R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
Part Code ST1316
DANES-PICTA.COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Inches
Centimetres

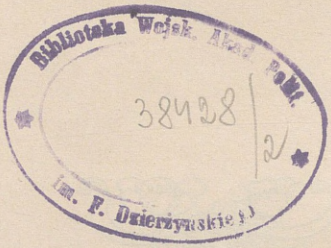
U OPOKI MESYANIZMU

M. ZDZIECHOWSKI

U OPOKI MESYANIZMU

NOWE SZKICE Z PSYCHOLOGII
NARODÓW SŁOWIAŃSKICH

LWÓW
GUBRYNOWICZ I SYN
1912



KRAKÓW — DRUK W. L. ANCZYCA I SP.

PRZEDMOWA.

Przymierze Pana z Jego ludem wybranym głosili prorocy Izraela, a w nauczaniu swojem umieli ideał polityczny zespolić w ścisłej jedności z ideałem moralnym. »Gdy wylejesz łaknącemu duszę twoją — czytamy u Izajasza (r. LVIII) — a duszę utrapioną nasycisz: wznijdzie w ciemności światłość twoja (tj. Izraela), a ciemności twoje będą, jako południe.« I wierzyli prorocy w moc słowa, wierzyli, że »z Syonu wynijdzie zakon, a słowo Pańskie z Jeruzalem« »i nazwą je ludem świętym, odkupionymi od Pana« (Iz. LXII).

Ale w ogniu modlitwy i natchnienia zrodzone, nawoływania do pokuty i naprawy, widzenia prorocze sprawiedliwości Izraela, którą oglądać będzie i błogosławić świat, przekształcały się w płaskiej duszy tłumu w marzenie o panowaniu ziemskiem. Izrael kamienował proroków swoich. W przywiązaniu do świętego miasta Jeruzalem pierwiastek mesyański ustępował miejsca innemu, którybyśmy dziś nacyonalistycznym nazwali.

W każdym wielkim narodzie żyje myśl o jego wielkiem posłannictwie, a w myśli tej spotykają się, i kłócą ze sobą owe dwa pierwiastki: niebieski i ziemski, idealny i utylitarny, mesyański i nacyonalistyczny. Od czasu proroków Izraela nigdy i nigdzie pierwiastek czystego mesyanizmu nie rozkwitnął kwiatem tak bujnym, jak w poezyi polskiej po roku 1831. W upojeniu jej pięknem, w blasku świeżych jeszcze wspomnień wczesnej młodości, gdy dusza tonęła w majestacie Irydionowej idei, która spoczywała nad Polską, pisałem moją pierwszą

książkę »Mesyaniści i Słowianofile« (1888), a biorąc w niej marzycielstwo mesyaniczne, jako cechę charakterystyczną plemienia Słowiańskiego, rozszerzałem zakres mej pracy zestawieniem naszego mesyanizmu z niektóremi pokrewnemi objawami wśród pobratymczych nam narodów. — Szkice niniejsze są dalszym ciągiem »Mesyanistów i Słowianofilów.«

Mesyanizm polski znalazł wspaniałe zakończenie w modlitwie Krasińskiego »Daj nam, o Panie, świętemi czynami samych wskrzesić siebie«. Ale na opoce tej stanąć i »świętemi czynami« dać świadectwo prawdzie mesyanizmu danem jest tylko rzadkim wybrańcom, nigdy narodom. I po próbie wzlotów wysokich nastąpiło znużenie, opadnięcie skrzydeł, zwrot od mesyanizmu ku utylitaryzmowi nietylko w dziedzinie polityki, lecz i w dziedzinach filozofii i religii. Mesyanizm zamilkł — i odtąd zrzadka u tego lub owego pisarza słyszymy daleki a krzepiący jego odgłos. Z wyżyn świątecznej uczty ducha, jaką były marzenia Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego, musieliśmy zejść do twardej pracy o chleb powszedni.

Znacznie głośniej, niż u nas, dźwięczy do dziś dnia nuta mesyańska w Rosyi, ale nierównie mniej jest czystą; od samego początku zagłuszał ją wrzask nacyonalizmu. Słowianofilstwo, które było pierwszą postacią marzenia o opatrznościowem posłannictwie Rosyi, a głosiło odrodzenie świata przez Rosyą prawosławną i carską, uległo szybkiemu rozkładowi, stając się narzędziem polityki rusyfikacyjnej — i daremnie z tem walczył wielki, darem proroczego jasnowidzenia obdarzony a na opoce czystego mesyanizmu stojący myśliciel Włodzimierz Sołowjew. Równolegle z mesyanizmem słowianofilskim rozwijał się mesyanizm rewolucyjny, który powoływał do odrodzenia świata i do panowania nad nim Rosyę nie carską i nie prawosławną, lecz zbuntowaną i chłopską, niszczącą owoce pracy kulturalnej innych narodów. — Wreszcie za dni naszych silnie się uwydatnił pod wrażeniem i grozą klęsk z zewnątrz spadających i przewrotów wewnętrznych, prąd religijny, który w najgłębszych objawach swoich szuka również ujścia u opoki mesyanizmu, a obcy zaborczości skupia się w wyczekiwaniu dnia Ducha świętego.

Próbą charakterystyki tych trzech mesyanizmów są pier-

wsze trzy części tej książki. Uzupełnione są obrazem cerkwi rosyjskiej, która jest antytezą najnowszej, wyłącznie religijnej postaci mesyanizmu rosyjskiego, – i rozbiorem systemu filozoficznego jednego z największych i najszlachetniejszych myślicieli rosyjskich, a opornego wszelkiemu mesyanizmowi racyonalisty — Borysa Cziczerina.

Odgłosy mesyanizmu u nas niech będą tłem dalekiem, na którem tem wyraźniej uwypuklą się ostre zarysy w jakich się objawiał, wojowniczy, zaczepny i zawsze mniej lub więcej nacyonalizmem zarażony mesyanizm rosyjski.

Studya te pojawiały się w ciągu ostatnich lat dwunastu przeważnie w Przeglądzie Polskim i w Świecie Słowiańskim. W r. 1907 część ich znaczna wyszła w przeróbce niemieckiej *).

*) Die Grundprobleme Russlands. Aus dem polnischen übersetzt von Adolph Stylo. — Wien u. Leipzig 1907.

CZĘŚĆ I.

Z DZIEJÓW NACYONALIZMU ROSYJSKIEGO

I.

ETYKA POLITYCZNA W ROSYI

I.

Katkow i jego biograf.

Po zaślubinach francusko-rosyjskich wypadało kolosowi północnemu odsłonić przed niedoświadczoną i nieświadomą małżonką najdroższe wspomnienia swej przeszłości, najświętsze tajniki duszy. Doskonałym środkiem w tym wypadku było oswojenie jej z duchem tego, który, nadawszy odwiecznym aspiracyom kolosa najsilniejszy wyraz, stał się dla stumilionowego państwa świętością, wyrazem duszy, pochodnią dziejowych dążeń. Zadania tego podjął się Grzegorz Lwow i w swej książce o Katkowie *Michel Katkoff et son époque* (Paris 1897), zapragnął widocznie ubłogosławić świeży związek dwóch narodów pobożną myślą o ubóstwionym dziś przez oficyalną Rosyę publicyście i myślicielu.

Zajął on stanowisko przeciętnego biurokraty rosyjskiego, mówiąc ściślej, biurokraty z ministeryum spraw zagranicznych: rażący brak zmysłu i zasad moralnych, ale dużo zdrowego rozsądku. U urzędnika, działającego na kresach lub w petersburskich kuźniach »ściślejszego zjednoczenia kresów z państwem«, zdrowy rozsądek bywa zwykle zaślepiony właściwą Rosyanom, a przyjętą w spuściźnie po najeźdźcach mongolskich namiętnością niszczenia [1]). Namiętności tej już nie zna urzędnik-dyplomata z widnokręgiem, rozszerzonym znajomością Europy; nabył

[1]) Potwierdza to ten sam autor, rozciągając usposobienie to na całą Rosyę. »Wiadomą jest rzeczą — mówi on — że lud rosyjski posłusznym jest na każdy rozkaz i wystarcza pierwszemu lepszemu krzyknąć *biejte* (bijcie), a rzuca się on natychmiast tłuc i siec na prawo i na lewo, każdego, kto mu się nawinie« (str. 303).

on trochę smaku i przyswoił sobie nie tylko w działaniu, ale i w rozumowaniu, formy cokolwiek wykwintniejsze; niemniej przeto nie dotknęły duszy jego uszlachetniające powiewy tak chrześcijańskich jak humanistycznych ideałów; jego świętością, Bogiem, zasadą moralną, jest państwo. Stwierdzić to może każdy, kto przebywał trochę w sferach biurokracyi. Na ławach uniwersyteckich znałem bardzo blizko, codziennie w ciągu lat kilku z nimi obcując, dwóch młodych Rosyan ze znanej rodziny dyplomatów. Obaj też zamierzali poświęcić się temu zawodowi. Starszy obdarzony był żywem poczuciem piękna, kochał naturę i poezyę, wielbił Goethego i Schillera, Żukowskiego i Puszkina. Wspólny zapał dla poezyi romantycznej, a zwłaszcza dla ideałów Schillerowskich, które przeciwstawialiśmy otaczającej nas rozwiązłości życia knajpiarskiego i obyczajów studenckich, był początkiem i podstawą naszej przyjaźni. Z popędem idealistycznym łączył on zmysł psychologiczny i niemniej niż naturę i sztukę, kochał on ludzkość i ludzi, rozumiał rozmaitość charakterów, umiał współczuć każdej niedoli pojedyńczej. A jednak religią było mu państwo i tej religii był on wyznawcą niewzruszonym, nie znającym żadnych pokus, żadnych zboczeń — więc ludzkość i ludzie, postęp i dobro powszechne, sprawiedliwość i litość musiały zejść na stronę, jako fałszywe bogi, skoro tylko mogły w jego mniemaniu znaleźć się w kolizyi z państwem, z jego bezpośrednim namacalnym pożytkiem. Nie dziw więc, że po ukończeniu nauk i wraz z niemi młodzieńczych marzeń, państwowość ostatecznie pochłonęła jego marzenia poetyckie i aspiracye moralne, a sprawa polska wyryła między nami nieprzebytą przepaść. Młodszy miał umysł oderwany od życia, skupiony w sobie i skłonny do mistycyzmu; szukał prawdy religijnej, jako podstawy do wielkich poświęceń, o których marzył i których istotę miało zawsze stanowić *mourir pour le tsar* (najpatryotyczniejsi z dyplomatów rosyjskich używają zawsze między sobą mowy francuskiej). Bądź co bądź łatwiejszem było porozumienie w rzeczach polskich z tym młodzieńcem, marzącym o śmierci za cara i nie mogącym pojąć, dlaczego to Polacy »buntują się«, niż z jego starszym bratem, psychologiem, poetą i moralistą. Obaj należeli do najszlachetniejszych okazów biurokratyzmu rosyjskiego, jakie zdarzyło mi się spotkać.

Z książki p. Lwowa nie znać, ażeby kiedykolwiek zamarzył o jakiemś poświęceniu, choćby dla cara, albo żeby nawet jaki ideał moralno-poetycki zostawił ślad w jego sercu. Tem przeto łatwiej rozprawił się z kwestyą polską. Wystarczyło mu przypomnienie słów, wyrzeczonych w izbie deputowanych przez jednego z polityków francuskich, że żaden naród nie ma prawa skarżyć się na to, iż został pobity, bo to jest zawsze jego własną winą. Polska w mniemaniu G. Lwowa i ogółu Rosyan, upadła tak, że już powstać nie zdoła. Wszelkie przeto zajmowanie się sprawą polską byłoby daremną stratą czasu; pozostaje tylko iść nadal w wytkniętym przez Katkowa kierunku bezwzględnego niszczenia wszelkich objawów życia i myśli polskiej. Zdrowy rozsądek, który zaznaczyłem wyżej, jako cechę znamienną w umyśle Rosyanina, milczy w tym wypadku, nie przywiązując wagi do niezadowolenia kilku milionów, w mocne kajdany okutych jednostek; w państwie przeszło stumilionowem jest to rzecz zbyt drobnej wagi. Natomiast nierównie poważniejszem wydaje się niezadowolenie, ogarniające rdzennie rosyjskie gubernie wewnętrzne, wynikające zaś z obudzenia opinii publicznej oraz z dążeń do szerszej swobody w życiu społecznem i politycznem; wynikiem takiego niezadowolenia, skoro w pewnej mierze zaspokojonem nie będzie, może być tylko rozrost nihilizmu. Dlatego to, nie mając nic do zarzucenia polityce polskiej Katkowa, czynił p. Lwow poważne zastrzeżenia co do jego polityki wewnętrznej, rosyjskiej i stosunkowo dość obszernie opowiedział jej przejścia.

Najsilniejsze pchnięcie w kierunku reakcyi dały Katkowowi też wypadki polskie. Głosząc krucyatę przeciw Polsce, począł zaczepiać tych najwyższych dygnitarzy petersburskich, którzy, będąc jawnymi zwolennikami liberalnych reform cara Aleksandra II, pragnęli, nawet po wybuchu powstania, rozwiązania spraw naszych w duchu łagodności. Takimi byli jenerał-gubernator ks. Suworow, minister oświaty Gołownin i minister spraw wewnętrznych Walujew, ten ostatni w bardzo słabej mierze, bo w liberalizmie swoim nader umiarkowanym zwykł nie przekraczać zakresu spraw czysto rosyjskich. Materyału do napaści dostarczyła Katkowowi głośna broszura: *Que fera t'on*

de la Pologne, której autor, bar. Fircks, kryjący się pod pseudonimem Schedo-Ferotti'ego, uchodził powszechnie za wyraziciela poglądów Gołownina. Otóż w polemice tak z tą broszurą, jak z następnemi rozprawami tegoż autora, umieszczanemi zrazu w *Indépendance Belge*, później we własnym jego organie *Echo de la presse russe*, wskazywał Katkow na kompromitujące ich pokrewieństwo z dążeniami liberalnych ministrów i nie zawahał się w którymś artykule swoim posunąć się do domysłu o bezpośrednim wpływie »jednego z ministrów« (t. j. Gołownina) na pisma Ferotti'ego. Wywiązała się więc zacięta walka między owym ministrem, który zarazem z urzędu był najwyższym cenzorem, a dziennikarzem, który, znając usposobienie cara i chwiejność jego liberalnych doradców, niewzruszenie wierzył w ostateczne zwycięstwo swej sprawy. Dziennikarz zaczepiał, minister odpowiadał karami pieniężnemi i ostrzeżeniami (po trzeciem ostrzeżeniu cenzury pismo zostaje zamknięte). Walka z najwyższymi przedstawicielami rządu nie wymagała oczywiście szczególnej odwagi, występował bowiem Katkow przeciwko nim w imię zasady samowładzy monarszej, miał w tymże rządzie potężnych opiekunów w osobach kanclerza Gorczakowa i ministra wojny Miliutyna, wreszcie sam car zwrócił był już uwagę na pierwsze jego artykuły o Polsce, pochodzące jeszcze z r. 1862, i bawiąc w końcu tegoż roku w Moskwie, zażądał, aby mu go przedstawiono i łaskawie z nim rozmawiać raczył. Wobec tego — jeśli to jest prawdą, co p. Lwow twierdzi, że Gołownin próbował przekupić Katkowa — niema czego się dziwić, że ten dumnie odrzucił jego dary i że dumniej jeszcze odpowiedział pewnej osobie, którą W. ks. Konstanty miał do niego przysłać w celu porozumienia się z potężnym ministrem, iż o takich rzeczach może tylko osobiście z samym W. Księciem mówić.

A jednak miała gazeta Katkowa w początku 1866 r. już dwa ostrzeżenia i kto wie, możeby przyszło trzecie i wraz z niem jej zamknięcie, gdyby niespodziany zamach byłego studenta Karakozowa na życie cara 4-go kwietnia tegoż roku, nie dał pozornego potwierdzenia uparcie w ciągu uprzednich lat kilku roztaczanym w *Moskiewskich Wiadomościach* wywodom o bezpośrednim związku liberalizmu z dążeniami przewrotowemi. Nastąpił zwrot reakcyjny w polityce cara. Gołowninowi

dano dymisyę, Katkow uzyskał zupełną swobodę ruchu i odtąd stale wzmaga się jego wpływ na rząd i na społeczeństwo; nie łamią go, ani nawet zachwiewają krótkotrwałe liberalne rządy Loris Melikowa i otwarta nieprzyjaźń ówczesnego ministra oświaty Saburowa, usiłującego wskrzesić tradycye Gołownina, do zenitu zaś dochodzi potęga moskiewskiego dziennikarza za panowania Aleksandra III. Wówczas, wspólnie z Dymitrem Tołstojem i Pobiedonoscewem, staje on u steru Rosyi i kieruje nią aż do zgonu swego, a złowrogi urok jego imienia rośnie po śmierci, rośnie ciągle, aż do dni naszych, poglądy jego stają się ewangelią nie tylko rządu i klasy urzędniczej, ale całej niemal Rosyi, imię Katkowa przenika we wszystkie objawy jej życia, staje się jej sercem, jej sumieniem, niekiedy rodzą się w tem sumieniu jakieś wyrzuty i wątpienia, jakieś wspomnienia przeszłych czasów, gdy się o prawdzie i sprawiedliwości powszechnej marzyło — ale wszystko to jakieś bezsilne i ginie w zarodku... Lwow nadał swej książce tytuł: *Katkow i jego epoka*, mając na myśli epokę, w której Katkow żył i działał, ale miano to przysługuje raczej naszym czasom: wówczas miał Katkow przeciwników politycznych w społeczeństwie, w prasie, w literaturze, nawet w rządzie, dziś za nim, za duchem jego idzie cały rząd, za rządem całe, lub prawie całe społeczeństwo, które myśleć samoistnie nie nauczyło się dotąd, wreszcie też znaczna część prasy. Działa wprawdzie jeszcze kilku weteranów starego, szlachetnego liberalizmu w literaturze, ale ich nikt nie słucha młodzi zaś nie powstają... Więc dzisiejsza epoka w Rosyi jest epoką Katkowa, a początkiem jej — ostatnie lata jego życia, a pierwsze panowania Aleksandra III.

Katkowa można śmiało postawić obok Bismarcka. Oczywiście nie pod względem znaczenia. Bismarck stworzył jednolite cesarstwo niemieckie, Katkow tylko inspirował cara Aleksandra III i jego ministrów w duchu bezwzględnego jedynowładztwa w guberniach rosyjskich, bezwzględnego jedynowładztwa i russyfikacyi na kresach państwa, czyli bezwzględnej samowoli urzędniczej i tu i tam. Ale co się tyczy wpływu na rząd, na społeczeństwo i opinię publiczną, oraz kierunku tego wpływu, to obaj — Bismarck i Katkow — są równi sobie. Zbliża ich i to także, że powstanie polskie i nienawiść do nas były dla

nich punktem wyjścia do daleko sięgających zamiarów, i że w nienawiści tej doszli w końcu do manii śmiesznej, graniczącej z obłędem, Nie umiał tego ukryć nawet p. Lwow. »Cała literatura negacyjna i nihilistyczna — mówi on — wszyscy krytycy i powieściopisarze, którzy tak wstrząsnęli myśl rosyjską, prześzli obok Katkowa niepostrzeżeni, bo umysł jego pochłania myśl jedna: *Polonizm oto wróg.* Myśl zaś ta ostatecznie w nim się zakorzeniła po zamachu Berezowskiego«. Odtąd wszystko, co w Rosyi stało w sprzeczności z jego poglądami i dążeniami, było wynikiem ducha polskiego, polskiej intrygi. Intrygą polską było niezadowolenie powszechne z przeprowadzonej przez Tolstoja reformy gimnazyów klassycznych, intrygą polską — każdy objaw liberalizmu w prasie, intrygą polską — cały nihilizm. I dotąd Rosya oficyalna lubi udawać, że temu wierzy.

Dzieło, rozpoczęte w duchu nienawiści, doprowadziło jego twórcę do upadku umysłowego i moralnego. O pierwszym dostatecznie świadczą zapędy jego polofonobii, drugie znajdowało wyraz w niezmordowanem, a świadomem rozjuszaniu najniższych instynktów w tłumach. Mógł Katkow w epoce rozkwitu swego wpływu rzucać na papier wszystko, co mu tylko przez głowę przeszło, a każde słowo jego miało wagę w sferach najwyższych, tymczasem przeciwnicy *Moskiewskich Wiadomości* mieli usta zakneblowane przez cenzurę. Z tej dogodności zapewniającej mu zwycięstwo bez wysiłku, korzystał Katkow, niegodnie a bezkarnie pastwiąc się nad pokonanym wrogiem. W każdym niepodobającym mu się wyrazie wietrzył ślady knującego się przeciw osobie monarchy lub całości państwa spisku i dobrowolnie przyjmował na siebie niezaszczytny obowiązek żandarma i donosiciela. W roku 1878 grupa studentów towarzyszyła razu jednego ciągnącemu przez ulice Moskwy konwojowi skazańców politycznych, zaznaczając w ten sposób swoje ciche dla nich współczucie. Gdy przechodzili przez jeden z rynków, napastowani zostali przez rzeźników, jako buntownicy przeciw carowi, zbici, wielu nawet było rannych. Nazajutrz wystąpił Katkow z artykułem, wysławiającym patryotyzm motłochu rzeźniczego. Otóż twierdzą, że byli to właśnie agenci prowokacyjni, wysłani przez Katkowa, którzy podjudzili wówczas tłum przeciw młodzieży. Wieść potworna, a jednak powtórzył ją

i p. Lwow, zdając się w nią wierzyć. I tu trzeba oddać słuszność autorowi, że zdrowy rozsądek wziął w nim górę nad zachwytem dla patryotyzmu i rozumu stanu Katkowa, i dzięki temu wydał on sąd surowy a słuszny o ostatnich latach jego działalności. »Idea jedynowładztwa — mówi on — upoiła i pochłonęła cały umysł Katkowa. W roku 1862 był on jeszcze pod wpływem poglądów Blackstona, Gneista i Bluntschli'ego, żywo też obchodziły go wówczas kierunki literatury i sztuki i nie było dlań rzeczy obcej w życiu umysłowem jego ojczyzny. Teraz zmieniło się wszystko. Katkow staje przed nami przeistoczony. Umysł jego postradał swobodę, talent upada. Idee są mgliste i giną w mnóstwie jego nienawiści; napady nieubłaganej złości powtarzają się coraz częściej...« »Ze sztuką i poezyą bierze rozbrat, literatury znać nie chce, prasą całą, poza obrębem własnej gazety, gardzi. Zna on odtąd tylko jeden obowiązek, który bierze w nim górę nad wszystkiem: to obowiązek wierności dla cara; uznaje jedną filozofię: filozofię niewoli...« »Zaślepienie jego jest ogromne, a niewybaczone dla człowieka, który rozpoczął był swą działalność tak świetnie...« »Polonizmowi zadał on cios śmiertelny, zniszczył wpływ Hercena i zdało mu się, że wszystko zbawione: niech tylko car rozszerzy zakres władzy III Oddziału (t. j. tajnej policyi) i niech powiększy liczbę żandarmów, a bieg rzeczy wróci do właściwego łożyska«.

II.

Katkow i Iwan Aksakow.

Książka G. Lwowa jest więcej obrazem epoki, w której działał Katkow, niż jego życia. Przejścia jego i przeobrażenia duchowe nie są skreślone dość wyraźnie. Ale wobec braku takich źródeł, jak listy, pamiętniki i inne zwierzenia poufne, niema w tem winy autora. Wiadomo, że w młodości swojej Katkow był towarzyszem i przyjacielem najszlachetniejszych ludzi, jakich Rosya Mikołajowska wydała: Hercena i Bakunina, Bielińs-

skiego i Granowskiego, Chomiakowa i Kirejewskich. Działalność swą rozpoczął on jako trybun idei liberalnych, znany był ze szczególnego pociągu do Anglii i jej urządzeń społecznych i politycznych. Dopiero powstanie polskie popchnęło go w kierunku szowinizmu i reakcyi. Wszakże skok ten nie był nagły, ale co go przygotowało, w jaki sposób dokonany został, o tem, niestety, autor nie umiał nam dać dokładnych wiadomości.

Ciekawem natomiast i trafnem jest spostrzeżenie, tyczące się późniejszych lat życia Katkowa. Oto w r. 1880 po szeregu nihilistycznych zamachów, po powołaniu do steru państwa Loris Melikowa i liberalnym zwrocie w umyśle cara i polityce rządu, po dymisyi popieranego przez *Moskiewskie Wiadomości*, ale powszechnie znienawidzonego ministra oświaty Tołstoja, była chwila, kiedy zdawać się mogło, że sam Katkow zaczynał wątpić o zbawienności swoich idei i o skuteczności ich wpływu, a pragnąć porozumienia z przeciwnikami. Sposobność ku temu nastręczyła się dzięki uroczystości odsłonięcia pomnika Puszkina w Moskwie. Wtedy to na jednym z bankietów wystąpił Katkow ze zręcznie pomyślaną mową, w której podnosząc wspólność czci dla Puszkina, łączącą ludzi najrozmaitszych przekonań i obozów, budował na tem nadzieję jeśli nie pojednania, to przynajmniej chwilowego zawieszenia broni między zwalczającymi się przeciwnikami, zawieszenia opartego na chęci wzajemnego zrozumienia się, które nastąpi, gdy zechcemy kochać dobro nie tylko w sobie samych, ale i w innych, odwrotnie zaś, nienawidzieć zło nie tylko w innych, ale we własnych duszach. Toast ten wniósł on w ręce jednego z przeciwników swoich, wodza słowianofilów, Iwana Aksakowa, z którym też serdecznie się uściskał, następnie podszedł z kielichem do powieściopisarza Turgienjewa, najpoważniejszego z obecnych przedstawicieli zachodowców (t. j. liberałów), ale Turgienjew ostentacyjnie się cofnął. Nazajutrz zaś liberalna gazeta *Gołos* umieściła ironiczny artykuł, wyszydzający Katkowa, jako pokutnika, daremnie żebrzącego przebaczenia u zwycięzkich wrogów.

Niepolityczną zaiste, jak słusznie twierdzi Lwow, była ta zniewaga, publicznie wyrządzona potężnemu dziennikarzowi, ale była zrozumiałą: Turgienjew nie mógł wierzyć ani w szczerość, ani w uczciwość polityczną człowieka, który korzystając

z wyjątkowego znaczenia, jakie miał u rządu, codziennie wytykał ludzi odmiennych przekonań, jako zbrodniarzy stanu, dla których właściwem miejscem jest więzienie lub Sybir. Zniewagi tej jednak nie zniosła duma Katkowa. Odtąd złośliwe uprzedzenie ostatecznie w nim zastąpiło wszelkie poczucie słuszności i wszelką uczciwość. Stokroć jednak zgubniejszym, niż ów rozbrat z Turgienjewem, był w następstwach swoich dla Rosyi i dla nas uścisk z Aksakowem, z tego bowiem małżeństwa fanatyzmu państwowego z fanatyzmem religii prawosławnego Boga i jedynego, przezeń wybranego prawosławnego narodu, jako pełniciela jego woli, zrodziła się ta nikczemność, która rozpanoszyła się dziś w tylu duszach rosyjskich.

Z imieniem Katkowa wiążą się najboleśniejsze dla nas wspomnienia, to mu jednak przyznać trzeba, że mówił prosto i jasno. Nie ubierając się w szaty proroka, jakiegoś tłómacza zakonu Bożego, występował tylko jako członek organizmu państwowego, ponieważ zaś w organizmie tym pierwiastkiem rozkładowym, więc groźnym dla państwa, jest polskość, a zatem powinna ona być zgniecioną. Otwieramy na chybił trafił pierwszy tom rozpraw Katkowa o sprawie polskiej [1]) i czytamy tam na stronie 249 słowa następujące: »Oskarżają nas o okrucieństwo, my wszakże grzeszymy tylko pobłażliwością, skłonnością do ustępstw, miękkością«. Dalej następuje długie i w tonie namiętnym trzymane udowadnianie, że urzędnicy na Litwie nie są tem, czem być powinni, że za mało mają poczucia praw rosyjskich i godności rosyjskiej, że zbyt biernie zachowują się względem Polaków i że są wreszcie bardziej szkodliwi i winni, niż łapownicy, bo nie wypełniają przepisów prawa, chcąc sobie zdobyć popularność wśród społeczeństwa polskiego. Pamiętajmy, że było to pisane podczas orgij Murawiewowskich. To wystarcza. Możemy zamknąć książkę, gorszego nie znajdziemy w niej nic.

Otóż te utyskiwania nad słabością rządu, tę całą naukę, zmierzającą ku wytrzebieniu narodu polskiego z oblicza ziemi przyjął Aksakow i podniósł po owem uściśnieniu się z Katkowem do wysokości dogmatu religijnego. Gdy więc Katkow, jako człowiek praktyczny, miał na myśli tylko pożytek państwa,

[1]) M. N. Katkow: *1863 God.* Moskwa 1887, 2 tomy.

mistyk Aksakow przemawiał w imię Boga i boskiego posłannictwa narodu rosyjskiego. Interes państwa może być rozmaicie pojmowany, mogła więc być nadzieja, że jeśli nie Katkow, to jego następcy odmiennie na interes ten i na sprawę polską spojrzą, i że z czasem stanie się możliwem porozumienie nasze z nimi; ale dogmaty religijne są niezmienne i Aksakow kopał przepaść między Polską a tymi, coby za nim pójść zechcieli. Wreszcie w wywodach Katkowa nie było nic oryginalnego — tak rozumował Bismarck, tak zawsze i wszędzie rozumują silni, gdy gnębią słabych, była to odwieczna logika owego wilka z bajki, który dusi jagnię; tymczasem nauka Aksakowa była samorodnym wypływem ducha rosyjskiego, tem więc głębiej zapuszczała korzenie w sumieniu rosyjskiem, tem trudniej dawała się zwalczyć.

Co stanowiło istotę tej jej rosyjskości? Potężny polot do ideału wraz z żądzą urzeczywistnienia idealnego porządku na świecie, ale obok tego zupełna nieumiejętność rozróżniania między dobrem a złem. Innemi słowy obłuda, ale naiwna, bo na pozór jest to obłudą nie tylko z Ewangelią w ręku i imieniem Chrystusa na ustach, lecz w imię Ewangelii i Chrystusa nakazywać tępienie bezbronnych narodów — ale właśnie Aksakow czynił to w dobrej wierze. Był to człowiek nieposzlakowanej prawości i szczerości, w przekonaniach niezawisły, wobec rządu nieugięty, z tego powodu niejednokrotnie prześladowany przez cenzurę i zmuszany do milczenia. Jeśli zdołamy zapomnieć na chwilę o jego nienawiści do nas, to czytając jego korespondencyę, mimowoli poddamy się urokowi duszy czystej, szlachetnej, nienawidzącej wszelki fałsz. A jednak w jej głębiach były, używając wyrażenia Słowackiego, »jamy wężowe napełnione zdradą«, zdradą Boga i prawa Bożego na świecie. I właśnie tę zdradę Boga, to wyprowadzanie w dobrej wierze ohydnych krwiożerczą grozą swoją wniosków z zasad świętych, uważamy za właściwość czysto rosyjską. Obłudników jest wielu wszędzie, we wszystkich krajach, ale można śmiało twierdzić, że chyba z latarnią szukać dziś na Zachodzie ludzi szczerze religijnych i zarazem szczerze usiłujących drogą gwałtu i nienawiści sprowadzić panowanie Boga. Byli tacy, ale w wiekach średnich, w czasie wojen religijnych. Dziś są oni tylko w Rosyi. I właśnie dlatego

nie twierdzimy, ażeby ów popęd idealny, spaczony w zarodku nieumiejętnością poznania ideału, czyli rozróżnienia między dobrem a złem, miał być właściwością rasową, nieodłączną od natury rosyjskiej; nie, to wypływ dziejowy, wypływ długich wieków niewoli i płaszczenia się, jest on w bezpośrednim związku z pochłonięciem przez państwo wszystkich sfer życia, Kościoła zaś przedewszystkiem.

Nienawiść więc dla Polski nie była u Aksakowa jakimś ślepym instynktem rasowym, ale szła z głębokiego przeświadczenia, że zmiażdżenie narodu naszego, jako przedstawiciela »zgniłego« latynizmu, jest obowiązkiem moralnym, nakazem religii, którą Chrystus przyniósł ludziom, a słowianofile rosyjscy wyłożyli i do użytku wybranego narodu rosyjskiego zastosowali. Istotę nauki słowianofilów stanowiła wiara w mesyaniczne posłannictwo Rosyi, oparte na tem, że Rosya wyznaje prawosławie, czyli religię Chrystusa w jej pierwotnej, czystej postaci i że stworzyła w swej przeszłości doskonałą formę bytu społecznego we wspólnem władaniu ziemią, które do dziś dnia przechowało się tam w gminach włościańskich, i doskonałą formę rządu, polegającą na związku miłosnym samowładnego cara z narodem, wypowiadającym swój sąd o rzeczach za pośrednictwem *ziemskich soborów*. Ziemskie zaś sobory tem miały być lepsze od wszystkich postaci konstytucyonalizmu zachodnio-europejskiego, że nie znały i nie uznawały żadnych rękojmi, więc nie przypuszczały możliwości jakiegokolwiek fałszu w stosunku panującego do narodu. Twórcy tej nauki, bracia Kirejewscy, Chomiakow i Konstanty Aksakow — starszy brat Iwana — byli teoretykami, zresztą za rządów Mikołaja I nie mieli możności poruszania spraw bieżących; ilekroć jednak nadarzała im się sposobność zejścia do dziedziny życia praktycznego, zaznaczali zawsze rozumną i zgodną z ich chrześcijańskiemi zasadami tolerancyę, w sprawie zaś słowiańskiej marzyli o swobodnym rozwoju tych ludów pod opieką Rosyi. Słabą ich stroną było to, że »zbyt bezwzględnie idealizowali dziejowe podstawy, na których rozwijała się Rosya i zbyt słabo i powściągliwie wskazywali na niedoskonałość ich w rzeczywistości« [1]). Temsamem dawali nie-

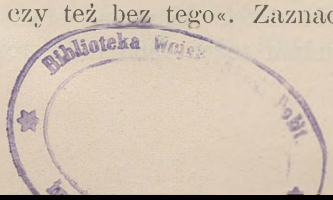
[1]) Por. M. Zdziechowski: *Mesyaniści i Słowianofile.* Kraków 1888 str. 236.

bezpieczną broń w ręce następców, niezdolnych podnieść się do wysokości ich ducha. Rozkład też słowianofilstwa nastąpił prędko i właśnie Iwan Aksakow był tym, który ostatecznie spaczył niewytrzymujące krytyki, ale bądź co bądź szlachetne zasady swych mistrzów, czyniąc z nich narzędzie do upartego głoszenia nienawiści, oraz konieczności bezwzględnego tępienia wszystkiego, co w Rosyi nie jest ani rosyjskie ani prawosławne. Podjął się on tego i przeprowadził ze skutkiem tak świetnym, o jakim sam nie marzył, właśnie po owem złowrogiem zbrataniu się z Katkowem w 1880 roku. Organem tej niszczycielskiej propagandy stało się pismo *Ruś*, które wydawał od 1881 roku aż do śmierci w 1885 r.

Nie odrazu wszakże spadł Aksakow z wyżyn, na których stali pierwsi słowianofile, do owych »jam wężowych«. W końcu 1861 roku umieścił był w gazecie *Dzień* rozprawkę, p. t. *Nasz stosunek moralny do Polski*, w której stał jeszcze na gruncie wspólnym ze zmarłymi już mistrzami swoimi. Zaczynał ją od pięknego twierdzenia, że »rzeczywistą siłę i znaczenie mają w dziejach tylko prawdy moralne, wieczno trwałe zasady miłości i sprawiedliwości; najlżejsze odstąpienie od nich przejawia się wnet, jako kłamstwo, w ustroju zewnętrznym, zmniejsza dobrobyt materyalny, nadweręża życie społeczeństw historycznych«. Te prawdy moralne są podwalinami dziejowego rozwoju Rosyi, której polityka zewnętrzna nie ma w setnej części tyle plam ohydnych, co polityka innych narodów Europy. Jest to wynikiem charakteru rosyjskiego, dlatego »każde odstrychnięcie się od ideału moralnego wywołuje w Rosyi protest sumienia społecznego i politycznego«. Nie potrafiłaby więc Rosya — zdaniem autora — przyłożyć ręki do złego z tym spokojem sumienia, który cechuje Anglię i Prusy w stosunku do wysp Jońskich i do Poznańskiego, więc »dla zgodności z duchem narodu powinniśmy w sprawie polskiej stanąć bezwarunkowo na gruncie prawa moralnego«. Zgodnie z tem wygłaszał dalej Aksakow słowa następujące: »Gromiąc nieprawość roszczeń polskich do Kijowa i Smoleńska, popełnilibyśmy błąd logiczny, gdybyśmy jęli potępiać prawowitość ich patryotyzmu co do Warszawy, Krakowa i Poznania«. Nie przeszkadzało to autorowi w kreśleniu ponurego obrazu przeszłości Polski, która upadła »wskutek

fałszu szlachetczyzny i katolicyzmu, sprzeniewierzenia się zasadom słowiańskim, dumy i nietolerancyi narodu«, ale właśnie dlatego tembardziej powinna była Rosya dopomagać wszelkim dążeniom polskim do poprawy moralnej. I rozprawę swą kończył autor wyrazem nadziei, że »wcześniej czy później nastąpi ścisłe a szczere połączenie słowiańskiej Polski ze słowiańską Rosyą«. Drogą do tego w chwili ówczesnej miała być szczerość zupełna w stosunku wzajemnym, zwłaszcza szczera polemika literacka, »ona bowiem najrzetelniej, jak się nam zdaje, rozświetliłaby sprawę i uspokoiła wahania naszego sumienia«.

Temu sentymentalnemu marzeniu literata o literackiem załatwieniu sporu polsko-rosyjskiego zadała kłam straszna rzeczywistość. Powstanie na zawsze zraziło Aksakowa do nas i rozwiało w nim wiarę w pokojowe rozwiązanie sprawy polskiej. Z początku jednak próbował on stać nadal na gruncie chrześcijańsko-słowianofilskim. Dnia 24 sierpnia 1863 r. rozpoczynał w temże piśmie *Dzień* łagodną polemikę z Katkowem i z goryczą w niej stwierdzał, że Rosya ma przeciwko sobie całą Polskę, że powstanie nie jest wcale, jak to rząd rosyjski w Królestwie Polskiem przedstawić chce, dziełem zgrai zapaleńców i głupców, lecz jest *narodowe*, że przeto nie może tu nic wskórać polityka ustępstw prowadzona przez Wielopolskiego. Pozostaje więc jedno z dwojga: albo zmiażdżyć Polskę i trzymać ją w żelaznych pętach niewoli, do czego właśnie zmierza Katkow, albo dać jej to czego ona pragnie, t. j. niezawisłość. Pierwszy środek nie jest wcale rozwiązaniem sprawy, gdyż w razie jego zastosowania Rosya miałaby ciągle przeciw sobie całą nienawiść współplemiennego narodu i sprawa polska byłaby wiecznie jątrzącą się raną na ciele Rosyi. Co się zaś tyczy drugiego sposobu, to Aksakow nie polecał go wprost, lecz poprzestawał na zaznaczeniu, że kiedyś po stłumieniu powstania, w jakiejś nieokreślonej przyszłości, »rosyjska myśl społeczna, stawszy się nareszcie całkowicie rosyjską i całkowicie społeczną, doprowadzi sprawę polską do tego końca, iż fakt gwałtu, zatruwający nasz obecny stosunek do narodowości polskiej w Polsce, przestanie istnieć i narodowości polskiej daną będzie zupełna samodzielność — w związku z Rosyą, czy też bez tego«. Zaznaczyć też trzeba,


Biblioteka Wojsk

iż Aksakow podkreślał tu, że *narodowość* polska ma prawo do samodzielnego rozwoju tylko w Polsce, nie zaś na Litwie i Rusi. Tam od początku stanął on po stronie polityki Murawiewa.

Z tych wywodów Katkow wyprowadził wniosek, że pomimo pozornych różnic Aksakow zmierza do tegoż celu, co Wielopolski; następnie zarzucił mu, że powstanie zrobił narodowem, polskiem, gdy w rzeczywistości bierze w niem udział tylko szlachta, a cały lud jest przeciwny. W odpowiedzi swej (7 września) Aksakow, jakby przerażony rosnącą potęgą Katkowa i jakby bojąc się być posądzonym o brak patryotyzmu, coby dla niego jako spadkobiercy słowianofilów było szczególnie bolesne, zmiękł i cofnął się. Zadowolnił się tylko podkreśleniem dylematu: albo zgnębić teraz i gnębić wiecznie, albo dać, czego chcą — i dodał do tego, że w przyszłości, kiedy rząd ostatecznie stłumiwszy powstanie, powoła chłopów do udziału w życiu publicznem, ci chłopi staną się pierwiastkiem decydującym w rozwiązaniu sprawy polskiej, a to pewna, że nie zechcą odłączenia od Rosyi.

Więc znowu nieokreślone, literackie marzenie o jakiejś dalekiej przyszłości. Ale ważnem jest to, że w umyśle Aksakowa utkwiło to uparte we wszystkich wywodach redaktora *Moskiewskich Wiadomości* rozróżnianie w Polsce dwóch wrogich warstw, to ciągłe wmawianie sobie, Rosyi całej, Słowiańszczyźnie i Europie, że naród Polski składa się z dwóch wzajemnie nienawidzących się pierwiastków: ciemiężycielki szlachty i ciemiężonego ludu. Utkwiło to tem bardziej, że w takiem rozgraniczaniu znalazł on pokarm dla własnych marzeń. Jako słowianofil, święcie wierzył w gnicie katolickiego i parlamentaryzującego Zachodu i wierzył w zbawcze posłannictwo prawowiernej Rosyi. Otóż szlachta polska była zacięcie katolicką i zachodnią, ona to, a nie naród polski cały, była tem zatrutem ostrzem, jak się wyraził był Samaryn, które latynizm wbił w zdrowe ciało rosyjskie, więc czyby nie lepiej wyjąć to ostrze i zawczasu zniszczyć? Pozostanie lud, siła świeża i nieokrzesana, łatwiej przeto podda się wpływowi świętego prawosławia i świętej rosyjskości.

I po pochyłości tego marzenia staczał się Aksakow coraz niżej. Już w grudniu tegoż 1863 r., w rozprawie umieszczonej

w temże piśmie p. t. *Czy istnieje wyjście z naszej walki z Polską*, dochodził do wniosku, że wyjścia nie ma i powoływał się na *Legendę* Krasińskiego, w której szlachta polska na ostrzach swych szabel starała się wstrzymać spadające na papieża i kardynałów mury św. Piotra, ale daremnie: na gruzach bazyliki ogłaszał św. Jan Ewangelista nowe panowanie Chrystusa. Więc »w mniemaniu wieszcza Polski — rozumował Aksakow — odrodzenie narodu tego nastąpić może tylko po zniknięciu rzymskiego katolicyzmu i polskiej szlachty, tylko na grobie ich zakwitnie nowy świat, świat miłości i braterstwa«. A zatem, kończył Aksakow, sprawy polska i papiezka są nierozerwalnie ze sobą związane. Warunkiem pojednania Polski z Rosyą jest śmierć Polski katolickiej i szlacheckiej. I haniebnie przekręciwszy myśl Krasińskiego, niby w zgodzie z nim, wypowiadał walkę morderczą katolicyzmowi i szlachcie. Stawał przeto w jednym szeregu z Katkowem, do jednego celu z nim zmierzał, tylko ton jego mowy był odmienny, jakiś łzawo-sentymentalny, jakiś religijnie-namaszczony, o tyle wstrętniejszy i obrzydliwszy od tonu Katkowa, o ile wstrętniejsze są łzy świętoszka od szyderczego śmiechu cynika, o ile »czciciel cnoty« Roberspierre obrzydliwszy był od logicznego w swem okrucieństwie Dantona. Nieubłaganej propagandzie żelaza i krwi, nieustannym zachwytom nad czynami Murawiewa, który zbawił sławę swego narodu, ciągle towarzyszyły łzy — słowiańsko-rosyjskie łzy żalu nad upadkiem »kochanego« pobratymczego narodu polskiego, który przez swój katolicyzm stanął w poprzek boskiemu posłannictwu słowiańskiej Rosyi, mającej myśl Chrystusa wcielić w dziejach świata, — łzy bólu nad męczeństwem ludu ruskiego i litewskiego, oddanego na pastwę polskim panom i księżom — łzy zachwytu nad bohaterskiem poświęceniem apostołów idei prawosławnej i rosyjskiej, pędzących na kresy dalekie z apostolską gorliwością i zaparciem się siebie, bo gotowych ścinać i wieszać, więzić i dręczyć, pomimo, że zamiast błogosławić, spojrzeniem wielkiej goryczy i przekleństwa witają ich spętane ofiary.

W listopadzie 1864 roku, w artykule *Czy możliwym jest powrót do systemu Wielopolskiego* (też w gazecie *Dzień*), Aksakow występował z propozycyą zagłodzenia Polski. Wyrazu tego nie wypowiedział, ale takim był sens jego rozumowań. »Po-

rzućmy — wołał — fałszywy liberalizm i powiedzmy otwarcie naszemu wrogowi: wiemy, żeś wróg i rozumiemy cię, jako takiego; wiemy, że nie możemy spodziewać się od ciebie ani miłości, ani przyjaźni, ani wdzięczności *(sic);* nie damy przeto się oszukać, a ponieważ ty nie opuścisz żadnej sposobności szkodzenia nam znowu, więc i my postaramy się uczynić cię nieszkodliwym«. W tym celu nie dość jest w ziemiach polskich utrwalić na niewzruszonych podstawach administracyę rosyjską, nie dopuszczając ani jednego urzędnika Polaka, ale nie wolno też wpuszczać ich do Rosyi. »Takiego pierwiastku, jak Polska szlachecka, katolicka, rozdrażniona i mszcząca, nie strawi żaden żołądek, nie zaszczepiajmy więc gangreny na naszem ciele«. A zatem co robić, jeśli niepodobna wrócić do systemu Wielopolskiego i zarazem niepodobna Polski połknąć, lub roztopić jej w Rosyi? Nie uprzedzajmy rozwiązania — odpowiadał autor. I stosownie do tego, znowu poprzestawał na sentymentalnej aluzyi do dalekiej przyszłości, kiedy jakieś nowe pierwiastki społeczne przyniosą pokój Polsce. Słowem, sprawę polską miał rozwiązać na grobie szlachty i katolicyzmu polski lud, wychowany w rosyjskiej szkole i rosyjskich pojęciach, po rosyjsku czujący i myślący.

Ale czy lud ten miał też po rosyjsku mówić i rosyjską wiarę wyznawać? Do tak potwornych zamiarów nawet Aksakow nie miał odwagi przyznać się. Więc ponieważ mamy wierzyć w jego dobrą wiarę, dobrowolnie okłamywał siebie, przypuszczając, że polski chłop, któremu odebrano język, a gnębią wiarę, przed którym zamykają wszystkie zawody publiczne, może żywić względem Rosyi inne uczucia, niż polski szlachcic. Nad wyraz bolesnym był dla nas skutek tych wywodów i rozumowań, to ciągłe bowiem przedstawianie Polski, jako rozdzielonej na dwa nienawidzące się wzajemnie i żadnej z sobą nie mające wspólności odłamy, polską szlachtę i polski lud, wywarło pewien wpływ za granicą, zwłaszcza zaś znalazło łatwy posłuch w demokratycznych narodach słowiańskich. Wszak w r. 1890 jeden z publicystów czeskich, którego nie wymienię, streszczając swoje wrażenia z pobytu w Rosyi i Polsce, chwalił rząd rosyjski za to, że gnębi szlachtę, dodawał tylko do tego, że należałoby nieco względniej traktować lud polski. Na co Jelinek w szlachetnem oburzeniu

odpowiadał, że szlachta polska to nie dziesięć albo dwadzieścia rodzin magnackich, jak w Czechach, ale setki tysięcy: »Więc jakże życzyć wytępienia szlachty? jak przypuszczać, żeby ono możliwem było? Wjeżdżając dziś do Polski, nie jest się pewnym, czy nie jest szlachcicem ten stangret, który nas wiezie, ten lokaj, który nam usługuje; ksiądz, profesor, urzędnik, literat, lekarz, aktor — wszyscy są tam szlachtą. Z łona szlachty wyszło, począwszy od Mickiewicza, wszystko, co stanowi chlubę Polski. Szlachtą są nawet ci, co redagują i wydają najskrajniejsze, demagogiczne, antyszlacheckie gazety i broszury...«

Cierpienia nauczyły nas wyrozumiałości, posuńmy więc bezstronność do granic najdalszych i wybaczmy Aksakowowi wszystko, co przeciwko nam pisał w 1863 r. i 1864 r.; przyjmijmy to za objaw rozdrażnienia, wywołanego przez powstanie. Ale po upływie 17 lat rzucił się ten człowiek na nas w swem nowem piśmie *Ruś* ze zdwojoną nienawiścią i w uczuciu tem dotrwał do śmierci w 1885 roku. Tymczasem nie mógł on nie wiedzieć o przewrocie, który dokonywał się w społeczeństwie naszem, o nieustannem, szczerem i silnem potępianiu polityki knowań i powstań, o programie pracy organicznej. Tylko te nowe poglądy budowali jedni na gruncie znienawidzonego katolicyzmu, inni na idącej również ze »zgniłego« Zachodu filozofii pozytywnej, nie było zaś takich, którzyby nową Polskę stawiać chcieli na podstawach prawosławia. I to właśnie wprawiało Aksakowa we wściekłą złość. Przedtem przeklinał nas za powstania, teraz widok Polski spokojnej i skupionej w sobie, pocichu, jakby nie chcąc niepotrzebnie rozdrażniać wroga, ale wszystkiemi siłami broniącej wiary i języka, ponadto używającej swobód politycznych w Austryi i walczącej tam z prowadzoną w części właśnie przez Aksakowa propagandą rubli wśród Rusinów — widok ten wywoływał w nim napady szaleństwa. Począł więc dowodzić, że nowy program pracy organicznej był dziełem nowej polskiej intrygi, stokroć niebezpieczniejszej niż dawne spiski i powstania. W tym celu napisał długą rozprawę w zeszycie z 1 maja 1883 roku. Słowem, źle było, gdy Polacy z bronią w ręku powstawali, ale gorzej jeszcze, gdy siedzą cicho i pracują. Więc znowu nasuwało się pytanie, co oni mają robić i jak Rosya ma postępować?

Aksakow nie był politykiem, lecz marzycielem politycznym. W 1863 r. zamarzył o jakiejś przyszłej Polsce chłopskiej, może nawet prawosławnej, a w każdym razie duchem rosyjskim przejętej, aluzyami do tych marzeń własnych zwykł był kończyć, jak widzieliśmy, artykuły swoje. Teraz po 17 latach zobaczywszy, że i katolicyzm i szlachta wciąż jeszcze istniały, marzeniu swemu dał za wygrane i w przystępie wściekłości postanowił odtąd mścić się nad Polską za to, że na przekor jego marzeniu śmiała dotąd istnieć taką, jaką ją wieki stworzyły, t. j. katolicką i szlachecką. Z pianą na ustach zwykł był mówić o katolicyzmie, mając zawsze gotowe i każdemu znane wyrzuty: fanatyzm i inkwizycyę — tymczasem teraz sam jął z inkwizytorską zaciekłością głosić konieczność zniszczenia, a przynajmniej spętania nawieki klikunastomilionowego narodu. »Zniszczenie Polski — wołał on z rozpaczą (*Ruś*, 15 maja 1883 r.) — jest rzeczą niemożliwą, więc przynajmniej powinniśmy żądać od Polaków bezwarunkowego poddania się i posłuszeństwa, oraz uznania rosyjskiego pierwiastku państwowego i rosyjskiego języka państwowego«. I wszystkie artykuły w *Rusi*, to szereg utyskiwań nad pobłażliwością rządu, to wzdychania do błogosławionych czasów, kiedy w Wilnie wieszał Murawiew! Niestety niema teraz w Rosyi ludzi, godnych dzierżyć w ręku sztandar tego bohatera narodowego! Rządy Potapowa, który starał się nieco złagodzić system Murawiewa na Litwie, są hańbą dla Rosyi. Do tego wraca Aksakow przy każdej sposobności, a to zawzięte plwanie na »Potapowszczyznę« (jego wyrażenie) jest przeźroczystą aluzyą do ówczesnych rządów szlachetnego Albedyńskiego. Za to Apuchtina przedstawia redaktor *Rusi* swym czytelnikom jako »najczcigodniejszego« *(dostopocztiennyj)* działacza w Warszawie. Wyrzutkom duchowieństwa katolickiego, Sęczykowskiemu i Małyszewiczowi daje on przydomki »szanownych«, a na biskupów Gintowta i Hryniewickiego, którzy tych »szanownych« kapłanów ukarali, usiłuje ściągnąć gromy rządowe. Słowem, grzechem jest każde najdrobniejsze ustępstwo zrobione Polakom, bo »rozdrażnia apetyt« nienasyconego nigdy i niczem narodu *(Dzieła*, tom III, str. 616).

Nie umiemy wyobrazić sobie widoku wstrętniejszego nad kata, udającego, że jest ofiarą. A takim był właśnie Aksakow.

Tym bowiem tęsknotom do Murawiewa i szubienicy stale towarzyszyło zapewnianie, że Rosya — wielka, święta, prawosławna Rosya — znacząca każdy swój krok w dziejach szerzeniem prawa Bożego na świecie, kocha Polskę, współczuje temu »żywemu i utalentowanemu narodowi«, tylko wierzyć mu nie może (str. 582), za dużo cierpiała przezeń, winną wobec niego nie jest w niczem, przeciwnie, Polacy są winni. »Oni to swoim ślepym szałem zmuszają nas, naprzekór charakterowi naszemu i obyczajom, trzymać ich pod kluczem ze spętanemi rękami« (str. 570). »My zaś, chwała Bogu, nie jesteśmy ani Francuzami, ani Niemcami, więc ta rola żandarma, w której nas mimowoli stawia sprawa polska, przejmuje nas wstrętem najgłębszym« (str. 569). A jednak nawet w tej przykrej roli umiemy wykazać wyższość natury naszej i trzymając Polskę na uwięzi, świadczymy jej same dobrodziejstwa, wyzwoliliśmy jej włościan, pod rządem naszym rozwinął się jej przemysł, wytworzyła się zamożna klasa średnia. Wprawdzie zapominał tu Aksakow dodać, że Rosya dała też Polsce koleje i tramwaje, telegrafy i telefony, których nie było za ostatniego króla, lecz za to wnet potem podkreślał ze wszystkich dobrodziejstw największe: państwowy język rosyjski w szkole i w urzędzie, we wszystkich dziedzinach życia publicznego, »dzięki temu może rozszerzyć się widnokrąg umysłowy Polaków, z ciasnej wyłączności narodowej mogą płynąć na szerokie morze słowiańskie, mogą oswoić się powoli z Rosyą i Rosyanami i ukochać ich miłością braterską« [1]). Pomimo tego nie wymagamy od nich wdzięczności, »wdzięczność, to uczucie szlachetne, wzniosłe, równa ono tego, któremu dobrodziejstwo wyświadczone zostało, z dobroczyńcą, właściwe jest tylko naturom wyższym, więc teraz przekracza siły moralne natury polskiej, zepsutej etyką jezuityzmu« (str. 582); ta katolicko-jezuicka etyka, na wskróś przeniknęła »nieszczęśliwych, próżnych, zarozumiałych i lekkomyślnych Polaków« (str. 581). Więc wbrew naszej własnej naturze, nie możemy im ufać, »nie możemy zadość czynić naszej namiętnej żądzy, naszej potrzebie wiary«. Obsypując ich dobrodziejstwami, powinniśmy ich

[1]) Słowa Aksakowa *(Dzieła* t. III. str. 579—580) przytaczamy w streszczeniu.

przeto »trzymać pod kluczem«, wymaga tego ich własne dobro (strona 583).

I to wszystko pisał Aksakow, gdy świeżą jeszcze była pamięć liberalnych, zapowiadających nową erę rządów Loris Melikowa. Nie przebrzmiało było wrażenie szlachetnie pomyślanych artykułów, które raz po raz *Gołos* i *Poriadok*, *Mołwa* i *Strana* umieszczały o potrzebie pojednania z Polską na zasadach równości. Pypin drukował w *Wiestniku Jewropy* swe piękne studya o kwestyi polskiej w literaturze rosyjskiej. Szczedryn, gromiąc w genialnych satyrach wszystkie nieprawości Rosyi, nie zapominał o »Taszkientczykach i Taszkiencie«, a to miano nadawał on nieszczęśliwym kresom państwa, oddanym na pastwę chciwości i złości biurokracyi. Kawelin w swej *Kwestyi włościańskiej* otwierał szerokie widnokręgi przyszłej Rosyi, jako państwa włościańskiego, a w *Zadaniach etyki* zdawał się chcieć wskrzesić starą naukę Kanta o imperatywie moralnym, aby z jej pomocą budzić uśpione siły moralne olbrzyma i pchnąć je ku budowie nowego gmachu, na podstawach powszechnej sprawiedliwości. Młody Włodzimierz Sołowjew, marząc o »swobodnej teokracyi«, jako idealnej formie przyszłego bytu społecznego, zapowiadał zwrot w słowianofilstwie w duchu rzetelnie zrozumianego chrześcijaństwa; pamiętano też natchnioną wymowę jego wykładów w uniwersytecie, na które cisnął się każdy, kto czuł w sobie jakieś drgnienia żądz idealnych. Lew Tołstoj właśnie wydawał swą *Spowiedź*, która miała wstrząsnąć tyle sumień nie tylko w Rosyi, ale na całym świecie. Wszystkim zaś zacnym dążnościom posyłał z Paryża słowa otuchy sędziwy Turgienjew, a jego szlachetna, wyniosła i dostojna postać wydawała się symbolem przyszłej, moralnie odrodzonej Rosyi, poważnie przejętej tem moralnem posłannictwem, które zapowiadały marzenia jej najlepszych synów.

Zgrzytem zupełnie zagłuszającym tę harmonię, była *Ruś* Aksakowa, stawała się bowiem wyrocznią w tych sferach, które stanowiły o losach Rosyi. Jakżeż bolesne rozczarowanie ogarniało tych z pośród nas młodych, którzy wówczas na ławach uniwersyteckich, pod urokiem wykładów kilku szlachetnie myślących profesorów, oraz codziennego stykania się z najlepszymi okazami literatury i publicystyki rosyjskiej, marzyli o bliskiem

zakończeniu dziejowego sporu słowiańskiego! Każdy miał swoich »przyjaciół Moskali« i gotów był uwierzyć, że oto już świta jutrzenka i na widownię dziejów ma wstąpić nowa, moralnie odrodzona Rosya, niosąca sprawiedliwość i pokój podbitym przez nią niegdyś narodom. Działalności Katkowa nie przyjmowaliśmy w ruchubę, rozumiejąc to dobrze, że nie jest możliwą zupełna jedność zdań i że muszą znaleźć się ludzie, czy nawet stronnictwa, twierdzące, iż interes państwa wymaga trzymania obcoplemieńców w kajdanach niewoli. Ale oto Aksakow wnosił z sobą nową atmosferę i nowy zamęt w sumienia rosyjskie. Człowiek, któremu najzawziętsi wrogowie przyznawali dobrą wiarę, uczciwość i czystość zamiaru, który spadkobiercą był mistrzów słowianofilstwa, przedstawicielem i niestrudzonym apostołem dziejowego ideału Rosyi — człowiek ten właśnie w imię tego ideału, w imię miłości i prawa Chrystusowego, z zaciekłością, jakiej nawet Katkow nie znał, głosił konieczność zdeptania pokonanej Polski. Słowa jego znajdowały coraz potężniejszych sprzymierzeńców u góry, coraz szerszy posłuch u dołu. W nicość zapadały marzenia i dążenia tych ludzi, którzy chlubą byli Rosyi. Bezsilne oburzenie miotało, łzy cisnęły się do oczu, te łzy, które w każdem sercu, zdolnem czuć szlachetnie, budzi widok upadku godności natury ludzkiej, jej przewrotność i nikczemność. Bo nie to tylko bolało, że rozwiewały się marzenia, ale że rozwiewały się w taki okropny sposób, że ten idealizm rosyjski, w który chcieliśmy wierzyć, zamiast prowadzić naród na wyżyny prawdy i prawiedliwości, umiał też rzucać go w błoto nienawiści, przeświadczony, iż to błoto jest właśnie ideałem, który Bóg wskazał swemu umiłowanemu narodowi. Jakież więc przepaści nikczemności musiały mieścić się jeszcze w duszach rosyjskich, skoro mogły trafiać w ich wnętrza nauki Aksakowa!

Tak — nikczemności. Wyraz ten nie jest zbyt silny. »Nikczemnym — pisze biskup Krasiński w *Słowniku synonimów* — jest człowiek, nie mający nawet poczucia moralnej zacności, który ni ku czemu szlachetnemu podnieść się nie umie, który ledwie wart, żeby go nazywać człowiekiem; różni się od podłego tem, że nie kieruje się żadnem szlachetnem uczuciem, które się w duszy jego może nawet nie odezwało; podły zaś, dla zysku lub osobistych widoków, gotów prawdę, sprawiedliwość, a nawet

sumienie poświęcić«. Więc Katkow, gdy ogłaszał nihilizm rosyjski za wytwór intrygi polskiej, wiedząc, że tak nie jest, był podły, bo dla zadowolenia osobistej namiętności »poświęcał prawdę, sprawiedliwość, nawet sumienie« — nikczemnym zaś był Aksakow, gdy z ideałem umiłowanej przez Boga i pełniącej prawo Chrystusowe Rosyi na ustach i w sercu, nie tylko nauczał, jak deptać Polskę, ale roztkliwiał się nad tem, jakiem dobrodziejstwem dla niej jest to deptanie jej praw przyrodzonych, bo przecie wyrzucając ze szkoły, z urzędu i z życia publicznego język polski i zastępując go państwowym rosyjskim, »dajemy Polakom możność oswojenia się z Rosyą i Rosyanami i ukochania ich miłością braterską« — nikczemnym był, to pisząc, bo dawał dowód, że w duszy jego »nawet nie ma poczucia moralnej zacności, że jest ledwie wart, by go nazwać człowiekiem«. Gardząc człowiekiem podłym, możemy jednak żywić nadzieję, że zmieni on swoje postępowanie, skoro uda się go przekonać, że sprawiedliwość nie stoi w poprzek jego interesowi; nikczemny zostanie nikczemnym, bo »uczucie szlachetne w duszy jego może nawet nie odezwało się«.

Dobra wiara przy obłudzie, nikczemność przy popędzie do ideału — co za potworna, trudna do uwierzenia sprzeczność w duszy człowieka! A jednak takim był Aksakow. Podobnych do niego nie spotykamy, przynajmniej w naszym wieku, nigdzie na świecie. Dlatego to poczytujemy go za typ czysto rosyjski, za wytwór dziejów rosyjskich. Nie chcemy przeto ubliżać narodowi rosyjskiemu — Lew Tołstoj jest także typem czysto rosyjskim i wytworem dziejowym. W każdem społeczeństwie są źli i dobrzy, potworni i wspaniali.

Aksakow umarł w 1885 r., Katkow w 1887 r. Nauki ich zatruły duchową atmosferę Rosyi. I w tem zatrutem powietrzu wychowało się całe pokolenie, nie dziw więc, że traciło w niem zdrowie i siły moralne. Za życia mieli Katkow i Aksakow potężnych przeciwników, po śmierci stali się bożyszczami tłumów.

III.

Polityka Aleksandra III.

W zdrowem społeczeństwie wielkie zło powinno wywołać, jako reakcyę, wielkie dobro. Znaleźli się też w Rosyi ludzie, którzy zaprotestowali przeciw temu małżeństwu katkowowskiej państwowości z aksakowowskiem słowianofilstwem, jakiego wynikiem było paczące i bezczeszczące wzniosłą naukę pierwszych słowianofilów podniesienie czci państwa i jego zaborczo-niszczycielskich dążeń do wysokości dogmatu religijnego. Przypominamy w stronnictwie słowianofilów dwóch takich ludzi: Oresta Millera i Włodzimierza Sołowjewa. Ale słowa ich i w setnej części nie przeciwważyły zabójczego działania ich przeciwników.

Orest Miller był profesorem literatury rosyjskiej w uniwersytecie petersburskim, cichym pracownikiem na polu nauki, człowiekiem gołębiej czystości uczuć, powszechnie z tego powodu szanowanym, ale bez szczególnego talentu i wpływu. W r. 1887, wkrótce po śmierci Katkowa, potępił on z katedry uniwersyteckiej we wspomnieniu o zgasłym pisarzu całą jego działalność i w wyrazach, nacechowanych szlachetnem natchnieniem, zaprotestował przeciwko utożsamianiu pseudo-rosyjskich dążeń Katkowa z nauką starych słowianofilów, do których czcigodny profesor zaliczał siebie. Za przemówienie to, wydrukowane w mało znanej gazecie *Ruski Kuryer*, Orest Miller otrzymał dymisyę. Zrobiło to na razie trochę wrzawy, która jednak prędko ucichła, sam zaś Miller nie wytrzymał goryczy, którą w nim wywoływał widok upadku i roztapiania się w błocie szowinizmu i reakcyi tej pierwotnie tak czystej nauki słowianofilów, co mu dźwignią była w życiu; wkrótce też potem umarł nagle, wskutek ataku sercowego.

Nierównie zdolniejszy i świetniejszy, Włodzimierz Sołowjew, zraziwszy się też dla tychsamych powodów do słowianofilstwa, którego był zrazu gorącym wyznawcą, począł w szeregu śmia-

łych studyów obnażać te słabe strony w nauce pierwszych słowianofilów, które dały pochop do wyprowadzania z niej fałszywych i niezgodnych z duchem chrześcijańskim tłómaczeń. Następnie w zapale szlachetnego natchnienia wyglosił i uzasadnił tę piękną myśl, że Rosya nie ma przed sobą żadnego, mesyanicznego poslannictwa, ale ma, jak wszystkie narody chrześcijańskie, surowe obowiązki do spelnienia, a jednym z nich jest rozwiązanie piekącej sprawy polskiej w duchu miłości i pojednania. Wreszcie idąc zawsze w tymsamym kierunku i wierząc głęboko w konieczny i zbawienny wpływ religii na społeczeństwo, dochodził do wniosku, że warunkiem uzdrowienia moralnego Rosyi jest poprawa stosunków kościelnych, drogą zaś do tego — zjednoczenie się z Kościołem rzymsko-katolickim i uznanie papieża najwyższym pasterzem wszystkich wiernych. Poglądy te, wypowiadane w pracach pełnych swady wojowniczej, głębokości filozoficznej i mistycznego polotu, robiły wrażenie wielkie, ale tylko śmiałością swoją; do duszy ogółu nie trafiały i skutek ich był ten, że słowianofile wszyscy odsunęli się od Sołowjewa i pisarz ten, aby nie pozostać zupełnie osamotnionym i bez wpływu, zawarł sojusz z agnostycznym i niezajmującym się tak drogą dla niego sprawą religii, liberalizmem.

Oczywiście nie może być mowy o jakiejkolwiek sympatyi liberalnych bezwyznaniowców do katolicyzmu. Gdybyśmy jednak przypuścili — co jest także mrzonką, tylko o odrobinę mniej nieprawdopodobną — że Rosya słowianofilska i afirmująca potrzebę religii przyznała słuszność nawoływaniom Sołowjewa do pojednania z Kościołem katolickim, to i na tem nie mielibyśmy prawa budować wiary w zmianę stosunku Rosyi do nas.

Propaganda Katkowa i Aksakowa zanadto głęboko przeniknęła w sumienia t. zw. słowianofilów i zanadto je zdemoralizowała, aby zbawienny wpływ Kościoła mógł je prędko przeobrazić. Jako dowód, niech posłuży następujący fakt, który czerpię ze wspomnień osobistych. Bawiąc w Petersburgu w roku 1887 czy 1888, spędziłem wieczór w gronie literatów u nieżyjącego dziś zacnego prof. Niezielonowa. Zaszła mowa o katolickich sympatyach Sołowjewa. Gdy jeden z uczestników wyraził z tego powodu swoje oburzenie, w obronie Sołowjewa wystąpił głośny i utalentowany poeta, który zajął potem wybitne i wpływowe

stanowisko przy dworze carowej wdowy, hr. A. Goleniszczew-Kutuzow. Spokojnie, z głębokiem widocznie przekonaniem, ze skupionym w sobie zapałem i stosowną do tego wymową, bez ognistych wybuchów patosu, ale potoczystą, umiejętnie skierowującą wszystkie dowody ku jednemu celowi i dlatego przekonywającą, jął dowodzić nie tylko konieczności zgody Kościołów, ale nawet nieomylności papieża, jako widomego zastępcy Chrystusa. Oszołomiony byłem, porwany szlachetnością i szerokością poglądu, wymowy, wreszcie sympatyczną postacią poety. Większość obecnych potakiwała mu. Ośmielony taką bezstronnością i rozumem w omawianiu tego dogmatu wiary naszej, który, jak sądziłem, szczególnie musiał być wstrętny dla prawowiernych Rosyan, zwróciłem uwagę na polityczne poglądy Sołowjewa. I tu nagle zapał ostygł: poeta przeobraził się we współpracownika *Moskiewskich Wiadomości*. Powtarzając, co w ciągu długich lat Katkow i Aksakow wkładali w uczucia i myśli swego narodu, począł on ubolewać nad brakiem patryotyzmu u Rosyan, nad ich skłonnością do ustępowania we wszystkiem obcoplemieńcom: zamiast rządzić na kresach — dowodził — stajemy się pokornymi wykonawcami życzeń ich mieszkańców, nawet narzędziami ich intryg; wobec tego pisma Sołowjewa, nawołujące do jakiegoś sprawiedliwego obchodzenia się z obcemi narodowościami, mogą tylko wywołać zgubny dla nas zanik patryotyzmu; jeśli uwzględnimy, że daliśmy obcoplemieńcom więcej, niż mieliśmy prawo dać, dalsze ustępstwa byłyby ujmą naszej powagi i godności. — Wiara w nieomylność papieża nie przeszkadzała temu człowiekowi, jednemu z wybitniejszych i wykształceńszych w Rosyi, być apostołem ucisku i nienawiści i współpracownikiem Katkowa.

Drobny to przykład, ale wysoce charakterystyczny. Bez porównania ważniejsze, oraz boleśniejsze dla nas obecnie, dla Rosyi zaś w przyszłości, jest to, że idee Katkowa i Aksakowa stały się podstawą polityki wewnętrznej rządu za Aleksandra III. Politykę tę określamy jako syntezę rządów Mikołaja I i Aleksandra II, pomyślaną przez Katkowa i Aksakowa, przyjętą zaś i przeprowadzoną z szatańską przebiegłością przez doradców cara. Program rządów Mikołaja I określono mianem *oficyalnego*

nacyonalizmu[1]), polegającego na bezwzględnej religijnej czci dla idei samowładzy monarszej, jako zasadniczego pierwiastku dziejów rosyjskich, i dla osoby cara, jako wyraziciela i kierownika ducha narodowego. Spokój i dobrobyt wewnętrzny, jedność, siła, powaga i majestat wobec Europy rozdartej na stronnictwa i wiecznie zagrożonej widmem krwawego przewrotu, miały być wynikiem tej czci pobożnej dla idei i osoby monarchy. Mikołaj umiał chcieć i umiał rządzić, i z nieubłaganą konsekwencyą począł tę zasadę swoją przeprowadzać. Roztoczył wszechstronną, drobiazgową, we wszystkie szczegóły wnikającą opiekę państwa nad wszystkiemi dziedzinami życia poddanych: rząd za nich myślał, rząd niezmordowanie troszczył się o ich dobro, niechże oni mu ufają i śpią spokojnie, nie wolno im myśleć, nie wolno rozprawiać, ba, nie wolno nawet wychwalać dobroczynnych działań rządu; rząd tych pochwał, tego sprzyjania i pomocy poddanych nie potrzebuje, on jest ponad tem wszystkiem, on wie, czego chce, co ma robić i jak robić. Historya ówczesnej cenzury rosyjskiej jest niewyczerpaną skarbnicą faktów, świadczących, do jakich absurdów doprowadzało konsekwentne stosowanie mikołajowskiego systemu do każdego drobiazgu. Tadeusz Bułharyn, zruszczony Polak, zrazu żołnierz napoleoński, potem literat i dobry znajomy Mickiewicza, wkońcu redaktor rosyjskiej *Pszczoły Północnej*, jedynej przez rząd dobrze widzianej w Petersburgu gazety, napisał razu jednego pełny zachwytu dytyramb z powodu jakiegoś rozporządzenia rządu. Natychmiast został wezwany do jenerała Dubbelta, pomocnika szefa żandarmów. »Znowu rozkomplementowałeś się *(razliubezniczałsia!)* — huknął jenerał, spotykając go — skąd ci do głowy strzeliło pisać komentarze do najwyższych rozporządzeń? Rząd obejdzie się bez twoich pochwał; co rozkazał, to bez twojej pomocy zostanie zrobione!« — »Więc o czemże mam pisać, Ekscellencyo?« — »Teatr, wystawy, magazyny, restauracye, cukiernie — wyrecytował Dubbelt — to twój zakres, dalej ani kroku«. Co się teatrów tyczy, to pamiętajmy, że zabronioną była krytyka gry aktorów w teatrach rządowych, ponieważ uważani byli za urzędników państwa.

[1]) Por. Pypin: *Charakterystyki poglądów literackich w Rosyi.* Petersburg.

Wojna krymska wykazała nicość systemu. »Zewnątrz blask, wewnątrz zgnilizna« — wyraził się wówczas jeden z najwyższych dygnitarzy. To też car Aleksander II postanowił wkroczyć na nowe tory, wprowadzając szereg liberalnych reform: wyzwolenie włościan, powszechną służbę wojskową, samorząd miejski, ziemstwa. Ale to wszystko, zamiast węzłem wdzięczności połączyć społeczeństwo z rządem, wywołało powszechne niemal rozjątrzenie nie tylko wśród zacofańców, mniejsza o to, lecz także wśród ludzi postępowych i wolnomyślnych. Myśl społeczna, której w ciągu uprzednich rządów nie dopuszczano do głosu, ujrzawszy się teraz wypuszczoną na wolność, w porywie radości zburzyła wszystkie stawiane jej tamy i zasypała Rosyę szeregiem daleko idących pragnień, o jakich nie marzyli nawet najśmielsi z pośród reformatorów urzędowych. Długoletni mikołajowski ucisk wyrobił był w myślącej części ogółu powszechną do rządu nieufność, podejrzywano władze o dwulicowość; ostre, zaczepne stawianie się względem nich było koniecznym dla pisarza warunkiem zdobycia uznania i rozgłosu, to znowu wywoływało reakcyę u rządu, stąd nowe rozjątrzenie i t. d. Wynikiem takiego stanu rzeczy był rewolucyjny nihilizm, który znalazłszy świetnych przedstawicieli w literaturze i nieustraszonych wykonawców w działaniu, stał się na czas jakiś groźną potęgą i święcił krótkotrwały tryumf po zamordowaniu Aleksandra II.

Wobec tego, z porządku rzeczy, wraz z nowem panowaniem, musiał nastąpić zwrot reakcyjny. Ale po tej względnej swobodzie, jaką dały społeczeństwu rządy Aleksandra II, niepodobna było odrazu wrócić do bezwzględnego absolutyzmu mikołajowskiego. Jakże postąpić? Wtedy to zasiadła na tronie owa złowroga idea, zrodzona z małżeństwa katkowowskiej czci państwa z aksakowowskim prawosławno-rosyjskim mesyanizmem. Ideę tę urzeczywistnili ludzie, którzy stanęli u steru rządu, z macchiawelliczną przebiegłością, mającą źródło swoje w głębokiem zrozumieniu, oraz doskonałej umiejętności zużytkowania ujemnych pierwiastków charakteru rosyjskiego.

Przypuszczam, że ci doradcy tronu rozumowali w sposób następujący: Katkow ma słuszność, trzeba wskrzesić absolutyzm mikołajowski; ale idąc do tego celu drogą prostą, bez zboczeń

i wahań, należy jednak tak działać, aby społeczeństwo samo nam dopomagało, aby inicyatywa szła od niego; w tej rzeczy pomocne nam będą mesyaniczne, prawosławno-rosyjskie instynkta, które wielbi Aksakow; starajmy się więc udaremnić reformy przeszłego panowania, zmniejszyjmy kompetencyę ziemstw, trzymajmy społeczeństwo w pętach i śledźmy czujnie każdy jego krok, ale robiąc niezbędne ustępstwo dwudziestopięcioletniej tradycyi liberalnych rządów Aleksandra II, dajmy mu jedną wolność, której ono było pozbawione za Mikołaja, pozwólmy prasie chwalić każdy nasz krok, nawet prześcigać nas we wskazanym przez nas kierunku; przytem wywieśmy na kresach sztandar prawosławia i rosyjskości, skierujmy tam niespokojne instynkty narodu i dajmy im w tym zakresie wolność nieograniczoną. Słowem *absolutyzm mikołajowski, złagodzony wolnością oficyalnego patryotyzmu, t. j. wolnością chwalenia rządu i dopomagania mu słowem i piórem w tępieniu liberalizmu wewnątrz, a obcoplemiennych pierwiastków na kresach* — oto owa synteza Mikołaja I z Aleksandrem II, którą stworzyło panowanie Aleksandra III.

Wynik był zdumiewająco świetny. Sądzę, że przewyższył nawet oczekiwania oficyalnych inicyatorów kierunku. Prasa z wściekłością rzuciła się na nieszczęśliwe kresy, za nią poszło społeczeństwo, może nie całe, ale bądź co bądź w znaczej liczbie. Znałem sam ludzi liberalnie, niemal rewolucyjnie nastrojonych za Aleksandra II, którzy teraz cały swój zapał poświęcali rusyfikowaniu prowincyj nadbałtyckich i to w dobrej wierze, nie zdając sobie sprawy ze zmiany, która w nich zaszła, przekonani, że właśnie dusząc konserwatywnych baronów i pastorów, najlepszy dawali wyraz swemu liberalizmowi. I ten potwór szowinizmu w rzeczy samej urwał łeb hydrze rewolucyi. Zamilkła, ale czy na długo?... Rozpoczęło się w prasie wrzaskliwe licytowanie podłości patryotycznej. »Zduśmy Polaków!« — wołały *Moskiewskie Wiadomości*. »To przykazanie naszej wiary i naszego Boga« — dodawała *Ruś*. »Zniszczmy nad Bałtykiem rozsadnik niemieckiej kultury« — krzyczały jednym głosem wszystkie gazety. »Finlandya ma konstytucyę — wyło *Nowoje Wremia* — precz z nią, precz z autonomią Szwedów i Finnów, *Rosya dla Rosyan*«. »Gruzini na Kaukazie nie zapomnieli o utraconej nie-

podległości, upokorzyć ich!« — podchwytywano z innej strony. »I Ormianie podnoszą głowy« — dodawał ktoś. »Na Wolyniu są Czesi katolicy, nie dopuścić tej zarazy łacińskiej!« — wołano w organach popowskich. »Nad bajkałem — ryczał Komarow w *Świecie*, chcąc wszystkich prześcignąć — jest kilkanaście tysięcy Buryatów, wyznawców Buddy; religia Buddy zagraża bezpieczeństwu państwa, posłać tam misyonarzy i policyę, niech ich zapiszą na prawosławie!«. »Co Budda — grzmiał na to zewsząd zgodny chór, w którym po śmierci Katkowa i Aksakowa, tenże Komarow zajmować zwykł stanowisko kapelmistrza — a katolicyzm, a intryga jezuicka i Zmartwychwstańcy, a Unia? Tych zniszczyć, to cel naszych dziejów, nasze powołanie i chwała; gdzie rząd? co on robi? Są oporni na Podlasiu, przebrani Jezuici dają im śluby tajemne; rozwiązać te małżeństwa, mężów na Sybir, żony na Południe, dzieci odebrać i w prawosławiu wychować!«

I posłuszny w tych wypadkach rząd robił wszystko, co mu prasa dyktowała, a jednak z opornymi Unitami nie umiał sobie dać rady. Ten lud materyalnie rujnowany, więziony, bity, pławiony, trwał przy wierze ojców. »Niema rządu silnego — płakano wówczas, bo w tem zacnem towarzystwie, obok wycia szturmującej awangardy, dawał się również słyszeć często płacz czułostkowych świętoszków — my biedni, bezsilni, łagodni, dajemy się opanować polsko-jezuickiej intrydze«.

Co wobec tego robiły gazety liberalne? Lepsze przestały istnieć, wegetowały tylko *Nowosti* w Petersburgu, a *Ruskija Wiedomosti* w Moskwie, lecz był to liberalizm czysto negacyjny, na tem tylko polegający, że nie brały one udziału w owem szczuciu na kresy.

Błoto tej podłości zalało całą Rosyę, pokryło ją brudnym lecz jednolitym pokostem patryotycznym i tem nadało jej wobec świeta pozory jakiejś potężnej jednolitości i jednomyślności; zatopiło ono też nihilizm, ale wraz z nim dużo rzeczy bardzo potrzebnych, mianowicie wszystkie cnoty publiczne: szlachetność, bezstronność, wyrozumiałość, odwagę przekonań, przywiązanie do idei, inicyatywę moralną. Mniejsza jednak o to, mężowie stanu mogli tryumfować, »zewnątrz był blask«, nihilizm przycichł, świat cały drżał, Francya i Prusy lizały stopy, mogli

więc nie pytać, czy kolos stojący na zgniliznie idei Katkowa i Aksakowa, a przesycony podłością, którą mu oni zaszczepili, miał przyszłość przed sobą, czy potęga, zdobyta kosztem zdemoralizowania uczuć ogółu, posiadała warunki trwałości.

I my tego nie wiemy, to jednak wiemy i widzimy, że trzynastoletnie rządy owych mężów stanu, przeciągające się niestety aż do dziś dnia, doprowadziły Rosyę do takiego moralnego i umysłowego upadku, jakiego przedtem nie było nigdy. W ciągu 30 lat ciężką ręką tłumił Mikołaj I wszelkie objawy myśli samodzielnej, a miał pod sobą wytresowaną armię cenzorów, którzy surowość i podejrzliwość posuwali do niedorzeczności, jakiej my dziś pojąć nie zdołamy. A jednak ta myśl wolniejszą była, niż żelazna wola cara, silniejszą, niż wszystkie wysiłki cenzorów. I o dziwo! Właśnie epoka Mikołaja jest najświetniejszą w dziejach myśli rosyjskiej: Puszkin i Lermontow w poezyi, Gogol w powieści, Bieliński w krytyce, słowianofile i zachodowcy w publicystyce i filozofii! Za Mikołaja też rozpoczęli swą twórczość ci, którym literatura rosyjska zawdzięcza swój rozgłos europejski: Turgenjew, Dostojewski, Lew Tołstoj, Szczedryn, wychowali się wszyscy w atmosferze ucisku mikołajowskiego, ale nie zatruła ona ich, ani nawet osłabiła, przeciwnie, wywołała chęć do walki i pierwszy ich krok był protestem przeciw uciskowi. A ileż nowych i świetnych sił powstało, gdy wraz z wstąpieniem na tron Aleksandra II powiał wiatr swobody! Gdzież są teraz ci, coby ich zastąpili? Kto wyraża dziś (1899) niezawisłość i idealny lot myśli rosyjskiej? Lew Tołstoj jest starcem stojącym nad grobem, Włodzimierz Sołowjew należy do epoki Aleksandra II — chyba ks. Uchtomski, ale za mało zrobił, nie dał się poznać, zresztą on jeden, a wtedy było tylu, tylu!

