używanego przez Ojców Kościoła w pierwszych wiekach i śmiałości wyroków z jaką to robili; albowiem widzenie wielkiego Przedmiotu, ukazanego im przez ich Wiarę i w którym żyli, doprowadziło ich nawet do przypisywania mu poszczególnych tekstów Pisma św., i stało się obronną tarczą przed wywodami heretyckimi, jakie mogliby stamtąd wyciągnąć. Będzie to także wytłumaczeniem powszechnie czynionego tym Ojcom zarzutu, że byli słabi w rozumowaniu; nigdy bowiem nie wydajemy się drugim tak marnymi logikami, jak wtedy, gdy argumentujemy pod ciągłym wpływem wrażenia, którego oni nie doświadczyli.

4. Przytem trzeba pamiętać, jak to niedawno objaśniłem, że Objawienie (choć prawie nie powinniśmy tu tem się zajmować, ponieważ jest to fakt historyczny) pozostawiło w Piśmie św. wielkie zarysy systemu dogmatycznego, jakoteż obfite w tym przedmiocie szczegóły. Natchnienie boskie uczyniło zbędną w wielkiej mierze pracę Rozumu i pozostawiło mu w porównaniu ze swoim —

tylko łatwe zadanie: dokończenia świętego dzieła. Na pierwszy rzut oka jesteśmy skłonni zadać sobie pytanie, dlaczego tego rodzaju natchnione dogmaty są niewystarczające bez dalszych rozwinięć; jednakże w rzeczywistości, skoro Rozum raz został rzucony na pole poszukiwania, nie mógł zastrzymać się, zanim badań swych nie skończył; jeden dogmat tworzy z siebie drugi na podstawie tego samego prawa, według którego on sam musiał być stworzony; fakt istnienia dogmatycznych założeń na piśmie nietylko daje nam poznać naukę chrześcijańską, ale i umacnia jej rozwój; założenia te zaczynają budowę, ale jej nie kończą.

5. Pismo św., powiedziałem, zaczyna szereg rozwinięć, których nie kończy; innemi słowy znaczy to, że błędem jest poszukiwać w Piśmie św. każdego oddzielnego założenia nauki katolickiej. Wszystko wyżej rzechone jest tego jasnym dowodem. Skład apostolski św. Atanazego np., ma na celu przedstawić prawdziwe wierzenie, takie jak je mieć winniśmy o swych najświętszych przedmiotach, jeśli chcemy być zbawieni; ma to znaczyć, że istnieje widzenie Trójcy św., lub Inkarnacyi prawdziwe i różne od innych; widzenie określone, zgodne ze sobą, całkowite, co do którego nie można się omylić, które nie jest zawarte w pewnej, choćby i największej liczbie założeń, lecz mieści się jako coś żyjącego w duszy wierzącego; nie przyjęte lecz odrzucone przez Aryanów, Sabelianów,

Triteistów, Nestoryanów, Monofizytów, Socynianów, i innych kacerzy. Dorzućcie do tej idei założenia, a nie powiększycie jej; odrzućcie je, a pozostanie ona niemniej zupełną; te założenia, które się do niej dodaje, mają jedynie na celu uczynić to widzenie całkowitem, wcale zaś nie — je rozszerzyć. To widzenie nie zależy od tego rodzaju założeń i nie na nich polega; są one tylko jego próbkami i znakami. Można je pomnażać bez końca. Wynikają one z niego z konieczności nie będąc jego przyczyną, ponieważ są one tylko częściami lub postaciami odczucia już przed nimi istniejącego, odczucia, które zostało poddane obecnie poznaniu Rozumu i terminologii naukowej. Nie o to więc chodzi — jeśli nie chcemy być niewolnikami tekstu — czy to lub owo założenie nauki katolickiej znajduje się w Piśmie św. *in terminis*, ale o to, czy jedyna idea Tajemnicy, której, bez względu na liczbę, stanowią one wyraz, jest w niem istotnie zawarta. Albowiem obejmuje je ona wszystkie razem do tego stopnia, że skoro jedno z pewnej sumy podobnych do siebie założeń nie byłoby prawdziwe, natychmiast sama idea byłaby fałszywą i nie pozostałaby już nadal tem, czem była przedtem. Jedna tylko rzecz pozostaje do udowodnienia w Piśmie św., a tą jest idea katolicka, która je wszystkie w sobie mieści. Sprzeciwiać się tedy pomnażaniu założeń, które pozostają pod ochroną kłątwy kościelnej, znaczyłoby nierozumieć całkowicie

stawia; spotykamy zjawiska nie dające się w naszych podziałach rozmieścić albo takie, które ze stanowiska naszego usystematyzowania uchodzą w powszechnej harmonii świata za anomalię.

Nauki matematyczne dostarczą nam szerszego wytłumaczenia tego rozróżnienia między prawami nadprzyrodzonymi i wiecznymi, a naszymi wysiłkami ujęcia ich tj. środkami, jakimi się posługujemy. Przyjęto rozmaite metody lub *calculi* dla uchwycenia tych niewzruszalnych zasad i planów, którymi zajmuje się nauka; w rzeczywistości są one od tych metod niezawisłe, a przecież nie można bez jakiegokolwiek z nich ani ich odkryć ani^ż ich śledzić. Pierwszy z tych narządów badania posługuje się kategorią rozciągłości, drugi liczby, trzeci ruchu, czwarty postępuje według subtelniejszej hipotezy: przyrostu. Metody te różnią się bardzo między sobą, przynajmniej metoda geometryczna od metody rachunku różniczkowego, jednakże wszystkie są mniej lub więcej doskonałymi analizami tych samych potrzebnych prawd, dla których nie mamy nazwy, a które przedstawić sobie możemy tylko zapomocą analogicznych skąpych wyobrażeń. Wszystkie one są rozwinięciami tego samego systemu idei i narządami odkrywczymi jak i te idee. Zastępują one przedmioty rzeczywiste i chociaż są tylko symbolami możemy posługiwać się nimi w rozumowaniu jak przedmiotami, które zastępują. Jednakże żadna z nich nie posuwa linii

w tej postaci, jak je odtwarza w możliwie największej doskonałości harmonia instrumentów. Siedem nut mamy w gamie; włóżcie w nią nawet trzy-naście — a co za nędzny przyrząd otrzymacie dla tak śmiałego przedsięwzięcia! Która nauka wydobywa tyle z tak małej ilości? Z jak wątłych elementów wielki mistrz w tej umiejętności stworzy swój nowy świat? Czyż powiemy, że to bogactwo wynalazczości jest czystą subtelnością lub poprostu przebiegłością sztuki, nie mniej oparte na umowie, jak niektóre gry lub niektóre mody dnia? Możemy to uczynić, i wtedy może będziemy patrzeć na naukę teologiczną, jak na zwykły zbiór słów. A przecież podobnie jak w teologii kościelnej istnieje coś boskiego, czego nie są zdolni wyjawić ci, co je odczuwają, tak też boskość kryje się i w tem cudownem tworzeniu piękna i wzniosłości, które właśnie miałem na myśli. Dla bardzo wielu ludzi naukowa terminologia muzyki jest zupełnie niezrozumiałą. Mówić o idei lub treści kompozycji muzycznej wydaje się rzeczą dziwną i samowolną; mówić o widnokręgach, które odślania — niedorzeczną i dziecinną. A przecież czyż możliwe, aby ta niewyczerpana ewolucya, ten układ nut tak bogaty i tak prosty zarazem, tak zawiślany i pełen wzorowego ładu, tak różnorodny i majestatyczny — były tylko dźwiękiem, który uderzywszy o nasze uszy, znika? Czyż możliwe, aby tajemnicze poruszenia serca, te piekące wzruszenia

i ta dziwna namiętność dla czegoś nieznanego nam, te wzniosłe wrażenia, które nie wiedzieć skąd nas nawiedzają — wywoływało jakieś „nic“, aby przychodziły one i odchodziły, miały same w sobie początek i kończyły się bez rezultatu? Nie, tak nie jest i tak być nie może. Wymknęły się one z jakiejś wyższej sfery; są to fale wieczystej harmonii, które dźwięk ziemski pędzi do naszych uszu — to echa naszej Ojczyzny, głosy Aniołów lub Magnifikat Świątych lub prawa Rządów Boskich lub Boskie Atrybuty; ukrywają one coś, czego nie jesteśmy w stanie zgłębić, czego język nasz nie zdoła wypowiedzieć, lubo śmiertelnikowi, który może pod żadnym względem nie przewyższa swoich bliźnich, danem byłoby je wyrazić.

Tyle o dźwięku muzycznym. Ale cóż powiedzielibyśmy na to, gdyby cały szereg wrażeń wywołanych w nas zapomocą zmysłów był tylko — jak to już dałem do zrozumienia — boską Ekonomiką przystosowaną do naszych potrzeb, tworzącą znaki dla odrębnych rzeczywistości i to takie, że mogą one nawet nam być objawione w sposób doskonalszy zapomocą innych zmysłów, zmysłów w tym samym stopniu różnych od tych, które posiadamy, jak te ostatnie różne są między sobą? Cóż powiedzielibyśmy, gdyby właściwości materii, tak jak ona nam się przedstawia, były tylko niezbędnymi warunkami dla pobudzenia naszych zmysłów tak, że miałyby one tylko względne znaczenie,

a według tej hipotezy pewne fakty i wydarzenia wydawałyby się nam nieprawdopodobnymi, być może tylko w warunkach otaczającego nas systemu zjawisk i skutkiem niedoskonałości idei naszej o substancjach materialnych powziętej w następstwie tych wrażeń? Gdyby rzeczy tak się miały, wynikałoby z tego, że same prawa fizyczne, tak jak je rozważamy, są tylko uogólnieniami wytworów ekonomiki, dedukcjami z figur i cieniów, a realnymi jedynie w tem samym znaczeniu, co zjawiska, z których zostały wysnute. Pismo św., powiada np., że słońce się porusza a ziemia stoi, wiedza zaś, że ziemia się porusza, a słońce jest w względnym spoczynku. W jaki sposób możemy ustalić, które z tych dwóch twierdzeń jest prawdą zanim, dowiemy się co to jest ruch? Jeśli nasza idea ruchu jest tylko wynikiem wypadkowym naszych działających zmysłów, żadne z tych dwóch założeń nie jest prawdziwe i obydwie są prawdziwe; żadne nie jest prawdziwe filozoficznie, ale jedno i drugie jest prawdziwe z pewnych punktów widzenia praktycznego w systemie, w którym każde z nich, zajmuje osobne miejsce; kiedy fizyka mówi, że ziemia się porusza, niema to ściślejszego znaczenia od tego, kiedy astronomia żeglarska mówi, że ziemia jest nieruchomą.