Niedawno w Petersburgu wśród ludzi, kierujących nawą państwa rosyjskiego, toczył się spór o Polsce. Wielkorządca warszawski ks. Imeretyński idąc za głosem rozsądku, którego nie stłumiła w nim do reszty urzędnicza namiętność ruszczenia, powstawał przeciwko najniedorzeczniejszej z potworności systemu russyfikacyjnego, przeciw wykładom języka polskiego dzieciom polskim — po r o s y j s k u!

Oburzył się wtedy najpoważniejszy z grona, ten właśnie, w którym małżeński związek idei Katkowa i Aksakowa znalazł

swe żywe wcielenie. »Celem rządu — począł dowodzić — nie jest bynajmniej przerobienie Polaków na Rosyan za pomocą szkoły. Tylko rosyjska władza państwowa powinna się uważać za przedstawicielkę panującej narodowości, więc musi dbać o rozpowszechnienie wśród wszystkich poddanych swoich, niezależnie od ich pochodzenia, słusznych poglądów na życie rosyjskie, prawdy o narodzie rosyjskim, jego przeszłości i teraźniejszości«. Zatrzymywał się tu dostojny tłumacz myśli Aksakowa i nie dodawał, że ta »prawda o narodzie rosyjskim« oswoi Polaków z Rosyą i nauczy ich kochać ją, ale tę myśl podchwytywał Ostrowski, kolega jego z Rady państwa. »Prawda o Rosyi, szerzona w szkole — mówił — zaszczepi w duszy ludu polskiego ideę rosyjską, narodową. I dlatego w szkole język rosyjski stanowi środek najbardziej energiczny, bo jest on piastunem ducha narodowego rosyjskiego, moralnej fizyognomii narodu i w każdym jego wyrazie zawiera się część tego ducha«. A zatem jakiż stąd wniosek? Ażeby dzieci polskie mogły poznać »prawdę o Rosyi«, i poznawszy, ukochać ją i przejąć się »ideą narodową rosyjską«, niech się uczą gramatyki polskiej — po rosyjsku, albo mówiąc stylem urzędowym, którego tu użyli obaj dygnitarze, niech projekt wielkorządcy warszawskiego odesłany zostanie do komisyi.

Teneatis risum! Dlaczego ci przedstawiciele świętego prawosławia i słowiańskiego bizantynizmu nie mieli odwagi wyrazić myśli swej poprostu, tak, jakby to zrobili Katkow lub Bismarck? Dlaczego nie powiedzieli, że nie wolno nawet dopuścić wykładów języka polskiego po polsku, bo jużby to zrobiło wyłom w murze rusyfikacyi? Dlaczego słowa swoje ubrali w szatę znanej sentymentalnej frazeologii Aksakowa o »prawdzie rosyjskiej«, o »duchu narodowym rosyjskim«, o »języku piastunie tego ducha?« Czy dlatego, abyśmy lepiej poznać mogli podłą obłudę ich dusz? Słowa ich przetrwają wieki. Wieczystem będą świadectwem stosunku Rosyi do nas. Niechże wiedzą przyszłe pokolenia, że na schyłku XIX wieku na czele państwa rosyjskiego stali ludzie, którzy zapewniając monarchę i opinię publiczną, że chcą, aby naród polski poznał »prawdę o Rosyi« i ducha narodowego rosyjskiego, nie tylko deptali przyrodzone prawa

tego narodu, ale nadto z tygrysią lubieżnością pastwili się nad nim, łechcąc go słodyczą jego mowy ojczystej, którą podawali — po r o s y j s k u!

Czy tak wygląda »prawda o Rosyi?«

IV.

Borys Cziczerin.

Nie chcę jednak, aby mojem piórem kierowała sama tylko gorycz i ból. Patrząc na objawy spodlenia opinii publicznej w Rosyi, słaba to dla nas pociecha pysznić się wewnętrznie świadomością, że pomimo wszystkiego złego, jakie mamy wśród siebie, nie jesteśmy jednak w stanie objąć ogromu tej podłości, co sącząc się z szowinistycznej prasy rosyjskiej, zalewa dusze na oślep za nią idących czynowników. Przypatrzywszy się przeto temu moralnemu rozkładowi Rosyi, który z Katkowa i Aksakowa powstał, przejdźmy do objawów wręcz przeciwnej natury.

Uznaliśmy wyżej, że w zdrowem społeczeństwie wielkie zło powinno wywołać, jako reakcyę, wielkie dobro. I właśnie dziś, w chwili ostatecznych tryumfów szowinizmu państwowego, powstał przeciwko niemu protest najgłębszy i jeden z najszlachetniejszych, jakie dotychczas wydało społeczeństwo rosyjskie.

Niestety, mało o tym proteście wiedzą, wyrazem bowiem jego nie jest jakaś rozprawka dziennikarska lub pisemko ulotne, lecz poważne dzieło naukowe, sążnisty, 556 stronnic liczący III tom *Kursu nauki państwowej*, poświęcony specyalnie polityce. Autorem zaś — Borys Cziczerin, głęboki i powszechnie znany prawnik.

Zajmował on niegdyś katedrę prawa państwowego w Moskwie, później został prezydentem miasta Moskwy i na tem ważnem stanowisku spotkała go uroczystość koronacyi Aleksandra III. Wtedy to na bankiecie burmistrzów wszystkich miast rosyjskich wygłosił on mowę powitalną, w której wznosząc toast

za »jedność wszystkich sił ziemskich [1]), skierowanych ku dobru ojczyzny«, wyraził nadzieję, że rząd powoła te siły do głosu i do wspólnej z nim pracy i że zdołają one stawić zwycięski opór wewnętrznym i zewnętrznym trudnościom: »Bez udziału społeczeństwa wszystkie reformy przeszłego panowania tracą sens«. Źle widziane było już wówczas, równie jak dziś, mówienie o reformach Aleksandra II, mowę też Cziczerina zrozumiano jako wyraz sympatyi dla idei zwołania powszechnego soboru ziemskiego, którą wspólnie z Loris Melikowem zaprzątał się zamordowany car w ostatnich dniach swego życia. Popadł więc śmiały mowca w niełaskę, niezawisłość zapatrywań stała mu się przeszkodą do zdobycia tego wpływu, jakiby powinien był posiadać.

»Polityka — zaczyna Cziczerin dzieło swoje — jest nauką o sposobach osiągnięcia celów państwowych«. Cele te, zmierzające ku jednemu najwyższemu, którym jest dobro powszechne, stanowią przedmiot prawa państwowego. Ale dążąc do nich, państwo musi liczyć się z warunkami czasu i miejsca, ze stanem społeczeństwa. Powstaje wobec tego konieczność zbadania rozmaitości pierwiastków i interesów społecznych, z którymi państwo ma do czynienia — i to jest zadaniem nauki o społeczeństwie. Wreszcie, gdy pierwiastki te i interesy zostały dostatecznie zbadane, należy umieć skierować je ku celom państwa; tem się zajmując, polityka staje się zakończeniem cyklu nauk państwowych. U jej wstępu nasuwa się pytanie o jej stosunku do moralności. Państwo — dowodzi autor — jako powołane do urzeczywistnienia idei dobra powszechnego, z natury rzeczy zawiera w sobie pierwiastek moralny i dąży do celu moralnego, oczywiście więc dążyć powinno drogą środków moralnych. I to uznać musi nauka polityki »bez względu na praktykę, na historyę, na warunki powodzenia politycznego« (str. 33), uznać musi, bo »nauka jest szukaniem prawdy, a prawda najwyższa zawiera się w potrzebach idealnych duszy« *(ib.)*, uznawszy zaś, za obowiązek poczytać sobie powinna wskazywanie

[1]) Ziemskich, znaczy społecznych, od wyrazu *ziemstwo*, oznaczającego instytucyę autonomiczną w Rosyi, odpowiadającą naszym radom powiatowym. Więc siły ziemskie, to przedstawiciele społeczeństwa w przeciwstawieniu do urzędników, przedstawicieli rządu.

tego niezmierzonego zła, które wynika z rozbratu działalności społecznej z etyką: »Oczywiście można stworzyć silne państwo zapomocą środków niemoralnych, ale niepodobna na nich budować trwałej kultury. I nauka ma to wyjaśnić, że siła państwowa sama przez się nie jest celem, lecz tylko środkiem do utrwalenia dobrobytu wewnętrznego i rozumnej świadomości obywatelskiej, której miarą jest rozwój potrzeb moralnych« (str. 39).

Nie będąc ani prawnikiem, ani politykiem z zawodu, nie mam odwagi wdawać się w rozbiór wywodów czcigodnego autora i nie daję wyczerpującego streszczenia jego dzieła. Postaram się tylko ułożyć w jedną całość poglądy p. Cziczerina na sprawę polską, rozsiane w rozmaitych częściach jego dzieła i wypowiadane przy rozmaitych sposobnościach.

Wszystkie sądy autora płyną z uznania zasady, że celem państw jest dobro powszechne, do którego obowiązane są dążyć drogą moralną. »Może to być — wolał on — dla niejednego narodu rzeczą dogodną gnębić inne, ale przed sądem moralnym interesy gnębicieli stoją na równi z interesami złodziei i zbójów!« (str. 31). I z tego powodu rozbiór Polski słusznie został uznany przez najszlachetniejszego męża stanu, jakiego miały Prusy, barona Steina, jako *ein abscheuliches politisches Verbrechen.*

Zdanie to nie jest wcale wynikiem jakiegoś szczególnego polonofilstwa autora. Przeciwnie — o przeszłości naszej wydał on sąd surowy. Zginęła Polska z własnej winy, »padła ofiarą swojej bezmyślności politycznej«, stworzyła bowiem najgorszą formę rządu, jaka istnieje: monarchię, w której władzę króla ograniczała potęga arystokracyi. I te dwie siły zwalczały się wzajemnie, brakowało zaś trzeciego czynnika, któryby je równoważył (str. 226—227). Z tego stanowiska robił on krótki przegląd dziejów Polski (str. 87—89), zwłaszcza ostatnich jej wieków aż do powstania 1863 r. »Mogło się zdawać — czytamy — że jedynym celem arystokracyi polskiej w XVII i XVIII wieku było osłabienie państwa«. Wobec tego jest rzeczą zrozumiałą, że »potężni sąsiedzi zawierali między sobą formalne umowy, obowiązujące ich wzajemnie do podtrzymywania tych urządzeń nieszczęśliwego kraju, które go skazywały na zupełną niemoc«. W końcu ci mniemani przyjaciele podzielili między sobą swoją ofiarę. »Nie wynika stąd jednak, ażeby rola polityczna Polski

była skończoną: naród, który żył życiem historycznem, w dodatku hojnie obdarzony przez naturę i pełny nieugiętej miłości ojczyzny, nie zniknie z oblicza ziemi; padłszy pod ciosami siły zewnętrznej, naród polski zachował swą duchową samoistność, więc przyjdzie czas, kiedy rachować się z nim będą!«

Myśl tę uzasadnił autor w rozdziale o polityce terytoryalnej. Zastanawiając się nad dążeniami państw do rozszerzania swych granic, wyraził on powątpiewanie co do istnienia w dziejach t. zw. integracyi, na zasadzie której, zdaniem Spencera, małe narodowości i państwa stopniowo roztapiają się w dużych konglomeratach. Wszystko — powiadał Cziczerin — zależy od charakteru sił, chwilowo występujących na pierwszy plan. Za naszych czasów, na podstawie zasady narodowości, wytworzyły się w rzeczy samej ogromne państwa, ale tażsama zasada rodzi w narodach ujarzmionych żądzę wydobycia się na wolność. Naprzykład Rosya z łatwością podbiła osłabioną Polskę, a jednak tradycya dawnej niepodległości stanowi niezwyciężoną przeszkodę we wzajemnym stosunku obu narodów: »Zespolenie istnieje tylko na papierze, w istocie zaś rzeczy Polska teraz więcej jest obcą Rosyi, niż w pierwszych czasach po rozbiorze, gdy istniało tam przynajmniej stronnictwo rosyjskie; dotąd kraj ten niczem więcej dla nas nie jest, jak tylko posterunkiem bojowym, którego utrzymanie kosztuje bodaj więcej, niż przynosi pożytku« (str. 72). Nie dość tego. Małe państwa potrzebne są dla równowagi ogólnej, dla pokoju. Dawniej państewka Związku niemieckiego były hamulcem dla Francyi i dla Prus w ich wzajemnym stosunku, Polska — dla Prus i dla Rosyi. Należy przypuszczać, że z czasem się powszechnie uświadomi potrzeba istnienia państw, rozdzielających wielkie mocarstwa. »Wtedy to zapewne odrodzi się Polska, której zniknięcie było nieszczęściem nie tylko dla niej samej, ale i dla równowagi europejskiej; dziś zaś więcej, niż kiedykolwiekbądź, potrzebnym jest bufer między Rosyą i Niemcami, równie jak między Niemcami a Francyą; wymaga tego dobrze zrozumiany interes Rosyi, która ze swoją przeszło stumilionową ludnością mogłaby nie obawiać się wcale słabszego sąsiada, mającego w dodatku z drugiej strony wrogie a potężne cesarstwo...« »Oczywiście — kończył autor ten ustęp — są to sprawy mniej lub więcej dalekiej przyszłości; dużo krwi prze-

leje się, zanim Europa dojdzie do cokolwiek znośnego i sprawiedliwego porządku rzeczy – ale zadaniem nauki jest patrzeć w dal i starać się uchwycić bieg rzeczy, nie zadowalniając się przelotnymi tworami chwili dzisiejszej«.

Do Prus, jako mocarstwa, które po pokonaniu Austryi i Francyi poczęło grozić równowadze i pokojowi powszechnemu i wraz z militaryzmem, gnębiącym Europę, przeprowadza w czyn cynizm siły przed prawem, żywił autor wstręt niekłamany i niejednokrotnie robił uwagę, że złamanie Cesarstwa Niemieckiego jest koniecznym warunkiem uzdrowienia stosunków politycznych. Uczucie jednak patryotyczne przymknęło mu nieco oczy na to, że rosnąca potęga Rosyi jest niemniej groźną dla dobra ludzkości. Wszakże czynił on dość wyraźną aluzyę do tego, obszernie dowodząc, że obok Prus, drugim czynnikiem, mogącym wywołać wojnę europejską, jest kwestya słowiańska. Cóż zaś stanowi istotę tej kwestyi, jeśli nie dążność Rosyi do zagarnięcia krajów słowiańskich? Wypływało to ze słów autora. Istnieją obecnie dwa wielkie mocarstwa słowiańskie: Austrya i Rosya. W obszernym ustępie (str. 99—103) kreślił Cziczerin porównawczy obraz ich polityki. Austrya, zmuszona lawirować między różnorodnemi narodowościami, daje Słowianom to, czego nie znajdują gdzieindziej: swobodne pole do rozwoju sił narodowych, przy względnej samodzielności politycznej. Nie zawsze i nie wszyscy mają tam to, czegoby chcieli, rozumieją to jednak, że z Austryą im najlepiej i że ona im przeto potrzebna. »Zrozumieli to nawet Polacy, choć w ciągu dziejów swoich zwykli wykazywać najmniej zmysłu politycznego«. Teraz, we współżyciu z Austryą, wyrabia się u nich ten zmysł i wydają z pośród siebie zdolnych mężów stanu. Jakże inaczej rzecz się ma w Rosyi: »Choćbyśmy największe okazywali współczucie naszym braciom Słowianom, los Polski nie może im być obojętny, dowiedli tego na zjeździe moskiewskim. Z powodu sprawy polskiej naszą politykę słowiańską zabija tkwiąca w istocie jej sprzeczność wewnętrzna. Gdy rząd rosyjski szedł wyzwalać Bułgarów od jarzma tureckiego, a rosyjska opinia publiczna zapalała się myślą o wojnie za uciśnionych braci, nie spostrzegano u nas tego fałszywego położenia, w którem staje państwo, podnoszące jedną ręką sztandar swobody, drugą zaś gnębiące ten sam pierwiastek u siebie; ci

sami ludzie, którzy ronili łzy nad Bułgarami, nie chcieli słyszeć o Polakach«. Takie postępowanie, połączone z tem szczuciem na obce narody, które uprawiają najbardziej wpływowe organy prasy, nikogo pociągnąć nie może. Pozostaje więc narodom słowiańskim skupić się koło Austryi. Ale niestety różnolita Austrya nie ma warunków trwałości, »jedno uderzenie wyrzuciło ją z Włoch, jedno też uderzenie wyrzuciło ją z Niemiec, które ją skierowały ku Wschodowi, i jedno uderzenie może ją pozbawić wpływu na Wschodzie, a wtedy co z niej pozostanie?« Ten cios zabójczy może Austryi zadać tylko Rosya, połączona z Prusami. W tych rozumowaniach autora widzimy, przyjmując pod uwagę jego współczucie dla idei swobodnego rozwoju narodów słowiańskich, ukrytą myśl o niebezpieczeństwie zgubnego wpływu dzisiejszej zaciekle szowinistycznej Rosyi na losy świata.

Ale poprawa stosunków międzynarodowych w duchu sprawiedliwości, odbudowanie Polski, jako jeden z niezbędnych tego warunków — są to rzeczy, należące nawet w optymistycznem mniemaniu autora do »mniej lub więcej dalekiej przyszłości«. Uwagi swoje o tem umieścił on w początkowych rozdziałach pracy, poświęconych sprawie tworzenia się państw, stosunkowi narodowości do państwa i polityce terytoryalnej. W następnych rozdziałach, przechodząc do polityki ustroju państwowego i prawodawstwa, porzucał Cziczerin horoskopy przyszłości, liczył się tylko z tym faktem realnym, że są dziś narody, tworzące potężne państwa i są inne, pozbawione samoistności politycznej, i zastanawiał się nad tem, jaką ma być polityka narodów panujących względem ujarzmionych, w wypadku zaś najbliżej go obchodzącym — stosunek Rosyi do Polski [1]).

»Panowanie nad narodem obcym nie jest tylko prawem, lecz wielkim obowiązkiem moralnym« — oto zasada, z której wychodził czcigodny myśliciel. »Władza — mówił on — istnieje dla dobra poddanych, zaś wśród tych dóbr, jedno z pierwszych miejsc zajmuje przywiązanie do rzeczy rodzimych *(priwiazannost' ko wsiemu rodnomu)*. Stanowi ono jedną z najszlachetniejszych właściwości duszy ludzkiej, jedną z najdroższych jej świątyń; wyprowadza ono człowieka z poziomości interesów materyalnych

[1]) Por. str. 342—355.

i kształci w nim wzniosłe pierwiastki moralne; na przywiązaniu tem opiera się miłość ojczyzny, a ta jest najmocniejszą podporą porządku państwowego«. Uczucie to należy przeto szanować w każdym. Smutny to więc i nierozsądny objaw w narodzie panującym, gdy zgnębić chce i zmiażdżyć narodowość ujarzmioną: »Jeśli zaś w parze z uściskiem — dodawał autor, mając widocznie na myśli mesyaniczny szowinizm Aksakowa i jego wyznawców — idzie bezgraniczne samochwalstwo, obłudnie przy tem wystawiające pokorę chrześcijańską, jako swą najwyższą cnotę, to patryotyzm taki zaliczyć trzeba do najwstrętniejszych i najpotworniejszych zjawisk w życiu społecznem. Rosyi szczególnie należy to pamiętać«.

Rozwijając w szczegółach swoją myśl zasadniczą, autor zaznaczał przedewszystkiem konieczność szanowania wiary ujarzmionego narodu, szczególną zaś wagę ma to w stosunku do Polski, z powodu ścisłego związku, jaki wieki wytworzyły między religią katolicką a narodowością polską: »Wszelkie przeto rozporządzenia rządu, skierowane przeciw katolicyzmowi, mogą tylko zwiększyć zło, budząc oburzenie i nienawiść ku gnębicielom; gdy Unitom, gwałtem nawróconym na prawosławie, zabraniają przystępować do Sakramentów świętych w kościołach katolickich, gdy lata całe dręczą ich za to po więzieniach, gdy księża, którzy zgodnie ze swojem chrześcijańskiem powołaniem ułatwili im spełnienie ich obowiązków religijnych, są z tego powodu karani i skazywani na wygnanie, gdy burzą kościoły, do których lud się gromadził w celu uczczenia szczególnie świętych dla niego rzeczy, gdy ograniczają katolików w prawie nabywania własności, a dzieciom utrudniają przystęp do szkół, gdy wreszcie ciężar surowych rozporządzeń rządu zwiększa jeszcze administracya, która postawiła sobie za cel uciskanie podwładnej ludności — to polityka taka nie może nie budzić poważnej obawy co do przyszłości...« »Zamiast wzmacniać węzły, rzuca ona nasiona głębokiego rozgoryczenia, wywołuje w ujarzmionym narodzie niechęć i złość, które tem głębiej zakorzeniają się w jego duszy, im wznioślejsze i szlachetniejsze są znieważane w nim uczucia«.

Obok religii powinien być szanowany język, zwłaszcza w szkole: »Wykład w obcym języku przypomina obcoplemieńcom w każdej chwili i na każdym kroku hańbę ich poniżenia;

nieskończona gorycz opanowuje ich serca, państwo zaś, zamiast spełniać swoje wzniosłe powołanie, przedstawia wówczas w istocie swojej prawo gołej siły, depcącej wszystkie prawdziwie ludzkie uczucia«. Pożytek zaś stąd dla niego żaden, gdyby bowiem udało się nawet ostatecznie wyplenić język ujarzmionego narodu i zastąpić go językiem państwowym, to nienawiść pokonanych nie zmniejszyłaby się przez to wcale, dowodem tego jest Irlandya.

Wreszcie należy uszanować ustrój społeczny podwładnych obcoplemieńców. W tym względzie państwo ma dwie drogi do wyboru: może pociągnąć ku sobie warstwy wyższe, dając im prawa i wygody większe od tych, których się one pozbyć musiały z utratą niepodległości — albo też może podnieść warstwy niższe. Pierwsze jest łatwiejsze i korzystniejsze. W ten sposób spolonizowała niegdyś Polska szlachtę ruską, w wieku zaś zeszłym Rosya — szlachtę gubernij małoruskich. Podnoszenie zaś warstw niższych i obdarzanie ich przywilejami tem jest niedogodne, że budzi zawsze niezadowolenie wyższych warstw, a te, mając środki pieniężne i zasoby umysłowe, mogą w chwilach ciężkich dla państwa dużo mu zaszkodzić.

Wynik swoich rozmyślań streszczał autor w następującem pięknem zdaniu: »Jako regułę ogólną należy uznać, że jeżeli naród panujący chce przywiązać do siebie narody podwładne, to nie tylko powinien im wyświadczać zupełną sprawiedliwość, ale powinien moralnie wznieść się nad nimi, zlewając na nie nowe, nieznane im przedtem dobra; wtedy to dopiero wyrzekną się one chętnie swych właściwości i zjednoczą się z nim w wyższej jedności duchowej«. Przykład takiej wyższej polityki dała Francya w stosunku do Alzacyi, Anglia zaś w stosunku do Kanady francuskiej. W obu wypadkach, nad którymi dość obszernie zastanawia się autor, wynik był świetny. Jakże odmiennie wygląda stosunek Rosyi do Polski! Zbrodnią był rozbiór Polski, »zniszczenie zaś po r. 1831 samodzielności Królestwa Polskiego i wcielenie go do Cesarstwa było błędem politycznym« (str. 275).

Zruszczenie Polski nie nastąpi nigdy, tembardziej drogą środków używanych dzisiaj. Prawda, że Polacy nie umieli ocenić dobrych chęci Aleksandra I, że powstali w r. 1831 i w r. 1863, ale »powstania te lekkomyślne i świadczące o braku zmysłu politycznego, były wypływem uczucia miłości ojczyzny, które

zasługuje na szacunek, nie zaś na naganę« (str. 101), »nie mogą one przeto usprawiedliwić dzisiejszej polityki rusyfikacyjnej« (ib.). »Po uśmierzeniu każdego powstania powinna następować nie polityka zemsty, ale polityka przywrócenia pokoju i sprawiedliwości, bez tego panowanie jednego narodu nad drugim przeistacza się w gwałt, zgubny także i dla gnębicieli, *zewnętrzny bowiem despotyzm nieodparcie prowadzi do despotyzmu wewnętrznego*«.

W tych ostatnich słowach zawarła się zasadnicza idea całej działalności Cziczerina naukowej i społecznej. Malują one jego usposobienie, nawet nastrój. Był on przedstawicielem umiarkowanego liberalizmu. Kreśląc w swem dziele rozmaite formy rządu, bezstronnie i wyczerpująco wykazując ich zalety i wady, dochodził do wniosku, że ze względu na dobrobyt społeczny najodpowiedniejszemi są t. zw. formy mięszane, z tych znowu najlepszą wydawała mu się monarchia konstytucyjna. Przechodząc do Rosyi, wypowiadał przy każdej sposobności, zgodnie z tym poglądem, głębokie swoje i oczywiście słuszne przekonanie, że pomyślny jej rozwój zawisł od tego, aby rząd dopuścił społeczeństwo do udziału w życiu państwowem. Zanadto przytem Cziczerin był trzeźwy, aby nie uznać, że urzeczywistnienie tego ideału było w ścisłym związku z polityką rządu na kresach. Dlatego to potępiając tak rozumnie i bezwzględnie dzisiejszy szał rusyfikacyjny, kierował się on nie tylko szlachetnością uczucia, ale i przeświadczeniem, że polityka kresowa odbić się musi na polityce wewnętrznej, i im cięższym jest ucisk narodów podwładnych, im wyuzdańszą tam swawola czynowników, słowem, im większy jest despotyzm zewnętrzny, tem zaczepniej występuje on na wewnątrz, w rdzennych guberniach rosyjskich, tem trudniejszą do przełamania staje się wszechpotęga biurokracyi, tem odleglejszem uzdrowienie polityczne państwa.

Optymista co do dalekiej przyszłości, Cziczerin posępnie patrzał na stosunki obecne i nie wierzył w łatwość ich poprawy. Wieki absolutyzmu wycisnęły swe piętno na Rosyi. »Ażeby być dworakiem — powiedział Suworow — potrzebne są trzy rzeczy: zuchwałość, giętkość i wiarołomstwo (str. 132)«. Od dworu zaś szerzy się po całym narodzie ta potrójna zaraza, wraz z zawartemi w niej obrzydliwościami: fałszem, pochleb-

stwem, płaszczeniem się, pogardą obowiązku, próżniactwem, poziomą ambicyą. Szerzycielką tego staje się biurokracya. Bez niej nie może się obejść żaden rząd absolutny, »jej zaś interesem jest nieograniczone panowanie w dziedzinie administracyi; cel ten osiąga ona, odbierając społeczeństwu możność samodzielnego działania i ukrywając przed monarchą prawdziwy stan rzeczy; taką drogą przechodzi wszystko w ręce biurokracyi, nawet wola monarchy staje się zależną od niej, pomimo pozorów samowładzy; u dołu nastaje wtedy panowanie nieograniczonej samowoli urzędniczej, u góry rządzi oficyalnie kłamstwo« (str. 142). »Monarchę otacza ono mirażem, zasłaniającym rzeczywistość, prawda zaś zostaje ze wstydem wygnaną do tej studni głębokiej, w której ją umieszczało starożytne podanie« (str. 132). »I ten fałsz urzędowy staje się dominującym objawem życia społecznego, przenika wszędzie i wszystko zatruwa; klęska ta staje się tem głębszą i tem bardziej krzyczącą, im bardziej wzrasta znaczenie biurokracyi i im mniej dopuszcza ona społeczeństwo do głosu i do pracy obywatelskiej. W życiu państwowem tworzą się dwa sprzeczne światy: rzeczywisty i ten, co na papierze« (str. 482).

Klęska ta objęła Rosyę. Kto ją wyratuje? Cziczerin był stanowczym przeciwnikiem wszelkich przewrotów rewolucyjnych; nie wierzył ani w ich trwałość, ani skuteczność, zwłaszcza w Rosyi. »Idea wolnego związku sił rządowych i społecznych — mówił on — niech będzie sztandarem każdego wykształconego Rosyanina, miłującego ojczyznę swoją; od tego zależy przyszłość Rosyi« (str. 321). Ale gdzie są tacy ludzie? Pewna nuta pesymizmu co do teraźniejszości dźwięczała w wygłoszonej przez autora nadziei, że »w dzisiejszej epoce reakcyjnej dojrzewają nasiona lepszej przyszłości, tworzą się zawiązki nowych potrzeb i poglądów, które muszą doprowadzić do ukończenia gmachu społecznego« (ib.). Wszystko przybrałoby odmienną postać, nowe życie zakwitnęłoby w duszach rosyjskich, gdyby się znalazł monarcha dobry i rozumny. Marzenie to wypowiadał autor w jednem miejscu i to właśnie mówiąc o sprawie polskiej: »Kto wie, może się znowu zjawić na tronie rosyjskim monarcha, podobny do Aleksandra I, przejęty wzniosłem uczuciem sprawiedliwości i ludzkości i zapragnie on wrócić ojczyznę zgnębionemu narodowi i zagoić rany, zadane

mu w walce bratobójczej; dziś ma się rozumieć jest to tylko marzeniem...« (str. 103). »Niech jednak pamiętają narody panujące, że władza im jest dana nie dla ucisku, ale dla zadośćuczynienia słusznym wymaganiom narodów podwładnych; zapomnienie tego obowiązku wcześniej lub później pociąga za sobą karę. Historya ma swoją Nemezys... (str. 356).

Czy mamy wierzyć wraz z Cziczerinem w kiełkujące pocichu w duszach młodego pokolenia nasiona lepszej przyszłości? Daj Boże, aby tak było, my tego nie widzimy. Co mamy począć? »Sprzeczność — powiada autor jednej z najgłębiej odczutych rozpraw w szeregu tych, które wznowienie kwestyi polskiej wywołało [1]) — między uczuciami wewnętrznemi, a warunkami zewnętrznymi, między gorącą wiarą serca, a druzgocącą tyranią dnia powszedniego, doszła u nas do tragicznego burzącego równowagę natur delikatnych napięcia...« »Dlaczego — pytamy — duch polityki i racyi stanu bierze zawsze górę nad duchem sprawiedliwości? Dlaczego krew męczenników, poświęcenia bohaterów, szlachetne natchnienia umysłów genialnych, wytrwałe usiłowania dobrych marnieją bezowocnie, zagrzebane pod gruzami potwarzy i wyjącej radośnie z tryumfu swego podłości?«. »Naród polski został pozbawiony warunków, niezbędnych do wyrażenia swoich intuicyj, zdolności, sił. Jakaś szarość osiadła na ludziach, duszach i typach. Pokurczyły się mózgi i wyobraźnie według prawa naturalnego, że organy nie używane podlegają atrofii. Jesteśmy jakby przysypani popiołem...« »Specyaliści chorób nerwowych wyznają, że żaden kraj nie dostarcza im pacyentów z tak dręczącymi objawami, jak Polska. Długie działanie sił rozkładowych rosyjskich wprowadziło nowe czynniki do psychologii narodowej: pod postacią smutku i melancholii w typach szlachetnych i wykształconych, pod postacią bezbrzeżnego pragnienia patryotycznego w duszach czułych i marzycielskich, pod postacią trwałego i dziedzicznego przygnębienia w warstwach z dodatnim popędem obywatelskim, nareszcie pod postacią silnego przytępienia w szerokich i zaniedbanych masach...« Nie dziw, że w chwilach zrozpaczenia »patryotyzm polski

---

[1]) Lutomir Bolesławicki: *Wobec wznowienia kwestyi polskiej.* Kraków, 1899.

chcialby zasiąść na jakiejś szczytnej wyżynie, skądby pogardliwie mógł patrzeć na usiłowania ściągnięcia go na ziemię, do sfery rzeczywistości, która go napełnia nieopisanym wstrętem...« Słowa te są wyrazem uczuć i myśli, wyrytych w każdej duszy polskiej. Wynika z nich jedno: potrzeba skupienia się w bólach naszej miłości. Ona jedna da nam moc cierpliwości i dumy w cierpieniu, godności i męstwa w mnożących się, w miarę bólów, pokusach do upadku, nienawiści i wstrętu do wszelkiej lichoty moralnej, wreszcie tego świętego przywiązania do ojczyzny, które w wysiłku wszystkich sił ducha obejmuje wszystkie przeszłe i przyszłe pokolenia narodu. Broniąc się od gniotącej nas potęgi »powinniśmy — mówi tenże autor — wytworzyć wewnątrz siebie tyle i takich cnót wewnętrznych, ażeby się rozbijały o nie napaści, oszczerstwa i prześladowania«. W słowach tych zawarte jest hasło naszej poezyi i naszej myśli narodowej: »Idź i czyń, choć serce twoje wyschnie w piersiach twoich, choćbyś miał o mnie samym rozpaczać...«

I wzmocnieni świętą mocą tego ideału, wznoszą się synowie Polski ponad otchłanie zwątpienia i w krajach nadziei podają ręce tym synom Rosyi, którzy, wśród tryumfów podłości dnia dzisiejszego, mieli odwagę wyznać jej grzech wobec Polski.

II.

OD SŁOWIANOFILSTWA DO PANAZYATYZMU

I.

Ze wspomnień młodości.

Na zawsze pozostanie mi pamiętną ta chwila w mej wczesnej młodości, gdy w jaskrawej a powabnej postaci stanęła przede mną poezya słowianofilstwa i na czas dłuższy porwała wyobraźnię moją. Było to w Dorpacie, dokąd przybyłem w celu studyów z duszą upojoną marzeniami naszej poezyi mesyanicznej. *Irydion* nie tylko był dla mnie, — czem powinien być dla każdego — najwyższym wyrazem ducha narodowego, ale także świadectwem, że Polska zdoła dać z siebie wzór społeczności chrześcijańskiej. Prędkie urzeczywistnienie ideału zależało od nas, młodych, w tym kierunku powinniśmy byli skupić usiłowania nasze, zaczynając od pracy wewnętrznej nad własnem udoskonaleniem w duchu chrześcijańsko-irydionowym. Młodzieńczą naiwność tej wiary prędko rozwiała rzeczywistość: wśród towarzyszy moich najbardziej rozwinięci hołdowali pozytywizmowi, inni kierowali się wprawdzie katolicyzmem, ale też jakimś pozytywnym, trzeźwym i suchym, w którym nie było miejsca dla kultu Krasińskiego. Rozczarowany, zamknąłem się w osamotnieniu, pogrążając się w sanskrycie i gramatyce porównawczej, aby tą drogą zbliżyć się do upragnionego celu: wszak językoznawstwo porównawcze miało ułatwić poznanie stanowiska Słowian wśród innych narodów indo-europejskich, miało wyjaśnić ich dzieje pierwotne i wykryć te zasadnicze pierwiastki ich charakteru, z pomocą których dałoby się nie tylko wytłómaczyć ich przeszłość, ale i znaleźć wskazówki co do dróg przyszłości. Nie trzeba jednak było szczególnej przenikliwości, aby prędko zrozumieć, że i na

tej drodze chyba tylko bardzo daleka przyszłość mogła dać pożądane wyniki. Ogarniać mnie przeto poczęło nowe rozczarowanie, gdy niespodziana okoliczność nadała memu patryotyczno-idealistycznemu marzycielstwu nowy kierunek. Jako słuchacz wydziału filologicznego, musiałem się zapisać na wykłady literatury rosyjskiej. Profesor tego przedmiotu Paweł Wiskowatow, bawił wówczas na urlopie i wrócił dopiero w końcu półrocza. Z uczuciem ciekawości szedłem na pierwszy jego wykład, korzystnie uprzedzony o nim, jako o świetnym mowcy. Rzeczywistość jednak przeszła oczekiwanie. Niepospolicie piękne rysy twarzy, dźwięczny głos, postawa nie profesora, ale raczej trybuna z epoki marzycielskiego liberalizmu pierwszej połowy tego wieku, płynność wymowy, zapał tchnący z każdego słowa — wszystko to razem nie mogło nie pociągnąć młodzieńca z aspiracyami idealnemi a osamotnionego w swojem najbliższem otoczeniu. Mówił profesor o mistycznym patryotyzmie Gogola i z porywającym zapałem przeczytał poetyczne zakończenie pierwszego tomu *Martwych dusz*, gdzie Rosya wkraczająca na widownię wszechświatową w pełni sił młodych i z przeczuciem wielkiej przyszłości, porównaną była do ruskiej trójki w pędzie szalonym mknącej w nieskończoną dal stepu. Mistyczna wiara w Rosyę łączyła Gogola z twórcami słowianofilstwa, do nich też przechodził z kolei profesor; z ust jego dowiadywałem się po raz pierwszy o istnieniu tego kierunku, mówił o nim z niemniejszem przejęciem się, niż o Gogolu, podkreślając zwłaszcza wzniosły idealizm chrześcijański, który był podstawą dążeń pierwszych Słowianofilów. W patryotyzmie ich, tak, jak go profesor przedstawiał, nie było nic, coby mogło urazić uczucia Polaka; przeciwnie odrazu uderzało mnie pewne podobieństwo nauki ich do marzeń wieszczów naszych. Słowem, w uroczej postaci profesora-mówcy zarysowywało się przede mną słowianofilstwo rosyjskie ze swej strony poetyckiej, jako wyraz najgłębszych i najlepszych pragnień i tęsknień narodu młodego, ufnego w siły własne i rwącego się do czynów wielkich.

Pod wrażeniem wykładu byłem nazajutrz u profesora; przyjął mnie serdecznie i tembardziej podległem jego urokowi, z pod którego nie umiałem się otrząsnąć przez cały czas studyów; stosunek zawiązał się między nami ścisły. Zaświtało mi

wówczas w myśli, że to urzeczywistnienie idei Chrystusowej, które poezya nasza stawiała nam, jako cel, a które nie urzeczywistniało się jednak wskutek słabych sił naszych, dałoby się może łatwiej osiągnąć na widowni wszechsłowiańskiej, z pomocą najszlachetniejszych umysłów rosyjskich, tą samą myślą przejętych; wspólna cześć dla ideału chrześcijańskiej społeczności miała połączyć powaśnione narody, że zaś ideał ten mógł, według Krasińskiego, rozkwitnąć tylko na gruncie rzymsko-katolickim, a zdaniem Chomiakowa i innych twórców słowianofilstwa, tylko na gruncie prawosławia, to mi się wydawało szczegółem drugorzędnym, byleby tylko była dobra wola tak z jednej jak z drugiej strony. I w mniemaniu tem jednak nie byłem tak naiwny, jakby się zdawać mogło, gdyż wkrótce potem miał wyjść z łona słowianofilstwa człowiek z umysłem potężnym, Włodzimierz Sołowiew, który śmiało wygłosił, że połączenie się z Kościołem zachodnim powinno być pierwszym krokiem Rosyi w drodze ku wypełnieniu swego posłannictwa.

Wkrótce potem myśli swoje o podobieństwie słowianofilstwa do mesyanizmu naszego streszczałem w referacie do seminaryum literackiego; następnie urastał z tego dłuższy artykuł. Dumny z odkrycia przez nikogo przedtem niedostrzeżonej mistycznej wspólności Polski z Rosyą, mogłem jechać do Petersburga, miałem kartę wstępu do znakomitego spadkobiercy słowianofilstwa, profesora literatury rosyjskiej w uniwersytecie petersburskim, Oresta Millera. Uczony ten odznaczał się nie tylko wiedzą, pracowitością i bystrością, ale też żarem apostolskim. Jego słowianofilizm był czemś więcej, niż marzeniem poetycznem; nauką tą przejął się nie dlatego, że wspaniały widok, jaki otwierała ona na przyszłość Rosyi, zapalił mu wyobraźnię. Istotę jego duszy stanowiło głębokie chrześcijańskie czucie niemocy człowieka wobec Stwórcy, złączone z niemniej głębokiem przejęciem się surowością obowiązków życia. To samo widział on i wielbił w chłopie rosyjskim, stąd jego mistyczna miłość dla ludu, na tem opierał wiarę w Rosyę. Mniej go pociągały prawosławie i caryzm, które podstawę dawały do nauki pierwszych Słowianofilów, lecz za to tem potężniej narzucała się wyobraźni jego wielka postać Ilii Muromca, tego bohatera *bylin*, który zarazem jaśniał jako bohater obowiązku i ofiary z siebie. Pieśniom o nim

poświęcił on najpoważniejsze z dzieł swoich, był on dla niego streszczeniem duszy rosyjskiej, w osnowie której legły pierwiastki skruszonej pobożności, oraz mocy ofiary. Z tych przeto pierwiastków, musiała powstać przyszła, moralnie wielka, na czele narodów ku chrześcijańskiemu ideałowi krocząca Rosya: pierwiastków tych szukał on wokoło siebie, a że szukał z namiętnem pragnieniem znalezienia, więc nie dziw, że je niekiedy znajdował, ale niestety zdarzało się, że tam, gdzie ich wcale nie było. Z mimowolnych omyłek zdawał sobie sprawę, czuł bezskuteczność usiłowań, cierpiał i stały wyraz cierpienia malował się na jego twarzy, sowicie zmarszczkami zoranej. Wzrostu mniej niż nizkiego, zgarbiony, robił, wchodząc do sali wykładowej, zrazu wrażenie prawie komiczne, ale stanąwszy na katedrze pociągał słuchaczy właśnie owym wyrazem głębokiego skupienia myśli, skojarzonego z jakiemś szlachetnem cierpieniem, niepodobna zaś było nie poddać się czarowi jego głosu, który wszystkie odcienie cierpienia wyrażał z naciskiem, to rozrzewniającym, to denerwującym. Należał też Orest Miller do prelegentów najbardziej przez publiczność petersburską cenionych. Ogromna prawość, niezachwiane przywiązanie do zasad, surowość życia, serdeczne zajmowanie się młodzieżą, otaczały go urokiem rzadkiej powagi moralnej, ci zaś, co go bliżej znali, wiedzieli, że surowość względem siebie posuwał do zupełnego ascetyzmu, że, jak Włodzimierz Sołowiew i niektórzy inni wybitni idealiści rosyjscy, przyniósł ideałowi swemu w ofierze wszelkie rozkosze życia i ani dotknął kielicha uciech zmysłowych, aby tem zupełniej oddać się powołaniu swemu.

Przyjęty przez niego nader łaskawie, poznałem wkrótce dość liczne koło jego przyjaciół i uczniów i przekonałem się prędko, że stosunek wiążący większość ich ze świątobliwym ascetą polegał na wielkiem nieporozumieniu. Mistrz brał z nauki Słowianofilów jej najidealniejsze zasady — uczniowie wyciągali wnioski bardzo poziome; mistrz do głębi był przejęty tym pięknym a znanym w całej Rosyi wierszem Chomiakowa, w którym twórca słowianofilstwa wyliczał w szlachetnem oburzeniu grzechy swej ojczyzny: »Piętnuje ją jarzmo niewoli, bezbożne pochlebstwo i płaszczenie się, fałsz wstrętny, apatya martwa i haniebna, bezprawie czarne w sądach i wszelkie inne szka-

radzieństwa« — uczniom nic podobnego nie przychodziło do głowy, przeciwnie, jasną było dla nich rzeczą, że Rosya, wyznając doskonałą religię i posiadając idealną formę rządu, była narodem wybranym i że przeto grzechy, jakie zdarzyć się mogły, stanowiły drobną skazę na jej przeczystej powierzchni; mistrz wreszcie wyrył był w sercu swojem słowa tegoż Chomiakowa: »Będziemy demokratami wśród innych ludów Europy i głosicielami humanitarnych zasad, które popierają swobodny i samoistny rozwój każdego plemienia«, pamiętał również, że na mocy słów tych Chomiakow nazywał marzenia o pierwszeństwie wśród Słowian nierozsądnemi [1]) — uczniowie wręcz przeciwnie uważali za obowiązek narzucić wszelkim możliwym narodom, a przedewszystkiem braciom Słowianom dobrodziejstwo prawdziwej wiary i doskonałej cywilizacyi rosyjskiej. Dziwnych też bywałem tam świadkiem rozmów. Oto np. młodzieniec, świeżo naznaczony na posadę nauczyciela gimnazyalnego w Królestwie Polskiem, przybierał pozę męczennika, idącego głosić prawdę w społeczeństwie głęboko upadłem, gdzie wszechwładna »intryga jezuicko-pańska« miała go ścigać nienawiścią i zemstą. Oto weteran słowianofilstwa z boleścią wołał: »Nie umieliśmy zrusyfikować Warszawy, nie zrusyfikujemy Rygi!« (Sprawa rusyfikacyi kraju nadbałtyckiego była wówczas na porządku dziennym). »Panie, ale do Warszawy nie mamy żadnego prawa!« — odpowiadał poruszony Miller. Daremnie.

Więc co go z tymi ludźmi mogło wiązać? Odpowiedź nasuwała się łatwo: ta mianowicie, że słowianofilstwo było w fazie rozkładu. Twórcy tego kierunku »zbyt bezwzględnie uidealizowali podstawy dziejowe, na których rozwijała się Rosya, zbyt zaś słabo i powściągliwie przedstawiali ich niedoskonałość w rzeczywistości« [2]), tem samem dali niebezpieczną broń w ręce następców, niezdolnych podnieść się do wysokości ich ducha. I właśnie też wówczas kierownik stronnictwa, Iwan Aksakow, przeobrażał szlachetne zasady nieżyjących już nauczycieli swoich w narzędzie do głoszenia nienawiści, oraz konieczności bezwzględnego tępienia wszystkiego, co w Rosyi nie było ani

[1]) Por. M. Zdziechowski: *Mesyaniści i Słowianofile.* Kraków, 1888, str. 235—236.

[2]) Por. M. Zdziechowki: *Op. cit.,* str. 236.

rosyjskie, ani prawosławne. Znaczenie zaś Aksakowa było tak ogromne, że nieliczni idealiści w rodzaju Oresta Millera nie mieli odwagi przeciw niemu wystąpić. Zanadto im imponował ten człowiek twardy, niezdolny do ustępstw, z ognistą siłą wymowy, oraz talentu pisarskiego, a przytem brat rodzony Konstantego Aksakowa, przyjaciel serdeczny Chomiakowa i Kirejewskich, słowem, ich prawowity spadkobierca. Dopiero po śmierci jego (1885 r.) wyjaśniło się położenie; zrozumiano, że doprowadził on pierwotny, liberalny, tolerancyjny, szeroki, marzący o wolności i Soborach Ziemskich słowianofilizm do zlania się w jedno z reakcyjnością oficyalnego patryotyzmu, którego wyrazicielem był Katkow. Należało przeto zaprotestować tym, którym chodziło o uratowanie pierwiastku idealnego w nauce pierwszych Słowianofilów i w patryotyzmie rosyjskim.

II.

Walka Wł. Sołowiewa ze słowianofilstwem.

Od obowiązku tego nie cofnął się Orest Miller, ale miękki z usposobienia, nie był w stanie otwarcie zerwać z ludźmi, z którymi się zrósł; bolał go ten coraz ściślejszy sojusz Słowianofilów z Katkowem, sojusz przytem oparty nie na ustępstwach wzajemnych, lecz na odstępstwie Słowianofilów od własnych zasad; powstawał przeciwko temu, ale jakoś miękko, niewyraźnie; raz tylko zwrócił uwagę powszechną na siebie, gdy po śmierci Katkowa napiętnował z katedry uniwersyteckiej całą jego działalność, wyrzekając się w imię pierwotnego słowianofilstwa wszelkiej z nią wspólności. Otrzymał za to dymisyę. Wkrótce potem umarł; nie zostawił po sobie dzieł, któreby imieniu jego dłuższą wziętość zapewnić mogły, a sława jego, jako publicysty i mowcy, przebrzmiała prędko.

Na szczęście Rosyi niedługo przedtem wystąpił był na widownię publicystyki w pełni sił młodych jeden z najsamo-

istniejszych i najświetniejszych ludzi, jakich Rosya w tym wieku wydała, Włodzimierz Sołowiew. Syn znakomitego dziejopisarza, Sergiusza Sołowiewa, urodził się on w roku 1853, zgasł przedwcześnie w lipcu w r. 1900. Spotkała go starość przedwczesna może dlatego, że przedwcześnie się rozwinął umysłowo: w 20-ym roku życia, gdy inni dopiero zaczynają myśleć samodzielnie, napisał on już był znakomitą rozprawę: *Kryzys filozofii zachodniej*. Szczególnie w nim uderzało szczęśliwe skojarzenie wielostronnych, a rzadko z sobą idących w parze uzdolnień. Umysł miał przedewszystkiem filozoficzny, szukający związku między zjawiskami w rozmaitych dziedzinach badania i usiłujący ująć w całokształt wiedzę o świecie. W filozofii był mistykiem, czyli tkwiące w istocie wszelkiej metafizyki szukanie absolutu łączyło się w nim z przeświadczeniem o możliwości bezpośredniego poznania Boga. Mistycyzm ten miał głęboką religijno-moralną podstawę, opartą na żywej świadomości, że tylko życie boże, t. j. według woli Boga, jest drogą do poznania Boga. Zgodnie z tem łączył Sołowiew w pięknej harmonii pracę naukową z pracą moralną nad własnem udoskonaleniem: żył w świecie, a przebywał jakby zdala od niego, wiodąc życie zakonnika, wyzwolonego od jarzma zmysłowości, w długim zaś szeregu jego prac filozoficznych jaśnieje, jako wspaniały wyraz wzniosłości ducha, dzieło treści ascetycznej: *Religijne podstawy życia*. Z mistyki, z zapatrzenia się w zaświat, zdaje się logicznie wypływać nieumiejętność dostrojenia własnych pragnień i dążeń do poziomu ludzi: mistyk, z pustelni rozmyślań swoich zstępujący w świat, chyba nie przemówi językiem zrozumiałym dla tłumu i jeśli zdoła pociągnąć za sobą, to chyba tylko nielicznych, równie, jak on, mistycznie usposobionych. Tymczasem u Sołowiewa widzimy coś zupełnie odmiennego i to głównie stanowiło jego oryginalność: ten mistrz ascetyzmu był zarazem niepospolicie bystrym obserwatorem w zakresie życia społecznego. Że zaś swój dar spostrzegawczy łączył z rzadką siłą nienawiści do złego i z ciętym dowcipem, że litości nie znał dla przeciwnika, to depcząc go z oburzeniem szlachetnem w błocie jego własnej obrzydliwości, to obnażając z subtelną ironią te słabe jego strony, które on ukryć chciał i których ogół nie dostrzegał, więc słowom jego z uwagą przysłuchiwała się cała Rosya

czytająca; polemistą był jednym z najświetniejszych, nieubłaganym pogromcą ciemnych sił Rosyi i przytem pogromcą nieraz szczęśliwym — gdyż bezsilni przeciw ciosom jego napastującej ironii i pokryci śmiesznością opuszczali pole walki jego przeciwnicy.

Ale nie dość tego. Ten oderwany od świata myśliciel, ten teolog i mistyk, ten w życiu wewnętrznem świątobliwy asceta, a w zetknięciu z nieprzyjacielem nie tylko dowcipny, lecz i zjadliwy szermierz, nie był obcy cichym słodyczom poetyckiego rozmarzenia i w chwilach wolnych rzucał na papier wiersze, które go stawiają w szeregu najlepszych liryków Rosyi. I wiersze te nie są to ani mistyczne wzloty do Boga, ani też zgryźliwe satyry, jakby wnioskować można, sądząc z dzieł prozą. Osoba Sołowiewa objawia się w nich ze strony zupełnie nowej, z którą na pierwszy rzut oka trudno pogodzić jego ascetyzm: największy wdzięk wśród tych utworów poetycznych mają wiersze miłosne. Ale też odmienna to miłość od tej, którą zwykle opisują poeci. Myśliciela, wpatrzonego w świat idei, nie obchodzi rzeczywistość zmienna i znikoma. Oczarowała go wprawdzie postać ziemska, lecz dlatego, że ujrzał w niej odblask jej przedwiecznego wzoru. Więc nie szuka z nią szumu przelotnych uciech zmysłowych. Z gwiazd przeczystych wchodzą w duszę jego marzenia boskie, ich czarem on ją owionie, aż zrzuci ona z siebie ziemskość, wolna i czysta jak jego miłość. Wtedy, zbrojni w potęgę uczucia, blaskiem czystości swej niszczącego granice, które materya stawia duchowi, stworzą oni świat nowy i nowe w nim życie; przestrzenią i siłą nieskruszoną okoliczności rozłączeni, złączą się tam w szczęściu poczucia wieczystej wobec Boga jedności, »Więc po co nam słowa?« — zaczynał Sołowiew najpiękniejszy z utworów swoich, w którym znany z zakresu telepatyi objaw przenosił w dziedzinę poezyi i mistyki — od czegóż jedność dusz? fale napowietrzne, gnane nieskończoną tęsknotą poety, poniosą do niej skrzydlate sny jego miłości, aż przez miłość tę przeistoczona, w zachwycie mistycznego z nim zjednoczenia, obudzi się ona do nowego wyższego bytu i pozna w nim, że ciężką zmorą jest byt ziemski i tego bytu świadomość i że strząśnieniem z siebie tej zmory i przebudzeniem się jest miłość, bo w podniesieniu wszystkich sił

człowieka do najwyższej potęgi przekracza ona szranki zmysłowości i daje bezpośrednie widzenie boskich przeznaczeń duszy... I zapewne dumnym bywał nieraz poeta z uczuć podobnych. Nie znamy bliżej dziejów jego serca, ale utwory poety mówią, że żywo czuł on, jak wzniosłość jego miłości uszlachetniająco działała na tę, którą ukochał. »Miłość moja była tarczą — woła on w jednym z wierszy — która ją chroniła od burz i złości świata«... »Więc gdy śmierć — kończył — zgasi przed nami wszystkie ziemi światła, namiętności mej płomień, jak gwiazda na Wschodzie, nas poprowadzi do światła, które nie gaśnie — i tam przed Bogiem ty będziesz — przed Bogiem miłości — odpowiedzią moją!«... świadectwem, że nie zmarnotrawił uczucia, które mu Bóg zesłał, bo nie zaufał on ani jej, ani sobie, znając mętne źródło znikomych pożądań miłości, ale zaufał za to gwiazdom świecącym na niebie i wierząc w piękno wieczne, którego one są obrazem, ku pięknu temu myśl jej i swoją podniósł.

Ta rozmaitość uzdolnień objawiała się w nim stopniowo. Z zawodu był filozofem i do filozofii należą jego pierwsze prace. Posłuszny duchowi czasu poddał się on w latach młodzieńczych szeroko wówczas rozpowszechnionemu w Rosyi materyalizmowi, lecz płytkość tej nauki nie na długo zaspokoić mogła człowieka, w którym na dnie duszy spoczywały bogate zasoby uczuć idealnych i religijnych. Wziął się też wkrótce do pilnego czytania idealistycznych myślicieli niemieckich; nie zadowolnili go i oni, ale czytanie to utwierdziło go w przeświadczeniu, że istnieje świat ducha, tylko nie został on dotąd dokładnie wyjaśniony, ani też zrozumiany przez filozofów. Zapragnął wówczas poznać Ojców Kościoła; w tym celu oddalił się od świata i zamknął się w jakimś monasterze koło Moskwy; po niejakim czasie wyszedł stamtąd wiernym synem Kościoła wschodniego. Wiara w świętość prawosławia, podsycana tradycyą rodzinną (dziad był popem, a ojciec, znakomity historyk, sympatyzował ze Słowianofilami), zbliżyła go do Słowianofilów, zwłaszcza do Iwana Aksakowa. I wtedy to napisał *Krytykę podstaw abstrakcyjnych* (1880 roku), dzieło, które uważać można za ostatni i najwyższy wyraz słowianofilstwa. Nie tylko bowiem marzenia Kirejewskich i Aksakowów zyskiwały

tu podstawę filozoficzną, ale mistyczny pierwiastek ich nauki występował w postaci jeszcze jaskrawszej. Wiadomem już było, że Europa gnije i że Rosya ją zastąpi na widowni świata, lecz to jej posłannictwo było u twórców słowianofilstwa logicznym wynikiem tych podstaw, na których rozwijało się jej życie dziejowe. Sołowiew szedł dalej: boskie powołanie Rosyi stawało się w jego tłómaczeniu czemś cudownem, *nadprzyrodzonem*, gdyż żadne siły *przyrodzone* nie były w stanie zbawić świata od potopu nieprawości, w której tonął; duch Boży zstępował na Rosyę i miał nią kierować.

Ostatecznym celem ludzkości — dowodził autor — jest urzeczywistnienie ideału moralnego; tymczasem treść dziejów Zachodu stanowiło dotąd sprzeczne z tem wybujanie indywidualizmu. Dziś już Europa doszła do krańców zepsucia, ostatniem jej słowem w zakresie myśli jest pozytywizm, ignorujący Boga — w zakresie zaś stosunków społecznych socyalizm, wyrzucający myśl Bożą ze świata, i obydwa te objawy niezbyt szczęśliwie usiłował Sołowiew logicznie ze sobą powiązać. Aby ożywić to rozkładające się ciało Europy, potrzebnym jest cud; pierwiastek zbawczy nie da się znaleźć ani w człowieku, ani tem mniej w otaczającym go świecie zewnętrznym, pierwiastek ten może stanowić własność tylko świata absolutnego, boskiego, do którego człowiek przez swą duszę nieśmiertelną należy. »A zatem — brzmią własne słowa Sołowiewa — tą siłą, która dziejom ludzkości nada nową doskonałą treść, może być tylko objawieniem owego wyższego boskiego światła, a naród, w którym się ona objawi, powinien być pośrednikiem między rodem ludzkim a nadludzką rzeczywistością, wolnem, świadomem narzędziem tej ostatniej«. I nie poprzestając na tem, myśl tę podkreślał autor z naciskiem, wobec którego blednialy najzuchwalsze rojenia Słowianofilów: narodowi wybranemu — dowodził on — niepotrzebne są żadne szczególne przymioty, »wszak działa on nie w swojem imieniu, urzeczywistnia nie swoją myśl«...

Wrażenie przez tę książkę wywołane było wielkie, powszechne, dla autora korzystne. Nawet ludzie z obozu przeciwnego nie mogli w nim nie uznać dobrej wiary, głębokiej wiedzy, oraz świetnego talentu. Najpoważniejszy zaś z przedstawicieli stron-

nictwa zachodowców, Borys Cziczerin, poświęcał polemice z młodym filozofem obszerną rozprawę p. t. *Mistycyzm w nauce.*

Mistyczny idealizm Sołowiewa tę miał dobrą stronę, że nie był zdolny do układów ze złem. Dzieło jego wyszło w roku 1880. Był to przedostatni rok panowania Aleksandra II, okres liberalnego zwrotu i rządów Loris-Melikowa. Mógł więc autor mniej się troszczyć o rzeczywistość, a upajać siebie i innych błogiem marzeniem o *Gesta Dei per Russos* w jakiejś nieokreślonej przyszłości. Poglądy swoje i marzenia wygłaszał wówczas z katedry uniwersyteckiej; świetnością wymowy, rozległością roztaczanych widnokręgów, wiarą w ideał porywał on cisnących się na wykłady słuchaczów. Widziałem go wtedy. W Chrystusowej twarzy tego metafizyka, w postaci wycieńczonej przez post, w oczach wpatrzonych nie w twarze słuchaczów, lecz w tajemniczą dal ideału, było coś metafizycznego; zdawał się gościem z innego świata, zabłąkanym wśród mało go rozumiejących ludzi. Z tego snu mistycznego wyrwały go wkrótce nadzwyczajne wypadki, których widownią stawała się Rosya i obudziły w nim czujność na sprawy społeczne. Aleksander II padał ofiarą zamachu w chwili, gdy już gotów był ogłosić znamienne reformy, mające pchnąć Rosyę w kierunku zdobywania szerokich swobód politycznych. Pozostawało pytanie, jakie stanowisko zajmie nowy samowładca. Ponieważ Rosya jest narodem wybranym, arcy-chrześcijańskim — rozumował Sołowiew — więc chrześcijańskość powinna przedewszystkiem cechować czyny cara, który jest żywem wcieleniem ducha narodu, i przeto Aleksander III powinien rozpocząć rządy swoje od darowania życia mordercom ojca swego. Nie wahał się śmiały docent wygłosić tego z katedry — i otrzymał za to dymisyę.

Wkrótce reakcya polityczna, głoszona i kierowana przez Katkowa, ogarnęła wszystkie dziedziny życia społecznego. Poddawali się i nawet w służbę jej szli, zadając kłam własnej przeszłości, ludzie wybitni. Ale w zamian nieliczni, a duchem silni, tem mocniej utwierdzali się w swej szlachetnej opozycyi. Do rzędu tych należał Sołowiew. Schodząc z krajów ideału, w których dotąd przebywał, do rzeczywistości, przekonywał się ten wierny syn prawosławia, który na niem opierał swą wiarę w Rosyę i swój słowianofilizm, że Kościół urzędowy był w jego

ojczyźnie tylko narzędziem policyi. Tymczasem w posłannictwo Kościoła wierzył on głęboko, lecz zarazem wiedział, że warunkiem tego jest jego wolność. I wolnym być musi Kościół nie tylko od zamachów państwa na jego życie i stosunki wewnętrzne, ale i od pieczołowitej opieki tegoż państwa nad jego sprawami zewnętrznemi, czyli nad stosunkiem do innych wyznań. Wiara urzędowa, gwałtem przez policyę narzucana poddanym Rosyi narodom, zdzierała z prawosławia wszelką powagę moralną, i co jeszcze gorsze, rozkładała je wewnętrznie, zabijając w sługach jego ducha chrześcijańskiego, czyli to, co stanowi podstawę życia i rozwoju. Myśli te rozwijał Sołowiew w szeregu artykułów o stosunku Kościoła urzędowego do sekt, a głównie do t. zw. starowierców. I wszedłszy na tę drogę, nie cofnął się z niej. Po sektach rosyjskich przyszła kolej na katolicyzm i tu mu zajaśniała myśl, która odtąd stała się pochodnią jego działalności.

Zobaczył, że moc katolicyzmu w walce tak z państwem, jak ze wszystkiemi siłami wrogiemi płynie z jego powszechności. Czyżby moc ta nie zeszła na zależne od państw, pozbawione przez to samodzielności i bezduszne kościoły wschodnie, gdyby się połączyły z Kościołem katolickim? Zastanawiając się nad tem głębiej, dochodził Sołowiew do wniosku, że do urzeczywistnienia myśli tej nie stały na przeszkodzie żadne trudności szczególne, przeciwieństwa bowiem dogmatycznego między prawosławiem a katolicyzmem nie było, było tylko oderwanie się Wschodu od wspólnego pnia, więc dla wyleczenia powstałej wskutek tego, a nie zagojonej rany, należało tylko, zrzuciwszy pychę z duszy, wrócić do pierwotnej jedności i uznać biskupa rzymskiego za głowę Kościoła. Myśli tej oddawał się z całym zapałem, do jakiego był zdolny. Nie zrywał przeto z przeszłością i nie chciał wyrzekać się swej wiary w boski cel dziejów i w posłannictwo Rosyi — przestawał tylko wynosić bierność ducha i nie twierdził, jak przedtem, że narodowi przez Boga wybranemu niepotrzebne są żadne szczególne przymioty, gdyż Bóg sam przez niego działa. Przeciwnie, teraz opatrznościowe posłannictwo Rosyi czynił on zależnem od wypełnienia świętego obowiązku, od aktu wielkiej ofiary przez dzieje jej wskazanego. Ofiarą tą ma być wyrzeczenie się pychy narodowej i przystąpienie do jedności z Kościołem katolickim.

Myśl tę w ogólnych zarysach wygłaszał po raz pierwszy w r. 1883 w rozprawie *Moralność i polityka*. Ale rozprawę tę umieszczał on, rzecz dziwna, w *Rusi* Iwana Aksakowa, który w podłem upojeniu ówczesnymi tryumfami reakcyi szerzył w swem piśmie nienawiść i niszczenie wszelkich obcych wyznań i narodowości. Jednak powaga tego człowieka, oparta nie tylko na jego talencie, ale na szczerości i uczciwości politycznej (szczerość i uczciwość nienawiści!), której dowody kilkakrotnie w ciągu życia składał, cierpiąc za przekonania — powaga ta była tak wielka, że nawet Sołowiew wahał się z nim zerwać, z drugiej zaś strony Aksakow, rozumiejąc, jakim cennym dla słowianofilstwa nabytkiem był ten młody a niepospolity myśliciel, pragnął go wszelkiemi siłami przy sobie utrzymać i użyczył szpalt swego pisma na umieszczenie rzeczy, głęboko przeciwnej całemu jego kierunkowi. Nie dziw przeto, że coś z błota *Rusi* bryznęło na czyste perły myśli Sołowiewa.

»Zupełny rozdział między moralnością a polityką — zaczyna autor rzecz swoją — jest wielkim grzechem wieku naszego; ze stanowiska chrześcijańskiego i w granicach świata chrześcijańskiego te dwie dziedziny — moralna i polityczna — powinny być najściślej z sobą związane: moralność chrześcijańska stawia sobie jako cel, urzeczywistnienie Królestwa Bożego w duszy każdego człowieka z osobna, podobnież polityka chrześcijańska powinna przygotowywać Królestwo Boże dla całego rodu ludzkiego, jako całości, obejmującej narody, plemiona i państwa«... Rzeczywistość zdaje się temu przeczyć: walka o byt panuje w naturze i stanowi treść dziejów, »jednak cały postęp historyczny, wszystkie zdobycze ludzkości polegają na stopniowem ograniczaniu faktu tego, na powolnem wznoszeniu rodu ludzkiego ku temu najwyższemu wzorowi prawdy i miłości, który dał nam Chrystus...« »Mówią nam, że naród każdy powinien kierować się polityką interesu. Ale na czem interes ten polega? Jeśli jest w sprzeczności z prawem chrześcijańskiem, to *lepiej wyrzec się patryotyzmu, niż sumienia* — sądzimy jednak, że prawdziwy patryotyzm zgadza się z sumieniem i że istnieje polityka wyższa od polityki interesu, albo, mówiąc ściślej, każdy naród chrześcijański ma przed sobą interesy, które nie tylko nie wymagają, lecz nawet całkiem nie dopuszczają mię-

dzynarodowego ludożerstwa...« »Nie wolno siebie łudzić: polityka samolubnego interesu, prowadząc za sobą nienawiść w stosunkach międzynarodowych i społecznych, przeistacza się w politykę ludożerstwa, która w końcu niszczy wszelką moralność, nawet prywatną i rodzinną, człowiek bowiem jest istotą logiczną i nie może długo przebywać w potwornem rozdwojeniu między zasadami działalności prywatnej a politycznej...« »Mówią nam o naszej szczególnej wyższości i posłannictwie, ale pamiętajmy, że każdy niemal naród ma siebie za naród wybrany i że pochodzące stąd, a wzajemnie wykluczające się roszczenia muszą w końcu wywołać walkę na śmierć o prawo gwałtu w imię wyższości cywilizacyjnej...« »Idea przeto posłannictwa tylko wtedy zbawienną może być i płodną, jeśli zostaje zrozumianą nie jako mniemany *przywilej*, ale jako rzeczywisty *obowiązek*, nie jako panowanie, ale jako służba«. Z rozumowań powyższych wyprowadzał autor wniosek, że »chrześcijańska zasada obowiązku, czyli służby moralnej, jest jedyną wyraźną, rozumną i doskonałą zasadą polityki«, »nie mamy możności — dodawał — zmuszać inne narody do wypełnienia ich obowiązków, ale wypełniać własne możemy i powinniśmy«.

Jakież są te obowiązki? Dzieje narzuciły Rosyi trzy sprawy: polską, wschodnią i żydowską. Od rozwiązania ich zależy moralna wartość i znaczenie Rosyi: »Możemy wsławić imię Boga i przyspieszyć Królestwo Jego, możemy też zgubić naszą duszę narodową i opóźnić sprawę Bożą na ziemi«. Najbliższą i najważniejszą jest kwestya polska. I tu niektóre szczegóły poglądu Sołowiewa wskazują, do jakiego stopnia myśliciel ten, tak szczerze dążący do prawdy chrześcijańskiej, był otumaniony zarówno złowrogim urokiem Aksakowa jak też poglądami własnego ojca. Nie znając wówczas bliżej społeczeństwa polskiego, wychodził z założenia, że Polska nienawidzi Rosyi. Nie — poprawiał się, posłuszny dogmatowi *Rusi*, że Polska składa się z nienawidzących się wzajemnie panów i chłopów — nienawidzą nas wyższe warstwy narodu polskiego, lecz mniejsza o to. Dość, że fakt nienawiści istnieje; pomimo tego »Rosya powinna dobrem za złe odpłacić«. Cokolwiek też dobrego Rosya już zrobiła. Przedewszystkiem, przywłaszczając sobie znaczną część Polski po kongresie wiedeńskim, ochroniła ją od germanizacyi, powtóre

wyzwoliła włościan od poddaństwa, wreszcie pod rządem rosyjskim, »pomimo niektórych jego niesłusznych i nierozumnych rozporządzeń«, Polska osiągnęła większy, niż w Austryi i Prusach, dobrobyt ekonomiczny. O rozbiorze zaś Polski, który tak energicznie piętnował Cziczerin, Sołowiew ani wspomniał! Rozumowania swoje o stosunku Rosyi do nas, kończył następującą uwagą: »Więc *ciało* Polski Rosya ochroniła i wypielęgnowała; jeśli, pomimo tego, patryoci polscy woleliby utonąć w morzu niemieckiem, niż szczerze pogodzić się z Rosyą, znaczy to, że istnieje głębsza *duchowa* przyczyna nienawiści«.

Jaka? »Nienawiść Polski do Rosyi — odpowiadał — jest jednym z wyrazów odwiecznego sporu między Wschodem a Zachodem«. Wskutek tego kwestya polska zlewa się z kwestyą wschodnią, a w dalszym ciągu przeistacza się w kwestyę religijną. Walczył niegdyś Rzym zachodni z Rzymem wschodnim, czyli z Bizancyum. Ten drugi Rzym upadł, ale Rosya powinna pamiętać, że wówczas narodził się Rzym trzeci, a tym jest Moskwa. Chodzi więc o to, czem ma być nowy, trzeci Rzym? »Czy tylko powtórzeniem Bizancyum, ażeby paść, jak Bizancyum, czy też powinien stać się trzecim nie tylko co do liczby, ale i co do znaczenia, t. j. uosobić pierwiastek wyższy, godzący dwie wrogie potęgi«. Reformy Piotra W. zbliżyły Rosyę do Europy, a to dowodzi — zdaniem Sołowiewa — że w wielkim sporze Wschodu z Zachodem Rosya nie jest powołaną na to, aby być tylko Wschodem, czyli jedną z stron, ma ona obowiązek pośredniczenia i pogodzenia. Więc zamiast gardzić Zachodem i wytykać mu zepsucie, niech dąży do braterskiego zrozumienia tego pierwiastku, z którego rozwinęło się i rozwija życie Zachodu. Kościół katolicki jest przedmiotem nienawiści dla bardzo wielu Rosyan, a w papieżu widzą oni wcielenie antychrysta; niech jednak ci, co szczerze na gruncie wiary stoją, zechcą uwzględnić, »że pierwsze siedm soborów powszechnych są jedyną wyższą, bezwarunkowo nas, prawosławnych, obowiązującą powagą w rzeczach wiary i Kościoła, że wszystkie siedem odbyły się przed rozłączeniem się kościołów i że przeto sprawa papiestwa nie została zbadaną i rozwiązaną na żadnym z nich...« »Z tego stanowiska w nowem świetle przedstawia się nam kwestya polska i jej znaczenie«, staje się ona kwestyą religijną. Tylko »na

gruncie religii możemy porozumieć się z najlepszą cząstką społeczeństwa polskiego«.

Artykuł ten, utrzymany od początku do końca w tonie nader spokojnym, wywołał jednak oburzenie wśród zwolenników Aksakowa i żywą polemikę, wskutek której Sołowiew musiał przenieść się z *Rusi* do *Wiadomości Towarzystwa Słowiańskiego*, o odrobinę mniej wówczas fanatycznych i tam w roku następnym (1884) rozwijał myśl swoją dalej w szeregu artykułów *O kwestyi słowiańskiej*, która w jego przekonaniu wiązała się najściślej ze sprawą polską. Artykuły te były wymierzone przeciw zasadniczemu dogmatowi Aksakowa i stronnictwa słowianofilskiego o powołaniu słowiańskiem Rosyi, mającej oderwać katolickie współplemienne narody od »zgnilizny« Zachodu, aby na czele ich zgnieść Europę i jej miejsce zająć. Czy nie godniej ze stanowiska chrześcijańskiego — zastanawiał się Sołowiew — zamiast dążyć do zburzenia Europy, »pomyśleć o ocaleniu jej od jej ułomności i podźwignięciu ku nowemu wyższemu życiu«. Słowianofile twierdzą, że Europa rozkłada się, ale rozkłada się — dowodził dalej autor — tylko Europa antychrześcijańska, chrześcijańskim przeto obowiązkiem Rosyi »starać się wzmocnić ten pierwiastek chrześcijański, który się jeszcze zachował na Zachodzie w Kościele katolickim...« »Rozdział Kościołów był początkiem niemocy trapiącej świat, ich pojednanie sprowadzi powszechne wyzdrowienie... »Co katolicy w tym kierunku zrobią, nie wiemy i nie wtrącamy się do tego, z naszej zaś strony powinniśmy wyrzec się wszelkich uprzedzeń i przesądów, które stara nienawiść zrodziła«. I wolny od tych uprzedzeń, stwierdzał dalej autor, że »wschodnie prawosławie i zachodni katolicyzm pod względem swoich pierwiastków kształtujących nie tylko nie wykluczają siebie wzajemnie, lecz, przeciwnie, uzupełniają się, przeto ich rozdział, nie wypływając z ich istoty, jest tylko chwilowym faktem historycznym«.

Rozumiał zapewne Sołowiew już wówczas to, co w pięć lat później miał tak znakomicie udowodnić [1]), t. j. że papież jest następcą św. Piotra i namiestnikiem Chrystusa, ale związany pismem, w którem rzecz swą ogłaszał i stosunkami z całem

[1]) W książce: *La Russie et l'Eglise Universelle.* Paryż 1889.

kołem Słowianofilów i wreszcie cenzurą, nie mógł otwarcie wypowiedzieć, że warunkiem pojednania z Rzymem jest uznanie papieża za głowę Kościoła; poprzestawał więc na energicznem zaznaczeniu, że rzeczą dla Rosyi najbardziej pożądaną jest ogłoszenie wolności wyznań i, co za tem idzie, »zupełna wolność teologiczna w roztrząsaniu sporu kościelnego między Wschodem a Zachodem« — innemi słowy: dopuszczenie katolików do głosu w tej sprawie.

Tem przeto goręcej gromił pseudo-patryotyzm, który stawał wpoprzek jego własnym, szlachetnym dążeniom, a popierany z góry coraz bardziej z każdym rokiem demoralizował społeczeństwo rosyjskie, systematycznie w niem pielęgnując popędy nienawiści. Panrosyjskiej i rusyfikatorskiej wściekłości Aksakowa i Katkowa dumnie przeciwstawiał on swój program i swoje określenie Rosyi w następujących pięknych słowach: »Narodem rosyjskim nie jest dla mnie tylko jednostka etnograficzna ze swemi przyrodzonemi właściwościami i interesami materyalnemi, lecz taki naród, który czuje, że ponad temi właściwościami i interesami jest powszechna sprawa Boża, — naród, który jest gotów siebie tej sprawie poświęcić, naród *teokratyczny* z powołania i z obowiązku«.

Ale czy nim jest cały naród rosyjski, czy tylko wybrane jednostki? Pod tym względem Sołowiew, jak na mistyka, był dość trzeźwy i złudzeń szczególnych nie miał. Wydając powyższe artykuły w książce w r. 1888, poprzedzał je przedmową, w której wyrażał się, że nie rości prawa do przepowiadania przyszłości Rosyi, jedno tylko wie na pewne: »Jeśli Rosya nie spełni swej powinności moralnej, jeśli nie pozbędzie się swego samolubstwa narodowego, jeśli nie wyrzecze się prawa siły i nie uwierzy w siłę prawa, jeśli nie zapragnie szczerze i mocno wolności duchowej i prawdy, to nigdy mieć nie będzie żadnego powodzenia w żadnych sprawach swoich, ani wewnętrznych, ani zewnętrznych«.

Iwan Aksakow umarł w r. 1885. Stronnictwo słowianofilskie pozostało bez głowy. Wprawdzie Aksakow zlał je był prawie zupełnie pod względem programu politycznego ze stronnictwem Katkowa, odmienny jednak był tu i tam punkt wyjścia:

Katkow głosił rusyfikacyę w imię państwowych interesów, Aksakow w imię chrześcijańskiego powołania do tępienia wszystkiego na świecie, co w sprzeczności z chrześcijaństwem stało, a ponieważ Rosya jest jedynym prawdziwie chrześcijańskim narodem, więc zdeptać i zmiażdżyć na chwałę Boga należało świat cały, przedewszystkiem zaś podległe Rosyi obce plemiona. Otóż to utożsamienie miłości chrześcijańskiej z gwałtem rusyfikacyi nie mogło nie razić ludzi logicznie myślących, a także i tych, którzy nie zupełnie jeszcze byli znikczemnieli. Wielu natomiast nęcił w naukach Aksakowa sam dogmat o posłannictwie i przodowaniu Rosyi, od Katkowa zaś odstręczała jego suchość, oraz reakcyjne zapędy w sprawach wewnętrznych rdzennej Rosyi. Zanadto jednak ci ludzie już się oddalili byli od romantycznych rojeń pierwotnego słowianofilstwa, potrzebowali przeto nowego kodeksu patryotyzmu, to bowiem, co dawał Aksakow, było zbyt potworną mięszaniną samolubnej polityki interesu z idealno-chrześcijańskiemi marzeniami. Wtedy to utalentowany krytyk i autor kilku cenionych rozpraw filozoficznych, sympatyzujący z dążeniami słowianofilów Mikołaj Strachow, wpadł na myśl, że za taki kodeks, a lepiej mówiąc, za ewangelię patryotyczną, mogącą połączyć pozbawionych wodza i samopas chodzących zwolenników słowianofilstwa, powinno być uznane dzieło nieżyjącego już wówczas Mikołaja Danilewskiego *Rosya i Europa*, które wyszło było koło r. 1870, nie zwróciwszy szczególnej na siebie uwagi.

Danilewski, przyrodnik z zawodu i autor książki o darwinizmie, w poglądach politycznych bliskim był Słowianofilów; jak oni, doszedł był do wniosku o wielkiem posłannictwie Rosyi i o przyszłym okresie dziejowym, w którym miała ona przodować światu moralnie, a panować nad nim materyalnie. Ale wolny od mesyanicznych mrzonek o chrześcijańskości Rosyi i umiłowaniu jej przez Boga, nadał poglądowi swemu podstawy, mające pozór ścisłości naukowej, występując z teoryą »kulturno-historycznych typów«, według której ludzkość składała się z odrębnych grup współplemiennych narodów, powiązanych ze sobą pokrewieństwem mowy i wspólnością pierwiastków duchowych i cywilizacyjnych. Z tych grup silniejsze i zdolniejsze kolejno po sobie przodowały w dziejach. Taki odrębny

kulturno-historyczny typ przedstawiała Rosya wraz z narodami słowiańskimi i miała ona wkrótce zastąpić zużyty już typ romano-germański.

Pomysł Strachowa okazał się trafnym. Wydobyte przez niego z kurzu zapomnienia dzieło zyskało nagle rozgłos i wziętość ogromną w społeczeństwie, zdemoralizowanem tyloletnią na szpaltach *Rusi* i *Moskiewskich Wiadomości* propagandą egoizmu narodowego i nienawiści. Zaborcze dążenia Rosyi znajdowały w książce tej niby-naukowe uzasadnienie, szczególnie zaś przypadało do smaku twierdzenie Danilewskiego, że człowiek każdy powinien bezwarunkowo służyć tej grupie, do której należy, że poza granicami jej, w stosunku do innych narodów, nie ma on żadnych obowiązków moralnych. Słowem, ludzkość przestawała istnieć, jako całość; nie było już mowy o Królestwie Bożem na ziemi, o prawdzie powszechnej; naród każdy miał swoją odrębną prawdę, odrębną etykę, według której dobrem było bezwarunkowo wszystko, co prowadziło do osiągnięcia jego celów. Dla Rosyi — zdaniem Danilewskiego — takim najbliższym celem było zagarnięcie Konstantynopola ze Wschodem całym, w tem jednem przeto należało jej widzieć kryteryum do oceny ludzi i rzeczy w Europie. Wszystkiem, co się tam dzieje, powinna Rosya posługiwać się i wyzyskiwać z myślą wyłączną o sobie, »nie zwracając żadnej uwagi na to, jakie stąd mogą być skutki dla samej Europy, dla ludzkości, dla wolności, dla cywilizacyi«... »Bez miłości i bez nienawiści (gdyż w tym obcym dla nas świecie żadna rzecz budzić nie może ani sympatyi naszej, ani antypatyi), równie obojętni dla wszystkich, dla czerwonych i dla białych, dla demagogii i dla despotyzmu, dla legitymizmu i dla rewolucyi, dla Niemców i Francuzów i Anglików i Włochów, dla Napoleona, Bismarcka, Gladstona i Garibaldi'ego, powinniśmy być wiernymi sprzymierzeńcami tych tylko, którzy mogą nam być pożyteczni w dążeniu do naszego celu jedynego i niezmiennego«... »Najbardziej szkodliwą i zgubną dla Rosyi w Europie jest równowaga jej sił politycznych, wszelkie przeto jej naruszenie, z jakiejkolwiekbądź strony jest pożyteczne i pożądane«... »Powinniśmy ostatecznie wyrzec się wszelkiej solidarności z interesami europejskiemi«...

Nie było podobieństwa iść dalej w nawoływaniu do ego izmu narodowego, pysznie ignorującego prawo chrześcijańskie, albo uznającego je o tyle, o ile pomocnem być mogło w dążeniu »do jedynego, niezmiennego celu«, t. j. do Konstantynopola i panowania nad światem. Przeciwko temu obruszył się Sołowiew. Pięknie podzielił on w rozbiorze książki Danilewskiego teorye społeczne na *skrzydlate*, które, »rzucając szranki współczesności, lecą w przyszłość i stamtąd spuszczają się na twardy grunt życia dziejowego« — i na *czołgające się*, które przebywają w ciasnocie chwilowych interesów i namiętności. Do tego drugiego rzędu należy dzieło Danilewskiego: »Pisarzowi rosyjskiemu sił zabrakło, aby wzlecieć ponad mroczną rzeczywistość; zadanie swoje ograniczył on do ujęcia panujących w ludzkości rozterek w zaokrąglony system i do wyciągnięcia z systemu tego kilku praktycznych postulatów dla tego ułamku ludzkości, do którego on sam należał«. Pracy jego przyznawał jednak Sołowiew tę ujemną wartość, którą mają wszystkie »czołgające się« teorye, tworząc bowiem mniej lub więcej wyraźny całokształt z rozpowszechnionych w społeczeństwie, a nie zawsze świadomych aspiracyj i dążności, »ułatwiają one walkę idei postępowych z ciemnemi potęgami współczesności«. Po za tem miał Danilewski, według Sołowiewa, tę zaletę, że w sposób stosunkowo łagodny i poważny uzasadniał ideę słowianofilską, która już się stała była »przedmiotem handlu jarmarcznego, napełniającego jakimś dzikim zwierzęcym wrzaskiem wszystkie brudne ulice, place i zaułki życia rosyjskiego«.