Gdyby ktoś żywił obawę, że podobne myśli prowadzą do strasznego i rozpaczliwego sceptycyzmu, niech zważy na Istnienie i Opatrzność Boga,

który jest Miłosierdziem i Prawdą, a przestanie go przygniatać brzemię niepokoju. Wszystko jest straszne, dopóki nie wierzymy według serc naszych, których poddanyimi jesteśmy; niema nic straszego, przeciwnie: wszystko wzbudza nadzieję i zaufanie, skoro wierzymy szczerze, że znajdujemy się pod Jego ręką, że wszystko pochodzi od Niego jako prawo postępowania i karności. Dlaczegoż mamy trwożyć się wielkością lub słabością poznania, które daje nam, jeśli to On nam je daje? Cóż nam zależy na tem, czy jest ono ściśmem lub chaotycznym, skoro On każe nam pokładać w niem ufność? Pocóż mamy troszczyć się pytaniem; czy daną nam jest lub nie: możliwość oddzielenia substancyi od przedstawiającego ją cienia, skoro On nas wiedzie ku niebiosom zapomocą jednego lub drugiego? Pocóż mamy dręczyć się sprawdzaniem, czy takie lub owe wnioski są lub nie są filozoficznymi? — oby były tylko religijnymi. Jeśli zmysły nasze są środkiem poddania się doświadczeniu, zrzeszania się i życia w społeczeństwie, zaprawiania się w karności i kształceniu, czynienia nas zdolnymi przynosić użytek innym — to wystarcza. W wnętrzu naszym posiadamy instykt, który nas pcha naprzód, pewną konieczność zewnętrzną, która zmusza nas do powierzenia się naszym zmysłom i możemy drugiemu światu pozostawić pytanie ich wartości substancyalnej „dopóki dzień nie zaświta i mrok

się nie rozprószy“. A to, co jest prawdą opartą na ufności w nasze zmysły, jest również prawdą dla wszelkiej wiedzy, której podobało się Bogu nam użyzyć, już to w ładzie przyrody, już to w stanie łaski.

ŚWIAT NIEWIDZIALNY.

WIELKANOC.

(Z kazania: Difficulty of realising Sacred Privileges; Parochial and Plain Sermons t. VI).

Ureczywistnienie wielkiej radości lub wielkiej bolesti jest zawsze bardzo trudną rzeczą. Nie wystarcza tu samo pragnienie. Okoliczności i to wszystko, co towarzyszy radościom i bóloom tego świata, czyni nam je głęboko i żywo odczuwalnymi.

Gdy umiera nam przyjaciel, nie możemy z początku uwierzyć, że go nam zabrano. Nie możemy sobie wierzyć, że znajdujemy się na nowem miejscu, kiedy tam przychodzimy. Gdy ktoś nam o czemś mówi, przyświadczamy temu i niewątpimy o tem, ale nie odczuwamy tego jako prawdziwe, nie rozumiemy jako faktu, który ma zająć miejsce w naszych myślach lub mieć wpływ na nie i ma stać się czynnikiem lub celem naszych czynów, — jednym słowem! nie ureczywistniamy go.

...I chociaż według powinności naszej odczuwamy silnie, że nie czcimy dzisiejszego świętego dnia z należą mu żywą i żarliwą radością — nie zrażamy się, nie upadajmy na duchu. Odczuwamy radość i więcej radości, niżli nam się zdaje, widzimy więcej przyszłego świata, aniżeli wiemy o tem. Jeśli należycie poprawiliśmy się w świętym okresie, który dobiegł końca, jeśli w pełnej szczerości i bez zwodzenia samych siebie, umartwialiśmy nasze ciało w jedzeniu, piciu i przez inne zadośćuczynienia, stosownie do sił naszych, jeśli modliliśmy się, możliwie najczęściej — nieprawdopodobną jest rzeczą, aby błogosławieństwo nie zeszło na nas i jeszcze obecnie w nas nie przebywało. Możemy go nie odczuwać, ale rozpoznajemy je natychmiast, skoro spojrzymy wstecz. To, co wydarzyło się nam w naszej przeszłości minionej, wystarcza, aby nas o tem upewnić. Wiemy już, w jaki sposób doszliśmy do uznania tego, co uznajemy za nasz przywilej chrześcijan — jak stopniowo i w jakiej cichości odbyliśmy tę drogę. Jesteśmy może w stanie wywołać wspomnienie jednej lub dwóch uderzających okoliczności. Może jesteśmy w stanie położyć rękę, że się tak wyrażę — na jednej z chwil naszych lat dziecięcych, kiedy to przychodziło nam na myśl, że utrzymujemy stosunki z innymi istotami, a one z nami i kiedy byliśmy pełni podziwu dla tego, czem byliśmy i dla podstaw własnego istnienia. Później, może przypo-

mnimy sobie chwile, kiedy siła prawdy boskiej dotknęła nas odczuwalnie i wyraźnie — chociaż najczęściej nie dzieje się to w ten sposób. Najczęściej zdobywaliśmy prawdę i posuwaliśmy się od prawdy do prawdy, bezwiednie. Nie jesteśmy w stanie określić początku posiadania tej lub owej nauki, która stanowi obecnie naszą rozkosz i skarb nasz. I dzieje się to, jak „z człowiekiem, który rzucił ziarno w ziemię; czy śpi czy budzi się w noc czy w dzień, ziarno kiełkuje i rośnie bez jego wiedzy, nasamprzód źdźbło, następnie kłos, a w końcu zboże kłos wypełniające“. Możemy to zauważyć wszędzie, a szczególnie w teraźniejszych czasach. Wszechmocny Bóg zdaje się obecnie prowadzić miłosiernie wielu ludzi do jednej prawdy, takiej, jaka znajduje się w Chrystusie — (jeśli powiedzenie takie nie jest zuchwalstwem); prowadzi On ich a oni sami nie wiedzą o tem. Zmieniają oni i przetwarzają stopniowo swoje zapatrywania, chociaż sądzą, iż pozostają niezmienni. Może drudzy widzą, czem jest to dla nich, a nie oni sami; lecz w chwili gdy zechcą, ujrzą.

WEZWANIE BOŻE.

(Z kazania: *Divine Calls, Ibid. t. VIII*).

Zbawienną szeczą byłoby dla nas zrozumieć, że Chrystus wzywa nas bezustannie, aby nas bez-

ustannie usprawiedliwiać, coraz bardziej uświęcać i przyjmować do swej chwały. Jednakże my zbyt ciężko pojmujemy tę wielką prawdę, że Chrystus do pewnego stopnia przechodzi i znajduje się pomiędzy nami, nakazując nam ręką, oczyma i głosem iść za Nim. Nie rozumiemy, że Jego wezwanie w tej chwili właśnie miało miejsce. Sądzimy, że odbyło się ono w czasach apostołskich i nie wierzymy w nie, nie oczekujemy go dla siebie. Nie mamy oczu widzących Pana i różnimy się bardzo od ukochanego apostoła, który poznał Chrystusa nawet wtedy, gdy inni uczniowie nie rozpoznali Go wcale. Gdy po zmartwychwstaniu stał nad brzegiem i kazał im zarzucić sieci w morze „uczeń ten, ukochany przez Jezusa, rzekł do Piotra: oto Pan“.

Otóż, chcę przez to powiedzieć, że ci, którzy żyją religijnie, odczuwają niejednokrotnie, jak narzucają się im prawdy, których nie znali jeszcze albo którymi nie mieli potrzeby zajmować się, prawdy zawierające obowiązki będące właściwie przepisami i które wymagają posłuszeństwa. W taki lub podobny sposób wzywa nas obecnie Chrystus. Niema tu nic cudownego lub nadzwyczajnego w tym Jego stosunku do nas. Działa On za pośrednictwem naszych przyrodzonych zdolności i ilości naszego życia. Jego Opatrzność jest dla nas we wszystkich kwestiach zasadniczych tem, czem był Jego głos dla tych, których wzywał, gdy przebywał na ziemi: mniejsza o to, czy przykazuje

On swą widomą obecnością, głosem czy naszym sumieniem, z chwilą, gdy odczuwamy, że przykazanie istnieje. Przykazania można posłuchać lub nie, przyjąć je, jak przyjęli Samuel i św. Paweł lub odrzucić jak ów młodzieniec, który posiadał wielki majątek.

Niema większego pewnika nad to, że niektórzy ludzie czują się powołani do spełnienia obowiązków i wielkich dzieł, a inni tego wezwania nie czują. Przyczyny tego są nam nieznane. Czy to, że ci, którzy nie są wezwani, dopuszczają się zdrady wezwania, bo upadli w przejściach poprzednich, jużto byli wezwani i nie usłuchali, czy to, że Bóg obdarzając wszystkich łaską chrztu, powołuje jednak w rzeczywistości z dobrej łaski pewnych ludzi do wyższych rzeczy, aniżeli innych — lecz tak dzieje się istotnie; jeden dostrzega widoki, których drugi nie dostrzega, posiada wiarę szerszą, miłość żarliwszą i większą inteligencję duchową. Nikt niema prawa brać sobie za ideał świętości czyjś niższy ideał. Nic nas nie obchodzi, czym są inni. Jeśli Bóg wezwie nas do pełniejszego wyrzeczenia się świata, jeśli zażąda od nas ofiary z naszych nadziei i obaw — oto nasza zdobycz, oto dowód Jego miłości dla nas, oto co powinno nas cieszyć. Tego rodzaju myśli należy utrzymywać nie zaprowadzą nas do pychy, bo skoro cel jest szlachetny, ryzyko jest tem straszniejsze. Krocząc do wysokiej doskonałości, krocymy pośród prze-

paści i łatwo możemy upaść. Dlatego też rzecze Apostoł: „Pracujcie dla swego zbawienia z trwogą i drzeniem, bo sam Bóg pracuje w was.“ Zresztą do im wyższego celu ludzie dążą, tem silniej odczuwają własne słabości, a w rezultacie upokarza to ich bardziej, aniżeli innych. Nie lękajmy się pychy duchowej idąc za wezwaniem Chrystusa, jeśli idziemy za nim z prawdziwą żarliwością. Żarliwość niema czasu na porównania z drugimi i posiada nadto żywe poczucie własnej ułomności, aby popadła w pychę. Żarliwość stara się po prostu spełnić wolę bożą. Powiada ona tylko: „Mów, Panie, bo słuca Cię twój sługa“, „Czego żądasz, abym uczynił, Panie?“.