»Dlaczego Europa nas nie lubi? — zapytywał Sołowiew w końcu swego wyczerpującego rozbioru. »Europa — brzmiała na to jego odpowiedź — z obawą i niechęcią spogląda na nas, ponieważ niewyraźną i zagadkową jest żywiołowa moc narodu rosyjskiego, jego siły duchowe i cywilizacyjne są liche, a natomiast roszczenia są wyraźne, określone, wielkie. W Europie donośnie rozlega się wrzask naszego nacyonalizmu, pragnącego zniszczyć Turcyę, zniszczyć Austryę, pobić Niemcy, zabrać Konstantynopol a jeśli się uda to i Indye. A gdy zapytają nas czem my, wszystko to zabrawszy i zniszczywszy, obdarzymy ludzkość, to możemy tylko milczeć, albo gadać bezsensowne frazesy«... »Wobec tego — kończył — tą sprawą najistotniejszą,

a nawet jedyną ważną, którą się zająć powinien rzetelny i rozumny patryotyzm, nie jest potęga i powołanie Rosyi, ale jej *grzechy*«.

Artykuł ten, napisany w 1888 r., wywołał ostateczne zerwanie Sołowiewa z całą szowinistyczną Rosyą. Zewsząd posypały się na niego napaści i potwarze; zaczepiony, odcinał się, zapalał się sam, ze stanowiska obronnego przechodził w zaczepne, i w ogniu walki okazała się nowa strona jego talentu, ta ciętość i zjadliwość dowcipu, wobec której bezsilni byli przeciwnicy. W wyrażeniach przestał przebierać. Gromiąc poglądy Danilewskiego w r. 1888, Sołowiew, jak widzieliśmy, traktował dzieło jego, jako rzecz poważną. Poruszywszy zaś tenże sam przedmiot we dwa lata później, nie wahał się powiedzieć, że ten sposób postępowania w stosunku do Europy, który zaleca Danilewski, literaci nazywają macchiawellizmem, »ale w mowie potocznej to się nazywa poprostu łajdactwem«.

Ponieważ książka Danilewskiego była próbą ujęcia nacyonalizmu w system, wyczerpującym, jak się wyraził Sołowiew, katechizmem słowianofilstwa, więc do katechizmu tego, tembardziej, że jego wziętość wzrastała z każdym rokiem, wracał on po kilkakrotnie, wykazując nicość zawartych w nim nauk z coraz większą gwałtownością i zjadliwością. Ale należało sięgnąć głębiej, wyłożyć całą historyę słowianofilstwa i wykryć pierwiastki rozkładu w poglądach samych twórców tej nauki. Dokonał tego Sołowiew w rozprawie *Słowianofilstwo i jego rozkład* i tu jego talent polemiczny stanął na wyżynie. Dowcip autora miał jednak zwykle charakter lokalny, wyrastał na gruncie czysto rosyjskim, a polegał nader często albo na przejrzystych alluzyach do ludzi i zdarzeń mało znanych poza granicami Rosyi, albo na zręcznem używaniu i parodyowaniu stylu oficyalno-biurokratycznego, gdy przemawiał do kłaniających się bożkowi patryotyzmu oficyalnego i biurokracyi przedstawicieli zdegenerowanego słowianofilstwa — wskutek tego, aby dowcip ten ocenić należycie, trzeba znać Rosyę i czytać Sołowiewa po rosyjsku.

Pierwszym Słowianofilom, t. j. Chomiakowowi i jego współpracownikom, zarzucił on naiwność. Niepodobna nie uczcić — dowodził — tej syntezy jedności z wolnością, którą chcieli oni

widzieć w Kościele prawdziwym, i tej miłości braterskiej, którą wysławiali, jako podwalinę życia społecznego, i tej jednomyślności panującego z narodem, która znamionować powinna doskonały ustrój państwowy. Ale, zająwszy tak wzniosłe stanowisko, wypadało zbadać warunki i określić drogi wiodące do wskazanego ideału; zamiast tego Słowianofile w swej marzycielskiej naiwności poczęli wmawiać w siebie i innych, że ideał ich już był urzeczywistniony w przeszłości rosyjskiej dziejowej i że do niej przeto należy wrocić. — Jako teolog, zwrócił Sołowiew szczególną uwagę na religijny pierwiastek słowianofilstwa pierwotnego i rozbiór swój zamknął dowcipną uwagą, że religia znalazła się tam wskutek nieporozumienia »pod cudzym paszportem«, nie dlatego bowiem uznali Słowianofile prawosławie za prawdziwą wiarę, że wiary tej nauczali Apostołowie i ich następcy i że ją zatwierdziły sobory powszechne, ale że to wiara narodu rosyjskiego. I przejęci wtedy wyższością swej wiary narodowej, poczęli oni byli dumnie przeciwstawiać »zachodnim wyznaniom« mieszczącym się w »ciasnych i brudnych chatach« wspaniały gmach prawosławia, ale zapomnieli uwzględnić jedyny niedostatek tego gmachu, ten, »że istniał tylko w wyobraźni«. Wywyższali ducha miłości znamionującego prawosławie, ale odwracali oczy od stosu, na którym spłonął protopop Abbakum i wobec którego traciły swą siłę wszystkie zarzuty, skierowane przeciw katolickiemu fanatyzmowi i inkwizycyi. W istocie nauki pierwszych Słowianofilów tkwiła »wewnętrzna sprzeczność między rzetelnym chrześcijańskim patryotyzmem, pragnącym, aby wszystko było w Rosyi jaknajlepiej, a fałszywemi roszczeniami nacyonalizmu, twierdzącego, że Rosya już jest najlepszą«. Lecz właśnie, ta sprzeczność stanowiła ich wyższość. Brak sprzeczności oznacza nieraz brak myśli oraz treści idealnej, i oto ten ostatni brak stanowi cechę następców słowianofilstwa, którzy naukę swoich mistrzów wyzwolili od jej sprzeczności, posuwając ją natomiast w kierunku ubóstwienia Rosyi takiej, jaką ona jest, aż do uznania, że »lepsze, niż wszelka obca doskonałość, są swoje narodowe grzechy, dlatego że swoje«.

Nie zdoławszy zachować idealnego pierwiastku własnych pragnień w czystości, znaleźli Słowianofile Nemezys swoją w oso-

bie Katkowa, który z patryotyzmu ich, podnoszącego do ideału przeszłość Rosyi, wyciągnął z nieubłaganą logiką wszystkie wyniki: »miał on odwagę wyzwolić religię narodowości ze wszystkich ozdób idealnych i ogłosić przedmiotem czci religijnej sam naród rosyjski, ale nie w imię jego mniemanych cnót, lecz w imię rzeczywistej potęgi, której wyrazem jest państwo, jako *żywe słowo* czyli wcielenie ubóstwionego narodu». Katkow był jednak o tyle wykształconym Europejczykiem, że umiał zachować pewną wstydliwość i miarę w głoszeniu religii państwa i państwowych interesów Rosyi. Prześcignęli go za to jego następcy i naśladowcy, Komarow, Petrowskij, Gringmuth i inni, których jest cała rzesza. Jeden z nich, Jarosz, profesor uniwersytetu moskiewskiego, wynosząc pod niebiosa Iwana Groźnego, nazwał go »doskonałym wyrazicielem właściwości, po pierwsze, Rosyanina wogóle, powtóre, prawosławnego, i po trzecie, rosyjskiego cara«... »Ta cześć dla wcielonej w osobie Iwana Groźnego krwiożerczości — wołał Sołowiew — jest oczywiście oburzająca, lecz nie możemy jej uważać za coś przypadkowego; jest ona logicznie związana z zasadniczym dogmatem nauki Katkowa, jeśli bowiem mamy czcić naród, jako siłę żywiołową, siłę, według słów samego Katkowa, *ślepą i nieubłaganą*, to ma się rozumieć, że ani Włodzimierz św. ani Piotr Wielki nie mogą być uważani za wcielenie takiej siły, lecz tylko dziki car moskiewski«.

Rozbiór dziejów słowianofilstwa czyli patryotyzmu rosyjskiego doprowadził Sołowiewa do wniosku o trzech fazach, przez które kierunek ten przeszedł. Pierwszą stanowiła cześć dla narodu, jako wyraziciela prawdy chrześcijańskiej (Chomiakow); drugą — cześć dla niego jako siły żywiołowej od owej prawdy niezależnej (Katkow); trzecią — cześć dla tych właściwości narodu, które go odróżniają od narodów cywilizowanych, czyli cześć, połączona z negacyą samej idei prawdy powszechnej (czasy dzisiejsze). Słabą stroną podziału tego było to, że brakowało w nim miejsca dla człowieka takiej miary i znaczenia w dziejach patryotyzmu rosyjskiego, jakim był Iwan Aksakow. Wprawdzie w poglądzie swoim na naród rosyjski godził się on, jak wiemy, z Chomiakowem, tylko istotę tej prawdy chrześcijańskiej, którą Rosya wyrażać miała, stanowił, zdaniem jego,

obowiązek narzucania gwałtem światu całemu wiary i cywilizacyi rosyjskiej. To pominięcie Aksakowa, albo, co na jedno wychodzi, zaliczenie go do kategoryi pierwszej, tłómaczyć można tylko tym dziwnym, niezrozumiałym urokiem, jaki wywierał człowiek ten na całe otoczenie, na tych nawet, co go znali i zdawali sobie sprawę ze złowrogiego wpływu jego na bieg wypadków i na obniżenie poziomu moralnego Rosyi. Myśl swoją o trzech okresach patryotyzmu wyrażał dalej Sołowiew jeszcze krócej i dobitniej, mówiąc, że w pierwszym okresie uczczoną została cnota, w drugim — siła, w trzecim, obecnym — dzikość narodowa rosyjska. »Zapalać się — kończył — do mrzonek fantastycznych mogą nawet ludzie rozumni i szanowni, naturalną też jest rzeczą, że ich przyjaciele i uczniowie mogą szczególną uczuwać słabość do tych zapędów mistrzów swoich; ale jeśli całe stronnictwo (nie chcę mówić: społeczeństwo), stale zamykając oczy na to, co się dzieje wokoło, i wbrew wszelkiej oczywistości wmawia w siebie, że ten brudny szynk, w którym przebywa, jest wspaniałym pałacem, to przypuścić trzeba, że składa się ono z samych szarlatanów lub waryatów«...

Zarzuty te, tak stanowcze i gwałtowne, oczywiście nie przekonywały, lecz tylko drażniły zaślepionego przeciwnika. wkońcu jednak wymierzył Sołowiew cios w samo jego serce i trafił. Nauka, której podstawę stanowi uznanie wyższości Rosyi i płynącego stąd jej powołania do przewodniczenia światu, powinnaby, ma się rozumieć, być samoistnym wytworem ducha rosyjskiego i nosić piętno jego wyższości. Jakżeby marną była ta nauka wraz z temi światowładnemi roszczeniami Rosyi, które uzasadnia, i z tą pogardą dla »gnijącego« Zachodu, gdyby się okazało, że jedynym samoistnym, czysto rosyjskim szczegółem w tem wszystkiem jest ustawiczne powtarzanie frazesu o wyższości Rosyi i jej prawie do panowania nad światem, ale że cała argumentacya jest wprost zaczerpniętą, żeby nie powiedzieć wykradzioną, z dzieł niektórych uczonych tej samej »zgniłej« Europy. I oto wykazał Sołowiew, że tem źródłem, w którem ustawicznie czerpał Katkow, były dzieła Józefa de Maistre, »tego przyjaciela Jezuitów«, jak dodawał, ażeby go zohydzić w oczach czytelników. Z paradoksów osamotnionego sofisty ułożone zostały, dzięki Katkowowi,

podstawy życia dla narodu rosyjskiego i, o dziwo! »marna odrobina z duchowej uczty Zachodu okazała się dostateczną do karmienia naszej świadomości narodowej i politycznej w ciągu pół wieku, jedną z niezliczonych gałązek z zachodnio-europejskiego drzewa poznania dobrego i złego nietylko dumnie przeciwstawiono całemu drzewu, z którego zerwaną została, ale uznano ją za rosyjskie drzewo życia, które rozróść się ma i objąć całą ziemię«. I nie dość tego: wykazał dalej Sołowiew, że parodyujący Katkowa naśladowcy nie posiadali tej odrobiny samodzielności, którą nawet naśladowcy mieć mogą, gdyż myśli swoje wprost brali z książki niejakiego Bergeret'a, stanowiącej karykaturę poglądów de Maistre'a, a noszącej tytuł: *Principes de politique*. Wreszcie Sołowiew odkryl, że nawet sam katechizm słowianofilstwa i patryotyzmu, słynne dzieło Danilewskiego z teoryą kulturno-historycznych typów, nie było również wytworem ducha rosyjskiego, lecz tylko zastosowaniem do dziejów Rosyi i sparodyowaniem teoryi, z którą wystąpił był mało znany uczony niemiecki Henryk Rückert w dziele: *Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung* (Leipzig, 1857).

Po takich odkryciach miał prawo Sołowiew z dumą pisać następujące słowa: »Nasi patryoci potępiają rozmaite poglądy dlatego, że są obce, nierosyjskie. Jeśli tak, to ich własny pogląd na Rosyę i na patryotyzm jest podwójnie godzien potępienia: z naszego i z ich stanowiska. Z naszego, bo jest fałszywy i niemoralny, z ich zaś stanowiska, bo jest obcy, nierosyjski, niewolniczo przeszczepiony z cudzoziemskiego gruntu«.

Ten cios był stanowczy i nie wahamy się twierdzić, że na zawsze zepchnął przeciwnika z tych stanowisk chrześcijaństwa, moralności, czy też nauki, na których usiłował się utrzymać. Dziś każdy wie, że słowianofilizujący nacyonalizm rosyjski jest tylko wybuchem popędów niszczycielskich i żądzy podbojów i że nie ma nic wspólnego ani z chrześcijaństwem, ani z moralnością, ani z nauką, ani z cywilizacyą. Wiedzą to i ci, co nacyonalizm taki głoszą na szpaltach *Świeta, Moskiewskich Wiadomości, Nowoje Wremia* i innych podobnych pism, wiedzą, że są szarlatanami i niczem więcej, jeśli zaś wkładają na siebie

poważne szaty apostołów, to tylko za granicą, na zjazdach słowiańskich, wobec naiwnych braci Słowian.

III.

Marzenia panazyatyckie.

Zepchnięty przez Sołowiewa z idealnych stanowisk, nacyonalizm rosyjski oczywiście nie dał za wygrane, lecz zeszedł między tłumy, aby z wzrastającą z dniem każdym wściekłością rozpajać je żądzą niszczenia i nadzieją łupów. Przytoczyliśmy wyżej słowa Sołowiewa, określające program nacyonalizmu: »Zniszczyć Turcyę, zniszczyć Austyę, pobić Niemcy, zabrać Konstantynopol, a jeśli się uda, to i Indye«. Słowa te napisane w r. 1888, wydawały się przed wybuchem wojny Japońskiej odgłosem starych dobrych czasów, złotego wieku niewinności patryotycznej. Bo któryż nacyonalista rosyjski ze szkoły *Swieta* poprzestałby na tak skromnych żądaniach! »Zniszczyć Turcyę, zniszczyć Austryę«... tylko! A Szwecya? Jakże jej sąsiedztwo znieść? I żądni laurów Katkowa i Aksakowa, ich godni następcy głosili krucyatę przeciw Finlandyi; pod ręką liberalnych niegdyś i cenionych przez młodzież prof. Korkunowa i Tagancewa nauka prawa przeistaczała się w nierządnicę, oddaną na usługi patryotycznego motłochu i prowadzącą go na zdobycie ostatniego zakątka, w którym dotąd Rosya szanowała prawa, przypieczętowane słowem monarszem; żądaniom motłochu i przedajnych uczonych stawało się zadość i naiwni tylko nie wiedzieli, że rusyfikacya Finlandyi była tylko pierwszą zdobyczą na drodze ku podbojowi Szwecyi. — »Zabrać Konstantynopol, a jeśli się uda to i Indye«. *Jeśli się uda* — koło r. 1904 już tak nie mówiono; gdy Sołowiew słowa te kreślił, zabór Indyi był tylko dalekiem marzeniem, wtedy wydawał się już blizką rzeczywistością i zarazem zbyt skromnym kąskiem dla patryotycznego apetytu; dlaczegoż wraz z Indyami nie zabrać Chin? Słowem, Azya

u stóp Rosyi! Dla pierwszych Słowianofilów, potem dla Aksakowa i Katkowa, dla Danilewskiego, który żądaniom ich nadawał postać niby naukową, dla Strachowa, który mądrość Danilewskiego z zapałem apostołował, ostatecznym celem dążeń Rosyi było zagarnięcie Konstantynopola wraz z Grecyą i Słowiańszczyzną i wynikającem stąd przodownictwem w Europie; przed wojną Japońską na wszystko to patrzano jak na drobiazg, po który sięgnąć zaledwo warto, wszak Konstantynopol to owoc już dojrzewający, który sam lada chwilę w ręce Rosyi wpadnie.

Słowem w aspiracyach politycznych społeczeństwa rosyjskiego nastąpił był zwrot: pierwotny »słowianofilski« patryotyzm, nie wyrzekając się wcale swoich słowiańskich roszczeń, ale je, jako rzecz drugorzędną, zostawiając na uboczu, przedzierzgnął się w panazyatyzm, marzący o rozszerzeniu panowania rosyjskiego na całą Azyę.

Gdyby panazyatyzm był tylko dalszym ciągiem tych zaborczych dążeń, które uosabiali przed laty Katkow i Aksakow, gdyby istotę jego stanowiła tylko żądza nowych łupów oraz narzucenie rosyjskiej wiary i języka wyznawcom Mahometa, Buddhy i Konfucyusza, gdyby ruchowi temu przewodniczyli ludzie w rodzaju Komarowa, który już kilkanaście lat przed tem wył w niebogłosy o niebezpieczeństwie, grożącem państwu rosyjskiemu ze strony biednych nadbajkalskich Burjatów - buddystów — to »wystarczyłoby — pisałem w r. 1901 — samo zaznaczenie faktu i moglibyśmy spokojnie czekać w pewności, że za lat kilka znajdą się w prasie rosyjskiej nowi ludzie, którzy wystąpią z roszczeniami do Stanów Zjednoczonych lub Brazylii i do panazyatyzmu dodadzą panamerykanizm«. Tymczasem w pierwszych szeregach nowego kierunku szli także *sui generis* idealiści, którzy przypominali cokolwiek pierwszych Słowianofilów i radzi byli panazyatyzmowi dać podstawy jakiejś mistycznej wiary w pokojowe, cywilizacyjno - chrześcijańskie posłannictwo Rosyi. Panazyatyzm pod ich wodzą stawał się nową fazą mistycznego patryotyzmu w Rosyi, nową, że się tak wyrażę, postacią pierwszego »słowianofilstwa«, z powierzchni poziomych namiętnostek, podsycanych przez podłą i głupią prasę, przechodził w głąb duszy narodu. Dlatego zasługuje na bliższą uwagę.

Nie ulega jednak wątpieniu, że panazyatyzm, nawet w swej uszlachetnionej postaci, był w gruncie rzeczy nowym objawem zaborczości. Ale zaborczość tkwi w istocie dążeń każdego niemal większego narodu, przytłumia ona wyższe pierwiastki ducha, lecz nie wyniszcza ich i nieraz kojarzy się ze szczerą chęcią godzenia pożądań swych z zasadami sprawiedliwości, okrucieństwo podbojów radaby łagodzić dobrodziejstwami jakiegoś porządku lepszego, jakichś doskonalszych form państwowych i społecznych. Co się Rosyi tyczy, to wiemy, że w żaden sposób nie może tam być mowy o jakimkolwiek idealizmie na gruncie słowianofilstwa i antyeuropeizmu. Kierunek ten, doprowadzony przez Katkowa i Aksakowa do krańców bezprawia i nienawiści, przeistoczony w zaprzeczenie prawa do bytu wszystkim narodom i wszystkim ludziom, którzy wiary prawosławnej nie wyznają i językiem rosyjskim nie mówią, nie zdoła dziś pociągnąć nikogo, w kim tli choć iskierka uczuć szlachetniejszych. Zdemaskowane i ostatecznie napiętnowane przez Włodzimierza Sołowiewa, zamarło już słowianofilstwo, jako kierunek polityczny, a zostało, jako narzędzie w rękach oszustów politycznych do podsycania najgorszych namiętności motłochu. Zrozumiano, dzięki Sołowiewowi, że słowianofilski patryotyzm, który chciał być zrazu kultem cnót narodowych, przedzierzgnął się w kult siły i wreszcie w kult dzikości narodowej; zrozumiano też, że dzikość ta jest najdziksza, gdy z wyciem o zgniliznie Zachodu i żądzą zburzenia jego podstaw dziejowych rzuca się na podbite katolickie i protestanckie narody, aby zgnębić pod jarzmem państwowości ich wiarę, mowę i długowiekowy dorobek cywilizacyjny. Ale czyżby nie było podobieństwa dzikości tej powstrzymać i czyby nie dało się żywiołowej ślepej i nieubłaganej sile narodu rosyjskiego dać znamię cnoty, skierowując ją tam, dokądby mogła zanieść rzetelne dobrodziejstwa pokoju i oświaty? Wszak bezbrzeżne obszary Azyi, zdrętwiałej w uśpieniu, a bogatej we wszystkie skarby ducha i ciała, zdają się czekać na czarodziejów, którzy ją obudzą i do nowego życia powołają...

Myśli podobne zapewne snuły się po głowach tych patryotów, których nęcił blask pochodów zwycięskich i świetnych podbojów, a którzy czuli całą obrzydliwość głoszonego przez

takie pisma, jak *Świet*, *Moskiewskie Wiadomości* i *Nowoje Wremia*, oficyalnego nacyonalizmu. Włodzimierz Solowiew, piętnując zwyrodnione słowianofilstwo i rozmaite z niego wynikające i z niem związane kierunki, umyślnie pominął jeden z nich, popierwsze dlatego, że mu nic ze stanowiska uczciwości zarzucić nie mógł, powtóre, że pomimo niektórych wspólnych ze słowianofilstwem cech, kierunek ten znany pod nazwą *narodnictwa*, należał do opozycyjnych i otwarcie zwalczał wybryki nacyonalizmu. Istotę *narodnictwa*, równie jak słowianofilstwa, stanowi mistycyzmem zabarwiona wiara w naród, ale nie oparta ani na prawosławiu ani na caryzmie, lecz wyłącznie na świeżych i niepożytych siłach ludu rosyjskiego, na ogromnych przestrzeniach, które zajmuje i które w nim rodzą popęd do bohaterskiego rozmachu tych sił, na innych dodatnich właściwościach jego ducha i charakteru, jak wytrwałość, cierpliwość, obojętność na dobrobyt doczesny, bogobojność, żądza prawdy religijnej — na gminnym ustroju bytu i wspólnem władaniu ziemią; dzięki temu wszystkiemu, ideał demokratycznej społeczności, stanowiący ostatnie słowo nauki i cywilizacyi zachodniej, prędzej, według narodników, da się urzeczywistnić w Rosyi, niż w Europie. W *narodnictwie*, którego odcienie są nader liczne i rozmaite, można upatrywać skojarzenie słowianofilskiej wiary w naród z europejskim radykalizmem, i sięgając wstecz, można początków kierunku tego szukać u Hercena. Wolne od nienawiści do Europy i do obcych ujarzmionych przez Rosyę narodów, radykalne *narodnictwo* ma wśród opozycyjnie usposobionej części społeczeństwa rosyjskiego nierównie więcej zwolenników, niż umiarkowany liberalizm *Wiestnika Jewropy*. Otóż jeden ze zdolniejszych publicystów-narodników niedawno zmarły Sergiusz Jużakow wydał w r. 1885, w chwili gdy z powodu rosyjsko-afgańskiego zatargu wojna między Rosyą a Anglią zdawała się nieuniknioną, rozprawę p. t. *Spór angielsko-rosyjski*, w której nieokreślony jeszcze i niewyraźny, przebijał się panazyatyzm, marzący o dobroczynnem tak dla dalekiego Wschodu, jak dla Rosyi, posłannictwie jej w Azyi.

Wychodząc z założenia, że spór o panowanie nad Wschodem wybuchnie między Anglią a Rosyą jeśli nie zaraz, to w niedalekiej przyszłości, dał autor żywą a jędrną charakterystykę

porównawczą stosunku obu państw do Azyi. Anglia — dowodził — jako kraj wyłącznie przemysłowy, potrzebuje rynku do zbytu wyrobów swoich; takim rynkiem jest Azya; wolność handlu, t. j. wolność od cła, wolność od wszelkiej konkurencyi i bezpieczeństwo, oto warunki niepodzielnego na nim panowania, ale do urzeczywistnienia ich niezbędną jest zupełna zależność Azyi od Anglii, możliwa tylko przy jej ekonomicznem zacofaniu i słabości politycznej, słowem, Azya jest dla Anglii przedmiotem wyzysku. Narody azyatyckie istnieją, według poglądu angielskiego, po to, »aby się ubierać w angielskie tkaniny, wojować między sobą angielską bronią, pracować angielskiemi narzędziami, jeść z angielskich naczyń i zabawiać się angielskiemi błyskotkami«. Dla Azyi przeto panowanie Anglii jest złem, tamującem jej postęp na wszystkich polach.

Wręcz odmienny charakter, wedle umiejętnie zgrupowanych wywodów Jużakowa, miał od początku stosunek Rosyi do Azyi. Gdy Anglia, zabierając najbogatsze obszary Azyi i wyrugowując stamtąd inne narody Europy, zyskiwała za każdym krokiem nowe źródła bogactw, Rosya zagarniała pustynie i stepy, nie przynoszące jej żadnego pożytku, parta ku temu dziejową koniecznością bronienia się od najazdów dzikich hord tatarskich, które postrachem były i biczem Bożym nietylko dla niej, ale i dla tych narodów Azyi, które zdołały wytworzyć u siebie jakąkolwiek cywilizacyę, jak Persya, Indye, Chiny. W Azyi cały ciężar walki spoczywał przez wieki na barkach nieszczęśliwego i w końcu zmiażdżonego Iranu, który nadał jej poetyczny wyraz w starożytnych podaniach swoich o walkach dwóch bogów i dwóch pierwiastków: światłego Ormuzda z ciemnym Arymanem. Gdy Ormuzd stworzył świat dla szczęścia i dobra ludzkości, a najpiękniejszą jego część oddał wybranemu swemu narodowi Irańskiemu, zły Aryman począł trapić szczęśliwy zakątek klęskami śniegów zimy i posuch lata, zasypywał go piaskami pustyń, zsyłał owady szkodliwe i zwierzęta dzikie. Ale lud wybrany wychodził, dzięki pomocy Ormuzda, z walk tych z przeciwnościami zwycięzko; wtedy Aryman zesłał klęskę najstraszniejszą: dzikich mieszkańców Turanu. I to plemię piekielne zniszczyło w końcu dobrobyt i oświatę Iranu i zburzyło wysoki tron Ormuzda. — Otóż gdy szczęśliwa Anglia miała zawsze do

czynienia tylko z Azyą Ormuzda, Rosya, stawszy się w zaraniu swych dziejów pastwą Azyi Arymana, wytężała wszystkie siły ku wyzwoleniu siebie z pod okrutnego jarzma, a zrzuciwszy je, zmuszoną była występować zaczepnie przeciwko dziczy stepowej, broniąc siebie i innych. Szła i idzie dotąd w przeciwieństwie do Anglii drogą pełną trudów i ofiar, nie zyskując nic, prócz bezpieczeństwa granic. Ale posuwanie się Rosyi miało, według autora, charakter nietylko wojenno-państwowy, ale rolniczo-kolonizacyjny. Kozactwo, łączące zawód wojskowy z rolniczym, jest wytworem walki ze stepem, a ten podwójny jego charakter sprawia właśnie to, że walka ta stale za sobą prowadzi posuwanie się naprzód. Kilka bowiem osad kozackiej linii obronnej tworzy pas kultury rolniczej; za kozakiem-rolnikiem idzie handlarz, powstają wioski, zwiększa się i posuwa dalej w step pas ziemi obrabianej, rodzi się potrzeba nowej linii obronnej i t. d. I ten pochód wojenno-rolniczy wolny jest niemal zupełnie od pierwiastku przemysłowo-handlowego, i chwała Bogu! — dodaje autor. Przypomnijmy jednak, że pisał to w 1885 roku i że dziś zapewne przedstawiłby rzecz nieco inaczej. »Anglia — wyjaśniał on myśl swoją — wyzyskuje setki milionów Indusów, ale jej byt cały zależy od posłuszeństwa rozmaitych ludów, zamieszkujących bogaty półwysep; nie życząc ojczyźnie mej nic podobnego, mogę tylko cieszyć się, że dostatecznie jest daleką od tego równie świetnego jak smutnego stanu«.

Wynikiem wieków walki ze stepem, której koleje i system umiał Jużakow skreślić jasno i zwięźle, jest to, że dziś stanęła Rosya prawie u granic Indyj i że Anglia widzi się zagrożoną wskutek tego u samych podstaw swego bytu. Dlaczego? Czyżby dwa wielkie narody cywilizowane nie mogły bez walki istnieć obok siebie? Potęgę Angli — odpowiadał na to autor — stanowią jej bogactwa i jej nieprzystępność; panowanie na morzu zabezpiecza tę nieprzystępność, Indye są źródłem bogactwa; dlatego to nieprzystępność Indyj stanowi dla Anglii rzecz równej wagi, jak nieprzystępność jej własna w Europie; otóż, skoro Rosya dojdzie do granic Indyj, przestaną one być nieprzystępną twierdzą, Anglia ujrzy się zmuszoną do stworzenia potężnej armii, do gruntu przeobrazi się wskutek tego cały jej system

rządów wewnętrznych, a w razie wojny byt jej cały zależeć będzie od przegranej bitwy.

Przedstawiając antagonizm Anglii i Rosyi, Jużakow wiernie i barwnie opisał wszystkie czarne strony Anglii, ale powodowany uczuciem patryotycznem, jednostronnie przedstawił działalność Rosyi, podkreśliwszy bowiem fatalizm dziejowy, który wisiał nad jej walką ze stepem, jej trudy i ofiary, nie uwzględnił należycie jej ducha zaborczego, który w przeszłości pchnął ją do zawojowania dzikiej a nie przedstawiającej żadnego niebezpieczeństwa Syberyi, który dziś niesie ją ku Indyom i Chinom. Kładąc zaś szczególny nacisk na rolniczo-kolonizacyjny charakter pochodu Rosyi na Wschód, miał autor myśl głębszą — i tu właśnie objawiało się jego cokolwiek mistyczne *narodnictwo*, którem zabarwił swoje panazyatyckie marzenia. Walka Anglii z Rosyą nie jest tylko walką dwóch państw, ale walką dwóch przeciwnych idei dziejowych, dwóch światów: Anglia uosabia pierwiastek mieszczańsko-kapitalistycznego ustroju, który w Anglii właśnie znalazł swój wyraz najskrajniejszy i przez Anglię zapanował w stosunkach międzynarodowych, Rosya »wzniosła cywilizacyę swoją na idei chłopstwa«. Bliżej myśli swej autor, krępowany cenzurą, wyrazić nie mógł, ale rozumiemy, że miał on na widoku przeciwieństwa dzisiejszego kapitalizmu z tym przyszłym ustrojem demokratycznym, do którego dążą wraz z socyalizmem wszelkie kierunki radykalne, który w »chłopskiej« Rosyi urzeczywistnić się da, według *narodników* lepiej, niż w mieszczańskiej Europie.

I te dwie wrogie potęgi dziejowe są w przededniu walki na życie i śmierć o posiadanie Wschodu. Posępnym jest ten obraz Wschodu, który autor roztacza: »Trup cesarstwa tureckiego, trup cesarstwa perskiego, nawpół strupieszałe Chiny, a wokoło i między niemi cała plejada zamarłych, a przez dzieje zachowanych mumij państwowych; od wybrzeży Oceanu Wielkiego aż do Morza Śródziemnego, wszędzie atmosfera śmierci: zbutwiałe cywilizacye, państwa bez życia, rasy upadłe«. Nie wierzy jednak autor, aby wszelka żywotność już tam miała zaniknąć do szczętu; wszak są tam ludzie żywi i rozumni, więc »Wschód może i powinien odrodzić się i powstać, a droga do tego jedna: przekształcić własną cywilizacyę podług wzoru in-

nej wyższej«. Ale której? Oczywiście nie angielskiej, kapitalistycznej, znienawidzonej, zdolnej tylko do wysysania wszystkich soków żywotnych Azyi. Pozostaje »chłopska« Rosya. Lecz jak ona wyglądać będzie, gdy pierwiastek chłopski weźmie w niej górę nad państwowym, tego autor nie powiedział. W każdym razie miał on nad Słowianofilami wszelkich odcieni tę ogromną wyższość, że w panazyatyckiem marzeniu swojem o chłopskiej Rosyi, powołanej nietylko do panowania nad Azyą, ale i do ożywienia jej pierwiastkiem nowego życia, znał on granicę między ideałem a rzeczywistością i zaznaczał bardzo wyraźnie, że w chwili obecnej Rosya zadaje Azyi ciosy niemniej ciężkie, niż Anglia i że pracę swoją posuwa naprzód »wcale nie dla Wschodu i nie w jego interesach«.

Rozprawa Jużakowa przeszła na razie niepostrzeżenie. Nic dziwnego: sam autor marzeniu swojemu nie przypisywał znaczenia praktycznego, a stronnictwo, do którego należał, zanadto było zajęte tem, co się wewnątrz Rosyi działo, za dużo miało w tym kierunku przeciwieństw do zwalczenia i za dużo cierni na swej drodze, ażeby mieć czas i ochotę do zajęcia się sprawami zewnętrznemi; Rosya zaś chłopska, niosąca oświatę i wolność na Wschód daleki, tylko wstręt budzić mogła wśród nacyonalistów ze szkoły Katkowa. Niemniej przeto zasługuje rzecz Jużakowa na uwagę, jako dowód, że w chwili, gdy z patryotyzmem słowianofilskim, który właściwie wypadałoby nazwać bizantynizmem, ostatecznie i nazawsze zrywali wszyscy ludzie *porządni*, panazyatyzm natrafiał w umysłach tych ludzi na glebę cokolwiek podatniejszą.

Nie zapłodniwszy ani *narodnictwa*, ani umiarkowanego liberalizmu, nasiona, rzucone przez Jużakowa, wydały owoc na wręcz odmiennym gruncie. Ideą panazyatycką przejął się człowiek z talentem literackim i poetyckim, wychowany w otoczeniu nacyonalistyczno-katkowowskiem, były współpracownik zagorzałego reakcyonisty w Rosyi, księcia Mieszczerskiego, później towarzysz podróży po Wschodzie obecnie panującego cesarza, kniaź Esper Uchtomski. Publicysta ten, obcując od młodu z kołem nacyonalistów, zapalił się do idei caryzmu, może też, choć

w mniejszej mierze, do niektórych innych artykułów wiary słowianofilskiej — poglądów jego bliżej nie znamy — ale korzystnie wyróżniając się od towarzyszy swoich szlachetnością usposobienia, nie mógł pogodzić się z szerzoną przez nich nienawiścią, gwałtem narzucającą obcym narodom rosyjską wiarę i cywilizacyę, zerwał przeto z nimi i objąwszy redakcyę *Petersburskich Wiadomości*, zaznaczył się tam odrazu jako dzielny głosiciel idei tolerancyi religijnej. Idee i sprawy religijne żywo zajmowały go zawsze i w nich należy szukać źródła jego pociągu do Azyi, kolebki wszystkich religij; pociąg ten przeszedł w żywą i świadomą sympatyę po bezpośredniem zetknięciu się z tym światem w czasie podróży z carewiczem i wtedy to przejąwszy się ideą panazyatyzmu, rozwinął ją ks. Uchtomski w kierunku daleko odbiegającym od stanowiska, na którem stał Jużakow, i stworzył całą doktrynę, wprawdzie mało wykończoną nawet w szczegółach zasadniczych, mniej jeszcze uchwytną, niż pierwotne słowianofilstwo, mogącą je jednak zastąpić wobec umysłów, przejętych ideą patryotyzmu wojującego i zaborczego a pragnących ją utrzymać w zgodzie z sumieniem i prawem chrześcijańskiem, które zdeptali następcy pierwszych Słowianofilów. Myśli i poglądy swoje, rozsiane w opisie podróży carewicza i we wstępnych artykułach *Petersburskich Wiadomości*, zebrał ks. Uchtomski w jedną całość i ułożywszy z nich sporą broszurę, wydał ją w roku 1900 p. t. *Wypadki chińskie. O stosunkach Zachodu i Rosyi do Wschodu.*

Na stosunek Anglii i wogóle Zachodu do Azyi spojrzał autor tem samem okiem, co Jużakow. »Im częściej i bliżej — dowodzi on — spotyka się Europa zachodnia z Azyą, tem głębsza rozwiera się między niemi przepaść«. Tłómaczy się to tem, że rasa biała od wieków szła na Wschód po to tylko, aby rozkazywać i wzbogacać się, Azya przeto nie stawała się dla nich nigdy drugą ojczyzną, poczytywali ją tylko za miejsce chwilowego a ciężkiego wygnania, nie dziw więc, że na mieszkańców jej patrzyli nie jako na braci według prawa Boskiego i ludzkiego, lecz jako na bydło. Anglia pilnie, sumiennie i wszechstronnie badała Indye, wydano tam stosy cennych ksiąg o tym kraju, ale dusza indyjska pozostała przed nią zamknięta. W tem najściu w odmiennym a pod względem moralnym nierównie

wdzięczniejszym stosunku do brunatnych i żółtych »barbarzyńców« stanęli misyonarze, ale i ich stanowisko było, według słusznej uwagi autora, nieraz fałszywe i dwuznaczne, niosąc bowiem zasady miłości i braterstwa, zarazem chcąc nie chcąc torowali drogę wyzyskiwaczom, łupiezcom i ciemiężcom z Zachodu, dyskredytowali przez to w oczach krajowców wiarę chrześcijańską i oczywiście nie umieli znaleźć słusznej odpowiedzi, gdy ich Chińczycy pytali: »Dlaczego nie zostajecie w domu i tam zasad waszej wiary nie rozpowszechniacie?«

Gdy symbolem stosunku Europy zachodniej do Wschodu jest buntowniczy Sipaj, przywiązany do paszczy armatniej, Rosya dąży do złączenia się z Azyą w uścisku siostrzanej wspólności. Oceniając jej czyny przeszłe i jej pragnienia na przyszłość, Uchtomski nietylko oddalił się od Jużakowa, ale wystąpił z poglądem, którego przed nim nikt, o ile wiemy, nie odważył się wygłosić w Rosyi. Postawił mianowicie, jako tezę, jej jedność, fizyczną i duchową, z Azyą, czyli to, czego przed laty dowodził Duchiński i co wówczas poczytywane było przez patryotów rosyjskich, zwłaszcza z obozu Słowianofilów, za największą obelgę wyrządzoną Rosyi. »Pod względem mowy i wiary słowiańska — pisze Uchtomski — ale co do pochodzenia nader niejednolita i zmięszana z różnorodnemi pierwiastkami, zaczyna już Rosya przeczuwać, a wkrótce z całą świadomością uczuje, że jest odnowionym Wschodem, z którym nietylko najbliżsi sąsiedzi azyatyccy, ale i Indusi i Chińczycy bez porównania więcej mają i mieć będą wspólnych interesów i sympatyj, niż z kolonizatorami tego typu, który wytworzyły dzieje Europy zachodniej w ciągu czterech wieków ostatnich«... »Odcienie przejścia — mówi autor gdzieindziej — od posiadłości rosyjskiej ku Chinom są tak nieuchwytne, że nie dadzą się nawet wyrazić: w ziemiach wojska dońskiego, więc w środku Rosyi, mamy Kozaków buddystów, współplemiennych z koczowniczymi hołdownikami Pekinu; nad rzeką Manyczem można spotkać kapłanów buddyjskich w takich samych strojach, jakie noszą na górach Tybetu«... Więc niema czego się dziwić, że »nasi wschodnio-rosyjscy pionierowie — nawpół przemysłowcy, nawpół rozbójnicy — ze zdziwieniem odkrywali, iż ten świat nowy, który przed nimi stał otworem, nietylko nie był obcy

i wrogi, ale nieraz był im dobrze znany od dzieciństwa, że mieli do czynienia z ludem obcoplemiennym a dobrodusznym, przeciwko któremu musieli wprawdzie nieraz siły użyć, lecz z łatwością też mogli żyć w zgodzie«... »Gdy w oczach towarzyszy Corteza i Pizarra każdy Meksykanin i Peruańczyk ze swoją niewiadomą przeszłością i potwornymi obrządkami był porodem piekła, przeznaczonym na zagładę z oblicza ziemi, nasi Kozacy mogli witać Azyatów jako młodszych braci, których krzywdzić tak sumienie jak własne bezpieczeństwo odradzały«. I w tej wspólności Rosyi z Azyą tai się przyszłe rozwiązanie sprawy wschodniej. »Przyjdzie bowiem chwila i ocknie się ze snu Wschód, rozbudzony i rozdrażniony przez burzliwe żywioły depczącej go rasy białej; jak nasz mityczny Ilja Muromiec, poczuje on wówczas w sobie siłę wielką i zapragnie słowo swoje wyrzec — i zadrży Europa, nie pomogą ani groźby, ani gwałty, ani przypadkowe zwycięstwa«... spór odwieczny między nią a Azyą rozsądzi Rosya, rozsądzi na korzyść Azyi, bo innego sądu być nie może, gdy sędzią jest brat pokrzywdzonego.

I pod wpływem myśli podobnych kreślił autor idylliczny obraz szczęścia tej Azyi, która już dziś rozwija się pod rządami Rosyi. »Jaka zgodność — czytamy — na ogromnej przestrzeni od Erzerumu do Amuru między zwycięzcami a zwyciężonymi, jak obficie tryska tam życie ludów, nie potrzebujących się ukrywać przed badawczym wzrokiem współzawodników politycznych, spokojnych o swą przyszłość, bo tę przyszłość uosabia ona, Rosya, która, prawdę mówiąc, nic tu nie zdobywała, ani zdobywa, gdyż wszystkie te różnojęzyczne ludy, wsiąkające w głąb naszą, są nam braćmi z krwi, z tradycyj, z poglądów, a my tylko w bliższy i ściślejszy związek wchodzimy z tem, co zawsze było naszem«.

Ale jakież są dowody tej wspólności, którą autor tak wymownie głosi? W tym celu przytoczył ks. Uchtomski rozmaite szczegóły z życia, obyczajów i wierzeń indyjskich, między innemi święto Kupały, które i w Rosyi i w Indyach w podobny obchodzą sposób. To nastręczyło Ludwikowi Léger, którego nie można posądzać o nieprzyjaźń względem Rosyi, następującą wcale słuszną uwagę: »Nie badałem gminy indyjskiej, więc nie mogę sądzić o jej związku z *mirem* rosyjskim. Ale to wiem,

że ognie świętojańskie obchodzą także w głębi Bretanii, a poczciwy Sauval opowiedział nam jak dawniejsi Paryżanie uroczyście ognisko to rozkładali na placu Grève. To wspomnienie starożytnych uroczystości pogańskich, przechowane przez ludy indo-europejskie, dotrwało do dziś dnia w wioskach francuskich równie dobrze jak w rosyjskich. I to mnie trochę niepokoi: czy ze wspólności tej nie wyprowadzą z czasem wniosków o tożsamości Francyi z Rosyą i czy nie stanie się to powodem zagarnięcia mej ojczyzny przez Rosyę« [1]).

Gdyby jednak innych dowodów ks. Uchtomski przytoczyć nie umiał, rzecz jego nie zasługiwałaby na uwagę. Ale autor sięgnął głębiej: religijnie nastrojony, uczuł pociąg do Azyi mistycznej. »Tam — poetycznie wyraża się on — w tej Azyi nieznanej narody od wieków czuły drżenie mistycznych porywów ku tym bezcielesnym wyżynom obrządku i modlitwy, na których wobec pierwiastków Boskich *(sic)* zamilknąć muszą pierwiastki złości i międzynarodowej nienawiści; i wielka cichość wieje teraz z krain szarpanych niegdyś rozterkami: tam z ołtarzów, na których bezkrwawe składają się ofiary, łagodnie i tajemniczo spogląda dziś świątobliwy królewicz Sakja Muni na cisnące się ku niemu tłumy«. I jakże uczucia i modły, które mu te tłumy niosą, pokrewne są uczuciom złożonym w głębiach ludu rosyjskiego!... »Zachód wykształcił nas umysłowo, ale pomimo tego blado i niewyraźnie odbija się na powierzchni życia naszego; pod nią, we wnętrzu bytu narodowego wszystko jest przeniknięte, wszystko tchnie głębią wschodnich zapatrywań i wierzeń, wszystko owiane żądzą wyższych form bytu i szerokością pragnień, płynących z miłości człowieka, a zupełnie obcych zatrutemu w samej podstawie swej przez materyalizm temu poglądowi na świat, który sobie tworzy przeciętny Europejczyk«.

Czy jednak niema podobieństwa bliższego określenia tej wspólności między mistycyzmem azyatyckim, którego wyrazem najdoskonalszym jest buddyzm, a duchem narodu rosyjskiego? Dlaczego to Azya .»instynktowo — jak wyraża się autor — czuje w Rosyi część tego ogromnego świata ducha, któremu za-

[1]) *Russes et Slaves*, t. III, str. 116.

równo mistycy, jak i pedantyczni uczeni nadają mgliste miano Wschodu, a który jest łonem twórczego pokoju, skąd od wieków na widownię dziejów wychodzili wielcy mirotwórcy i świątobliwi królowie, aby uświęcać i oświecać nasz padoł płaczu?« Dziwnie w uszach Europejczyka brzmi na to odpowiedź autora: tem źródłem, w którem spotykają się i łączą najgłębsze uczucia religijne i tęsknoty mistyczne Azyi i Rosyi, jest, w jego mniemaniu, religijna cześć dla cara! Oczywiście, nie ulega wątpieniu, że kontemplacyjność, rodząca mistycyzm, idzie w parze z pewną większą lub mniejszą, stosownie do narodów i okresów, biernością i obojętnością w stosunku do rzeczy z tego świata i że bierność ta i obojętność jest właśnie gruntem, na którym najdogodniej rozwija się i wybuja idea samowładztwa monarszego. Ale że autokratyzm wschodni ma swoje nader ujemne strony, że z samego porządku rzeczy nie może nie prowadzić za sobą wyzysku i ciemiężenia ludu przez wykonawców woli najwyższej, których czyny nie mogą być wiadome monarsze nawet najpotężniejszemu i najmędrszemu, lecz nie posiadającemu boskiego przymiotu wszechwiedzy, że wskutek tego ten autokratyzm wywołuje i rozwija w rządzących najdziksze popędy chciwości, łupiestwa, rozpusty i okrucieństwa, a w rządzonych przytłumia i nieraz zabija uczucie godności ludzkiej, zastępując je płaszczeniem się, pochlebstwem, obłudą i kłamstwem — na to wszystko ks. Uchtomski uwagi zwrócić nie chciał, pochłonęła go i olśniła mu wyobraźnię idea monarchy, pośrednika między Bogiem a ludźmi, wcielającego w sobie duszę narodu i wiodącego ją ku prawdzie i dobru najwyższemu, idea, która według głębokiej uwagi Mickiewicza, stanowiła źródło i siłę liryzmu poetów rosyjskich — i w przystępie takiego natchnienia kreślił on następujące, wysoce znamienne słowa: »Nie konstytucyjna Europa, lecz Wschód oświecił świadomość ludów pierwowzorami tych głosicieli prawdy i zarazem samowładnych panów, w których według rozrzewniająco szczerej wiary prostaczych tłumów przebywa i tworzy dobro dusza już blizka ostatecznej doskonałości, bo przeszła przez długi szereg wiążących się ze sobą przeobrażeń i moralnych odrodzeń: w wyobrażeniu całego miliarda z całą świadomością w tem przeświadczonych jednostek ludzkich najwyższy samowładca

jest właśnie jedynym pomazańcem Bożym; Indusi widzą w nim wcielenie Shiwy lub Wishnu, Chińczycy — odbicie nieba, Japończycy — potomka bogini Słońca, Mongołowie i mieszkańcy Tybetu — twórczy promień z jestestwa Buddhy; pod wszystkiem zaś tem kryje się myśl jedna, że tron i berło stają się, według woli niewytłómaczonych przeznaczeń, udziałem i nieodłącznym attrybutem wybrańców, którzy odrazu, od lat dziecięcych wstępują w dziedzinę materyalnej działalności i skomplikowanych stosunków ludzkich, zachowując przytem tajemne a mocne nici nieustannego stykania się z nadprzyrodzonym porządkiem rzeczy«.

»Z chwilą — ciągnie dalej autor — gdy dla Azyatów stają się jasne podstawy naszej władzy najwyższej, jednoczą się oni z nami duchem«... »Wschód wierzy równie mocno, jak my, w nadprzyrodzone przymioty rosyjskiego ducha narodowego, ale ocenia je i pojmuje o tyle, o ile się one wiążą z tem, co mamy najlepszego, z testamentem naszej przeszłości ojczystej — z samowładztwem; bez tego nie zdoła Azya ani pokochać nas szczerze, ani zlać się z nami bez oporu«... »Więc zrozumiejmyż nareszcie, że jedynym prawowitym panem Wschodu jest ten, na czyjem czole jaśnieją promieniami czarodziejskiemi zlane w jedno korony wielkoksiążęce: permska, jugorska i bułgarska z nad Wołgi i korony carskie: kazańska, astrachańska i syberyjska — ten, czyi przodkowie jeszcze w starej Moskwie mianowali się *panami i władcami wszystkiej ziemi północnej i innych licznych a wielkich państw*«... »Niemasz dla państwa rosyjskiego innego wyjścia: albo stać się musi tem, do czego je wieki przeznaczyły, potęgą wszechświatową, łączącą Wschód z Zachodem, albo niepostrzeżenie a sromotnie pójdzie drogą upadku, gdyż Europa zgniecie je w końcu swoją przewagą zewnętrzną, a narody azyatyckie, obudzone nie przez nas, niebezpieczniejszemi dla nas będą, niż nasi wrogowie z Zachodu«. — Tej jednak ostatniej obawy autor sam nie podzielał; użył jej, by nią grozić tym, co nie chcą tam, gdzie on, szukać istoty ducha i posłannictwa dziejowego Rosyi, ale sam wierzył mocno w potęgę uroku Rosyi dla Azyi, wierzył, że »im mocniej naciera Europa na Azyę, tem promienniej jaśnieje tam w podaniach i wieściach, idących z ust do ust, uroczy obraz Białego Cara«.

Wiara żywa dowodów nie potrzebuje, ale wiarę taką, jaką głosił autor, trudno przelać w umysł sceptycznego Europejczyka. Pilnie przeto przetrząsamy całą rozprawę, szukając w powodzi poetycznych wynurzeń księcia jakichś gruntownych dowodów tego pociągu Azyi do Rosyi i jej samowładnego monarchy, o którym tyle słyszymy — i w końcu natrafiamy na ten jeden, jedyny fakt: gdy przyjaciel autora, poeta Majkow, zapytał niegdyś posiadającego europejskie wykształcenie kirgiskiego sułtana Walichanowa, jaką wyznaje filozofię dziejów, syn Turanu po krótkim namyśle odpowiedział z zapałem: »Bóg wszechmocny podarował panowanie nad światem przodkowi mojemu Czingis-Chanowi, odebrał je potomkom jego za ich grzechy i oddał Białemu Carowi — oto moja filozofia dziejów!«

W tej dziwnej książce, w tym wytworze poetyckiego pióra, które rzucając dziwne a śmiałe marzenia, zamiast dowodów usiłuje opętać to jaskrawością, to rozmachem, to mistyczną tajemniczością obrazów, najbardziej uderza poddanie się samego autora urokowi swego marzenia, pod wpływem którego zapomniał on, że w każdym narodzie nawet najbliższym, najpokrewniejszym nie mogą nie obudzić się uczucia obrażonej dumy, odporności, przywiązania do spuścizny dziejowej i niepodległego bytu, gdy ów bliski krewny przystąpi doń z zamiarem zdobywczym. Tymczasem w lipcu 1900 r., w chwili gdy wojska rosyjskie wkraczały do Mandżuryi, ks. Uchtomski nie wahał się pisać, że »cesarstwo chińskie wobec napaści Europy zachodniej, tęskliwie ogląda się na milczącą Północ, na to jedyne państwo, skąd, wychowane w zasadach jedynowładztwa, narody bogdychana mogą i przywykły oczekiwać podpory moralnej, pomocy bezinteresownej i sojuszu rzetelnego, opartego na gruncie wspólnych interesów«.

Następne jednak wypadki nieco zachwiały w autorze to jego przeświadczenie. Po wybuchu wojny udał się ks. Uchtomski do Chin i owocem nowych jego wrażeń była broszura *Listy z Chin (Iz kitajskich pisiem*, 1901). Przeszło sto wiorst, od Tien-Tsinu do stolicy bogdychanów pędził autor konno wśród pól potratowanych, ze żniwem, którego mieszkańcy nie mieli możności zebrać, wśród spustoszonych miast i wsi, słowem, »wśród pustyni, gdzie nawet psy głodne ze strachem patrzą na mknąc-

cego cudzoziemca«. W okropieństwach tego zniszczenia zmartwychwstała przed nim epoka Czingis-Chana i Tamerlana. Ale boleśniejszym jeszcze był widok Pekinu, oddanego na pastwę rozjuszonemu żołdactwu. Sponiewierano tam najświętsze przybytki wiary. Ta stanowiąca istotę religijności Chińczyków cześć dla przodków, na której stoją całe Chiny, bezczeszczoną była na każdym kroku — i to wywoływało w autorze szczególne oburzenie. Poseł włoski n. p. zamieszkał w świątyni, w której przedtem tylko raz na rok zjawiał się cesarz, aby złożyć ofiarę przed tablicą, poświęconą pamięci założyciela dynastyi — i do tego sanctuarium mandżurskiego nie miał odwagi wejść ks. Tsin, gdy przybył z wizytą do poselstwa włoskiego. Łatwo sobie wyobrazić, jakie uczucia obudziło w ludzie chińskim to postępowanie Europejczyków! »Hr. Waldersee — pisał autor — rozumie, jak zapewniają najbliżsi z jego otoczenia, całą bezużyteczność obecności swej na takim teatrze wojny, gdzie wszystkie działania zaczepne polegają wyłącznie na ograbianiu spokojnej ludności, na pustoszeniu kraju i na rozstrzeliwaniu to tych, to owych mniemanych Bokserów, wskutek donosów jakichś łajdaków chrześcian«. I jakiż może być wynik tego zniszczenia jednej ubogiej prowincyi przez ligę państw europejskich? Wszak 400-milionowe Chiny nie dadzą się zająć i zagarnąć. Ale najsmutniejsze dla autora było to, że w tym pochodzie Europy zachodniej na Chiny, którego tajemną sprężyną była chęć szkodzenia Rosyi, wzięła udział »dzięki zwykłej swej wielkoduszności sama Rosya«, jej wojska najwięcej przyczyniły się do zdobycia Pekinu, ona to dotąd wyciągała kasztany z ognia dla przeciwników swoich. Czas już otrząsnąć się z tej zależności od Zachodu: »Doprawdy nie przystoi narodowi z posłannictwem wszechświatowem być wiecznie narzędziem powodzenia dla przebiegłych państw, które szukają grubych zysków kosztem rosyjskich zwycięstw i rosyjskich strat«. Ten udział Rosyi w wojnie chińskiej mógł tylko obudzić w Chinach niebezpieczne wobec przyszłości uczucie nienawiści do Rosyi, którego tam dotąd nie znano. Autor marzył o miłosnym podboju Wschodu i miłosnem zespoleniu Azyi z państwem Białego Cara — teraz rzeczywistość zadała kłam marzeniu wobec okrucieństw, któremi wojska rosyjskie na równi z pruskiemi znaczyły swój po-

chód, ginął w oczach Azyatów dotychczasowy urok Rosyi, jej *prestige*. Nie wypowiadał tego autor wyraźnie, ale wypływało to z jego melancholijnych rozmyślań. Przytaczał on zdanie Rosyanina oddawna zamieszkałego w Chinach, że jeśli wypadki pójdą nadal tym samym torem, to w XX wieku Chińczycy będą dla Rosyi albo najniebezpieczniejszymi z sąsiadów, albo najpodstępniejszymi z poddanych. »Trudno — pisał — spokojnie pracować teraz nad wytworzeniem jakiegoś rozumnego *modus vivendi* z Chinami, trudno wierzyć w przyszłość jaśniejszą i w przyjście dni lepszych, przynajmniej dla przyszłego pokolenia«.

Były to jednak wątpliwości, które autor starał się zrzucić z siebie. Ponieważ przyłączenie do Rosyi północnych prowincyj Chin jest rzeczą niezbyt odległej przyszłości, »więc powinni znaleźć się — wołał on — u nas ludzie rozumni, którzy potrafią uszanować patryarchalny byt tych ludów i zaszczepić tam pierwiastki zdrowej rusyfikacyi, nie wprowadzając ani policyi syberyjskiej, ani bezdusznych misyonarzy-formalistów!«... »Wszak narody Azyi — pisał on niedawno, w poprzedniej pracy — cenią w nas głównie ten przymiot wysoki, żeśmy zawsze w miarę sił naszych wnosili i wnosimy w chaos tak własnego, jak i obcego życia, pierwiastki prawości i prostodusznej dobroci, żądzę jakiejś wyższej a świętością namaszczonej działalności, uznania w każdym człowieku, jakąkolwiekbądź jest jego wiara lub plemię, stworzenia Bożego, które nam może być blizkiem nietylko ciałem, ale i duchem«.

Czemże wytłómaczyć taki zapęd patryotyzmu, olśnionego marzeniem jaskrawem a oddalonem od rzeczywistości? W tym celu zajrzmy trochę w głąb duszy rosyjskiej. Najbardziej pociągającą i uderzającą jej cechą, którą niejednokrotnie podnosili nietylko Rosyanie, ale i cudzoziemcy, jest jakaś dziwna prostota. Objawia się ona w obcowaniu z ludźmi, w formach towarzyskich i u chłopa występuje silniej i sympatyczniej, niż u człowieka wykształconego; umie ona zachować wszystkie pozory godności, a zarazem zastosować się do rozmaitych jednostek i narodów, do rozmaitych obyczajów i krajów i wszystko i wszystkich pociągnąć ku sobie jakiemś ciepłem serdecznem. Nieraz spotykając Rosyanina po raz pierwszy w życiu, doznaje

się wrażenia, jak gdyby to był jakiś dawny, dobry znajomy, przed którym nie potrzebujemy mieć nic skrytego, który nas zrozumie i nam dobrze poradzi — a jest to wrażenie, które chyba rzadko da się doświadczyć w zetknięciu z Europejczykiem. Otóż gdyby ta dobroduszna i miła prostota stanowiła jakąś rdzenną i główną właściwość Rosyi, należałoby uznać naród rosyjski za szczęśliwy na świecie wyjątek — pamiętajmy jednak, że na tej szerokiej a rozumnej dobroduszności legły grubą warstwą wszystkie popędy, uczucia i żądze, wytworzone przez długowiekowy ucisk państwa, które zgniotło indywidualizm, że wskutek tego prostota i serdeczność są nieraz tylko zręcznem przykryciem przebiegłości, przypomnijmy jeszcze, że naród rosyjski, stworzywszy owo najpotężniejsze państwo, wyrobił w sobie religijną dla niego cześć i że tą czcią religijną otoczył w końcu swoją własną siłę żywiołową, której wszechwładne państwo jest wytworem. — Wprawdzie ta ostatnia cześć, czy religia jest czemś nowem, pomysłem Katkowa, który go z całą otwartością wygłosił, i Aksakowa, u którego to samo tkwiło pod powłoką wiary w Rosyę, jako *jedyną* prawdę i *jedyne* dobro, lecz nauki obu nauczycieli i mistrzów patryotyzmu były konsekwencyą historyi i znalazły szeroki odgłos w społeczeństwie. Siłę czczą dziś wszędzie, czczą ją przedewszystkiem Niemcy, ale czczą jako zdolność do stworzenia cywilizacyi — stąd wstrętna ich pycha i buta w traktowaniu innych, niby niecywilizowanych narodów; od buty tej są wolni Rosyanie, natomiast są bezwzględniejsi w wykonaniu zamiarów, siła bowiem, mieniąca się cywilizacyą, znajduje pewien hamulec w poczuciu prawa, zupełnie obcy sile, której celem państwo, więc zdobywanie i panowanie. — Nic jednak łatwiejszego, jak nie dojrzeć, czego widzieć się nie chce. To też począwszy od Słowianofilów, patryoci rosyjscy odcienia nacyonalistycznego, patrząc w głębie duszy narodowej, znajdowali tam wyłącznie ową dobroduszną prostotę, wiążącą się ściśle z szerokiem rozumieniem uczuć ludzkich i charakterów, oraz bohaterski rozmach pragnień i sił, czerpiący swe zasoby w bezkresnych widnokręgach Rosyi.

Jedno i drugie, darząc poezyę Puszkina i Lermontowa tak wdziękiem jak powagą odczucia ojczyzny w jej rozmaitych

objawach, skrzydląc najszlachetniejszego z pieśniarzy rosyjskich, Aleksego Tolstoja, do natchnień i lotów promiennych szczęściem młodości, lecącej w cudną dal ideału, wprawiało poetów i pisarzy-słowianofilów w istny szał samoubóstwienia. »Rosyi — wołał poeta Tiutczew, którego z nabożeństwem przytacza Uchtomski — nie można ani pojąć, ani zmierzyć — w Rosyę można tylko wierzyć«. Rosyanina wysławiał Dostojewski w słynnej swej mowie na obchodzie Puszkina (1891 r.), jako jedyny a doskonały wytwór rodu ludzkiego, jako *wszechczłowieka*, umiejącego rozumieć i współczuć z ludźmi wszystkich wiar i wszystkich narodów — i tylko to *wszechczłowieczeństwo* może mieć dziś na myśli ks. Uchtomski, głosząc, że tajemnicę bezprzykładnego w dziejach powodzenia Rosyi w zdobywaniu jednych państw po drugich stanowi nietylko męstwo wojenne, »ale tajemne siły uczuć przyjaznych, nie dająca się wykorzenić z duszy rosyjskiej potrzeba znajdowania w każdej istocie rozumnej, bez względu na jej wiarę lub plemię, równouprawnionego przed Bogiem i carem młodszego towarzysza i brata«.

W ten tylko sposób, zapatrzeniem się w dodatnie właściwości charakteru rosyjskiego, możemy tłómaczyć takie co chwila powtarzająae się wybuchy patryotycznego zapału, które żadną miarą nie mogą wytrzymać krytyki zdrowego rozsądku. Te ustępy patryotyczne, a jest ich wiele, utwierdzają w przekonaniu, że panazyatyckie marzenia ks. Uchtomskiego były nową postacią, w której odradzał się sprzątnięty przez Sołowiewa z widowni myśli poważnej feniks słowianofilstwa.

Powstaje wskutek tego pytanie, jak wobec tak wzniosłych marzeń wyglądała rzeczywistość, czy w rzeczy samej wniosła Rosya w chaos azyatycki »pierwiastki prawości, prostodusznej dobroci i jakichś wyższych idealnych dążeń«. Zanimby się udało dać nam na to wyczerpującą odpowiedź na podstawie aktów urzędowych, spostrzeżeń i badań uczonych i podróżników tak rosyjskich, jak i europejskich, z niespodzianą a nadzwyczaj cenną pomocą zjawia się szkic W. Pticyna o buddyzmie nad Bajkalem [1]). Ponieważ buddyzm jest — według słusznego zresztą poglądu ks. Uchtomskiego — najgłębszym wyrazem ducha Azyi,

[1]) W *Wiestniku Jewropy* z 1892 r. N. 1.

z którym Rosya jest tak ściśle zjednoczona, więc zdawałoby się, że powinien korzystać ze szczególnej opieki rządu, albo przynajmniej być z pewną względnością traktowany; tymczasem czytając opis Pticyna zdaje się nieraz, że tam mowa nie o kapłanach i wyznawcach Buddy, ale o katolikach, z tą jedną różnicą, że z powodu oddalenia od stolicy przedstawiciele władzy miejscowej, prawie wolni od kontroli, mogą śmiało dawać folgę zdziczonym popędom, nietylko nie uznając buddystów za »stworzenia Boże«, za równoprawnych przed Bogiem i carem młodszych braci, ale depcząc uczucia ludzkości i przyzwoitości. Wskutek tego stosunek Rosyi do buddyzmu wygląda na karykaturę jej stosunku do katolików. Według przepisów obowiązujących, zatwierdzonych przez Mikołaja I w 1853 r., lamowie, t. j. kapłani buddyjscy, oraz chambolama czyli biskup, nie mają nawet prawa przekraczać granic swoich klasztorów i parafij bez wiedzy gubernatora zabajkalskiego. Dawniej wyrobienie zezwolenia na wizytacyę dyecezyi kosztowało chambolamie kilka tysięcy rubli, dziś jest ono nieco łatwiejsze, ale połączone z nadzwyczaj upokarzającemi dla niego wobec podwładnego duchowieństwa i dyecezyan zobowiązaniami, mianowicie podróż swoją musi on odbywać w ubiorze zwykłego chłopa buryata, nie zaś w swoich szatach biskupich, zatrzymywać się zaś i nocować ma on prawo tylko w klasztorach, w żaden zaś sposób w wioskach buryackich. Klasztorów czyli dacanów ma on pod swoim zarządem 34; gdy który z nich potrzebuje naprawy, chambo-lama musi się znowu zwracać do gubernatora, a sowite w takich wypadkach opłacanie władz miejscowych przekracza zwykle jego środki, wskutek czego niektóre dacany chylą się do upadku, stawianie zaś nowych świątyń jest bezwarunkowo zabronione. Nie dość tego: odebrano chambo-lamie prawo naznaczania *szerutujów* czyli przełożonych klasztorów, mianuje ich obecnie osobna komisya w Irkucku, w której zasiadają obaj prawosławni archirejowie, irkucki i nerczyński, a chambo-lama nie ma w niej nawet prawa głosu! W r. 1883 starał się on o pozwolenie wzięcia udziału w koronacyi cara Aleksandra III; odmówiono. W r. 1889 zamierzał udać się do Petersburga, prośbę jego poparł wschodnio-syberyjski oddział cesarskiego Towarzystwa geograficznego, którego on był człon-

kiem; nie przypuszczał przeto odnowy, przygotował w tym celu *burchany* czyli statuetki Buddy, oraz inne dary dla cara, a jednak odpowiedź otrzymał w końcu znowu odmowną.

Czytając te nieprawdopodobne szczegóły, pytamy, jakie są przyczyny tak srogiego ucisku buddyzmu. Odpowiedzi nastręczają się dwie: albo buddyści mają ogromną przewagę liczebną, a będąc wrogo dla rządu usposobieni, są niebezpieczni i państwo od nich bronić się musi, albo są dziczą, którą w interesie porządku społecznego trzymać na łańcuchu należy. Tymczasem ze spostrzeżeń Pticyna widzimy, że i jedno i drugie jest nieskończenie od prawdy dalekie, bo co się tyczy liczby, to według sprawozdań urzędowych było ich w r. 1871 w kraju zabajkalskim 134.656, w gubernii zaś irkuckiej w r. 1887 tylko 12.663! Co zaś do mniemanej dzikości, to okazuje się, że kapłani buddyjscy przewyższają księży prawosławnych moralnie i jak się zdaje nie stoją od nich niżej umysłowo. Samego biskupa Gombojewa przedstawił autor, jako człowieka ze stosunkowo szerokim widnokręgiem umysłowym, szczególnie jeśli uwzględnić, że nie był nigdy w Europie i wykształcenia europejskiego nie posiadał. Zupełnie wolny od ciasnego fanatyzmu wyznaniowego, żywo interesował się Gombojew nauką chrześcijańską i lubił ją porównywać z zasadami buddyzmu. »Dzieło Oldenberga o buddyzmie, które mu podarowałem — opowiada Pticyn — tak go zajęło, że na czas jakiś opuściły go zwykły kontemplacyjny spokój i rezerwa, ożywił się nadzwyczajnie i w ciągu kilku dni musiałem mu każdego wieczoru aż do późnej nocy tłómaczyć najbardziej go interesujące rozdziały«... »Z równą uwagą zajął się on wówczas dziełem prof. Pozdniejewa o klasztorach buddyjskich, oraz katechizmem buddyjskim Olcotta; zadawałem mu stamtąd pytania, a odpowiedzi, które dawał, tak były zgodne z tekstem, a przytem nieraz tak oryginalne, że żałuję, iż ich nie zapisałem«. — Prócz tego Gombojew był gorliwym zbieraczem buddyjskich starożytności, piękny zbiór ofiarował ces. Towarzystwu geograficznemu, które go za to mianowało swym członkiem. Znał on dokładnie nietylko język mongolski i tybecki wraz z ich literaturą, ale i stary język Pali, w którym pisano dawne księgi kościelne buddyjskie w Indyach. Osobiście kierował nauczaniem w szkole,

połączonej z jego klasztorną rezydencyą, stanowiącej coś nakształt buddyjskiego uniwersytetu, podzielonej na cztery kursy z dziesięcioletniem trwaniem nauk; na pierwszym kursie wykładano języki mongolski i tybetański wraz z literaturą, liturgikę, prawo kościelne buddyjskie, rysunek; na drugim — medycynę buddyjską, na trzecim — astronomię, na czwartym — filozofię, teologię i mistykę. Prowadząc sam życie ascetyczne, poświęcone nauce, modlitwie, rozmyślaniom i umartwieniom, odznaczał się chambo-lama szeroką gościnnością, miał nawet osobnego kucharza Rosyanina, oraz niezbędne zapasy wina szampańskiego z powodu licznie nawiedzających go i obiadujących urzędników rosyjskich, którzy zachowywali się tam, czego świadkiem był autor, nieprzyzwoicie, nie umiejąc uszanować powagi i stanowiska gospodarza. Lud buryacki, według spostrzeżeń Pticyna, żywi cześć i przywiązanie bez granic dla swego chambo-lamy i otacza szacunkiem zwykłych lamów czyli kapłanów, mówiąc o nich nie inaczej, jak »nasi dobrodziejowie«. Ci lamowie pędzą też życie wzorowe i korzystnie odróżniają się od prawosławnych misyonarzy tem, że mocnych napojów nie używają; spotkać lamę pijanego jest, według autora, niepodobieństwem. Co do pracy misyjnej, to polega ona na nawracaniu Buryatów gwałtem, z pomocą policyi. Autor przytoczył też w końcu wypadek, jakby skopiowany z dobrze nam znanych stosunków. Pewna ilość Buryatów urzędownie ochrzczonych, ale po cichu wyznająca wiarę przodków, zaprosiła lamę do odprawienia tajemnego nabożeństwa w jakiemś oddalonem ustroniu. Obecnym był przy tem opowiadający podróżnik, do którego Buryaci, znając go bliżej, mieli zaufanie. Tymczasem zaledwie modły się rozpoczęły, nadjeżdża konno uprzedzony przez szpiega misyonarz. Buryaci struchleli, tem bardziej, że misyonarz znał wielu z nich osobiście; ale ten flegmatycznie zsiadł z konia, przywiązał go, obejrzał obecnych i ze znaczącym wyrazem począł siebie stukać po kieszeni. Buryaci zrozumieli, o co chodzi, poczęli szeptać między sobą, coś zebrali — i najstarszy ze zgromadzenia podszedł do misyonarza z głębokimi ukłonami, ofiarując zebraną sumkę. Ten, nie spiesząc, przeliczył pieniądze i odjechał.

Szkic Pticyna pojawił się w 1892 roku, ale warunki

nie uległy do dziś dnia żadnej zmianie. Szczegóły przez tego autora przytoczone, w zupełnej są zgodzie z tem, co wiemy o Syberyi, z badań poważnych, naukowych. Buciński, autor dziejów zaludnienia Syberyi w w. XVI i XVII [1]), opowiada, że opornych krajowców, zwłaszcza we wschodniej Syberyi, wytępiono wówczas do szczętu, ci zaś, co się dobrowolnie poddawali, nieraz russyfikowali się po upływie kilku pokoleń, dzięki sile przyciągającej obcującego z nimi ludu rosyjskiego, umiejącego tak doskonale wszędzie się oryentować i przystosowywać się do wszelkich warunków i ludzi; zdarzało się też niekiedy odwrotnie, szczególnie wśród Jakutów, gdzie przybysze rosyjscy zatracali narodowość swoją i język. Dodatnie te jednak właściwości chłopa-osiedleńca obracały się najczęściej w niwecz wobec okrucieństwa rządców. Z powodu nadzwyczaj utrudnionej komunikacyi nie wysyłano z Moskwy do Syberyi wówczas czynowników po jednemu, lecz całemi partyami pod opieką Kozaków i Strelców. Dla miejscowości, przez które przejeżdżali — opowiada autor — »nastawały dnie wielkich klęsk i przypominały się czasy jarzma mongolskiego i baskaków, t. j. zbieraczy podatków, którzy na czele uzbrojonych oddziałów grabili wsie i miasta«... »Gdy rozchodziła się wieść o zbliżaniu się czynowników z Kozactwem, mieszkańcy zamykali domy swoje, chowali żony i córki, bydło wypędzali do lasów i w trwodze oczekiwali przyjścia tej hordy, która pustoszyła nieraz całe powiaty». — Jak bezsilni byli carowie w walce z czynownictwem, świadczą rozpaczliwe środki, których chwytali się: wydali n. p. rozporządzenie, na mocy którego wojewodom, wracającym z Syberyi, nie wolno było wywozić z sobą majątku więcej jak na 500 rubli, ich zaś pomocnikom na 300 rubli. Z tego powodu sporządzano przed ich wyjazdem z Moskwy w carskich *prykazach* (t. j. urzędach) obszerny inwentarz ich mienia, gdy zaś wracali, urzędnicy celni byli obowiązani »przetrząsać — słowa ukazu — wozy, kufry, króbki, worki, walizy, ubrania, pościele, poduszki, beczki od wina, wszystkie zapasy, chleb... przetrząsać następnie, *nie bojąc się nikogo*, męską i żeńską płeć, ażeby

[1]) Cytuję według Pypina: *Historya etnografii rosyjskiej*. T. IV, str. 415—430.

w zanadrzu, w spodniach i spodnicach nie przywozili jakich miękkich ruchomości, a gdyby coś się znalazło — zabiera się do carskiej kazny«. Oczywiście było to bezskuteczne, nie brakło środków do ukrycia. — Zdziczenie ogarniało cały zarząd Syberyi, nietylko czynowników, ale i duchowieństwo. Ciekawe o tem szczegóły przytoczył autor z korespondencyi urzędowej między patryarchą Filaretem a pierwszym arcybiskupem syberyjskim Cypryanem; klasztory zwłaszcza były przybytkami niesłychanej rozpusty płciowej; zbrodni podobnych — pisze patryarcha — »nie spotykamy nawet wśród pogan Boga nie znających; nietylko pisać, ale i słuchać o tem obrzydliwie«. Wprawdzie działo się to w w. XVII, ale w r. 1819 jenerał-gubernatorem Syberyi naznaczony został Michał Speranski, jeden z najznakomitszych i najuczciwszych mężów stanu rosyjskich; odbył on podróż rewizyjną, a wynik jej przeszedł wszelkie oczekiwania: chociaż, na mocy władzy swojej, sądził on i wyrokował w ogromnej większości wypadków sam, przesłał jednak do najwyższej instancyi w Petersburgu 73 sprawy; pociągnięto z tego powodu do odpowiedzialności 680 urzędników, sumy zaś przez nich skradzione dochodziły do 2,850.000 rubli! Dwóch gubernatorów oddano pod sąd [1]).

Niema czego się dziwić, że pod takimi rządami nie mogło być mowy ani o materyalnym, ani o moralnym dobrobycie rozmaitych plemion syberyjskich. Najpoważniejszy badacz ich bytu, Jadrincew, stwierdza w swem dziele [2]) fakt, że wymierają. I nie przypisuje on tego jakiemuś ciążącemu nad nimi fatalizmowi, ale warunkom, wymierają bowiem najbardziej tam, gdzie wpadli w niewolniczą zależność od przemysłowców rosyjskich. Jedynym ratunkiem, zdaniem tego badacza, byłaby oświata; należy zakładać szkoły, ale nie russyfikujące, lecz takie, które, nie odrywając ich od otoczenia, wychowywałyby w duchu przywiązania do wszystkiego, co ojczyste. Zdolności przyrodzonych, popędu do cywilizacyi autor im nie odmawia,

---

[1]) Por. S. Jużakow: *M. M. Speranskij. Zarys biograficzny.* Petersburg, 1891.

[2]) *Syberyjscy obcoplemieńcy.* Petersburg, 1891. Por. Pypin: *Op. cit.* t. IV, str. 409—412.

ale zdolności te zanikają, nie znajdując ujścia i zastosowania. »Powinniśmy nad tem ubolewać — pisze on — gdyż świadczy to, że nie umieliśmy zaopiekować się nimi i skierować ku ogólnemu dobru ludzkości«... Więc wina to Rosyi, że »przygnębienie ogarnęło Syberyjczyka-autochtona, głęboka melancholia spoczęła na wyrazie jego twarzy, beznadziejność posępna skuwa mu serce, nie ma on wiary w możliwość polepszenia, ani nadziei na przyszłość«.

Słowem, stosunek do umiłowanej w Bogu i »równoprawnej przed Bogiem i carem« młodszej braci przedstawia się w badaniach poważnych uczonych rosyjskich odmiennie, niż w marzeniu ks. Uchtomskiego. Wszakże na pochwałę ks. Uchtomskiego należy dodać, że zna on dobrze ciemne strony stosunków azyatyckich, że robił wszystko, co jest w jego możności, w celu skierowania polityki rosyjskiej na tory sprawiedliwości i że zdobył w tym względzie powagę. Gdy przed laty powstała w sferach rządowych dzika myśl odebrania Buryatom z nad Bajkału, t. zw. Choryńcom, części ich ziem, ażeby osiedlić na nich chłopów rosyjskich, obrońca Buryatów rodak nasz, Bohdan Kutyłowski, ułożył i wydrukował w celu wręczenia członkom Rady państwa memoryał [1]), na którym znać wpływ poglądów ks. Uchtomskiego. Prawa Buryatów do zamieszkanych przez nich ziem zostały tam wyczerpująco udowodnione ze stanowiska historycznego i prawniczego, a to na tle charakterystyki tego syberyjskiego plemienia, oraz dziejowego rozwoju stosunków Rosyi do niego. Z porządku rzeczy poświęcono też tam obszerny ustęp stosunkom religijnym, a o buddyzmie znajdujemy te same niemal szczegóły, co w artykule Pticyna. Myślą zaś przewodnią memoryału kierowało gorące współczucie dla Baryatów wraz z przeświadczeniem, że właśnie nosicielami dobrej sławy imienia rosyjskiego, zwiastunami ciążenia ku Rosyi mogą być lamowie buddyjscy, »ci skromni mali ludzie w ubogich chałatach i na nędznych szkapach corocznie pielgrzymujący jedni po drugich do świątyń mongolskich i tybetańskich i wdzierający się na niedostępny dla badaczy europejskich Kuku-Noor i na dalekie szczyty graniczących z Indyami taje-

[1]) *Chori-Buryoci.* Petersburg, 1899.

mniczych górzystych krain z tą lekkością i rzeźkością, z jaką my odbywamy nasze niezmordowane wycieczki po okolicach stolic. »Ci lamowie — przytaczano tam słowa ks. Uchtomskiego — niosą do głuszy azyatyckiej pełne żywotności idee o Białym Carze i o chrześciańskim Zachodzie, powołanym do odnowienia za pośrednictwem Rosyi zanikającej kultury Wschodu; nikt się u nas nie domyśla, jaką pożyteczną ze stanowiska państwowego spełniają oni pracę na przestrzeni wielu setek wiorst po za granicami Syberyi; zrozumieją i ocenią całą tego doniosłość dopiero przyszłe pokolenia«. Nie wolno przeto zrażać cichych wyznawców buddyzmu.

Pomimo tej szlachetnej działalności ks. Uchtomskiego, na panazyatyzmie, którego on jest najwybitniejszym przedstawicielem, ciąży pierwotny błąd słowianofilstwa, t. j. że kierunek ten, podkreślając z naciskiem dodatnie pierwiastki ducha rosyjskiego i tworząc na ich podstawie wspaniałe marzenia o przyszłości Rosyi, za małą, w stosunku do tego, zwrócił uwagę na posępną rzeczywistość i podobnie jak na marzeniach Słowianofilów oparli nacyonaliści nienawiść do »zgnilej« Europy i żądzę zniszczenia jej, tak szlachetne panazyatyckie marzenia Uchtomskiego przemieniły się w ręku innych »panazyatów« w narzędzie do geszeftów politycznych, które doprowadziły do wojny Japońskiej i haniebnego bankructwa idei.

Jednak w chwili swego pojawienia się panazyatyzm ks. Uchtomskiego był objawem dodatnim. Dla zdemoralizowanego przez Katkowa i Aksakowa patryotyzmu szukał on podstaw nowych a szlachetniejszych w cywilizacyjnem, pokojowem, chrześcijańskiem posłannictwie Rosyi na Wschodzie. Wskutek tego, w imię samej logiki i konsekwencyi, Uchtomski, niosąc braterską miłość ludom Azyi, nie odmawiał prawa do bytu rosyjskim poddanym z Zachodu i wbrew słowianofilstwu uznawał ich za »stworzenia Boże«, pomimo że są obcy duchowi rosyjskiemu. W ten sposób przyczyniał się on do uleczenia społeczeństwa swego z raka nienawiści, który w niem zaszczepiła nikczemna propaganda Katkowa i Aksakowa.

W r. 1900, na pograniczu dwóch stuleci, wyrzeczone zostały przez najpyszniejszego z władców Europy straszne słowa, które z pokoleń pójdą w pokolenia, okrywając wobec ludzi z sumieniem nieśmiertelną hańbą pamięć tego, z czyich ust wyszły. *Gefangene werden nicht genommen, Pardon wird nicht gegeben* — groza słów tych tkwi w tem, że wyrzeczone w imię chrześcijańskiej cywilizacyi, nieskończenie ponure rzuciły światło na przeszłość wraz z teraźniejszością ludów europejskich, rozwierając bezgraniczne przepaści dzikości ludzkiej, która po dziewiętnastu wiekach »chrześcijańskiej« cywilizacyi nie wahała się bezcześcić i fałszować nauki Zbawiciela, wyczytując w niej pogańskie *Vae victis.*

Wołając o pomstę do nieba, posępniejsze jeszcze światło rzuciły słowa owe na przyszłość, bo przy dźwięku ich a w krwawym blasku złowrogich przeczuć ujrzeliśmy przepowiadaną przez najprzedniejsze umysły ludzkości straszną chwilę rozrachunku i zemsty, chwilę, w której z łona poniewieranych i deptanych ludów Azyi wyjdzie nowy Czingis-Chan, »bicz Boży«, i w rzekach z krwi zatopi cywilizacyę, która, przywłaszczywszy sobie miano chrześcijańskiej, zdradziła Chrystusa i rzymskie *Vae victis* za hasło sobie wzięła.