O OPATRZNOŚCI INDYWIDUALNEJ.

*(Z kazania: A particolare Providence,
as revealed in the Gospel. Ibid., t. III).*

O, jak kojącem jest objawienie Opatrzności indywidualnej Boga dla tych, którzy Go szukają! Jak kojącem jest dla tych, którzy doszli do odkrycia, że świat ten jest tylko nicością i czują się samotni i opuszczeni w własnem wnętrzu, bez względu na otaczające ich cienie mocy i szczęścia! Ogół, bezwątpienia żyje nie myśląc o tem; jedni z powodu znieczulenia, ponieważ nie rozumieją

własnych potrzeb, drudzy przechodzą od jednego bożyszczka do drugiego, w miarę jak przez każde z nich czują się oszukany. Jednakże głębiej patrzące serca byłyby zdruzgotane upadkiem ducha lub nawet przeklinałyby istnienie, gdyby uwierzyły, że poddane są jedynie działaniu praw niezmiennych i nie mogą zwrócić na się litości lub uwagi tego, który ustanowił je tak raz na zawsze. A przede wszystkim cóż zrobiłyby serca rzucone w środowisko istot niezdolnych do pogłębienia swych uczuć i dlatego obcych wszystkim, nawet tym, którzy przez długie przyzwyczajenie stali się ich przyjaciółmi! Albo owe pełne niepokoju duchowego, którego sami sobie nie są w stanie wyjaśnić, a tem mniej rozprószyć i które nie mają nikogo, aby im pomógł; albo w końcu te, które odczuwają zdławione w własnej głębi wzruszenia i porywy, nie będące w stanie znaleźć sobie ujęcia; serca niezrozumiane przez otaczające je istoty i które spostrzegają, że braknie im słów dla oświecenia ich, braknie zasad wspólnych, na które mogliby się powołać; serca, zmuszone kroczyć za własną ideą obowiązku bez rad i oparcia, co więcej: zmuszone opierać się pragnieniom i prośbom swych przełożonych lub swych rodziców, albo te wreszcie: niosące ciężar jakiejś bolesnej tajemnicy, jakiegoś samotnego i niewypowiedzianego utrapienia! Opowieści Ewangelii przychodzą w pomoc tym wszystkim potrzebom przedstawiając nam

nietylko niewzruszonego Stwórcę, ale i Opiekuna pełnego współczucia, Sędziego pełnego zaufania i Dźwignię!

NASTĘPSTWA MORALNE KAŻDEGO GRZECHU.

(Z kazania: *Moral consequences of single sins. Ibid., t. IV.*)

Zastanówmy się nad tem, jaki wpływ miały na nas według wszelkiego prawdopodobieństwa grzechy popełniane w naszych latach dziecięcych, nawet najmłodszych, chociaż nie zdawaliśmy sobie z nich sprawy lub zupełnie o nich zapomnieliśmy. Ponieważ nie wiemy, w jakim wieku zaczynają dzieci być odpowiedzialne, nie wiemy także, kiedy jeszcze nimi nie są i nie możemy oznaczyć daty, chociażby najwcześniejszej i powiedzieć napewno, że wtedy jeszcze nie są nimi. Nawet data najpóźniejsza odnosi się jeszcze do wieku bardzo wrażliwego i począwszy od tej chwili, cokolwiek dzieci robią, wywiera to bezwątpienia poważny wpływ na ich charakter. Wiemy, że dwie linie odchylające się od siebie pod bardzo małym kątem, w miarę jak je przedłużamy, biegną coraz bardziej w przeciwną stronę; w ten to niewątpliwie sposób, dusza, która ma żyć wiecznie, może bez końca poprawiać się lub psuć przez najdrobniejsze wpływy, jakim podlegała od początku swej drogi. Najmniejsze zboczenie od punktu wyjścia może być

przyczyną zwrócenia się w kierunku przeciwnym, który zaprowadzi nas do nieba lub piekła.

Zwróćmy uwagę, że niezawodnie nie wiemy o wielu rzeczach, które zachodzą w nas od dzieciństwa; mam na myśli choroby i cierpienia dziecka, których może nie byliśmy wtedy świadomi albo które przynajmniej prędko zapomnieliśmy. Są one jednak poważnej natury, a ponieważ muszą mieć pewną przyczynę moralną, znaną lub nieznaną, muszą mieć oczywiście także pewne następstwa, a narzucając dzięki swemu zaistnieniu możliwość innych rzeczy bardzo poważnych, które w nas zajść musiały, działają one jeszcze w naturalnym kierunku wzruszania nas w pewien sposób. Jeśli ukrywa się tajemnica w tem: jak zupełnie małe dzieci mogą odczuwać cierpienie, to o wiele większą jeszcze jest ta: jak doszedłszy do wieku rozumu, mogą zapomnieć o niem do tego stopnia, iż nie mogą uwierzyć, gdy im się mówi, że to właśnie one cierpiały. A przecież, podobnie jak ich choroby i ich wypadki dotyczą trwale ich ciała, chociaż nie pozostało im po nich żadne wspomnienie, tak też i bez dziwactwa można wierzyć, że grzechy przelotne popełnione wówczas i całkowicie zapomniane działają w dalszym ciągu na duszę, tak, iż wytwarzają te różnice moralne pomiędzy ludźmi, które bez względu na swe pochodzenie, zbyt są widoczne, aby można im zaprzeczyć. Kiedy stoi nam przed oczyma ta straszliwa

myśl odpowiedzialności związana z pierwszymi laty naszego żywota, z jakim smutkiem myślimy o tem, że z dziećmi obchodzi się zwykle tak, jak gdyby nie były one odpowiedzialne, jak gdyby to, co czynią lub to, czem są — nie miało żadnego znaczenia! Pochlebia się im, pieści, psuje lub conajmniej zaniedbuje. Daje im się zły przykład; mówi się i robi wobec nich rzeczy, które rozumieją i pojmują w chwili, gdy o tem wcale nie myślimy i które chowają w zakątku swej duszy, gdy w następstwie nie uczuwają potrzeby natychmiastowego działania. Tą drogą niezniszczalne barwy grzechu i błędu znajdują się wyryte w ich duszach i w ten sposób stają się zaiste tak integralną częścią ich natury, jak grzech pierworodny, z którym przyszły na świat.

NATURA LUDZKA UWAŻA RELIGIĘ ZA NUDNĄ.

(Z kazania: Religion a Weariness to the Natural Man. Ibid., t. VII).

„Religia jest nudna“: oto powszechnie panujący i wielokrotnie otwarcie powtarzany sąd o największem błogosławieństwie użyzionem nam przez Wszchemogącego Boga.

„Religia jest nudna“ — tak, niestety, myślą nawet dzieci, zanim jeszcze zdołają myśl swą należycie wyrazić. Oczywiście, że bywają czasami

wyjutki i dzieci niewątpliwie są zawsze bardziej przystępne dla wrażeń religijnych i nawiedzającej je łaski, aniżeli starsi. Mają one wiele dobrych myśli i pięknych pragnień, do których później większość ludzi wydaje się być niezdolną. A jednak, któż zechce wątpić, że mimo szczególniejsze przebywanie łaski Boga w tych, którzy jeszcze nie nauczyli się Mu opierać, religia w ogólności jest dla dzieci tylko męką? Zwróćcie uwagę na ich niechęć w spełnianiu obowiązków religijnych, do odmawiania modlitwy lub czytania biblii, i — osądźcie. Przypatrzcie się wpływowi jaki, w miarę ich rozwoju, ma na nie obawa, aby przyjaciele nie uważali ich za śmieszne i to do tego stopnia, że wystrzegają się one rozmów o religii lub pozorów swej religijności. Coprawda, obawa śmieszności jest dość naturalna. Ale dlaczegożby religia miała pociągać za sobą śmieszność? Co za niedorzeczność tkwi w myśleniu o Bogu? Dlaczegożby miałyby być dla nas hańbiącym uwielbianie Go? Oto rzecz niewytłumaczona, lecz naturalna. Możecie nadać temu nazwę, jaka wam się żywnie podoba, jednakże jest to fakt niezaprzeczalny, na którym właśnie chcę się zatrzymać.

Dochodzę do wniosku, że z natury rzeczy istnieje jakaś dziwna niezgodność między tem, co my kochamy, a tem, co kocha Bóg. Oto punkt istotny: uczucia naszego serca w przedmiocie religii są różne od sądu wyrzeczonego przez Boga; posiadamy

przyrodzony wstręt do tego, co uznał On za nasze najpierwsze dobro.

Że religia sama jest nudna, widzimy to nawet w postępowaniu najlepszych ludzi, którzy — patrząc na rzeczy realnie — pozostają pod wpływem jej ducha. Religia spokojna i praktyczna jest tak nudna i tak mało ponętna, że osoby religijne wystawione są zawsze na pokusę szukania bodźców tego lub owego rodzaju, celem uczynienia jej przyjemną.

Naprawdę nudna to rzecz dla zwykłego człowieka służyć Bogu pokornie i w cieniu, męcząca i monotonna — baczyć codziennie na to, co robimy i myślimy, odkrywać swoje potajemne upadki, zdać się na siebie samego, rozwijać w sobie dzięki łasce bożej te strony charakteru chrześcijańskiego, których jesteśmy pozbawieni; męcząca — uczyć się skromności i śmiałości umiarkowania, przysposobienia do tego, że będziemy mało poważani, uczyć się wstrętu do usprawiedliwiania się, gdy rzucają na nas oszczerstwa, gotowości do wyznania naszych błędów i całkowitej wobec tego świata beztroski, nieoczekiwania i nieobawiania się z jego strony niczego, lecz trwania w rezygnacyi i zadowoleniu.

Zwracam się więc do sumienia wszystkich, bez względu na to, czem są, — do tych, którzy nigdy poważnie nie przedsiębrali pracy religijnej, — czy zrobili wielkie lub małe postępy w swem szlachet-

nem zadaniu, czy są świętymi, którzy osiągnęli doskonałość lub też walczą jeszcze boleśnie ze światem i ciałem. Przyznawali oni zawsze, jak wielkich wysiłków potrzeba, aby zachować ściśle przykazania boskie; na przekór ich poznaniu prawdy i wiary, na przekór pomocy i pocieszeń płynących z góry, jak często ich zdradzają zepsute ich serca! Nawet ich indywidualne zdolności są często dla nich ciężarem; zanoszenie modłów o łaskę zabezpieczoną im w Chrystusie jest dla nich zadaniem nużącym. Wiedzą oni, że służba Bogu jest całkowitą wolnością i posiadają przeświadczenie zarówno w własnym rozumie, jak i w własnym doświadczeniu, że jest to prawdziwym szczęściem. A przecież mimo wszystko przyznają się oni do dziwnej odrzy ich natury do miłości ich Stworzyciela i służenia Mu. Krótko mówiąc: nie tylko ogół ludzkości, ale nawet słudzy wypróbowani przez Chrystusa, poświadczają przeciwieństwo istniejące między właściwą im naturą, a wymogami religii.

...Albowiem natura ludzka jest ciałem, a co zostało zrodzone z ciała jest ciałem i musi zawsze nim pozostać. Ciało nie może nigdy odróżnić, ukochać i przyjąć świętej nauki Ewangelii. Będzie ono zajmowało się w najrozmaitszy sposób, poświęci swą uwagę rzeczom zmysłowym i czasowym, jednakże religijnem nie będzie nigdy. Jeśli serca nasze z własnej już natury przywiązane są

do samego świata i jeśli świat ma kiedyś przemi-
 nać — do czegoż mogłyby się przywiązać, co mo-
 głyby ich wtedy ucieszyć? Powiedzcie mi, co bę-
 dzie odczuwać duszą, skoro wyzuta ze wszelkiego
 oparcia, które świat jej daje, stanie naga i drżąca
 przed czystym, spokojnym i surowym majestatem
 Najwyższego Pana, swego Stworzyciela i najmiło-
 sierniejszego Zbawiciela a przecież wzgardzonego?
 Czyliż może pozostać taka sama, jak na tym pa-
 dole? Nie może, — Pismo św., powiada nam, że
 nie; przeminie świat — i cóż wtedy pozostanie do
 kochania, czem będzie można napawać się przez
 długą wieczność? A jak czarną, rozpaczłą i nę-
 dzną będzie ta wieczność!

Jest tedy dostatecznie jasną rzeczą, chociaż Pi-
 smo św. nie wspomina w tym względzie ani sło-
 wem, że skoro chcemy być szczęśliwymi na dru-
 gim świecie, powinniśmy tworzyć sobie nowe serca
 i kochać rzeczy, których w sposób naturalny nie
 kochamy. Rozważając kwestyę ze stanowiska prak-
 tycznego, sprowadza się ona do następującego
 wniosku: musimy zmienić się, ponieważ nie mo-
 żemy czekać, aż system wszechświata przekształci
 się dla nas; mieszkańcy niebios, niezliczone światy
 Aniołów, światłe grono Apostołów, błogosławiona
 społeczność Proroków, szczytne zastępy Męczenni-
 ków, Święty Kościół powszechny, wola i atrybuty
 boskie — wszystko jest ustalone. My musimy po-
 łączyć się z nimi, według własnych rozkazoda-

wczych słów naszego Zbawiciela: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam Wam, dopóki nie urodzi się człowiek od nowa, nie może ujrzeć królestwa bożego“. Nasz prosty interes nakazuje nam skierować swe myśli ku środkom przemienienia serc naszych, nawet niezależnie od kwestyi naszego obowiązku wobec Boga i Chrystusa, Zbawiciela Naszego i Odkupiciela.

Biada nam, jeśli w dniu, w którym zstąpi z niebios, nie ujrzymy w Jego ranach niczego upragnionego ani ukochanego, ale przeciwnie: wytworzyliśmy sami sobie dla siebie szczęśliwość idealną, różną od tej, którą On nam odsłoni. Biada nam, jeśli z pychy, egoizmu i ducha cielesnego zrobiliśmy sobie ideał doskonałości i prawdy, jeśli na nasze oczy spadła oćma a nasze serca zostały znieczulone na prawdziwą światłość ludzką i sławę Ojca wiecznego.

O SIŁACH PRZYRODY.

(Na dzień św. Michała i św. Aniołów).

*(Z kazania: The Powers
of Nature, Ibid., t. II.).*

Istniały na tym świecie epoki, kiedy ludzie wytworzywszy sobie zanadto wielkie wyobrażenie o aniołach oddawali im cześć przesadną i tak nieodpowiednią, że zapomnieli o najwyższym kulcie,

winnym Wszchemogącemu Bogu. Oto grzech epoki barbarzyńskiej. Grzech zaś epoki t. zw. ucywilizowanej, takiej jak nasza, jest wręcz przeciwny: nie cenić aniołów wcale, przypisywać wszystko, co widzimy wokół nas, nie ich pośrednictwu, lecz pewnym domniemanym prawom przyrody.

Wieleż to pięknych i cudownych rzeczy ukazuje nam zewsząd przyroda a jak mało wiemy o niej! W niektórych, co prawda, widzimy oznaki inteligencji i dochodzimy do wytworzenia sobie pewnego pojęcia o tem, czem są one. Wiemy np. bardzo mało o zwierzętach, ale przecież widzimy, że posiadają zmysły i rozumiemy, że postać cielesna, która wpada nam w oczy, jest tylko wskaźnikiem, zewnętrznym znakiem czegoś, czego nie widzimy. A tembardziej ludzie. Widzimy, jak poruszają się, mówią i działają i wiemy, że to wszystko odbywa się zapomocą ich woli, ponieważ kryją oni w sobie ducha, chociaż go nie widzimy. Ale dlaczego rzeki płyną, deszcz pada, słońce świeci a wiatr wieje? W tem miejscu nasz rozum przyrodzony uczuwa braki. Wiemy, powiadam, że to duch w człowieku i zwierzęciu ich porusza; jednakże rozum nie mówi nam o żadnym duchu zamieszkującym to, co powszechnie nazywamy światem przyrody i nakazującym mu spełniać swe zwykłe obowiązki. Bezwątpienia, woła boska jest tem, co podtrzymuje wszystko. Tak tedy woła boska pomaga nam poruszać się, a przecież nie

jest to przeszkodą, — a nawet w pewnym znaczeniu możemy rzeczywiście powiedzieć: — że poruszamy się sami. Ale w jaki sposób porusza się wiatr i woda, ziemia i ogień? W tem miejscu przychodzi nam w pomoc Pismo św., i zdaje się mówić, że cała ta cudowna harmonia jest dziełem Aniołów. Te zjawiska, z których jedno, jak temperaturę, przypisujemy przypadkowi, drugie, jak pory roku, przyrodzie, są obowiązkami spełnianymi wobec Boga, który Aniołów swych wysłał np. jako wiatry, a swych posłów, jako ogień. I tak np. Anioł dał studni Betesdyjskiej moc leczniczą i nie ma powodu wątpić, że i inne dobroczynne źródła uczynił takimi, w tym kraju i innych, taki sam niewidzialny poseł. Ogień na górze Synajskiej, grzmoty i błyskawice były dziełem Aniołów, a w *Apokalipsie* jest mowa o Aniołach wstrzymujących cztery wiatry. Przypisują im także dzieła zemsty. Rozhukana lawa wulkanów, będąca prawdopodobnie, przyczyną zniszczenia Sodom i Gommory, była dziełem Aniołów, którzy ocalili Lotą. Wojska Sennacheryba zniszczył Anioł zapomocą (jak przypuszczają) duszącego wiatru. Pomór wśród Izraela, kiedy Dawid dokonywał spisu ludności i trzęsienie ziemi przy Zmartwychwstaniu — były dziełem Anioła — a w *Apokalipsie* Aniołowie zemsty siekają ziemię w najrozmaitszy sposób.

Tak tedy poucza nas Pismo św., że biegiem przyrody, tak tajemniczym, tak pięknym i tak stra-

szliwym kierują te tajemnicze istoty. Przyroda nie jest bezduszną: — praca jej codzienna jest rozumną, jej dzieła są zadaniami. Dlatego też powiada Psalmista: „Niebiosa świadczą chwałę Boga, a firmament wskazuje dzieło rąk Jego“. „O, Panie! słowo Twe pozostaje na zawsze w niebiesiech. Twoja prawda uwiecznia się z pokolenia na pokolenie. Dałeś podstawy ziemi i ona trwa. Dziś dopełniają one Twych rozkazów, ponieważ wszystkie rzeczy służą ku Twoim celom“.

Nie mam zamiaru utrzymywać, że Pismo św. poucza nas, czem jest materya, twierdząc jednakże, że skoro dusze nasze poruszają nasze ciała, jakakolwiekbydy byłyby natura cielesna — istnieją duchowe Umysły poruszające te cudowne i szerokie części świata przyrody, które wydają się bezdusznymi; i podobnie jak gesty, słowa i wyrazy twarzy naszych przyjaciół służą do porozumienia się z nimi, tak też i ruchy wszechprzyrody: zmiana dnia i nocy, lata i zimy, wiatru i burzy, spełniając słowo Boga, przypominają nam błogosławionych i posłusznych Aniołów. Zaprawdę możemy w tym dniu świątecznym zaśpiewać hymn trojga świętych dzieci, które Nabuchodonozor wrzucił do gorejącego pieca. Aniołowie stosownie do polecenia mieli zmienić naturę płomienia i uczynić go nieszkodliwym, a one prosiły następnie wszystkie te istoty boskie, a przedewszystkiem Aniołów, aby Go uwielbić. I chociaż od tego czasu minęło wiele

wieków i chociaż świat w próżności swojej sądzi, że wie więcej, niż dawniej i że odnalazł rzeczywiste przyczyny widzianych rzeczy, mimo to możemy jeszcze rzec z sercem prostym i pełnym wdzięczności: „O, wy wszystkie dzieła Pana, o, słońce i księżycu, niebiańskie gwiazdy, ulewy i roso, wiatry Pana, światło i ciemności, góry i pagórki, zieleni ziemi — wszystkie błogosławcie Pana, chwalcie Go i wielbijcie Go na wieki wieków“. I skoro tylko rzucimy okiem w okół nas, wszystko przypomina nam te święte istoty, pełne łaski, sługi Najwyższego, które służbą swą zaszczycają dziezdiców zbawienia. Każde tchnienie powietrza, każdy promień światła i ciepła, każdy piękny widok są jakby skrajem falujących szat tych, którzy spoglądają w oblicze Boskie. I niech mi kto powie, czy nie jest równie filozoficzną rzeczą i równie wielką rozkoszą duchową przypisywać im ruchy świata przyrody, jak przedsiębrać wyjaśnienie tych ruchów zapomocą pewnych teorii naukowych, bez względu oczywiście na korzystność tych teorii do pewnych wyłącznych celów i ich zdolności (przez podporządkowanie ich temu wznioślejszemu pojmowaniu rzeczy) w zastosowaniu religijnem.