Owych słów Wilhelma II nie mógł jeszcze znać ks. Uchtomski, gdy książkę swoją puszczał w świat. Dobitnie streszczając stosunek Europy do Azyi, dałyby mu one mocny oręż do walki przeciw Europie a w obronie Azyi, ale czy dałyby prawo do głoszenia, że ów spór europejsko-azyatycki rozwiąże Rosya w duchu miłości i ochroni Wschód przed nawałą łupiezców i ciemięzców z Zachodu?

Niestety — nie. Pomijamy tu wołające o pomstę okrucieństwa jenerała Gribskiego i jego wspólników nad Amurem i w Mandżuryi, zwracając uwagę na fakt, że pograniczny między dwoma stuleciami rok 1900 był także w Rosyi świadkiem faktu, który stosunek jej do Zachodu równie dobitnie i okrutnie streścił, jak słowa cesarza Wilhelma stosunek Europy do Azyi — i równie posępne, jak owe słowa, rzucił światło na przeszłość i przyszłość. Tym faktem było ostateczne i najwścieklejsze rozjuszenie wypielęgnowanej przez Katkowa i Aksakowa dzikości patryotycznej przeciwko ostatniemu szczęśliwemu zakątkowi ogrom-

nego cesarstwa, który spokojnie i pomyślnie rozwijał się dotąd na zachodnio - europejskich podstawach. I legła w nierównej walce nieszczęśliwa Finlandya, skazana na rusyfikacyjną zagładę. Odtąd pokost jednakiej russyfikacyi pokrywa zachodnie kresy państwa, które z Zachodu czerpały i czerpać chcą życie i siły — Polskę z Litwą, niemieckie i łotewsko-estońskie ziemie nadbaltyckie, Finlandyę. Na pobojowisku pokonanych narodowości rozległo się tryumfujące wycie hyen patryotyzmu — ale nasyciwszy się tam, dokądże zwróci swe kroki godne potomstwo Katkowa i Aksakowa? Oto Azya — pisałem wówczas — stoi otworem — niechże spieszy, poprzedzone przez wściekłe tłuszcze kozactwa, niech spieszy i zdobywa i ssie krew i duszę różnojęzycznych ludów, bo kto wie, może blizkim jest mściciel — Czingis - Chan... *Vae victis.*

IV.

Opozycya liberalna.

Wobec patryotyzmu słowianofilskiego, który przeistoczywszy się, według świetnego wywodu Sołowiewa, w kult dzikości narodowej i ogarnąwszy polującą na najgorsze popędy tłumu gawiedź dziennikarską, oraz najwyższe sfery polityczne, nie mógł pociągnąć żadnego porządnego człowieka, wobec panazyatyzmu, który powstawszy na zgliszczach pierwotnego słowianofilstwa, mógł w końcu pomimo swoich niektórych szlachetnych pierwiastków, utonąć także w takiemże samem, jak słowianofilstwo, zdziczeniu — należało głos zabrać opozycyi rosyjskiej, czyli tej cząstce inteligencyi, która, nie marząc o zdobyczach zewnętrznych, czyniła zależnym rozwój Rosyi, jej szczęście i podniesienie jej na wyższy poziom od dopuszczenia społeczeństwa do pewnego udziału w rządach.

I oto w roku 1900 przemówił Borys Cziczerin w książce bezimiennie wydrukowanej w Berlinie p. t. *Rosya w przededniu*

wieku XX. Ale był to głos samotnika, albowiem w literaturze opozycyjnej rosyjskiej zajmował Cziczerin stanowisko odrębne: był konserwatystą w europejskiem znaczeniu wyrazu, torysem, wyznawcą konstytucyonalizmu, lecz bezwzględnym, namiętnym przeciwnikiem wszelkich doktryn przewrotowych.

Ażeby dokładniej określić obecny stan Rosyi, autor sięgnął wstecz i dał nam w zwięzłym zarysie filozofię jej dziejów w ciągu całego stulecia. Rzeczą, która odrazu uderza każdego przypatrującego się czterem ostatnim panowaniom rosyjskim jest równoległość w kolejnem po sobie następowaniu przeciwnych systemów politycznych; po liberalnych rządach Aleksandra I przyszły reakcyjne Mikołaja I, potem znowu liberalne Aleksandra II i znowu reakcyjne Aleksandra III. Reakcyjny pęd polityce Mikołaja I, a później Aleksandra III nadały okoliczności ich wstąpienia na tron: tam nieudana próba rewolucyi grudniowej, tu zamordowanie Aleksandra II; tłómaczy to ich, ale nie usprawiedliwia zaciekłości w kierunku tłumienia liberalizmu. I zasługą jest autora wykazanie, że nietylko obaj monarchowie nie dopięli celów swoich i nie zgnębili ducha opozycyi, ale przeciwnie, wstrzymując go gwałtownie na przyrodzonej, okolicznościami wskazanej drodze dążenia do umiarkowanych reform, popchnęli go w kierunku rewolucyi, z drugiej zaś strony, pobłażając samowoli biurokratycznej i drażniąc społeczeństwo środkami represyjnemi, przyczynili się do zniszczenia w niem zaufania do rządu.

Zgubne skutki takiej polityki Mikołaja I dały się we znaki już za jego następcy i dlatego to zostały w znacznej mierze udaremnione rozumnie pomyślane reformy Aleksandra II. Za panowania Mikołaja I — pisze autor — a szczególnie w ostatnich jego latach wszystkie drogi działalności społecznej były zamknięte i wobec tego Rosyanom pozostawało jedno: fantazyować; że zaś poziom wykształcenia był niedostateczny, więc nie tamowana przez naukę wyobraźnia rozhulała się i wynikiem tego był socyalizm. Dla doktryn przewrotowych autor nie zna pobłażania, utalentowani przedstawiciele radykalizmu politycznego w literaturze — Czernyszewski, Dobroljubow — budzą w nim tylko wstręt, porównał on ich do »much, które paskudzą obrazy wielkich artystów, tylko ślady much zmyć łatwo,

wówczas gdy propaganda socyalistyczna, z którą ci ludzie wystąpili, struła i zatruwa dotąd znaczną część młodzieży rosyjskiej, dała ona początek tym objawom, które sprowadziły Rosyę z drogi rozwoju prawidłowego i na oścież otworzyły podwoje reakcyi rządowej«. Zdawałoby się, że liberalny rząd Aleksandra II powinien był znaleźć w zdrowych żywiołach społecznych podporę do walki przeciwko stronnictwom przewrotu, lecz właśnie tu wyszła na jaw nieprzełamana przeszkoda, wywołana przez uprzednie panowanie: polegała ona na głębokiej nieufności do rządu, która pod uciskiem despotyzmu Mikołajewskiego zakorzeniła się w społeczeństwie rosyjskiem i trwa dotąd. Nietylko mało liczni radykali, ale wszyscy ludzie myślący przywykli upatrywać w rządzie nieprzyjaciela.

Trudność stąd pochodzącą zwiększyły dwie okoliczności. Car Aleksander II, postanowiwszy doprowadzić do skutku uwłaszczenie włościan, poruczył był opracowanie reformy najwybitniejszym prawnikom rosyjskim, ale wykonanie jej oddał w ręce najpospolitszych biurokratów; w ten sposób chciał on ułagodzić zaniepokojoną szlachtę, ale zamiast tego zraził ostatecznie wszystkie stronnictwa postępowe. — Następnie polityka zemsty, zastosowana do Polski po upadku powstania, rozpętała najdziksze popędy tłumu i dała nową moc pierwiastkom reakcyjnym. »Zniweczenie samoistności Królestwa Polskiego — pisze autor — było grubym błędem politycznym; wszak nie da się wcielić do ciała sposobem sztucznym, czysto mechanicznym członek, który nie jest z niem związany organicznie; sprawa polska stanowiła zawsze chorobę Rosyi, ale choroba zewnętrzna mniej jest niebezpieczną od wpędzonej w głąb organizmu; russyfikowanie nie zbliżyło Polski do Rosyi, przeciwnie budzi tam do dziś dnia coraz większą nienawiść do obcej władzy; wprawdzie Polacy sami swojem szalonem powstaniem uniemożliwili na długo prawidłowe rozwiązanie rzeczy, ale i środki przedsięwzięte przez rząd rosyjski oddalają nas od celu — i na schyłku wieku XIX kwestya polska zostaje nadal groźną kwestyą przyszłości«.

Słowem, uwłaszczenie włościan, ziemstwa, sądy, powszechna służba wojskowa, powinny były zapewnić Aleksandrowi II wdzięczny współudział społeczeństwa, tymczasem dobre zamiary

cara spotykały się z niechęcią reakcyjnie usposobionych warstw, które wzmogły się na sile po powstaniu 1863 r., gdy na czele ich stanął Katkow, »człowiek z niepospolitym rozumem, talentem i wykształceniem, lecz zupełnie obcy wszelkim pobudkom moralnym, a kierujący się jednym celem: zdobyciem osobistego wpływu i znaczenia«. Z drugiej strony pochodząca od czasów Mikołaja nieufność do rządu była taką, że za lada podmuchem nieprzyjaznym przechodziła w nienawiść »i stąd — mówi autor — to dziwne zjawisko, że każdy, kto miał odwagę wyrzec słowo na korzyść rządu, tego rządu, który przecie wprowadzał zasady wolności i prawa, ten stawał się przedmiotem pocisków, zniewag i prześladowań ze strony obozu liberalnego; wytykano go, jako pisarza przedajnego i karyerowicza«. — W końcu niezadowolenie to znalazło wyraz w nihilizmie, który, jakby w przypadłości obłędu, skupił w sobie olbrzymie zasoby energii, aby zepchnąć Rosyę z dobrej drogi, pogrążyć w chaosie i wywołać w końcu potężną a okrutną reakcyę. Zbrodnicze ich, a uwieńczone zgubnym w następstwa skutkiem zamachy na monarchę wywołują w autorze oburzenie bez granic: »Trzeba być pozbawionym zmysłu moralnego — woła — ażeby nihilistów mieć za ludzi dążących do ideału; były to wymieciny społeczeństwa rosyjskiego!«

Reakcya, którą rozpoczęły rządy Aleksandra III, sroży się do dziś dnia. Duszą jej był Katkow, wykonawcą — hr. Dymitr Tołstoj, człowiek równie zły, jak przebiegły, zdaniem autora, »jeden z najpodlejszych działaczy, jacy kiedykolwiek stali u steru rządu«. Z początku za sprawą Katkowa, kierującego się osobistą nienawiścią do uniwersytetu moskiewskiego, zabrano się do uniwersytetów wogóle i na mocy nowej ustawy odebrano im wszelkie resztki samorządu. Odtąd rząd naznaczał rektorów i dziekanów, czynność profesorów ograniczoną została wyłącznie do wykładów, wyjęto nawet z pod ich kierunku egzaminowanie uczniów, które poruczono osobnym komisyom państwowym. Wszelka chwiejność i wszelkie przewroty są, według słusznej uwagi autora, szczególnie niebezpieczne w sprawach oświaty — tymczasem nowa ustawa nie mogła nie wywrzeć zgubnego wpływu na młodzież, narażając na szwank powagę władz, bo jedno z dwojga: albo ustawa była słuszną i słusznie

wyzuwała profesorów z władzy nad uczniami, a w takim razie nie byli oni godni ani zaufania, ani szacunku ze strony młodzieży, albo ustawa była niesłuszną, a w takim razie nauczyciele stawali się ofiarami, a rząd występował w roli wroga nauki i oświaty. Następstwa pokazały, że przyjęły się obydwa poglądy, t. j. młodzież straciła zaufanie do wszelkiej władzy, a pozbawiona opieki swoich bezpośrednich przełożonych i oddana na pastwę policyi, tem łatwiej poczęła przejmować się dążnościami rewolucyjnemi i peryodycznie do dziś dnia powtarzające się rozruchy, ogarniające wszystkie uniwersytety, a karane z drakońską surowością, są skutkiem równie głupio jak podle pomyślanej i wykonanej ustawy.

Po uniwersytetach przyszła kolej na *ziemstwa*, których kompetencyę ograniczono, potem na sądy, które pod wpływem Pobiedonoscewa przeobrażone zostały w narzędzia do prześladowania religii; przy tej sposobności autor poświęcił kilka wymownych stronic Unitom. Z uciskiem religijnym połączył się narodowościowy, skierowany przedewszystkiem przeciwko prowincyom nadbałtyckim. Z uniwersytetu dorpackiego, który niegdyś stał tak wysoko dzięki łączności z uniwersytetami niemieckiemi, który Europie dał Bergmanna, Rosyi Pirogowa, Grube'go i tylu innych, zrobiono miejsce zesłania dla niezdolnych studentów i profesorów z innych uniwersytetów. »Katkow wyrzekł był niegdyś, w epoce, gdy nie był jeszcze zupełnie otumaniony wściekłym szowinizmem, że zrussyfikowanie uniwersytetu dorpackiego byłoby zbrodnią przeciw oświacie; tę zbrodnię popełniono teraz«.

Obok tego zgubnie działała na Rosyę polityka finansowa. Rosya jest krajem rolniczym; przeto rząd powinien byłby przedewszystkiem opiekować się rolnictwem. Tymczasem minister finansów zapragnął stworzyć przemysł; ustanowił w tym celu wysokie cła opiekuńcze, wyniknęła stąd wojna cłowa z Niemcami, a cały jej ciężar spadł oczywiście na klasy rolnicze i wyniszczył je materyalnie. Bank szlachecki za małe miał środki, aby uratować szlachtę, do ostatecznego zaś zubożenia włościan przyczyniło się, zdaniem autora, gwałtowne ze strony rządu podtrzymywanie ustroju gminnego, opartego na wspólnem władaniu ziemią. Lata nieurodzaju pokazały, do jakiego stopnia

doszła nędza ludu; nie pomogły tu setki milionów, które dawał rząd, tyfus głodowy i szkorbut objęły cały szereg gubernij, głód przeszedł w stan chroniczny i w tym stanie cierpi lud dotąd.

Czasy Aleksandra III były złotym wiekiem biurokracyi. Cavour mawiał, że każdy głupiec potrafi rządzić z pomocą stanu oblężenia, otóż w tym stanie trzymali Rosyę ludzie stojący u jej steru, dając tem samem świadectwo własnej głupocie. Jedno z głównych zadań rozumnej polityki państwowej polega na tem, ażeby umieć pociągnąć ku sobie i dopuścić do udziału w rządzie najlepsze siły społeczne; w Rosyi tymczasem działo się odwrotnie — na wyżyny wpływu i znaczenia wznosiły się żywioły najgorsze, ludzi niezawisłych starannie odsuwano, natomiast »wszystko, co giętkie, płaskie i podłe, szło w górę, drabina urzędnicza zdawała się być sposobem do oczyszczenia biurokracyi od wszelkich szlachetniejszych pierwiastków«, im wyżej, tem było gorzej. »W Rosyi — powiada autor — poziom moralny najwyższych sfer rządowych nigdy nie był wysoki, ale za Aleksandra III obniżył się do tego stopnia, że przechodzi to wszelkie prawdopodobieństwo«. Jako dowód, autor obszernie opowiedział głośną swego czasu sprawę jednego z największych bogaczy rosyjskich, Derviza, którego olbrzymie dobra banda najwyższych dygnitarzy z ministrem sprawiedliwości, Manasseinem, na czele, kazała wziąć w kuratelę, pod pozorem, że je marnotrawił, krzywdząc w ten sposób małoletniego brata, który nie był jeszcze otrzymał należnej sobie części. Marnotrawstwa jednak nie było, oszukaństwo wyszło na jaw, ale car nie miał odwagi ukarać ministra sprawiedliwości, złapanego na gorącym uczynku pospolitego złodziejstwa. — Najboleśniejsze zaś, że ze strony społeczeństwa protestu nie było; na bezprawia biurokracyi patrzano obojętnie; dawniej średnia szlachta była tą warstwą, która wyłaniała z siebie najwięcej ludzi niezawisłych i szlachetnych, teraz zbankrutowana lub bankrutująca materyalnie, straciła wszelką odwagę, niewolniczo wyczekując jakichś carskich łask w postaci banków szlacheckich, któreby ją chwilowo ratowały na skraju ostatecznej ruiny. Kupiectwo wskutek systemu cel opiekuńczych było w zupełnej zależności od rządu, a wynędzniałe i zgłodzone włościaństwo

nie sięgało w swych aspiracyach i sięgać nie było w stanie po za kawał chleba powszedniego.

Wśród takich okoliczności wstąpił na tron Mikołaj II. Drogę miał przed sobą wyraźnie wytkniętą i łatwą. Gdy bowiem Aleksander II po trzydziestoletnich reakcyjnych rządach Mikołaja I musiał do gruntu przekształcać ustrój państwowy i społeczny Rosyi, nowemu monarsze należało tylko wrócić do reform, które przeprowadził był jego dziad i które usiłowano udaremnić za poprzedniego panowania i na ich podstawie utrwalić legalny, nie dopuszczający swawoli biurokratycznej porządek rzeczy. Tego jednak nie zrobił; jeśli chęci dobrych nie brakło, to nie miał na kim się oprzeć w licznem otoczeniu swojem. Gdy wraz ze wstąpieniem na tron Aleksandra II powiał był wiosenny wiatr wolności, zewsząd, jak grzyby po deszczu, poczęli powstawać ludzie rozumni i wybitni, zdolni współpracownicy monarchy w jego szlachetnych i daleko sięgających zamiarach — teraz takich ludzi nie było. Okazywało się, że trzynastoletnie rządy Aleksandra III nierównie silniej przyczyniły się były do obniżenia poziomu moralnego i umysłowego Rosyi, niż trzydziestoletnie Mikołaja I. Dlaczego? — autor nie wyjaśnił. Starałem się to wyżej wytłómaczyć tem, że Mikołaj I bezlitośnie gnębiąc wszelkie objawy opozycyi, trzymał jednak zarazem na wodzy dzikie popędy tłumów, samowładnym monarchą chciał i umiał być zawsze i wszędzie, groźnym był dla rozumnych i uczciwych stronników reform, ale drżeli przed nim również przewrotni i nikczemni. Tymczasem polityka Aleksandra III, a raczej Katkowa i Aksakowa, którzy jej kierunek wytknęli, usiłowała przeciwważyć opozycyjno-humanitarne dążności społeczeństwa rozpętaniem najdzikszych popędów tłumowych i skierowaniem ich przeciw obcym narodowościom i wyznaniom. I cel został tak świetnie osiągnięty, że w zdziczeniu powszechnem zagłuchły wszelkie szlachetniejsze pierwiastki.

Pierwsze też kroki młodego monarchy — dowodzi autor — przyniosły rozczarowanie. Gdy szlachta gubernii twerskiej podała adres z prośbą wcale nie o konstytucyę, jak to potem opowiadano, ale o przywrócenie legalności w stosunkach między administracyą a ziemstwami, Mikołaj II nazwał to w odpowiedzi swojej »bezsensownem marzeniem«. Optymiści mogli

przypuszczać, że słowa te wyrzeczone zostały bez namysłu, podszepnięte przez kogoś z wszechwładnej a zaniepokojonej kliki biurokratycznej, ale pobyt cara w Warszawie rozwiał resztki złudzeń. Znamienne to wyznanie Rosyanina powinniby byli zapamiętać krańcowi u nas przedstawiciele t. z. ugody. »W Warszawie — opowiada autor — przyjęto monarchę z zapałem; nieszczęśliwa Polska oczekiwała jakiejś chociażby drobnej ulgi w tym strasznym ucisku, pod którym jęczała; odpowiedzią na zapał i nadzieje było ostateczne przyłączenie do prawosławia opornych Unitów«. Oto własnoręcznie napisane słowa cara na oficyalnym o tej sprawie raporcie: *Polacy niech bez przeszkody czczą Pana Boga według obrządku łacińskiego, ruscy zaś ludzie od wieków byli i będą prawosławnymi i wespół z carem swoim i carycą czczą i kochają ponad wszystko ojczystą prawosławną cerkiew*, Unitów zaś, jak wiadomo, zaliczają do *ruskich ludzi*. »Bolesne zdziwienie — ciągnie dalej autor — ogarnęło uczciwych Rosyan: czyżby car nie wiedział, że posiada w swem państwie liczne miliony wiernych poddanych, nie wyznających wcale wiary prawosławnej? Czyżby nikt jemu nie tłómaczył co to wolność sumienia? Czy nie uczono go, że państwo nie ma prawa wtrącać się do stosunku duszy do Boga i że wszelki zamach na tę świątynię oznacza negacyę moralnej istoty człowieka?«...

Zrozumiano, że złoty wiek biurokracyi trwa nadal. Dygnitarze wpadli w radość bez granic i jak z rogu obfitości poczęły się sypać projekty, jeden głupszy i nikczemniejszy, zdaniem autora, od drugiego, w których każdy niemal minister, pod pozorem utrwalenia samowładztwa monarszego, usiłował sobie trochę tego samowładztwa przywłaszczyć. Ówczesny n. p. dyrektor kancelaryi carskiej, a późniejszy minister spraw wewnętrznych, Sipiagin, wystąpił z memoryałem, w którym, dowodząc, że istota samowładztwa polega na tem, aby car mógł osobiście wszystkie sprawy rozstrzygać i być ucieczką wszystkich uciśnionych, dochodził do wniosku, iż dyrektorowi kancelaryi powinno przysługiwać prawo przyjmowania, oraz przedstawiania carowi i rozstrzygania zgodnie z wolą jego wszelkich próśb, więc nietylko prywatnych, ale też wchodzących w zakres administracyi, sądownictwa i wszystkich gałęzi zarządu

państwowego. Oczywiście Sipiagin pragnął w ten sposób zostać sam »carkiem samowładnym«. Żądania jego nie uwzględniono, ale »sama możliwość — powiada autor — wnoszenia podobnych projektów do Rady państwa jest charakterystycznem znamieniem czasu; świadczy to, że dygnitarze stracili do reszty wszelki wstyd«.

Godnym kolegą Sipiagina był zaciekły prześladowca tak młodzieży jak profesorów, minister oświaty, Bogolepow, najpodlejszym zaś jego czynem było milczenie wobec najwyższej decyzyi w sprawie rozruchów studenckich, które ogarnęły były uniwersytety rosyjskie w 1897 r. W decyzyi złożono główną winę na profesorów pod pozorem, że nie umieli wpłynąć na uczniów, tymczasem, jak wiadomo, nowa ustawa odjęła profesorom wszelką możliwość wpływu, gdy zaś w czasie rozruchów zwracali się oni po kilkakrotnie do ministra z prośbą o pozwolenie zbadania stanu rzeczy, ten im wręcz odmówił. Jakże więc mógł pozostać na stanowisku swojem po ogłoszeniu decyzyi, o której wiedział, że była fałszywą, skoro sam osobiście zabronił profesorom wtrącać się do spraw studenckich? Powiadają, że nie brał udziału w zredagowaniu decyzyi, lecz bądź co bądź odpowiedzialność spadała na niego, a zatem moralnie obowiązany był podać się do dymisyi. »Człowiek uczciwy — pisze autor — nie zostaje tam, gdzie wymagają od niego rzeczy przeciwnych honorowi i sumieniu, jeśli zaś ten człowiek należał do redaktorów i dopuścił decyzyę opartą na fałszywem przedstawieniu faktów, to jakimże wyrazem mamy postępek jego ochrzcić?«

Głównie jednak zajął się szlachetny myśliciel sprawą ucisku narodowościowego, głęboko odczuwając jej zabójczy wpływ na Rosyę. Celem niszczycielskich zapędów biurokracyi stała się za obecnego panowania Finlandya. »Wśród rozmaitych krain — pisze autor — podległych berłu monarchów rosyjskich była jedna, która korzystała z doskonałego porządku i dobrobytu. Można dziś obejść całą Rosyę, począwszy od Oceanu Lodowatego, a kończąc na stepach Turkestanu i nie spotkać nigdzie ani jednego pocieszającego objawu i ani jednego zadowolonego człowieka, z wyjątkiem tych, co pod opieką władz łowią rybę w mętnej wodzie; tymczasem tam, w Finlandyi, ludzie żyli spo-

kojnie i szczęśliwie, zadowoleni ze swego losu i błogosławiąc rozumną opiekę nad nimi monarchów rosyjskich. W Rosyi wszędzie samowola i ucisk, tam — porządek legalny i wolność — oto kontrast, który każdy mógł widzieć tuż za bramą Petersburga i który z namacalną oczywistością dowodził wyższości rządów konstytucyjnych nad monarchią nieograniczoną. Tego nie można było znieść: Finlandya była solą w oku biurokracyi rosyjskiej, postanowiono ją zniszczyć«. Obławę na Finlandyę rozpoczęto jeszcze za Aleksandra III; car naznaczył wówczas komisyę dla zbadania stosunku Finlandyi do Rosyi, ale roboty jej zostały prawie bez skutku, gdyż car, pomimo reakcyjnych skłonności swoich, rozumiał, że bez wyraźnej przyczyny nie miał prawa naruszyć zaprzysiężonej przez się konstytucyi. Skorzystali natomiast dygnitarze z niedoświadczenia Mikołaja II, wymogli zatwierdzenie swoich niszczycielskich planów i w tym właśnie celu naznaczono jenerał gubernatorem Finlandyi jenerała Bobrikowa, który działalność swoją rozpoczął od tego, że objawił Finlandczykom, iż ojczyzną ich nie jest Finlandya, lecz Rosya, »on tem siebie unieśmiertelnił — dodaje autor — dla człowieka tego ojczyzna jest widocznie czemś takiem, co można zmieniać, jak mundur, stosownie do rozkazu władz«.

Autor obszernie rozebrał tak ze stanowiska historyi, jak i polityki obecnej, całą sprawę Finlandyi i wykazał, jakim gwałtem jest naruszenie tylokrotnie i uroczyście z wysokości tronu dawanych obietnic. »Żadne potrzeby państwowe — pisał on w końcu — i żadne wyrachowania strategiczne nie zdołają usprawiedliwić wymierzonych przeciwko temu nieszczęśliwemu krajowi rozporządzeń i ukazów; ich źródłem jest wyłącznie nienawiść, którą w bezdusznych biurokratach i dzikich jenerałach, uznających tylko prawo pięści, budzi wszelki porządek legalny, wszelkie rękojmie prawa, wszelkie ograniczenia samowoli; nie mogli oni znieść widoku Finlandyi, kwitnącej pod ochroną swej konstytucyi, więc postanowili ją zmiażdżyć — i zmiażdżyli«, nie chcąc tego zrozumieć, jaką to ważną było rzeczą dla stanowiska Rosyi w Europie i dla jej przyszłości, ażeby na obietnicach jej można było polegać, ażeby słowo monarsze nie było pustym dźwiękiem tylko. »Ale co to obchodzi ludzi, stojących u steru Rosyi — woła autor — że igrając ze słowem monar-

szem i zachwiewając wszelką wiarę w jego moc, hańbią honor Rosyi; w sprawie Derwiza to pomiatanie najelementarniejszemi wymaganiami prawa moralnego ujawniło się w prześladowaniu osoby prywatnej, teraz dotknęło ono tron i ojczyznę; gdy monarchowie oddają siebie w ręce ludzi nie czyniących różnicy między prawdą a fałszem, to prędzej czy później ucierpią sami na tem najwięcej«... »Ból i wstyd ogarniają serce Rosyanina na widok posępnego obrazu, roztaczającego się przed nim, lecz w większym jeszcze stopniu przenika go żal nad młodym monarchą, zaplątanym w sieciach kłamstwa, wciągniętym na drogę, z której niema wyjścia: czem zmyje on tę plamę, którą przez niewiadomość wycisnął na sobie i na ojczyznie?«

»Z tą plamą wstępuje Rosya w podwoje wieku XX«. Zaiste, biedną jest Finlandya: »Padnie ona teraz w walce nierównej, bo co może ten mały naród przeciwko nieograniczonej potędze, mającej pod sobą 130 milionów poddanych? Warunki obecnie inne są, niż w epoce walk Greków z Persami lub Niderlandczyków z Hiszpanią; pod tym względem cywilizacya cofnęła ludzkość wstecz i siła gruba panuje wszędzie, tak na północy, jak na południu, tak w Finlandyi, jak w Transvaalu; niemniej przeto prawo ma na sobie znamię siły moralnej, której bezkarnie naruszyć nie wolno — i ostatecznie zwycięzcą będzie ten, kto dotrwa do końca«... Dlatego to biedniejszą od Finlandyi jest Rosya, ogołocona ze znaczenia i uroku siły moralnej. »A tyle w niej było pierwiastków dobrych — woła autor — tyle popędów szlachetnych! I jak to łatwo było dla rządu, rozumiejącego powołanie swoje, kierować tym narodem dobrym, rozumnym, zdolnym i energicznym; należało tylko rozciągnąć opiekę nie nad tem, co w nim złego jest, ale nad dobrą jego stroną, nie nad służalstwem i podłą niewolniczością, ale nad żywiołami zdrowemi i niezawisłemi!«.

Rząd tego nie zrobił. Polityka dzisiejsza usiłuje wskrzesić czasy Mikołaja I w ich najgorszych objawach i z tego powodu doprowadzi, zdaniem autora, do tych samych wyników, t. j. do obniżenia poziomu moralnego i umysłowego społeczeństwa, a potem do katastrofy, która zepchnie Rosyę z jej obecnego stanowiska i zmusi ją do wstąpienia na drogę zdrowego postępu. W oczekiwaniu tej katastrofy powinni ludzie dobrej woli sku-

pić się wewnętrznie i starać się wyrobić sobie jasny pogląd na rzeczy, ażeby wypadki nie zaskoczyły ich znienacka, ażeby wiedzieli czego mają pragnąć i dokąd iść. Sprawie tej poświęcił autor ostatnią część swej książki, dochodząc oczywiście do wniosku, że istotę złego w Rosyi stanowi wszechpotęga i samowola biurokracyi, a jedyną rękojmię szczęśliwej przyszłości może dać przeobrażenie dzisiejszego absolutyzmu w monarchię ograniczoną. Nastąpić to musi, ku temu zmierza bieg dziejów — ale kiedy i jak? W powodzenie knowań rewolucyjnych autor nie wierzył; prawdopodobniejszą wydawała mu się katastrofa zewnętrzna. Bo co może Rosya wraz z sojusznicą swoją Francyą przeciwstawić trójprzymierzu z potężnem swoją żelazną dyscypliną cesarstwem Niemieckiem na czele? We Francyi panuje bezład i anarchia, w Rosyi — niezadowolenie powszechne: »Między rządem a społeczeństwem wytworzyła się tam głęboka przepaść, której nie zdołają zapełnić wiernopoddańcze adresy; każdy wie, że adresy te są niczem więcej, jak jednym z wyrazów oficyalnego kłamstwa, rozpanoszonego tam od dołu do góry; rządowi nikt nie ufa, każde nowe rozporządzenie budzi tylko nową a powszechną obawę i co w tem dziwnego, skoro samowładna potęga carów przeobraziła się w igraszkę osobistych interesów najbardziej poziomego gatunku«. O Japonii Cziczerin nie pomyślał.

I tu stanął w bolesnej ze sobą sprzeczności. Jako wierny syn ojczyzny, nie mógł on jej życzyć klęski wojennej, lecz z drugiej strony jako człowiek szlachetny, duszą całą pragnący ujrzeć w Rosyi urzeczywistnienie zasad sprawiedliwości w jej życiu państwowem, a przytem głęboko przeświadczony o powszechnem zgnębieniu i niemocy pod uciskiem samowoli urzędniczej, nie przypuszczał on, aby bez gwałtownego wstrząśnienia Rosya mogła powstać z owej niemocy. Analogia między epoką obecną a panowaniem Mikołaja I narzucała się każdemu zastanawiającemu się nad panowaniem Rosyi: wówczas, jak dzisiaj, stała ona u szczytu potęgi i wpływu, Europa była u jej nóg, ale wojna krymska wykazała, że »blask był z pozoru, a wewnątrz zgnilizna«, jak się wyraził minister Wałujew, »że kolos stał na glinianych nogach bezdusznego biurokratyzmu« — lecz kolos miał w sobie pierwiastki zdrowia, ocknął się, powstał

z upadku i wstąpił na drogę zbawiennej pracy i reform... Czyżby to samo nie miało powtórzyć się znowu?

Któżby jednak w Rosyi nie życzył uniknięcia klęski, tem bardziej, że zwycięstwo Prus nietylko nie zapowiada żadnego polepszenia w życiu ludzkości, ale przyniosłoby szereg nowych nieszczęść? Wprawdzie cesarstwo niemieckie przewyższa Rosyę dyscypliną, oraz niektórymi pierwiastkami cywilizacyjnymi, lecz panuje w niem tenże sam gruby militaryzm wraz z uciskiem narodowościowym. Wobec tego na ostatnich stronicach swej książki autor znowu zaklinał ojczyznę swoją, zapewne bez wiary w moc słów własnych, ale z uczucia obowiązku, aby wstąpiła na nową drogę. Chcąc wyjść zwycięsko ze zbliżającej się katastrofy, powinna Rosya podnieść w sobie ducha narodowego, warunkiem zaś tego jest zupełna zmiana całej polityki wewnętrznej w duchu wolności i prawa: »Władza nieograniczona, stanowiąca źródło własnej samowoli, powinna ustąpić miejsca porządkowi konstytucyjnemu; Finlandyi powinny być przywrócone prawa, podarowane jej przez monarchów rosyjskich i zatwierdzone ich słowem, ale *przedewszystkiem należy podać rękę zmiażdżonemu przez Rosyę bratu słowiańskiemu i podnieść go z poniżenia, w którem my sami jego trzymamy*«.

Oby myśli te znalazły posłuch! Znamy w Rosyi ludzi, choć wątpimy, aby ich było wielu, którzy z całą szczerością twierdzą, że świadomość zbrodni spełnionej na Polsce czyni im podwójnie ciężkiem dźwiganie brzemienia wszystkich bezprawi, których obecnie widownią jest Rosya. Niech mi też wolno będzie zakończyć ten pobieżny przegląd książki o Rosyi w przededniu wieku XX przytoczeniem słów, które w liście prywatnym do mnie, przesyłając mi właśnie życzenia wieku nowego, kreślił jej autor. Słowa te czytałem z głębokiem wzruszeniem, jako błogosławieństwo starca, który poświęciwszy długie lata swego życia mężnej i niestrudzonej walce o prawdę w nauce i w życiu, a widząc, jak daleką jeszcze od tej prawdy jest Rosya, w ręce młodszych oddaje myśl swoją, trudy i pragnienia: »List wasz, pisany w wieku zeszłym, otrzymałem dopiero w tym wieku — więc wraz z wiekiem nowym witam was, jako czło-

wieka młodego; zobaczycie zapewne to dobro, które on z sobą przyniesie, tymczasem ja w latach moich nadziei tej żywić nie mogę. Najgorętsze pragnienie moje polega na tem, ażeby przyniósł on zgodę dwóch bratnich narodów, które wiek XVIII pokłócił, a wiek XIX nie umiał pojednać. Ku temu dziełu wielkiemu i świętemu powinny być skierowane wszystkie myśli i cała działalność młodego pokolenia, a nam, starcom, pozostaje tylko błogosławić was, schodząc do grobu. Niejeden powie, że to marzenia, ale to marzenia, które podnoszą duszę i dla których, pomimo całej nędzy i lichoty życia współczesnego, warto żyć i pracować«.

I.

»Opowieść o Antychryście«.

Książka o *Rosyi w przededniu wieku XX* jest najgłębiej pomyślanym i najsilniej wypowiedzianym wyrazem tego protestu przeciwko zaborczym dążeniom, skojarzonym z dziką reakcyą polityczną, który ogarnął szlachetniejsze umysły rosyjskie. W pessymistycznym poglądzie swoim na obecny upadek moralny Rosyi autor nie przypuszczał prawie, aby postęp ku lepszemu mógł dokonać się sam przez się, bez jakiejś klęski z zewnątrz lub wstrząśnienia wewnętrznego — pomimo tego wierzył on mocno w potężne siły, ukryte w głębiach ducha rosyjskiego, który prędzej czy później, w taki lub inny sposób obudzi się z drzemki i powstanie natchniony świadomością przeznaczeń swoich i przejęty poczuciem obowiązków. Są jednak w Rosyi ludzie wybitni, którzy patrząc na bieg wypadków i widząc głośne tryumfy sił mrocznych, utracili ową wiarę i zwątpili o przyszłości ojczyzny swojej.

Ciekawą z tego względu jest ewolucya umysłowa Włodzimierza Sołowiewa. Człowiek ten, gromiąc w swej *Kwestyi narodowościowej w Rosyi* (tom I, 1888, t. II, 1891) coraz szerzej

obejmujący i zatruwający Rosyę nacyonalizm, wierzył jednak głęboko w posłannictwo swej ojczyzny, gdyż w tymże czasie (r. 1889) wydawał dzieło wyraźnie tą wiarą nacechowane: *La Russie et l'Eglise Universelle.* W książce tej składał on całą treść swego ducha, owoc długoletnich rozmyślań i pracy. Świetnie i wszechstronnie uzasadniał boski początek papiestwa i nigdy nieprzerwaną zwierzchność biskupów rzymskich i ze szczerem natchnieniem dowodził konieczności uznania papieża za głowę Kościoła przez Rosyę, mającą w ten sposób dać początek nowej, wyższej epoce dziejów, których celem jest Bóg, a »Bóg, który jest wszystkiem, chce, żeby wszystko stało się Bogiem«. Tej ostatniej myśli poświęcał on trzecią i ostatnią część dzieła, więc kreślił w niej ideał przyszłej przebóstwionej ludzkości, oznaczał pierwiastki, z których miał się złożyć i wykładał zasady swej filozofii troistości w Bogu, w człowieku i w dziejach, która miała dać podstawy do zbudowania doskonałej społeczności na obraz i podobieństwo Trójcy Świętej. Tę przyszłą doskonałą społeczność chrzcił on mianem »teokracyi«, ażeby z pomocą wyrazu tego połączyć treść nowej nauki, stanowiącej wytwór dojrzałości jego myśli filozoficznej, z marzeniami wieku młodzieńczego, które niegdyś streszczał w *Krytyce podstaw abstrakcyjnych* (1880). Na czele »teokracyi« miał stać papież, odpowiadający Bogu Ojcu i od Niego swą władzę biorący; czem Bóg Syn wobec Boga Ojca, tem cesarz miał być wobec papieża — jednem słowem: zależny od niego w rzeczach wiary i sumienia, od niego otrzymywał panowanie nad ludzkością całą, aby jej ułatwiać zdobywanie Królestwa niebieskiego — tym monarchą powszechnym powinien zostać, według myśli autora, car rosyjski; wreszcie wyobrażeniem Ducha Świętego mieli być wybrańcy, prorocy, tj. »ludzie wyżsi od innych umysłem i cnotą, zdolni rozumieć potrzeby społeczeństwa i wskazywać mu jego cel i ideał, przedstawiciele pierwiastków wolności, miłości i mądrości, sędziowie działań papieża i cesarza«; prorokami ich nazwał autor, bo wyobrażać mają przyszłość, jej ideał oznaczać i ku niemu ludzi prowadzić.

Przez Rosyę, gdy się pojedna z Kościołem, miał być urzeczywistniony na świecie ów doskonały porządek, »teokracya powszechna i wolna, zgoda prawdziwa wszystkich narodów

ziemi i wszystkich klas społeczeństwa«. Pojednanie zaś to uważał myśliciel za rzecz pewną, skoro w końcu przedmowy nie wahał się kreślić następujących dumnych słów: »To *Amen* (t. j. zgodę z Rzymem) ja wypowiadam w imieniu stu milionów chrześcijan rosyjskich z pełnem i stałem przekonaniem, że się mnie nie wyprą«.

Hr. Stanisław Tarnowski, zrobiwszy w obszernem sprawozdaniu z tej książki pewne zastrzeżenia teologiczne i filozoficzne, z całą słusznością wykazał, że o ile doskonałe, prawdziwe i świetne było wszystko, co Sołowiew o Kościele napisał, o tyle dowolne i niedowiedzione to, co się Rosyi tyczyło. Rosya nietylko nie dążyła do ideału chrześcijańskiego, ale była zawsze i jest dotąd »najdoskonalszem, najzupełniejszem przeciwieństwem tego, czem państwo chrześcijańskie być powinno«... »Wobec takiej historyi i takiej teraźniejszości — wołał krytyk — mówić, że Rosya sprowadzi Królestwo Boże na ziemię, to bodaj czy nie jest grzechem przeciw drugiemu przykazaniu, które mówi: *Nie będziesz brał imienia Pana Boga twego nadaremno!*

Wątpienia podobne zaczęły powoli znajdować dostęp do umysłu Sołowiewa, i w ostatniem swojem większem dziele, w *Filozofii moralnej*, której drugie wydanie wyszło w 1899 r. powtarzając znowu teoryę swoją o harmonii trzech władz — arcykapłańskiej t. j. papieskiej, cesarskiej i proroczej — jako podstawie doskonałego porządku, nie zrobił już żadnej wzmianki o tem, ażeby porządek ten miał w Rosyi i przez Rosyę być urzeczywistniony. Niemniej przeto teorya jego doczekała się ostrej odprawy ze strony Cziczerina. W zarzutach swoich spotkał się sędziwy myśliciel rosyjski z Tarnowskim, też same wyrażając wątpliwości co do monarchii uniwersalnej, jako formy koniecznej dla ludzkości i wskazanej przez Boga, tylko gdy Tarnowski krytykę swoją wypowiadał oględnie i chłodno, w słowach Cziczerina brzmiał żal człowieka rozczarowanego. Wiemy już, jak ściśle wiązał Cziczerin możliwość zwrotu ku lepszemu tak w Rosyi, jak na całym świecie, z odrodzeniem idealizmu filozoficznego — otóż w Sołowiewie upatrywał on człowieka powołanego do płodnej pracy w tym kierunku, tymczasem zamiast tego znajdował on w największem i najbardziej

opracowanem z dziel jego fantastyczną, zdaniem jego, naukę o trzech władzach, naukę bez związku z życiem rzeczywistem, a w rażącej sprzeczności z idealizmem, który odrzuca wszelką władzę nieograniczoną, wszelką samowolę, bo wynikiem ich jest negacya moralnej istoty człowieka, wówczas, gdy jej podniesienie stanowi właśnie cel wszystkich kierunków idealistycznych. »Smutne, niewypowiedzianie smutne wrażenie — pisał on — zostawia po sobie książka Sołowiewa: czyżby ten umysł wzniosły i ten talent świetny miał już ostatecznie zginąć dla nauki rosyjskiej? czyżby przyzwyczajenie z jednej strony do wędrówek po ciemnych przepaściach teozofii mistycznej, z drugiej zaś do pisania lekkich artykułów dziennikarskich i do dziennikarskiego rozwiązywania wszelkich kwestyj, miało do tego stopnia skazić ten niepospolity rozum, że zanikła w nim zdolność do gruntownej pracy naukowej? Trudno temu wierzyć. Wobec ubóstwa nauki i myśli rosyjskiej strata taka nie dałaby się niczem zastąpić. Człowiekowi zaś, który przez długie lata pracował na tem opuszczonem polu, zjawisko podobne wydaje się podwójnie smutnem. Takby się pragnęło ujrzeć w końcu dni swoich zorzę nowego życia umysłowego, tymczasem widzisz coraz bardziej zgęszczający się mrok. Jakże ciężko schodzić do grobu z takiemi wrażeniami!...«

Gorycz słów Cziczerina płynęła z głębokiego oburzenia i boleści, że w epoce rozpasania nieodpowiedzialnej przed nikim i niczem samowoli biurokratycznej, gdy wszystkie czarne strony absolutyzmu objawiały się jaskrawiej, niż kiedykolwiek bądź przedtem i gdy wskutek tego wszystkie usiłowania uczciwych Rosyan powinny były zjednoczyć się w walce przeciwko temu złemu — pisarz tak utalentowany, jak Sołowiew, tworzył filozofię, która w zastosowaniu swojem prowadzić mogła do usprawiedliwienia wszechwładzy państwa, a w dalszym ciągu dzikości czynowniczej. Krytyka ta dała początek gwałtownej polemice między tymi dwoma najwybitniejszymi przedstawicielami myśli rosyjskiej. Pozornie nie cofnął się Sołowiew ze swego stanowiska; sądzimy, że do ostatnich chwil życia zachował on przywiązanie do przenikającego całe życie i wszystkie dzieła jego marzenia o trzech władzach i idealnej ich harmonii w doskonałej społeczności — pod gnębiącym jednak wpływem tego,

co się wokoło działo, więcej zapewne, niż pod wpływem słów Cziczerina zachwiewała się w nim wiara w możliwość urzeczywistnienia wymarzonego ideału, w Rosyi szczególnie — i w jednym z ostatnich artykulików swoich p. t. *Rosya za lat sto*, ten mistyk, przejęty chrześcijańskiem posłannictwem Rosyi, dawał wyraz pessymizmowi, idącemu nader daleko.

Słyszymy zewsząd — mówił autor — że Rosya za lat sto będzie miała 400 milionów ludności; ze szczególnem upodobaniem rozprawia o tem ta szanowna publiczność, która nie potrzebuje myśleć, równie jak nie potrzebuje szyć sobie butów lub ubrania, gdyż jedno ma gotowe od szewców i krawców, a drugie od dziennikarzy. Ale niestety za tem oświadczeniem o 400 milionach, groźnem, jak piorun, nietylko dla wrogów, lecz i dla przyjaciół, nie widać żadnej chmury, prócz chmury nieuctwa, nie przychodzi bowiem tym ludziom na myśl, że taki fakt, jak stały przyrost ludności, jest wynikiem szeregu stałych zjawisk i że ze zmianą ich, jako przyczyn, musi nastąpić zmiana skutków; wczorajszy przyrost nie dowodzi jutrzejszego, tak, jak stąd, że ktoś wczoraj był zdrów, nie można wnosić, że nie zachoruje jutro. »Zresztą — woła autor — po co tu mówić o dniu jutrzejszym, kiedy już dziś rzecz się zmieniła!« I tu zastanawiał się Sołowiew nad faktem, który coraz bardziej niepokoić zaczyna ludzi myślących w Rosyi: oto oficyalne daty statystyczne stwierdzają, że od r. 1880 przyrost ludności począł gwałtownie opadać w środkowych rdzennych wielkorosyjskich guberniach, a w niektórych z nich zeszedł do zera, tak, że 12-milionowy przyrost na całe państwo w ciągu dziesięciolecia 1887—1897 zawdzięcza Rosya swoim nierosyjskim lub nawpółrosyjskim kresom. I ten smutny fakt nie da się wytłómaczyć emigracyą włościan; w większej jeszcze liczbie emigrował lud z Królestwa Polskiego, tymczasem ludność wzrasta tam stale. Jest więc jakaś głębsza *organiczna* przyczyna, która wstrzymała wzrost Rosyi. Upatrują ją w nędzy i chronicznym głodzie. Ale skąd to zubożenie? Bądź co bądź, bezmyślność patryotycznych deklamacyj o 400 milionach jest oczywista i »chcąc nie chcąc — kończył autor — powinniśmy się zwrócić do patryotyzmu *myślącego i trwożącego się*«. Na pytanie, co z Rosyą będzie za lat sto, możemy tylko odpowiedzieć, że będzie

z nią to, co Bóg zechce. »Lecz czegóż Bóg żąda *od nas*, od Rosyi? Jeśli tego nie wiemy, to nasza wina, i od nas zależy ją poprawić i *dowiedzieć się na pewno*, czego Bóg od nas żąda; wszak nie kaprys i nie samowola rządzą światem, my zaś mamy rozum i sumienie, ażeby poznać wolę wyższą — i to jest jedyne prawdziwe zadanie dla patryotyzmu myślącego«.

Artykulik ten, tak posępny w nastroju swoim, przedrukował Sołowiew w ostatniej książce swojej, jako zgodny z jej treścią i duchem. Książka nosi następujący znamienny tytuł: *Trzy rozmowy o wojnie, postępie i końcu historyi powszechnej, wraz z załączeniem krótkiej opowieści o Antychryście* Wyszła ona w r. 1900, niemal w przededniu śmierci Sołowiewa, a różni się zasadniczo od wszystkiego, co pisarz ten przedtem ogłosił, nie spotykamy w niej bowiem dawniejszych rojeń o posłannictwie Rosyi, o harmonii trzech władz w przyszłej doskonałej społeczności, cesarzu rosyjskim, pojednanym z Kościołem powszechnym katolickim i od papieża biorącym swą władzę nad światem chrześcijańskim — wszystko to gdzieś się zaprzepaściło wobec nowych rojeń i myśli; wprawdzie jak przedtem, tak teraz o przyszłości myśli i mówi autor, ale wyobraźnię jego objęła ponura postać Antychrysta i zniszczyła wszystkie marzenia o przyszłym złotym wieku, zaczerpnięte w religijnym, a zarazem patryotycznym i optymistycznym mistycyzmie, którym przez długie lata żywił się myśliciel.

Ostatni rozdział książki — o Antychryście — wygłosił Sołowiew kilka tygodni przed śmiercią swoją, jako odczyt publiczny w Petersburgu. Mowcą był potężnym, potężne też wówczas wywołał wrażenie, uobecniając w myśli i wyobraźni słuchaczy, dreszczem nerwowej trwogi objętych, straszny obraz strasznego a blizkiego końca rzeczy. W prawdę widzenia swego wierzył Sołowiew głęboko, a z nekrologu napisanego o nim przez Spasowicza dowiadujemy się, że mocno uczuł się dotknięty humorystycznem traktowaniem przepowiedni swojej w niektórych gazetach rosyjskich. I mimowoli nasuwa się myśl, że jest coś niemal symbolicznego w tem, iż w roku rozgraniczającym dwa stulecia, przed samą śmiercią swoją, jako ostatnie swoje słowo i testament, skreślił poeta i myśliciel wielki, a silnie wiarą w swoje posłannictwo prorocze przejęty, groźny i wstrzą-

sający obraz przyszłych a blizkich i szybkim krokiem ku końcowi swemu zmierzających dziejów rodu ludzkiego. Od młodości aż do śmierci we wszystkich dziełach swoich stale wyrażał Sołowiew swoje przejęcie się ogromnem znaczeniem pierwiastku proroczego w społeczeństwie, powołaniem proroków jako ludzi wyższych i czystych, których działalność powinna być wyrazem kontroli rozumnych sił społecznych nad Kościołem i państwem, a raczej nad przedstawicielami tych obu władz. Nie bez słuszności wytykali słabe strony tego marzenia X. Maryan Morawski i hr. Stanisław Tarnowski u nas, a Cziczerin w Rosyi; Tarnowski zapytywał, jak odróżnić proroków fałszywych od prawdziwych, a Cziczerin — o co się oprze prorok, gdy nieomylny arcykapłan i samowładny cesarz wspólnie się połączą, aby zgnieść niedogodnego krytyka. Pamiętajmy jednak, że Sołowiew miał na myśli idealny stan społeczeństwa, a marzenie jego nadawało pełny uroku wyraz gorącej i szlachetnej jego żądzy wprowadzenia pierwiastku wolności do Kościoła. Dodajmy do tego, że myśliciel rosyjski miał prawo uważać siebie za proroka w znaczeniu, jakie wyrazowi temu przypisywał, bo był »działaczem społecznym bezwzględnie niezawisłym, nie bojącym się żadnej władzy zewnętrznej, ani jej podlegającym«, był przedstawicielem przyszłego porządku idealnego, wskazywał cel, do którego iść należy i drogę, która do niego prowadzi i z tego stanowiska osądzał ludzi i rzeczy. Celem Rosyi było, w jego przekonaniu, urzeczywistnianie prawa chrześcijańskiego, drogą — pojednanie się z Kościołem katolickim, a jedno i drugie głosił przez całe życie z niestrudzonym zapałem i wiarą; od wstąpienia zwłaszcza na drogę zgody z Rzymem czynił zależną całą przyszłość Rosyi, a że on jeden tę wielką i płodną myśl głosił, więc nie dziw, że coraz bardziej przejmował się posłannictwem swojem. Taktu moralnego i towarzyskiego miał dostatecznie, ażeby ustrzedz się od śmieszności, nie narzucał się przeto ludziom jako zesłany od Boga prorok, a gdy się wdawał w prorokowanie, jak w ostatniej książce swojej, czynił to w nader oryginalnej, jemu jednemu właściwej formie, nawpół mistycznej, nawpół humorystycznej.

I człowiek ten, oddawszy duszę swoją sprawie religii i Kościoła, z boleścią widział, że słowa jego mijały jako wiatr, pa-

dając na nieprzygotowane umysły i serca — i równocześnie widział, że powstawał w Rosyi drugi prorok, równie przejęty sprawą religii i urzeczywistnienia myśli Chrystusowej na ziemi, ale zacięty wróg Kościoła i państwa, usiłujący w zuchwałym zamiarze zniszczyć te odwieczne podwaliny bytu społecznego, ażeby postawić na nich nowy gmach, jakąś wolną gminę ewangeliczną, mającą sprowadzić raj na ziemię. Sołowiew doskonale rozumiał ułomność natury ludzkiej i niemożliwość bezwzględnej doskonałości na świecie, nie o niszczeniu przeto myślał i stawianiu na nowo, ale o poprawie; chciał, w miarę sił swoich, w dalszym ciągu pracować nad dziełem, którem kierowali wielcy ojcowie, nauczyciele i organizatorowie Kościoła — pierwowzorami zaś Tołstoja byli owi twórcy sekt, którzy w szlachetnem usiłowaniu stworzenia doskonałej społeczności, mierząc siły na zamiary, nie wahali się powstać przeciw instytucyom, z ułomności ludzkiej powstałym i ułomność tę leczącym, lecz żółwim krokiem do celu zmierzającym, i w upojeniu własną potęgą, mocą słowa swojego chcieli wskrzesić raj ziemski, stworzyć to, czego dokonać nie mogły skupione trudy najwyższych umysłów Kościoła.

Rozumiał Sołowiew, że wynikiem tych pysznych przedsięwzięć były i mogły być tylko odosobnione gminy, mało znane i bez wpływu na bieg rzeczy na świecie, bolał go więc rosnący wpływ Tołstoja, który cieniem swoim ogromnym zasłaniał jego własną pracę; cierpiała na tem ambicya, oczywiście szlachetna ambicya, oparta na chęci podniesienia życia duchowego Rosyi przez pojednanie jej z Kościołem, widział Sołowiew, że w tę najdroższą dla niego i najświętszą sprawę, nauka Tołstoja wnosiła nowy zamęt; do boleści dołączyło się oburzenie i zdaje się, że w miarę tryumfów swego współzawodnika, zamykał się on coraz silniej w tem swojem usposobieniu; zawsze głęboko religijny i ducha kościelnego, stawał się teraz jeszcze bardziej do Kościoła przywiązany. Głosząc od szeregu lat konieczność uznania papieża za głowę Kościoła, zewnętrznie pozostawał on w prawosławiu; teraz — na dwa lata przed śmiercią — składał, wiemy to od jednego z jego przyjaciół, rzymsko-katolickie wyznanie wiary, i sądzimy, że to właśnie miał on na myśli, wspominając w przedmowie do *Trzech rozmów*, napisanej

w dzień Wielkiej Nocy 1900 r., o szczególnej zmianie w nastroju duszy, która nastąpiła w nim przed dwoma blizko laty. Zjednoczywszy się ściśle ze społecznością kościelną, nie mógł Sołowiew ze stanowiska tego nie potępić nauki, która występując pod hasłem chrześcijańskiem stawała w sprzeczności z samą podstawą chrześcijaństwa, z wiarą Chrystusa, Syna Boga żywego, który przyjął postać ludzką, aby śmiercią odkupić grzechy nasze i zwyciężyć śmierć. Ale niechęć przechodziła w nienawiść, gdy patrzał na wzmagające się zastępy zwolenników Tolstoja, w tołstoizmie namaszczonym potęgą geniuszu wielkiego pisarza upatrywał on nierównie większe niebezpieczeństwo dla sprawy Kościoła powszechnego w Rosyi, niż w urzędowem strupieszałem prawosławiu, niż w bezwyznaniowości klas wykształconych, niż w szerzących się wśród ludu sektach. W tak nastrojonym umyśle wdzięczny grunt znalazły słowa św. Jana Apostoła o fałszywych prorokach, poprzedzających przyjście Antychrysta: *Kto jest kłamcą, jedno ten, który przy, iż Jezus nie jest Chrystusem? Ten jest Antychryst, który przy Ojca i Syna.* Takiem kłamstwem wobec słów tych była nauka Tołstoja i całą siłę nienawiści, którą niegdyś zwracał Sołowiew przeciwko rozpasanemu nacyonalizmowi następców Katkowa i Aksakowa, skierowywał on teraz przeciwko Tołstojowi i nieubłagana z nim walka stanowi treść *Trzech rozmów.* »Nie chodzi mi — pisał w przedmowie — o odparcie fałszywej religii, ale o wykazanie świadomego kłamstwa«.

Że Tołstoj był zaciętym wrogiem Kościoła i że niepodobna iść z nim ręka w rękę człowiekowi, który obronę Kościoła poczytuje za swój pierwszy obowiązek — nie ulega to wątpliwości. Niemniej przeto nie wolno zapatrywać się na naukę jego, jako na kłamstwo i oszustwo, dźwięczy bowiem w niej potężny głos sumienia, do głębi wstrząśniętego widokiem nieskończonej nieprawości ludzkiej — i ten głos sumienia należy uczcić. Autor *Rosyi w przededniu wieku XX* nie znał granic w swem oburzeniu na anarchizm i pokrewne z nim kierunki, a jednak o Tołstoju, pomimo jego anarchicznych dążności, wyrażał się z uznaniem, właśnie dlatego, że ten najdonośniejszy w Rosyi głos sumienia był świeżym i uzdrawiającym powiewem wśród powszechnej stęchlizny i niemocy. O Tołstoju powiedział zmarły

Jezuita Martynow: »To jedna z najwznioślejszych dusz; niestety nie jest chrześcijaninem, ale wykradł nam to, co mamy najpiękniejszego: miłość bliźniego«. Słowa silne i prawdziwe.

Skierowane przeciwko nauce Tolstoja *Trzy rozmowy* formą, a niekiedy i treścią przypominają *Wieczory nad Lemanem* X. Maryana Morawskiego i w pewnej mierze mogły pod ich wpływem powstać. Są one ostatniem słowem twórczości Sołowiewa nietylko dlatego, że chronologicznie zakończyły długi szereg jego prac, ale pod wszystkiemi względami, w całem znaczeniu wyrazu; wszystkie pierwiastki talentu niepospolitego pisarza — ścisłość myśliciela, polot poety, głębokość mistyka, zjadliwy dowcip polemisty — wspólnie tu się złożyły, aby w przededniu jego zgonu zajaśnieć światłem potężnem i niem pamięć jego otoczyć. Ponieważ podstawę nauki Tolstoja stanowi dogmat o niesprzeciwianiu się złemu drogą gwałtu, więc przeciwko temu skierował Sołowiew swoje główne pociski. I rozum i sumienie zakazują, zdaniem Księcia - tolstoisty, wszelki czynny opór, wszelką orężną walkę ze złem. »Ale sądzę — woła na to jeden ze współbiesiadników — że i rozum i sumienie powinny umieć liczyć przynajmniej do trzech, że przeto rozum i sumienie, chcąc być w prawdzie, nie powiedzą mi *dwa* wówczas, gdy myślą o *trzech*«. — »Co to znaczy«? — »Według waszej nauki rozum i sumienie mają mi mówić tylko o mnie i o złoczyńcy, do którego nie mam prawa nawet dotknąć się, a tymczasem jest osoba trzecia, i to najważniejsza, bo ofiara gwałtu, skrzywdzona i domagająca się obrony; i o tej to właśnie osobie wy zapominacie zawsze, a moje sumienie mówi mi przedewszystkiem o niej i o woli Boga, abym ją ratował«... »Co do tego, że lepiej nie zabijać, niż zabijać, dwóch zdań być nie może; cała kwestya sprowadza się do wypadków poszczególnych. Chodzi więc o to, czy powszechnie uznane przykazanie *Nie zabijaj* jest absolutne i czy wskutek tego nie dopuszcza żadnego wyjątku, w żadnym poszczególnym wypadku, jeśli zaś dopuszcza choć jeden wyjątek, to tem samem przestaje być absolutnem«... Otóż właśnie takim wyjątkiem jest jasna, jak dzień, w każdem niezepsutem sumieniu wyryta powinność ujmowania się, choćby z bronią w ręku, jeśli innych środków niema, za osobą pokrzywdzoną, a zatem »wojna nie jest absolutnem

złem, ani pokój absolutnem dobrem«, zdarzają się okoliczności, gdy możliwą jest *dobra wojna*, równie jak *zły pokój*.

Słowem, Sołowiew w swej polemice z Tolstojem stanął na gruncie praktycznym i spór ich jest nową odmianą odwiecznego sporu dwóch zasadniczych kierunków ducha, które zaznaczyły się w chrześcijaństwie od samego jego początku: jedni, uznając, że natura ludzka jest zła, uznają zarazem w interesie sprawy, jej szerzenia się, oraz jedności wśród członków, potrzebę rachowania się ze złemi skłonnościami człowieka i ze stanem rzeczy, który one wytwarzają, wchodzą w pewne układy ze złem — drudzy natomiast stoją na stanowisku absolutnej doskonałości, jakoby łatwej i dającej się osiągnąć siłami każdej pojedyńczej istoty; pierwsi tworzą jednolite i silne organizacye, drudzy wskutek wyłączności swojej — tylko małoliczne gminy i sekty, bez siły żywotnej i zasklepiające się w końcu w zabójczej dla ducha pysze. Otóż, należąc do pierwszych, usprawiedliwiając w niektórych wypadkach gwałt i wojnę, Sołowiew w dwóch pierwszych »wieczorach« czy »rozmowach« miał na myśli praktykę życia i dlatego przeciwstawił zwolennikowi Tołstoja, jako obrońców porządku społecznego, jenerała, przedstawiciela tradycyi przeszłości, i dyplomatę, przemawiającego w imię postępu i cywilizacyi. Obaj jednak dość byli dalecy od stanowiska religii i prawdy absolutnej, pomimo tego autor niejednokrotnie wkładał w ich usta swoje własne myśli, zaznaczając w przedmowie, że stanowisko ich nie może być poczytane za bezwzględnie fałszywe, albowiem i miecz żołnierza i pióro dyplomaty mogą, stosownie do okoliczności, być z korzyścią użyte do walki ze złem.

Dopiero w trzecim »wieczorze« przeniósł Sołowiew spór w dziedzinę teoryi i tu się najsilniej objawiła jego oryginalność. Naukę Tołstoja doprowadza on do absurdu; Tołstoj, potępiając sprzeciwianie się złemu, jest zdania, że zło przestanie istnieć, skoro przestaniemy je zwalczać środkami gwałtownymi. Wynika stąd, że zło nie ma własnej rzeczywistej siły; powstaje ono, ponieważ my wyobrażamy sobie, że ono jest i wymyślamy przeciwko niemu rozmaite narzędzia gwałtu. »Wszak tak?« — zapytuje księcia współbiesiadnik, przez którego Sołowiew wypowiada swoje własne myśli. »Tak« — odpowiada przyparty do

muru Książę-tołstoista. — »Więc jakże wytłómaczyć uderzające niepowodzenie sprawy Chrystusa na ziemi?« Wszak Chrystus wskazał prawdziwe dobro; uczniowie Jego ze wszystkich sił ducha dążyli do wskazanego przez Chrystusa celu; broni do rąk, aby złe zwyciężyć, nie brali; tysiącami szli na śmierć i krwią świadczyli o prawdzie Boskiej nauki — tymczasem, stojąc na stanowisku Tołstoja, do którego w tym wypadku zbliża się sam Sołowiew, trzeba uznać, że »dotąd z nauki Chrystusa wyniknęło dla ludzi więcej złego, niż dobrego«, a zatem »nieistniejące zło zawsze tryumfuje, a dobro zawsze zaprzepaszcza się w nicości«. Jakże to wytłómaczyć?

I tu, doprowadziwszy naukę Tołstoja do absurdu, Sołowiew, aby ją zbić, nie chwytał się wcale broni, zużytej już przez wszystkich apologetów chrześcijaństwa i Kościoła; ani przez myśl mu nie przeszło twierdzić, że pomimo pozornych tryumfów złego dobro w końcu bierze górę, że zło jest przypadkiem *(malum est accidens)*. Wręcz przeciwnie. O ile Sołowiew był w dawniejszych pracach swoich optymistą w marzeniu o przyszłości, o tyle skłonny był do pessymizmu w poglądzie na teraźniejszość. *Świat wszystek we złem leży* — te słowa św. Jana Ewangelisty zapadły mu były w samą głąb duszy i służyły za tło do ascetycznych rozmyślań w książce *O religijnych podstawach życia*. Teraz w pessymizmie swoim zatopił się on jeszcze bardziej i zamiast zwalczać absurd, którego Tołstoj nie wyrzekł nigdy, a który logicznie może być z jego nauki wyprowadzony, Sołowiew jakgdyby chciał go poprzeć; stwierdzał on, że »*widzialnie* (t. j. na podstawie spostrzeżeń naszych) zło jest silniejsze, niż dobro«. Objawia się zło w trzech postaciach: jako zło indywidualne czyli przewaga pierwiastku zmysłowego w człowieku, w ogromnej większości ludzi, jako zło socyalne czyli przewaga tegoż pierwiastku w społeczeństwie złożonem z jednostek indywidualnie, *w ogromnej większości*, poddanych złemu i sprzeciwiających się usiłowaniom ludzi wyższych, pragnących je podnieść ku dobru — i jako zło fizyczne czyli przewaga niższych materyalnych pierwiastków ciała nad żywą siłą organiczną, spajającą je w piękny kształt. Ta ostatnia przewaga sprowadza śmierć i jest złem najwyższem. Prześlicznie zaczynał niegdyś Sołowiew *Religijne podstawy życia*

myślą, że dwa nierozłącznie z sobą związane pragnienia, niby dwa skrzydła niewidzialne, wznoszą człowieka ponad ogół stworzenia: pragnienie prawdy i pragnienie nieśmiertelności, ale przeciwko nim stają dwa straszne fakty: grzech i śmierć. Śmierć równa nas z resztą stworzenia, grzech stawia niżej od najniższego tworu. Jednak nad grzechem, czyli nad złem indywidualnem i socyalnem, mogą zapanować wybrańcy i mogą dążyć do wygnania go z ziemi i wierzyć w zbliżanie się do celu. Tylko śmierć jest niedostępna i niezwyciężona. A zatem śmierć jest panią życia i świata. Świat, to jej królestwo, a nie królestwo Boże, a że śmierć jest złem najwyższem, więc uznać trzeba świat za dzieło złego pierwiastku, złej mocy, złej woli...

Więc Bóg jest złem. Na myśl taką wzdryga się natura ludzka, ale Sołowiew nie wahał się zabrnąć aż w tę przepaść pessymizmu i negacyi — i nie dość tego: stąd właśnie zwracał się on przeciw temu, co jest najpiękniejsze u Tołstoja, przeciw żywemu czuciu Boga, jako Ojca, i czuciu zależności człowieka od tego Ojca, przeciw powtarzającej się u niego z takim naciskiem, przy każdej sposobności, myśli, że Bóg nas zesłał na świat po to, abyśmy Jego wolę pełnili. »Jeśli Bóg — mówi Sołowiew do Księcia — tylko nakłada obowiązki i żąda spełnienia swej woli, to nie widzę, jak mi pan udowodni, że ten Bóg jest prawdziwym Bogiem, a nie jakimś samozwańcem?« — A zatem mamy prawo żądać od Boga dokumentu o jego bóstwie, czyli dowodu, że jest silniejszy, niż zło, że zaś złem największem jest śmierć, więc niech pokaże nam Bóg, że ma nad nią moc. — I oto otrzymujemy ten żądany dowód, ten dokument, przez zmartwychwstającego, t, j. zwyciężającego śmierć Chrystusa: »Jest to rzeczywiste zwycięstwo nad złem w rzeczywistem zmartwychwstaniu; to jedno umożliwia wiarę w Królestwo Boże, gdyż bez tego mielibyśmy tylko królestwo śmierci, grzechu i ich twórcy — szatana; zmartwychwstanie, ale nie w znaczeniu przenośnem, lecz w rzeczywistem, ścisłem — oto dokument prawdziwego Boga!« — »Ale to mitologia« — mówi na to Książę. — »Nie, to nie mitologia, ale logika: skoro bowiem stanęliśmy na wspólnym gruncie wiary w Boga i wiary w dobro, to zarazem w imię logiki powinniśmy uznać, że siła Boga i dobra jest nieograniczona — i przeto nie mamy racyi nie wie-

rzyć w prawdę zmartwychwstania, tem bardziej, że fakt ten został historycznie zaświadczony«...

Człowiekowi, stojącemu po za religią, całe to rozumowanie wyda się tylko dziwactwem i oczywiście go nie przekona. Ale rzuca ono żywe światło na jednę z najoryginalniejszych umysłowości wieku naszego. W pessymistycznem odczuwaniu życia stał Sołowiew na równi z Leopardim i Schopenhauerem, przytem jednak zasadniczo od nich się wyróżniał żądzą życia, czynów, trudów, walk w imię tego idealnego porządku, który nazywamy Królestwem Bożem. Gdy przeto istotę boleści wszystkich niemal pessymistów, począwszy od Buddy, stanowiła świadomość nierozłącznej spójni istnienia z cierpieniem i gdy wskutek tego wystawiali śmierć jako litościwą zbawicielkę — Sołowiewa pogrążył w pessymizm właśnie fakt śmierci, nie zaś cierpienia: gdy u źródeł bytu jako przyczynę rzeczy stawiali pessymiści jakąś ślepą wolę życia, nie mogąc, ma się rozumieć przypuścić, aby Bóg żywy był twórcą złego, w piersi Sołowiewa zanadto silnym płomieniem buchała żądza Królestwa Bożego, ażeby był w stanie nie wierzyć w Boga żywego, osobowego, świadomego Stwórcę i Pana wszystkich rzeczy widomych i niewidomych. Ten Bóg musiał być Dobrem Najwyższem, inaczej go umysł wyobrazić nie umie, więc jakże wytłómaczyć wszechpotęgę złego, które pochłania byt wszystek i w śmierci znajduje swój wyraz najwyższy? Utożsamić złe z Bogiem, byłoby gwałtem, zadanym całej moralnej istocie człowieka! Dlatego to Sołowiew tak zuchwale rzucał żądanie, ażeby Bóg dał nam dokument swojej boskości. I przeszedłszy wszystkie religie i wszystkie filozofie, znajdował wreszcie dokument ten w fakcie zmartwychwstania Chrystusa i o to, jako o deskę zbawienia, czepiał się całą siłą jestestwa. »A jeśliż Chrystus nie powstał z martwych — mógł on ze św. Pawłem wołać — próżne tedy jest przepowiadanie nasze, próżna jest i wiara wasza!« (Kor. I, 15). Chrystus stawał mu się pochodnią w mroku życia, podporą w walce ze złem — i podkreślamy to, że nie był to Chrystus policzkowany i krzyżowany, ale Chrystus zmartwychwstający i zwycięzca śmierci, »Chrystus mściciel i odplatca«, ten »Chrystus dnia sądnego i Michała Aniola«, o którym nauczał Mickiewicz z katedry w *Collège de France.*

Wobec tego podwójnym wstrętem przejęły go te kierunki, które występując pod hasłem chrześcijańskiem, odrzucają Chrystusa, syna Boga żywego. A takim jest Tolstoizm. »O dajcie mi — woła Sołowiew — przeciwnika uczciwego, chociażby miał odrzucać wszystkie prawdy religijne! To taka rzadkość w czasach dzisiejszych! Nie uwierzycie, z jak szczerą przyjemnością patrzę na otwartego wroga chrześcijaństwa; w każdym z nich gotów jestem widzieć przyszłego Apostoła Pawła, wówczas gdy niektórzy miłośnicy wiary Chrystusowej robią na mnie wrażenie Judaszów«. I w myśli jego powiązały się dwa fakty: zupełne niepowodzenie, żeby nie powiedzieć *fiasco*, prawdy chrześcijańskiej w życiu, a zwłaszcza w dziedzinie stosunków społecznych i politycznych — i obok tego wzrost prądów pozornie chrześcijańskich, a w istocie swojej antydogmatycznych i antykościelnych, jak Tolstoizm, które do celu nie prowadzą, a czynią zamęt w sumieniach. A cywilizacya tymczasem pędzi naprzód coraz szybszym krokiem, w ciągu roku robi się teraz to, co dawniej stulecia potrzebowało! I człowiek ten, pogrążony w kontemplacyi religijnej, przejęty do głębi żądzą urzeczywistnienia prawa Bożego na świecie, zapytał siebie, czy to przyspieszone tempo cywilizacyi nie oznacza początku końca — końca świata, tego przesilenia dziejowego, w którem zapanuje apokaliptyczny Antychryst, a po którem zabrzmi trąba Archaniola, i znowu przyjdzie Chrystus, ale nie jako Baranek Boży, umęczony za grzechy świata, ale jako sędzia straszny i sprawiedliwy. I swoje żądze idealne, swoją tęsknotę do Królestwa Bożego, które urzeczywistniać chciał na ziemi, przeniósł on wówczas w zaświat, po za kres dziejów, w epokę, w której ci, co umarli w Chrystusie, powstaną według Pisma św. z grobów i przyobleką ciała przeobrażone, »boć musi to skazitelne przyoblec nieskazitelność, i to śmiertelne przyoblec nieśmiertelność« (Kor. I, 15).

Według Pisma św. ostatnim aktem tragedyi dziejowej będzie antychrystyzm. Ale nie będzie on, zdaniem Sołowiewa, wypływem ani obojętności religijnej, ani materyalizmu, ani jakiejkolwiek negacyi chrześcijaństwa, lecz będzie samozwaństwem religijnem, gdy imię Chrystusa przywłaszczą sobie takie siły w ludzkości, które i treścią i formą obce są Chrystusowi i isto

cie jego nauki. I tą myślą kierował się Sołowiew w swoich namiętnych wycieczkach przeciw Tołstojowi, w którym upatrywał takiego przywłaszczyciela cudzej własności, fałszywego proroka ze słowami Chrystusa na ustach, a depczącego Jego boskość i torującego tem samem drogę przed Antychrystem — i pod wpływem tej to myśli napisał on *Krótką opowieść o Antychryście*, którą umieścił w końcu *Trzech rozmów*, niby urywek z niedokończonego rękopisu jakiegoś starego mnicha, rzecz, zawierającą, według własnych słów Sołowiewa, wszystko, co o końcu świata można powiedzieć najprawdopodobniejszego na podstawie Pisma św., tradycyi kościelnej i zdrowego rozsądku, zdającego sobie sprawę z tego, co się naokoło dzieje.

Rzeczy tej streszczać nie będę — najumiejętniejsze bowiem streszczenie nie wyrazi tego, co stanowi siłę utworu, a jest nieuchwytne, t. j. nastroju. Opowieści swojej nie kreślił wcale autor jakimś tonem proroczym, apokaliptycznym; przeciwnie, ton jest nieraz żartobliwy, a formę cechuje prostota, nie kusząca się o żadne ozdoby lub efekty, a jednak czujemy, że rzecz cała wyszła z pod pióra człowieka, przejętego do głębi uczuciem szybko zbliżającego się końca rzeczy i to czucie przenika powoli czytelnika drżeniem trwogi, jak gdyby wisiały nad nim, niby chmury ciężkie — zwiastuny pędzącej burzy — wszystkie uciski dni ostatnich, dni pomsty, w których poruszą się wszystkie mocy niebieskie i »będą znaki na słońcu, księżycu i gwiazdach, a na ziemi uciśnienie narodów, a ludzie schnąć będą od strachu i oczekiwania tych rzeczy, które przyjść mają na wszystek świat«...

Wypadki, których świat ma być widownią, od dziś dnia aż do końca rzeczy, przedstawiają się w szczegółach zasadniczych, jak następuje. Koło połowy wieku XX, a może i wcześniej, Chińczycy, zorganizowani przez Japonię, a pod wodzą genialnego cesarza wojownika opanowują Europę, wyczerpaną przez walki z odrodzonym panislamizmem. Hegemonia mongolska trwa mniej więcej przez dwa pokolenia. Jest to epoka wzajemnych wpływów i oddziaływań Wschodu i Zachodu. Potem Europejczycy, pojednani ze sobą wobec wspólnego wroga, zrzucają jarzmo mongolskie i tworzą Stany Zjednoczone Europy. Następuje okres ogólnego pokoju i wówczas to na początku

XXI wieku zjawia się człowiek najgenialniejszy, jakiego ludzkość dotąd wydała — Antychryst. I nie jest to wcale jakiś potwór moralny, jak go rozmaite przepowiednie malują. Nie. To wyśniony przez Nietzsche'go »nadczłowiek«, w najlepszem znaczeniu wyrazu: obdarzony wszystkimi przymiotami ducha i ciała, piękny, rozumny, wymowny, idealista, nieposzlakowanej cnoty, surowy dla siebie, miłosierny dla bliźnich, miłosierny nawet dla zwierząt, bo wegetaryanin, z zawodu zaś (szczegół nie przynoszący nic do charakterystyki tego »nadczłowieka«, ale ciekawy jako złośliwa aluzya do Tołstoja, który w czasie wojny krymskiej służył w wojsku) z zawodu jest on artylerzystą. Duszę »nadczłowieka« przepełnia jedno marzenie: zostać dobroczyńcą rodu ludzkiego, nędzę i zbrodnię znieść z oblicza ziemi; ułomność ma on tylko jednę, tę, że kocha przedewszystkiem siebie, a nie Boga. Dzieła jego czyta i podziwia świat cały, ale to mu nie wystarcza, chciałby władzę posiąść, aby uskutecznić swoje wielkie zamiary, których treścią i celem — uszczęśliwienie ludzkości. Oto ukończył 33-ci rok życia a wpływ jego nie przekracza granic literatury; ogarnia go rozpacz i wtedy to przychodzi stanowcza w jego życiu chwila przesilenia — widzenie jakieś, czy mistyczne spotkanie z duchem ciemności, przypominające kuszenie Chrystusa na puszczy. »Nadczłowiek« oddaje pokłon szatanowi i nagle nowa moc wstępuje w niego, wraca on do życia i ludzi potężniejszy, niż kiedykolwiek, a pewny swego zwycięstwa: wie on teraz, że Chrystus był tylko jego poprzednikiem, dopiero w nim objawi się ostatecznie boskość człowieka, łącząca ogrom pomysłu powszechnej szczęśliwości z umiejętnością wykonania. I w przystępie wielkiego natchnienia pisze on dzieło p. t. *Droga do powszechnego pokoju i szczęścia*. Szlachetne poszanowanie dla tradycyi przeszłości łączy się tam z śmiałym radykalizmem wymagań i wskazań politycznych i społecznych, nieograniczona swoboda myśli z głębokiem rozumieniem mistycznych polotów duszy, bujny indywidualizm z gorącem oddaniem się dobru ogólnemu, najwznioślejsza idealność w zasadach z doskonałą ścisłością i praktycznością pomysłów pod względem możliwości zastosowania ich do życia. I z nader subtelnem zrozumieniem szerzącego się dziś dyletantyzmu, który, zdaniem Sołowiewa,

panoszyć się zapewne będzie coraz bardziej, dodaje autor, że w książce tej, w poruszaniu i rozwiązywaniu wszelkich kwestyj objawi się jakiś genialny artyzm, dzięki któremu każdy będzie mógł zgodzić się ze wszystkiem, co tam powiedziane, nie wyrzekając się przytem wcale swoich osobistych upodobań i przekonań. Powodzenie tej dziwnej książki jest tak niesłychane, że imię autora staje się odrazu najpopularniejszem na świecie i pod naciskiem opinii ogólnej przedstawiciele Stanów Zjednoczonych Europy obierają go w Berlinie prezydentem. Odtąd każdy krok jego jest nowym dlań tryumfem i nowem dobrodziejstwem dla ludzkości — i wkrótce przy ogólnym poklasku ogłasza się on imperatorem świata całego. Pewną nieufność w stosunku do niego okazują chrześcijanie pod wpływem dzieł kilku teologów, którzy w nim już upatrzyli znamiona Antychrysta. Chrześcijan na świecie jest znacznie mniej, niż dzisiaj, tylko 45 milionów, ale za to są to chrześcijanie z przekonania, nie zaś tylko z imienia. Aby się z nimi załatwić i ich ugłaskać, zwołuje imperator sobór powszechny do Jerozolimy, gdzie wspaniałą wystawił świątynię dla zjednoczonych religij całego świata. Zjawiają się przedstawiciele wszystkich trzech wyznań: katolicy z papieżem Piotrem II na czele, prawosławie uosabia tajemniczy starzec Jan, protestantyzm profesor Pauli — trzy symboliczne imiona, streszczające trzy kierunki w chrześcijaństwie, a wszystkich trzech: Piotra II, Jana i Pawła, przedstawił autor z artystyczną wyrazistością, widzimy ich, jako ludzi żywych. Na soborze po raz pierwszy występuje imperator, jako »ukochany syn Boga«, jako »Jego Boski Majestat«; wierzący chrześcijanie tracą resztki złudzeń, i Piotr II rzuca uroczystą klątwę na imperatora Antychrysta. Jednak większość biskupów i kardynałów staje po stronie Antychrysta, natomiast z Piotrem papieżem łączą się starzec Jan i prof. Pauli — i tu u schyłku dziejów następuje pojednanie tych nielicznych katolików, prawosławnych i protestantów, którzy, zostawszy pod sztandarem Chrystusa, Syna Boga żywego, łączą się w przeświadczeniu zasadniczej wspólności.

Potem następuje ucisk chrześcijan, straszne zjawiska natury, upadek Antychrysta, zejście Zbawiciela, sąd — to wszystko pokrótce, jako rzeczy znane z Objawienia św. Jana.