W ten sposób doszedłem do innego zastosowania rozważanej tu doktryny. Podnosi ona nie tylko naszego ducha i daje pokarm naszym myślom, ale czyni nas oprócz tego pokornymi. Człowiek próżny chcąc być mądrym śledzi z ciekawo-

ścią dzieła przyrody, tak jakgdyby były one pozbawione życia i sensu, jakgdyby on jeden tylko posiadał rozum, a one były tylko niską, bezwładną materią, uporządkowaną w tak ciekawy sposób, jak była nią w zasadzie. I tak kroczy on nakreślając porządek rzeczy, szukając przyczyn w tym porządku, nadając nazwy napotkanym cudom i w przekonaniu, że rozumiał to, co nazwał. Wreszcie tworzy teorię, głosi ją w książce i sam siebie nazywa filozofem. Wszystkie te teorie naukowe, o których mówią, są pożyteczne, ponieważ klasyfikują one dzieła i drogi Boga i Jego posłów Aniołów i pomagają nam przypominać Go sobie. Oprócz tego są one zawsze bardzo pożyteczne przez to jeszcze, że są nam pomocne przy zastosowywaniu biegu Jego Opatrzności i rozkazów Jego woli dla korzyści ludzkich. W ten sposób czynią one nas zdolnymi do używania darów boskich. Złóżmy Mu dzięki za wiedzę, która pozwala nam na to i czcijmy tych, którzy są jego narzędziem. Ale jeśli nasz uczoney zaczyna myśleć, że ponieważ wie cokolwiek o cudownym porządku tego świata i wie tem samem: w jaki sposób rzeczy mają się rzeczywiście, — jeśli uważa on to, co możnaby nazwać cudami przyrody za zwykłe działania mechaniczne, odbywające się same przez się — jak dzieła zrobione przez człowieka np. zegarek, — same przez się poruszane i postępujące naprzód, — jeśli następnie przez postępowanie swe wobec przyrody

uchybia jej, sądząc, że nie słyszy go ona i nie widzi jego zachowania się wobec niej i jeśli nakoniec wierzy, że porządek przyrody, który cząstkowo odróżnia, zajmuje miejsce Boga, który go stworzył i że wszystko postępuje i rusza się nie dzięki Jego woli i Jego władzy i wdaniu się tysięcy niewidzialnych sług, ale dzięki pewnym stałym prawom, które same z siebie powstają i utrzymują się — jak biednym i słabym robakiem, jak nędznym grzesznikiem staje się on wtedy! W takim to, obawiam się, stanie znajduje się dziś wielu ludzi głośno krzyczących, którzy sobie samym i drugim wydają się wyroczniami nauki i którzy we wszystkim co się tyczy szczegółów pewnych faktów posiadają o działaniach natury większą wiedzę, aniżeli którykolwiek z nas.

Kiedy przechadzamy się na dworze i wśród pól przepędzamy wieczór na rozmyślniach, ileż to rzeczy niespodzianych mieści się w każdym ziole i kwiecie i wprowadza nas w zdumienie! Bo nawet gdybyśmy znali zioło i kwiat tak, jak najbardziej uczeni, aniołowie, chociaż niewidzialni, są zawsze wokół nas i nasza najgłębsza o nich wiedza jest nieświadomością. Kiedy rozprawiamy w sposób naukowy o przedmiotach przyrody powtarzając nazwy roślin i pokładów i opisując ich właściwości, powinniśmy to czynić religijnie, jakgdybyśmy znajdowali się w obecności tych wielkich sług bożych, z pewnego rodzaju nęśmiałością, jakąucz-

wamy wobec mędrców i uczonych naszego rodu śmiertelników i jak biedni nowicyusze zarówno w wiedzy intelektualnej, jakoteż w życiu moralnem.

ŚWIAT NIEWIDZIALNY.

(Z kazania: *The Invisible World, Ibid., t. IV.*)

Żyjemy więc w świecie duchów nie mniej rzeczywiście, niż w świecie zmysłowym, pozostajemy z tym duchowym światem w stosunkach i uczestniczymy w nim, chociaż nie zdajemy sobie sprawy, że to czynimy. Jeżeli wyda się to komukolwiek dziwnem, niech zastanowi się, że należymy niezaprzeczalnie do trzeciego jeszcze świata, który możemy wprowadzić widzieć, lecz który pomimo to mniej jest nam znany, niż świat aniołów: mówię o świecie zwierzęcym. Czy może być coś dziwniejszego i trudniejszego do zrozumienia, jeżeli tylko wyzwolimy się z pod wpływu przyzwyczajenia, które oswoiło nas z tą obecnością, niż fakt, że istnieje tuż obok nas cały ród istot, które widzimy tylko, nie znając ich rzeczywistego stanu, nie mogąc powiedzieć nic a nic o ich przeznaczeniu ani interesach, jak gdyby chodziło tu o mieszkańców słońca lub księżycy? Czy nie jest wprost druzgocącym fakt, że pozostajemy w blizkich stosunkach z istotami, które są dla nas tak obce, tak tajem-

nicze, jakgdyby należały do jakiegoś baśniowego świata tworów nadprzyrodzonych, potężniejszych od człowieka, a przecież niewolniczo posłusznych mu, jak w zabobonnej wyobraźni Wschodu? Wiedza nasza o aniołach jest o wiele bardziej rzeczywista, niż wiedza o zwierzętach. Te ostatnie zdają się posiadać namiętności, przyzwyczajenia, jakgdyby pewną odpowiedzialność, lecz wszystko w nich jest tajemnicą. Nie wiemy, czy zwierzęta mogą, czy też nie mogą grzeszyć, czy podlegają one karze, czy czeka ich po tym życiu inne? Sprawiamy niektórym z nich wielkie cierpienia i one kiedy niekiedy jakgdyby biorą odwet na nas, jakby w myśl jakiegoś zdumiewającego prawa. Jesteśmy od nich zależni w wielu różnych i ważnych dziedzinach. Posługujemy się ich pracą, żywimy się ich ciałem. Dotyczy to tych z pośród nich, które są blisko nas: sięgnijcie wzrokiem dalej, ogarnijcie spojrzeniem świat zwierzęcy w jego całości, całą tę drobną lub olbrzymią ludność lasów naszych, wody i powietrza i powiedzcie, czy obecność tych niezliczonych mnóstw, tak różnych w swej naturze, tak dziwnych i nieprzewidywanych, niezłagodzonych w swej postaci, które żyją wraz z nami na tej ziemi bez dostępnego dla naszego rozumienia celu, nie jest równie tajemniczą, jak to wszystko, co Pismo mówi o aniołach. Czy nie jest oczywistością naszych zmysłów, że istnieje świat niżej od nas postawiony w stopniowaniu istot,

z którymi pozostajemy w stosunkach, choć go nie rozumiemy? Czyż jest tak trudną do wiary rzeczą przyjąć słowa Pisma mówiące nam o naszych stosunkach z światem, który jest od nas wyższy?

*

Poniżej przytaczam wyjątek z *Two Essays on scripture miracles and ecclesiastical* II. wyd. str. 148—149, pokrewny tym refleksjom ze względu na ich przedmiot. Pozwalam sobie też przypomnieć czytelnikowi *Ostatnią z Bajek* Norwida która ułatwi może niejednemu wzięcie się w te myśli Newmana, zwolni od uczuciowych uprzedzeń; wzajemnie Newman może tu wyświadczyć nam głęboką pomoc w stosunku do własnego naszego mędrca i poety. (Przyp. tłum.).

*

Tym, którzy nie często mają sposobność oglądać dzieła Boże w całej ich nieskończonej rozmaitości, prawdziwa przyroda, gdy napotykają ją oni po raz pierwszy, wydaje się zdumiewającą, dziwną; powiedzmy prawdę: są oni zaskoczeni i wykołojeni przez nią. Jeżeli nawet poprzestaniemy na samym już świecie zwierzęcym, uprzytomnijmy sobie, jak głębokie wrażenie wywiera na nas to pierwsze objawienie się nam licznych rodzin świata zwierzęcego, zgromadzonych sztucznie na naszym gruncie w budzie jarmarcznej lub w muzeum. Niewątpliwie od dzieciństwa jesteśmy wszyscy mniej lub więcej przyzwyczajeni do widoku zwierząt drapieżnych, a w książkach, które czytamy, spotykamy się często z ich istnieniem. Po-

mimo jednak, że jesteśmy w ten sposób przygotowani, niektórzy z nas doznają szczególnego wrażenia, gdy pójdą po raz pierwszy do menażeryi lub gdy po pewnym czasie, w którego ciągu nie mieli tej sposobności, znajdą się w niej ponownie. Nie zdając sobie z tego sprawy, przyzwyczajamy się wzorować nasze wyobrażenia o twórczości Boskiej na tych jej okazach, które mamy nieustannie przed oczyma. Zwierzęta oswojone i zadomowione, te, które żyją obok nas i służą dla zaspokojenia naszych potrzeb, tworzą te granice, w jakich nasze małe idee zamykają stworzenie. Oczywiście, które w ten sposób żyły się z pewnemi barwami i ruchami, znajdują nagle przed sobą wielką masową obecność tajemniczych istot, jakimi podobło się Bogu zaludnić nasz świat. Porywa nas pewien rodzaj zawrotu, nie jesteśmy w stanie opamiętać, poddać jakiejś normującej jedności tego mnóstwa nowych idei, jakie spadają na nas, jak ulewa, wstrząsają całym naszym małym światem wewnętrznym, obracają go w perzynę.¹⁾ Umysł traci swą równowagę i nie będzie to zbyt silne, jeżeli powiemy, że w pewnych wypadkach popada w pewien rodzaj sceptycyzmu. Zbyt zdumiewającą, przysgniatającą, różną wydaje się nam przyroda, by mogła być ona dziełem Boga, Boga oczywiście

¹⁾ Stan duszy, opisywany tu przez Newmana wyrażony został z wielką mocą w wierszu Blake'a *The Tiger*. (*Przyp. tłum.*)

□ ════════════ 324 ════════════ □
pomniejszonego przez nasz karli mózg, i jeżeli z przerażeniem pełnem czci nie poddamy się tej tajemnicy, — jeżeli nie nakazemy milczenia sercu i umysłowi, grozi nam niebezpieczeństwo utraty wiary w obecność i opatrność Boską.

*

Najwyższa pokora chrześcijańska nie jest w stanie zmienić tego faktu, że każdy z chrześcijan ma na swe usługi aniołów, gdy tylko żyje w wierze i miłości. Chociaż są oni tak wielcy, tak pełni chwały, tak czyści, tak zadziwiający, że sam ich widok (gdyby danem było nam ich widzieć), powaliłby nas na ziemię, jak to stało się z prorokiem Danielem, pomimo całą swą świętość i cnotę, są oni przecież sługami naszymi, towarzyszami naszej pracy, czuwają nad nami i chronią nas, każdego z nas bez wyjątku, jeżeli tylko należymy do Chrystusa. Widzenie Jakóba ukazuje nam, jak biorą oni udział w naszym świecie niewidzialnym. Powiedziano nam o nim, że gdy uciekł, by być zdala od brata swego Ezawa „przyszedłszy w miejsce pewne, zatrzymał się w niem przez noc całą, albowiem zaszło słońce, i wziąwszy kamienie, które się tam znajdowały, ułożył je pod głowę i położył się, aby zasnąć“. Jak całkiem nie myślał on, aby coś niezwykłego mogło być w tem miejscu! Było ono, jak każde inne. Było opuszczone i mało wygodne. Nie było tam domu; noc przyszła i mu-

siał spać na nagiej skale. A jakże odmienną przecież była rzeczywistość! Widział on tylko świat widzialny, nie widział świata niewidzialnego, a przecież świat niewidzialny był tutaj. Był, chociaż Jakób nie wiedział zrazu o jego obecności, lecz została mu ona w sposób nadprzyrodzony objawiona. Ujrzał on ten świat we śnie. „Widział we śnie drabinę, której stopy oparte były o ziemię, a wierzchołek sięgał niebios, i aniołowie Boscy wstępowali po niej i zstępowali po jej stopniach“. To był ten świat inny. Teraz zróbmy pewną uwagę. Zazwyczaj mówi się o tym świecie, jakby nie istniał on jeszcze obecnie, lecz dopiero miał się rozpocząć po śmierci. Nie jest tak, — świat ten istnieje, chociaż my go nie widzimy. Jest on pośród nas i naokoło nas. To było ukazane Jakóbowi we śnie. Aniołowie otaczali go, chociaż on nie wiedział o tem. I to, co Jakób widział we śnie, to sługa Elizeusza widział jakby na oczy swe, a pasterze w czasie Narodzin Pańskich nie tylko widzieli, lecz i słyszeli. Słyszeli oni te głosy duchów błogosławionych, które dzień i noc sławią Boga i które my w niższym stanie naszym naśladować, wspomagać możemy.

*

Przypominam z powodu tego fragmentu to, co powiedziałem we wstępie: zależnem jest od nas, od rodzaju naszego życia, naszej pracy, jaki wpływ wywierają na nas dzieła

Newmana; zależną od tych okoliczności rzeczą jest, jakie abstrakcyjne cechy jego myśli wydają się nam ważnymi; ale jeżeli chcemy zrozumieć sam typ duchowego życia Newmana, samą osobistą, żywą logikę jego myślenia, musimy zapoznać się z konkretnym bogactwem jego świata: to Jakóbowe widzenie, przeciwstawienie oschłego krajobrazu pustki i nagich skał i cudownej obecności, która ukrywa się poza nim, jest jednym z najgłębszych rysów umysłowości Newmana, jednym z momentów określających cały charakter jego pracy. Gdyby ktoś z czytelników czuł się upoważnionym do wydania pośpiesznego sądu o człowieku, który żył w tego rodzaju świecie niewidzialnym, niech pamięta, że sąd, wydany o Newmianie ugodzi także w Mickiewicza n. p., którego trzecia część Dziadów zbudowana jest na wierze w świat aniołów równie stanowczej i niewzruszonej, jak ta, którą wypowiada tu nasz autor; wiara ta określała całkowicie świat, w którym dzieło to zostało pomyślane i zrealizowane i dla Mickiewicza nacechowaną była tą głęboką rzeczywistością, którą, gdybyśmy w tendencyjnej lekkomyślności pomniejszyć usiłowali, ściągnęłoby to ciężki odwet, gdyż walor duchowy Improwizacy związany jest z tą sprawą, razem z nią rośnie i pada. (Przyp. tłum.)

*

Świat duchów więc chociaż niewidzialny, jest obecny, obecny, a nie ma nastąpić dopiero; nie znajduje się on gdzieś poza sklepieniem niebieskim, nie znajduje się po tamtej stronie grobu: jest on tu i teraz; królestwo Boże jest pośród nas. Takie są potęgi utajone i moce rzeczy widzialnych: objawiają się one i stają oczywistymi, gdy Bóg

rozkazuje... Pomimo całą świetność i blask słońca, pomimo czarnoksiężstwo nieba i obłoków, zieleni liści i pól, słodczy śpiewu ptaków, wiemy przecież, że to nie jest wszystko i nie przyjmujemy nigdy części za całość. Rzeczy te promieniają z centru miłości i łaski, którym jest sam Bóg, ale nie są one pełnią jego, mówią one o niebie, ale nie są niebem: są one jakby promieniami zabłąkanymi tylko i słabym odbłaskiem jego obrazu: okruchy są to, które spadły ze stołu. Oczekujemy dnia, w którym wszędzie Bóg i cały ten świat zewnętrzny zginie pomimo całą swą świetność: gdy niebo płonąć będzie, a rozwieje się ziemia. Możemy znieść tę stratę, bo wiemy, że to zasłona tylko, która zostaje usunięta. Wiemy, że usunąć świat widzialny znaczy to objawić świat niewidzialny. Wiemy, że to, co widzimy, jest ekranem tylko, który ukrywa przed nami Chrystusa i Jego świętych i aniołów Jego. I prosimy gorąco, aby rozwiało się wszystko, co widzimy, gdyż omdlewamy czczością i pragnieniem tego, czego nie widzimy...

...Osoby, którym w samej rzeczy trudno jest oswoić się z istnieniem pośród nas świata duchów i które opierają tę trudność uczuwaną przez nie na fałszywość, że nie zdajemy sobie sprawy z tej obecności, powinnyby przypomnieć sobie, ile to właściwie światów zawiera w sobie społeczeństwo ludzkie. Mówimy o świecie politycznym, świecie nau-

kowym, literackim, religijnym i mamy zupełną słuszość. Pewni ludzie w samej rzeczy są tak ściśle związani pomiędzy sobą i tak oddzieleni od innych, mają oni cele tak odrębne, wynikające z zasad i prac tak różnych, że w jednym i tem samym miejscu istnieje całe mnóstwo środowisk lub (jak całkiem ściśle można nazwać je) światów złożonych z ludzi widzialnych wprawdzie, ale właściwie niewidzialnych, a co więcej niezrozumiałych nawet dla siebie wzajemnie. Ludzie zdążają pozornie po wspólnych drogach życia i wydaje się, że są oni podobni jedni do drugich; jakże mała jest jednak wspólność uczuć między nimi; jak mało wie każdy z nich o tem, co się dzieje w sferze odmiennej od tej, w której on sam żyje. Cudzoziemiec, który przesuwa się przez jakieś środowisko, wynosi z sobą wrażenia zależne od jego nawyknień, zainteresowań, wrażenia, które mogą być tak nieskończenie różne w różnych wypadkach. Opuśćcie na czas pewien wielkie miasto z jego ruchliwym życiem politycznym lub handlowym, schrońcie się do jakiejś zapadłej wioski, zdala od pism, od zmiennych mód, nowych poglądów, rozejrzyjcie się w nawyknieniach, sposobie myślenia mieszkańców i powiedzcie, czy świat, gdy się go tak ogląda oddzielnie w jego częściach, nie jest jeszcze bardziej niepodobny sam do siebie, niż do świata Aniołów, który według Pisma św., znajduje się pośród nas.

Powyżej przytoczone wyjątki charakteryzują Newmanowskie widzenie świata; jeżeli niezaprzeczalne jest, że widzenie to było uwarunkowane przez samą naturę indywidualną jego wyobraźni, to przecież nie można widzieć w niem, jak gdyby wyniku tylko tej wyobraźni: nie można sądzić, że poglądy Newmana były tylko konsekwencją jego talentu. Wyobraźnia ułatwiała Newmanowi realizowanie wniosków, do których doprowadzała go praca myślowa, stanowisk, jakie wypracowywał w nim jego rozwój moralny, ale rozwój ten, nieustanną pracą wewnętrzną pogłębianie przekonań, pewności prawdopodobieństw i postulatów, które rodziły się z nieustannej czujności sumienia, posługiwały się wyobraźnią, a nie ulegały jej. Newman mógł nie być poetą niewidzialnego świata, jakim ukazały go nam fragmenty poprzednie a przecież zachowałyby dla niego całkowitą moc obowiązującą te wyniki jego myśli, z którymi zapoznany się teraz. (P r z y p. t ł u m).

*

(Apologia, p. 67).