W porównaniu z poglądami i filozofią Solowiewa, którą wyrażały poprzednie jego dzieła, uderza tu zupełne zaginięcie dawnych marzeń o przyszłym doskonałym porządku na świecie, o teokracyi, o harmonii trzech władz: arcykapłańskiej, cesarskiej i proroczej, o cesarzu rosyjskim, panującym wspólnie z papieżem nad światem, o posłannictwie Rosyi w sprawie pojednania Kościołów. To ostatnie następuje wprawdzie, ale bez udziału Rosyi, a w przededniu Sądu Ostatecznego. Słowem, co do możliwości urzeczywistnienia ideału chrześcijańskiego w ludzkości takiej, jaką ona jest, Sołowiew pogrążył się w pessymizm. Liczba chrześcijan, pomimo wszystkich usiłowań misyonarskich, spadnie na początku XXI-ego wieku do dziesiątej zaledwie części ich liczby dzisiejszej; papież, wygnany z Rzymu, przebywać będzie w Petersburgu na łaskawej opiece władz tamecznych. Ale większym jeszcze objawem pessymizmu jest samo przedstawienie Antychrysta w postaci, tak bardzo w pozorach swoich pociągającej — bo jakże trudno oprzeć się urokowi człowieka, a raczej »nadczłowieka«, który wszystkie siły ducha swego, najpotężniejszy umysł i niezłomną wolę skierował ku uszczęśliwieniu cierpiących? jakże potępiać idące za tym wielkim dobroczyńcą rzesze maluczkich i wielkich? Wprawdzie cnota jest cnotą dopiero wówczas, gdy jej celem chwała Boża, ale tej cnoty tak jest niezmiernie mało na świecie, że chętnie wybaczamy ludziom ich samolubne pobudki, byleby tylko czynili dobrze bliźnim, cenimy ich wówczas i radzibyśmy ich widzieć wśród wybranych. Tymczasem cała ta niedoskonała cnota zostaje w osobie Antychrysta i tych, co za nim poszli, skazaną na wieczyste zatracenie, zbawieni tylko ci, stosunkowo nieliczni, którzy wyznawali Chrystusa Syna Bożego, który zmartwychwstaniem swojem śmierć zwyciężył. Więc czyżby tylko wiara zbawiała, a uczynki bez wiary nie miały żadnego znaczenia? Tak. Dogmat zmartwychwstania pochłonął całą istotę Sołowiewa i w nim uznał on jedyną podstawę wszelkiego rozumnego i z wolą Bożą zgodnego istnienia, a wszystko, co po za tem, choćby przeniknione najszlachetniejszemi dążnościami, jest po za Bogiem, jest z nim, z duchem ciemności i z Antychrystem. Dogmat zmartwychwstania łączy w jedno wszystkich chrześcijan. »Ktobykolwiek wyznał — mówi św. Jan

Ewangelista — iż Jezus jest Syn Boży, Bóg w nim mieszka, a on w Bogu« — te słowa przyjmuje Sołowiew w całej ich sile i wobec tego wszelkie różnice i spory wyznaniowe tracą istotne znaczenie; w ostatnich dniach świata, gdy papież ginie w walce z Antychrystem, u steru chrześcijaństwa staje prof. Pauli — i takie stanowisko zająwszy, Sołowiew, ten syn Kościoła, uznający papieża za głowę jego, nie waha się w niejednym ustępie w komicznem świetle wystawiać katolicyzm *rzymski;* Rzym razi człowieka ze Wschodu, nie umie on i nie chce pozbyć się uprzedzeń przeciw niemu. »W Rosyi — pisze on o wygnanem do Petersburga papiestwie — uprościło ono znacznie swoje formy; nie zaprowadzając widocznych zmian w składzie officyów swoich i kollegiów, musiało ono uduchowić charakter ich działalności, oraz zmniejszyć do rozmiarów minimalnych swój pyszny rytuał i ceremonial; rozmaite zaś dziwne i gorszące obyczaje, choć nie zostały cofnięte oficyalnie, wyszły jednak same przez się z użycia«.

Wobec tego, co gorszy w świecie moralnym, a gnębi w świecie fizycznym, wobec grzechu i śmierci, ratunkiem jest dogmat zmartwychwstania. Nie znamy pisarza, w którym widmo śmierci budziłoby taki wstręt i zgrozę: treścią wszelkiego istnienia — mówi on — jest walka ze śmiercią, ale bezsilną przeciw śmierci jest wszelka siła fizyczna, a nader niedostateczną siła umysłowa, tylko »nieskończoność siły moralnej daje życiu pełnię absolutną«, a wraz z tem możliwość zwyciężenia śmierci. »Ukrzyżowany Syn człowieczy i Syn Boży, opuszczony przez ludzi i Boga, a modlący się za nieprzyjaciół swoich, nie znał granic dla swej siły duchowej i dlatego żadna cząstka Jego istoty nie mogła stać się zdobyczą śmierci«... »Prawda zmartwychwstania Chrystusa jest prawdą w całej swej pełni, t. j. nietylko prawdą wiary, ale i prawdą rozumu«, jest postulatem rozumu. »Gdyby Chrystus nie zmartwychwstał, to świat okazałby się niedorzecznością, królestwem złego, fałszu i śmierci«... »Gdyby Chrystus nie zmartwychwstał, to któżby mógł zmartwychwstać?«

Ale Chrystus zmartwychwstał, więc ten świat, który teraz jest królestwem grzechu i śmierci, o którym Sołowiew zwątpił, aby mógł siłami ludzkiemi przeobrażonym zostać w Królestwo Boże, świat ten stanie się jednak królestwem prawdy

i życia, Królestwem Bożem, ale po skończeniu wieków, po przyjściu powtórnem Chrystusa, gdy Syn Boży wezwie ku sobie tych z żyjących, co przy Nim, a nie przy »wrogu« byli w ostatnich dniach świata, gdy z grobów powstaną ci, co przedtem w Chrystusie pomarli — »i ma królować Chrystus, ażby położył wszystkie nieprzyjacioły pod nogi Jego (Ojca), a ostatnia nieprzyjaciółka będzie zniszczona, śmierć« (św. Paw. Kor. I, 15). I wizya wielkiego Apostoła chrześcijaństwa, wizya zniszczonej śmierci porywa duszę teologa rosyjskiego: »Gdzież jest zwycięstwo twe, śmierci! Gdzież jest, śmierci, oścień twój« (tamże).

»Świat wszystek we złem leży«... Ponad nieskończony smutek przeświadczenia tego, ponad zgliszcza pogrzebanych marzeń o idealnym porządku na świecie, uniosła Sołowiewa tryumfująca wiara w zmartwychwstanie Chrystusa i tych, co z Nim byli i będą. I całą energię, którą skupiał przedtem w myśleniu i pracy nad przeprowadzeniem w czyn swoich ideałów religijnych, politycznych i społecznych, przeniósł on na schyłku dni swoich, przestawszy wierzyć w szczęście i dobro na ziemi, przeniósł po za byt ziemski i skupił w dążności do zdobycia żywota wiecznego i w nawoływaniu do tego ludzi... »Jeśliż tylko w tym żywocie, w Chrystusie nadzieję mamy, jesteśmy nędzniejsi, niźli wszyscy ludzie«... (św. Paw. Kor. I, 15).

Od słowianofilstwa do panazyatyzmu! Zaczęliśmy od obrazu rozszalałego nacyonalizmu w Rosyi, ażeby wraz z Sołowiewem zakończyć wizyą rzeczy ostatecznych! Ale między jednem a drugiem jest ta wspólność, że są to dwa krańcowe ogniwa ewolucyi duchowej jednego z najoryginalniejszych umysłów rosyjskich. Wychowany w otoczeniu słowianofilskiem, kreślił Sołowiew na początku swej działalności mistyczne marzenie o umiłowanej przez Boga Rosyi, która w bierności wyczekuje i wyczekiwać powinna chwili, aż zejdzie w nią Duch Święty i poprowadzi ku wykonaniu myśli Bożej na świecie. Obdarzony jednak czułym zmysłem moralnym, gdy ujrzał, że z marzeń podobnych słowianofilscy jego przyjaciele wywodzili konieczność tępienia wszystkiego, co, nie będąc rosyjskiem, jest tem

samem obmierzle Bogu, zwrócił się on przeciwko nim i wkrótce zerwał z otoczeniem, przekonawszy się, że idealizm twórców słowianofilstwa przeistoczył się w ręku ich następców w kult dzikich popędów narodowych. Głęboko wierzący i głęboko przejęty znaczeniem religii w społeczeństwie, doszedł wówczas do wniosku, że z upadku moralnego mógł Rosyę podźwignąć tylko akt wielkiej ofiary narodowej, polegający na dobrowolnem poddaniu się w rzeczach religii papieżowi, jako następcy św. Piotra i głowie Kościoła. Oddawszy się myśli tej z całym zapałem, wierzył, iż słowa jego znajdą odgłos i że Rosya, wstąpiwszy na wskazaną drogę, wypełni najwyższe posłannictwo chrześcijańskie i stanie na czele narodów chrześcijańskich. Tymczasem słowa te przechodziły bez wrażenia, a orgia wściekłości patryotycznej, panslawizmu i panrussyzmu ogarniała i wielkich i małych, Rosyę całą i pogrążała ją w przepaść znikczemnienia, od której nie mogły jej uratować bezpodstawne dziecinne rojenia mistycznego panazyatyzmu, próbującego zastąpić dawną mistykę słowianofilską. Budziła się wprawdzie reakcya, lecz nader odmienna od tej, o której marzył Sołowiew: powstawał pisarz wielki i w imię absolutnej doskonałości chrześcijańskiej głosił zburzenie Kościoła i państwa, które powołania swego nie wypełniły; marząc o gminie ewangelicznej, tworzył on naukę nawskroś duchem anarchizmu przesiąkniętą, pomimo, że to był anarchizm najszlachetniejszego gatunku. W nauce tej, właśnie z powodu tak silnie zaznaczonego w niej pierwiastku religijnego, upatrzył Sołowiew większe jeszcze niebezpieczeństwo dla swojej idei religijnej, niż w wybrykach nacyonalizmu i przeciwko niej zwrócił swój oręż. Zapragnął, jak się sam wyraził, stanąć na wązkim, lecz pewnym moście, wiodącym ludzkość ku prawdzie pomiędzy dwiema przepaściami, »przepaścią martwego i zabójczego niesprzeciwiania się złemu z jednej strony, a przepaścią złego i równie zabójczego gwałtu z drugiej«, t. j. między anarchizmem Tołstoja, a reakcyą i niszczycielstwem nacyonalizmu. Ale namiętność uniosła autora *Trzech rozmów*. O ile słuszną była i chwalebną, gdy w nią się zbroił, gromiąc obrzydliwość stworzonej przez Aksakowa i Katkowa religii gwałtu i ucisku, o tyle splamiła go, gdy wyrazy nienawiści i pogardy rzucał na wielkiego pisarza, który potężnym głosem

z sumienia idącym przeczyszczał atmosferę powszechnego upodlenia; dla dobra wspólnej sprawy moralnego odrodzenia Rosyi powinien był Sołowiew szukać punktów wspólnych a nie spornych z Tołstojem. W końcu przerażony widokiem obu przepaści, w które staczały się umysły rosyjskie, zwątpił on o możliwości powszechnego dobra na ziemi i z całym ogniem swej duszy namiętnej i żądzą ideału rozżarzonej, poszedł szukać ukojenia w pozaświatowem Królestwie Bożem, które po Sądzie Ostatecznym i zmartwychwstaniu ciał nastąpi — i tem zapragnął porwać ludzi za sobą.

»I widziałem niebo nowe i ziemię nową; albowiem pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły, a morza już niemasz... I widziałem święte miasto Jeruzalem nowe«... Z tęsknią myślą o tem nowem Jeruzalem, które nastąpi po skończeniu wieków i w którem rzeczywistością się staną najwznioślejsze pragnienia umysłów ludzkich, mógł jednak Sołowiew mocno trzymać się ziemi, gdyż mógł znaleźć znakomitego sprzymierzeńca w osobie tego głębokiego myśliciela, który głąb wiedzy umiał połączyć z polotem idealizmu i z trzeźwością rozumu politycznego. Mówię o Borysie Cziczerinie. Ten nigdy nie sięgał marzeniem o przyszłości Rosyi tak wysoko, jak Sołowiew, więc też nie potrzebował rozczarowywać się i w dzisiejszej posępnej epoce umiał zachować wiarę w potężne, choć zdrętwiałe pod naciskiem reakcyi siły narodu rosyjskiego, które ze swej apatyi moralnej i umysłowej powstaną, gdy się otworzy przed niemi widownia życia politycznego. Nowe a wielkie zadanie — sądził Cziczerin — obudzą wówczas w niezużytym jeszcze narodzie jego najlepsze pierwiastki. A nastąpi to wkrótce, prędzej czy później, bo nastąpić musi, bo jest w porządku natury, bo wolność polityczna jest nieuniknionem następstwem, zdaniem myśliciela, tych reform w duchu wolności, którym już początek dali najmędrsi z monarchów rosyjskich. Lecz zanim to nastąpi, niech umysły szlachetniejsze przygotowują się do przyszłej ważnej chwili, skupiając się w rozmyślaniu i pracy nad wyrobieniem sobie poglądu na zadania i obowiązki Rosyi, na potrzeby jej i wszystkich pod jej berłem zostających narodów we wszystkich dziedzinach życia. I tej pracy poświęcił Cziczerin całą swoją działalność, usiłując budzić we współziomkach swoich ich

uczucia najlepsze i zarazem utrwalać je na niewzruszonych podstawach religijnych, filozoficznych, naukowych. »Człowiekiem godnym tego miana — wyraził się on w jednym z dzieł swoich — jest ten, który nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże, dla którego nie masz ani Żyda, ani Greczyna, ani Wschodu, ani Zachodu, który, naród swój kochając, żyje zarazem życiem całej ludzkości i czuje żywy związek swój i swoich współziomków z jej całą przeszłością, który w chełpliwem zarozumieniu nie głosi światu o światowładnem powołaniu swego narodu, gdy w jego przeszłych dziejach nic do tego nie uprawnia, który uznaje prawo innych narodów do bytu, rozumiejąc, że wszystkie są dziełem Bożem i który wie, że myśl Boża kieruje dziejami, że Bóg jest początkiem i środkiem i końcem historyi, jak jest początkiem i środkiem i końcem wszelkiego istnienia, »albowiem z Niego i przezeń i w Nim jest wszystko«, — który w religijnem poczuciu swej zależności od Stwórcy, w Bogu i w religii, jednoczącej wszystkie pierwiastki duszy i skierowującej ją ku najwyższemu celowi, ku Dobru, szuka pokrzepienia w swej wędrówce ku owym sferom świata moralnego, które sięgają w nieskończoność, po za kres ziemskiego bytu«...

Od przejęcia się temi ideami Cziczerina zależy przyszłość moralna Rosyi.

III.

ROSYA I JAPONIA

III

ROSYA I JAPONIA

I.

Nie poszła Rosya ani za Cziczerinem ani za Sołowiewem — i przepowiadana przez nich katastrofa nastąpiła prędzej, niż się spodziewano. Rola »bicza Bożego« przypadła Japonii. Wkrótce po wojnie Chińsko-Japońskiej w r. 1895 — wpadły mi do rąk w *Wiestniku Jewropy* artykuły o Japonii p. Czerewkowa, w których autor podał zarys dziejów tego kraju w ciągu ostatnich dziesięcioleci. Żywo mi stoi w pamięci to głębokie, prawie wstrząsające wrażenie, jakie na mnie wywarły. Były objawieniem nowego świata, który mimo zupełnej odmienności swojej od cywilizowanej Europy (wyrazy *Europa i cywilizacya* zwykliśmy nierozerwalnie ze sobą łączyć) tryskał taką świeżością życia i taką potęgą uzdolnień, że od pierwszej chwili wydał mi się nowym czynnikiem dziejowym, powołanym do zajęcia wybitnego stanowiska na widowni wypadków. Rewolucya przez którą przeszła dopiero co Japonia, przewyższyła rozmiarami urzeczywistnionych przez się przeobrażeń w ustroju politycznym i społecznym wszystkie znane rewolucye świata, a dokonana została w sposób świadczący o równowadze ducha i takiej sprężystości umysłu, o jakiej, my Europejczycy, przybliżonego nawet pojęcia nie mamy. Wszechstronna wrażliwość, a wśród natłoku wrażeń bystrość oryentacyi, niezmordowana ruchliwość, ustawicznie szukająca nowych widnokręgów, szerokość wolna od złośliwych uprzedzeń i stronniczego fanatyzmu i tem samem wykluczająca owo zasklepienie się w raz obra-

nem kole wyobrażeń, które u nas cechuje nieraz nawet bardzo postępowe jednostki — to są zasadnicze cechy umysłu sprężystego, które z całą jaskrawością wyszły na jaw w czasie rewolucyi Japońskiej. Jej źródłem był patryotyczny ale zacofany antyeuropeizm. W skutek oburzenia i przerażenia z powodu słabości rządu, który zawarł był z państwami europejskiemi traktaty, otwierające im dostęp do portów Japońskich, powstał był w Japonii i szybko szerzyć się zaczął ruch przeciw kierującej losami kraju feodalnej oligarchii, na czele której stał najpotężniejszy z feodałów, dziedziczny Szogun t. z. drugi cesarz, sprawujący rządy w imieniu otoczonego boską czcią, ale odsuniętego od bezpośredniej władzy Mikado, t. j. cesarza prawowitego. Ruch ten wybuchnął koło roku 1858 i wynikiem jego były długoletnie i krwawe rozterki wewnętrzne. Lecz w ciągu tej wojny domowej przywódzcy ruchu albo zwiedzili sami znienawidzoną Europę, albo posyłali do niej synów swoich. I stała się rzecz dziwna, niesłychana w dziejach: rewolucya, rozpoczęta pod hasłem »śmierć barbarzyńcom« t. j. Europejczykom, a w imię samowładzy monarszej doprowadziła do europeizacyi i do parlamentarnych rządów. To znaczy, że w umysłach tych, a raczej większości tych, co dzieło rewolucyi prowadzili, dokonał się pod wrażeniem zetknięcia się z Europą radykalny przewrót w poglądzie na drogi wiodące do pomyślności ojczyzny, choć jednaką została miłość ojczyzny; nad ślepem przywiązaniem do form przekazanych przez tradycyę wziął górę rozum, uczący, że aby pójść w zawody z Europą, należało wprzódy przyswoić zdobycze jej kultury. W r. 1868 Szogunat już był zmieniony, Mikado już samowładnym panem Japonii, i wkrótce potem naczelnicy feodalnych klanów podawali cesarzowi adres zaczynający się od słów: »Niebo i ziemia należą do Cesarza, wszelki człowiek jest jego niewolnikiem« [1]). Odpowiedzią na to po szeregu lat i prac przygotowawczych było ze strony »pana nieba i ziemi« dopuszczenie »niewolników« swoich do udziału w rządach. Konstytucya nadaną im została w 1891 r. — Nie dość tego. Zwycięstwa Mikada nie zaciemniło żadne okrucieństwo, żadnego ze stronników Szogunatu nie skazano na śmierć,

[1]) Maurice Courant: *Okoubo* (Paris, Alcan).

najwyższą karą były areszty więzienne i częściowe konfiskaty — i już w r. 1892 dwóch z pomiędzy głównych wodzów partyi feodalnej — innemi słowy, buntowników, Mikado przyjął na służbę [2]).

I im bardziej wczytywałem się w dzieje Japonii, tem większy ogarniał mię podziw: odkrywałem w narodzie tym właściwości, które wytłumaczyć sobie umiałem tylko wysokością kultury moralnej rzadko dostępnej nawet nam chrześcijanom. Obok bowiem szerokości i sprężystości umysłu, która mię przedewszystkiem uderzyła, wyszła również na jaw w czasie zapasów rewolucyjnych szlachetna i wykwintna delikatność uczuć. W walce przeciw Szogunom i feodalizmowi sprzymierzyły się były ze sobą dwa pierwiastki i prądy: postępowy i romantyczno-reakcyjny. Dla jednych skupienie władzy w ręku cesarza i centralizacya rządu były pierwszym warunkiem wzmocnienia Japonii i wstępem do dalszych reform; drudzy w zwycięstwie Mikada nad Szogunem upatrywali zapowiedź powrotu do przeszłości, na którą patrzali nie chłodnem okiem rozumu, lecz przez pryzmat serca i wyobraźni. Ale po wspólnem dopięciu celu coraz ostrzej poczęły się zaznaczać sprzeczności pomiędzy dotychczasowymi sojusznikami, aż w roku 1877 wybuchnęła nowa wojna domowa, w której cesarz poszedł za postępowcami, a na czele obrońców starego porządku stanął rycerz bez skazy Saigo Takamori; urodą, siłą i męstwem podbijał on serca Japończyków; imię jego było sztandarem.

Zacięta i krwawa walka trwała 8 miesięcy; poległo w niej z obu stron 14 tysięcy bojowników; rannych było przeszło 20.000. Zwyciężył cesarz. Ścigany Saigo schronił się z ostatnią garstką wiernych na wzgórzu Shiroyama; tam poległ śmiercią walecznych, a towarzysze jego zadali sobie harakiri. I znowu zwycięzca odznaczył się umiarkowaniem i wspaniałomyślnością; żadnego z winnych oporu przeciw władzy monarszej nie spotkała kara sroższa nad 5 lat więzienia; zdobywca Shiroyamy admirał Kawamura kazał uroczyście pogrzebać zwłoki Sajgo, a po latach kilku cesarz przywrócił zmarłemu wszystkie do-

[2]) Marquis de la Mazelière: Essai sur l'histoire du Japon. (Paris, Plon 1899, p. 367).

stojeństwa i tytuły, które nosił za życia[1]) i odtąd imię tego, który był przeciwnikiem swojego cesarza, lud japoński otwarcie otacza rzewną czcią, upatrując w nim poetyczne wcielenie starej Japonii, która wraz z nim na wieki do grobu zeszła. I cześć ta nie staje wpoprzek wierności dla cesarza; owszem, wzmacnia przywiązanie do wspaniałomyślności zwycięzcy, który umiał uszanować uczucia swoich buntowniczych przeciwników.

I samo przez się nasuwało się porównanie dzisiejszej Japonii, rzuconej według trafnego wyrażenia pisarza francuskiego[2]) w wir najbajeczniejszych przeobrażeń, na jakie ludzkość kiedykolwiek patrzała, z Rosyą w epoce Piotra zwanego Wielkim.

II.

U steru Japonii, gdy wchodziła w nowy okres, stał dostojny monarcha, otoczony licznym szeregiem rozumnych i wytrawnych współpracowników, którzy wzrokiem sięgając w oddaloną przyszłość, a wierząc w słuszność i tryumf swej sprawy, umieli zachować równowagę i wyrozumiałość wobec przeciwników swoich, — Rosyę zaś prowadził na nowe drogi dziwak z umysłem niezaprzeczenie potężnym, choć jednostronnym, i z upartą energią, ale przytem nałogowy pijak i rozpustnik, z popędami szpiega, kata i inkwizytora, tchórz i psychopata ogarnięty manją prześladowczą, i łączący w sobie krwiożerczość tygrysa z niechlujstwem wieprza. Mutsu-Hito wspaniałomyślnie przebaczał obrońcom starego porządku; Piotr z rozkoszą pławił się w ich krwi, wymyślał tortury, przyglądał się im i własnoręcznie ścinał głowy. W Japonii obficie lała się krew bratobójczych walk, ale przeciwników ożywiała jednaka miłość ojczyzny i uczyła ich wzajemnie się szanować — i dla tego zwycięzcy wyciągnąwszy przyjacielską dłoń do zwyciężonych, umieli

---

[1]) M. Courant, op. c. str. 194—5.

[2]) Pierre Leroy Beaulieu »La renovation de l'Asie«, por. s. 154. (Paris, 1904).

ich po skończonej walce zespolić ze sobą w pracy nad dobrem kraju; Piotr zaś przeistoczył Rosyę w ogromną katownię, w której szpiegostwa i donosicielstwo były drogą do dostojeństw, a gwałty i okrucieństwa uchodziły bezkarnie, skoro pozorem do nich było wpojenie wiernopoddańczej czci dla cara. Gdy Mutsu - Hito dobrowolnie ograniczał władzę swoją, dając narodowi swojemu konstytucyę, Piotr występował, jako wierny spadkobierca tego Iwana groźnego, który wcielił w sobie grozę wszystkich władców moskiewskich, który wolę carską utożsamił z wolą Bożą i innego prawa nad kaprys carski nie dopuszczał. W zgodzie z tem myślą przewodnią Piotra, gdy przystępował do europeizowania Rosyi, było oparcie samodzierżawia na mocniejszych podstawach; chciał mieć lepiej wykształconych oficerów i urzędników, bieglejszych wykonawców dla zamiarów swoich. Lecz dobroczynne skutki tego prądu oświaty, który dzięki temu się wzmagał, paraliżował własną osobą; najbliższe otoczenie znieprawiał przykładem, ogół przytłaczał ogromem okrucieństw. Z tego zaś porównania powstawało pytanie, czy ten fakt, że świt nowego życia w Rosyi jest dziełem jednego z najobrzydliwszych potworów, jakie dzieje widziały, nie jest klątwą wiszącą nad Rosyą nowoczesną? czy reformy Piotra postępowe w pozorach swoich, a w istocie zabarwione duchem najcyniczniejszego autokratyzmu — nie przyczyniły się, zamiast podnieść moralnie naród rosyjski, do skaleczenia jego moralnej indywidualności? czy nie poczęły zacierać się w oczach narodu tego granice między dobrem a złem, gdy olśniony blaskiem dzieł i nadludzką grozą swego cara okrutnika, uczcił go, stawiając po za granicami dobrego i złego niby króla-Ducha, hartującego poddanych swoich w strasznych torturach, aby ich przysposobić do wyższych celów? Czy woń kadzideł, którą na ołtarzu Piotra rozniecał, sławiąc jego dzieło najszlachetniejszy z synów Rosyi i największy wśród jej myślicieli Włodzimierz Sołowiew, nie świadczyła o nadwerężeniu harmonii ducha nawet na wyżynach duchowego życia?

W każdym razie było to jasnem dla każdego, kto się rzeczami temi zajmował, że wojna Rosyi z Japonią, której blizkość łatwo dawała się przewidzieć, nie będzie wcale nową odmianą jakiejś walki o światło między chrześcijańską Europą a pogań-

ską Azyą, role bowiem zostaną tu zmienione. Światło uosobi Japonia, żwawo krocząca po drodze kultury moralnej, jeżeli za oznakę kultury poczytywać mamy uszanowanie obrazu Bożego w każdej jednostce ludzkiej, — jako wyraz zaś mroku, wystąpi tu państwo Chrześcijańskie z imienia, w którem cześć Chrystusowi należną przywłaszczył sobie Cezar i w imię tego Cezara deptane są zarówno jednostki jak narody.

Niebawem miało się pokazać, że to zestawienie Rosyi z mrokiem a Japonii ze światłem mogło być rozciągnięte na całość wzajemnych stosunków Europy i Azyi. W r. 1900 na pograniczu dwóch stuleci najpyszniejszy z Chrześcijańskich władców Europy wysyłając swoje hufce do Chin wyrzekł straszne słowa, które pójdą z pokoleń w pokolenia i okryją wobec ludzi z sumieniem nieśmiertelną hańbą pamięć tego, z czyich ust wyszły: »Gefangene werden nicht genommen, pardon wird nicht gegeben«. — I rozkaz ten został sumiennie spełniony przez wojska niemieckie w Chinach, niemniej zaś sumiennie wtórowali im w Mandżuryi Rosyanie: tysiące spokojnej, pracowitej ludności chińskiej z miasta Błagowieszczeńska topił jenerał Gribskij w wodach Amuru, a inni jenerałowie palili miasta kwitnące i w pień wycinali ich ludność. Publicysta francuski A. Ular [1]), który wkrótce potem zwiedzał Chiny, przytoczył przerażające szczegóły z listów naocznych świadków, Chińczyków o okrucieństwach tych »zamorskich barbarzyńców«, którzy przyszli niszczyć starodawną cywilizacyę z jej czcigodnymi zabytkami w świątyniach, bibliotekach i pałacach. »Źródłem tego szczególnego obrzydzenia, które budzi wojna chińska — dodawał on do opisu swego — jest ta haniebna obłuda europejska, która brutalne popędy zmilitaryzowanych tłumów nazywa *cnotą patryotyczną*, a podłą orgię mordowania bezbronnych przeciwników — *akcyą cywilizacyjną*«.

Pod wpływem tej wojny, a raczej tego niszczycielskiego pochodu Europejczyków na Chiny, snuło nam się w myśli pasmo złowrogich przeczuć: w ich krwawym blasku widzieliśmy przepowiadaną przez najprzedniejsze umysły ludzkości chwilę roz-

[1]) A. Ular: Un empire russo-chinois (Paris Fr. Juven p. 263).

rachunku i zemsty, chwilę w której z łona poniewieranych i deptanych ludów Azyi, wyjdzie nowy Czingis Chan »bicz Boży« i w rzekach krwi zatopi cywilizacyę, która, przywłaszczywszy sobie miano chrześcijańskiej, zdradziła Chrystusa i rzymskie »vae victis« za hasło sobie wzięła. I bliższym, niż się zdawało, był prolog do misyi przyszłego mściciela Czingis Chana. W roku 1900 w kole uczonych i literatów francuskich bawiących w Krakowie z powodu jubileuszu starej Wszechnicy Jagiellońskiej, toczyła się rozmowa o naszych stosunkach politycznych. »Ludzie pokolenia, które obecnie do grobu schodzi — powiedziałem im — zwracali oczy swoje ku Napoleonowi III, dziś świat się od nas odwrócił; i tym Napoleonem, który mógłby nam być rzetelną pomocą, jest tylko cesarz Japonii«. Słowa moje wzięto za żart, ale nie minęły cztery lata, a ręka wielkiego władzcy Wschodu zaciężyła nad Rosyą. W dniu objawienia wojny, witałem ją w licznem zgromadzeniu na wykładzie, jako świt nowej epoki dziejowej, w której zejdą z widowni dziejów na dalszy plan te narody chrześcijańskie, które nie zdołały dźwignąć na barkach swoich wielkiego ciężaru posłannictwa chrześcijańskiego.

I tę wojnę, ten świt nowej epoki miałem prawo witać, jako Polak, jako członek jedynego bodaj w Europie narodu, który zostawszy skazany na zagładę przez dwa najpotężniejsze kolosy państwowe przy obojętnem milczeniu wszystkich innych państw, nie potrzebowałby ronić łez nad pokonaniem zwyrodnionej cywilizacyi chrześcijańskiej i przedstawiających ją narodów przez świeższą i szlachetniejszą rasę. Głębokie i groźne znaczenie tej wojny odczuli również najbezpośredniej zainteresowani w niej Rosyanie, ale oczywiście odczuli odmiennie, nie z drżeniem radosnej nadziei, lecz w niepokoju i trwodze. Jeszcze w roku 1894 Wł. Sołowiew, w wierszu wówczas nie ogłoszonym, więc znanym tylko w kole bliższych przyjaciół przepowiedział, że »dwugłowy orzeł Carów skruszonym będzie przez wodzów z dalekich wysp Wschodu«, a strzępy sztandarów oddane będą »dzieciom żółtym na zabawkę«. Dla przyjaciela zaś i spadkobiercy filozofii Sołowiewa, ks. Sergiusza Trubeckiego, który wnet po ogłoszeniu wojny streszczał myśli swoje o niej w szeregu artykułów, zawierających głęboki a surowy rozbiór

autokratycznego ustroju Rosyi, było rzeczą jasną, że walka ze światem mongolskim, z której wyrosła wielkość państwowa Rosyi, wznawiając się po kilkowiekowej przerwie, staje się teraz nieuniknioną i nie zakończy się wraz z wojną, lecz dopiero rozpocznie się«... »Ażeby zwyciężyć w tej walce kultury europejskiej i chrześcijańskiej z obcym jej światem azyatyckim — pisał autor — Rosya powinna nawskroś się przejąć zasadami kultury, do obrony której została powołana...«

III.

Przy zestawianiu ducha Europy z duchem Azyi, stale a słusznie wymieniane są na pierwszem miejscu przeciwieństwa Europejskiego indywidualizmu, objawiającego się w niezmordowanej czynności, i azyatyckiej kontemplacyjności, zapatrzonej w nieskończoność bytu. Przeciwieństwa te głęboko się odbiły w religii. Ostatecznym kresem kontemplacyi Azyatów jest buddyzm, który daremnie szukając wiekuistego, a rozumnego pierwiastku rzeczy po za nieskończoną zmiennością znikomych form bytu, utożsamił przywiązanie do tych niknących form z cierpieniem i ogłosił, jako cel życia ucieczkę od niego, czyli znicestwienie w sobie tego, co stanowi istotę życia t. j. woli, która łańcuchem nigdy i niczem nie nasyconych pragnień spaja człowieka ze znikomością zjawisk. Przeciwnie najpiękniejszym wyrazem indywidualizmu jest chrześcijańskie uznanie po za tem, co staje się i znika, Tego, Który Jest i uczczenie w nim Ojca, którego podobieństwo nosimy w sobie i z którym się jednoczymy w spełnianiu Woli Jego, objawionej nam w osobie Jego wcielonego słowa — Chrystusa. To uznanie Boga, jako Ojca, opromienia blaskiem boskości dostojeństwo osoby ludzkiej i staje się ujściem dla wielkich tęsknień i wzlotów indywidualizmu, ale »acz tak wielebne, nie byłoby — według głębokiej uwagi Cieszkowskiego [1]) — dostateczne, gdybyśmy go nie uznali ojcem naszym. Ten zaimek dopiero odgranicza stanowczo obja-

[1]) Ojcze Nasz t. II str. 117.

wienie chrześcijańskie od wszelkich pogańskich lub starozakonnych przybliżeń, któremi duch ludzki w chwilowych podrywach ku pojęciu Ojcowstwa Bożego się wspinał«. Jednak zrozumienie i odczucie tego naszego synostwa wraz z wypływającem stąd braterstwem wszystkich ludzi wobec Boga, wymaga wzniesienia się na poziom dostępny nam tylko w rzadkich lepszych chwilach. Dlatego też od samego zarania chrześcijaństwa człowiek podnosił bunt przeciwko zależności od Boga w imię swej autonomii, aż bunt ten znalazł w końcu swój wykończony wyraz w konsekwencyach filozofii, która człowieka czyniła Bogiem, głosząc, iż w nim dochodzi do świadomości i do samoobjawienia się rozwijająca się we wszechświecie idea.

W poglądzie na stosunek człowieka do wszechświata wyszła na jaw najjaskrawiej biegunowość Azyi i Europy. Przeciwieństwa bowiem chrześcijaństwa i buddyzmu zacierały się w jednolitej czci dla wspólnego ideału jakim jest wyrzeczenie się swego niższego zmysłowego ja w imię dążenia do jakiegoś nadbytu, którego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, który przedstawiał się albo jako niebieska szczęśliwość wiekuistego królowania z Bogiem, albo jako Nirwana, czyli stan nadprzyrodzony, do którego nie dają się stosować orzeczenia bytu lub niebytu przydatne tylko do rzeczy skończonych i ziemskich. Tymczasem tu, t. j. w poglądzie na stosunek człowieka do wszechświata, w tym panteizmie uczucia natury, który zabarwił tak w chrześcijaństwie jak w buddyzmie i braminizmie uczucie religijne, rozwarła się przepaść między Azyą a Europą: panteizm, służąc, jako tło, do rozwoju religijności w Indyach, roztapiał tam człowieka we wszechświecie, znicestwiał w ogromie bytu, w Europie zaś, odwrotnie, powstając przeciw Bogu żywemu chrześcijan, roztapiał panteizm wszechświat w człowieku jako essencyi wszechświata.

W dziedzinie czynu kontemplacyjny panteizm, odrywając od życia praktycznego jednostki wyższe, toruje drogę bezwzględności despotycznego ucisku, czego dowodem jest cała Azya, — indywidualizm zaś łatwo przeradza się w anarchię. Obydwa jednak nastroje modyfikują się w skojarzeniu ze zmysłem organizacyjnym. Zmysł ten zaznaczył się ze szczególną siłą w Japonii. Trafnie ją z tego powodu określił W. Berard,

jako syntezę Azyi. Syntezą stała się Japonia tem łatwiej, że kontemplacyjność miała tam odmienny niż w Indyach charakter: była nie melancholią odczuwania znikomości człowieka w nieskończonym oceanie zjawisk i przemian, ale upojeniem pięknością tego nieskończonego snu, jakim jest życie. Optymizm brał górę nad pesymizmem. Czemże zaś jest ten piękny sen życia, jeśli nie odbiciem piękniejszego niewidzialnego świata? Co zaś istotę niewidzialnego świata stanowić może, jeśli nie to, co najpiękniejsze w życiu, czyli miłość? Gdzież szukać rozkwitu potęgi miłowania, jeśli nie w kole najbliższych istot t. j. w rodzinie i w tej szerszej rodzinie, którą mamy w ojczyźnie? To zaś uczucie przynależności do rodziny i do ojczyzny, uczucie silniejszej nad wszystko spójni z jednem i z drugiem, niezmiernie się potęguje, zlewając się z kultem przodków, w którym się streszcza Shintoizm, narodowa najdawniejsza religia Japończyków. Shintoista jest w nieustannem obcowaniu z duchami przodków, one kryją się w drzewach, w kwiatach, w naturze całej i ją ożywiają; natura staje się medjum do porozumiewania się z nimi tak jak dla romantyków a zwłaszcza dla najidealniejszego ich przedstawiciela Novalisa, było medium łączącem człowieka z Bogiem. Lafcadio Hearn dobitnie się wyraził, że Japończyk tak głęboko i silnie odczuwa swój związek z przodkami, swoją od nich zależność, to, co nauka dziedzicznością nazywa, że dla niego nie jest rzeczą jasną czy to coś stanowiące istotę niezmiernie skomplikowanej osoby ludzkiej ma być określone wyrazem: ja, czy wyrazem: oni. Pogląd Japończyka na świat nie jest przeto buddyzmem czystym, ale buddyzmem zaszczepionym na Shintojskim kulcie przodków i kulcie natury.

Patryotyzm ogarniający wszystkie przeszłe i przyszłe pokolenia oraz cześć dla cesarza, jako uosobienia majestatu ojczyzny, stają się cementem wiążącym Japończyków w silną organizacyę. Ale na tle azyatycko-buddyjskiego nastroju, że wszystko mija, wszystko jest snem, a twory człowieka są jak piana na fali, którą zniesie fala następna, niema podobieństwa, aby jakakolwiek organizacya przybrała charakter sekty fanatycznej, nienawistnie patrzącej na wszystko, co po za nią. W tem leży wyższość Japonii. Grubo realistyczne w porównaniu z japońskiemi umysły europejskie starannie odgraniczały

sferę marzenia od rzeczywistości, niejakie podobieństwo do Japonii przedstawia tu tylko Polska; dla ogółu zaś Europejczyków ojczyzna nie mogła być tylko najpiękniejszem marzeniem wśród przelotnego snu życia; nie, ojczyzna, to związek jednostek złączonych wspólnością pochodzenia oraz bardzo realnych interesów; warunkiem dopięcia celu jest jedność sił, wyrazem jedności — państwo. Państwo staje się najwyższą świętością, absolutem. Kult państwa cechował całą starożytność, aż w Rzymie przeistoczył się w kult cesarza, któremu oddawano boską cześć. Z pogańskiego Rzymu przeniósł się do Chrześcijaństwa. Idea rzymskiej państwowości wystąpiła do walki z religią i Kościołem, ale zarazem wpływem swoim koszlawiła jedno i drugie. Bizancyum objęło w spuściźnie wszystkie pretensye Rzymu — i cesarz Wschodu, mieniąc się namiestnikiem Boga, faktycznie przywłaszczył sobie do Boga należącą władzę nad sumieniami i tem samem stawał się wrogiem Chrystusa, Boga Człowieka, człowiekiem Bogiem, Antychrystem. Pod wpływem Bizantyńskim rosła i kształciła się Moskwa. Po upadku Konstantynopola, drugiego Rzymu, poczęła siebie nazywać Rzymem trzecim powołanym do panowania nad światem, a carowie Moskwy zapragnęli zastępować Boga na ziemi i jako tacy czczeni byli przez swój naród. I naród japoński czci cesarza swojego, jako potomka bogini słońca ale bogini słońca nie jest Bogiem wiecznym, jedynym, po za którym innych Bogów niemasz, ani jej potomek — namiestnikiem tego Boga. Mikado przez pochodzenie swoje staje się łącznikiem Japonii ze światem wyższym nadziemskim powinien zaś być dla niej człowiekiem wzorem. Car zaś jest czemś nierównie większem, to wcielenie przedwiecznej, niezmiennej woli Boga; wszelkie przeto jej ograniczenie jest zamachem przeciw Bogu. Mikado może władzę swoją z poddanymi podzielić — i tak też uczynił; dla cara zaś to by było zaparciem się Boga, gdyż Bóg nie w poddanych jego lecz w nim, jako w naczyniu wybranem, złożył wolę swoją — i dlatego ustępstwo wszelkie wydrzeć mu można tylko gwałtem...

CZĘŚĆ II.

Z DZIEJÓW REWOLUCYONIZMU ROSYJSKIEGO

I.

ALEKSANDER HERCEN

I.

Aleksander Hercen.

I.

Siedem lat z górą minęło od dnia, w którym Japonia odważnie stanęła do walki z kolosem rosyjskim. Burza, lecąca wówczas z Dalekiego Wschodu, niejednemu wydała się pożądanym zwiastunem przeczyszczenia tej zgnilizmy, którą oddychaliśmy, w której miejsce świecącego z wyżyn, niedościgłego i nieraz zdradzanego przez ludy, chrześcijańskie z imienia, ideału społeczności chrześcijańskiej, zastąpiły nienawiści i pożądliwości, przebóstwione w kierownicze potęgi życia. Przed potęgą młodzieńczą Japonii zachwiały się stare państwa, a pierwsze jej pociski padłszy na Rosyę, wznieciły pożar w próchniejącym gmachu carów, który się wydawał dotąd niewzruszoną i niezdobytą twierdzą niewoli społecznej, opartej na wszechwładzy państwa, — niewoli, na którą, jako na ostoję porządku, spoglądały z uczuciem, może nieraz podobnem do tęsknoty, żywioły znużone i zastraszone szerzeniem się potęg anarchicznych. Pożar został zagaszony; zdaje się, jakgdyby wszystko w państwie Rosyjskiem wróciło do dawnego porządku, ale ten »dawny porządek« świadczy wymownie o postępującym procesie rozkładania się Rosyi, który głęboko się zaznaczy na losach ludzkości. Od dnia wybuchnięcia wojny Rosyjsko-Japońskiej, również, jak od dnia, gdy przed czterema i poł wiekami padł grecki Konstantynopol pod ciosami Turków, można rachować początek nowej epoki dziejowej, którą rozpoczyna wejście na

widownię świata nowego czynnika, nowej mocy w postaci przewodniczonej przez Japonię rasy żółtej.

Wobec tego szczególnej aktualności nabiera postać człowieka, w którym zgromadziły się były wszystkie bóle i żale ciemiężonej przez władców swoich Rosyi, i który mocą słowa budził w duszach rosyjskich uczucie podeptanej godności ludzkiej wraz z żądzą protestu i gotowością do walki o wolność. Jest to Aleksander Hercen. Ideowe drogowskazy walki, do której wzywał, wzniósł on na podwalinach głębokiej wiedzy i wszechstronnej znajomości stosunków społecznych i politycznych tak we własnej ojczyznie jak i w Europie zachodniej — i dlatego mógłby być nazwany ojcem rewolucyi rosyjskiej, a czas, w którym działał — tej rewolucyi zaraniem. Ale znaczenie i wpływ Hercena szły dalej; co w Rosyi było tylko zaraniem, to na Zachodzie miało swoją wiekową tradycyę i przedstawiało potęgę. Tę potęgę Hercen poznał i zbliżył się z nią. Wywarł na nią wpływ, jako niezrównany badacz życia i świetny pisarz; na rewolucyjnych prądach Zachodu wycisnął niezatarte do dziś dnia piętno swego ducha. Między rokiem 1850 a 1870 imię jego było w Europie równie głośne, jak dzisiaj imię Tołstoja.

W osobie i pismach Hercena uderza nas i od pierwszego wejrzenia olśniewa ogień idealnych aspiracyi, wzmocniony potęgą przenikliwej analizy. Ale do określenia i wyczerpania osoby Hercena, skojarzenie tych dwóch właściwości nie wystarcza, znajdujemy je bowiem u najwybitniejszych umysłów minionego stulecia, zwłaszcza zaś w Rosyi. Znamiennym natomiast dla niego szczególem jest zupełny w idealizmie jego brak pierwiastku religijnego. Nie sięga on poza zakres życia doczesnego; wskutek tego analiza jego, pomimo niepospolitej bystrości psychologicznej, zostaje jednak skierowaną przedewszystkiem w stronę polityki w najrozleglejszem tego słowa znaczeniu, nie zaś ku głębiom ducha. W badaniu swojem występuje on nie w postaci metodycznego obserwatora, ile raczej intuicyonisty, umiejącego z zadziwiającą biegłością schwytywać w rozpatrywanym przedmiocie rysy z pozoru drobne, a rzucające nań niespodziane i jaskrawe światło.

Brak zmysłu religijnego u Hercena nie oznacza jednak

wcale, aby on był bezdusznym materyalistą. Źródłem, z którego religijność wytryska, jest uczucie nieskończoności. Rzucony w ogrom wszechświata i tym ogromem przejęty, człowiek pragnąłby małość swoją podnieść i uzacnić usiłowaniem przeniknięcia zalewającej go nieskończoności, wykrycia wiekuistego pierwiastku rzeczy poza zasłoną zjawisk — słowem, poznania prawdy absolutnej i swego do niej stosunku. Filozofia jest szukania tej prawdy wyrazem. Ale gdy myśl, przekroczywszy granice, które jej stawiają zjawiska, oku zmysłowemu dostępne, poczyna błąkać się po pustyniach metafizyki, wówczas z pomocą jej przychodzi religia i ucząc, że tej prawdzie, której człowiek szuka, na imię jest Bóg, przed Bogiem, jako »Ojcem, który jest w niebie«, każe schylić czoło. Niestety, niejeden, porwany wirem życia zewnętrznego, nie czuje w sobie siły do wydostania się z otchłani zjawisk i do wzniesienia się na wyżynę surowej czci dla Boga, a jednak dręczy go tęsknota za prawdą. Nie znalazłszy jej w filozofii, a drżąc przed majestatem tej, którą religia daje, stara się on ukoić swój niepokój w marzeniu o prawdzie, którego odbiciem staje się sztuka. Na skrzydłach uczucia i wyobraźni próbuje on wzlecieć tam, dokąd innych łaska wiary prowadzi; unosi go brzmiący tysiącami głosów potężny hymn życia; nieskończone w rozmaitości formy tego życia budzą w głębi jego serca niewysłowioną a rozkoszną radość, mającą, według pięknego wyrażenia się Sully-Proudhomme'a »wszystkie oznaki lotu«, albowiem, jako lot ku coraz doskonalszym formom objawia mu się natura, a ten lot nazywa on pięknem, i w pięknie uznaje symbol niedocieczonej istoty rzeczy — i wylewa je w kształtach sztuki. Sztuka staje się jakby surogatem religii.

Otóż to uczucie piękna, zbliżające człowieka do sfer, będących własnością wiary, objawia się z niezmierną żywością u Hercena, a idzie w parze z wyjątkowo wybujałym subjektywizmem. Wskutek tego uczucie to zwraca on więcej ku sobie, niż ku światu, on pragnie, aby życie jego było piękne, t. j. zharmonizowane z marzeniami, któremi twórczość artystyczna uszczęśliwia świat. Stąd uczucia i myśli jego przybierają wdzięk wzniosłej zadumy, czyny zaś opromienia urok idealizmu pobudek. Stąd też płynie liryzm przenikający wszystko, co Hercen

napisał, liryzm szlachetny i dumny, wolny od zboczeń sentymentalnych, od których go chroni zmysł analizy.

* * *

Urodził się Hercen w r. 1812. Był pobocznym synem magnata Jakowlewa. Dziecinne lata spędził w garderobie. Obdarzony nie tylko bystrością, ale i niepospolitą ciekawością, wcześnie pochłaniać zaczął wszystko, co w bibliotece ojca znalazł, i Woltera całego przeczytał, zanim nauczył się katechizmu. Ojciec bowiem, jako Wolteryanin, nie troszczył się o religijne wychowanie chłopca — i dopiero powziąwszy zamiar oddania go do uniwersytetu, sprowadził popa i kazał mu przygotować syna z religii, o ile to było potrzebne do egzaminu. O katechizmie dowiedział się wówczas Hercen poraz pierwszy, a liczył już 15 rok życia. I wpływ ojca ujemnym był nie tylko pod względem religii. Ten wolteryanin zagasiłby swoją ciągłą ironią wszelki ogień młodzieńczego zapału w duszy swego syna, gdyby nie przeciwdziałała temu, jak opowiada Hercen w swoim pamiętniku, jego egzaltowanie poetyczna kuzynka, która czas jakiś w ich domu spędziła.

Rozmowy z tą kuzynką przyczyniły się w pewnej mierze do tego, że wrodzony idealizm, wziąwszy górę w umyśle chłopaka, zabił unoszące się w atmosferze domu zarazki ironii i sceptycyzmu. Silniej, niż Voltaire i materyaliści francuscy, przemówił do duszy Hercena Schiller i na gruncie wspólnego zachwytu dla wielkiego idealisty niemieckiego zawarł on dozgonną przyjaźń z Mikołajem Ogarewem, który odtąd nieodstępnym był towarzyszem i współpracownikiem jego tak w Rosyi, jak na emigracyi. Prześlicznie opisał Hercen w pamiętnikach swoich jednę z chwil w tych młodzieńczych uniesieniach, które, zapadłszy na zawsze w głąb duszy, krzepią ją odtąd w najcięższych przejściach życia. Przechadzali się razem po Worobjewych górach w okolicy Moskwy: »Słońce zachodziło, błyszczały kopuły, u stóp góry rozścielało się miasto wśród nieobjętej okiem przestrzeni, świeży oddech wiatru owiewał nas... Staliśmy chwilę, oparci jeden o drugiego, i nagle, rzuciwszy się sobie w objęcia, przysięgliśmy wobec całej Moskwy, że

życie nasze poświęcimy tej walce, którąśmy obrali. Scena ta może się wydać naciąganą, zbyt teatralną, a jednak teraz jeszcze po latach 26, wzruszony jestem do łez, gdy o niej wspominam; była ona święcie szczerą, całe nasze życie jest tego dowodem«.

W r. 1830 zapisał się Hercen na wydział fizyczno-matematyczny uniwersytetu moskiewskiego i odrazu wpadł tam w koło młodzieży liberalnej, żyjącej świeżą tradycyą dekabrystów. Lipcowy przewrót w Paryżu wywarł na nich wrażenie wstrząsające, a zapał ich urósł jeszcze, gdy nadeszła wiadomość o wypadkach warszawskich. »Wśród tego odurzenia — opowiada Hercen — nagle spadła, jak bomba, i oszołomiła nas wieść o powstaniu w Warszawie. Więc to już niedaleko, prawie w domu; my patrzaliśmy na siebie ze łzami w oczach, powtarzając ulubione: Nein, es sind keine leere Träume. Radowaliśmy się z każdej porażki Dybicza, nie wierzyliśmy w niepowodzenia Polaków — i ja natychmiast dodałem do swojej galeryi bohaterów portret Kościuszki«.

Zapały skończyły się smutno. Liberalizm przyjaciół Hercena wyszedł wkrótce na jaw, wielu z nich aresztowano w r. 1832, a następnie zesłano na Sybir lub do pułków. Tych, co pozostali, ogarnęło zniechęcenie. Odwrócili się od życia i marzeń polityczno-społecznych, a oddali się studyom naukowym. Od tego też czasu zaczyna się wpływ filozofii niemieckiej na młodzież moskiewską. Tylko Hercen i Ogarew pozostali wierni ideałom uniwersyteckim, przekładając reformatorów społecznych nad oderwanych od rzeczywistości filozofów. Podpadli też niedługo potem pod wpływ nauki Saint-Simon'a. Szczęśliwie jednak uniknąwszy aresztowania i wszystkich strasznych tego następstw w r. 1832, dostali się oni w ręce policyi we dwa lata później. Hercen, przesiedziawszy 8 miesięcy w więzieniu moskiewskiem, zesłany został do Permu, potem do Wiatki. W r. 1837, dzięki protekcyi poety Żukowskiego, który był nauczycielem następcy tronu, przeniesiono go bliżej Moskwy, do Włodzimirza; tam się też ożenił. Ułaskawiony w r. 1840, wrócił do Moskwy, gdzie spędził półtora roku. Ale ojciec, pragnąc go uchronić od »rewolucyjnej« atmosfery moskiewskiej, wyrobił dla niego posadę w kancelaryi ministra spraw wewn. w Petersburgu. Nie-

długo przebył tam Hercen, wskutek bowiem zatargu z policyą został z Petersburga zesłany do Nowgorodu, jednak nie jako skazaniec, lecz w roli »sowietnika«.

W roku 1842, otrzymawszy upragnioną dymisyę, przeniósł się do Moskwy i przebył tam pięć lat, aż do dobrowolnej emigracyi swojej zagranicę w r. 1847.

Pięciolecie to ma doniosłe znaczenie w dziejach kształtowania się poglądów Hercena. Natrafił on na chwilę ogromnego wzmożenia się ruchu umysłowego w młodych sferach inteligencyi moskiewskiej. Wpływem swoim, umiejętnością pociągania ku sobie ludzi rozmaitych usposobień i zapatrywań, oraz godzenia wyjawiających się między nimi przeciwieństw, odznaczał się tu gorący wielbiciel Hegla — Stankiewicz. Ruch cały, który koło jego osoby się skupiał, miał też odmienny zupełnie charakter, niż przed laty dziesięciu. Filozofia wzięła stanowczo górę nad polityką. Czytano i zgłębiano Hegla, noce całe schodziły na namiętnych dysputach o rozmaitych, nieraz nawet a drobnych szczegółach jego nauki. Hercenowi trudno było zrazu oswoić się z tym nowym duchem i ze sfery marzeń i rozmyślań o reformach społeczeństw i rządów przenieść się w abstrakcye metafizyczne. Język Hegla budził w nim wstręt. Ażeby jednak być czemś więcej, niż widzem tylko nowego życia, należało ów wstręt pokonać i Hegla poznać bliżej. Uczynił to Hercen i po niejakim czasie też podległ urokowi myśliciela niemieckiego. Uchwycił w nim mianowicie rewolucyjne pierwiastki jego nauki i przekonał się, że sam był mu bardziej pokrewny duchem, niż ci, co się mienili jego najbliższymi uczniami. Utwierdziło go w tem mniemaniu czytanie Feuerbacha; przez pryzmat jego radykalizmu religijnego począł patrzeć na Hegla.

Ze sporów młodzieży moskiewskiej wyłoniły się wkrótce dwa kierunki, które dały początek podziałowi myślącej Rosyi na dwa obozy: Zachodowców i Słowianofilów. Pierwsi: Hercen, Ogarew, Bakunin, Bieliński, Granowski — czynili przyszłość Rosyi zależną od zespolenia się jej z zachodnio-europejską kulturą, szczególnie zaś z jej najbardziej postępowymi prądami; drudzy — Chomiakow, bracia Kirejewscy, Konstanty Aksakow, Samarin — usiłowali, jak u nas Cieszkowski, uzupełnić filozofię Hegla, wyprowadza-

jąc z niej powołanie Słowian do urzeczywistnienia nowej wyższej epoki dziejowej. Na czele zaś Słowian miała kroczyć Rosya dzięki temu, że osnowę jej duchowego rozwoju stanowiła doskonała religia, jaką jest prawosławie, doskonała forma rządu, czyli samodzierżawie, oparte na miłosnym stosunku cara z narodem, — i doskonały ustrój społeczny, tj. wspólne władanie ziemią, które dotąd przechowało się w gminie rosyjskiej.

W owej to epoce, w r. 1842, Hercen po raz pierwszy wystąpił na widownię literatury ze swojemi »Listami o dyletantyzmie w nauce«, w których się zaznaczył jako poetyczny czciciel filozofii Hegla. To późne stosunkowo wystąpienie jego literackie tem się tłumaczy, że wobec ówczesnych warunków użycie formy, odpowiadającej naturze umysłu i talentu Hercena, było rzeczą szczególnie trudną. Hercen był filozofem, artystą i socyologiem. Jako filozof, szukał on istoty zjawisk, które badał, czyli absolutu. Jako artysta z silnie zarysowanym odcieniem subjektywizmu, pragnął on myśli swoje nietylko wyrazić jasno i silnie, ale zabarwić wdziękiem skrzydlącego je marzenia. Jako socyolog, miał uwagę zwróconą głównie ku stosunkom społecznym i politycznym Rosyi. Wynikało stąd, że właściwym wyrazem dla jego indywidualności literackiej była analiza życia rosyjskiego, roztoczona na tle filozoficznego poglądu na świat, a ujęta w kształty osobistych wylewów uczucia i fantazyi. Ale za czasów Mikołaja I. nie wolno było mówić ani o polityce wewnętrznej, ani o potrzebach społecznych; wprawdzie Bieliński zręcznie przemycał rewolucyonizm myśli swoich o stanie Rosyi pod osłoną krytyki literackiej, lecz forma ta nie przypadała do usposobienia Hercena.

W ciągu pięciolecia moskiewskiego wydał Hercen obok szeregu pomniejszych utworów »Listy o badaniu przyrody«, będące wraz ze wspomnianymi »Listami o dyletantyzmie« owocem jego studyów nad Heglem — i powieść »Kto winien«. Listy cechowała mistyczna niemal wiara w naukę i w Hegla, który ducha naukowego miał być najwyższym objawem, powieść zaś zabarwioną była krańcowym pessymizmem. Wytłumaczyć te sprzeczności można przejęciem się Hercena poglądami Feuerbacha, najwybitniejszego przedstawiciela t. zw. lewicy Heglowskiej. Filozofia Hegla stanowi w minionem

stuleciu środkowy i zarazem zwrotny punkt w dziejach myśli ludzkiej. Ku niej od początku szły wszystkie prądy ducha, w niej się zbiegły, i od niej wnet się w rozmaitych kierunkach rozeszły. Zbiegły się w niej, albowiem dała ona najwykończeńszy wyraz cechującemu rasę aryjską instynktowi panteistycznemu i zarazem na tle panteizmu była objawieniem tego indywidualistycznego sposobu myślenia i działania, który będąc przeciwieństwem bierności azyatyckiej, stanowi znamienną właściwość Aryów Północy i pcha Europejczyka do afirmowania swojej osoby, swego ja we wszystkich dziedzinach życia, nieustannie nawołując go do czynu. Gdy więc panteizm azyatycki, a zwłaszcza indyjski roztapiał człowieka, niby atom nikły, w ogromie wszechświata, panteizm Hegla, odwrotnie, roztopił wszechświat w myśli ludzkiej, czyniąc *ja* kresem i szczytem rozwijającej się w niezliczonych formach istnienia idei absolutnej. Zawiła i ciemna, trudna do ujęcia w szczegółach swoich filozofia Hegla streszczała się w jasnem, dostępnem dla każdego umysłu twierdzeniu, że absolut dochodzi w człowieku do świadomości siebie. A zatem: ich bin der liebe Gott selbst — wnosił stąd uradowany Heine — i radość z tego odkrycia, wynoszącego człowieka na wyżynę boskości i czyniącego Boga niepotrzebnym, napełniała umysły ówczesne.

Z panteistycznej filozofii Hegla, stanowiącej najwyższy wyraz pychy rozumu, wyciągnął Feuerbach jej konsekwencye egoteistyczne, t. j. zmierzające ku postawieniu człowieka na miejscu Boga. Skoro bowiem — słusznie rozumował Feuerbach — absolut czyli Bóg uświadamia się w człowieku, więc ten Bóg, potrzebujący pomocy człowieka do zrozumienia siebie, nie jest wcale Bogiem; Bogiem jest człowiek, mówiąc ściślej, myśl człowieka o Bogu. Otóż z tego wyrzucenia Boga, którego Hegel utożsamiał jeszcze z ideą absolutną, wynikało zatarcie się wszelkich różnic między ideą a zjawiskiem stanowiącem jej wyraz, — wszechświat zaś przedstawiał się jako wieczysty ruch, w którym niema i być nie mogło nic stałego. Myśl ludzką Feuerbach ubóstwił, ponieważ w tym ruchu była ostatnim znanym jemu kresem. Czyniąc to jednak, zdawał sobie sprawę z tego, że to ubóstwienie myśli, wytryskującej z ruchu i w nieustannym ruchu będącej, stawało się w gruncie rzeczy

ubóstwieniem postępu. »Ale jeśli niema nic stałego — pisał wybitny krytyk i myśliciel rosyjski Strachow, tłumacząc myśl Feuerbacha[1]) — więc istniejącem jest to tylko, co staje się teraz, w tej chwili, ta chwila wyczerpuje wszystko, co było i jest, lecz zostaje pożartą przez następną chwilę«... Czyli ubóstwienie postępu przeistaczało się w apoteozę chwili.

W tej zaś apoteozie tkwiła oczywiście bezwzględna negacya wszystkiego, co transcendentalne, Boga przedewszystkiem; panem świata stawał się ślepy traf i występowała na jaw cała nicość istnienia, którem nie kieruje żadna siła rozumna. »Dla materyalisty — słowa Strachowa — stawiającego człowieka w jednym rzędzie z innymi przedmiotami materyalnymi, ta myśl, że ślepy traf jest panem świata, nie mogła być tak straszną, jak dla wyznawcy Feuerbacha, który sądził, że w człowieku natura dochodziła do świadomości siebie, że myśl ludzka była jej celem«.

I tu właśnie leży źródło tej sprzeczności u Hercena między entuzyastycznym kultem dla filozofii Hegla i Feuerbacha, a rozpaczliwym pessymizmem w poglądzie na życie, w którem nie panuje ani miłość, ani sprawiedliwość, ani rozum, lecz wszystko jest pastwą bezmyślnego trafu. Filozofię Hegla, oświetloną przez Feuerbacha, uwielbił on jako ostatnie słowo prawdy, lecz filozofia ta była nad wyraz smutną...

Praktycznem jej zastosowaniem mogło być chyba tylko łowienie przelotnych chwil rozkoszy i pojenie się niemi. I wniosek ten wyciągnął był z Feuerbacha Max Stirner, poprzednik Nietzschego. Ale Hercen spojrzał nierównie głębiej. Nihilizm moralny był mu wstrętny; choćby świat był nicością, nie wypływało stąd dla niego, że człowiek ma żyć tylko dla siebie, i że ma zamrzeć idealizm, rzucający go w sferę ofiar i szerzący mu duszę nieskończonością pragnień. Jeśli celem natury jest człowiek, tj. myśl i działalność jego, ale natura sama jest ślepa i w każdej chwili może wskutek ślepego przypadku zniszczyć owoce tej myśli i działalności, to wobec tego — rozumował Hercen — rzeczywistość traci wszelkie znaczenie

[1]) »Walka z Zachodem w literaturze rosyjskiej« (po ros.).

i przeto człowiek, który nie chce poprzestać na egoizmie, a pnie się wyżej, nie powinien się zastanawiać nad warunkami osiągnięcia ideału, nad przeszkodami, stojącemi mu na drodze, lub ogniwami pośredniczącemi; nie powinien on sobie stawiać celów blizkich i łatwych, lecz iść powinien prosto, do celu ostatniego.

Tą drogą z apoteozy chwili, stanowiącej esencyonalną, ukrytą treść myśli Feuerbacha, szedł krańcowy, polityczny i społeczny rewolucyonizm, którego apostołem miał wkrótce stać się Hercen.

Opuściwszy Rosyę w r. 1847 i znalazłszy się w Europie zachodniej, Hercen odrazu zwrócił uwagę na te pierwiastki rozwoju, które lotem swoim sięgały najdalej. Wśród rozmaitych teoryi o doskonaleniu się i przeobrażaniu społeczeństw najlepiej trafiały mu do przekonania takie, które zapowiadały najradykalniejsze zmiany. Z tych zaś najbardziej krańcową była nauka P r o u d h o n ' a.

Pisarz ten szczególnie był blizki Hercenowi swoim kultem dla filozofii niemieckiej, przedewszystkiem zaś właśnie dla Hegla i Feuerbacha, których poglądy przeszczepiał na grunt francuski, wyprowadzając z nich wszystkie ich rewolucyjne konsekwencye i zuchwale rzucając w świat wyraz a n a r c h i a. Ale ten wielki »r e m u e u r d ' i d é e s«, jak go nazwał F a g u e t, miał przytem umysł typowo - francuski, konstrukcyjny; chciał mocno stać na twardej podstawie zdrowego rozsądku. Więc wypowiedział zaciętą walkę wszelkim ideałom, jako nieistniejącym, a zatem pozbawionym związku z rzeczywistością i przeciwnym zdrowemu rozsądkowi wytworom wyobraźni; szczególnie znienawidził personifikacye ideałów, czyniące człowieka bałwochwalcą zdolnym do wszelkiego złego w imię bałwana, którego uwielbił; ponieważ zaś wśród tych personifikacyi Bóg jest najbardziej oddaloną od rzeczywistości i przeto najszkodliwszą, więc zapalał żądzą zniszczenia samej idei Boga. W ten sposób podkopał się on pod najgłębszą podwalinę bytu społecznego — i to pociągnęło ku niemu Hercena. Ale zarazem, pomimo nihilizmu swojego w zakresie ideałów, Proudhon uznawał konieczność porządku społecznego. Warunkiem porządku jest posłuszeństwo, tylko nie względem osób, ani ideałów, przez

osoby te przedstawianych, lecz względem idei, a mianowicie idei sprawiedliwości. I ten anarchista, wyzwoliwszy człowieka z więzów religii, państwa, społeczeństwa, czynił go znowu niewolnikiem, niewolnikiem idei sprawiedliwości i na tej drodze zawracał znowu wstecz, łagodząc swój anarchizm uznaniem obowiązków jednostki względem ogółu.

Otóż tu Hercen z nim się rozstał. Uznawszy prawdę zawartą w nauce Hegla, postanowił ją wyczerpać do dna, poznać i uznać wszystkie płynące z niej konsekwencye, nie cofając się przed niczem. Człowiek-Bóg jest wolny, zaufajmy mu, niech głosi swoją wolność, są w nim wyższe pierwiastki miłości i ofiary i te go wybawią od zboczeń samolubstwa. Surowości obowiązku, tamującego rozwój indywidualności, przeciwstawił on poezyę wolnych uniesień duszy, wyrywającej się ponad szranki powszedniości. Bolało go, że Proudhon, odważnie wziąwszy rozbrat z bożyszczami ludzkości i przeniósłszy moralność na jedyny grunt realny, do duszy ludzkiej »uznającej tylko rozum i żadnych cudzych bogów przed nim«, że po tem wszystkiem ten »wielki ikonoklasta zląkł się nagle wyzwolonej indywidualności ludzkiej« i cofnął się. »On ją zabił — woła Hercen — na cześć nieludzkiego boga, zimnego boga sprawiedliwości, boga równowagi, ciszy, spokoju, boga braminów, dążących do zatracenia wszystkiego, co osobiste, w jakiejś nieskończonej nicości. Na spustoszonym ołtarzu postawił on wagę, nowe jarzmo kaudyjskie dla ludzkości«... »Sprawiedliwość, do której on dąży, nie jest nawet artystyczną harmonią platońskiej republiki, ani wykwintnem zrównoważeniem namiętności i ofiar. Trybun Gallii nie wziął nic u anarchicznej i lekkomyślnej Grecyi, ale po stoicku zdeptał uczucia osobiste, nie chcąc nawet pomyśleć o pogodzeniu ich z wymaganiami rodziny i społeczeństwa. Wyzwoloną jednostkę ludzką zrobił Proudhon szyldwachem, robotnikiem bez płacy: ona służyć powinna i stać na straży aż do śmierci, powinna stłumić w sobie wszystkie uczucia, wszystkie namiętności i wszystko poświęcić dla obowiązku, bo ona nie jest sobą, jej istota, jej znaczenie jest poza nią, ona jest organem sprawiedliwości«... W tem społeczeństwie z jednostek, zapierających się swej woli w imię idei sprawiedliwości, Proudhon uczcił rodzinę, jako surową

szkołę obowiązku, a ze szkoły tej wyrzucił on poezyę: »małżeństwo u Proudhon'a jest zimne jak lód, ono nie jest tryumfem miłości, ale tryumfem nad miłością; im jej mniej między żoną kucharką a mężem robotnikiem, tem lepiej«. Słowem, »uczucie wygnano, wszystko zamarło, kwiaty zniknęły, została tylko nużąca, tępa, rozpaczliwa praca proletaryusza«... »Nie masz już ani poezyi Kościoła, ani szału wiary, ani nadziei raju, nawet wierszy, według zapewnień Proudhon'a, w owej epoce pisać nie będą, lecz pracy będzie coraz więcej«... »Dla swobody jednostki, dla samodzielności czynu, dla niezawisłości można wyrzec się słodyczy religijnych rojeń, ale wyrzec się wszystkiego dla wcielenia idei sprawiedliwości, co za nonsens!«

Te charakterystyczne słowa Hercena o Proudhon'ie niech służą za wstęp do rozbioru książki, która nosi tytuł »Z tamtego brzegu«, jest najwybitniejszym utworem Hercena i czyni go nie tylko ojcem rewolucyi rosyjskiej, lecz zarazem filozofem anarchizmu europejskiego.

II.

W ciągu pierwszych sześciu lat swego tułactwa po Europie Hercen przebywał kolejno w Paryżu, we Włoszech, w Londynie, w Szwajcaryi, w Nizzy. W 1853 po śmierci swej żony przeniósł się na stałe do Londynu. Po ojcu odziedziczył znaczną fortunę — więc na środkach do życia nie zbywało mu i dom jego stał się schroniskiem dla emigrantów politycznych z Rosyi i innych krajów. Z kieszeni jego czerpali nieraz sowicie, a niemniej korzystali z protekcyi, stosunki bowiem towarzyskie Hercen miał rozległe, zwłaszcza, że był w ciągłej styczności z najwybitniejszymi przedstawicielami emigracyi i ruchu rewolucyjnego. Szczególnie pokochał St. Worcela i przez niego związał się węzłem ściślejszym z emigracyą polską; zbliżył się również z Kossuthem i Mazzinim.

Gdy po wstąpieniu na tron Aleksandra II. Rosya odetchnęła trochę swobodniej i zabłysła nadzieja urzeczywistnienia całego szeregu reform liberalnych, a przedewszystkiem najważniejszej z nich t. j. uwłaszczenia włościan, Hercen założył

w Londynie w r. 1857 pismo *Kołokoł* (Dzwon), które stało się nietylko pierwszą wolną trybuną Rosyi, ale potęgą, z którą liczył się nawet rząd rosyjski. Znaczenie to i wpływ zawdzięczało pismo zarówno talentowi Hercena, jak i doskonałym informacyom i korespondencyom, dostarczanym przez najwybitniejszych bojowników liberalizmu w Rosyi. Zeszyty *Kołokoła* leżały na biurach ministrów i W. książąt; Aleksander II. czytał uważnie i kierował się niekiedy zawartemi w nich wskazaniami. Charakterystyczny szczegół o wpływie *Kołokoła* przytacza Turgeniew w swoim liście do Hercena z r. 1858. Skrzywdzono dla nieznanych nam bliżej powodów aktorów moskiewskich w wypłacie pensyi; ci wydelegowali najstarszego z pośród siebie, znakomitego Szczepkina ze skargą do dygnitarza Gedeonowa, od którego ich los zależał. Ten pozostał głuchy na ich skargę. »Więc pozostaje — powiedział Szczepkin — wnieść zażalenie do redakcyi *Kołokoła*«. Gedeonow natychmiast zmiękł; należne pieniądze zostały aktorom zwrócone.

W r. 1863 Hercen stanął gorąco po stronie Polski i to go w oczach znacznej części rosyjskiego społeczeństwa zgubiło; wpływ jego się zachwiał, zmalał, wreszcie zanikł zupełnie. Miejsce jego zajął zły duch Rosyi, Katkow. Człowiek ten stał się inspiratorem polityki rządu. Wzmagały się wprawdzie prądy rewolucyjne w Rosyi, ale pociechy Hercen w tem nie miał. Jego marzenia i dążenia owiewał duch Schillera i romantyzmu, gdy tymczasem tych, co rozpoczętem przezeń dziełem wyzwolenia Rosyi kierować mieli, cechował gruby i ciasny, krańcowy i fanatyczny materyalizm. Te zaś dwa nastroje wykluczały się wzajemnie. Arystokratyzm duchowy Hercena, jego estetyczne upodobania, jego wykwintność towarzyska, połączona ze świetnym dowcipem, który się zmieniał w gryzącą ironię w stosunku do tych, którym tchu brakło, aby się wspinać za nim pod górę — to wszystko nadawało mu w oczach młodego pokolenia rewolucyonistów pozory wstrętnej dla nich pańskości. Stronili oni od Hercena, a on od nich. Znękany tem wszystkiem Hercen, spędził ostatnie swe lata w duchowem osamotnieniu. Umarł w 1870 roku.

Książkę »Z tamtego brzegu« wydał Hercen najpierw po niemiecku w r. 1850. Jest ona potężnym, piorunującym wy-

razem jego rozczarowania do Zachodu. Krzyk radości — opowiada on w »Pamiętniku« — wyrwał mu się był z piersi, gdy po raz pierwszy ujrzał siebie poza słupem granicznym Rosyi, na wolnej ziemi, zdala od dusznej więzienno - żandarmskiej atmosfery ojczyzny swojej, ale radość opuściła go prędko. Wyrobił był sobie jakieś wyidealizowane wyobrażenie o Zachodzie, jako o ziemi obiecanej postępu i wolności; teraz, gdy się przypatrzył bliżej, wydało mu się, że owa wolność przez rewolucyę francuską wywalczona, polegała na tem, że arystokracyę u steru społeczeństw zastąpiła burżuazya — i wszystko szło mniej więcej po staremu. Z dwojga zaś złego wolał Hercen arystokracyę, niż burżuazyę. »Następca świetnej arystokracyi — pisał on — i grubego plebeizmu, mieszczuch (bourgeois) połączył w sobie ich najbardziej bijące niedostatki, a utracił zalety: on bogaty jak pan, a skąpy jak kramarz; to wyzwoleniec«. I pod wpływem tego zniechęcenia ten zapalony dotąd zachodowiec począł z tęsknotą zwracać wzrok swój ku Rosyi i, zajmując stale rewolucyjne stanowisko, skłaniał się jednak ku Słowianofilstwu, tylko nie w idealizowaniu prawosławia i samodierżawia, lecz w wyczekiwaniu od ludu rosyjskiego, wychowanego w zasadach wspólnego władania ziemią, tej świeżej mocy, która mu da możność odnowienia butwiejącego ustroju Europy

W tem usposobieniu, patrząc na Europę z tamtego brzegu, t. j. z duchowego odosobnienia, zdala od wszystkiego, co ją porusza, nawet od jej ideałów i walk w imię ich przez nią staczanych, pisał on swoje szkice, którym nadawał znamienny tytuł »Z tamtego brzegu«. Nie stanowią one zwartej całości; powstawały między 1847 a 1849 rokiem, pod wrażeniem rozmaitych wypadków; wskutek tego zdarzają się w nich sprzeczności w rzeczach mniejszej wagi, nieraz też autor powtarza się, są zmiany w tonie, w nastroju, ale, jak »Reisebilder« Heine'go, spojone są ze sobą jednolitością filozoficznego poglądu na świat, z tą różnicą, że Hercen, człowiek dojrzały już wówczas wiekiem i płomienny idealista w głębi duszy, spojrzał na rzeczy nierównie poważniej i głębiej, niż Heine.

Pierwszy rozdział »Przed burzą«, napisany przed re-

wolucyą 1848 roku, zawiera spokojną krytykę toczącej się w odmęt zatracenia cywilizacyi europejskiej. Krytyka doprowadza do bezwzględnej negacyi, z której wysnuwa się nihilizm anarchii, opartej na zasadach filozofii Feuerbacha. Hercen użył tu formy dialogu. Rzecz się dzieje na pokładzie statku, w chwili zwiastującej blizkie nadejście burzy. W nastroju wygłaszanych myśli dźwięczą dwie nuty: pessymizm czucia, że wszystkiem rządzi traf ślepy i melancholia przejęcia się zmiennością rzeczy wszystkich, pędzących w ruchu wiecznym ku nieznanym celom.

I właśnie to ostatnie pochłania go najsilniej; wiążąc się z wypływającą z poglądów Feuerbacha apoteozą chwili, rzuca go to w otchłań nihilizmu i anarchizmu. »Wszystko na świecie mija — mówi współbiesiadnik, wyrażający myśl autora — i nie pojmuję, dlaczego ma razić pana myśl tak prosta, tak oklepana...« »Wszak nie gniewamy się na naturę, że kwiaty rozpuszczają się rankiem, a więdną ku wieczorowi, że liliom i różom nie daje ona mocy i trwałości kamienia. Tymczasem dziejom usiłujemy narzucić swoje biedne i prozaiczne widzi mi się. Kto kazał cywilizacyi wydeptywać tylko jedną ścieżkę? gdzie jej zagroda, czy płot? Ona jest nieskończona, jak myśl, jak sztuka; ona kreśli ideały życia, ona marzy o swojej własnej apoteozie, ale życie (t. j. natura) niema obowiązku wypełniania jej pomysłów i fantazyj, tem bardziej, że w takim razie mielibyśmy tylko poprawne wydanie tego, co jest, życie zaś lubi rzeczy nowe«. — »Więc postępu — tej nici, wiążącej wszystkie przeobrażenia dziejowe w jedną zgodną całość pan nie widzi?« — »Postęp jest konieczną oznaką każdego swobodnego rozwoju, w którym był nieprzerwany ciąg. To czynna pamięć i fizyologiczne udoskonalenie ludzi za pośrednictwem życia społecznego«. — »A to czy nie jest celem?« — »Nie, nigdy. To nie cel, lecz skutek. Jeśli postęp jest celem, to dla kogoż pracujemy? Kto jest tym Molochem, który w miarę zbliżania się do niego, zamiast nagradzać pracowników, cofa się wstecz; zamiast pocieszyć znękane i skazane na zagładę tłumy, wołające: Morituri te salutant, odpowiada gorzką ironią obietnicy, że po ich śmierci będzie lepiej. Czy pan skazujesz współczesną ludzkość na politowania godny los karyatyd, podtrzymujących

tarasę, po której inni chodzić będą i tańczyć? Czy ludzie, według pana, to nieszczęśliwi robotnicy, którzy pogrążeni będąc po kolana w błocie, ciągną wicinę z tajemniczem runem i z pokornym napisem na fladze: Postęp w przyszłości?!... »Cel nieskończenie odległy nie jest celem, to tylko wykręt; cel powinien być bliższy, niech będzie przynajmniej płacą za robotę, albo przyjemnością wśród pracy«.

Z rozumowań tych wynika, że każde pokolenie jest celem dla siebie. »Przyroda — woła Hercen — nie tylko nie czyni pokoleń ludzkich środkami do dopięcia jakichś przyszłych celów, ale nawet wcale nie dba o przyszłość; ona gotową jest, jak Kleopatra, rozcieńczyć perłę w winie, byle tylko nacieszyć się z chwili obecnej; ona ma serce bajadery, albo bachantki«.

Możnaby stąd wyciągnąć Stirnerowski wniosek o życiu dla siebie, bez myśli o jutrze i o ludzkości, ale romantyczny, Schillerowski idealizm Hercena rozpala go żądzą czynu i ofiar w imię powszechnego dobra. Więc, jeśli każda chwila, będąc syntezą wszystkiego, co przed nią było, nowym objawem rozwijającej się we wszechświecie idei, powstaje po to, aby wnet zniknąć, więc niema czego oglądać się na rzeczywistość, tem raźniej trzeba dążyć do celu ostatecznego, aby go widzieć za życia urzeczywistnionym. Nie ewolucya, lecz rewolucya. »W dziejach wszystko jest improwizacyą, wszystko wolą, wszystko ex tempore, żadnych granic, lub marszrut, święty niepokój, ogień życia, wieczna pobudka do walki, do puszczania się w zawody z naturą rzeczy — iść się chce gdzieś w dal nieskończoną, kędy droga wiedzie, a gdzie jej niema, tam ją geniusz utoruje«. — »A jeśli się nie znajdzie żaden Kolumb?« — »To Kortez zrobi to za niego«.

Następne rozdziały napisane zostały po r. 1848. Pod ciężkiem wrażeniem bezużytecznych rozlewów krwi Hercen przestał wierzyć w Kolumbów — i odtąd wyczekuje zbawienia od Kortezów, którzy w morzu krwi zatopią cały obecny porządek rzeczy. W rozgoryczeniu swojem powstaje on przeciw tym wszystkim, którzy żywią jakiekolwiek przywiązanie do przeszłości, postanawia zedrzeć maskę ułudy ze wszystkiego na świecie, z tego nawet, co powszechnie uchodzi za święte. Powołuje on pod sąd nie tylko przeszłość, nie tylko religię i państwo,

ale i to, co rewolucya dała, więc rzeczpospolitą, parlamentaryzm, wszystkie pojęcia o obywatelu i jego stosunku do państwa i innych obywateli. »Wyroków śmierci — pisze on — będzie dużo, poświęcimy to nawet, co blizkie i drogie. Nie wielka to sztuka poświęcać rzeczy nienawistne, chodzi o to, aby umieć oddać rzeczy drogie, skoro się przekonywamy, że niema w nich prawdy«. I w swoim niszczycielskim rozpędzie nie waha się on nawet wymierzać pocisków swoich przeciw tej wierze w ludzkość, która jest gwiazdą przewodnią, jedynym pierwiastkiem idealnym marzeń rewolucyjnych. Pozbawiony zmysłu religijnego, Hercen nie wierzył nigdy ani w Boga, ani w niebo i zdawał się nie przypuszczać wcale, iżby inni mogli szczerze w to wierzyć. Teraz, szerząc stale zakres swej negacyi, przenosi ją ze sfer metafizycznych w dziedzinę życia; chce mu się ścigać, do muru przyprzeć, ironią ośmieszyć wszelką wiarę: »Wytłumacz mi pan — mówi on do rewolucyonisty — dla czego wierzyć w Boga śmiesznie, a wierzyć w ludzkość nie jest śmiesznie, wierzyć w Królestwo niebieskie — głupio, a wierzyć w ziemskie utopie — rozumnie. Odrzuciliśmy wszelką religię pozytywną, a zachowaliśmy wszystkie religijne przyzwyczajenia i, utraciwszy raj niebieski, wierzymy w przyjście raju na ziemi i chełpimy się z tego?!...«

I nie kryje Hercen ani przed sobą, ani przed innymi, że wynikiem krytyki do takich krańców negacyi posuniętej może być tylko chaos zniszczenia; owszem, obraz dymiących się zwalisk dzisiejszej budowy społecznej pieści mu wyobraźnię. »Niech nowe nastąpią przewroty — woła on — niech poczną lać się nowe krwi potoki. Jaki będzie skutek tego rozlewu, nikt nie wie. Ale cokolwiekbądź wyniknie, wiemy, że w tem starciu się żywiołów, wśród szałów walki i zemsty zginie świat dzisiejszy, ten, który gniecie i żyć i działać przeszkadza ludziom nowym — który wstrzymuje tryumf przyszłości, — a więc niech żyje chaos i zniszczenie! Vive la mort! — I niech zatkniętym zostanie sztandar przyszłości, a my bądźmy katami przeszłości!«

Ale i w tym okrzyku, w którym się streszcza anarchizm, nie dźwięczy nuta wiary, albowiem Hercen nie wierzy w rewolucyę. W krytyce jej jest on równie nieubłagany, jak w kry-

tyce dzisiejszego ustroju społeczeństw i całej spuścizny dziejowej. O kierownikach rewolucyjnych ruchów w Europie mówi on z żalem, że są to idealiści gotowi na śmierć, lecz celu swego nie dopną, bo nie umieją zerwać z przeszłością, bo tysiącem nici z nią związani, nie są zdolni spojrzeć na nią, jak on, wolny duchem Rosyanin, t. j. z tamtego brzegu. Ale mniejsza o kierowników i wodzów. Klęską rewolucyi jest tłum, który ją robi. O tym tłumie pisze Hercen prawie z odrazą; przerastając go bogactwem i potęgą swej duszy, romantycznem pięknem jej marzeń, puszcza on folgę dumnemu uczuciu swej wyższości. »W tych przejściowych epokach przeobrażeń socyalnych i burz, w których państwa na długo wychodzą ze zwykłych ram życia, rodzą się nowe pokolenia ludzi, których nazwać można »chórzystami« rewolucyi. Rosną one na ruchomym wulkanicznym gruncie i wychowane wśród ciągłej niepewności i trwogi o jutro, przyzwyczajają się wcześnie do życia w stanie nieustannej excytacyi politycznej i lubują się w dramatycznej stronie rewolucyi, w jej uroczystych i jaskrawych efektach. Jak dla Mikołaja rzeczą najważniejszą w sztuce wojennej było maszerowanie, tak dla nich ciągłe bankiety, demonstracye, protestacye, składki, toasty i sztandary stanowią istotę rewolucyi«.