W tym mniej więcej czasie, jak przypuszczam, (t. j. koło 1823 roku) zapoznałem się z *Analogią* biskupa Butlera; dzieło to w mojem życiu, jak w życiu tylu innych, stanowi erę w dziejach moich zapatrywań religijnych. Siła, z jaką wpaja ono przekonanie o kościele widzialnym, jako wyroczni prawdy i wzorze świętości, o obowiązkach religii zewnętrznej i historycznym charakterze objawienia, jest rysem, który musi uderzyć każdego czytelnika; co do mnie, to ze wszystkiego, com pozyskał w mych studyach nad tą książką, dwa punkty posiadają dla mnie szczególną wagę; stały się one

w znacznej mierze podwalinami całego mego myślowego gmachu. Przedewszystkiem sama idea analogii zachodzącej pomiędzy oddzielnymi dziełami Bożemi prowadzi nas do wniosku, że systemat mający mniejsze znaczenie pozostaje w łączności ekonomicznej i sakramentalnej z systematem większej doniosłości. Z tej konkluzji całkiem naturalnie już wywiązuje się teoria, która miała dla mnie, gdym był jeszcze chłopcem, tak wielką siłę pociągającą: teoria nierzeczywistości zjawisk materialnych. W tym czasie nie robiłem żadnej różnicy jeszcze pomiędzy materią jako taką, a jej zjawiskami, chociaż rozróżnienie to w dyskusji przedmiotu nasuwa się samo przez się i jest nieuniknione. Drugim z punktów, o których mówię, była teoria Butlera, że prawdopodobieństwo jest naszym przewodnikiem w życiu; teoria ta w związku z wpływami umysłowemi, jakim podlegałem następnie, doprowadziła mnie do zagadnienia o naturze logicznej mocy obowiązującej — wiary, na który to temat napisałem następnie tak wiele. Tak więc u Butlera odnajduję początki dwóch pierwiastków mego życia umysłowego, które ściągnęły na mnie zarzuty sceptycyzmu i ulegania wyobraźni. /

(Ibid. p. 77).

W roku 1827 ukazał się „*Rok Chrześcijański*“ („*The Christian Year*“, poezye Johna Keble'a). Jest rzeczą zbyteczną i nawet byłoby może rzeczą nie-

właściwą chwalić tu książkę, która stała się jednem z klasycznych dzieł mowy angielskiej. W czasie, gdy ogólny ton literatury religijnej pozbawiony był wszelkiej sprężystości i siły, Keble uderzył w nową strunę i w tysiącach serc zbudziła się nowa muzyka, muzyka, jakiej oddawna już nie znano i nie przeczuwano w Anglii. Nie umiałbym tu zanalizować nawet tego, co ja sam osobiście zawdzięczam temu źródłu prawdy, tak czystemu i głębokiemu, tej nauce tak pięknej. Aż do tej chwili nie kuśiłem się nawet nigdy o nic podobnego; sądzę jednak, że nie zbłądzę, gdy powiem, że dwie główne prawdy umysłowe, które przyswoiłem sobie z tego źródła są temi samemi, których uczył mnie już Butler, tylko, że teraz występowały one w nowej postaci, przekute w twórczej pracowni umysłu tego nowego mistrza. Przedewszystkiem zaś mam tu na myśli to, co możnaby nazwać systematem sakramentalnym: t. j. naukę, że zjawiska materyalne są typami, podobieństwami i narzędziami rzeczy niewidzialnych; nauka ta obejmuje nie tylko wszystko to, co Anglikanie również dobrze, jak katolicy wyznają o sakramentach w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, ale także artykuł o obcowaniu świętych w całej jego pełni i tajemnicę wiary. Ta łączność filozofii religijnej z tem, co bywa niekiedy nazywane Berkeleyanizmem, była już wzmiankowana przezemnie uprzednio. W tym czasie wiedziałem o Berkeleyu bardzo niewiele:

rzeczywistości większych, niż on. Natura była przypowieścią; pismo alegoryą; literatura, filozofia, mitologie pogańskie, jeżeli dobrze je pojmować — tylko przygotowaniem do Ewangelii. Poeci i mędracy greccy byli także w pewnym zakresie prorokami, ponieważ „wieszczcie ci mieli dar myśli sięgających poza myśl ich własną“. Istniało objawienie Bóstwa udzielone Żydom, ale w pewnym znaczeniu tego słowa można mówić o łasce takiego objawienia na korzyść pogan. Ten, który uznał nasienie Jakóba za Swoj lud wybrany, nie stał się ślepym przecież w stosunku do reszty ludzkości. W dopełnieniu czasów zarówno pogaństwo, jak i judaizm, stały się niczem, zewnętrznem rusztowaniem, które przesłaniało prawdę żywą i jednocześnie pozwalało się Jej domyślać, ale nie miało samoistnego znaczenia, nie mogło być samo dla siebie celem, i rozwiało się pod żarem promieni Słońca, które świeciło z poza niego i po przez nie. Proces tego przeobrażenia był powolny; nie był on dokonany porywczo, lecz według prawa i miary „stopień po stopniu i w niejednakowy sposób“; odsłaniało się tu jedno po drugim, aż wreszcie odsłonięte zostało całe dzieło. W ten sposób stworzony został przestwór dla oczekiwania, że odsłaniać się będą prawdy coraz to głębsze, kryjące się jeszcze poza zasłoną litery i które w porze swej dojrzewają do ujawnienia. Świat widzialny pozostaje wciąż bez wytłumaczenia Bożego; Kościół Święty

z swemi sakramentami i hierarchicznym stopniowaniem pozostanie aż do końca symbolem tylko faktów niebiańskich, wypełniających wieczność. Tajemnice Kościoła są tylko sposobem, powiedzeniem w mowie ludzkiej prawd, którym myśl ludzka nie dotrzymuje wiary. Jest jasnym, jak wiele odpowiadało w tem wszystkim myślom, które pociągały mnie ku sobie, gdy byłem młody, jak wiele tu odpowiadało nauce, która dla mnie, jak widzieliśmy to, pozostawała w związku z *Analogią* i *Rokiem Chrześcijańskim*.

Przypuszczam, że Aleksandryjskiej szkole i pierwotnemu Kościołowi zawdzięczam w szczególności poglądy, jakie wyznaję, co do aniołów. Widziałem w nich nie tylko zwiastunów, którzy, jak to widzimy w samem opowiadaniu Pisma, spełniali rozkazy Stwórcy w tem obcowaniu, do jakiego dopuścił On z Sobą Żydów i Chrześcijan, lecz także działaczy, utrzymujących gospodarkę widzialnego świata, jak się nam Pismo tego każe domyślać. Widziałem w nich rzeczywiste przyczyny ruchu, światła i życia, w nich widziałem sprawców tych elementarnych zasad fizycznego świata, które ukazując się nam w postaci rozwiniętej poddają pojęcia przyczyny i następstwa i tego wszystkiego, co jest nazywane prawem przyrody. Przedstawiłem zarys tej teorii w *Święto-Michalskim kazaniu*¹⁾,

¹⁾ Patrz fragment tego kazania str. 313. (*Przyp. wyd.*)

napisanem w 1834 roku jeszcze. Mówię w niem o aniołach: „Kaźde tchnienie powietrza, kaźdy promień światła i ciepła, kaźdy piękny widok są jakby skrajem falujących szat tych, którzy spoglądają w oblicze Boskie“. A dalej zapytuję, co pomyślałby człowiek, „gdyby badając kwiat albo ziele albo owad, albo promień światła, które to wszystkie rzeczy uważa on za coś nieskończenie niższego, niż on sam, w skali istnień, odkrył nagle, że znajdował się on właściwie w obecności jakiejś potężnej istoty, która ukrywała się poza widzialnym przedmiotem jego obserwacji; że ona to ukrywała wprawdzie swą mądrą dłoń, lecz nadawała rzeczom tym ich piękno, wdzięk, doskonałość, gdyż sama była narzędziem Boskiem pełniącym ten cel, lub że raczej, szatą tylko i strojem były te zjawiska, które on tu analizował z taką pewnością siebie?“

Obok armii złych duchów przyjmowałem także istnienie rodzaju pośredniego „*daimonia*“, nie z piekła i nie z nieba; istot częściowo upadłych, kapryśnych, dziwaczkich, szlachetnych lub podstępnych, życzliwych lub złośliwych, zależnie od wypadku. One to tworzą w pewnej mierze natchnienie, umysł ras, narodów, klas ludzkich. Dlatego też tak często działanie ciał politycznych i zgromadzeń jest tak mało podobnem do postępowania jednostek, z których się te zbiorowości składają. Stąd różnice i zmiany w charakterze i instynktach państw, rzą-

dów, gmin religijnych. Myślałem, że mogą one wszystkie być nawiedzane przez umysły niewidzialne. Moje upodobanie do osobistości i niechęć do abstrakcyi sprzyjało temu sposobowi widzenia. Myślałem, że możnaby na jego podtrzymanie przytoczyć wzmiankę o „*Księżu perskim*“ u Proroka Daniela; i myślę, że o takich pośrednich istotach mówi *Apokalipsa*, wprowadzając Aniołów siedmiu zborów.

W 1837 roku posunąłem się dalej w rozwoju tego poglądu. W pisanym do wielkiego mego przyjaciela, Samuela Franciszka Wooda, liście, który wrócił do mnie po jego śmierci, czytam pomiędzy innymi: „Mam pewną myśl. Całe mnóstwo Ojców, (Justyn, Athenagoras, Ireneusz, Klemens, Tertuljan, Orygenes, Lactancyusz, Sulpicyusz, Ambroży, Grzegorz Nazianianin) sądzą, że chociaż szatan odpadł zaraz na początku, wielu z aniołów upadło dopiero przed potopem przez miłość do córek człowieczych. To ukazało mi się niedawno, jako możliwe uzasadnienie pojęcia, którego nie mogę się wyrzec. Daniel mówi, że każdy naród ma swego anioła stróża. Ja sądzą, że muszą być istoty mające wiele dobrego w sobie, ale też i wielkie wady i że w nich jest duch, ożywiający pewne instytucye. Weź Anglię z wieloma wysokimi cnotami, a jednak z tak małym i niskim katolicyzmem. Zdaje mi się, że John Bull jest duchem, który nie pochodzi ani z piekła ani z nieba... Czy Kościół

chrześcijański w niektórych częściach swych nie poddał się wpływom tych zwodniczych podobieństw prawdy?... Jak ominąć Scyllę i Charybdę i utrzymać ścisłą linię wzoru Chrystusowego?”