»Zdarzają się między nimi ludzie dobrzy, odważni, oddani sprawie i gotowi krew przelać za nią, ale są to zwykle niemożliwi pedanci. Konserwatyści nieruchomi w rewolucyonizmie, zamknąwszy się w jakimś programie, nie są w stanie zrobić kroku naprzód«.

»Mając całe życie do czynienia z niewielką ilością myśli politycznych, znają oni tylko ich stronę retoryczną, ich szaty kapłańskie — czyli te ogólniki, które stale à tour de rôle wracają w artykułach wstępnych, na bankietach, w toastach, w izbach deputowanych«.

»Ale prócz ludzi naiwnych, prócz doktrynerów rewolucyi, z natury rzeczy wpadają do tych sfer nieuznani artyści, nieszczęśliwi literaci, studenci, którzy nie ukończyli nauk, adwokaci bez procesów, słowem ludzie próżni a bez talentu, z wielkiemi pretensyami, a bez wytrwałości i siły do pracy«.

»Łatwość, z jaką, sądząc z pozoru, zdobyć można sławę w epokach rewolucyjnych, uderza wyobraźnię tych ludzi, rzuca

ich w wir czczej agitacyi, przyzwyczaja do silnych wstrząśnień, a odzwyczaja od pracy. Pełne ruchu życie kawiarniane i klubowe wzywa ich; pochlebiając próżności, nie nakłada obowiązków. Spóźnić się niema podobieństwa, pracować nie trzeba, czego się nie zrobiło dzisiaj, to zrobić można jutro, a zresztą można zupełnie nic nie robić!«

Przeraża mnie po prostu ten człowiek dzisiejszy — woła Hercen w rozdziale VI, który od początku do końca jest wybuchem gwałtownej rozpaczy po zawiedzionych nadziejach 1848 i 49 roku. — »Co za oziębłość i ograniczoność, jaki brak namiętności i oburzenia, jaka słabość myśli, jak prędko zastyga w nich uniesienie, jak wcześnie zamarł w nich zapał, energia i wiara! I dlaczego? Gdzie, kiedy ci ludzie życie swoje zużyli, kiedy mieli czas stracić siły? Oni zepsuli się w szkołach, w których ich ogłupiano, wyszargali świeżość duszy w szynkach, wśród zdziczenia studenckich obyczajów; zesłabli od drobnej, nędznej rozpusty. Urodzeni i wychowani w atmosferze szpitalnej, nie wiele oni sił przynieśli na świat i zwiędli, zanim zdołali zakwitnąć; wycieńczyły ich nie namiętności, lecz marzenia namiętne... Doprawdy złość ogarnia nieraz, że człowiek nie może przenieść się do innego gatunku zwierząt, — być osłem, żabą, psem, przyjemniej jest, uczciwiej i szlachetniej, niż człowiekiem wieku XIX«.

A z takich rozmyślań zawsze wracał Hercen do wniosku, że im gorzej, tem lepiej; niech ginie prędzej ten świat, w którym nic godnego miłości niema. »Jedna tylko zostaje pociecha, że przyszłe pokolenia bardziej jeszcze wyrodzą się i obniżą, że zubożeją do reszty ich umysły i serca i nawet nasze czyny będą im niedostępne, a myśli nasze — niezrozumiałe!... I słabe te, głupie i zgrzybiałe pokolenia dociągną jakoś do wybuchu, do lawy, która je pokryje pościelą z kamienia i odda zapomnieniu — kronik«.

»A potem?«

A potem przyjdzie wiosna, młode życie zaszumi na ich grobie, barbarzyństwo młodości, pełne nieociosanych, ale zdrowych sił, zastąpi zgrzybiałość barbarzyństwa dawniejszych pokoleń, moc dzika i świeża rozszerzy młode piersi młodych narodów i zacznie się nowy krąg wydarzeń — trzeci tom dziejów

powszechnych. Ich ton zasadniczy można już teraz odgadnąć. Idee socyalne górować w nim będą i wyczerpie się socyalizm we wszystkich fazach swoich aż do ostatecznych konsekwencyj, aż do niedorzeczności. Wtedy znowu z tytanicznej piersi rewolucyjnej mniejszości wyrwie się krzyk negacyi — i znowu zacznie się walka śmiertelna, w której socyalizm zajmie miejsce dzisiejszego konserwatyzmu i zwyciężony zostanie przez przyszłą, nieznaną nam rewolucyę«.

Ale zanim to wszystko nastąpi, co mają robić ci nieliczni, którzy wraz z Hercenem zdołali się wznieść ponad poziom powszechnego głupstwa? »Zwiastujcie — brzmi odpowiedź — nowinę o śmierci, wskazujcie ludziom każdą nową ranę na piersi starego świata, każdy nowy tryumf idei niszczenia; wskazujcie zgrzybiałość ich dążeń, drobiazgowość ich żądz; nauczajcie, że świat ten wyzdrowieć nie może, bo przestał wierzyć w siebie — i nie ma on na czem się oprzeć, i nikt go nie kocha, a istnieje on dotąd tylko wskutek całego szeregu nieporozumień. Wskażcie, że każde jego zwycięstwo jest nowym krokiem do upadku, zwiastujcie śmierć, jako dobrą nowinę o zbliżającem się odkupieniu«.

Lecz ponieważ świat dzisiejszy jest godzien tylko pogardy, więc najlepiej jest uciec od niego, życiem własnem dać wyraz protestowi i wyzwoleniu i zdala od wrzawy powszedniej zwiastować ludziom ową dobrą nowinę o śmierci. »Ze światem współczesnym — pisze Hercen w końcu swej książki — nie mamy więcej wspólności, niż z Chinami (oczywiście związek fizyologiczny i przyzwyczajenia opuszczam). I to jest do takiego stopnia słuszne, że nawet w tych rzadkich wypadkach, kiedy ludzie wymawiają te same słowa i hasła, co my, to rozumieją je inaczej. Czy chcecie wy s w o b o d y montagnardów, p o r z ą d k u zgromadzenia prawodawczego, egipskiej organizacyi robót komunistycznych?!...« Słowem, »my nieliczni, cnotliwi z Sodomy i Gomorry, stanowimy protestującą mniejszość, silną pod względem myśli, lecz słabą w czynie«. — I to uczucie osamotnienia i duma posiadania rzeczywistej wiedzy o świecie kazały mu zatytułować ten rozdział O m n i a m e a m e c u m p o r t o.

W ten sposób nad żądzą niszczenia, która jest wstępem

do zbudowania nowego porządku, brał górę arystokratyczny wstręt do praktyki rewolucyjnej, do tych głupich, płaskich i nizkich ludzi, którzy się zajmą owem dziełem niszczenia — i Hercen wolał iść na tamten brzeg i stamtąd obojętnie spoglądać na ludzi i na wypadki, w przeświadczeniu, że świat i bez jego współudziału popędzi krokiem szybkim w objęcia śmierci. »Ale jeśli w taki sposób mamy zapatrywać się na rzeczy — mówił do Hercena jego współbiesiadnik z pierwszego rozdziału — to nie tylko przestaniemy oburzać się, lecz nawet przestaniemy pracować, czuć ochotę do pracy«. — »Co do mnie — odpowiadał Hercen — to sądzę, że rozumieć, to już znaczy to samo, co działać, co urzeczywistniać«.

Znamienne słowa! Wygłaszając je, Hercen, myśliciel-anarchista, stawał na tem samem stanowisku, które później zajął Lew Tołstoj, drugi niemniej wielki, choć odmiennego rodzaju anarchista. Obaj widząc, że świat dzisiejszy jest absolutnem przeciwieństwem ich ideału i że zasługuje na potępienie i śmierć, zadrżeli przed groźnem widmem czynów krwawych, które byłyby następstwem ich nauki; od gwałtów niszczycielstwa powstrzymały ich zarówno uczucie estetyczne, które z taką siłą zaznaczało się w duszy Hercena, jak i uczucie moralne, które stanowiło esencyę osoby duchowej Tołstoja. Obaj jednak, jako znawcy duszy ludzkiej, zrozumieli, że czyny miłości i ofiary, które zbawiają świat, dostępne są tylko nielicznym wybrańcom. Stąd obaj doszli do tegoż samego wniosku, że owe czyny miłości i ofiary zastąpione być mogą, choć w małej mierze, przez samo nawet nie zdolne do czynu zrozumienie tego złego, które ogarnęło świat. Czyli, że można nie czynić, nie pracować, nie wyrzekać się siebie, nie poświęcać się dla idei, byle tylko jasną sobie zdawać sprawę z tego, że ustrój obecny nie wytrzymuje ani krytyki rozumu, ani krytyki serca — a ustrój ów runie sam przez się, bo nie będzie komu go bronić. Myśl tę z całą stanowczością przeprowadził Tołstoj w książce »Królestwo Boże jest w was«. »Możecie sobie żyć nadal, jakeście żyli dotąd, bądźcie tylko przekonani, że wasze życie jest złe — a siła tej myśli, gdy się stanie myślą ogółu, będzie taką, że rozsadzi świat dzisiejszy« — w tych słowach streścić można

pogląd Tolstoja na stosunek między życiem jednostki ludzkiej, a ideałem. To samo wypowiedział Hercen, ale wychowaniec romantyzmu i czciciel piękna ubrał w szatę majestatycznej rezygnacyi myśl, którą nam Tolstoj przedstawił w jej brzydkiej nagości. »Czy pamiętacie — pisze Hercen — filozofów rzymskich w pierwszych wiekach chrześcijaństwa? Położenie ich było bardzo podobne do naszego: z przeszłością wojowali, a teraźniejszość i przyszłość wyśliznęły się im z myśli, z rąk. Przekonani, że widzą prawdę lepiej od innych, ze smutkiem patrzyli na świat, który ginął i na ten, który powstawał. Czuli, że byli rozumniejsi, lecz zarazem słabsi, koło ich stawało się coraz szczuplejsze. Z pogaństwem nie mieli żadnej wspólności prócz przyzwyczajeń życia. Marzenia Juliana Odstępcy jego próby odrestaurowania starej wiary równie były w oczach ich śmieszne, jak dziś w oczach naszych restauracya Ludwika XVIII. i Karola X. Z drugiej strony chrześcijańska teodycea raziła ich, nie mogli przyjąć jej stylu. Ziemia niknęła pod stopami ich, i współczucia mieli ludzie dla nich coraz mniej, ale zato wspaniale i dumnie umieli wyczekiwać chwili, w której czas zmiatał ich z oblicza ziemi; umierać umieli, nie napraszając się na śmierć i bez pretensyi do zbawienia siebie lub świata; ginęli spokojnie, obojętnie. Jeśli zaś śmierć oszczędzała ich, umieli okręcać się w togi swoje i w milczeniu wyglądać, co stanie się z Rzymem, z ludźmi. Jedynem dobrem tych cudzoziemców swojego czasu było czyste sumienie i pocieszająca świadomość, że się nie przerazili prawdy i że, posiadłszy ją, znaleźli w sobie dość siły, ażeby wytrwać na stanowisku, zostając wiernymi jej do grobu«.

W tym najesencyonalniejszym utworze Hercena badawczość myśli filozoficznej podała rękę marzeniu poetyckiemu, nauka — sztuce — i pisarz rosyjski stworzył rzecz, którą nazwać można liryczną filozofią czasów naszych i która go czyni twórcą anarchizmu europejskiego, t. j. tym, który pierwszy próbował dać filozoficzne uzasadnienie tego skrajnego odłamu rewolucyi, jakim jest anarchizm. Wszakże pierwiastek poetycki wziął górę — i rzecz cała robi wrażenie wybuchu duszy żądnej ideału, lecz patrzącej trzeźwo w rzeczywistość, przeświadczonej o niedościgłej dalekości ideału i w przystępie zrozpacze-

nia znicestwiającej świat cały potęgą bezwzględnej negacyi. Słowem, to analiza kierowana sercem, a dokonana z tamtego brzegu — i w tem tkwi jej oryginalność i urok. W analizie tej wystąpił Hercen jako krańcowy indywidualista, marzący o harmonii bezgranicznej wolności ducha z bezgranicznem oddaniem się ogółowi, harmonii możliwej tylko w sferze religii, inaczej przeistacza się ona, jak to właśnie u Hercena się stało, w nieudaną próbę godzenia anarchizmu z socyalizmem. I świadomość tego, że ideał jego nie da się urzeczywistnić wśród obecnych warunków, popchnęła go na tamten brzeg.

Ale tamten brzeg, to ani zaświat ani abstrakcya. To Rosya. Choć Hercen namiętnie wyrzekał się wszelkiej wiary, bez wiary jednak żyć nie zdołał i, jako deski zbawienia, chwycił się Rosyi, a mianowicie gminy rosyjskiej z jej komunistycznym ustrojem i wmawiać w siebie począł, że dzięki temu lud rosyjski jest przed wszystkimi innymi ludami świata powołany do zajęcia przodującego stanowiska w sprawie urzeczywistniania ideałów socyalistycznych. Tak, wmawiał to w siebie, albowiem umysł miał on zanadto krytyczny, aby na tak kruchej podstawie budować nadzieję lepszej przyszłości. Słusznie przeto Strachow, najgłębszy z krytyków Hercena, nazwał go »słowianofilizującym nihilistą«, usiłującym wiarą w Rosyę złagodzić swój filozoficzny nihilizm.

Podobnież za dni naszych, z takim samym nihilizmem w poglądzie na cały cywilizacyjny dorobek przeszłości wystąpił Lew Tołstoj i tak samo usiłował złagodzić swój pogląd idealizacyą chłopa rosyjskiego.

Czyżby więc to nowe słowo, które Rosya ma dać światu, według wiary tylu jej najlepszych synów, miało się zawierać w okrzyku Hercena »Niech żyje chaos i zniszczenie, Vive la mort!« Czyżby rewolucya rosyjska, to dziecię myśli Hercena i Tołstoja, miała przynieść ze sobą tylko chaos i zniszczenie?

Nie. Są fakty, wstrzymujące od wygłoszenia tak pesymistycznego wniosku. Hercen i Tołstoj przedstawiają dwa typy krytyki Europy, dokonanej z tamtego brzegu, tak bezlitośnej i bezwzględnej, że na podobną nie zdobyłby się nigdy żaden Europejczyk, że przez to staje się ona w rzeczy samej nowem słowem Rosyi wobec Europy, a tem nowem słowem jest

apoteoza anarchii. Ale anarchizm ten zostaje u Tołstoja uszlachetniony powiewem ducha Ewangelii i przeistacza się w anarchizm chrześcijański, odrzucający wszelkie środki gwałtowne i nie dający się w żaden sposób użyć do usprawiedliwienia takich bezeceństw, jakie np. z nauką Rousseau umieli godzić rewolucyoniści francuscy. Natomiast serce Hercena, dla którego Ewangelia była księgą zamkniętą, przepełniała romantyczna cześć dla idealnych poruszeń ducha ludzkiego, dla tych marzeń i tęsknień, skrzydlących twórczość Schillera, jego najulubieńszego poety, o którym tak prześlicznie się wyraził, że kto go nie kochał, ten nie miał nigdy serca, a kto go przestał kochać, w tym serce już zwiędło.

Otóż wszelki rzetelny idealizm, choćby najradykalniejszy w marzeniach i dążeniach politycznych i społecznych, musi mniej lub więcej skłaniać się w stronę konserwatyzmu w taktyce, gdyż obcą i wstrętną jest mu droga terroru, na którą chyba tylko rozpaczliwa jakaś ostateczność mogłaby go rzucić. I to się stosuje właśnie do Hercena. Pomiędzy zuchwałością jego myśli, pędzącej prosto do ostatniego celu i nie cofającej się przed żadną konsekwencyą, nawet przed okrzykami na cześć chaosu, zniszczenia i śmierci, a ostrożnością jego w czynach uwidaczniały się różnice, dochodzące do sprzeczności. Ten człowiek, którego walka przeciw nihilistycznemu absolutyzmowi Mikołaja I. doprowadziła była do nihilizmu rewolucyjnego, przeistoczył się, skoro tylko wraz z wstąpieniem na tron Aleksandra II. pokazał się promień nadziei, w obserwatora trzeźwego i liczącego się z warunkami miejsca i czasu; poglądy jego na reformę włościańską brano pod uwagę nawet w kancelaryach ministrów.

I dlatego twierdzę, że pomimo filozoficznego anarchizmu i socyalistycznych sympatyi Hercena, duch jego odżył dziś nie w graniczących z terroryzmem zapędach stronnictw krańcowych, lecz raczej w dążeniach i pracy tych w Rosyi, którzy się zjednoczyli pod hasłem »wolności narodu« [1]). Gdy w r. 1900 dziennikarz rosyjski Amfiteatrow, zastanawiając się, z po

---

[1]) »Narodnaja Swoboda« — pod tą nazwą występuje stronnictwo konstytucyjno-demokratyczne.

wodu 30-lecia śmierci Hercena, nad tem, że zwłoki Napoleona sprowadzone zostały ze św. Heleny do Paryża, a zwłoki Mickiewicza — z Paryża na krakowski Wawel, zapytywał, kiedy przyjdzie ta chwila, w której Rosyanie uczczą na własnej ziemi popioły swego olbrzyma, dziś spoczywające w cieniu cyprysów Nizzy, wówczas znakomity historyk i wybitny dziś działacz polityczny, prof. Miljukow, rzucał, jako odpowiedź, pełne smutku słowa: »Przyjacielu, posłuchaj, nie budź Hercena, mów ciszej, nie próbuj egzaltować Rosyi podług jego dzieł, ani jej mierzyć jego miarą«. Sądzę, że dziś prof. Miljukow możeby nie wyrzekł tych słów, albowiem właśnie ci, co walczą w jednym z nim szeregu, choć nieliczni, usiłują jednak dać dowód, że Rosyę już można »egzaminować podług dzieł Hercena i mierzyć ją jego miarą«.

A stało się to jasnem dla mnie, gdy w roku 1905 biorąc udział w zjeździe ziemców, słyszałem przemawiającego F. I. Rodiczewa, wielkiego mówcę i szlachetnego obrońcę naszej sprawy. Gdy ta sprawa nasza weszła na porządek dzienny i ten przedstawiciel Tweru t. j. miasta, którego nazwa już się stała synonimem dążenia do wolności, począł głosem, w którym drżało wzruszenie, silnym, dobitnym, a powolnym i głębokim tak, że słowo każde, zapadając zosobna w głąb duszy słuchacza, wyżłabia w niej, jak kropla wody w kamieniu, odcisk myśli i duszy mówcy — gdy począł tłumaczyć zebranym, że przyszła dla Rosyi chwila zmycia z sumienia starego grzechu dziejowego wobec Polski i ogłoszenia światu, że grzech ten nie był jej grzechem, lecz tych, co nią rządzili, — gdy stwierdził, że walcząc o ustanowienie pryncypu prawa, odradzająca się Rosya nie może dopuścić, aby w jakiejkolwiekbądź części imperium prawo to spoczywało nie na podstawach sprawiedliwości, lecz zawojowań i gwałtu — i że przeto powinna, jako cel, postawić sobie, aby każdy związany z nią naród poczytywał właśnie ten związek za ostoję praw swoich i wolności — wówczas zrozumiałem, że słowa tego mówcy kojarzyły dzisiejszy ruch wolnościowy w Rosyi z tem jego zaraniem, w którem zajaśniała myśl Hercena. I gdy potem w końcu swojego wywodu mówca w pięknym obrazie przedstawił tę przyszłą wyzwoloną Rosyę, która nie pójdzie wstecz, do Mongolii, do zamarzłych

bagien despotyzmu, lecz zwróci się ku ideałom Zachodu, gdy wskazał, że na tej drodze pierwszym krokiem jest zadośćuczynienie słusznym żądaniom Polski i że z tem się wiąże urzeczywistnienie tego ogromnego znaczenia, które dla dziejów świata musi mieć odrodzenie Rosyi, — poczułem, że w chwili tej w osobie mówcy wcielał się duch nowej w życiu Rosyi epoki, jeśli pod duchem epoki mamy rozumieć sumę złożonych w niej pierwiastków idealnych — i że, w głębokiem przejęciu się mówcy powszechnodziejowem i ogólnoludzkiem znaczeniem wolnościowego ruchu Rosyi, promieniał poetyczny blask tej szerokiej, romantyzmem szlachetnych i wielkich marzeń owianej miłości ojczyzny, która stanowi nieśmiertelny wdzięk twórczości Hercena.

Otóż potęga idealizmu, który płonął w duszy Hercena i dziś się budzi i rozżarza wśród jego spadkobierców, świadczy, że nihilizm nie jest tem jedynem słowem, które Rosya wygłasza światu.

Profesor S. Bułgakow nazwał Hercena Prometeuszem, przykutym do nagiej skały pozytywizmu. Przepyszne określenie! Gdyż w rzeczy samej myśliciel i poeta z duszą wielką a trawioną wewnętrznym, z nieba porwanym ogniem, usiłując nieskończoność swoich pragnień powiązać z twardą powierzchnią rzeczywistości, ugrzązł w końcu w tej małej filozofii, którą przygotował Feuerbach, wskazując, kędy od panteizmu Hegla wiodła droga do nizin pozytywizmu i materyalizmu. I w tem się streszcza wewnętrzny dramat Hercena. Im potężniejszy był rozmach, tem bardziej bolesne spadnięcie. Ale właśnie bóle i rozczarowania jego bezpłodnej pogoni za prawdą uwidaczniają, jak strasznem jest opuszczenie człowieka, gdy granicami świata fenomenalnego odgraniczył siebie od Boga, i rodzą tem gorętszą tęsknotę za światem ideału t. j. tych rzeczy niezmiennych i wiecznych, które się kryją poza powłoką fenomenów. I tą oczywiście nie prostą, lecz daleką drogą, Hercen, sam o tem nie wiedząc, prowadził w głąb religijnego poglądu na świat, płynącego z roztęsknienia za absolutem, osnutego na idealizmie wiary w żywy związek człowieka z żywym Bogiem. Jako bezpośrednia odpowiedź na wątpienia i cierpienia Hercena, jako nieuniknione uzupełnienie jego filozofii, zjawia się nauka

Lwa Tołstoja. Ale religijność wepchnęła go w przeciwną ostateczność i na miejscu »chaosu i zniszczenia« począł on kreślić przechodzący siły ludzkie ideał nadziemskiego Królestwa miłości na ziemi.

Znaleźli się jednak inni, którzy umieli stanąć na gruncie bardziej pewnym. Jeszcze za życia Hercena rozpoczął działalność swoją od szlachetnego z nim współzawodnictwa na polu filozofii i polityki, myśliciel, który tę filozofię Hegla, z której wyszedł był Hercen, oświecił światłem idealizmu religijnego. Był to Borys Cziczerin, człowiek z umysłem mniej porywczym i lotnym, niż Hercen, ale bardziej rozważnym i wyzwolonym przeto z goryczy pesymistycznych zniechęceń, które smutkiem takim zabarwiły twórczość Hercena. Po Cziczerinie przyszedł Włodzimierz Sołowiew, który w szeregu genialnie pomyślanych dzieł pokusił się o zespolenie filozofii z ideą i nauką Kościoła. Dzieło Sołowiewa wziął potem w ręce swoje zgasły w r. 1905 ks. Sergiusz Trubecki.

W tym kierunku, więc w kierunku z pozoru przeciwnym ideałowi Hercena, idą dziś inni, którzy, zamiast walczyć z Hercenem, przeciwnie, wywodzą dążenia swoje z głębin idealizmu jego pragnień, a praca ich, choć praktycznie bezowocna, świadczy jednak, że siła Rosyi polega nie tylko na zuchwałości w negacyi, że jest tam trochę miejsca dla śmiałych prób szczepienia idei i dążeń wolnościowych na gruncie religii.

II.

MICHAŁ BAKUNIN

II.

Michał Bakunin.

Bakunin tem się od Hercena odróżnił, że o żadnych kompromisach z rzeczywistością słyszeć nie chciał. Jest on typowem wcieleniem tej szerokiej rosyjskiej natury, którą Rosyanie, jako jedną z właściwości swoich wymieniać lubią, którą Gogol poetycznie przedstawił, porównując duszę Rosyanina do trójki, mknącej w wichrolotnym pędzie po bezgranicznej przestrzeni stepu. Szeroka natura, to pęd do obejmowania nieskończonych widnokręgów w sferze uczuć, pragnień i dążeń, to rozmach jakiś, wynikający ze zbytku sił fizycznych, szukających ujścia dla siebie, ale rozmach skojarzony z jakąś ogromną tęsknotą, świadczącą o poczuciu niemożliwości znalezienia tego ujścia, — to nieliczenie się z rzeczywistością, znajdujące wyraz w przysłowiu »morze po kolana«. Typy takich szerokich natur dają już z zamierzchłych wieków pochodzące »byliny« wielkoruskie w postaciach bohaterów, którzy albo wojują, albo piją na zabój; piją zaś, aby zapomnieć się, aby zabić w sobie ową tęsknotę, której nic na świecie nie ukoi — i właśnie ta chęć zapomnienia się staje się jedną z głównych pobudek do czynów. Stary bohater Ilja Muromiec niszczy groźne hufce tatarskie, które groziły Kijowowi, wdzięczny kniaź Włodzimierz chciałby go w nagrodę obdarzyć zaszczytami i bogactwami, lecz dumny wojownik nie przyjmuje żadnych darów,

o jedno tylko prosi, o otworzenie wszystkich »szynków carskich«, aby napić się mogli towarzysze jego wyprawy, bezdomni włóczęgowie, ci, których dziś Maksym Gorkij wysławia pod nazwą »bosiaków«. »Pijcie bracia — zwraca się on do nich — upijajcie się, wspominajcie starego kozaka Ilję Muromca«.

W tej szerokiej naturze, gardzącej głosem rozsądku i wymaganiami życia, jest poezya, ale niema i być nie może twórczej energii. Hercen, mając na myśli Bakunina, wyliczył następujące właściwości, jako pierwiastki składowe jego szerokiej natury: »zapalanie się do rzeczy diametralnie ze sobą sprzecznych; przerzucanie się z jednej ostateczności w drugą, nie cofające się przed żadną niekonsekwencyą; gotowość do poświęcenia życia swojego dla sprawy, a obok tego szkodzenie tejże sprawie przez własną lekkomyślność i niedbałość«. »Co za człowiek — mówił o Bakuninie Caussidière — w pierwszym dniu rewolucyi to skarb, ale już nazajutrz należałoby go rozstrzelać«. Krócej mówiąc, natura szeroka, a nie licząca się z rzeczywistością, szukająca wielkich przestrzeni, a niezdolna do zatrzymania się w jakimkolwiekbądź punkcie, przeistacza się w popęd niszczycielski. Ten popęd objawia się u bogatszych synów kupieckich, którzy po sutej uczcie szumnie rozbijają naczynia, z których jedli i pili, objawia się u »bosiaków» Gorkiego w jakichś pijanych światoburczych majaczeniach: »Chciałbym — mówi jeden z nich — czemś się wyróżnić: ziemię całą rozkruszyć na proszek, albo szajkę zebrać, albo wogóle coś w tym rodzaju, byle stanąć wyżej od wszystkich ludzi i plunąć na nich z wysokości«... Objawił się wreszcie ów popęd najgroźniej i najobrzydliwiej w zdobywczości rosyjskiej, która zagarniała kraje i narody, aby je czynić pastwą niszczycielskiego rusyfikacyjnego szału generałów i czynowników.

U Bakunina i u tych, co za nim poszli, namiętność niszczenia wystąpiła w szlachetniejszej postaci, skierowaną będąc ku temu, co dla dobra ludzkości zasługiwało na zagładę — ku absolutyzmowi państwowemu, ale wypowiedziawszy mu wojnę, Bakunin rzucił się w wir walki ze znanem nam z działalności Hercena hasłem: »Niech żyje chaos i zniszczenie; vive la mort!«, a w imię jakiegoś nowego porządku, który miał wyło-

nić się z nocy chaosu, po zdruzgotaniu nietylko carskiej Rosyi, lecz wszystkich ustrojów politycznych i społecznych, które wytworzyła Europa Zachodnia; — na gruzach kultury miało zajaśnieć jakieś nieznane jeszcze słońce...

Michał Bakunin (1814—1876) pochodził ze szlachty gubernii twerskiej. Ukończywszy nauki w szkole artyleryi, służył dwa lata w wojsku, następnie »dwa lata«, jak wyraził się Hercen, w »moskiewskim Hegelianizmie«. Ta ostatnia służba trwała jednak, jak się zdaje, nieco dłużej. W kole młodzieży grupującej się koło Stankiewicza, przewyższał wszystkich zapałem do filozofii Hegla i dokładną jej znajomością, tak, że po wyjeździe Stankiewicza w celach kuracyjnych, po którym wkrótce nastąpiła jego przedwczesna śmierć, stał się kierownikiem towarzyszy swoich w ich studyach filozoficznych. Ale naukę Hegla pojmował wówczas w duchu skrajnego konserwatyzmu w zakresie jej politycznych i społecznych zastosowań, doprowadzając do ostatnich konsekwencyj zasadę mistrza, że wszystko, co jest, jest rozumne. Dopiero przeniósłszy się za granicę w r. 1840, rozpoczyna on swój zwrot ku lewicy Heglowskiej, pod wpływem bliższego zetknięcia się z najnowszemi kierunkami filozofii i przy bezpośrednim współudziale Arnolda Ruge, z którym się ściśle zaprzyjaźnił. Objawem tego zwrotu jest jego bezimienna broszura przeciw Schellingowi w r. 1892 (*Schelling und die Offenbarung*); wyraźniej jeszcze występuje jego radykalizm w artykule *Die Reaktion in Deutschland*, ogłoszonym pod pseudonimem Jules Elisard w wydawanych przez A. Ruge *Deutsche Jahrbücher*. Tu Bakunin już otwarcie wzywa do zburzenia dzisiejszego świata, albowiem »rozkosz burzenia jest twórczą rozkoszą« (Die Lust der Zerstörung ist eine schaffende Lust), ona przygotowuje nowe życie, które wkrótce z nowych, nieznanych jeszcze źródeł ma wytrysnąć. Artykuł ten budzi powszechną uwagę, Ruge poprzedza go pochlebnemi dla autora słowy, w liście zaś prywatnym daje wyraz swej sympatyi dla młodego Rosyanina, który w rozumieniu swem stosunku Hegla do dzisiejszych czasów tak korzystnie się wyróżnił od »starych osłów w Berlinie«. Hercen zaś, nie wiedząc, że pod nazwą Elisarda ukrył się jego przyjaciel, pisze w dzienniku swoim: »Oto pierwszy, o ile wiem,

Francuz, który zrozumiał Hegla i myśl niemiecką. Jest to otwarty, donośny, uroczysty i pełny siły głos stronnictwa demokratycznego, które wie, że posiada szerokie sympatye dziś i że do niego jutro należy«... »artykuł ten jest znakomity od początku do końca«.

W głowie Bakunina, rozpalonej powodzeniem artykułu oraz obcowaniem z radykalnymi (w rodzaju Ruge'go) przedstawicielami filozofii i polityki, zacierają się różnice między marzeniem a rzeczywistością. Przejmuje się on wiarą w blizkość zupełnego przewrotu i w oczekiwaniu tej wielkiej chwili nie jest w stanie zająć się systematyczną naukową pracą, której pierwotnie zamierzał się poświęcić. W ciągu siedmiolecia (1840—1847) napisał on, jak twierdzi jego biograf Dragomanow, nie więcej, jak pięć artykułów, a to próżnowanie czyni go, według surowej uwagi tegoż biografa, człowiekiem zdeklasowanym, bez profesyi, rewolucyonistą, patrzącym na życie przez pryzmat swej teoryi, a bez zmysłu do rzeczywistości.

Rzeczą godną uwagi i charakterystyczną dla Bakunina jest to, że choć nie ustawał w przepowiadaniu zbliżającej się rewolucyi i udziału Rosyi w niej, jednak do duszy jego zakradało się wątpienie, czy Rosya wypełni to wszystko, czego on od niej się spodziewał. Wprawdzie dość było — pisał on — usunąć z drogi tę przeszkodę, jaką był caryzm, ażeby Rosya stanęła przed światem w całem pięknie swojem i pokazała niewyczerpane skarby swego ducha, — ale, czy zdoła ona sama, o własnych siłach, tę przeszkodę zniszczyć? W wątpieniu tem brała początek sympatya Bakunina dla sprawy polskiej, której pozostał wierny aż do końca. Uznawał on wyższość kultury polskiej, wierzył zarazem w moc rewolucyjnego pierwiastku w Polsce i energicznie to wypowiedział w 1847 roku w swej pięknej mowie w Paryżu, na bankiecie, w rocznicę powstania 1830 roku. Rozwinął on myśl, że gdyby Polska pogodziła się z carem, byłoby to najstraszniejszym ciosem dla narodu rosyjskiego, gdyż car miałby wówczas siłę, której żadna inna moc poskromićby nie zdołała — i odwrotnie, jeśli Polska pójdzie razem z Rosyą w jej walce przeciw carowi, pociągnie to za sobą nietylko jej tryumf i wyzwolenie, ale ostateczny upadek despotycznych rządów wszędzie w Europie i początek nowej epoki

w dziejach, zaznaczonej braterstwem Polski i Rosyi i przywołaniem do sojuszu wszystkich innych narodów słowiańskich.

W duchu tego rewolucyjnego słowianofilstwa, które z historyozofii Hegla mogło być równie dobrze wyprowadzone, jak konserwatywny słowiańsko-rosyjski mesyanizm Chomiakowa, działa Bakunin w r. 1848 na kongresie słowiańskim w Pradze. Na samym wstępie przypisywanego jemu artykułu, który się wtedy pojawił w *Slavische Jahrbücher*, występuje on z twierdzeniem, że Słowianie, jako najmłodsi uczestnicy w rozwoju oświaty europejskiej, powołani są do urzeczywistnienia ideałów, które inne narody przygotowały w ciągu wieków swego rozwoju dziejowego. Ale obrady kongresu nad federacyą wolnych ludów słowiańskich i nad ich stanowiskiem wobec Europy przerwane zostają rozruchami ulicznemi o charakterze rewolucyjnym. Bakunin bierze w tem czynny udział i po uśmierzeniu nieudanego powstania musi pospiesznie uciekać i ukrywać się po rozmaitych miastach niemieckich. W tym czasie ogłasza swoją Odezwę do Słowian, nacechowaną od początku do końca fanatyczną, nie rachującą się z rzeczywistym stanem rzeczy wiarą w nadchodzący tryumf wolnościowych dążeń w Europie. Są tylko dwie drogi do wyboru: rewolucya i kontrrewolucya; nic pośredniego; spojrzcie naokoło, rewolucya wszędzie zapanowała, ona jedna ma siłę; duch niszczenia z niezwyciężoną mocą ogarnia coraz szersze warstwy i przenika je aż do głębi — i nie uspokoi się on, póki nie zburzy zgrzybiałego świata, póki na zgliszczach nie zajaśnieje nowe życie; rewolucya to siła, to prawda, to zbawienie epoki naszej; poza nią niema rozumu, niema mądrości, niema polityki; ona ma moc cudotwórczą odnawiania tego, co stare; zaufajcie jej, idźcie za nią; bez niej niema i nie będzie Słowiańszczyzny!

Tak brzmią w krótkiem streszczeniu nauki Bakunina. Pierwszym celem rewolucyi ma być zniszczenie Austryi i w tym celu należy przedsięwziąć pogodzenie kłócących się ze sobą Madiarów i Słowian. Ale zanim Bakunin zdążył cokolwiekbądź w tym kierunku zdziałać, wybucha w Saksonii rewolucya i porywa go za sobą. Rolę odegrał w niej wybitną, wykazując swój talent organizacyjny w czasie pamiętnych majowych dni 1849 roku w kierowaniu obroną Drezna przeciw Prusakom; »radził

wówczas — opowiada Hercen – postawić na murach miasta Madonnę Rafaela, nią bronić miasto, albowiem Prusacy są zu klassisch gebildet, ażeby strzelać do Rafaela«.

Po wzięciu miasta skazany zostaje na śmierć. Król saski zamienia to na dożywotnie więzienie, w roku zaś następnym wydaje go Austryi. Tam zamykają go w Ołomuńcu i przykuwają do ściany, »ale — znowu opowiada Hercen — Austryę znudziło karmić go zadarmo, więc zaproponowała go, jako podarek Mikołajowi I; ten nie potrzebował go wcale, lecz przechodziło to jego siły, nie przyjąć takiego daru«. Przyjąwszy, zamyka go w twierdzy Petropawłowskiej w Petersburgu, stamtąd przenoszą go do Szlisselburga — i dopiero w 1857 r. Aleksander II. uwalnia go, a raczej zamienia więzienie na wygnanie do wschodniej Syberyi. Tam się kończy jego martyrologia; wpada w łaskę generał-gubernatora Murawiewa-Amurskiego i udaje mu się dzięki stosunkom z władzami, wymknąć się w r. 1860. Przez Jokohamę, San Francisco i New York przybył do Londynu w 1861 roku. »Ucieczka ta — mówi Hercen — jest pod względem geograficznym najdłuższą ze wszystkich znanych«.

Na wieść o mającym nastąpić przyjeździe Bakunina do Londynu obawa zrazu ogarnia Hercena, że ten gardzący wszelkiemi rachubami zapaleniec popsuje mu jego robotę. Ale dość było Hercenowi ujrzeć swego starego przyjaciela, aby od pierwszej chwili uczuć się rozbrojonym. Dobroduszny, sympatyczny, olbrzymiego wzrostu i okazałej tuszy rewolucyonista miał dar pociągania ludzi swoją dziecinną wiarą w sprawę wolności, a magnetyzował ich zapałem, którego żadne niepowodzenia nigdy nie nadwerężyły. »Ty stworzyłeś — mówił on do Hercena — ogromną potęgę i tego zaszczytu nikt ci nie odbierze; ale Rosya potrzebuje obecnie praktycznego kierunku dla osiągnięcia praktycznego celu«. Tym celem dla Bakunina była oczywiście rewolucya. Daremnie Hercen usiłuje go przekonać, że Rosya już wstąpiła na drogę reform, że wyzwolenie włościan będzie lada dzień ogłoszone, że potem pójdą niebawem reformy sądowe i administracyjne, że w takiej chwili byłoby nierozsądnie stać na stanowisku bezwzględnej negacyi. Bakunin pozostaje niewzruszony, w końcu zapał jego bierze górę nad

rozsądkiem przyjaciela i to zwycięstwo występuje na jaw w całej sile w r. 1863, gdy *Kołokoł* wbrew poglądom redaktora, staje się głównym orędownikiem i obrońcą polskiej sprawy. Wiemy o fatalnych dla Hercena następstwach tego kroku. Był on przyczyną jego śmierci politycznej; opinia rosyjska przestała od tej chwili brać w rachubę jego poglądy.

O ówczesnym nastroju, a zarazem o rewolucyjnej lekkomyślności Bakunina świadczy wymownie jego list, pisany w listopadzie 1862 do jakiejś Emmy w Irkucku. »Do Emmy, najtłuściejszej z kobiet. Moja miła, moja dobra, moja droga, moja tłuścioszko! Donoszę ci, że nareszcie udało nam się zawrzeć z polskim Centralnym Komitetem narodowym sojusz odporny i zaczepny, ażeby wspólnemi siłami zniszczyć obecny porządek rzeczy. Nasze wojska w Królestwie Polskiem, na Litwie i Ukrainie przystąpiły do sojuszu, mówiąc ściślej, oficerowie dwóch korpusów. Nasze hasło brzmi »ziemia i wola« i doskonale tłómaczy charakter i cel ruchu. Świetne to! Prawda? Ale poczekaj, będzie lepiej: wiosną wybuchnie w Polsce polsko-rosyjskie powstanie, w którem oczywiście i ja wezmę udział, a ostatniem słowem będzie federacya słowiańska«.

Tym majaczeniom, w przystępie których sympatye kilku oficerów rosyjskich dla sprawy polskiej wydawały się Bakuninowi gotowością całej niemal armii rosyjskiej do powstania przeciw carowi, nadaje on zewnętrzny wygląd doktryny politycznej w broszurze »S p r a w a N a r o d u« (1862), w której wyraźniej, niż w wielu innych, zarysowuje się jego rewolucyjny mesyanizm, opierający, w przeciwieństwie do przyjaciół jego młodości, słowianofilów moskiewskich, wiarę w opatrznościowe posłannictwo Rosyi nie na prawosławiu i na carze, ale na rewolucyi, której dokona chłop rosyjski. Radośne nadzieje skrzydlą autora, którego nie zdołały złamać długie lata więzienia i wygnania; unoszą go one ponad rzeczywistość i wprawiają w upojenie, w którem świat cały zdaje się tańczyć przed nim, a z tego tańca, z tego rozchwiania wszystkich jego składowych pierwiastków, wylaniają się zarysy jakiegoś nowego idealnego porządku. Rewolucya w Rosyi, według Bakunina, nietylko jest blizka; ona już się zaczęła, tylko ślepi tego nie widzą; ona ogarnęła zarówno państwo, które kona ze zgrzybiałości, jak

i społeczeństwo, które się odradza; skuteczniej, niż wszystkie usiłowania jej zwolenników, przyspiesza jej tryumf bezrozumny upór rządu — i ona się nie uspokoi, nie zatrzyma, dopóki nie odnowi Rosyi i nie stworzy nowej Słowiańszczyzny. Tryumfalny jej pochód tem się tłómaczy, że car, w którym lud przywykł upatrywać symboliczny obraz wielkości i chwały Rosyi, rozminął się z powołaniem swojem, bo nie pojął ducha swego ludu — i lud się od niego odwrócił. »Inne chrześcijańskie narody — mówi Bakunin — gdy są niezadowolone z warunków swego bytu, a nie widzą możliwości dokonania rewolucyi, — szukają pociechy w myśleniu o jakimś zagrobowym bycie i jakimś niebieskim carze. Ale naród rosyjski jest przedewszystkiem narodem realistycznym; pociechy żąda ziemskiej i jego car jest jego ziemskim bogiem«. Tymczasem ten »ziemski bóg« jest Niemcem, więc ani zna Rosyi, ani jej kocha. Wszystko złe stąd płynące lud przypisywał dotychczas jego złym doradcom i spokojnie wyczekiwał chwili, aż car tych doradców rozpędzi. Nadzieje te ożywiły się były wskutek obietnicy uwłaszczenia, tymczasem uwłaszczenie przyszło, lecz nie dało tego, czego lud się spodziewał. Zniechęcenie go ogarnęło, przestał wierzyć w cara — i dzięki temu nadeszła wreszcie ta stanowcza chwila, w której lud z bronią w ręku zrzuci jarzmo ciemiężców swoich.

Ażeby być w zgodzie z duchem ludu i z posłannictwem swojem, car powinien był oddać chłopom całą ziemię, nie obarczając ich obowiązkiem spłacania wykupnej sumy »mniemanym« dziedzicom; następnie powinien był zwołać sobór ziemski i wreszcie oswobodzić Polskę »ze wszystkiem, co chce być Polską«. Ponieważ car tego wszystkiego nie wypełnił, więc my go zastąpimy i idźmy w lud. I tu, w tym punkcie wybucha z całą jaskrawością ta mistyczna idealizacya chłopa, jako »źródła prawdy«, która każe go wznieść na ołtarz, na którym słowianofile stawiali prawosławnego cara, zastępcę Boga na ziemi. Równie jak Hercen, widzi Bakunin w ludzie rosyjskim skarby zdrowia fizycznego i moralnego i głąb mądrości życiowej. »Nie uczyć — woła on — ale uczyć się powinniśmy u ludu!« Bo cóżbyśmy mogli mu dać? Treść naszej mądrości stanowi negacya Zachodu. »Ale przecie nasz lud nigdy się nie

zapalał do Zachodu, więc co mu do naszej negacyi?«... »Najważniejsze zaś to, że pomimo całej naszej nauki jesteśmy ubożsi od ludu; lud nasz jest gruby, nie umie ani czytać, ani pisać, ale w nim jest życie, jest siła i jest przyszłość; on jest«... »My możemy mu dać tylko formy, życie zaś w te formy on wleje«. Rosnący postęp propagandy rewolucyjnej wśród ludu przerazi, w mniemaniu rozpalonego pomysłem swoim autora, rząd, który w wojnie szukać będzie wyjścia z rozpaczliwej dla niego sytuacyi. Ale wojna, choćby przedsięwzięta w celu wyswobodzenia ludów bałkańskich, nikomu w Rosyi nie zamydli oczu i doprowadzi ją tylko do ruiny. Więc »daremne są — woła w końcu Bakunin, zwracając się do kierowników polityki rosyjskiej — wszelkie wasze starania; nie pomoże wam ani wojna, ani żadne sztuczki pseudo-liberalnych ministrów, ani otwarta reakcya!«

Jedynym ratunkiem dla rządu byłoby wypełnienie programu, który Bakunin zuchwale podawał, jako wyraz woli ludu, choć w istocie swojej niczem innem nie był, jak dziwaczną mieszaniną socyalistycznej mrzonki o rozdaniu ziemi chłopom, z rzeczami nie mającemi z tem żadnej wspólności, bo z sympatyą dla sprawy niepodległości polskiej i z wojowniczemi pogróżkami pod adresem Niemców. Program ten wytworzył był sobie Bakunin jeszcze przed rokiem 1848 i uparcie się go trzymał jeszcze w chwili wybuchu powstania polskiego. Dopiero niepowodzenia Polaków i zwycięstwo antypolskiego kierunku w opinii rosyjskiej zachwiały go po raz pierwszy w życiu w jego nieprzezornym optymizmie. Od tego czasu następuje w nim zwrot od Rosyi i Słowiańszczyzny ku Europie, którą się przedtem mniej zajmował. Sprawę wyzwolenia Rosyi łączy on ze sprawą rewolucyi europejskiej i w tym celu wstępuje do socyalistycznej »Międzynarodowej ligi pokoju i wolności«. Lecz wnosi do niej niepokój swego ducha i rozpoczyna w niej walkę z wpływem Marxa, któremu zarzuca centralistyczną dążność. Przeciw socyalizmowi Marxa, poddającemu jednostkę ogółowi i opierającemu na tej zasadzie budowę przyszłego społeczeństwa, wystawia on zasadę nieograniczonej wolności jednostki i bierze ją za podstawę do wytwarzania autonomicznych grup w obrębie ligi. Jeszcze w roku 1849 t. j. w chwili, gdy Baku-

nin cierpiał w kazamatach Königsteinu, Marx rzucił był na niego oszczerstwo, że był on agentem Rosyi, dążącym do zanarchizowania Europy na korzyść polityki rosyjskiej. Tem bardziej teraz poczyna go ścigać ze zdwojoną nienawiścią.

I w rzeczy samej walka tych dwóch ludzi przybiera coraz większe rozmiary i staje się walką dwóch pryncypów w rewolucyi. Bakunin nie poprzestaje na krytyce centralizatorskiego despotyzmu Marxa; sięga głębiej i występuje, jako wcielenie rozpętanego przez socyalizm ducha buntu, który usiłuje zniszczyć te wszystkie punkty, w których socyalistyczna doktryna i taktyka mogłaby się zetknąć z życiem realnem. Postanowiwszy zbadać rewolucyę z tamtego brzegu, t. j. z umysłem wyzwolonym z więzów, które na umysły Europejczyków z Zachodu nakłada tradycya przeszłości, dochodzi on do wniosku, że niezbędnym warunkiem powodzenia jest wyrzeczenie się wszelkiej połowiczności, wszelkich kompromisów z rzeczywistością. A zatem, dążąc do stworzenia nowego porządku, trzeba zacząć od zburzenia tego, co jest podstawą dzisiejszego świata, t. j. religii; trzeba ją wyplenić z serc ludzkich, trzeba zabić samą ideę Boga. Jeszcze przedtem Proudhon wypowiedział był wojnę Bogu, ale zrzuciwszy z człowieka jarzmo religii, ścisnął go jeszcze mocniej kajdanami idei sprawiedliwości. Bakunin idzie dalej; chce on zniszczyć religię w imię absolutnej wolności człowieka; to zaś marzenie zlewa się w nim z jakiemś fantastycznem wyobrażeniem o przyszłym raju, w którym, według pięknych słów jego, ta wolność jednostki będzie »odbiciem przyrodzonych jej praw w sumieniu wszystkich wolnych ludzi«. Ale aby urzeczywistnienie tej fantazyi umożliwić, trzeba dzieło zniszczenia wypełnić we wszystkich kierunkach, zaczynając od uśmiercenia największego wroga, jakiego ma człowiek, a tym jest Bóg. Otóż ta zaciętość Bakunina w doprowadzeniu rewolucyi do jej ostatniego kresu, ta zuchwałość w nazywaniu rzeczy po imieniu i wraz z tem jego usiłowania do ugruntowania jej na niewzruszonych podstawach filozofii Hegla — to wszystko nadaje mu odrębne znaczenie w dziejach dążeń rewolucyjnych. Przez niego Rosya wyciska piętno swoje na rewolucyi europejskiej.

Na kongresie Ligi w Bernie w r. 1869 Bakunin stawia

wniosek ogłoszenia ateizmu za podstawę zasadniczą programu socyalistycznego, albowiem »istnienie Boga jest niezgodne ze szczęściem, godnością, rozumem, moralnością i wolnością ludzi«. To już za wiele nawet dla Marxa, który negacyę religii wstydliwie ukrywał pod zasłoną frazesu, że »religia jest rzeczą prywatną«. Wniosek zostaje odrzucony i Bakunin występuje z Ligi wraz ze zwolennikami swoimi i zakłada nowe stowarzyszenie pod nazwą »Międzynarodowego związku demokracyi socyalnej« (Alliance internationale de la democratie socialiste), a pierwszy paragraf ułożonego przezeń statutu brzmi: »Związek jest ateistyczny«.

Program swój Bakunin próbował filozoficznie uzasadnić w memoryale, przedłożonym właśnie na owym kongresie berneńskim. Wyłożył w nim zadania i obowiązki Ligi tak, jak je pojmował. Gdy się pokazało, że memoryał był w niezgodzie z zapatrywaniami większości Ligi, Bakunin użył go za podstawę do statutu dla nowego przezeń utworzonego związku. Ciąg myśli był tu następujący: Stowarzyszenie nasze nazywa się »Ligą pokoju i wolności«; to już dużo, gdyż stawiając w tytule wyraz wolność, wyróżniamy się przez to od tych, co szukają pokoju za wszelką cenę, choćby za cenę wolności i godności ludzkiej. Wolność nie znosi żadnych przywilejów i monopolów, jest z natury swojej demokratyczną, dopuszcza przeto tylko republikańską formę rządu. Ale na tem poprzestać nie można: rzeczpospolita, to pojęcie negacyjne, oznaczające negacyę monarchii; rzeczpospolita stanowić może państwo militarne i biurokratyczne i jako takie być w sprzeczności z ideami ligi, więc z tego powodu zasadzie państwa, opartego na boskiem usankcyonowaniu siły brutalnej i tryumfującej nieprawości należy przeciwstawić inną zasadę, mianowicie federalizm i »wypowiedzieć wojnę na śmierć (une guerre à outrance) wszystkiemu, co się nazywa chwałą, wielkością, potęgą państw. — W obrębie sfederowanych narodów lub mniejszych grup społecznych powinny być zaspokojone dwie najpierwsze potrzeby człowieka: chleb i wypoczynek po pracy. W tym celu musi być usuniętą nierówność w korzystaniu z dóbr życia i każdemu niech będą dane środki do rozwinięcia jego uzdolnień i do zastosowania ich w pracy. To wszystko stanowi

najściślejszy program socyalizmu. Ale organizacya socyalistyczna wykluczać powinna wszelki przymus, a oprzeć się na absolutnej wolności; jak wolność poza socyalizmem prowadzi do przywilejów i do niesprawiedliwości, tak socyalizm bez wolności przekształca się w brutalność i niewolę. Otóż konieczność zapewnienia jednostce ludzkiej tej wolności każe Bakuninowi ogłosić zasadę »antyteologizmu«, pod którą on rozumie zniszczenie religii.

Urzeczywistnienie dążeń socyalizmu nierozerwalnie łączy się w mniemaniu jego z kwestyą religijną. Potrzebne jest przeobrażenie idei filozoficznych takie, aby uniemożliwionem zostało istnienie religii. Religią w najściślejszem znaczeniu wyrazu, religią absolutną jest chrześcijaństwo, gdyż wyjawia się w niem najwyraźniej to, co stanowi naturę wszelkiej religii, tj. »systematycznie dokonywujące się zubożanie, unicestwianie i ujarzmianie człowieka na rzecz Boga«. Ponieważ Bóg jest Panem, więc człowiek, będąc jego niewolnikiem, powinien zarazem być niewolnikiem Kościoła, który jest tłumaczem woli Bożej, — i niewolnikiem państwa, które Kościół błogosławi. Tę zasadę przeprowadza z całą konsekwencyą katolicyzm, on przeto, jako jedyny zupełny legalny wyraz chrześcijaństwa, staje się największym wrogiem ludzkości. »Bóg jest — woła Bakunin — a zatem człowiek jest niewolnikiem; człowiek jest wolny, a zatem Boga niema; z tego koła wyjść nie podobna; wybierajcie!« Uznanie Boga, pociągając za sobą niewolę, wymaga wyrzeczenia się rozumu. Nie mamy prawa — kończy Bakunin wywody swoje — czynić najmniejszego ustępstwa na korzyść teologii, gdyż ten alfabet mistyczny i konsekwentny, zaczynając się od A, siłą rzeczy doprowadza do Z — i kto Boga czcić chce, ten nie może nie wyrzec się wolności i godności.

Myśl tę Bakunin rozwinął potem dokładniej w niedokończonej i nie wydanej za życia rozprawie Bóg i państwo [1]), komentując w niej sofistycznie główne przykazanie wiary: »miłuj Boga nadewszystko, a bliźniego jako siebie samego« i wywodząc stąd obowiązek poświęcenia Bogu nietylko siebie, ale i bliźniego, albowiem kochać bliźnich, to znaczy traktować ich

[1]) Oeuvres de M. Bakounine (Paris, ed. Stock, 1896).

tak, jak Bóg nas traktuje, czyli jako niewolników. »Idea Boga — woła autor z oburzeniem — pochłania i niszczy wszystko, co nie jest Bogiem, zastępując fikcyami boskiemi rzeczywistość ziemską i ludzką«; lecz nie dość tego, że ona znieprawia człowieka, zabijając w nim rozum, (co miało być niby udowodnione w memoryale), tłumiąc energię pracy (co wynika z zasady gardzenia doczesnością), ale także niszczy w nim samo uczucie ludzkości, które ustępuje miejsca okrucieństwu w imię Boga.

Dwie są drogi do zburzenia religii: nauka i propaganda, rewolucyjno-socyalistyczna. Ale Bakunin uznaje tę tylko naukę której przedmiotem jest wyłącznie świat realny, widzialny, która się opiera na doświadczeniu. Nauka ta usuwa pierwiastek boski ze wszechświata, a wykazując ścisłą zależność ducha od ciała, wciela, według słów autora, psychologię do biologii i przedstawia dzieje w formie »rozwoju równie koniecznego, jak rozwój natury organicznej, której one są bezpośrednim dalszym ciągiem«. Z tego stanowiska religia zostaje wytłumaczoną, jako jedno ze zjawisk dziejowych, jako wytwór uczucia strachu, wywołanego przez świadomość naszej słabości wobec natury; jest ona pierwszą próbą zastanowienia się nad stosunkiem człowieka do natury, jest, jak dobitnie wyraża się Bakunin, »pierwszem obudzeniem się rozumu, lecz pod postacią bezrozumu«, albowiem wyobraźnia, biorąc górę nad rozsądkiem, stwarza miraż nieba, któremu człowiek przynosi w ofierze swoje najrealniejsze potrzeby. Religia jest stara, dodaje autor, bardzo stara, lecz nie jest to dowodem jej prawdy, jak zwykle sądzą, gdyż »równie starym i powszechnym jest absurd«... Wyniki nauk doświadczalnych filozofia powinna ułożyć w system. Już to się stało, dzięki Augustowi Comte. Bakunin nie zapomina jednak, że był uczniem Hegla i doskonale zdając sobie sprawę z bliskiego związku własnych poglądów z nauką myśliciela niemieckiego, wygłasza, że filozofia pozytywna Comte'a przeczutą i przygotowaną była przez najgłębsze umysły ludzkie, tym zaś, który bezpośrednio utorował jej drogę, był Hegel, albowiem doprowadził filozoficzną spekulacyę do tego jej najwyższego punktu, skąd »pchana siłą własnej dialektyki, musiała dojść do zniszczenia samej siebie«.

Przechodząc do propagandy rewolucyjno-socyalistycznej,

bezpośrednio przeciw państwu wymierzonej, zaznacza Bakunin, że niemniej skutecznie przyczynia się ona do obalenia religii. Państwo bowiem, opierając się na prawie mocniejszego, będąc »najjaskrawszą, najcyniczniejszą i najzupełniejszą negacyą ludzkości«, jest zarazem, po instytucyi Kościoła, drugą nieuniknioną konsekwencyą zastosowywania idei religijnej do ustroju stosunków ludzkich. Wszystkie religie przypisywały swoim bogom nieśmiertelnym atrybuty prawodawców rodu ludzkiego i twórców państw — i wszystkie teorye państwowe oparte są na zasadzie autorytetu; wszystkie, na równi z teologią, biorą za punkt wyjścia założenie, że natura ludzka jest gruntownie zła. Stąd zaś wynika konieczność zabijania wolności indywidualnej w imię przeobrażenia człowieka w pokornego sługę Kościoła lub posłusznego obywatela państwa — i, zgodnie z tem, zasada pożytku Kościoła lub państwa staje się w końcu kryteryum do rozróżniania między dobrem a złem.

Kościołowi i państwu przeciwstawił Bakunin społeczeństwo. W człowieku, jako w udoskonalonem zwierzęciu, istnieje obok instynktu egoistycznego instynkt stadny, który go pcha do stowarzyszania się z innymi ludźmi. Ale instynkt ten spaczony został przez Kościół, który czyni człowieka istotą zasadniczo antyspołeczną, darząc go duszą nieskończoną i wieczną, więc pochłoniętą dziełem wiekuistego zbawienia siebie i wystarczającą sobie, gdyż tylko istoty ograniczone mogą czuć potrzebę wzajemnie się uzupełniać; — i również spaczony został ten instynkt przez państwo, które ideę społeczeństwa zastąpiło obowiązkiem ślepego posłuszeństwa dla władzy. Więc tylko na gruzach Kościoła i państwa może zakwitnąć instynkt społeczny i wydać swój owoc. Ale jak to nastąpi — o tem Bakunin rozprawiał długo, lecz bardzo niejasno. W tym względzie ten praktyk, ten organizator rewolucyi tak samo bujał po obłokach, jak najbardziej wśród wszystkich poetów świata oderwany od ziemi pieśniarz anarchizmu — Shelley.

I z właściwą Rosyanom prostolinijną, nie cofającą się przed żadnemi przeszkodami konsekwencyą doprowadził Bakunin zasadę rewolucyi do jej kresu. »My pojmujemy rewolucyę — pisał on — jako przewrót radykalny, jako zamianę wszystkich form współczesnego życia w Europie na inne, nowe,

będące ich zupełnem przeciwieństwem«... »warunkami zaś powstania tych nowych form jest uprzednia zupełna bezkształtność«... »w przeciwnym bowiem razie, jeśli zachowaną będzie choć jedna stara forma, to znaczy, że ocaleje zarodek dawniejszych form wraz z możnością pysznego ich rozkwitu w przyszłości«. Zrozumiawszy, że absolutne zniszczenie dzisiejszego porządku, o którem marzył, nie zostanie dokonane, dopóki żyć będzie na ziemi idea Boga, przeciwko niej wymierzył najgwałtowniejsze pociski i w antyteizmie swoim prześcignął wszystkich burzycieli świata.

Gwałtowna, nienawiścią przepojona krytyka religii, którą dał Bakunin, nie wytrzymuje jednak w istocie swojej żadnej krytyki; jest nędzną, jak nędzną byłaby krytyka Schillera czy Mickiewicza, dokonana przez człowieka, któremu natura nie dała zmysłu do poezyi. Na równi z tylu innymi przedstawicielami wojującego ateizmu rzucił się rewolucyonista rosyjski do walki nie z religią, jaką ona jest, lecz z fikcyą własnej wyobraźni okaleczonej, bezskrzydlnej, bo pozbawionej religijnego zmysłu. Boga pojął on grubo materyalistycznie, jako monarchę, usadowionego na tronie niebieskim i zmuszającego swego niewolnika człowieka do spełnienia swej woli. Zabrakło mu polotu i siły, by z tego naiwnie antropomorficznego stanowiska pójść w głębie sumienia chrześcijańskiego i wyczytać w niem świadomość substancyonalnej jedności między Bogiem, nie monarchą, lecz Ojcem, a człowiekiem — Jego dziecięciem, stworzonem na obraz i podobieństwo swego Stwórcy. Nie domyślił się on, że cel, do którego Ojciec niebieski przeznacza swoje dziecko, nie może być czemś jemu obcem, z zewnątrz narzuconem, lecz jest jego własnym celem, wypływem boskiego pierwiastku jego duszy i że przeto bunt przeciw Bogu jest buntem przeciw temu, co człowiek najlepszego w sobie ma, przeciw miłości Ojca, wiążącej go węzłem braterstwa ze wszystkiemi dziećmi tego Ojca, z ludzkością; bunt przeciw Bogu nie jest aktem wyzwolenia, ale samobójstwem moralnem.

Straszną natomiast jest krytyka Bakunina z innego względu. Jest ona dziełem człowieka, który duszą całą ukochał ideę dobra i szczęścia powszechnego, który cierpiał za nią w lochach więziennych i na dalekiem wygnaniu — i cierpieniem o praw-

dzie uczucia swojego świadczył. I człowiek ten zrzucił odpowiedzialność za to pieklo, którem ziemia się stała, na tych, co są »solą ziemi« i jako światłość powinni światu przyświecać; patrząc na nich, zwątpił o Bogu, którego sługami oni się mienią. Odpowiedzi na taką krytykę nie mogą dać żadne rozumowania, a tylko czyny...

W Rosyi rzuconem zostało przez Bakunina najstraszniejsze przekleństwo na ideę Boga; w Rosyi też musiało ono wzbudzić najgłębszy protest i wywołać najpotężniejsze pragnienie wykazania, że idea Boga jest wszystkiem, albowiem w niej wszystko dobro się mieści i przez nią człowiek wznosi się w górę. I pragnienie to znalazło wyraz w płomieniejących ogniem z nieba myślach i marzeniach Sołowjewa, a te dały początek wymowniejszemu od filozofii ruchowi religijnemu, który sprawę reformy cerkwi i pogłębienia przez nią świadomości religijnej zespolił z dzisiejszą walką o wolność, przez to usiłując tej walce nadać charakter walki o imię Boże i chwałę Bożą. »Bóg jest — wołał Bakunin — a zatem człowiek jest niewolnikiem; człowiek jest wolny, a zatem Boga niema; z tego koła wyjść niepodobna; wybierajcie!« Na ten dylemat, przeistaczający Boga w szatana, odpowiedział dziś jeden z bojowników odradzającej się myśli religijnej w Rosyi, głęboki myśliciel i polotu pełny poeta, Mereżkowski, dylematem wręcz przeciwnym: »Bóg jest, a zatem człowiek jest wolny; człowiek jest niewolnikiem, a zatem Boga niema; twierdzę, że z tego koła nikt nie wyjdzie; wybierajcie!« Tak. Człowiek bez Boga jest znikającem zjawiskiem wśród nieskończoności zjawisk, niewolniczem kółkiem powszechnej przyczynowości; z Bogiem zaś i przez Boga on wyzwala się z oceanu pochłaniających go zjawisk i w Bogu osięga tę absolutną wolność, do której jest przeznaczony, jako dziecko Boże, noszące w sobie odbicie swego Stwórcy, a Ten jest Wolą, jest Wolnością absolutną.

III.

HEINE I HERCEN

JUDAIZM I RUSYCYZM W PRĄDACH SPOŁECZNYCH EUROPY

III.

Heine i Hercen.

Judaizm i rusycyzm w prądach społecznych Europy.

Aleksander Hercen, protoplasta rewolucyi rosyjskiej, plastycznie określił niegdyś stanowisko wykształconego Rosyanina wobec Europy i własnej ojczyzny, nazywając go człowiekiem najniezawiślejszym w świecie, bo stojącym n a t a m t y m b r z e g u. W dziejowem życiu Europy Rosyanin nie brał udziału, nie wiąże go z nią nić tradycyi, patrzy więc na nią z t a m t e g o b r z e g u, łatwiej dostrzega ujemne jej strony, goręcej rwie się do ich burzenia, podziela z Europą wszystkie jej wątpienia, a nie rozgrzewa go jej wiara. I sam Hercen, dumnie stanąwszy na t a m t y m b r z e g u w stosunku swoim do przeszłości narodów zachodnio-europejskich i do ich nowoczesnych ideałów politycznych i społecznych, poddał je stamtąd nieubłaganej krytyce i rzucił przepowiednię bliskiej śmierci tej kultury, na gruncie której wyrosły. Równocześnie Bakunin, spodziewając się, że po tej śmierci przyjdzie jutrzenka złotego wieku, przystąpił do zorganizowania wszystkich wywrotowych żywiołów Europy, w celu zniszczenia całego dorobku pracy wieków. Ale zapytać się można, czy słusznie Hercen, a za nim inni rewolucyoniści rosyjscy przywłaszczyli ojczyźnie swojej przywilej patrzenia na Europę z t a m t e g o b r z e g u. Chyba nie. O przywilej ten mogliby się spierać z Rosyą z jednej

strony Serbowie, Bułgarzy, Rumuni, Grecy, wszystkie wogóle narody, które pod wpływem bizantynizmu się wychowały, z drugiej zaś Żydzi. Ale pierwsi, liczebnie słabi i stosunkowo niedawno wyzwoleni z pod jarzma tureckiego, nie zdołali dotąd zdobyć poważniejszego znaczenia w ruchu umysłowym świata. Natomiast wysoce uzdolniony i wszechstronnie czynny naród żydowski, obcy nietylko zachodnio-europejskiej, ale i bizantyńskiej kulturze i wrogi chrześcijaństwu, które jest ich wspólnym pniem, ma większe jeszcze, niż Rosya, prawo do określenia siebie mianem »duchowo najniezawiślejszego w świecie«: swój radykalizm zaznaczyli Żydzi we wszystkich kierunkach życia i, równie jak Rosyanie, posuwali go nieraz aż do nihilizmu. Powstaje stąd wdzięczne zadanie zestawienia obu radykalizmów i wyjaśnienia ich wzajemnego stosunku.

Zadanie to ułatwia okoliczność, że równocześnie z Hercenem żył i działał na szerokiej europejskiej widowni wielki pisarz pochodzenia żydowskiego, który tąż samą, co Hercen, oddychał atmosferą filozoficzną, też same poruszał zagadnienia i nieraz do podobnych dochodził wyników. Jest to Henryk Heine. Wprawdzie sławę nieśmiertelną dały mu jego wiersze liryczne, Hercen zaś wierszy nie pisywał, ale poetą był w duszy i pełną liryzmu była jego powieść *Kto winien*, a innym zaś utworom swoim, treścią nieraz odbiegającym daleko od dziedziny poezyi, umiał nadać formę, która go stawiała na jakiemś pograniczu między światami nauki a sztuki, wśród szeregu pisarzy, u których myśl filozoficzna splatała się z marzeniem poetyckiem. Do tego zaś szeregu również należał Heine.

Jest równoległość w dziejach rozwoju umysłowego w poglądach i w losach życia Heinego i Hercena. Obaj uosobili tenże sam pogańsko-sensualistyczny, przeciwny chrześcijańskiemu spirytualizmowi typ myślenia. Obaj byli rewolucyonistami. U obu rewolucyonizm rozwijał się pod temi samemi wpływami doktryny Saint Simona i filozofii Hegla, tylko odwrotny był porządek w działaniu obu myślicieli na ukształtowanie się ich poglądów: Heine w młodzieńczych jeszcze latach uległ olśniewającemu urokowi Hegla, ale nie wiedział co z tą filozofią robić, jak ją do życia stosować, dopiero później, z pomocą nauki Saint Simona, wydobył z niej jej rewolucyjne pier-

wiastki; Hercen zaś poznał pierwiej Saint Simona i był już na wskróś rewolucyjnie usposobiony, gdy przystąpił do studyów nad Heglem, które go tem głębiej w tym kierunku zatwierdziły. Obaj w rewolucyonizmie swoim byli mistykami: Hercen wierzył w posłannictwo Rosyi, Heine wygłaszał marzenia jakimś judeogermańskim mesyanizmem zabarwione. Wreszcie i w ich losach zachodzi to podobieństwo, że obaj, nie znalazłszy wśród ówczesnych warunków miejsca dla siebie w ziemi ojczystej, zmuszeni byli do tułaczki po obcych krajach.

Równoległość ta wystąpiła na jaw ze szczególną jaskrawością w dwóch dziełach, będących najwierniejszem odbiciem ich hegelianizmu, na tle którego rozwinęły się ich światoburcze marzenia. Są to szkice Heinego *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834—1835) [1]) i *Listy o dyletantyzmie w nauce* (1842) Hercena.

Zmysłowość jest najwydatniejszą cechą u Heinego, wprowadzającą nas w istotę tych zasadniczych w nim pobudek, które kierowały marzeniami jego, zapatrywaniami, twórczością. Wrzała w nim i buchała nieznana synom północy gorąca krew Semitów, krew owego króla - mędrca, który, przekonawszy się, że wszystko jest marnością, śpiewał pieśń na cześć uniesień zmysłowej miłości, jedynej pocieszycielki w utrapieniach życia — krew owych starych czcicieli bogów obcych, którzy odstępowali Jehowy, aby z szału wyuzdanych orgij składać ofiary Baalowi i Astarcie. Ze zmysłowości wypływała antypatya do religii, jako potęgi stawiającej tamę jej pożądaniom i wybrykom. W tej zaś nienawiści do religii, a zwłaszcza do chrześcijaństwa, utwierdzało go bolesne odczuwanie upokorzeń, na jakie skazany był w społeczeństwie chrześcijańskiem z powodu swego żydowskiego pochodzenia. O tem Heine nie umiał nigdy zapomnieć; nie umiał pójść za przykładem swego szlachetnego współzawodnika, Ludwika Boerne, który przekształcał w swem sercu wszystkie przykrości i upokarzające wrażenia, jakich doznawać mógł jako Żyd, w najwznioślejszy kosmopolityzm,

[1]) Streszczenie i rozbiór tych szkiców podałem w I tomie dzieła *Byron i jego wiek*, w rozdziale o Heinem. To samo powtarzam tutaj, uzupełniając lub skracając rozmaite ustępy.

w święte współczucie dla wszystkich upośledzonych, poniewieranych i ciemiężonych. W przeciwieństwie do niego Heine marzył o zemście, o zburzeniu chrześcijaństwa, o jakimś nowym porządku. Marzenia te musiał za młodu trzymać na wodzy, nie znajdując przed sobą stosownej dla nich widowni. Dopiero przeniósłszy się w 1831 r. do Paryża, natrafił niespodziewanie na cały zastęp ludzi zdolnych, a głoszących z wiarą i zapałem bliskość zupełnego przeobrażenia stosunków społecznych, oraz konieczność nowej religii, która zastąpi chrześcijaństwo, a opartą będzie na podstawach nauki. Mienili się oni następcami Saint Simona. Dzięki ich wpływowi poznał Heine dzieła francuskiego marzyciela, a poprzednika socyalizmu, i tak się do nich zapalił, że jakiś czas nosił się z zamiarem napisania książki o doktrynie Saint Simona.

Emil Faguet słusznie zauważył [1]), że punktem wyjścia dla myślicieli francuskich z pierwszej połowy ubiegłego stulecia była walka z indywidualizmem. Zostawali oni pod wrażeniem rewolucyi francuskiej, która rozpasała najdziksze popędy w naturze człowieka; czuli potrzebę wzmocnienia istniejących organizacyj lub stworzenia nowych, któreby spętały jednostkę ludzką świadomością jej odpowiedzialności wobec ogółu; w tym kierunku pracowali i działalność ich przeto miała wymierzony przeciw rewolucyi charakter restauratorski. Najfantastyczniejszym i najmniej zrównoważonym w gronie tych restauratorów był Saint Simon, który z zaciętością monomana — jak trafnie wyraził się Faguet — przemarzył całe życie o konieczności nowej władzy duchownej *(pouvoir spirituel)*, nowego Kościoła, mającego zastąpić zużyte już i przeżyte formy chrześcijaństwa. W dziełach swoich przeprowadzał on tę myśl, że w ustroju społeczeństw możliwe są tylko dwa typy, odpowiadające dwom fazom w życiu duchowem ludzkości: pierwszy typ, feudalny czyli militarny, panuje w teologicznym okresie dowolnych wierzeń, nie popartych dowodami nauki — drugi, industryalny, jest wykwitem okresu wiedzy pozytywnej, zastępującej religię, a opartej na obserwacyi i doświadczeniu. Dotąd ludzkość żyła w okresie teologiczno-feudalnym, teraz jesteśmy w epoce przej-

[1]) *Politiques et Moralistes*, tom II. (Paris, 1898).

ściowej; pierwszym jej wyrazem była Reformacya w w. XVI, która ruszyła z podstaw stary ustrój. Dzieło Lutra prowadziły dalej wieki XVII i XVIII, przenosząc walkę na pole polityczne. Teraz nastąpi rewolucya zupełna; da ona początek nowemu okresowi naukowo-przemysłowemu, w którym przodować będą uczeni i przemysłowcy. Podstawą porządku społeczno-ekonomicznego ,który oni stworzą, będzie zasada, że »każdy otrzymuje znaczenie i zyski, stosownie do swoich zdolności i swego wkładu«, pozostanie przeto stary podział ludzi na właścicieli i proletaryuszów. Ale los tych ostatnich musi być i będzie gruntownie polepszony; to właśnie poczytywał Saint Simon za jedno z głównych zadań swoich i tą drogą idąc, dochodził do wniosku, że nowy porządek dopiero wówczas będzie mógł wydać dobre owoce w zakresie wzajemnego stosunku obu warstw społecznych, posiadającej, oraz żyjącej z pracy rąk, gdy w duszach przewodników społeczeństwa, t. j. uczonych i przemysłowców, zapanuje miłość bliźniego. Stąd wypływała myśl o konieczności religii, siejącej w sercach ludzkich uczucia braterskie. Tą myślą Saint Simon przejmował się coraz silniej i ostatnie lata życia poświęcił pracy nad dziełem o *Nowem Chrześcijaństwie*, w którem dał wyraz swej wierze w Boga i w boskość Chrystusa i swemu przekonaniu o możliwości pogodzenia jej z wiedzą nowoczesną.

Następcy i uczniowie Saint Simona, wśród których wybitne stanowisko zajmowali Żydzi: Gustaw d'Eichthal, bracia Rodriguez, bracia Pereire, rozwinęli myśl mistrza w kierunku antychrześcijańskim i materyalistycznym, lecz zarazem pieczęcią mistycyzmu zaznaczonym. Ponieważ w ich przekonaniu nauka pozytywna przywróciła materyi to jej znaczenie, którego ją pozbawiło chrześcijaństwo, jednostronnie wywyższając ducha nad ciałem, więc nowa religia, szukając dla siebie oparcia nie w bajkach objawień, lecz w głębiach naukowego badania świata, powinna ogłosić równorzędność ducha i materyi; r e h a b i l i t a c y a c i a ł a powinna stać się podstawą nowej etyki. Tę zaś »rehabilitacyę« przeistaczali niektórzy w mistyczno-sensualistyczny kult ciała.

Zasady Saint-Simonistów zapaliły wyobraźnię Heinego; poeta znalazł w nich uświęcenie swojej zmysłowości, jej prze-

czuć i marzeń; przyjął ich pogląd na Reformacyę i Rewolucyę, jako zjawiska zwiastujące bliskość zupełnego przewrotu w stosunkach ludzkich; wzniecił w sobie ich zapał do nowej religii ciała, która na gruzach znienawidzonego przezeń chrześcijaństwa miała rozszczęśliwić świat. Patrząc przez pryzmat Saint-Simonizmu na naukę Hegla, w której się wychował, i na naukę Spinozy, do której czuł szczególny pociąg, poczytując ją za najwyższy wytwór ducha żydowskiego, wykrył w panteizmie obu filozofij pierwiastki przyszłej, biegunowo przeciwnej chrześcijańskiemu spirytualizmowi, materyalistycznej religii. To go przepełniło radością; zdało mu się, że we wspólnym kulcie materyi myśl żydowska i myśl niemiecka święciły swoje braterstwo — i na tem tle wybujał jego judeo-germański mesyanizm, głoszący, że myśl Żyda Spinozy, który, przyszedłszy na świat w epoce zużywania się chrześcijaństwa, położył podwaliny panteizmu, powołanego do zabicia religii Jehowy i do przywrócenia ciału praw jego, zdeptanych przez wyznawców Chrystusa — że myśl ta, przyjąwszy się na gruncie niemieckim, przez Niemcy stać się miała własnością całej ludzkości.

Wyrazem tego poglądu Heinego było odtąd wszystko, co pisał prozą. Pierwsze jednak miejsce należy się obu rozprawom, napisanym w przystępie pierwszego zapału dla nowej wiary: *Szkoła romantyczna* (1833), szczególnie zaś *Historya religii filozofii w Niemczech* (1834—1835).

»Mówię o religii — wołał on na samym początku *Szkoły romantycznej*, mając na myśli katolickie sympatye jej przedstawicieli — której dogmatem jest potępienie ciała, która nietylko przyznaje duchowi pierwszeństwo nad ciałem, ale pragnie je nawet zabić, aby uwielbić ducha; mówię o religii, której dążenia naturze ludzkiej przeciwne, sprowadziły na świat grzech i obłudę, albowiem przez potępienie ciała, najniewinniejsze nawet rozkosze zmysłów stały się grzechem, a niemożliwość uduchownienia się wywołała obłudę; mówię o religii, która nauczając o marności dóbr światowych, a zachęcając do psiej pokory i wyanielonej cierpliwości, stała się wypróbowaną podporą despotyzmu«... Z tego stanowiska wydrwiwając romantyków, Heine przeciwstawił im wielkiego panteistę Goethego, a podnosząc *Fausta*, rzucał przepowiednię, że wkrótce »naród nie-

miecki duchem własnym pozna przywłaszczenia ducha i upomni się o prawa ciała. I będzie wtedy rewolucya, wielka córa Reformacyi«.

Nierównie dokładniej przeprowadził Heine pogląd ten w *Dziejach religii i filozofii w Niemczech*. Myśl Saint Simona o dwóch odwiecznych typach, według których kształtuje się życie ludzkości, wypowiedział on w sposób znacznie prostszy, przedstawiając dzieje, jako ciągłą walkę spirytualizmu z sensualizmem; spirytualizm znalazł był swoje najwierniejsze odbicie w chrześcijaństwie; spełniło ono szczytne zadanie, uduchowniając rozpasane od nadmiaru sił i żądz cielesnych ludy barbarzyńskie, ale dziś utraciło już racyę bytu, nawet stało się szkodliwem, pozbawiając resztek sił starzejące się społeczeństwa Europy. I tą myślą przejęty, z zapałem kreślił Heine dzieje reakcyi sensualistycznej w Niemczech, której początkiem był Luter, chociaż nie zdawał sobie sprawy z doniosłości zaczętego dzieła. Na przekor nauce Kościoła, głoszącej, iż rozum człowieka, skażonego przez grzech pierworodny, nie może o siłach własnych, bez pomocy łaski Bożej, wznieść się do Stwórcy, uznał on rozum za instancyę najwyższą. I stąd to wyniknęły konsekwencye, których nie przewidział, przedewszystkiem zaś ta, że rozum Łaski nie potrzebuje. W dalszym ciągu wypływało stąd, że natura człowieka ani złą, ani skażoną nie jest, że dzięki temu nie potrzebuje ona tych wędzideł, które na nią nakładają przykazania kościelne, że wreszcie potrzebnym nie jest Bóg, albowiem nie masz we wszechświecie nic wyższego i doskonalszego nad człowieka. Przez wszystkie te etapy mieli przejść po kolei następcy Lutra. Reakcya sensualistyczna, obejmując coraz szersze koła, święciła coraz większe tryumfy. Tem zaś słońcem które przyświecało jej zwycięskiemu pochodowi, słońcem, w którem jej wodzowie czerpali podnietę do walk, był Spinoza, mąż opatrznościowy, bez zarzutu i skazy, mocarz wielki, który dziś już samowładnie zapanował w umysłach ludzkich. To brat z ducha i następca Chrystusa w oczach Heinego; zachwyt poety dla niego nie znał miary: pisma jego porównał z »lasem myśli niebotycznych, których kwitnące wierzchołki rytmicznie się kołyszą, a pnie zakorzeniły się niezachwianie w matce-ziemi«, czuł w nich »oddech przyszłości«.

Spinoza, twierdząc, że jest jedna tylko odwieczna substancya, jeden Bóg, objawiający się pod dwoma postaciami — myśli i materyi — tem samem oznaczył, według Heinego, że i jedno i drugie jest boskie, a zatem »kto obraża świętą materyę, jest równie winien, jak ten, kto grzeszy przeciwko Duchowi św.«, że zaś dzieje Chrześcijaństwa były pasmem wołających o pomstę grzechów przeciwko materyi, więc należy na cześć jej dużo ofiar złożyć, aby wykupić te grzechy przeszłości. Potęga Spinozy, człowieka opatrznościowego, wywoływała w myśli Heinego obraz potęgi Żydów: »Jak niegdyś ów Jezus na krzyżu, dla pośmiewiska nazwany przez Rzymian królem żydowskim, stał się potem królem pogańskiego Rzymu i świata — tak dziś przychodzi kolej na Rzym chrześcijański«... Tymi zaś bojownikami, którzy światowładną myśl Spinozy wprowadzili w samą głąb duszy ludzkości, byli Niemcy. Na gruncie niemieckim myśl Żyda Spinozy, którego Heine w bluźnierczym szale nazywał »następcą Żyda Chrystusa«, wydała najpiękniejszy owoc. Już Wolff, usiłując pogodzić religię z filozofią, tem samem dawał świadectwo upadkowi wiary, która nie może stać o własnych siłach i przychodzi żebrać pomocy u filozofii. Lecz zjawia się Lessing. Zrzuca on jarzmo Biblii, którem Luter zastąpił był jarzmo Kościoła i w ten sposób wypędza Chrześcijaństwo z ostatniej jego kryjówki. — Goethe znowu jest Spinozą w poezyi. — Dzięki im wiara Chrystusa przestała już istnieć w umysłach oświeconych, ale żył jeszcze deizm. Wtedy przychodzi Kant z *Krytyką czystego rozumu* i w niezbitej żadną siłą argumentacyi wskazuje, że o istnieniu Boga nic zgoła wiedzieć nie możemy. Pismo jego staje się mieczem, który ostatecznie zabił deizm. Już Bóg przestał żyć! Fichtego i Schellinga, następców Kanta, ceni Heine o tyle tylko, o ile myśli swoje zapożyczali u Spinozy. Wreszcie Hegel, największy z myślicieli, jakich Niemcy wydały, kończy gmach, którego podwaliny postawił Spinoza: za pomocą panteizmu tłómaczy on przeobrażenia natury i dzieje ludzkie; odtąd wszechświat staje się dla nas obrazem Boga, stopniowem uświadamianiem się Idei, która do świadomości siebie przychodzi w człowieku i przez niego objawia się na zewnątrz; odtąd też człowiek zajmuje to miejsce, na którem panował dawniej Bóg, przez Kanta uśmiercony.

Tak się przedstawiają dzieje myśli religijnej i filozoficznej w oświetleniu Heinego. Hegel jest jej kresem. Teraz musi ona przejść w czyn. »Myśl wyprzedza czyn, jak błyskawica piorun. Wprawdzie niemiecki piorun jest też Niemcem, więc nie jest zbyt obrotny, idzie trochę powoli; ale przyjdzie; gdy usłyszycie huk, jakiego dotąd w dziejach ludzkich nie było, to wiedzcie, że piorun niemiecki trafił wreszcie w cel swój. Przy huku tym orły spadać będą z chmur nieżywe, a w najoddaleńszych pustyniach Afryki lwy podkurczą ogony swoje i schronią się w swoich królewskich pieczarach. Niemcy wystawią wtedy sztukę, w porównaniu z którą rewolucya francuska to tylko niewinna idylla«. Ideą tej sztuki będzie »rehabilitacya świętej materyi«, apoteoza zmysłowości. Heine głębiej szedł i dalej, niż rewolucyoniści francuscy. Ci, popisując się swoim kultem cnoty, stali jeszcze w obrębie pojęć moralnych, stworzonych przez Chrześcijaństwo; te granice Heine przekroczył, stawał on na tamtym brzegu, *jenseits des Guten und Bösen*, nad przepaścią nihilizmu moralnego. »Nie walczymy — wołał on jakby w przeczuciu przyszłych rojeń Nietzsche'go — o prawa człowieka dla ludu, ale o prawa boskie dla człowieka. W tym względzie i w niektórych innych różnimy się od mężów Rewolucyi. Nie chcemy być żadnymi Sansculottami, ani grać roli statecznych obywateli lub tanich prezydentów; chcemy stworzyć demokracyę bogów, równych pomiędzy sobą, wspaniałych, świętych, natchnionych. Żądacie prostoty w strojach, wstrzemięźliwości w obyczajach, zabaw niezaprawnych zbytkiem; my przeciwnie, żądamy nektaru i ambrozyi, płaszczów z purpury, woni kosztownych, rozkoszy i przepychu, tańcu śmiejących się nimf, muzyki i igrzysk!«

Ein neues Lied, ein besseres Lied,
O Freunde, will ich euch dichten:
Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.

Tem »królestwem niebieskiem na ziemi« miała być wolność nieograniczonego używania wszystkich rozkoszy, jakie ziemia dać mogła.

Rozprawa, której Hercen dał niezupełnie odpowiadający jej treści tytuł *Listy o dyletantyzmie w nauce*, jest takąż samą, jak Heinego *Dzieje religii i filozofii*, apoteozą filozofii Hegla, która stanowiąc zarazem kres rozwoju myśli ludzkiej, dlatego właśnie ma oznaczać początek nowej epoki w dziedzinie czynu. Odrazu jednak uderza zasadnicza różnica w moralnym nastroju obu autorów. Heine przystępował do pracy swojej, jako chwalca materyi i apostoł jakiejś nowej religijnej doktryny, którą z pomocą Saint - Simonizmu wymarzył i która, w bezwzględnej będąc sprzeczności z chrześcijaństwem, dopiero na jego gruzach zapanować mogła; że zaś za podstawę do tej doktryny swojej obrał filozofię Hegla, więc patrzał na nią ze stanowiska jej wpływu na idee kierujące życiem ludzkości. Hercena, przeciwnie, nie olśniła nigdy ani kłamliwa szczęśliwość zmysłowych rozkoszy, ani tem mniej żądza nieograniczonej w tym względzie wolności; Saint Simona uczcił on nie jako nauczyciela dążącego do stworzenia nowej władzy duchownej i nowej religii, lecz jako człowieka zajętego poprawą losu warstw upośledzonych — i w związku z tem, a w przeciwieństwie do Heinego, mając umysł przedewszystkiem zaprzątnięty myślami o ciążącej na człowieku powinności doskonalenia się, oraz pracy dla ogółu, wziął on filozofię Hegla z innej strony, niż Heine; zajął go nietyle jej wpływ na idee kierujące życiem ludzkości, ile na moralny i umysłowy rozwój jednostki; szukał w niej potwierdzenia własnych myśli w tym zakresie, oraz wskazówki dróg, wiodących człowieka na wyższe poziomy duchowe.

Wiary nie miał Hercen nigdy żadnej, ale, jako poeta, odczuwał jej aromat — dlatego to w swej pogoni za naukową syntezą świata pragnął dla niej postaci religijnej. W filozofii Hegla znalazłszy to, czego szukał, wystąpił przed Rosyą w swoich *Listach o dyletantyzmie*, jako kapłan nauki, która stając się w czasach dzisiejszych, a zwłaszcza w Rosyi pod jarzmem ucisku politycznego, jedynem schroniskiem dla człowieka uczciwego, przez to samo zastępuje religię i przywłaszcza sobie jej miejsce. Mówiąc zaś *nauka*, miał Hercen na myśli tak tu, jak w innych pracach swojej młodości, wyłącznie filozofię Hegla. I to jest znamienne; w ten bowiem sposób

zaznaczał jej absolutną wartość, chciał wyrazić, że pojęcie nauki utożsamia z pojęciem nauki nauk czyli filozofii, tej zaś ostatniem słowem jest Hegel. Upojony zarówno prawdą, którą poznał, jak też radosnem przeczuciem dobroczynnych przewrotów, które ona sprowadzi, był on lirykiem filozofii, opowiadającym w wyrazach natchnionych o jej błogiem działaniu na duszę.

W liście pierwszym przedstawił Hercen trudy, cierpienia, rozczarowania, wreszcie rozkosze człowieka wgłębiającego się w filozofię. »Żywa dusza — pisał on — ma sympatyę do wszystkiego, co żywe; jasnowidzenie jakieś ułatwia jej drogę. Dreszcz ją ogarnia, gdy wstępuje w pokrewne sobie kraje, ale oswaja się z niemi prędko. Oczywiście, nie posiada nauka tak wspaniale uroczystych propyleów, jak religia. Droga do niej prowadzi przez bezpłodne stepy, niejednego to zraża. Straty są widoczne, nabytków niema, wznosimy się w jakieś rozrzedzone sfery, w jakiś świat bezcielesnych abstrakcyj; poważny jego majestat wydaje się surowym chłodem; krok każdy unosi nas w dal tego napowietrznego oceanu; nieskończoność przestrzeni przeraża, oddychać ciężko i boleśnie, brzegi giną, a wraz z niemi twory marzeń, z któremi zżyło się serce; strach przepełnia duszę, *lasciate ogni speranza.* — Gdzież rzucić kotwicę? Wszystko się rozsypuje, ulatnia... Ale oto woła głos donośny, jak niegdyś Juliusz Cezar do przewodnika: Czego się obawiasz, ty m n i e wieziesz. Ten Cezar, to duch nieskończony, żyjący w piersi człowieka. W chwili, gdy rozpacz miała już ostatecznie zapanować nad nami, on się otrząsnął z uśpienia. Bo świat, do którego zawitał, to jego świat, to ojczyzna, za którą tęsknił, do której dążył i rwał się potężnym lotem barw, linij i tonów, to owo upragnione *Jenseits.* Krok jeszcze, a zaczynamy czuć się w tym nowym świecie, jak w domu, nauka dała inwestyturę na niego. Zbladły wprawdzie owe z podrażnionej fantazyi płynące sny, przez które duch przebijał się do wiedzy, ale rzeczywistość stała się wyraźniejszą, wzrok przenika coraz głębiej i dalej i widzi, że niema już tajemnic, którychby strzegły sfinksy i gryfy i że istota rzeczy gotową jest odsłonić się przed śmiałkiem, który się do niej zbliży«... Tak, gotową jest, albowiem już do niej dotarł Hegel i odgadł jej tajemnicę.

Ale ileż to wieków upłynęło, zanim ludzkość zdołała dojść do tej syntezy, która stanowi chwałę Hegla! I w liście drugim dawał Hercen pogląd na dzieje myśli ludzkiej, które, jak Heine, przedstawił w dwóch zasadniczych typach. Ogarnął jednak więcej, niż Heine, i ściślej się trzymał Hegla i jego dialektycznego prawa, według którego przeciwieństwa (teza i antyteza) kojarzą się z biegiem rozwoju w wyższej jedności, syntezie. Heine, wyłącznie zajęty walką z chrześcijaństwem, nie spojrzał wstecz, w czasy przedchrześcijańskie, ale przeciwstawił spirytualizmowi cywilizacyi pod wpływem nauki Chrystusa rozwiniętej bliską, zaczynającą się już epokę sensualizmu, jako pożądaną antytezę, nie myśląc wcale o syntezie. Hercen zaś zupełnie w duchu Hegla zestawił ze sobą światy pogański i chrześcijański, jako tezę i antytezę, jako dwa wykluczające się typy, które określił wyrazami: klasycyzm i romantyzm. Klasycyzm, to pogrążenie się w naturze, zadowolenie z życia, ograniczenie potrzeb, drzemanie indywidualności i jako skutek, przewaga państwa nad jednostką; romantyzm, to poczucie ograniczoności bytu ziemskiego, szukanie innych światów, rozbujanie indywidualistycznych popędów. Wiążąc romantyzm z chrześcijaństwem, poddawał Hercen typ ten krytyce nierównie gwałtowniejszej, niż ta, którą stosował do klasycyzmu. Obydwa zaś typy były przygotowaniem do syntezy, którą dał Hegel, poprzedzony przez Goethego i Schillera.

Jednak przyswojenie syntezy Hegla nie jest rzeczą łatwą, albowiem ludzie, według Hercena, przestali wierzyć w naukę. Oznaczało to, w myśli autora, że nie przypuszczają, aby człowiek miał możność dojścia drogą nauki do odkrycia prawdy absolutnej, według której życie kształtowanem być powinno. Pochodzi to stąd, tłómaczył Hercen, że naukę uprawiają albo dyletanci, albo specyaliści: »Dyletantyzm i rzemieślnicza specyalność uczonych *ex officio*, to dwa brzegi nauki, wstrzymujące ten Nil od płodonośnego rozlewu«. Dyletantyzm określał on, jako »miłowanie nauki, bez rozumienia jej«, jako »rozpływanie się po obszarach wiedzy bez umiejętności skupiania sił swoich«, to »platoniczna namiętność, od której dzieci niema«. W każdej epoce inaczej się objawiał dyletantyzm; »dzisiejszy dyletant ma wygląd smutny i zagadkowy; on kocha naukę,

ale zna jej złośliwość; on trochę mistyk i czytał Swedenborga, ale też trochę sceptyk i zaglądał do Byrona; on powtarza za Hamletem: »Przyjacielu Horatio, jest dużo rzeczy, których uczeni nie rozumieją«. — Specyalizm, to tonięcie w drobiazgach bez zdolności do uogólnian, najgorsze zaś to, że ci uczeni specyaliści »poczytują siebie za wyższych o całą głowę od nas, za kapłanów Pallady, za jej kochanków — gorzej jeszcze — za jej prawowitych małżonków«.

Te »brzegi« dyletantyzmu i specyalizmu opisywał Hercen stosunkowo tak obszernie, ażeby wytłómaczyć, iż pod wpływem wytworzonej przez nie atmosfery nawet sam wielki Hegel, ująwszy wszechświat w syntezę, nie zrozumiał wielkości swego dzieła. »Tym — tłómaczył to autor — którzy torowali drogę na górę, widok odsłaniał się powoli; gdy więc Hegel pierwszy na nią się wdrapał, przygnębił go ogrom rozesłanej przed nim przestrzeni, ogarnął zawrót głowy — i znowu począł on szukać góry, aby na niej spocząć mógł jego wzrok, zabłąkany w nieskończoności«.. »Patrzanie na górę było tak ściśle z całą przeszłością Hegla związane, że widok ten chciał on koniecznie zachować dla siebie; oczywiście, nie znalazł go, gdy sam stanął na szczycie — i lęk go objął«.

Nie dziw, że i młode pokolenie, które poszło za Heglem, zatrzymało się w pół drogi, nie mając odwagi do wcielenia w czyn prawdy, którą mistrz podał. Przeciwko temu lenistwu ducha, które Hercen, wiążąc w jedno pojęcie kwietyzmu i apatyi ze swojem wyobrażeniem o religii Buddy, nazwał »buddyzmem w nauce«, powstał on w ostatnim, czwartym liście, bardziej jeszcze lirycznym, niż poprzednie. »To filozoficzne pojednanie z porządkiem rzeczy — woła on — które daje nauka, przyjęli uczniowie Hegla, jako pojednanie ostateczne, jako zupełne, w sobie zamknięte ukojenie, nie zaś jako pobudkę do czynu«. Tymczasem nauka (czytaj: filozofia Hegla) wymaga od człowieka ofiary ze swego j a. Sferę nauki stanowi »myśl, jako poznający siebie Duch«, każda przeto jednostka, jako cząstka Ducha, jest »organem Prawdy« i Prawdzie przeto, t. j. objawiającemu się w naturze i dziejach Duchowi, powinna siebie oddać w ofierze. »Naukę trzeba przeżyć, ażeby ją sobie przyswoić nietylko formalnie«... »Przecierpieć fenomenologię ducha,

trawiącemu myśl wątpieniu ofiarować gorzkie łzy oczu i gorącą krew serca, chudnąć od sceptycyzmu, żalem się poić, kochać dużo i bardzo kochać — i wszystko prawdzie poświęcić — oto liryczny poemat wgłębiania się w naukę. Nauka staje się strasznym wampirem, duchem, którego niepodobna odpędzić żadnem zaklęciem, albowiem człowiek, sam go z własnej piersi wywoławszy, nie znajdzie miejsca, gdzieby się ukrył przed nim. Więc niech daleko od siebie odrzuci rozkoszne marzenia o spokojnem w określonych godzinach czytaniu filozofów w celu kształcenia myśli i zdobienia pamięci. Pytania straszne stają przed nim, gdziekolwiek spojrzy nieszczęsny, one mu się w oczach ćmią, piszą przed nim ognistemi zgłoskami Daniela i ciągną go gdzieś w głąb! I nie zdoła się on oprzeć czarującej sile otchłani, która go wola mrokiem tajemniczego niebezpieczeństwa«... Dopiero ten, kto przeszedł przez te wszystkie męki, staje się gospodarzem w państwie nauki: »Nie zadziwi go wówczas ani jej swoboda, ani jej światło, lecz też nie wystarczy to ukojenie, które ona przynosi«.

Nie wystarczy, gdyż poczuje on potrzebę zastosowania życia do prawdy, którą zdobył, zrozumie, że człowiek osiąga pełnię swego rozwoju w sferze czynu, t. j. w sferze »rozumnej, moralnie wolnej a namiętnie energicznej działalności«, albowiem wtedy »staje się on żywym i świadomym organem swej epoki«, a to jest jego celem. Słabą stronę Hegla i wogóle filozofii niemieckiej stanowiło, zdaniem Hercena, to, że się zatrzymała ona w sferze myśli; Francyą — dowodził on — jest w tym względzie przeciwieństwem Niemiec, gdyż rwie się do czynu, ale natomiast nie jest ona zdolną do wgłębienia się w te bezdenne obszary ducha, które myśl niemiecka zamieszkała. Może — kończył Hercen — Rosya powołaną zostanie do wygłoszenia ostatniego słowa w dziejach.

Słowem, równie jak Heine, zamykał on swój obraz filozofii Hegla mesyanicznem marzeniem, ale dostosowanem do Rosyi, która będzie ostatniem słowem, najwyższem wcieleniem uświadamiającej się we wszechświecie Idei absolutnej. Bliżej jednak marzenia swego nie określił, nie mógł, związany cenzurą — zresztą wówczas było ono w nim jeszcze mgliste. Później, zagranicą odkrył on to nowe słowo, które Rosya obwie-

ści światu; brzmiało ono: »Niech żyje chaos i zniszczenie!« — czyli, też zgodnie z Heinem, zamarzył o absolutnie nowym porządku, do którego droga prowadziła przez niszczycielskie szały rewolucyi.

Ale głębszy jest od Heinego i moralna wyższość jest również po jego stronie. Heine przeciwstawiał Chrześcijaństwu, jako ideał swój i przyszłej ludzkości, jakiś świat igrzysk, tańców, uczt i rozpasanej zmysłowości; kierowała nim z jednej strony nienawiść Żyda do Chrześcijaństwa, w którem przyczynę swego poniżenia widział, z drugiej zaś wyobraźnia rozpalona semicką gorącością cielesnych pożądań. Hercen zatrzymać się nad tem nie zdołałby nigdy: nieskończona tęsknota gnała go w dal; był on przeciwnikiem nietylko ideałów, które kulturę współczesną stworzyły, ale i wszelkich przez rewolucyę uświęconych negacyj tych ideałów; pochłaniał go sen o świecie absolutnego dobra wcielającego prawdę, którą przez Hegla poznał, a wiedział, że na ziemi tego świata nie ujrzy, w niebo zaś nie wierzył, więc w porywie rozpaczy zwiastował ludziom śmierć, jako »dobrą nowinę«. I owa tęsknota za Absolutem nakładała na nim pieczęć moralnej wyższości. Zapalił się on myślą, iż jest, jako istota myśląca, jednym z wyrazów uświadamiającego się Absolutu, organem prawdy i że prawdzie przeto powinien siebie poświęcić. Uczuł wtedy powagę swego posłannictwa wobec ludzi, a uczucie to zespoliło się w nim ze szlachetną żądzą osobistych ofiar i cierpień dla idei. Filozofię Hegla, która go po trudach tylu i mękach wprowadziła na »wysoką górę«, przyjął z namaszczeniem i uznał siebie za kapłana, powołanego do głoszenia jej ludziom. W Heinem tej powagi nie było. Stanie się to dla nas szczególnie jasnem, gdy jego *Dzieje religii i filozofii* rozpatrywać poczniemy na tle innych utworów owej epoki. Usłyszymy w nim wówczas, nawet w chwilach, gdy zbawienność nauki Hegla wysławiał, stłumiony śmiech człowieka, który, chwaląc rzecz, widzi zarazem jej słabe i komiczne strony, — którego w danym wypadku bawi szczególnie ta okoliczność, że na podstawie Hegla może samego siebie *als den lieben Gott* ogłosić. Pierwszą rzeczą u Heinego było nie szukanie prawdy, lecz jego osobiste sympatye i antypatye, więc filozofii Hegla chwycił się jako narzę-

dzia, które gotów był porzucić każdej chwili, skoroby się okazało zbytecznem lub niedogodnem. Stroił się w barwy kultu Spinozy i Hegla, ażeby z pomocą ich panteizmu, zlewającego materyę z duchem i zatapiającego Boga w naturze i w człowieku, poetycznie usprawiedliwić i uświęcić zmysłowość.

Hercen zajął wybitne stanowisko w ruchu rewolucyjnym Rosyi i Europy. Jako mistrz w bezwzględnem negowaniu wszystkich form cywilizacyi, zmierzał on ku anarchizmowi; jest filozofem tego kierunku — niezaprzeczenie najświetniejszym wśród tych wszystkich, którzy dążeniom najskrajniejszego odłamu rewolucyi mocne podwaliny dać usiłowali. U Heinego geniusz poetycki rzucił cień na inne strony jego działalności, związku bezpośredniego z rewolucyą on nie ma, niemniej przeto zachodzi ścisłe pokrewieństwo między światem jego marzeń, a dążeniami jego współplemieńców-socyalistów.

Prof. Masaryk [1]) zwrócił uwagę na upodobanie Marxa w czytaniu dzieł Heinego, upatrując w tem poparcie swojego twierdzenia, że rozgoryczenie i złość do świata stanowiły jedną z wybitnych cech w usposobieniu autora *Kapitału i pracy*. Heine znowu czuł nierównie silniejszy pociąg do drugiego znakomitego socyalisty, Lasalle'a, o czem wymownie świadczą słowa jego w liście, w którym polecał go Varnhagenowi, jako jednego z najzdolniejszych, najwykształceńszych i najbystrzejszych młodzieńców, jakich zdarzyło mu się spotkać. Otóż wszyscy trzej — Heine, Marx i Lassalle — ściśle są ze sobą związani trzema węzłami: wspólnem żydowskiem pochodzeniem, wspólną zależnością od filozofii Hegla, którą w duchu Feuerbacha pojęli, i wspólnością rewolucyjnych konsekwencyj w zakresie porządku społecznego, które z Hegla i Feuerbacha wyciągali. To tylko zastrzeżenie musi tu być zrobione, że Marx i Lassalle, znacznie od Feuerbacha młodsi, podlegli działaniu jego filozofii, zanim jeszcze samodzielnie pracować poczęli,

---

[1]) *Socialni otazka*, str. 610.

Heine zaś wyprzedził Feuerbacha i można powiedzieć przeczuł go: jego *Dzieje religii i filozofii w Niemczech* były jakby przygotowaniem do *Wesen des Christentums*, z którem Feuerbach wystąpił w siedem lat później.

Nauka Feuerbacha jest ogniwem, pośredniczącem między Heglem a późniejszym pozytywizmem i materyalizmem; pod jej wpływem z idealistycznego panteizmu wywinął się materyalistyczny ateizm; dlatego wydaje się ona niektórym nie tem, czem jest istotnie, t. j. rozwinięciem konsekwencyj, które już tkwiły w zasadniczych twierdzeniach Hegla, odkryciem jego tajemnicy, lecz buntem przeciw Heglowi; prof. Bułgakow słusznie ją nazwał »wielką katastrofą filozofii«. Uwagę miał Feuerbach zwróconą przedewszystkiem ku zagadnieniom religijnym, za podstawę zaś religii uznał on antropomorfizm; człowiek, zdaniem jego, powodując się egoizmem, a biorąc do pomocy fantazyę, własną istotę przeistoczył w Boga. Byłby to już ateizm czysty, ale Feuerbach, wychowaniec epoki romantycznej, czuł jeszcze piękno religii, kochał się w poetycznej frazeologii panteizmu i nie chcąc rozstać się z ideą Boga, człowieka bogiem ogłosił. Ten sam nastrój cechował Heinego, lecz suchy i ścisły Marx frazeologię jego i Feuerbacha odrzucił. Zerwał z człowieka piękne szaty jego boskości, lecz pozostał przy tym nawskróś materyalistycznym jego kulcie, który tkwił pod osłoną owych szat, a nakazywał uznać, że ludzie dopełniają się wzajemnie, że razem wzięci ze wszystkiemi przymiotami i ułomnościami, są tacy, jakimi być powinni, czyli stanowią doskonałego człowieka.

Ale czy takim był humanizm Feuerbacha? Czy myśliciel ten, którego Heine przeczuł, od którego tak Hercen, jak Marx się wywodzą, uczcił jednostkę ludzką wziętą z osobna, czy też człowieka zbiorowego, t. j. ludzkość? Feuerbach sam nie był tu dość jasny; wprawdzie głosił religię ludzkości, ale z obawy przed demagogizmem, który mógł być z niej wyprowadzony, nadawał jej niekiedy postać, przypominającą późniejszy kult »nadczłowieka« u Nietzschego. Tymczasem w pytaniu, które postawiliśmy, nauka jego, oraz nauka Hegla, która jej źródłem była, najbezpośredniej zetknęły się z życiem, albowiem według obu odmiennych na pytanie to odpowiedzi ułożyły się dwa od

Hegla i Feuerbacha płynące, a absolutnie negacyjne w stosunku do istniejącego porządku rzeczy kierunki: anarchizm i socyalizm. W destrukcyjnym zaś ich na kulturę działaniu ujawniły się destrukcyjne wpływy dwóch sił, biorących czynny udział w kulturze Europy, ale z tamtego brzegu na nią spoglądających. Są to Rosyanie i Żydzi. Na anarchizm nałożyli Rosyanie znamię swego ducha; w socyalizmie zajęli Żydzi najwybitniejsze stanowisko.

Anarchizm wypływał bezpośrednio, sam przez się, z nauki Feuerbacha. Skoro bowiem człowiek podniesiony został na wyżyny boskości, więc zbytecznem się staje wszystko, co go krępuje, wszelkie instytucye religijne, społeczne, polityczne — i można wznieść okrzyk: »Niech żyje anarchia ludzi-bogów!« Dla wyprowadzenia zaś socyalizmu z kultu zbiorowego człowieka należało kultowi temu nadać nietylko antyarystokratyczne, ale i wybitnie antyindywidualistyczne znamiona, czyli oparłszy się o zasadę absolutnej równości ludzi wszystkich, należało za miarę najwyższą przyjąć nie jakość, lecz ilość. Stąd zaś wypływał wniosek, że celem dziejów nie jest ani Bóg, ani człowiek abstrakcyjny, lecz człowiek żywy, żywa masa ludzka, wśród której ilościową przewagę ma proletaryusz ze swemi najbardziej naglącemi, materyalnemi potrzebami.

Oczywiście byłoby przesadą twierdzić, że Żydzi stworzyli socyalizm; marzenia socyalistyczne są bardzo stare; w epoce bliskiej Marxa dawał im wyraz Rousseau, później zaś z pism Rousseau poglądy swoje wysnuwali Fourier we Francyi a Owen w Anglii, ale obaj, pomimo chwilowego rozgłosu, nie zostawili trwałego śladu; są oni tylko poprzednikami Marxa. Marx pierwszy dał socyalizmowi mocną teoretyczną podstawę; jego imię staje się odtąd hasłem w dziejach socyalizmu, jego dzieła — ewangelią, a jego współplemieńcy — najgorliwszymi tej ewangelii głosicielami. Podobnież i anarchizm miał nierosyjskich poprzedników, jak Max Stirner lub Proudhon, tak zresztą do siebie niepodobni — i miał wybitnych przedstawicieli po za Rosyą, nawet wśród Żydów, jak Elizeusz Reclus, ale czemżeby był anarchizm bez tak bystrego myśliciela i świetnego pisarza, jak Hercen, bez takiego zapaleńca-organizatora, jak Bakunin? W czasach zaś naszych ks. Krapotkin podjął się zadania, które

między sobą dzielili Hercen i Bakunin, t. j. odznaczył się równocześnie jako teoretyk i jako kierownik ruchu. Wreszcie największy pisarz, jakiego Rosya wydała — Lew Tołstoj — wpadł na pomysł stworzenia syntezy anarchizmu z ewangelią i dziełu temu oddał wszystkie siły swego ducha.

To, że rewolucyonizm rosyjski i rewolucyonizm żydowski, zająwszy na tamtym brzegu stanowisko swoje wobec kultury europejskiej, w odmienny sposób swój destrukcyjny pęd objawiają, tłómaczy się łatwo. Rosyanie, spoglądając z tamtego brzegu na Europę, mają za sobą swoje ogromne państwo, rozłożone w dwóch częściach świata, mają więc (a przynajmniej mieli dotąd) prawo dumnie za Hercenem powtarzać, że Europa nie jest im potrzebną wcale, że wszystko, co się w niej dzieje, jest dla nich obojętne, że są wobec niej widzami tylko, niczem więcej. Innem jest położenie Żydów: ci stanęli na tamtym brzegu tylko duchowo; kraju swego nie mając, rozproszeni po wszystkich krajach Europy, są oni fizycznie z nią związani; wplątani w wir jej życia, biernymi widzami być tam nie mogą; każde wstrząśnienie europejskie bezpośrednio, tak czy inaczej, na nich oddziaływa; prześladowani i poniewierani zaś przez tyle wieków ubiegłych, gardzeni do dziśdnia, innego uczucia względem Europy jak nienawiść żywić nie mogli, że zaś z tych potęg, które kulturę stworzyły, najbardziej wrogiem i obcem jest chrześcijaństwo, więc przeciw niemu przedewszystkiem swą nienawiść skierowali.

Nienawiść rodzi żądzę zburzenia; aby burzyć skutecznie, trzeba mieć coś do przeciwstawienia temu, co na zburzenie skazanem zostało, czyli, chcąc usunąć istniejący porządek, niedość wiedzieć, co na jego zwaliskach ma być wzniesionem, ale trzeba umiejętnie nakreślić plan gmachu przyszłości. Dokładna świadomość celu da siłę w działaniu. Tymczasem cel anarchizmu, głoszącego ideał niedoścignionego na ziemi raju, jest bezwzględnie nierealnym; to złoty sen, który, stosownie do usposobień, albo niewinnie pieści wyobraźnię, odrywając ją od bólów życia, albo zapala ślepą żądzą niszczenia; na jednym biegunie stoi tu najpoetyczniejtzy z poetów, Shelley, na drugim — degeneraci i zbrodniarze z bombami; szereg pośrednich szczebli zajmują charaktery bardzo rozmaite, ale z jedną wspólną

wszystkim cechą — brakiem zmysłu do rzeczywistości. Zniszczenie, dokonane przez nich pod błogosławieństwem pokłóconych ze światem wizyonerów, a przy udziale szaleńców i błaznów, innego wyniku miećby nie mogło, jak reakcyę i powrót do starych form. Tę obawę żywił judaizm; więc chcąc mieć pewność zniszczenia chrześcijaństwa i kierując się wrodzonym sobie zmysłem organizacyjnym, przylgnął w osobach swoich przedstawicieli rewolucyonistów do socyalizmu i wystąpił do walki z obmyślonym planem działania nietylko w burzeniu, jak u anarchistów, ale i w mającem potem nastąpić budowaniu socyalistycznego państwa przyszłości, w którem religia będzie rzeczą prywatną, czyli, jak Marx to bliżej wyjaśnił, opium dla użytku głupców i próżniaków.

Powtarzam, że stawiać Heinego w tymże stosunku do socyalizmu, jaki cechuje Hercena wobec prądów anarchistycznych, nie wolno. Ale pokrewieństwo duchowe poety z Marxem i Lassallem jest widoczne. W osnowie socyalizmu tych ostatnich tkwiła taż sama, co u Heinego, nienawiść do chrześcijaństwa. Ściślej jednak zetknął się Heine z Lassallem. Marx bowiem, odrzucając ideę patryotyczną, odrzucał zarazem kwestyę żydowską, Lassalle zaś był, jak Heine, patryotą Żydem: w listach swoich opowiada, jak dzieckiem jeszcze marzył, że stanie na czele narodu żydowskiego w walce o wyzwolenie jego, i zgodnie z tem w latach dojrzałych nienawiść jego do chrześcijaństwa miała charakter nie doktrynerski, jak u Marxa, lecz żywy; oburzony oskarżeniem współplemieńców swoich o morderstwa rytualne, pisał, że może przyjść chwila, w której Żydzi poczną r e a l n i e w krwi chrześcijańskiej zadośćuczynienia za doznane krzywdy szukać. Wreszcie, jak Heine, łączył Lassalle swój patryotyzm żydowski z patryotyzmem niemieckim.

Rzecz jasna, że wspólność destrukcyjnych zamiarów wobec kultury europejskiej prowadziła za sobą wzajemne ku sobie ciążenie obu destrukcyjnych żywiołów. Heine czuł pociąg do Rosyi, ale nie do Rosyi zbuntowanej przeciw carom, której jeszcze nie było i której nie przeczuwał, lecz do Rosyi carskiej, pokornie leżącej u stóp najgroźniejszego mocarza w Europie, Mikołaja I. Nader trafnie zrozumiał poeta, jakiem doskonałem,

choć bezwiednem narzędziem do przygotowania rewolucyi może być despotyzm. Zrozumiał on, że nihilizm rewolucyjny, który rzuca się w niszczycielskim rozpędzie na kulturę, mniej jest niebezpiecznym od nihilizmu rządów despotycznych, który sięga głębiej, bo krępuje i zabija wolność myśli i inicyatywy, czyli to, co niezbędnym jest warunkiem kultury, bez czego ona istnieć nie może. Podobało się Heinemu, że carowie zdeptali szlachtę, czyli jedyny zdolny do rozumnej, umiarkowanej opozycyi żywioł, że przywłaszczyli sobie prawo wyroku w rzeczach wiary i że w ten sposób zagarnęli władzę nad sumieniami — podobało mu się to, bo przeczuwał, że za tem szedł zanik uczuć religijnych i moralnych i zmateryalizowanie społeczeństwa i że na gruncie, z którego wypleniono posiewy religii i tradycyj wolnościowych, swobodnie będą mogły hulać wichry rewolucyjne. Jakże charakterystyczne są wrażenia jego z pola bitwy pod Marengo, które zwiedzał w towarzystwie Niemca z Inflant, poddanego Rosyi! Spotkanie to nasuwało mu myśl o zmienności losów: dzieło rewolucyi spoczywało przed tem w ręku Napoleona, teraz, po jego upadku, każdy najgorętszy rewolucyonista musi życzyć zwycięstwa Rosyi, bo w niej zbawienie świata. »Głupstwem jest — dodawał poeta — wszystko, co trąbią alarmiści o niebezpieczeństwie, na jakie narażają nas ogrom i potęga Rosyi. Trochę mniej lub więcej niewoli i niewolniczości, co to nas obchodzi wówczas, gdy, dzięki Rosyi, może nastąpić wyzwolenie z resztek feudalizmu i klerykalizmu! Grożą nam panowaniem knuta, lecz co do mnie, to ochoczo wytrzymam na sobie trochę uderzeń tego knuta, bylebym miał pewność, że dostaną nim nieprzyjaciele nasi«... »Ale — kończył — gdy jaki Moskal niemiecki, jak mój Inflantczyk, nastraja się na chelpliwo patryotyczną nutę i gada o naszej Rosyi i naszym Dybiczu, to zdaje mi się, że słyszę śledzia, prawiącego o oceanie, jako ojczyźnie swojej i o wielorybie jako współrodaku«.

Kreśląc te słowa, Heine miał jakby błysk widzenia przyszłej wielkiej burzy, wśród której ów ocean pędem groźnym posuwać się pocznie ku brzegom Europy, a po rozhukanych jego falach mknąć będą współplemieńcy poety — tylko nie w nędznej roli śledzi, lecz jako towarzysze wielorybów, kto

wie, może na czele ich, wraz z nimi rzucając hasła zniszczenia i śmierci na stary porządek świata. Przeczucie poety sprawdziło się w pewnej mierze. Wiadomą jest rzeczą, jak czynny udział brali Żydzi w rewolucyonizowaniu społeczeństwa rosyjskiego, jak wybitne jest ich znaczenie w dzisiejszym ruchu wolnościowym i z jakim zapałem cała opozycyjna Rosya przyjęła ideę równouprawnienia Żydów.

IV.

LEW TOŁSTOJ I JEGO »ZMARTWYCHWSTANIE«

I.

Anarchizm Tołstoja.

W końcu *Zmartwychwstania* przytoczył Tołstoj te główne zasady nauki chrześcijańskiej, które przed kilkunastu jeszcze laty wysnuł był ze słów Chrystusowych w rozdziale V Ewangelii św. Mateusza i które wówczas streścił w pięciu przykazaniach. Stosując ze zwykłą sobie nieubłaganą, nie dającą się niczem złagodzić ani odstraszyć ścisłością przykazania owe do życia, stanął Tołstoj w bezwzględnej opozycyi do wszelkiego porządku państwowego. Z przykazania bowiem: P r z e b a c z a j t y m, k t ó r z y c i ę s k r z y w d z i l i, wypływa potępienie sądownictwa i tego co za tem idzie, t. j. więzień i wszelkich kar; w przykazaniu: M i ł u j n i e p r z y j a c i ó ł t w o i c h zawiera się potępienie wojny i zawodu wojskowego; wreszcie wobec przykazania N i e p r z y s i ę g a j nie może ostać się ani władza, ani powaga państwa, które od poddanych wymaga przysięgi wierności.

Słowem, nauka Tołstoja to anarchizm, tylko bez dynamitu, anarchizm chrześcijański, niewzruszenie oparty o słowa Chrystusowe: A j a w a m p o w i a d a m, ż e b y ś c i e s i ę n i e s p r z e c i w i a l i z ł e m u. I ta zgodność z anarchizmem, pomimo że ogranicza się wyłącznie do dziedziny teoryi, zrażała nieraz nawet tych, którzy uczuwali sympatyę do wzniosłości ducha wielkiego pisarza. Jeśli Tołstoj burzy państwo — zapytywano — to co on na jego miejsce postawi?

Na to odpowiedział Tołstoj i potęgą prostoty słów swoich zamknął usta przeciwnikom. »Ani burzę, ani buduję — brzmią słowa te w streszczeniu [1]) — ale jestem i chcę być chrześcijaninem, wiara zaś moja wyraźnie wskazuje mi, co jest dobro, a co zło. Wierzę mianowicie, że życie nasze należy nie do nas, lecz do Tego, który nam to życie dał, zsyłając nas na ziemię, i do którego po opuszczeniu jej wrócimy. Celem przeto życia jest pełnienie woli Jego, a wola ta jest jasna i prosta, polega na tem, abyśmy się miłowali wzajemnie. Więc skoro nie mam siły czynić bliźniemu tak, jakbym pragnął, aby mnie czyniono, niech przynajmniej nie czynię mu tego, co nie chcę, aby mnie uczynionem zostało. O porządku państwowym nie mam potrzeby myśleć, jest to rzeczą Boga. Wierzę zaś mocno, że Bóg wolę swoją rozumowi naszemu i sercu objawił nie dla nieporządku, ale dla porządku i że z pełnienia tej woli tylko dobro płynąć może. Co zaś z państwem się stanie, gdy wolę Boga pełnić będę, tego nie wiem — i nie powiem, bym wiedzieć nie chciał, lecz wiedzieć nie mogę«.

Tak mówiąc wzniósł się Tołstoj na wyżynę, gdzie go nie dosięgną żadne pociski krytyczne, aż nazbyt to bowiem jasne i proste, że wolą Boga jest miłowanie się wzajemne i że nastąpiłby, gdyby tę wolę spełniono, raj na ziemi, w którym wszelkie organizmy polityczne stałyby się niepotrzebne, nawet niemożliwe. Niesłusznie przeto zarzucają zasadom moralnym Tołstoja »przeforsowanie« [2]); przeforsowania w dobrem być nie może. Bezwzględnym w swoich dążeniach etycznych był Tołstoj dla tego, że nie dopuszczał i nie rozumiał kompromisu ze złem. Bóg w mniemaniu jego wyrył prawo swoje w rozumie każdego człowieka; każdy przeto dostateczną posiadać winien siłę do spełnienia woli najwyższej; nie potrzebuje na to szczególnej łaski z góry; natura ludzka, obdarzona przyrodzoną świadomością tego, co dobre, a złe, zepsutą nie jest; nie cięży na niej piętno grzechu pierworodnego.

Wszystkie systemy etyczne na chrześcijaństwie oparte wypowiadają walkę złemu, ale wychodząc z założenia o rdzen-

---

[1]) Le chrétien et l'Etat. Londyn 1897.

[2]) *X. Pawelski:* »Tołstoj i Ibsen«. *Przegląd Powszechny*, 1900.

nem zepsuciu człowieka przez grzech pierworodny, wchodzą w stopniu większym lub mniejszym z tem złem w układy. — Tołstoj ufny w siłę rozumu ustępstwa wszelkie odrzucał. Dlatego ideały jego etyczne »oderwane od dogmatycznej strony chrześcijaństwa wiszą w powietrzu« [1]). Niemniej jednak powinny być uczczone, jako wspaniały wyraz usiłowań ducha. Wysoko ponad poziom ogółu wzniósł się ten, który je głosi; wie on, że cel tego życia, które nie kończy się tu, jest tam po za życiem, w Bogu, który go zesłał i do którego wrócić musi; i młodzieńczo przejęty potęgą człowieka sili się on w swym dumnym i zuchwałym locie dosięgnąć celu zaledwie dostępnego zbiorowym wysiłkom; może opuszczą go siły... dobrze jednak myślą i okiem gonić za nim; skąpana w niezmiennym błękicie, ożywi się i wzmocni dusza.

Nie wolno przeto i niepodobna w imię etyki powstawać przeciw etyce Tołstoja. Rzecz niewłaściwa i upokarzająca. Pod osłoną bowiem każdej krytyki kryć się musi następujące obłudne rozumowanie: Pięknem jest niezawodnie wszystko, co Tołstoj zaleca, ale stosuje się to do aniołów, duchów czystych; ja zaś człowiekiem jestem, składam się z ducha i materyi, materya ma wymagania swoje i prawa, mam więc prawo iść za nią, mam prawo grzeszyć i grzech każdy wybaczonym mi będzie. — Otóż z tą krytyką wspólności mieć nie chcę. Zastrzeżenie to zrobić muszę, mając mówić o jego powieści *Zmartwychwstanie*, gdyż żaden z jego utworów nie jest tak ściśle związany z jego nauką.

II.

»Zmartwychwstanie«.

Treść tej powieści stanowią dzieje zmartwychwstania człowieka, który właśnie w Wielką Noc, to jest w noc święta Zmartwychwstania Pańskiego, popełnił najcięższą zbrodnię swego

---

[1]) X. Pawelski: *ib.*

życia i dopiero, gdy po latach wielu stanęły przed nim w przerażającej swej ohydzie skutki jego występku, ogarnęła go zgroza — i przejrzał wówczas, wszedł w głąb własnej duszy i zmartwychwstał — obudziły się w nim uśpione poloty jego orlej młodości.

O zapale i namaszczeniu, z jakiem Tołstoj pracował nad powieścią swoją, świadczą listy, które w tym czasie pisywał do przyjaciół: »Niczem a niczem innem zająć się teraz nie mogę, jak tylko *Zmartwychwstaniem.* — Jak z kulą, która pędzi ku ziemi z coraz wzrastającą chyżością, tak się też dzieje z pracą moją, im bliższą jest końca; ja nie mogę — nie, nie to, że nie mogę, owszem mogę i nawet myślę — ale nie chcę o niczem innem myśleć, jak tylko o tem«. »Mam nadzieję — pisał on w innym liście — że wypowiem w mej powieści niejedną myśl ważną, dlatego to tak się zapalam«. W liście zaś do Wł. Czertkowa tak się wyrażał: »Zdaje mi się niekiedy, że w *Zmartwychwstaniu* będzie dużo rzeczy dobrych i potrzebnych, niekiedy zaś — że to ja się tylko oddaję swej namiętności tworzenia«.

Prawdą zaś jest jedno i drugie, gdyż w powieści Tołstoja apostolski żar reformatora skojarzył się z natchnieniem artysty, z równym zapałem kreślącego nietylko obrzydliwość złego w stosunkach ludzkich, ale i tchnące świeżą i młodą poezyą obrazy wolnej natury i wyzwolonej duszy, do dobra dążącej. Brandes gdzieś się wyraził, że krytyka stoi, a przynajmniej staćby powinna na pograniczu nauki i sztuki. To samo należałoby zastosować i do określenia powieści, a właśnie *Zmartwychwstanie* jest żywym tego dowodem, że dają się zespolić w harmonijnej jedności wykluczające się pozornie pierwiastki ścisłego myślenia i wolnej fantazyi. W niejednym rozdziale występuje tu Tołstoj jako publicysta - reformator, rozumujący z jaknajdokładniejszą ścisłością, a jednak całość jest dziełem sztuki, bo jest wylewem duszy, zapalonej żądzą ideału. Zapomocą więcej niż żywych, bo wstrząsających obrazów z życia wywołuje mistrz w czytelniku uczucia dobre i w ten sposób spełnia zadanie sztuki tak, jak on je sam w swej rozprawie o sztuce określił, — staje w szeregu tych mistrzów, którzy pojmując

i czując jedność dobra i piękna, szukali w twórczości wyrazu lotu duszy do Boga.

Zadanie zaś wyznaczył sobie Tołstoj tem trudniejsze, że zapragnął przedstawić zmartwychwstanie tak zupełne, tak radykalne, tak gotowe i skore do czynu nacechowanego najcięższem, na jakie człowiek zdobyć się może zaparciem się siebie, w celu zmazania grzechu — że prawie niemożliwe. Niemożliwość tę jednak należało uprawdopodobnić; i właśnie przełamując tu trudność, odniósł artysta - psycholog jedno z tych zwycięstw, które jego dziełu zapewniają nieśmiertelność.

Ale w tym celu musiał on cofnąć się daleko wstecz, w te młode a pełne wielkich uniesień lata swego bohatera, ks. Niechludowa, »gdy młodzieniec po raz pierwszy, nie według cudzych wskazówek, ale sam przez się poznaje całe piękno i powagę życia, cały ogrom i znaczenie dzieła, którego w niem człowiek dokonać powinien, gdy widzi on możność nieskończonego doskonalenia się własnego i świata całego, i doskonaleniu się temu oddaje siebie nietylko z nadzieją, lecz z zupełną pewnością, że osiągnie on tę wszystką doskonałość, którą wyobraził sobie«. Pod wpływem podobnych uniesień wyrzekł się był młody Niechludow majątku, który spadał nań po ojcu, i oddał go gminie, bo zrozumiał niesprawiedliwość własności prywatnej. W tym też czasie poznał był u ciotek swych na wsi, ich wychowankę, uroczą Kasię Masłow, osobę z nieokreśloną pozycyą w domu, coś między panną służącą a *demoiselle de compagnie*. Obudziła w nim ona uczucie czystej miłości, pogrążając w poetycznem jakiemś rozmarzeniu.

Ale minęły trzy lata. Brudne tchnienie świata owionęło Niechludowa; w swych dążeniach idealnych nie znajdował on nigdzie ani pomocy, ani oparcia, nawet w rodzinie. Wydrwiwano go tylko, jako dziwaka. Gdy np. żył cnotliwie, zamierzając wytrwać w czystości aż do małżeństwa, krewni i matka obawiali się o jego zdrowie, gdy zaś w końcu uległ otoczeniu i stał się zupełnym mężczyzną, zdobywając sobie jakąś francuską damę, matka nietylko, że się nie zasmuciła, ale była uradowaną. Nie dziw więc, iż w końcu przestał on wierzyć sobie, jak wyraża się Tołstoj zgodnie z tym zasadniczym dogmatem swej nauki, że Bóg wyrył prawo swoje w rozumie i sercu każ-

dego człowieka, — zaczął zaś wierzyć ludziom. »Żyć bowiem, wierząc sobie, było zbyt trudno, gdyż każde pytanie należało rozwiązywać nie na rzecz swego j a zwierzęcego, szukającego lekkich rozkoszy, lecz prawie zawsze przeciwko niemu; wierząc zaś ludziom, nie miało się nic do rozwiązywania — wszystko rozwiązane już było, i rozwiązane na rzecz materyi, a przeciw duchowi«. Ostatecznie zaś przeobraził się Niechludow ze szlachetnego idealisty w wyrafinowanego samoluba, gdy wstąpił do gwardyi, gdzie rozpusta wprowadza ludzi w stan zupełnego obłędu egoizmu. W takiem to usposobieniu znalazł się znowu u ciotek i znowu uległ wdziękom Kasi, ale tym razem do dawnych idealnych uczuć domieszała się oczywiście nikczemna pożądliwość. Nie była to jednak walka dwóch sprzecznych pierwiastków uczucia, lecz raczej ich współistnienie, wchodzenie jednego w drugie, falowanie jakieś, któremu poddawał się on tem całkowiciej, że słyszał w niem odgłosy oddawna przebrzmiałych, ale jakby zmartwychwstających, czystych uniesień. Słyszał je nawet na krótko przed upadkiem, w ową pamiętną noc Zmartwychwstania, w czasie nabożeństwa rezurekcyjnego, które z takim wdziękiem opisał tu autor...

Po latach wielu, w sądzie, gdzie zasiada on, jako przysięgły, spotyka znowu Kasię Masłową, ale na ławie oskarżonych. Nie jest to dawna Kasia, to Maslowa, ostatecznie upadła rozpustnica, oskarżona o udział w morderstwie. Oto skutek jego zbrodni! Budzi się w nim głos sumienia. I im dalej, tem donioślej głos ten dźwięczy. Widuje on bowiem Masłową przez szereg posiedzeń, słucha zeznań jej i świadków, rozprawia z przysięgłymi, obecnym być musi w czasie głupich mów prokuratora i adwokata. Ogarnia go obrzydzenie, — uczucie nietylko moralnej ale i fizycznej nudności.

»Czuł się on — plastycznie wyraża się Tołstoj — tym szczeniakiem, który nabrudził w pokoju, a pan go chwyta za kark i nos jego za karę w ów brud pakuje; szczeniak piszczy, cofa się, chciałby uciec jak najdalej od skutków swej sprawy i zapomnieć o nich, ale nie puszcza go nieubłagany pan«. Tym panem jest sumienie. Coraz natarczywiej obejmuje go ohyda jego zbrodni, coraz silniejszy czuje wstręt do siebie. I rzecz dziwna, że nietylko do siebie, ale i do ludzi, z którymi dotąd

obcował, nawet do księżniczki Missi, której właśnie miał lada dzień się oświadczyć. Lecz ten wstręt do nich, to tylko jedna z odmian wstrętu do siebie, bo to wstręt do sfery, której uwierzył i w której utracił lepszą cząstkę swojego ja, w której stał się tem, czem jest teraz — zbrodniarzem.

Przyznanie się do własnej podłości dręczy go strasznie, lecz powoli zaczyna w tem znajdować coś kojącego i radośnego. Co to? To znaczy, że w świadomości jego budzi się wreszcie Bóg. I Bóg mu każe zmazać grzech; ponieważ zbezcześcił Masłową i zmarnotrawił jej życie, wepchnąwszy ją w błoto, więc niechże teraz resztę swego życia i sił poświęci jej, aby ją z tego błota wydobyć, niech, pogodziwszy się sam z Bogiem, ją z Nim pogodzi, niech idzie za nią na Sybir, jeśli ją tam zeszlą, niech się ożeni z nią, jeśli okaże się i tego potrzeba. Oto jedyne wyjście z obrzydliwości jego grzechu.

Rozwiązanie straszne, wymagające nadludzkiego poświęcenia i wysiłku! Ale Tołstoj tak subtelnie przedstawił i wycieniował wszystkie fazy życia Niechludowa, że wierzymy w zdolność jego do bohaterstwa. Wiemy przedewszystkiem o wzniosłych polotach jego młodości; wprawdzie nie dość silny, aby walczyć ze światem, stał się jednym z jego biernych, leniwych niewolników. Ale co było, to nie zatarło się ostatecznie; a idealne uczucia owiewały go jeszcze nawet na chwilę przed upadkiem. Gdy więc poznał po latach skutek swej zbrodni, nie dziw, że nastąpiło nagłe wstrząśnienie, stąd skrucha, wstręt do siebie, wstręt strasznie bolesny, upokarzający, lecz zarazem budzący dobre uczucia młodości. Stąd w dalszym ciągu wstręt do całego otoczenia. A potem nowa faza, uczuwanie w tej nienawiści do siebie, w tem przejęciu się podłością swoją, »czegoś radośnego, kojącego«. Bo pokora, to początek odrodzenia; w miarę jak rośnie nienawiść do swej nikczemności, wzmaga się tęsknota do dobra, któremu hołdowało się już niegdyś. To Bóg się zbliża. W końcu nastaje chwila przesilenia, Bóg przychodzi, »człowiek czuje nietylko wolność, rzeźwość i radość życia, ale całą potęgę dobra, czuje się zdolnym do uczynienia najwyższego dobra, jakie uczynionem być może«. I wtedy to rozwiązują się wątpienia i cierpienia Niechludowa, łzy radości

płyną z uczu, w sercu czuje on Boga. Boga, który »jako orła odnowił młodość jego«.

»Niechludow uczuł gorącość. Poszedł do okna i otworzył je. Okno wychodziło na ogród. Noc była księżycowa, cicha, świeża; na ulicy przeturkotał powóz, potem wszystko ucichło. Pod samem oknem gałęzie wysokiej, ogołoconej z liści topoli rzucały cień wyraźnie, wszystkimi wykrętasami odbijający się na małym, starannie wyczyszczonym placyku koło schodów. Na lewo był dach stajni, który wydawał się białym przy jaskrawem oświetleniu księżyca, z przeciwnej strony splatały się gałęzie drzew, po za któremi dawał się widzieć czarny cień płotu. Niechludow patrzył i na ogród oświetlony przez księżyc, i na dach, i na cień topoli, słuchał — i wchłaniał świeże, rzeźwiące powietrze. Jak dobrze, jak dobrze, Boże mój, jak dobrze! — mówił on o tem, co w duszy jego było«.

Ale ten bohaterski zamiar nie jest uwieńczeniem, końcem, lecz tylko początkiem twardej jego pracy nad sobą. Niechludow nie widział się jeszcze osobiście z Masłową, a musi przecie rozmówić się z nią, wymodlić jej przebaczenie, opowiedzieć o zamiarze swoim. — Następuje spotkanie w więzieniu. I wtedy to rozwiera się przed Niechludowem w całym ogromie swoim ohyda jego zbrodni i przepaść nędzy moralnej, w którą wtrącił Masłową. Ona ani rozumie, ani chce go rozumieć, prawie nie pamięta o nim; w błocie i biedzie, w rozpuście i wódce zatopiła myśl o dawnych dniach jasnych; dopiero w miarę zwierzeń jego uobecnia się w jej pamięci krzywda, którą jej wyrządził — i wybucha ona złością i nienawiścią. »Precz! — krzyczy — ja *katorżna*, a ty... książę; nie masz tu nic do robienia... więc zbawić siebie chcesz przezemnie — rozkoszowałeś się mną w tem życiu — i na tamtym świecie ja mam ciebie zbawiać! Obrzydliwy jesteś, wstrętny, i okulary twoje, i tłusty, plugawy pysk! Precz, precz!« — Po takich słowach człowiek mniej szczerze skruszony, więc mniej uparty w pragnieniu pokuty i poprawy uczułby ulgę, czując się zwolnionym od ciężaru, który dobrowolnie na siebie nakładał. Jeśli ona jego nie chce, jeśli już tak nisko upadła, to poco z nią się wiązać, poco życie własne i wszystek wdzięk życia, przyszłość całą niweczyć? Dość zdala o niej myśleć, materyalnie wesprzeć

i opiece mniszek jakichś pobożnych ją i jej duszę poruczyć! Ale Niechludow jest szczery z sobą: precz z wybiegami! Owszem, tem mocniej w postanowieniu swem się utrwala, bo dopiero wówczas z całą jasnością przejrzał, co z duszą jej zrobił: dotąd lubował się on w uczuciu swojem, w szczerości pokuty, w gotowości do bohaterstwa, »teraz było mu poprostu strasznо«.

Czyli że zbrodnia była taką, że żadne pokuty i bohaterstwa nie wystarczały do jej zrównoważenia — więc nie było czego rozrzewniać się nad sobą, ani było już możliwem wołać: »jak mi dobrze, Boże, jak mi dobrze!«

Lecz z drugiej strony i Masłowa po rozmowie tej zrozumiała, co z nią, z jej duszą zrobiono: »Utraciła ona to zapomnienie, w którem żyła dotąd, żyć z jasną pamięcią tego, co było, było rzeczą zbyt dręczącą; więc wieczorem kupiła sobie wódki i napiła się wraz z towarzyszkami więzienia...«

Od wódki do pokuty i modlitwy droga bardzo daleka. — Przyjrzeliśmy się wytycznym fazom w przeobrażeniu duchowem Niechludowa i sądzę, że wykazało to dostatecznie głębokość Tołstoja w rozumieniu i odczuwaniu tragedyi zła i dobra w duszy zdolnej do dobra w wyższej jego postaci, t. j. do bohaterstwa — zapał święty w przejmowaniu się tem w duszy, co świadczy o jej locie do Boga — wreszcie mistrzowstwo we wtajemniczaniu czytelnika we wszystkie odcienie żalu i skruchy w sercu jednostki wyższej. Z równą głębokością, zapałem i mistrzowstwem odtworzył Tołstoj dzieje zmartwychwstania Masłowej.

Okoliczności wybawiają Niechludowa od potrzeby doprowadzenia ofiary swojej do końca: odrodzona Masłowa wychodzi za mąż za rewolucyonistę Simonsona. Niemniej przeto wstrząśnienie moralne i praca nad sobą przeobraziły Niechludowa zupełnie — i zmartwychwstaje on do życia nowego we wszystkich, jakie mogą być, zakresach działania. »Szukajcie królestwa Bożego i prawdy Jego, a reszta będzie wam daną — mówi on do siebie na ostatniej stronicy powieści - my zaś szukamy tylko reszty i oczywiście nie znajdujemy tego«.

I szukanie królestwa będzie odtąd treścią dni jego.

Słowem, przedstawił Tolstoj dwie dusze w najbardziej wstrząsających, a zarazem najwyższych, najlepszych chwilach i przejściach, jakie mogą zdarzyć się w dziejach duszy, bo we wznoszeniu się od nizin upadku ku wysokości wyzwolenia.

Już to jedno mogłoby zapewnić niezwykłe znaczenie dziełu Tolstoja, jako doskonałemu wzorowi tej »powieści bohaterstwa duszy«, do której zaczyna wzdychać krytyka w osobach jej najlepszych przedstawicieli, zrażonych do spustoszeń, jakie czyni panująca dziś analiza pesymistyczna lub bezideowa [1]). — Ale po za tem są w *Zmartwychwstaniu* postaci drugorzędne, jest tło i pod tym względem powieść ta jest jeszcze donioślejszą, jako wyraz procesu, wytoczonego przeciw niesprawiedliwości stosunków społecznych i politycznych, z tą siłą i prostotą słowa, którą Tołstoj jeden posiada.

Z początku pociski jego wymierzone są przeciw sądom. Masłowa winną nie jest. Widzą to i sędziowie, i przysięgli. Ale sędziowie formułują pytania tak niedołężnie, że z odpowiedzi przysięgłych, pragnących zaznaczyć jej niewinność, wypada jednak, że jest winną — i zostaje wskutek tego skazaną na Sybir. Zawinili tu niedołężni sędziowie, niesumienny prokurator, adwokat samolubny i mało zajęty sprawą, z której zysku ciągnąć nie mógł, wreszcie apatyczni przysięgli, znudzeni mowami, zeznaniami, długiem przesiadywaniem w sądzie. Słowem ważne tu są przedewszystkiem ułomności ludzkie, z powodu których Tołstoj rad znieść samą instytucyę sądów. Chcąc wyrobić skasowanie niesłusznego wyroku, Niechludow jedzie do Petersburga, i to daje autorowi sposobność do przedstawienia wyższych sfer towarzyskich i ich zepsucia — rzecz zresztą znana z *Anny Kareninej* — i do skreślenia kilku zwięzłych a jaskrawych sylwetek tych dygnitarzy, w których ręku są losy państwa, i którzy niosą odpowiedzialność za wszystko złe. I podnieść należy z uznaniem ten nacisk, z jakim autor zaznacza wpływ, który na znieprawienie dusz tych ludzi wywarł ich udział w uciskaniu narodów podwładnych, więc przedewszystkiem Polski. Dawniej Tolstoj był tak wyłącznie zajęty

[1]) Por. n. p. *La France intellectuelle* (1899) przez H. Berengera.

sprawą osobistego doskonalenia się jednostki, że nie zwracał uwagi na ścisły związek moralności prywatnej z moralnością polityczną; tak w *Annie Kareninie*, jako przykład pustego gadulstwa salonowego, przytaczał on rozmowę z powodu »najnowszego artykułu o rozbiorach Polski«. Teraz widnokrąg jego rozszerzył się; »Włodzimierz Wasiljewicz Wolf — pisze on — miał siebie nietylko za *un homme très comme il faut*, ale nawet za człowieka uczciwości rycerskiej; uczciwość zaś, zdaniem jego, polegała na tem, aby nie brać łapówek od osób prywatnych; gubić zaś, niszczyć, skazywać na zesłanie i więzić setki ludzi niewinnych, grzeszących tylko przywiązaniem do narodowości i do wiary ojców, tak jak on to robił wówczas, gdy zarządzał jedną z gubernij Królestwa Polskiego; tego nie uważał on za nieuczciwość, przeciwnie, wynosił to jako wielkie dzieło szlachetności, męstwa, patryotyzmu«, — Innego rodzaju typem był stary jenerał, z baronów nadbałtyckich, stojący na czele zarządu więzień; ten o rycerskości, patryotyzmie, wzniosłych zasadach myśleć nie potrzebował, bo znał tylko jedną zasadę: wypełnić to, co rozkazano. Trzymał się też tego z pedantyzmem Niemca. Więc za młodu, z pomocą chłopów rosyjskich, »ostrzyżonych, ubranych w mundury i uzbrojonych« mordował górali na Kaukazie za to, że bronili wiary swojej, wiosek i rodzin; w następstwie tychże samych chłopów rosyjskich zmuszał do spełnienia tych samych zbrodni w Polsce. Teraz, zarządzając więzieniami, wiedział dobrze o tysiącach ginących tam wskutek cierpień, nędzy, chorób i obłąkania, ale nie pozwalał sobie nawet myśleć o tem, gdyż to się nie zgadzało z jego obowiązkiem żołnierza i mogło osłabić jego gorliwość w wypełnianiu ważnych — zdaniem jego — bo przez najwyższą władzę poruczonych mu czynności. Były minister, hr. Iwan Michajłowicz, nie miał znowu żadnych zasad, ale za to bardzo mocne przekonania. Polegały one na tem, że powinien on posiadać pałac, konie, pieniądze, wysokie dostojeństwa i ordery i jak najczęstsze miewać posłuchania u osób najwyższych; wszystko, co z temi dogmatami związku bezpośredniego nie miało, uważał on za rzeczy marne i nie zasługujące na uwagę.

Przymioty posiadał on odpowiednie tym przekonaniom: po

pierwsze umiał on jako tako rozumieć sens ukazów, rezolucyj, raportów i układać sam projekty i rozporządzenia bez omylek ortograficznych; powtóre miał postawę imponującą i, po trzecie, nie miał żadnych ani osobistych, moralnych, ani też państwowych zasad i stosownie do własnego interesu umiał ze wszystkimi zgadzać się, lub też ze wszystkimi nie zgadzać się, Przez szereg lat był ministrem, ale gdy się pokazało, że niczego nie dokonał, powstali, na podstawie prawa walki o byt, nowi ludzie równie biegli w układaniu projektów i rozporządzeń i równie wolni od zasad. Ci go zastąpili, ale to nie zachwiało jego przekonań co do tego, że powinien co rok otrzymywać nowe ordery i nowe sumy pieniędzy; nikt też nie miał odwagi przeciwko tym jego przekonaniom wystąpić, więc i nadal otrzymywał co rok nowe odznaczenia. — Inny dygnitarz Toporow zajmował urząd, w istocie którego tkwiła sprzeczność wewnętrzna, powinien był bowiem wszelkimi środkami, więc i przymusem i gwałtem bronić i podtrzymywać religię oficyalną, która jednak według jej własnych dogmatów, ustanowioną była przez Boga, więc nie mogły jej przemódz ani siły piekielne, ani tembardziej siły ludzkie. Nie dostrzedz sprzeczności tej mógł tylko człowiek tępy, oraz pozbawiony zmysłu moralnego. Toporow też obdarzony był obydwoma temi, czysto negacyjnemi właściwościami. — Wręcz przeciwnie, senator Skoworodnikow był o sto mil od religii: był zaciekłym materyalistą i darwinistą i wszelkie wyjawienie jakiejkolwiek moralności oderwanej, a tembardziej religijności, poczytywał nietylko za pogardy godny obłęd, ale za zniewagę osobiście mu wyrządzoną.

W Petersburgu niewiele wskórał Niechludow. Masłowa z więzienia poszła na Sybir, a za nią wierny bohaterskiemu postanowieniu swemu Niechludow. I to jest punktem wyjścia dla Tołstoja do kreślenia najsilniejszych i najgroźniejszych obrazów. Przedstawia on cierpienia więzienne, oraz wędrówek etapowych, przedstawia galeryę typów skazańców i ich dręczycieli; nie pomija przytem rewolucyonistów. Dotychczas trzymał się od nich zdala, teraz znajduje wyrazy współczucia, bo zgroza jego na widok piekła cierpień, w które Rosyę pogrążono, jest tak wielka, że kreśli ustępy, gdzieby zdawać się mogło, iż za-

chwiewa się w nim jego zasadniczy dogmat o niesprzeciwianiu się złemu. — Streszczać nie będę. Streszczenie potrzebne, gdy chodzi o wykład idei autora i wykazanie jego mistrzowstwa lub nieudolności. O mistrzowstwie zaś Tołstoja wiemy już dostatecznie, co zaś do idei, to wyniki swoich rozmyślań streścił on sam. Skazańców podzielił na pięć kategoryj. Pierwszą stanowią ludzie zupełnie niewinni — ofiary omyłek sądowych; drugą bardzo liczną — ludzie, skazani za zbrodnie, popełnione w okolicznościach wyjątkowych, n. p. w szale zazdrości, złości, pijaństwa — zbrodnie, które w podobnych okolicznościach popełniliby i ci, co ich skazali. Do trzeciej należą ludzie, którzy dopuścili się zarzuconych im zbrodni z czystem sumieniem, gdyż »zbrodnie« te były w zupełnej zgodności z pojęciami moralnemi ich i ich otoczenia, więc są to z jednej strony kontrabandyści, właściciele tajnych gorzelni, z drugiej — górale kaukazcy. Kategorya czwarta składa się z ludzi karanych za to, że poziomem moralnym wznieśli się ponad ogół. Więc znajdują się tu sekciarze, cierpiący za przywiązanie do wiary, Polacy — za przywiązanie do ojczyzny, wreszcie rewolucyoniści. I tylko piątą, stosunkowo nie liczną kategoryę stanowią prawdziwi złoczyńcy, wobec których społeczeństwo jest jednak znacznie winniejsze, niż oni wobec społeczeństwa.

Zapędza się tu Tołstoj, przemawiający ustami Niechludowa, i zapomina o złoczyńcach ze sfer towarzyskich, wykształconych. Wybaczmy bohaterowi powieści tę ze szlachetnego oburzenia płynącą przesadę i wsłuchajmy się w dalszy tok jego bolesnych rozmyślań. Więc poco tych ludzi dręczyć — pyta on siebie — i kto ich dręczy? Dręczą ich ludzie nieraz skądinąd dobrzy, dręczą z czystem sumieniem, w przekonaniu, że spełniają prawo. Więc winne jest prawo, państwo? Wniosek ten na razie przeraża Niechludowa. Może potrzebni są — rozmyśla on — ci gubernatorzy i dozorcy i policyanci, a jednak straszna to rzecz widzieć ludzi, pozbawionych, wskutek posłuszeństwa prawu i państwu, głównych przymiotów ludzkich: miłości i litości. — Nie. Więc państwo jednak musi być winne. Wszak Bóg wyrył w sercach ludzkich prawo wieczne, niezmienne — i ci ludzie, właśnie dlatego, że stają się wykonawcami woli państwa, zapominają o woli Boga! Ci ludzie zaasekurowani są od

litości, jak kamienie od roślin. I przez to są oni tak straszni, straszniejsi od najokrutniejszych zbójów. — I tu wątpienia Niechludowa co do potrzeby państwa rozwiewają się. Gdyby dano — zastanawia się on — takie zadanie psychologiczne: jak zrobić, aby ludzie epoki naszej, chrześcijanie, nieraz ludzie dobrzy, pastwili się nad bliźnimi swoimi w najohydniejszy sposób, a bez wyrzutu sumienia, to rozwiązanie może być tylko jedno: zrobić tych ludzi gubernatorami, dozorcami, oficerami, policyantami, a przejmą się oni przeświadczeniem, że jest taka sprawa, której na imię służba państwowa, a która nakazuje traktowanie ludzi, jako rzeczy, i ta służba państwowa powiąże ich z sobą tak, że odpowiedzialność za skutki ich postępków nigdy spadać nie będzie na żadnego z nich zosobna. — I w ten sposób stracą oni sumienie.

Słowem, precz z państwem, jeśli państwo staje w sprzeczności z prawem Bożem, z prawem miłości. — »Jeśli uznać — kończy Niechludow rozmyślania swoje — że cokolwiek, choćby tylko w ciągu jednej chwili i w jakimś jednym wyjątkowym wypadku, może być ważniejsze nad uczucie miłości, litości i ludzkości, to niemasz zbrodni, której nie dałoby się spełnić na ludziach, nie czując się przytem winnym«.

III.

Tołstoj i mesyanizm polski.

Rozwiązanie to wydaje się Niechludowowi zupełnie jasnem. Waryatem chyba być trzeba, aby przypuścić, że może istnieć rzecz ważniejsza nad wypełnienie prawa Bożego. A jednak wszyscy naokoło są innego zdania. Więc czy on waryat, czy waryatami są ci wszyscy ludzie?

I możnaby pomyśleć, że były chwile, kiedy wobec widoku cierpień i nędzy powszechnej i wobec poczucia własnego osamotnienia, wątpienie podobne ogarniało samego twórcę *Zmartwych-*

wstania. W końcu powieści kreślił on genialnem pociągnięciem pióra w kilku wierszach postać człowieka, który staje przed nami, jak żywy, a wydaje się żywą parodyą samego Tołstoja, doprowadzeniem do ostatecznej konsekwencyi racyonalizmu tego myśliciela najkonsekwentniejszego i najnieustraszeńszego na świecie.

W Syberyi, na promie, spotyka Niechludow chłopa obszarpanego, z wyrazem stanowczości, energii i zaciętości w całej postawie. Zadzwoniono w cerkwiach nadbrzeżnego miasteczka. Wszyscy obecni na promie pozdejmowali czapki i żegnają się. »A ty, stary, czemu nie modlisz się — pyta obszarpańca *jemszczyk* Niechludowa — niechrzczony, czy co?« — »A do kogo mam się modlić?« — odzywa się stary z jakąś napastniczą stanowczością w tonie. — »Wiadomo, że do Boga«. — »A ty mnie pokaż, gdzie On, Bóg ten?» — »Gdzie wiadomo, że w niebie«. — »A ty byłeś tam?« — »Więc jakiejże, staruszku, jesteś wiary?« — zapytuje go potem ktoś inny. — »Żadnej nie mam wiary; wierzę sobie, więcej nikomu«. — »Jakże to sobie wierzyć, wszak można omylić się«. — »Nigdy«. — »Więc skądże rozmaite wiary?« — »Stąd, że ludziom wierzą, a nie sobie; i ja ludziom wierzyłem, błądziłem i tak zabłąkałem się, że ani wydostać się. I starowiercy są i nowowiercy, popowcy i bezpopowcy, chłysty i skopcy, mołokanie i sobotniki. Każdy siebie chwali i rozpełzli się jak szczenięta ślepe«. — »A dawno już żadnej wiary nie masz?« — »Oj, już 23ci rok mię ścigają. Do sądów wodzili i do popów, z waryatami zamykali. A nic mi zrobić nie mogli, bo jestem wolny. Jak ci na imię? pytają. A ja im na to: nie mam ani imienia, ani rodziny, ani ojczyzny, jam człowiek. — A ile lat? — Nie liczyłem, a zresztą nie zliczyłbym, bo byłem zawsze, i jestem i będę. Ojcem mi Bóg, a matką — ziemia. — Więc cara czy uznajesz? — pytają potem. — A dla czegoż nie mam uznać? On sobie — car, a ja — sobie«. — O niejakim czasie spotyka Niechludow tego filozofa w siermiędze, w jednem z głównych miast Syberyi, w więzieniu, które, za zewoleniem gubernatora, zwiedza w towarzystwie uczonego Anglika. Anglik przysłuchuje się zrazu wywodom dziwnego starca, ale nie długo, bo nie warto. »*He is crazy*« — zwraca się on do Niechludowa.

»To waryat«. — Na pomysł podobny wpadł był przed laty blizko 70-ma (1842) Seweryn Goszczyński, przedstawiając w *Królu zamczyska*, w osobie waryata Machnickiego, człowieka rozpłomienionego tem, co stanowiło istotę i siłę naszej poezyi mesyanicznej — miłością, która »potęgą swoją ogarnia przestrzenie i miliony, skupia je w jednej myśli, w jednem uczuciu«. Więc było to ze strony Goszczyńskiego potępieniem mesyanizmu? O, nie! Był to jęk boleści człowieka duszą całą przejętego pięknem ideału, który wieszczom naszym się przyśnił, i ogromem włożonej weń miłości, ale czującego w swej żądzy wcielenia ukochanej myśli, osamotnienie swoje i rozpaczliwą bezsilność. Waryatem robił on Machnickiego, bo waryatem w oczach ludzi jest ten, kto dąży do celu zbyt oddalonego, aby dał się doścignąć, ale Machnicki »jeden pojął myśl, której oni (t. j. ludzie) pojąć nie mogą...« »Słowa waryata — wołał Goszczyński — będą krążyły jak pieśń prorocza...« »O ludzie — kończył poeta — gdybyście wy wszyscy takiego pomięszania dostali, ludzkość byłaby mędrsza, szczęśliwsza, niż jest dzisiaj!«

»Albo ja zwaryowałem, albo oni!«—powtarza jakby za Machnickim Niechludow. Dwa zwątpienia płynące stąd, że obaj — Machnicki i Niechludow — poszli na najwyższe wyżyny ideału — i zobaczyli, że nikt za nimi nie idzie, nikt ich nie rozumie.

Mesyanizm nasz, zawarty w natchnieniach Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego, w ich uniesieniach tryumfalnych, do których żałobną przygrywką jest *Król zamczyska*, jest najczystszym i najwyższym wyrazem pragnień idealnych ducha polskiego. Tem samem w zastosowaniu do Rosyi jest twórczość Lwa Tolstoja, daje ona to »nowe słowo«, które Rosya, według marzeń jej patryotów i poetów, miała zwiastować światu. Podobieństwo zaś między mesyanizmem a aspiracyami Tolstoja jest zasadnicze, gdyż tu i tam tkwi w osnowie równie namiętna żądza wcielenia prawa Bożego na świecie, równie głębokie czucie, że celem życia — pełnienie woli Bożej, że »Kościołem Bożym na ziemi to nietylko to lub owo miejsce, ten lub tamten obrząd, ale cały planeta i wszystkie jakiekolwiek być mogą stosunki tak osobników, jak narodów między sobą«.

»Idź i czyń« brzmiało wołanie głosu z nieba do Irydiona —

choć serce twoje wyschnie w piersiach twoich — choć zwątpisz o braci twojej — choćbyś miał o mnie samym rozpaczać...« Celem zaś czynu tego było »stać się wolnym synem Niebios«, osiągnąć tę wolność wewnętrzną, która na szczytach Golgoty zapowiedzianą została, a która jest wyzwoleniem od złego, a poddaniem się woli Boga. — Do wolności tej wzdychał Mickiewicz, gdy objąwszy wraz z Konradem swoim wszystkie przeszłe i przyszłe pokolenia narodu i wzniósłszy się z nim na szczyt miłości, wyzywał tam Boga w spazmie bólu do walki na serca, lecz po to, aby wnet potem swego bohatera miłości ukorzyć przed Bogiem, przeciw któremu był powstał i nawrócić go siłą modlitwy »cichego i pokornego« zakonnika, bo cisza pokory, skupionej w niemocy swojej przed Bogiem, mocniejsza jest nad moc myśli wszystkich i uczuć wszystkich, gdy im Bóg pasterzem nie jest. — O promiennej wolności ducha śnił Słowacki, gdy w natchnieniu jego jaśniał Anhelli, niedostępny podmuchom ziemi i namiętności ziemskich, bo »czysty, jak lilia, biorąca z wody swe liście i kolory niewinności«. Ta jednak między trójcą wieszczów naszych a Tołstojem zachodziła różnica, że tamci czuli całą tę trudność osiągnięcia ideału, której nie czuje Tołstoj. Dlatego to poezya ich, zgodnie zresztą z romantycznym nastrojem epoki, nie była wezwaniem do ogółu, ale raczej do potęg, drzemiących w duszach wybrańców. Wybrańców też, królów-duchów przedstawiali w utworach swoich, nie zaś ludzi zwykłych. W wyrazie k r ó l - d u c h i w tym tytule najdonioślejszego utworu Słowackiego streszczała się tęsknota jego do tych bohaterów doskonałych i świętych, którzy k r ó l e w s k ą przez to zdobywają moc kierowania nietylko osobnikami, ale i narodami — królem-duchem był Konrad, nazywający siebie milionem — królem-duchem — Irydion, w którym wcieliła się »myśl, co przetrwała wieki«.

I dzięki temu żywemu czuciu niemocy człowieka wobec ideału, do którego on iść powinien, zachowali wieszczowie polscy przy uniesieniach swoich i zachwytach rachującą się z siłami ludzkiemi trzeźwość. Nie mogła powstać w ich umysłach ta myśl, którą jeden Tołstoj z takim uporem głosił, że sobie tylko wierzyć trzeba, a nie ludziom. I nie wierząc w siły swoje, to jest w siły skażonej natury ludzkiej szukali oni oparcia w spo-

łeczności Kościoła, bo tylko tam znaleźć je mogli, bo żaden inny związek, żadne państwo, tylko Kościół stawiał prawo Boże, jako cel swój. Szczerym katolikiem był Krasiński, zaś Mickiewicz i Słowacki wraz z przewodnikiem swoim Towiańskim zawsze i szczerze zaznaczali pragnienie współdziałania z Kościołem — i pojednani z Kościołem zeszli z tego świata.

Cała szczerość w dążeniu do porządku Bożego nie wykluczała u nich jednak skłonności do kompromisu, która wynika z uznania rdzennej słabości człowieka. Nie mogli naprzykład tego nie czuć, że wszelkie zabójstwo, a zatem i wojna, jest w sprzeczności z prawem Bożem, o walkach też i zdobyczach ducha mówili przeważnie. Ale niecierpliwość w oczekiwaniu tryumfu prawdy nad wszechpotęgą mroku, która była właśnie skutkiem zasadniczej pierworodnej ułomności i złości ludzkiej, była zbyt wielką, aby mogli oni uznać zasadę niesprzeciwiania się złemu drogą gwałtu. Warto pamiętać jednak, że Towiański, najkonsekwentniejszy z mistyków naszych w nawoływaniu do wolności chrześcijańskiej, wewnętrznej — i tylko do tej wolności — z żalem w sercu błogosławił w 1863 r. tych z pomiędzy zwolenników swoich, którzy udawali się do Polski w celu wzięcia udziału w powstaniu, i błogosławiąc ubolewał, że minęły szczęśliwe dni lutowe 1861 roku, kiedy naród zdawał się wstępować na drogę zwycięstw ducha, a nie oręża — bo upadek Polski — zaznaczał on — był skutkiem jej grzechów, więc »żadna waleczność, żadne ofiary ziemskie nie wyzwolą ojczyzny...« »Bóg budzi Polaka, aby wyszedł z królestwa ziemskiego, w którem duch jego zamieszkał, a wszedł do królestwa Chrystusowego, do tej ojczyzny ducha polskiego...« więc tylko »zwrot do tej powinności zatrzyma morderczy rozlew krwi, spełnienie bowiem woli Bożej zatrzyma karę Bożą — i skoro Polak stanie przed Bogiem jak powinien, z krzyżem Chrystusa w duszy i z czynem chrześcijańskim, w tejże chwili ustąpi z Polski złe, rządzące dziś w Polsce« [1]).

Otóż Tolstoj nie dopuszczał żadnych układów ze wszystkiem, co w przekonaniu jego stoi w sprzeczności z prawem Boskiem. W tem jego urok. — Tem on tak zraża jednych, tak

---

[1]) *Pisma Towiańskiego*, tom III, str. 100—127.

potężnie porywa innych. Wierzy on tylko sobie, t. j. rozumowi i siłom swoim. Bóg, według nauki jego, jest postulatem rozumu. Człowiek rozumny nie może nie uznać Boga. Uznawszy Boga, nie może znowu nie uznać, że Bóg musiał każdemu człowiekowi dać sposób do poznania woli swojej i do spełnienia jej. Tym sposobem, tą drogą jest rozum. Innej drogi nie znamy. Więc rozum poznaje, że wolą Boga jest miłowanie się wzajemne ludzi. Od spełnienia woli tej zależy nietylko spokój i szczęście każdego człowieka zosobna, ale szczęśliwość społeczna. Byli ludzie obdarzeni rozumem potężniejszym, którzy życie swoje poświęcili obszernym i dokładnym rozmyślaniom nad tem, jak żyć dobrze i szczęśliwie, t. j. zgodnie z wolą Boga — są to twórcy religij. I znowu rozum nakazuje uznać, że najlepszą nauką religii - czyli życia zgodnego z wolą Boga jest Ewangelia. Ale i w Ewangelii są rzeczy przeciwne rozumowi, których Chrystus nie mógł ani mówić, ani robić, naprzykład cuda; są to późniejsze wymysły i dodatki, które też rozum nakazuje odrzucić. — Dzisiejszy porządek świata jest przeciwny prawu Boskiemu, więc nie jest wytworem rozumu, lecz namiętności. Musi przeto być zburzony tylko nie orężem gwałtu, ale drogą rozumu i miłości. Im więcej będzie ludzi rozumnych, czyli wierzących sobie, idących za głosem woli Boga, którą On w ich rozumach wyrył, im bardziej będą oni wolni od jarzma świata, jarzma, które nie rozum, lecz samolubstwo, złość i namiętność stworzyły, tem łatwiej runie dzisiejszy porządek zły, tem prędzej nastąpi panowanie dobra.

W całem tem rozumowaniu, w nauce całej Tołstoja tkwi logiczna niekonsekwencya. Nie było dotąd, z wyjątkiem Dostojewskiego, w literaturze powszechnej równie głębokiego znawcy duszy ludzkiej, nie było człowieka, któryby tak dokładnie zbadał i tak wstrząsająco przedstawił całą rozpaczliwą rozmaitość obrzydliwości, do której człowiek jest zdolny, wszystkie odcienie grzechu, a jednak pomimo tego wgłębienia się we wszystkie kryjówki złego w duszy ludzkiej niema równego Tołstojowi optymisty pod względem wiary w łatwość zwycięstwa prawdy, której panowanie utrwali wszechpotężny rozum, w imię wyrytej w nim woli Boga.

IV.

Tołstoj i Hercen.

Wytłómaczyć to można cywilizacyjną młodością Rosyi, -- i nietyle młodością, ile raczej niezależnością od całej potęgi tradycyj przeszłości, która krępuje Europejczyka. Rosyanina nic nie wiąże, więc wszystko wydaje mu się łatwem: łatwiej mu burzyć i łatwiej uwierzyć w łatwość rychłego odbudowania. Zauważył to był przed pół wiekiem Aleksander Hercen: »Myślący Rosyanin — słowa jego — jest najniezawiślejszym człowiekiem na świecie. Co go może wstrzymać? Cześć dla własnej przeszłości? Ale cóż stanowi punkt wyjścia do dziejów nowożytnych Rosyi, jeśli nie negacya narodowości i tradycyi? Więc może spuścizna epoki petersburskiej? Nie, i to do niczego nas nie obowiązuje: ten piąty akt dramatu, odgrywający się w domu publicznym, daje nam prawo do zrzucenia wszystkich więzów. Z drugiej strony przeszłość narodów europejskich jest dla nas tylko nauką, niczem więcej; nie poczytujemy siebie wcale za wykonawców ich testamentu dziejowego«... »Słowem — kończył Hercen — podzielamy z Europą wszystkie jej wątpienia, ale jej wiara nie może nas ogrzać«.