*

Od tłumacza: Osobie, która prowadziła czas pewien korespondencyę z Newmanem prosząc go o wskazówki i kierownictwo moralno-religijne odpisuje on pomiędzy innymi, że powinniśmy uczyć się żyć „jakby w obecności rzeczy niewidzialnych“. Do przyjaciela, który stracił w tym czasie osobę bliską pisze Newman w liście:

(Letters and Correspondance. II. 208).

„Modlimy się codziennie: „Przyjdź Królestwo Twoje!“, jeżeli rozumiemy znaczenie tych naszych słów, wywiadamy w nich przekonanie, że jest to przywilejem zostawić ten świat i nie powinniśmy się dziwić, że Bóg uznaje niekiedy bliźnich naszych godnymi tego przywileju i spełnia ich modlitwę. Byłoby raczej dziwnem, gdyby nie miało to miejsca. Powtarzając Modlitwę Pańską modlimy się nie tylko o nasze połączenie ostateczne, lecz także o rozłękę czasową. Im głębiej i więcej żyjemy w świecie niewidzialnym, tem bardziej odczuwamy, że śmierć przyjaciół przybliża ich do nas, nie zaś oddala. Sądzę, że nie jest to pomysł fantastyczny; sądzą, że jesteśmy w stanie dojrzeć do

tego sposobu czucia: śmierć Zbawiciela uczyniła Go przecież nieustannie obecnym i blizkim nam duchowo.

Po stracie siostry własnej Maryi pisał Newman do Matki i sióstr pozostałych:

„Droga nasza Marya zdaje się być obecną w każdym drzewie, ukrywać się za każdym wzgórzem. Jakąż zasłoną i kotarą jest ten świat. Piękną, ale przecież zasłoną..“

„...Moje przejażdżki ranne są zazwyczaj całkiem samotne, i właściwie wolę, gdy jestem pozostawiony sam z sobą; gdy usposobienie wewnętrzne jest dobre wszystko jest cudowne w tej rzeźkiej rosie i lśniącej świeżości. Jest cichy zachwyt w zieleni drzew, w mgłę nad czarnymi błoniami. Głos jakiś uroczysty brzmi we wszystkim. Wiem, czyj to głos: ona to mówi. Jej postać staje co noc przedemną, gdy gaszę światło i kładę się; czy nie jest to błogosławieństwo?“

(Z kazania: *The Greatness and Littleness of Human Life*).

Jeżeli dopuszczalną jest spekulacja na ten temat, możemy zdać sobie do pewnego stopnia sprawę z tego, co czuje dusza wierzącego chrześcijanina w chwili, gdy zostaje ona odłączona od ciała, i spostrzega, że próba jej została skończona raz

na zawsze: muszą to być uczucia podobne do tych, jakich się doznaje, gdy po jakichś wielkich wysiłkach cel ich zostaje osiągnięty i one wraz z straszmem naprężeniem oczekiwania stają się nagle czemś należącym do przeszłości; w pierwszej chwili nie można się oprzeć zdziwieniu, że wszystko to już przeminęło, że całe to doświadczenie naszej istoty zostało skończone. Gdyśmy przez długi czas przygotowywali myśl naszą do jakiegoś nadzwyczajnego zdarzenia, gdyśmy gotowali się na jakąś decydującą chwilę: na ważne spotkanie z ludźmi nieznanymi n. p., na widzenie jakiejś rzeczy dziwnej lub zachwycającej, zaledwie dokonało się to oczekiwane zdarzenie, uczucia nasze ulegają dziwnemu wstrząśnieniu uwarunkowanemu przez tę właśnie zmianę w okolicznościach. Podobną musi być tylko wolna od wszelkiej domieszki znużenia lub smutku, błoga kontemplacya duszy wyzwolonej z ciała: ona, jak gdyby mówiła ona sama do siebie: „Tak więc teraz wszystko zostało skończone; oto rzeczywistość oddawna oczekiwana, oto na com czekała tak długo: by do tego dotrzeć, starałam się zachować i pomnożyć siłę; do tego się przygotowywałam w umartwieniu, modlitwie, pełnieniu sprawiedliwości. Przyszła i odeszła śmierć. Już się skończyło. Byćże to może! Jestże to cała próba? Za też to znikomą, śmieszoną cenę zyskuje się szczęśliwość wiekuistą! Nieco cierpień silniejszych w chorobie, kilka lat mniej szczęśliwych,

trochę walk i niepokoju duszy, jakiś moment beznadziejnego przygnębienia, borykania się i trwogi, straty, które były dotkliwe, wzgardliwe i przykre, obejście świata, jakże niepokoiło mnie to wszystko! Jak wyolbrzymiałam ja te przejścia, to, co było tak drobną rzeczą w istocie? Jakże nędzną rzeczą jest życie! I ono ma opłacać skarb bezcenny! Stało się przecież ono dla mnie nasieniem łatwym do nabycia i dojrzało i wyrosło w szczęście wieczne!“

Powinniśmy pamiętać, że życie nasze jest tylko jednym epizodem naszego istnienia, że jest ono tylko częstką nas, którzy jesteśmy nieśmiertelni; że jesteśmy nieśmiertelnymi duchami, niezależnymi od czasu i przestrzeni i że życie to, jest tylko pewnym rodzajem sceny, na której ukazujemy się na pewną chwilę, byśmy mogli dowieść na niej i czy chcemy być posłuszni Bogu, czy też nie?..

...Chwała wiekuista jest obecnie poza granicami naszego widzenia, ale nadejdzie chwila, w której, jak śnieg, gdy tając odsłania to na czym leżał — ten widzialny świat stworzenia zniknie wobec przepychu większego, który znajduje się poza nim i od którego obecnie zależy. W dniu tym rozprószą się cienie i ukaże się treść istotna. Słońce zblednie i zatoni w niebiosach. Ale dopiero wobec blasku Tego, którego jest tylko obliczem, ukaże się w widomej postaci Słońce sprawiedliwości niosąc na swych skrzydłach zbawienie, jak małżonek opu-

szczający ślubną komnatę, podczas gdy jej typ znikomy chylić się będzie ku upadkowi. Gwiazdy, które go okrążają zastąpią Święci i aniołowie otaczający tron jego. Nad niem i pod niem obłoki powietrzne, drzewa pól i wody głębin znikną, aby ukazać jedynie formy duchów nieśmiertelnych, sług Bożych w błogostanie. A w naszych śmiertelnych ciałach również mieścić się będzie wówczas człowiek wewnętrzny, posiadający własną prawdziwą miarę i harmonijny organ duchowy w miejsce tej grubej masy z ciała i krwi dostępnej dla oka i dotyku. Dla tego-to pełnego chwały objawienia pracuje obecnie wszechstworzenie w żarliwym pragnieniu, aby w swoim czasie ono się spełniło.

WYDAWNICTWO


SYMPOSION

∞ POD REDAKCYĄ LEOPOLDA STAFFA ∞

- I. *Platon. Uczta.* Dyalog o miłości. W przekładzie, ze wstępem i objaśnieniami Władysława Witwickiego. Wydanie drugie. Kor. 3.
- II. *Montaigne. Wybór dzieł.* W przekładzie Stanisława Lacka. Kor. 3.
- III. *Vauvenargues. Uwagi i myśli.* W przekładzie Jana Kasprowicza. Kor. 2.
- IV. *Walter Pater. Wybór pism.* W przekładzie Stanisława Lacka. Kor. 3.
- V. *La Rochefoucauld. Zdania moralne i uwagi.* W przekładzie Leopolda Staffa. Kor. 2.
- VI. *Leopardi. Myśli.* W przekładzie Józefa Ruffera. Kor. 2.
- VII. *Diderot. Kuzynek mistrza Rameau.* W przekładzie Leopolda Staffa. Kor. 3.
- VIII. *Goethe. Wybór myśli prozą.* W przekładzie Stefana Frycza. Kor. 3.
- IX. *Chamfort. Maksymy i myśli.* W przekładzie Konrada Drzewieckiego. Kor. 3.
- X. *Cztery głosy. O Poezie.* Ralph Waldo Emerson. Karol Spitteler. Ryszard Dehmel. Hugo von Hofmannsthal. W przekładzie Jana Kasprowicza. Kor. 2.
- XI. *La Bruyère. Charaktery.* W przekładzie Antoniego Potockiego. Kor. 3.

- XII. *Fichte*. **Powołanie człowieka.** W przekładzie Adama Zieleńczyka. Kor. 3.
- XIII. *Fontenelle*. **Rozmowy zmarłych.** W przekładzie Juliusza Germana. Kor. 3.
- XIV. *Walter Savage Landor*. **Dyalogi fikcyjne.** W przekładzie Maryi Rakowskiej. Kor. 3.
- XV. *Voltaire*. **Refleksye.** W przekładzie Grzegorza Glassa. K. 3.
- XVI. *Hebbel*. **Dzienniki.** W przekładzie Karola Irzykowskiego. Kor. 3.
- XVII. *Hello*. **Studia i szkice.** W przekładzie Walego Gostomskiego. Kor. 3.
- XVIII. *Emerson*. **Wybór dzieł.** W przekładzie Maryana Olszewskiego i M. Rakowskiej.
- XIX. *Kardynał Newman*. **Przyświadczenia wiary.** W przekładzie Stanisława Brzozowskiego.
- XX. *Marek Aureliusz*. **Rozmyślania.** W przekładzie Maryana Reitera. Kor. 3.
- XXI. *Rousseau*. **Wybór pism.** W przekładzie Zygmunta Matkowskiego.
- XXII. *Søren Kierkegaard*. **Wybór pism.** W przekładzie M. Bienenstocka. Kor. 3.
- XXIII. *Tomasz Carlyle*. **Wybór pism.** W przekładzie Savitri.
- XXIV. *Zygmunt Krasiński*. **Myśli o sztuce.** Zebrał i wstępem o poglądach estetycznych Krasińskiego poprzedził Adam Siedlecki. K. 3.
- XXV. *Mill J. S.* **O religii.** W przekładzie M. Rakowskiej.
- XXVI. *Jerzy Sorel*. **O sztuce, religii i filozofii.** W przekładzie Michała Rudnickiego. Kor. 4.—
- XXVII. *Fryderyk Schlegel*. **Fragmety i idee.** W przekładzie Ludwika Staffa.



 <p>BIBLIOTEKA WAP NAUKOWA</p>	<hr/> <p>34664/</p> <hr/> <p>1</p>
--	------------------------------------