Hercen i Tołstoj, to dwa najsamoistniejsze i najśmielsze umysły, jakie wydała Rosya. Stanęli oni na samym wierzchołku idealnych aspiracyj Rosyi, wyobrażają dwie postacie tego idealizmu i uzupełniają się wzajemnie tak, że nauka Tołstoja jest odpowiedzią na wątpienia Hercena. Hercen, teoretyk i zarazem liryk indywidualizmu filozofii anarchistycznej, wierzył s o b i e i w imię filozofii swojej występował przedewszystkiem przeciw chrześcijaństwu, jako podwalinie życia duchowego Europy — Tołstoj też wierzył tylko s o b i e, przyjął wynikającą stąd indywidualistyczną i anarchistyczną filozofię Hercena, lecz właśnie z jej powodu zawrócił znowu do chrześcijaństwa. Dopiero w zestawieniu z Hercenem wyjaśnia się nam zupełnie Tołstoj. Chrześcijanizm jego porównałem wyżej z mesyanizmem wieszczów naszych, którzy go o pół wieku wyprzedzili, ale jednocześnie

z nimi działał Hercen, co do lat rówieśnik Krasińskiego. Jest więc równoległość w najwyższych wysiłkach myśli w Polsce i Rosyi.

Młodzieńczo rozkochany w ideałach wolności, równości i braterstwa, uzbrojony przytem w wiedzę filozoficzną Zachodu, burzył Hercen zrazu wspólnie z zachodowcami rosyjskimi lecz gwałtowniej, niż oni, zgniłe pierwiastki Rosyi — ale burząc, mało wierzył w Europę, wiarę zaś swoją tracił ostatecznie po wypadkach 1848 roku. Zwątpiwszy wówczas o szczerości i śmiałości w myślach i dążeniach Zachodu, przejął się słowianofilską myślą o wyższości Rosyi, tylko tę wyższość wywiódł nie z podstaw dziejowych, lecz z przyrodzonej niezależności myśli, nie krępowanej przywiązaniem do żadnej tradycyi, ani swojej, ani obcej. Łatwiej Rosyaninowi burzyć, więc może łatwiej będzie mu budować.

»Po takich wstrząśnieniach — wołał Hercen w swej książce *Z tamtego brzegu*, mając na myśli wypadki 1848 roku — człowiek żywy nie może pozostać tem, czem był przed tem. Dusza jego staje się albo bardziej jeszcze religijną i z uporem rozpaczliwym chwyta się wiary, znajdując w samej beznadziejności życia dziwną jakąś pociechę — albo, zadając sobie gwałt, mężnie zrzuca resztki nadziei, staje się coraz trzeźwiejszą, nie zatrzymuje ostatnich nikłych listków, które unosi ostry wicher wiosenny. — Co z dwojga lepsze? odpowiedź trudna. — Jedno prowadzi do szczęśliwości obłędu, drugie do nieszczęścia i wiedzy. — Wybierajcie sami. Jedno bardzo jest trwałe, bo wszystko odbiera, drugie nic nie zabezpiecza, dużo za to daje. — Ja wybieram wiedzę. Ona pozbawi mię ostatnich moich pociech i jako żebrak moralny błądzić pójdę po świecie szerokim, ale wykorzenię, wyrwę z siebie wszystkie rojenia dziecinne, wszystkie nadzieje młodzieńcze. Wszystko pod sąd nie dającego się przekupić rozumu«. — Więc wyzwolić siebie, wymazać z duszy wszystko, co przeszłość w niej zapisała, w czem teraźniejszość ją utrzymuje — wymazać, aby na białej karcie zapisywać odtąd to tylko, co rozum podyktuje. Więc śmiało, śmiało naprzód! Żadnych wahań, żadnych żalów. »Ludzie boją się własnej logiki i bez namysłu powoławszy przed sąd Kościół i państwo, rodzinę i moralność, dobro i zło, usiłują uratować kawałki jakieś,

łachmany przeszłości; wyrzekłszy się chrześcijaństwa, zachowują nieśmiertelność duszy, idealizm, Opatrzność...« Precz z tem wszystkiem! I w tym niszczycielskim pochodzie jedno tylko przeraża Hercena, że mogą w nim być jakieś niedostrzeżone przezeń ogniwa, wiążące go z przeszłością. Czy ci — zapytuje on melancholicznie — którzy uciekali niegdyś do Ameryki, nie ponieśli tam z sobą starej Anglii? Czy odrzucając przeszłość, jesteśmy w stanie ostatecznie z nią zerwać? Czy nie do niej należą nasze cnoty i wady, namiętności nasze i przyzwyczajenia? Tak, ale od jarzma przeszłości, które krępuje Europę, wolną jest Rosya — i pójdzie ona za głosem wyzwolonego rozumu, »który nieubłagany jest, jak Konwent, i nie cofa się przed niczem i prowadzi na ławę oskarżonych samą Istność najwyższą«. I kult tego rozumu, który wyzwala zawsze, i zawsze dużo ma przed sobą do wyzwalania, jest ostatniem słowem Hercena: »Jak gdyby — woła on — dość było ateizmu, aby nie mieć religii, jak gdyby stracenie Ludwika XVI, dostateczne było do zabicia monarchii!«

Dalej iść niepodobna. To nirwana, to ostatni kraniec idealizmu rosyjskiego, który rwąc się do prawdy, sprawiedliwości i szczęścia powszechnego, a nie krępowany przywiązaniem do przeszłości — poddał rzeczywistość krytyce tak nieubłaganej, że nie zostało z niej nic, nic literalnie — i stanął nad przepaścią nicości.

Hercen jest pierwowzorem tych umysłów rosyjskich, z którymi sam świadomie się utożsamia i tak określa: »Tęsknota nas nurtuje i ironia, prowadzą one nas do szału i pchają naprzód, ciągle, póki nie rzucą w kleszcze śmierci przedwczesnej, tortur zesłania, Sybiru; poświęcamy siebie bez żadnej nadziei, z żółci, z nudów... jest w życiu naszem coś waryackiego, ale niema nic płaskiego, nic zgrzybiałego, nic mieszczańskiego«. Ale czyżby to »życie waryackie«, to »poświęcanie się bez nadziei« — »z żółci, z nudów« miały być celem życia? Hercen celu tego dopiął: wyzwolił siebie, starannie wymazał z duszy wszystko, co ją z przeszłością i teraźniejszością wiązało, aby na jej białej karcie wyzwolony rozum mógł pisać ze swobodą całą — i cóż? Wyzwolony rozum nie umiał nic napisać, tylko wyrazy: niszczenie i smutek, — bo do niszczenia tylko okazał

się zdolnym. — A tymczasem »życie waryackie, poświęcanie się z nudów« wydały swój owoc, bo wywołały ze strony sfer rządzących reakcyę, jakiej od dawna w Rosyi nie pamiętano.

I zjawił się wtedy człowiek. Równie jak Hercen, zapalony żądzą dobra i szczęścia powszechnego, równie wolny od więzów przeszłości i teraźniejszości, równie przejęty wiarą w nieomylność rozumu, — wziął on w swoje ręce dzieło Hercena, a wzbogacony doświadczeniem epoki, od wątpień i niszczeń, zwrócił myśl rosyjską ku Bogu. — To stanowi nieśmiertelną zasługę Tołstoja, w tem jego ogromne znaczenie.

Zajęty od początku twórczości swej kwestyą doskonalenia się osobistego, nie mógł Tołstoj popierać bezwzględności w dążeniu do celu, gdy ona stawała w przeciwieństwie do zasad moralnych; z biegiem zaś lat coraz silniej utrwalało się w nim przeświadczenie, które potem z taką siłą wyraził w *Zmartwychwstaniu*, że prawo miłości jest bezwzględne, bo »jeśli uznać, że cokolwiek, choćby tylko w jednej chwili i w jakimś jednym wyjątkowym wypadku może być ważniejsze nad uczucie miłości, litości i ludzkości, to niemasz zbrodni, której nie dałoby się spełnić na ludziach bez wyrzutu sumienia«.

Aby jednak zapłonąć takiem uczuciem, trzeba być wolnym od złości i pychy, od zawiści i pożądania — słowem, od wszelkiej namiętności. Hercen zaś, wyzwoliwszy zupełnie myśl swoją od więzów, które religia, państwo i życie społeczne nakładają, nie zwrócił był uwagi na to, że rozum od tego wszystkiego wyzwolony, może być jeszcze niewolnikiem namiętności — i tylko uczucie piękna wybawiło go od wpadnięcia w nienawiść i błoto krzykactwa kawiarni i klubów rewolucyjnych. Otóż dopiero Tołstoj — dzięki żywości zmysłu moralnego — zrozumiał, że to wyzwolenie myśli, do którego nawoływał Hercen — było tylko wyzwoleniem połowicznem, i że rozum połowicznie wolny, nietylko nie był w stanie dojść do poznania znaczenia życia, lecz, wręcz przeciwnie, prowadził — czego przykładem żywym był Hercen sam — do negacyi życia i celu życia i, co za tem idzie, do rozpaczy i do odrzucenia prawa moralnego. Wobec tego — wnioskował Tołstoj — poznajmy życie nie nawpół wyzwolonym rozumem, ale życiem samem, czyli żyjmy tak, jak gdyby życie miało znaczenie i cel; — życie

zaś może mieć znaczenie i cel tylko w takim razie, jeśli przekracza granice przestrzeni i czasu, jeśli jest nieskończone, — więc wyzwolmy się od tego, co nas przykuwa do ziemi, t. j. od więzów namiętności, i wtedy to dopiero, nie połowicznie, lecz zupełnie wyzwolony rozum pozna cel życia, pojmie, że tym celem jest Bóg i spełnienie Woli Jego. — I od początku zwrotu religijnego w umyśle i twórczości swej, coraz silniej utwierdzał się Tołstoj w przeświadczeniu o nierozerwalnej spójni, łączącej idee Boga, celu życia i miłości bliźniego.

Więc gdy Hercen — jak to powiedzieliśmy wyżej — w imię tej bezwzględnej wolności, której bezpośrednim wynikiem musi być anarchia, zwrócił swe pociski głównie przeciw chrześcijaństwu, jako podstawie krępujących myśl więzów religijnych, politycznych i społecznych, — Tołstoj stanąwszy na tym samym gruncie wyzwolenia od Kościoła i państwa, właśnie dlatego, aby uniknąć tej negacyi i śmierci ducha, którą wyzwolenie to grozi, wrócił do Boga i do prawa chrześcijańskiego.

Chcąc zastosować do nauki Tołstoja jedną z tych formuł, w które zwykliśmy wtłaczać objawy myśli, można ją określić wyrazami: anarchizm chrześcijański. Połączenie to dziwnem i sprzecznem wydać się może niejednemu Europejczykowi, który widzi naokoło siebie i anarchistów bardzo dalekich od chrześcijaństwa i nauczycieli chrześcijańskich, niemniej oddalonych od anarchizmu, ale nie widzi anarchistów i chrześcijan zarazem. Sprzeczniejszem jeszcze wydaje się — jak to zaznaczyłem — zespolenie surowej, aż do pesymizmu bezlitosnej znajomości i analizy duszy z wiarą w łatwość jej odrodzenia i tryumf prawdy. Aby tę sprzeczność wyjaśnić, cofnąłem się aż do Hercena, i dopiero na tle kierunków ducha, których Hercen był najbardziej krańcowym i przeto najznamienniejszym wyrazem, zrozumieliśmy kierunek Tołstoja. Hercen z genialną bystrością wymienił, jako rys zasadniczy myśli rosyjskiej — niezależność od przeszłości, od tradycyi.

I sam stał się takiej niezależności przykładem najjaskrawszym. Idealizm, zapalony szlachetną żądzą sprawiedliwości i szczęścia prowadził go do krytyki rzeczywistości, niczem zaś nie krępowana i niezależna myśl jego krytykę tę posunęła

aż do negacyi najbezwzględniejszej, jaką znają dzieje radykalizmu powszechnego. Tylko żydzi, równie niezależni i niekrępowani duchem obcej im przeszłości narodów chrześcijańskich, mogą Rosyanom dorównać w sile negacyi i dlatego obok nich zajmują stanowiska przodujące w dążnościach przewrotowych. Na gruncie tej samej negacyi bezwzględnej stanął Tołstoj, ale ponad nią wzniosło go jego uczucie moralne i religijne i kazało mu uznać, że z wyzwoleniem myśli od więzów Cerkwi i państwa iść musi wyzwolenie od namiętności, od grzechu, od materyi i że dobro i szczęście ludzkości wymaga, aby to drugie wyzwolenie podstawą było pierwszego.

Ale jeśli pierwsze było tak proste i łatwe, to i drugie równie prostem i łatwem będzie. Stąd ten słoneczny, tryumfalny optymizm, wybuchający nagle z bolesnych badań i ponurych rozmyślań nad potęgą i obrzydliwością grzechu. W tem skojarzeniu myśli o związku obu wyzwoleń należy szukać źródła wiary Tołstoja w zwycięstwo prawdy.

Jako cień, przechodzą dni człowieka, niebo i ziemia przeminą, ale Bóg trwa — myśl ta skrzydli Tołstoja i daje mu siłę w duchu Bożym, to jest w duchu wolności wewnętrznej i dobrowolnego pełnienia woli Bożej, zakończyć dzieło wyzwolenia, które Hercen rozpoczął, ale nie doprowadził do końca, bo o więzach zewnętrznych umiał tylko myśleć, zapomniawszy o niewoli ducha odwróconego od Boga.

I z tego pokrewieństwa swego z Hercenem Tołstoj zdawał sobie sprawę. »W tych czasach — pisał on jeszcze w r. 1888 do p. Wł. Czertkowa — czytałem i czytam Hercena. Co za dziwny pisarz! Jako artysta jest on, jeśli nie większy, to w każdym razie równy naszym najlepszym pisarzom. A nasze życie rosyjskie w ciągu ostatnich lat dwudziestu byłoby inne, gdyby go dopuszczono do młodego pokolenia. Zabraniając dzieł jego, wyrwano, jakby gwałtem z organizmu społeczności rosyjskiej bardzo ważny organ.

Religijność, stawiając cel życia poza ziemią, zobojętnia do świata o tyle, że usposabia do pewnej powolności w dążeniu do ideału, — Tołstoja zaś owa świadomość boskich przeznaczeń człowieka, napełniała tem gorętszą żądzą urzeczywistnienia prawa Bożego, — i w negacyi swej, w walce, którą wypowiadał wszyst-

kiemu, co jego zdaniem jest w sprzeczności z wolą Boga, prześcignął on nawet Hercena. Hercen naprzykład nie zastanawiał się nad tem, czy sądy są potrzebne, czy nie, i nie zawsze protestował przeciwko rozlewom krwi i wojnom. Tymczasem Tołstoj w proteście swoim utrwalał się coraz silniej i szedł coraz dalej. I w *Zmartwychwstaniu*, które tak doniosłe ma znaczenie w twórczości jego, jako artystycznie najbardziej wykończony wyraz jego nauki o stosunku człowieka do Boga i świata — w *Zmartwychwstaniu* dochodził on do straszliwego wniosku, że więzienie jest w Rosyi jedynem właściwem mieszkaniem dla uczciwego człowieka.

I ta siła nienawiści złego, ten ogień pragnień idealnych i ta wiara w ich tryumf nie mogą nie pociągnąć każdego, kto czuje w sobie jakieś drgnienia tęsknoty do dobra, do Boga — bez względu na to, jaką wyznaje religię, lub jakiej hołduje filozofii. — Ze słów Tołstoja wieje życiotwórcze tchnienie ducha, który nieskruszonym węzłem myśli potężnej przykuł rzeczywistość do ideału, ziemię do nieba. Dlatego wybaczamy mu to, czegobyśmy innemu nie wybaczyli — jego bluźnierczy opis nabożeństwa, jego dziwne rozumowanie o szkodliwości czytania książek, broniących Kościoła — wiemy, że są to tylko stronnicze zapędy obrzydzenia do obłudy.

Usilną pracę nad *Zmartwychwstaniem* przypłacił Tołstoj chorobą ciężką. Był bliski śmierci. Lecz powstał odmłodzony duchem, gdyż w chorobie swej uczuł wyraźniej, niż kiedykolwiekbądź, radość związku tego z życiem przyszłem. »Rzecz dziwna i radosna — pisał on wkrótce po wyzdrowieniu w liście do przyjaciela — że tak pokochałem chorobę, czyli stan, który burząc obecną formę, przygotowuje wstąpienie do nowej. Poprostu żal mi, że wyzdrowiałem. Uczucia tego doświadczyłem pierwszy raz w ciągu choroby tej i cieszę się z tego. Dopomogły w tem zajmujące mię coraz bardziej i wyjaśniające się we mnie myśli o życiu, w którem śmierć jest tylko jednym z epizodów. Mam nadzieję, że myśli te wyłożę wkrótce jaśniej. Może przydadzą się one innym, tak jak mnie pomagają żyć i wyczekując nie strasznej i radosnej śmierci, iść na jej spotkanie«. »Przeczuwamy wszyscy — pisał on w innym liście — że w tamtem rzeczywistem życiu miłość, której tu pragniemy,

stanie się rzeczywistością. Wiem, widzę i wierzę w to i dlatego, umierając, radować się będę, że oto budzę się do świata pełnego miłości«.

W człowieku, który tak myśli i czuje wobec majestatu śmierci, nie chcemy widzieć wroga Kościoła. I nie sądzę, aby zagradzał drogę do Kościoła ten, który stale obok najczystszych duchów ludzkości wymieniał Franciszka z Assyżu. Nie. Jest on, że powtórzę tu to, od czego szkic ten zacząłem, potężnym sojusznikiem w walce ze złem. Jego głos wieszczy przenika do wszystkich kryjówek nieprawości i czyjem sumieniem wstrząśnie, ten chyba zapragnie stwarzać w sobie to życie, którem wiara nasza żyć każe; tego ogarnie silniejsza, niż przedtem, miłość Kościoła, bo zapragnie w Nim widzieć Kościół dusz wybranych; ten skruszony wówczas w uczuciu nicości swojej wobec tego, czem być powinien w Kościele, »przed oczy Pana winy swoje złoży, przyrównywając do ich wielkości małość kar«, i pokrzepi go powiew *Zmartwychwstania,* »które w orła przeistacza młodość naszą«.

»*Renovabitur ut aquilae juventus tua*«.

CZĘŚĆ III.

Z RUCHU RELIGIJNEGO W ROSYI

I.

W OCZEKIWANIU DNIA DUCHA ŚWIĘTEGO

I.

1905.

Teraz albo nigdy — tak brzmi tytuł artykułu, ogłoszonego w r. 1905 w miesięczniku *Woprosy Żizni*. Autorem jego jest jeden z najoryginalniejszych umysłów Rosyi współczesnej, autor trylogii *Chrystus i Antychryst*, Dymitr Mereżkowski, poeta, powieściopisarz, krytyk i myśliciel. Z temi słowami: *teraz albo nigdy* zwrócił się on do cerkwi rosyjskiej, głosząc, że nadeszła chwila stanowcza, w której ma ona oświadczyć, czy pójdzie z inteligencyą, aby z jej pomocą wnieść światło świadomości religijnej w ciemne żywioły ludu, czy też dobrowolnie pozostając w paraliżu, w którym ją państwo pogrążyło, ostatecznie wyrzeknie się wszelkiego wpływu na przyszłość Rosyi. Głębokość uczucia i stanowczość tonu, któremi nacechowane były słowa Mereżkowskiego, dowodziły, jak doniosłe znaczenie przypisywali myślący Rosyanie stanowisku cerkwi w owej przełomowej chwili.

»W zarządzie cerkwi — czytamy w *Zbiorze praw rosyjskich* — autokratyczna władza działa przez najświętszy synod przez nią ustanowiony«. Ten artykuł prawa jest, według Mereżkowskiego, nerwem życia cesarstwa, osią całego mechanizmu państwowego. Każdy zaś członek synodu, obejmując swój urząd, składa przysięgę, że »monarchę Wszech Rosyi a pana swego najmiłościwszego w y z n a j e *(ispowieduju)* najwyższym sędzią tego Kollegium duchownego«. Ażeby zaś wyznanie to nie było

równoznaczne z wyrzeczeniem się Chrystusa, »należy uznać — tłómaczył Mereżkowski tę formułę przysięgi — że istnieje absolutna, *adekwatna*, nieomylna we wszelkich możliwych przeszłych, teraźniejszych i przyszłych wypadkach zgodność woli Chrystusowej z wolą cara rosyjskiego«, a zatem »car staje się najwyższym pasterzem, arcykapłanem, głową widzialną cerkwi, namiestnikiem Głowy Niewidzialnej, samego Chrystusa«.

Wierny powyższej przysiędze, synod w ciągu dwóch prawie wieków swojego istnienia przeistaczał cerkiew rosyjską w milczącą niewolnicę państwa, w narzędzie policyi. Nie mogło przeto być mowy o jakiejś łączności między cerkwią a społeczeństwem. Dla ludzi myślących, dla ludzi porządnych była ona tylko przedmiotem pogardy. Z niechęci zaś do niej rozwijała się niechęć do religii w ogóle, ateizm stawał się cechą charakterystyczną inteligencyi rosyjskiej.

Byłoby to wszakże jednostronnością twierdzić, że ateizm ten powstał tylko z reakcyi przeciw oficyalnemu prawosławiu. Źródło jego tkwiło głębiej, a mianowicie w duchu analizy, który nieodłącznym będąc towarzyszem Rosyanina od chwili zjawienia się jego na ogólno-europejskiej widowni, coraz wyraźniejsze pod wpływem warunków przybierał znamiona nihilistycznego hyperkrytycyzmu. Wyraziście określił niegdyś Hercen stanowisko wykształconego Rosyanina wobec Europy i własnej ojczyzny, nazywając go człowiekiem najniezawiślejszym w świecie, bo stojącym na t a m t y m b r z e g u. W dziejowem życiu Europy on nie brał udziału, nie wiąże go z nią nić tradycyi, patrzy więc na nią z t a m t e g o b r z e g u, łatwiej dostrzega ujemne jej strony, goręcej rwie się do ich burzenia, »podziela z Europą wszystkie jej wątpienia, a nie rozgrzewa go jej wiara«. I nie może również tego inteligentnego Rosyanina powstrzymać od pochopu do burzenia cześć dla własnej przeszłości; wszak punktem wyjścia do dziejów nowożytnych Rosyi jest negacya narodowości i tradycyi, jest nihilizm Piotra W. Państwowość miażdży go w żelaznym uścisku; religia, zamiast przed Bogiem, każe mu bić czołem przed ziemskim zastępcą Boga. Słowem, obcą mu jest Europa, a wstrętnemi zasady, które Rosyą kierowały i kierują. Nihilizm staje się ostatniem słowem jego poglądu na świat.

Jednak pod osłoną nihilistycznej krytyki kryła się i kryje głęboka żądza prawdy religijnej, a wskutek tego ateizm inaczej wyglądał w Rosyi, niż w Europie. Obok tego znalazł on także przeciwwagę w romantycznem słowianofilstwie, które usiłowało wznieść aż na wyżyny ideału dwa główne czynniki dziejów rosyjskich: prawosławie i *samodierżawje*. Ale idealizowanie tego, co w życiu było zaprzeczeniem wszelkiego idealizmu, mogło trwać tylko krótko. Przed słowianofilstwem były dwie drogi do wyboru: albo utonąć w oficyalnym rusyfikacyjnym nacyonalizmie, albo przeobrazić się w chrześcijański idealizm, szukający łączności z chrześcijańskiemi pierwiastkami Europy.

Niestety, słowianofilstwo wybrało pierwszą drogę. Wśród publicystów rosyjskich jeden tylko Sergiusz Szarapow przemawiał w duchu przypominającym pierwszych Słowianofilów, lecz będąc odosobniony, a potrzebując sojuszników, gotów był szukać ich nawet wśród ludzi związanych z czarną reakcyą. — Drugą drogą poszedł był Włodzimierz Sołowiew. Głęboko odczuwszy potrzebę religii w społeczeństwie, zrozumiał on, że jedynym środkiem do religijnego odrodzenia Rosyi było wyzwolenie się cerkwi z uścisku policyi i powrót do jedności z Zachodem przez uznanie prymatu papieża.

Spotkała go za to klątwa ze strony tych, co się mienili spadkobiercami słowianofilstwa. Za życia prawie samotny, politycznie szedł razem z bezwyznaniowym ruchem opozycyjnym. Ale od śmierci jego (w r. 1900) wpływ jego począł rosnąć stale — i to tam, gdzie się go najmniej można było spodziewać — bo wśród ateistycznej inteligencyi. Przypisać to przedewszystkiem trzeba działaniu kilku młodszych jego przyjaciół, którzy, jak on, poświęciwszy życie swoje szukaniu prawdy i zbliżywszy się do niego pod względem przekonań, uznali w jego filozofii najwyższy wyraz myśli rosyjskiej i kult osoby Sołowjewa i jego idei szerzyć poczęli. Szczególne tu zasługi położyli głośni też w życiu politycznem Rosyi, jako kierownicy opozycyi konstytucyjnej, bracia ks. Trubeccy — zmarły w r. 1905 Sergiusz, profesor filozofii w Moskwie i przywódca opozycyjnej deputacyi, która wiosną 1905 r. stawała przed carem — i Eugeniusz, profesor filozofii prawa w Kijowie, potem w Moskwie. Do

tegoż grona należy prof. Paweł Nowgorodcew, który przed kilku laty wydał epokową dla Rosyi książkę zbiorową: *Zadania idealizmu*. Jej współpracownicy, wbrew rozpowszechnionemu w społeczeństwie rosyjskiem uprzedzeniu, że idealizm, religia i reakcya polityczna to jedno, wystąpili ze śmiałą próbą skojarzenia radykalizmu politycznego z idealizmem filozoficznym. Od tej chwili ruch ten wzmagać się począł, ogarniając szerokie zastępy młodzieży i inteligencyi. Ze sfer oderwanego idealizmu przedstawiciele jego wznieśli się w dziedzinę religii i tu, oddawszy hołd myśli Sołowjewa, usiłowali jej światłem oświecić obecny ruch wolnościowy.

Wprawdzie ostatniego kroku nie uczynili i w poglądzie na Kościół katolicki wcale śladem Sołowjewa nie poszli, nawet unikali poruszenia kwestyi stosunku cerkwi rosyjskiej do Rzymu. Słowem, wyraźni w tej sprawie nie byli, niemniej przeto ruch przez nich wszczęty stanowi najoryginalniejszy obecnie objaw umysłowości rosyjskiej i najbardziej rokujący na przyszłość. Organem ich w 1905 i 1906 r. był miesięcznik *Woprosy Żizni*, redagowany przez wybitnego ekonomistę prof. Sergiusza Bułgakowa. Przypatrzmy się, jak ci ludzie myśleli, co pisali, do czego dążyli.

»Wyzwolenie polityczne, odrodzenie ekonomiczne, renesans kulturalny i reformacya religijna« — w tych czterech postulatach streścił prof. Bułgakow swój program. Ale czy możliwym jest wybuch religii wobec tej niezgłębionej na pozór przepaści, jaka się rozwarła z jednej strony między inteligencyą a cerkwią rdsyjską, z drugiej zaś między tąż inteligencyą a ludem, który, głęboko będąc religijnym, nie zdoła porozumieć się z ateizmem warstw wykształconych.

Nad tragicznością tego rozdwojenia zastanawiał się Mikołaj Berdiajew w artykule p. t. *Kultura i polityka (Woprosy Żizni*, Nr. 4—5). Inteligencya była od pierwszych chwil swego samodzielnego rozwoju pochłonięta wszechsilnym instynktem życia, namiętnością czynu. Pragnęła wszystkie swoje siły rozwinąć, aby je poświęcić ludowi swojemu, sprawie jego materyalnego i moralnego dobrobytu. Ale na drodze tej nie mogła nie zetknąć się z potworną samowolą administracyi państwowej i nie rzucić się do rozpacznej z nią walki na życie i śmierć.

Przerażające są rozmiary bezprawia w Rosyi, nic podobnego nie zna Europa, i nie dziw, że i protest przeciw bezprawiu doszedł też do niewidzianych w Europie krańców. Ponieważ, jako bezpośredni cel, stawiała sobie inteligencya zwalenie rządu, więc wszystko to, co nie dawało się wnet użyć jako środek do dopięcia tego celu, było w jej oczach pogardy godnym drobiazgiem, albo, co gorzej, czemś niebezpiecznem i szkodliwem. »Z mlekiem matki — plastycznie wyraził się Berdiajew — wessaliśmy w siebie pogardę do kultury, do literatury, do sztuki, do filozofii, do religii, do wszelkiego piękna w życiu«. A kto był — pytał dalej tenże autor — winowajcą tego nihilizmu naszego, jeśli nie rząd? jakże politykę tego rządu określić inaczej, niż mianem nihilizmu? czemże ona była, jeśli nie »zorganizowanym spiskiem przeciw twórczemu procesowi życia, spiskiem, który potworne czynił spustoszenia w duszach myślących, który kaleczył i gubił życie nasze?«...

A jednak pomimo ateistycznego nihilizmu swojego, inteligencya rosyjska, zdaniem Berdiajewa, nie ma żadnej wspólności z sekciarskim ateizmem Europy zachodniej. Inteligencya rosyjska była i pozostaje dotąd, choć nieświadomie, głęboko religijną. Cechuje ją żądza absolutu, tylko nie umie ona absolutu wyobrazić w postaci Boga żywego; Bóg popów i żandarmów napełnił ją wstrętem do samej myśli o Bogu; ateizm stał się pierwszym dogmatem jej katechizmu. Absolutem jej jest Królestwo Boże na ziemi, ale w postaci królestwa »postępu«, w którym Boga zastąpi idea powszechnego braterstwa i miłości. I kult tej idei wyrobił w niej ascetyczny pogląd na świat. Przeraża ją sama możliwość grzechu przeciw ludowi, przeciw klasie robotniczej, przeciw postępowym zadaniom czasu, przeciw samemu bożyszczu postępu. Pod względem nastroju przypomina ona najbardziej pierwszych chrześcijan: »Sztuka, literatura, filozofia, piękno cielesne, miłość, radosna uczta rozlewnego życia równie mało znalazły w niej miru, jak w historycznem chrześcijaństwie«. I jak chrześcijaństwo, ma ona — ta inteligencya — całe legiony męczenników, którzy w podziemiach więziennych, w katordze, na rusztowaniu świadczyli o prawdzie: »Przyszła historya politycznego wyzwolenia Rosyi — pisze Bułgakow — opowie, jakie hekatomby przynosiła

inteligencya Baalowi, ile mocy duchowej wykazała ona w walce o wolność«. I przytaczał tenże autor zdanie obrońcy prawosławia, prof. Ternawcewa, który nie wahał się wyznać publicznie na jednem z posiedzeń Towarzystwa religijno - filozoficznego w Petersburgu, że ateistyczna inteligencya więcej ma w sobie ducha religijnego, niż cerkiew i że »potencyalnie tkwi w niej ukryty nowy typ pobożności i służby Bożej«.

A zatem są w inteligencyi rosyjskiej zasady życia religijnego i wolno mieć nadzieję, że się wyzwoli ona z ateizmu i z pozytywizmu. »Żaden wielki naród — wołał Berdiajew — nie może żyć bez patosu, bez twórczego natchnienia«. Źródłem tego patosu była dotąd dla Rosyi walka z rządem. Lecz teraz już świta nowa era, nadchodzi chwila wyzwolenia politycznego. Gdzież wówczas będzie inteligencya czerpać siłę życia? Wszak nie w marzeniach liberalno-rewolucyjnych; »jak zmora gnębią nas już teraz smutne doświadczenia europejskiego liberalizmu«, ułudne sny rewolucyjnej romantyki — streszczamy słowa autora — zostały na Zachodzie oddawna rzucone na stronę; jeśli nas jeszcze bawią niekiedy, to dlatego, że atmosfera ucisku i bezprawia wytwarza warunki, wśród których najłatwiej one się plenią. Pozostaje sfera ideałów religijnych: »Urzeczywistnienie naszego stuletniego marzenia politycznego powinno się powiązać z wielkiem kulturalnem i religijnem odrodzeniem«. To właśnie powinno odróżnić państwowo - społeczny przewrót w Rosyi od wszystkich podobnych przewrotów w Europie; »dopiero wówczas będziemy mogli powiedzieć, w imię czego działaliśmy i tworzyliśmy« — i zrozumiemy, że »nasz nie oderwany, lecz konkretny, w ciało i krew przyodziany byt historyczny ma znaczenie wszechświatowe, związane z ideą dziejów powszechnych«.

Mówiąc jednak o religii, Berdiajew miał wówczas raczej na myśli jakąś nieokreśloną religijność. Nierównie bardziej stanowczym był redaktor pisma, prof. Bułgakow. Pisarz ten przeszedł przez ciekawą ewolucyę pojęć. Mamy w naszej współczesnej literaturze publicystycznej książkę p. t. *Od socyalizmu do nacyonalizmu*, czyli od jednych płaskich nizin materyalistycznego poglądu na świat do drugich. O ileż są szersze widnokręgi duchowe prof. Bułgakowa, który dzieje umysłu swojego

i duszy streścił w roku 1904 w książce *Od marxyzmu do idealizmu!* Czytając ją, zastanawiałem się, czy możliwą jest podobna ewolucya w ciasnej głowie polskiego socyalisty i czy na polskim gruncie nie stałby się taki Bułgakow przedmiotem szyderstwa i nienawiści ze strony zacietrzewionych sekciarzy marxyzmu?

Dowiadujemy się z przedmowy do książki, że autor jej od młodu żywił religijną cześć dla marxyzmu, starał się służyć mu uczciwie, broniąc od wszelkich napaści, lecz po każdej próbie obrony przekonywał się, że w nim samym zachwiewała się wiara w moc doktryny. Dręczyła go żądza absolutu, absolutnego dobra — i chciał, aby ukochana przezeń nauka, zapewniająca rodzajowi ludzkiemu braterstwo i szczęście, spoczęła na podstawach *absolutnych*, niewzruszonych. Tych zaś podstaw nie mogła dać pozytywistyczna teorya postępu; jeśli się ona jako tako trzymała, to tylko dzięki niesłusznym przywłaszczeniom z dziedziny metafizyki, dzięki »kontrabandzie metafizycznej«, jak się wyrażał autor. Z pozytywizmu wynikało, że idea dobra polega tylko na subjektywnych wyobrażeniach jednostek; a zatem — wnosił stąd autor — jest ona czemś względnem, przemijającem, niedającem się w żaden sposób urzeczywistnić; dobro musi być absolutne, inaczej życie traci wszelką wartość. I tęsknota za tem absolutnem dobrem prowadziła prof. Bułgakowa w podwoje metafizyki i idealizmu filozoficznego; przez idealizm zaś wkraczał on w filozofię Włodzimierza Sołowjewa i w niej znalazłszy ukojenie myśli i serca, z jej pomocą ostatecznie uświadamiał sobie konieczność nie samej tylko religijności, lecz religii, religijnej organizacyi, Kościoła.

Nie przestał pomimo tego być wyznawcą Marxa — i w usiłowaniu skojarzenia marxowskiego socyalizmu z chrześciaństwem i z ideą Kościoła tkwi jego oryginalność. Powagę wypadków 1904 roku odczuł Bułgakow głęboko. Rok ten oznacza początek nowej epoki [1]). Przed nową siłą historyczną, jaką jest żółta rasa, nietylko Rosya, lecz »cała stara Europa opuści sztandar swego wszechświatowego jedynowładztwa«... »Japonia — to owa ręka tajemnicza, która na uczcie Baltazara na-

[1]) *Woprosy Żizni*. 1905, Nr. 1, *Bez planu*.

kreśliła słowa *Mane, tekel, fares*«. Czas więc wejść w siebie i zrozumieć potrzebę poprawy. I z radością stwierdzał autor, że rok 1904, rok klęsk, był zarazem dla Rosyi rokiem odrodzenia: »Nigdy dotąd nie widzieliśmy tak szerokiego rozpędu fali społecznej«... »Zawiał wiatr, niosący na skrzydłach swoich tchnienie wolności, wszystko w Rosyi się wzmacnia, ażeby przeobrazić się w huragan potężny i zbawczy«... I przyjdzie ten huragan, na nowych podstawach stanie wówczas nowa Rosya; a stanie się to bardzo prędko — lecz co po tem? — pytał on równie, jak Berdiajew. Czy po osiągnięciu swego najbliższego celu, t. j. wolności politycznej, inteligencya rosyjska, uszlachetniona blaskiem wiekowego męczeństwa, ma pójść śladem Europy i grzęznąć w jakichś mieszczańsko-filisterskich dążeniach? Chyba nie. Lepsza jej część nie przestanie po dawnemu szukać i rwać się i »wówczas wybije godzina religijnego odrodzenia Rosyi; dwie linie, które dotąd szły równolegle, nie spotykając się nigdy — cerkiew i inteligencya — muszą wreszcie się spotkać w jednym punkcie [1])«... »I inteligencya wniesie wtedy do cerkwi to, czego ona nie może i nie jest w stanie się wyrzec: swój niepokój, męki swego sumienia, swój idealizm porywczy, swoje cnoty społeczne, wreszcie ten swój pęd do życia i pracy dla królestwa nie z tego świata, pęd, który u niej tak dziwnie się łączy z troską o prawdę ziemską«, czyli — tłómaczymy tu bliżej myśl autora — o urzeczywistnienie ideału socyalistycznego.

Ale rozumiał to Bułgakow, że inteligencya tak przerasta poziomem aspiracyj swoich sfery cerkiewne, tak wskutek tego gardzi cerkwią i tak się zacina w swoich przeciwko niej uprzedzeniach, dochodzących aż do ateizmu, że, aby możliwem uczynić przyjacielskie zetknięcie się tych dwóch sił społecznych, cerkiew pierwsza powinna przyznać się do winy, pójść na spotkanie inteligencyi i dopomódz jej w walce z rządem. Rozmyślania swoje nad tem streszczał prof. Bułgakow w twierdzeniu, że cerkiew musi być przedewszystkiem wolną, jeśli chce spełniać swoje zadanie, t. j. urzeczywistniać myśl Zbawiciela, prowadząc politykę chrześcijańską. Ale wolną może ona być tylko

[1]) *Woprosy Żizni*, Nr. 4.

w wolnem państwie — i zgodnie z katolikami liberalnymi pierwszej połowy wieku zeszłego stawiał autor formułę: *l'Eglise libre dans l'état libre.* Więc niechże rozumie cerkiew, że wolne państwo jest jej własnym interesem. Dotąd ona albo przypatrywała się biernie walkom inteligencyi o wolność, albo im czynnie przeciwdziałała. Dopiero teraz dają się dostrzedz oznaki niejakiej zmiany w stanowisku. Przedstawiciele duchowieństwa petersburskiego dali wyraz swemu pragnieniu wyzwolenia się z pod opieki biurokracyi, chcą oni soboru. Rząd się na to nie zgodził — i dobrze zrobił, bo czemżeby był sobór *dozwolony* przez władze? »Reformy kościelne nie dokonywają się pod opieką policyi; czyż można, chcąc puścić się w daleką podróż morską, zarazem przywiązać siebie sznurem do brzegu?« Wprawdzie ukaz 17 kwietnia o tolerancyi religijnej niby wyzwolił cerkiew z objęć policyi, lecz z naszej strony byłoby to »zbrodniczą lekkomyślnością zamknąć oczy na zupełną niemoc systemu biurokratycznego w sprawie przeprowadzenia ukazu w czyn«... »i nie wątpimy, że ukaz wnet zeszpecony zostanie do niepoznania przez rozmaite cyrkularze ograniczające«.

Słowem, zachowanie neutralności uznawał on za rzecz dla cerkwi niemożliwą: »Niechże więc zastanowią się przedstawiciele cerkwi nad tem, czy mają oni moralne prawo nie przyłączyć się do ruchu wolnościowego i tem samem nie przyczynić się, choćby w małej tylko mierze, do przebicia tego lodu historycznego, który się wytworzył między inteligencyą a cerkwią. Drogą zaś do serca inteligencyi jest polityka, bo w polityce tkwi teraz jej serce i jej religia, sojusz zaś polityczny byłby wstępem do głębszego i wewnętrzniejszego sojuszu w przyszłości«... »i tu — dodawał prof. Bułgakow — wchodzimy w sferę naszych najświętszych nadziei i przeczuć historycznych«...

Więc »teraz albo nigdy« — z temi słowy, które Mereżkowski wystosował do cerkwi, wracamy znowu do niego. W artystycznej duszy swojej pisarz ten głębiej jeszcze, niż Bułgakow, Berdiajew i inni współpracownicy pisma, odczuł przeciwieństwa cerkwi i inteligencyi, energiczniej przeto, niż tamci, przemówił do cerkwi, a groza wypadków, których widownią była Rosya, nastroiła go mistycznie i mesyanicznie. Mesyanizm nie jest rzeczą nową w Rosyi. Wiara w jej wielkie opatrznościowe po-

słannictwo ożywiała tam ludzi rozmaitych kierunków i stronnictw. Gdy Słowianofile wiarę tę budowali na rodzimych zasadach prawosławia i *samodierżawia*, to ich przeciwnik, Hercen, wierzył w lud, w jego gminny ustrój, oparty na wspólnem władaniu ziemią i w wynikającą stąd szczególną dla Rosyi łatwość stworzenia doskonałego porządku społecznego w duchu socyalizmu. Następcy Hercena, tak rewolucyoniści, jak i narodnicy (ludowcy), wiarę jego przekształcili w kult ludu; lud postawili na ołtarzu i uczcili zamiast Boga. Obecnie Mereżkowski dał wyraz nowej odmianie mesyanizmu. Zamiast prawosławnej cerkwi, autokratycznego rządu lub cierpiącego ludu, otoczył on aureolą świętości cierpiącą za lud inteligencyę. »Inteligencya — pisze on — dała nam zastępy ascetów i męczenników, niby tylko politycznych z pozoru, lecz w głębiach swej treści duchowej byli to prawdziwie religijni asceci i męczennicy, którzy taką płonęli miłością do Rosyi, do ludu, do ziemi, iż można do nich stosować Chrystusowe słowa, że niema miłości większej nad tę, gdy kto odda dnszę własną za przyjaciół swoich«... »Inteligencya nasza nosi w sobie zaród nowej prawdy chrześcijańskiej, ciemnej jeszcze dla ogółu, lecz olśniewającej za to oczy wybrańców nieznanem dotąd światłem apokaliptycznem prawdy o ziemi, o ciele, o rozświetleniu wszechświata, o wszechczłowieczeństwie, jako drodze do bogoczłowieczeństwa«. Wprawdzie inteligencya ta wyznaje ateizm, lecz ten ateizm — twierdził Mereżkowski zgodnie z Bułgakowem — »jest odwrotną, ciemną i nieświadomą formą rosyjskiego mistycyzmu«. Naród rosyjski jest najbardziej ateistycznym, lecz zarazem najbardziej mistycznym narodem na świecie«. »*Ja wierzę, że niema Boga*« — mówił jeden z bohaterów Dostojewskiego — »a ta wiara w niewiarę — dodawał do tego Mereżkowski — staje się u nas nową, jeszcze bardziej ognistą i fanatyczną wiarą, niż stara; to *niema Boga* staje się nowym, bardziej jeszcze realnym Bogiem«. Słowem, ateizm w Rosyi, to wyraz namiętności wiary, namiętności nienasyconej, niedającej się ukoić temi formami wiary, które jej podają, i w zniechęceniu swojem bluźnierczo odrzucającej Boga. Tem przeto trudniejsze, ale i wspanialsze zadanie ma przed sobą cerkiew wobec inteligencyi i dlatego tak namiętnie dźwięczały słowa Mereżkowskiego: »Teraz albo nigdy«.

I w mesyanizmie swoim posuwał się on jeszcze dalej. Na rok 1904 patrzał on jako na początek nietylko nowej epoki, lecz epoki *ostatniej*, tej, która przyniesie ludziom światło zupełnego Objawienia, której widzenie kreślił św. Jan Ewangelista w Apokalipsie. I tu stanął Mereżkowski na tym samym gruncie troistości w Bogu, w człowieku i w historyi, na którym stali u nas przed laty 60-ciu Cieszkowski i Krasiński, t. j. że po starożytnej epoce Ojca, którą cechowało, mówiąc stylem Cieszkowskiego, pogrążenie się ludzkości w bycie, czyli w naturze, nastąpiła epoka chrześcijańska Syna, czyli oderwanie się od *bytu*, a przeniesienie się w świat *myśli*, a teraz ma przyjść skojarzenie dwóch sprzecznych epok, tezy i antytezy w syntezie trzeciej epoki, w dniu Ducha Świętego. Tylko Mereżkowski woli zwykle używać innej terminologii i pozostawiając na stronie świat starożytny pogański, przeciwstawił chrześcijaństwu historycznemu przyszłe chrześcijaństwo apokaliptyczne. Ale w obrazie chrześcijaństwa historycznego przypomina on Cieszkowskiego w sposób uderzający. Chrześcijaństwo — pisał Cieszkowski [1]) — odkryło zaświatowe Niebo i wówczas ziemia nasza »przeniósłszy doń (t. j. do Nieba) wszelką prawdę, wszelkie dobro i wszelki *ład* świata, tem samem *celu* swego pozbawiona i za środek tylko uznana - a więc poniżona i potępiona — pastwą *nieładu* się stała«. I z tego stanowiska wychodząc, wygłaszał Cieszkowski bezlitośnie surowy sąd nad epoką chrześcijańską, a zwłaszcza nad wiekami średnimi. Podobnież dziś zaznaczył Mereżkowski, mając zresztą na myśli specyalnie Kościół, że chrześcijaństwo historyczne oderwało duszę od ciała i wskutek tego »dusza Kościoła uleciała od świata w ciszę pustyń i życia zakonnego«, a na ziemi pozostało ciało w postaci oficyalizmu biurokracyi kościelnej, paczącej myśl Chrystusową. Przeciwieństwa ciała i duszy, *bytu i myśli*, miały, według Cieszkowskiego, zlać się ze sobą w *duchu;* duch przeto, dowodził on, nie jest, jak zwykle sądzą, przeciwieństwem materyi, »ducha bez materyi nie masz«, duch jest jednością materyi i idei, »ciałem i duszą odrazu« [2]). Z takiego zaś określenia du-

[1]) *Ojcze Nasz*, t. I, str. 120.
[2]) *Ojcze Nasz*, t. III, str. 50—53.

cha wypływało u niego materyalistyczne pojmowanie Boga i nieba, utożsamionego z przyszłym rajem na ziemi. Otóż poeta Mereżkowski zamarzył o tej harmonii ciała i duszy w epoce Ducha, czyli w przyszłem apokaliptycznem chrześcijaństwie tak gorąco, że jeden z jego krytyków określił jego filozofię życia, jako próbę połączenia Chrystusa z Bacchusem! Odgłos tej chrześcijańskiej i zarazem zmysłowej, Cieszkowskiemu, zdaniem mojem, pokrewnej filozofii, rozbrzmiewał też potrochu w *Teraz albo nigdy*. »Dotąd - pisał Mereżkowski — odkrytą została w Kościele tak na Zachodzie, jak i u nas, tylko jedna strona nauki Chrystusa, a mianowicie prawda o duchu, o niebie, o schodzeniu nieba do ziemi, o życiu zagrobowem, o zbawieniu osobistem« — ale teraz w nadchodzącym już końcu historyi Kościoła i wogóle całej ludzkości, »odkrytą będzie prawda nietylko o niebie, ale i o ziemi, nietylko o duchu, ale i o ciele, nietylko o schodzeniu nieba do ziemi, ale o wznoszeniu się ziemi do nieba, nietylko o zagrobowem, ale i o ziemskiem życiu, nietylko o osobistem, ale o powszechnem wszechludzkiem zbawieniu, które nastąpi w blizkim a ostatnim dniu dziejów wraz z końcem kosmicznego procesu«... Lecz zanim to nastąpi, »musi się spełnić chiliastyczne proroctwo Apokalipsy o tysiącletniem panowaniu świętych na ziemi« — czyli ziemia stanie się niebem, jak mawiał Cieszkowski, stanie się »zbawioną, przemienioną, wniebowstąpioną«, a »Duch Święty rozpocznie (w tym III okresie) erę wszechobecnie i wszechwiednie, fizycznie i moralnie, idealnie i realnie w Ludzkości i Świecie współżyjącego Boga [2]«.

»Wiara nasza była żywą i wielką — kończył Cieszkowski proroctwa swoje [3] — więc dane nam zostało zrozumieć, wyrozumować i jawnie objawić«. Jeszcze silniej wyraził się Mereżkowski: »Wszystko, co ja tu twierdzę, nie jest ani mętnym domysłem, ani zuchwałem proroctwem, lecz najściślejszą wiedzą, osnutą na najściślejszem doświadczeniu dziejowem; z tego, co było i jest, sądzę o tem, co będzie«.

Jak Cieszkowski Polsce, tak Mereżkowski poruczył Rosyi

---

[1]) *Ojcze nasz*, tom II, str. 418.
[2]) Ib. t. III, str. 170.
[3]) Ib. t. III, str. 279.

wielką misyę sprowadzenia na ziemię »tysiącletniego panowania świętych«. W mniemaniu naszych mesyanistów męczeństwo polityczne Polski było ofiarą za grzechy świata; możemy się spodziewać, że znajdą się też w Rosyi ludzie, którzy takież same znaczenie przypiszą »męczeńskiej« walce Rosyi z żółtą rasą. Nie tak daleko zapędza się Mereżkowski, ale natomiast skłania się do nadania ofiarniczego charakteru męczeństwu inteligencyi rosyjskiej. Tylko, niestety, ten kult dla inteligencyi rosyjskiej zeszpecił on, wiążąc go z kultem dla jednego z najpotworniejszych ludzi w historyi — dla Piotra Wielkiego. »Piotr W. — woła on — to wódz duchowny i prorok inteligencyi rosyjskiej«... on dał Rosyi możność uczestniczenia w powszechno dziejowym procesie bogoczłowieczeństwa«... »Dzieło Piotra było dziełem Chrystusowem«... Nie, Chrystusowem dzieło Piotra nie było. On pchnął Rosyę na nowe tory, ale spętawszy jej ręce i nogi, okrutnie smagając batem i depcząc w niej godność ludzką. W jakżeż odmienny sposób europeizował Japonię Mutsu Hito ze swoimi szlachetnymi współpracownikami! Ślepym być trzeba, aby dziś jeszcze nie widzieć różnicy między dwoma systemami europeizacyi. Zeuropeizowana i wolna Japonia wznosiła się szybko na wyżyny pomyślności i chwały, nad Rosyą zaś ciąży do dziśdnia, jak przekleństwo, myśl Piotra i jego system — i kto wie, czy złowroga siła tego przekleństwa nie strąci Rosyi w przepaść?

Od mistycznych marzeń Mereżkowskiego, do niemistycznych a jednak mistycyzmem nacechowanych rozumowań Berdiajewa i Bułgakowa o znaczeniu i posłannictwie inteligencyi rosyjskiej, zejdźmy na twardszy grunt wraz z tym ze współpracowników *Woprosow Żizni*, w którym upatrujemy spadkobiercę Włodzimierza Sołowjewa w ściślejszem znaczeniu wyrazu. Jest to książę Eugeniusz Trubecki. Wprawdzie imię Sołowiewa to hasło dla całej redakcyi pisma, ale Trubecki zespolił się ze zmarłym myślicielem w rzeczy najważniejszej — w miłości Kościoła, którą połączył z myślą o zadaniach i pracy Kościoła w sprawie urzeczywistnienia królestwa Bożego, czyli »bogoczłowieczeństwa«, jak się wyrażał Sołowjew. Z tego stanowiska patrząc na dzieje, Trubecki szczególną zwrócił uwagę na rozwój ideałów kościelnych na Zachodzie i przedmiotowi

temu poświęcił obie główne prace swoje: jedną o św. Augustynie, drugą o Grzegorzu VII-ym. W roku zaś 1904 wystąpił w osobnej rozprawie przeciw szerzącej się też w Rosyi antychrześcijańskiej filozofii Nietzsche'go. Chrześcijański idealizm umiał on pogodzić z realistycznym poglądem na życie i zastanawiając się nad tem, co oddala Rosyę od ideału »Miasta Bożego« *(civitas Dei)*, potępił on wraz z innymi dzisiejsze formy państwowości, ale wstrzymał się od bezwzględnego idealizowania inteligencyi. Jako chrześcijanin, surowy w wymaganiach swoich od ludzi, nie wywyższył on inteligencyi rosyjskiej ponad wszystko, nie poprzestał na żądaniu, aby cerkiew pierwsza szła na spotkanie społeczeństwa. Widzi on nader wyraźnie, że samo oddanie się sprawie służenia ludowi, choćby tak bezinteresowne i szczere jak w inteligencyi rosyjskiej, nie może zastąpić religii, a natomiast mogłoby doprowadzić do radykalizmu, grożącego krwawemi katastrofami. W polityce bardziej umiarkowany, mniej ku skrajnej lewicy wysunięty, niż Bułgakow, głębiej odczuwa on znaczenie religii, jako siły łagodzącej przeciwieństwa społeczne. Witając na szpaltach *Prawa* (1905 Nr. 15) pierwsze oznaki budzącego się w cerkwi ruchu w kierunku naprawy wewnętrznej, przedstawił on swój pogląd na jej posłannictwo. »W dzisiejszym rozstroju naszym — czytamy tam — tylko niewidzialna siła miłości mogłaby nas zjednoczyć i uchronić od ostatecznego rozpadnięcia się nasz organizm państwowy i społeczny«. Tę siłę miłości chciałby on widzieć w cerkwi wolnej i odnowionej. Wzniesiona ponad wyłączność wyznaniową, powinna ona iść razem ze wszystkiemi twórczemi siłami na obszarze państwa, »niech błogosławi narodowi naszemu w wielkiem dziele stworzenia nowego porządku państwowego«; przejęta zasadą powszechnego tego braterstwa w Chrystusie, w którem nie masz ani Żyda ani Greczyna, niech odróżni prawdziwy demokratyzm od tego antychrześcijańskiego demokratyzmu, dla którego lud jest bożyszczem«. Włodzimierz Sołowjew poszedłby tu dalej i dodałby, że nie wyzwoli się cerkiew rosyjska z pod wszechwładzy państwa, a zatem i nie odrodzi się, dopóki nie przekroczy ciasnych granic narodowych i nie połączy się z Kościołem Powszechnym w Rzymie. Tego ks. Trubecki nie zrobił. Pomijam pytanie, dla czego. Stwierdzam tylko to, że wobec

panujących w Rosyi uprzedzeń przeciw Kościołowi katolickiemu, utożsamionemu z polityką klerykalną, krok taki naraziłby ks. Trubeckiego i jego sprawę na dotkliwy zawód. Dobitnie świadczy o tem fakt, że przytoczone wyżej jego słowa, iż »Kościół powinien odróżnić prawdziwy demokratyzm od tego antychrześcijańskiego demokratyzmu, dla którego bożyszczem jest lud«, wystarczyły do obudzenia podejrzeń o klerykalizm i wywołały oburzenie, któremu dał wyraz słynny historyk, prof. Miljukow.

Otóż ta polemika prof. Miljukowa z ks. Trubeckim dowodzi, jak wielką jest przepaść między bezwynaniowym ogółem inteligencyi, a tą jej cząstką, która pragnęłaby wzniecić ogień religii. Tem przeto gorliwiej pracować trzeba nad wznieceniem owego ognia. Program takiej pracy skreślił ks. Trubecki w pełnym polotu liście o Sołowjewie [1]). Myśl religijna Sołowjewa — dowodzi on — była *scandalum Judaeis, stultitia Graecis.* Na tem polegał tragizm jego życia, ale też stąd wypływa dla jego spadkobierców obowiązek pójść za przykładem św. Pawła i światło tej myśli nieść między jednych i drugich, czyli Greczynów i Żydów. »Greczynem« dla ks. Trubeckiego jest wyznawca wolnej myśli, czciciel nauki, a że Rosyę ma on na myśli, więc przeciętny »inteligent« rosyjski, któremu świat wiary wydaje się płonną grą wyobraźni. Otóż, chcąc tych ludzi przekonać, że myśl Sołowiewa nie jest *stultitia*, głupstwem czy szaleństwem, należy, według malowniczego wyrażenia autora, przedsięwziąć, jak św. Paweł, podróż do Aten, czyli zejść w głębie wiedzy i duszy współczesnej. I wraz ze św. Pawłem znajdziemy w tych »Atenach« grecki Olimp w postaci ubóstwionej myśli ludzkiej z jej kultem człowieka i ludzkości, z jej ideą nadczłowieka, z jej ideałami społecznemi, z jej fantazyami tak w kierunku indywidualizmu, jako też i socyalizmu, ale obok tego Olimpu znajdziemy również ołtarz dla owego »nieznanego Boga«, który się objawia w bolesnem odczuwaniu wszystkich niedorzeczności świata, w szukaniu znaczenia i celu życia, w pessymizmie zniechęceń, wreszcie w wierze w postęp, mający doprowadzić do powszechnego szczęścia. Zadaniem naszem nauczać, że ów »nieznany Bóg« jest właśnie

[1]) *Woprosy Żizni*, Nr. 2.

żywym Bogiem Włodzimierza Sołowjewa i że tylko w Nim znaleźć mogą ukojenie wszystkie tęsknoty i nadzieje współczesnego »Greczyna«.

Czem Żydzi wobec św. Pawła, tem wobec myśli Sołowjewa jest oficyalne faryzeuszowskie prawosławie z jego mniemanymi opiekunami, którzy religię Boga przekształcają w religię Cezara i Cezarowi oddają to, co Bogu jest należne. Więc, jeśli do współczesnego »Greczyna«, który odrzucając chrześcijaństwo, chrześcijaninem jest jednak w ideałach swoich i w czynach, powinniśmy iść z pochodnią *myśli* chrześcijańskiej, to przeciw »Żydowinowi« św. Pawła, czyli przeciw Rosyi oficyalnej, która z imieniem Chrystusa na ustach, zadaje kłam w dziedzinie czynu Jego świętemu słowu, powinniśmy wznieść sztandar *polityki* chrześcijańskiej, która jest testamentem Sołowjewa.

I wierny temu hasłu, ks. Eugeniusz Trubecki stale w artykułach swoich politycznych przeprowadzał myśl, iż »droga prawdy jest jedyną drogą zbawienia dla Rosyi«. Z serdecznem dla niego uznaniem przypominamy, że zaliczywszy kwestyę polską do kwestyj niecierpiących zwłoki, pięknie się wyraził, że »pierwszą powinnością wyzwolonego narodu rosyjskiego jest zmyć z sumienia ciężki grzech, obarczający jego przeszłość w stosunku do Polski«.

Dążność do obudzenia ducha religijnego w Rosyi, złączona z kultem inteligencyi rosyjskiej i z wiarą w odrodzenie Rosyi przez nią, stanowi wspólną cechę koła ludzi, których tu wymieniliśmy. Odcienie ich wiary w Rosyę są, jak widzieliśmy, rozmaite: u Mereżkowskiego jest ona mistyczną aż do egzaltacyi, u ks. Trubeckiego zaciąga się chmurami powątpiewań. Nie przeczymy, iż w rzeczy samej inteligencya rosyjska wykazała dużo zaparcia się siebie i bohaterstwa w swej walce z rządem, ale z naszego polskiego stanowiska nie możemy nie zaznaczyć, że będąc wyłącznie zajęta sprawami czysto rosyjskiemi a przedewszystkiem zapatrzona w nędzę chłopa i robotnika rosyjskiego, głuchą była na straszne cierpienia ujarzmionych przez Rosyę narodów. Tych, którzy głos swój podno-

sili w obronie Polski, moglibyśmy zliczyć na palcach jednej ręki. A ta jednostronność moralna czy nie jest przeciwieństwem owej moralnej szerokości poglądu, która powinna być przymiotem niezbędnym dla ludzi, powołanych do pchnięcia narodu na tory wyższych przeznaczeń. Może groza warunków dzisiejszych wytworzy pokolenie takich ludzi zapalonych myślą Sołowjewa w całej jej pełni i zdolnych do odnowienia Rosyi. Niestety, jednak na podstawie dotychczasowego biegu zdarzeń z równem prawdopodobieństwem można przypuścić, iż Rosya wpadnie w taką samą niemoc długotrwałej anarchii, w jaką wpadały jedne po drugich absolutne monarchie Wschodu, które nie potrafiły wychować narodów-społeczeństw [1]).

W każdym razie wśród prądów, toczących się obecnie po niwach Rosyi, najgłębszym nurtem płynie ten, który w idei odrodzenia religijnego skupia najlepsze pierwiastki ducha rosyjskiego. Dla tego to usiłowania współpracowników *Woprosow Żizni* zasługiwały na szczególną uwagę z naszej strony.

Duch bizantynizmu, oddającego Cezarowi to wszystko, co należne jest Bogu, i duch niemiecki czyli zorganizowanej bezwzględności biurokratycznej, zaszczepionej na gruncie bizantyńskim — te dwa duchy, znalazłszy swoje straszne wcielenia w osobach Iwana Groźnego i Piotra, przezwanego Wielkim, wspólnie pracowały, ażeby wyplenić z duszy Rosyanina wszelkie chrześcijańskie uczucie godności i płynących stąd obowiązków i zastąpić je bezduszną niewolniczą pychą należenia do wielkiego Pana i wielkiego Państwa, które się nazwało trzecim Rzymem, spadkobiercą obu pierwszych Rzymów tj. pogańskiej Romy i Bizancyum. Bohaterską była i jest obrona najszlachetniejszych warstw inteligencyi rosyjskiej przeciw bizantyńsko-niemieckim spustoszeniom, ale czy jest ona dość silną przeciw złemu, które stulecia niosły i zasiewały? Niejednego i nieraz ogarniało wątpienie. W jednej z takich ciężkich chwil, w r. 1894, gdy bodaj nikt jeszcze nie przypuszczał w Europie, czem może stać się Japonia, Włodzimierz Sołowjew kreślił wspaniały wiersz proroczy, w którym przepowiedziawszy to, na co dziś patrzymy, prorocze widzenie swoje zlał z nieopuszczającem go

[1]) Por. Topor: *Państwowość rosyjska,* 1904.

nigdy czuciem zbliżającego się pędem szybkim końca rzeczy wszystkich.

Wiersz ten przytaczamy w przekładzie autora *Gaśnienia* (1905) p. Tadeusza Nalepińskiego.

PANMONGOLIZM.

Panmongolizmu nazwa dzika
Łagodnie przecie pieści słuch,
Urokiem losów wysłannika,
Którego natchnął Boży Duch.

Kiedy w Bizancyum spróchniałem
Ofiarne ognie zmroził chłód,
I Cezar opętany szałem
Zdradzał Mesyasza a z nim lud,

Wtedy od Wschodu podniósł głowę
Naród nieznany, obcy im,
Rozpadły bramy się spiżowe
I w prochu runął drugi Rzym.

Starożytnego grodu losy
Dziś nas nie trwożą końcem swym,
I chwalców Rosyi brzmią wciąż głosy:
»Tyś jest Rzym trzeci! trzeci Rzym!«

Lecz cóż? Narzędzi Bożej kary
Nie wyczerpano jeszcze tu,
W smaganiu nas nie znajdzie miary
Rój plemion rwących się ze snu.

Z dalekich wschodnich wysp wodzowie
Pod Ałtaj od Malajskich wód
U murów chińskich — któż wypowie —
Ilotysięczny zbroją lud!

Jako szarańcza, niezliczone,
Niesyte w żądzy, jak i ona,
Tajemną mocą osłonione
W północną suną dal plemiona.

Zapomnij, Rosyo, dawną sławę!
Dwugłowy runął orzeł carów,
I żółtym dzieciom na zabawę
Rzucono strzępy twych sztandarów!

I korzy się, i drży w popłochu
Ten, kto miłości zgubił krąż...
I oto padł Rzym trzeci w prochu,
A czwarty nie powstanie już!...

II.

1907.

Kilku wybitnych Rosyan zamarzyło w r. 1905 o nadaniu ruchowi wolnościowemu charakteru religijnego. Postawili sobie za cel zjednoczenie we wspólnem działaniu dwóch sił: cerkwi i inteligencyi, które dotąd szły tak odmiennemi i tak dalekiemi od siebie drogami, że prawie nie wiedziały jedna o drugiej. Charakterystyczne zaś dla Rosyi i zarazem zupełnie naturalne ze stanowiska jej rozwoju dziejowego było to, że ludzie ci zwrócili się do cerkwi nie tak, jakby to uczynili katolicy w stosunku do Kościoła, t. j. nie jako wierni i posłuszni synowie, ale z wysokości swojej, w tem przeświadczeniu, że oni i że w ogóle inteligencya rosyjska, która dała tyle dowodów bohaterskiego zaparcia się siebie w walce z rządem, nosi w sobie »zaród wyższej prawdy chrześcijańskiej«.

»Wyzwolenie polityczne, odrodzenie ekonomiczne, renesans kulturalny i reformacya religijna« — w tych postulatach

streszczali oni swój program. I wszystko to wydawało się bliskiem, łatwem! »Nigdy dotąd — pisał jeden z nich — nie widzieliśmy w Rosyi tak szerokiego rozpędu fali społecznej«... »Zawiał wiatr, niosący na wszystkich swoich falach tchnienie wolności, wszystko w Rosyi się wzmacnia, ażeby przeobrazić się w huragan potężny i zbawczy«...

Tych słów nie wyrzekłby dziś i nie podpisał żaden z owego grona. Jasno zdają oni sobie sprawę z tego, że ów huragan, który miał zwiać z Rosyi wszelką zgniliznę, oczyścić w niej powietrze i przysposobić ją do przyjęcia wielkich ideałów, nie przyszedł wcale — i że oczekiwania ich nie dadzą się spełnić w bliskiej przyszłości. Z natury rzeczy nastąpiło opadnięcie nadziei wraz ze zwrotem ku realizmowi pracy powszedniej.

Temu realizmowi już wtedy, t. j. w ciągu 1904 i 1905 r. dawał wyraz myśliciel i publicysta ściśle zaprzyjaźniony z owem gronem ludzi, marzących o religijnem odrodzeniu Rosyi — ks. Eugeniusz Trubecki. Od towarzyszy swoich wyróżniał się tem, że wolny był od ich mesyanistycznych złudzeń w poglądzie na inteligencyę: widział on bardzo wyraźnie, że samo oddanie się sprawie służenia ludowi, choćby tak bezinteresowne i gorące, jak w inteligencyi rosyjskiej, nie może zastąpić religii, a natomiast mogłoby doprowadzić do radykalizmu, grożącego krwawemi katastrofami. Nie mógł on więc poprzestać, jak przyjaciele jego, na żądaniu, aby cerkiew, poszedłszy na spotkanie inteligencyi, ślepo przejęła się jej nieraz rewolucyjnemi dążeniami; odczuł głęboko znaczenie religii, jako siły łagodzącej przeciwieństwa społeczne i dlatego przy każdej sposobności podkreślał potrzebę oddziaływania cerkwi na społeczeństwo. »W dzisiejszym rozwoju naszym — pisał on — tylko niewidzialna siła miłości mogłaby nas zjednoczyć i uchronić od ostatecznego rozpadnięcia się nasz organizm społeczny i państwowy«. Tę siłę chciał on widzieć w cerkwi, oczywiście wolnej i odnowionej, kroczącej razem ze wszystkiemi twórczemi siłami państwa.

Należało przeto pracować nietylko nad zbliżeniem cerkwi do inteligencyi, ale i nad inteligencyą także, nad podniesieniem w niej ducha religijnego i obudzeniem przywiązania do idei Kościoła. Idealny program tej pracy w dwóch kierunkach

streszczał Trubecki w swoim wspaniałym liście otwartym do prof. Bułgakowa o myśli religijnej Włodzimierza Sołowjewa. Należało usiłować pociągnąć przedstawicieli Cerkwi ku światłu *polityki* chrześcijańskiej, a ze światłem *myśli* chrześcijańskiej, należało pójść do inteligencyi z Bogiem i cerkwią pokłóconej.

I programowi temu Eugeniusz Trubecki pozostał wierny. Niewzruszone trzymanie się zasad myśli chrześcijańskiej i polityki chrześcijańskiej i oparta na tem bezwzględna prawość, oraz nieubłagana surowość w ocenie życia współczesnego w Rosyi nadają mu powagę moralną, jakiej nikt inny w stopniu równym nie posiada. Nazwałbym go wcieleniem sumienia Rosyi.

I nie ulega wątpieniu, że przyszłość Rosyi zależy od siły światła, którem obie pochodnie myśli i polityki chrześcijańskiej przyświecać jej będą. Niestety, nieliczni są ci, co je niosą — i są to ci sami, którzy w pierwszej chwili ruchu wolnościowego dali się porwać marzeniu o bliskiem duchowem odrodzeniu Rosyi, mającem nastąpić dzięki sojuszowi przeobrażonej cerkwi z przeobrażoną inteligencyą. Jednym z tych, w ręku których pochodnia myśli chrześcijańskiej zamigotała płomieniem szczególnie jaskrawym, jest Mereżkowski. Zasługą jest jego, że w obrazach, siłą genialnej intuicyi nacechowanych, umiał on odsłonić wewnętrzną istotę filozofii, której inteligencya rosyjska hołduje: pozytywizmu; umiał wykazać, że pozytywizm stanowi ów kres kultury współczesnej, z którego myśl już spada w otchłanie religijno-filozoficznej negacyi i zwyrodnienia moralnego. Ludzkość bez Boga — ludzkość przeciw Bogu — ludzkość to Bóg — człowiek jest Bogiem — *ja* jestem Bogiem — oto — woła on — »szereg stopni, tworzących niewyraźną jeszcze dla inteligencyi rosyjskiej drabinę metafizyczną, która niechybnie prowadzi od religii ludzkości do religii człowieka-boga«. Ten zaś zuchwały egoteizm nie jest tem, za co się ma i czem się z pozoru wydaje: on nie wzmacnia, lecz niszczy osobę człowieka. Wypływającemu z pozytywizmu twierdzeniu: »Boga niema, więc Bóg jest niczem« — przeciwstawił Mereżkowski, jako nieuniknione uzupełnienie, następujący szereg logicznych konsekwencyj: jest t y l k o człowiek — człowiek jest wszystkiem — człowiek jest Bogiem — i, ponieważ Bóg jest niczem, niczem jest i człowiek.

Takie porywy egoteizmu świadczą nie o potędze, ale o słabości; to majaczenie pijanego, który spada w błoto, wyobrażając sobie, że ulatuje w górę. Natchniony szlachetnem oburzeniem, wykazał Mereżkowski w rozbiorze twórczości Gorkiego, jak szały egoistycznych upojeń mniemaną potęgą człowieka nierozłącznie splatają się z nihilizmem bezmyślnej rozpaczy, jak hymny na cześć człowieka, który jest wszystkiem i w którym jest wszystko, przechodzą w cynizm rozmyślań, że jednak ci niby-bogowie razem wzięci, czyli ludzkość, są »kupą robaków«, że »ludzie to pluskwy« — zupełnie zbyteczni są na ziemi; wszystko dla nich, ale oni dlaczego są? czem usprawiedliwią swoje istnienie?«... »Jestem bydlęciem — mówi jeden z bosiaków Gorkiego — i świadomość mej bydlęcości nie ciąży na mnie; żyję w zupełnej harmonii«. A zatem — wnosi stąd Mereżkowski — człowiek to Bóg i człowiek to bydlę, »czyli ubóstwiona ludzkość jest ubóstwioną bydlęcością«. Więc nie dziw, że »spokojne, naukowo-pozytywne: my nic nie wiemy, przeistacza się we wściekłe, mistyczne: my nic nie chcemy, my chcemy niczego«. I te konsekwencye pozytywizmu wyszły z całą siłą na jaw w twórczości Gorkiego i także Czechowa. »Oni chcieli dowieść — woła Mereżkowski — że człowiek bez Boga jest Bogiem; dowiedli zaś, że to zwierz, gorzej niż zwierzę — bydlę — gorzej niż bydlę — trup, gorzej niż trup — to nicość!«

Pozytywizm w Europie jest zjawiskiem strasznem, oznacza bowiem spadnięcie z wyżyn indywidualizmu chrześcijańskiego i zatarcie się indywidualności albo w nihilizmie płaskiego samoubóstwienia, albo odwrotnie w socyalistycznym ideale pracowitego mrowiska, w którem jednostka ludzka zostaje bezmyślnem kółkiem wielkiej maszyny. Ale tam, gdzie pozytywizm, zamiast być objawem znużenia i upadania w trudnej wędrówce na wysoką górę ideałów chrześcijaństwa, wypłynął z właściwości rasowych i stanowi ostatni wyraz rozwoju ducha — tam, a mianowicie na żółtym Wschodzie, przedstawia on siłę potężną i dobroczynną.

Ludzie żółci są, według Mereżkowskiego, pod względem budowy umysłu pozytywistami aż do szpiku kości; »wszystko tam jest proste i wszystko płaskie«. Ziemia dla nich jest wszyst-

kiem i nic po za nią nie widzą. Na niebo nie patrzą. Przedmiotem czci religijnej są dla nich przodkowie, czyli złoty wiek przeszłości; dla pozytywnych Europejczyków — potomkowie, czyli złoty wiek, który będzie. Ale, czcząc przodków, są oni wierni sobie, gdy Europa, stawiając na miejscu Boga żywego mrowisko przyszłości, zapomina o prawdzie, którą jej dał Chrystus, to jest o tem, co dla niej było chryzmatem królewskości. Otóż »kto jest wierny swej fizyologii, ten jest konsekwentny; kto konsekwentny, ten — silny; kto silny, ten zwycięża«. Dlatego to Japonia zwyciężyła Rosyę. »Dopóki Europa przeciwstawiała złym armatom chińskim swoje lepsze, dopóty zwyciężała, wyobrażając sobie, że jej zwycięstwo oznacza tryumf kultury nad barbarzyństwem«. Ale gdy u Japończyków znalazły się równie dobre armaty, zobaczono wówczas, że, prócz armat, spozytywniona Europa nie posiada nic, czemby mogła swoją wyższość wykazać. Z chrześcijaństwa przestała ona swoje soki żywotne czerpać. I w tem tkwi »żółte niebezpieczeństwo«: »nie zewnątrz, lecz w nas samych«, nie w tem, że Chiny idą na Europę, że stają się Europą, ale że chrześcijańska Europa przetwarza się w pozytywne Chiny, że chińszczeje, rzucając Ewangelię dla pozytywizmu i wszystkiego co za tem idzie. Więc ażeby bliski najazd Mongołów mógł być odpartym, powinien w Europie dokonać się taki przewrót, któryby dnem do góry przewrócił dzisiejsze filozoficzne podstawy jej kultury i umożliwił »przeciwstawienie armatom pozytywnego Wschodu nie samych tylko armat pozytywnego Zachodu, lecz czegoś bardziej realnego, bardziej prawdziwego«.

Tymczasem duchowem źródłem rewolucyjnego ruchu, który ma Rosyę dzisiejszą odnowić, jest antyteistyczny pozytywizm Hercena i Bakunina. Czy nie znaczy to, że ruch ten staje się tem samem skazany na zjałowienie? I aby bojowników młodej Rosyi w inną zwrócić stronę i zmusić ich do szukania głębszego punktu oparcia dla siebie, Mereżkowski rzucił im w oczy pocisk najdotkliwszy, jaki może być dla rewolucyonisty, określając, raczej obarczając dokonywane przez nich dzieło najhaniebniejszem w ich mniemaniu mianem m i e s z c z a ń s t w a: »Wyrzekając się Boga, absolutnej Boskiej Osoby, człowiek wyrzeka się zarazem swej własnej ludzkiej osoby; wyrzekając się

dla tej miski z soczewicą, jaką jest umiarkowana sytość przyszłego socyalistycznego mrowiska, swojego głodu Boga i boskiego pierworodztwa, człowiek tem samem pogrąża się w absolutnem mieszczaństwie« — mieszczaństwo zaś, gdy osiąga swój cel i zapanowuje, topiąc poezyę nadzmysłowych lotów w płaskiej prozie materyalnych pożądliwości, mieszczaństwo staje się wtedy chamstwem.

»Chrześcijaństwo zmarniało« — pisał niegdyś Hercen — i »zmarniała też« — dodawał do tego — »rewolucya«. Dlaczegoż — pyta Mereżkowski — nie chciał Hercen powiązać ze sobą tych dwóch faktów? dlaczego nie chciał zrozumieć, że należało wszystkie siły skupić, ażeby te dwa pierwiastki kultury, jakiemi są religia i popęd społeczny, »zsunąć ze wspólnej pozytywnej mielizny«, na której osiadły i pogrążyć w ich wspólnej chrześcijańskiej głębinie?

Inaczej oczywiście zaświeciła pochodnia myśli chrześcijańskiej w ręku filozofa z zawodu, prof. S. Bułgakowa. Nie migoce ona płomieniami kapryśnemi, które u Mereżkowskiego chwilami niespodzianym a fantastycznym blaskiem rozświecają niedostępne oku dziedziny, ale rzuca światło równe, spokojne, a skierowane ku tej twierdzy i arsenałowi rewolucyi, jaką jest nauka Marxa wraz z jej rodzicielką, filozofią Feuerbacha. Jego myśli o Marxie i marxyzmie mają podwójną wagę, stanowiąc wynik długich walk wewnętrznych, które się w nim toczyły, zanim wyzwolić się zdołał z pod wpływu protoplasty dzisiejszego socyalizmu. Myśli te streścił on w studyum p. t. *Karol Marx jako typ religijny* (1906 r.). Wychodząc z pewnika, że siłę kierowniczą w życiu tak jednostek, jak narodów, stanowi religia, postawił on pytanie, jaką była religia Marxa, t. j. co było tym absolutem dla niego, który on stawiał nad sobą i w y ż e j siebie. I doszedł Bułgakow do wniosku, że wyżej siebie nie stawiał Marx nikogo, że siebie przeciwstawiał Bogu, że w istocie jego poglądu na świat i życie tkwił wojowniczy ateizm Feuerbacha i że ten wojujący ateizm jest nerwem życia, początkiem i końcem socyalizmu w jego obecnej marxowskiej postaci.

Marx był, według trafnego określenia Bułgakowa, naturą typu dyktatorskiego, właściwością zaś natur takich jest ignoro-

wanie osoby ludzkiej, jej potrzeb, jej tęsknień i dążeń, nurtujących ją pytań i wątpień, tych zwłaszcza, które znajdują wyraz w religii. Religijne bowiem zagadnienie jest »zagadnieniem o wartości mego życia, mojej osoby, moich cierpień, zagadnieniem o stosunku indywidualnej ludzkiej duszy do Boga, o jej indywidualnem, nie zaś socyologicznem tylko zbawieniu«. To wszystko dla Marxa nie istniało, aromat religii nie miał dostępu do jego »powonienia duchowego«. Dlatego też i ateizm jego był »taki spokojny, nietragiczny, doktrynerski«. Marx tworzył swój ideał socyalistycznego państwa i nie dopuszczał, ażeby człowiek miał prawo żądać innego wyższego szczęścia, niż to, które mu owo państwo zapewnić miało. A jednak nie mógł nie widzieć, że dobrobyt materyalny nie zastępuje nadziei nieba. Na tem tle wyrabiała się w nim nienawiść do religii, jako zawady dla jego ideału; religia, to opium, to illuzya, to illuzoryczne szczęście, które zniszczone być musi dla urzeczywistnienia szczęścia prawdziwego. Bułgakow cytuje słowa Marxa, według których usunięcie złudzeń religii wymaga przedewszystkiem usunięcia tego porządku rzeczy, któremu są potrzebne takie złudzenia — czyli socyalizm staje się już nie celem, lecz środkiem, narzędziem wojującego ateizmu, t. j. religii człowieka-Boga w postaci proletaryusza, jako najbardziej upośledzonego i potrzebującego poprawy materyalnych warunków bytu.

Wyznanie wysoce znamienne w ustach człowieka, który był marxystą, a nie przestał być socyalistą. Socyalizm — dowodzi Bułgakow — szuka prawdy, sprawiedliwości, miłości w stosunkach społecznych; zadania jego są jasne, ale konkretne formy ruchu socyalistycznego mogą bardzo się różnić między sobą pod względem treści duchowej i wartości moralnej; ruchem tym może kierować wzniosły entuzyazm religijny, może on również uledz podszeptom nienawiści klasowej, zawiści, egoizmu. Oburzenie przeciw złemu jest uczuciem wzniosłem, świętem, niezbędnem; nie obejdzie się bez niego żaden żywy człowiek. Istnieje jednak delikatna, prawie nieuchwytna, lecz bardzo realna linia graniczna, po za którą to uczucie święte przeistacza się w coś, co jest zupełnem przeciwieństwem świętości. Otóż tę linię graniczną przekroczył Marx, jako nauczyciel wojującego ateizmu. Cała jego nauka i wszystko, co z niej

wypłynęło: materyalizm historyczny, wzywanie do nienawiści klasowej, odrzucanie wszelkich powszechnie obowiązujących norm moralnych po za granicami interesu warstw upośledzonych — wszystko to obniżyło socyalizm; zagaszone w nim zostały jego pierwiastki idealne; tony miłości ogólno-ludzkiej zastąpiono tonem nienawiści. Nie wolno więc nauki Marxa zlewać w jedno z prawdą socyalizmu. Gdyby nawet Marx wcale nie istniał, to warunki dziejowe wytworzyłyby niezawodnie związki i stronnictwa robotnicze w duchu socyalno-demokratycznym. Marx przyczynił się do zepchnięcia socyalizmu z tych górnych dróg, któremi powinien był kroczyć.

Swoją rzecz o Marxie kończył Bułgakow następującemi słowy: »Uznałem za obowiązek sumienia wygłosić tutaj to, co po długich latach natężonego wpatrywania się w duchowe oblicze Marxa w niem dostrzegłem — a czego wielu innych nie widzi — i tę powinność moralną spełniłem bez względu na to, jak przyjętem to będzie przez wszystkich tych, którym pokrewną jest w postaci Marxa właśnie odwrotna jej, ciemna strona«.

Nie odstąpił jednak Bułgakow od ideałów socyalizmu. »Objawienie — pisze on w jednej z ostatnich rozpraw swoich — daje zupełnie określone normy przewodnie ustroju społecznego«. Pierwszą normą jest przykazanie pracy w miarę sił i zdolności. Przykazanie to, wykluczając wszelkie próżniactwo w społeczeństwie, prowadzi za sobą dążność do przeistoczenia dochodów rentowych w dochody zarobkowe. Drugą normę stanowi obowiązek opieki nad słabymi i uciśnionymi, t. j. nad temi warstwami, które przygniotła cywilizacya – stąd zaś wypływa konieczność skierowania sił wszystkich ku wytworzeniu takiego ustroju, któryby zniósł różnice między bogatymi a ubogimi; »ustrój taki nazywa się socyalistycznym«.

Ale kto stanął na chrześcijańskiem stanowisku, dla tego pierwszą rzeczą nie jest urzeczywistnienie dążności socyalizmu, lecz takie przeobrażenie woli ludzkiej, ażeby z niej, jako nieuniknione następstwo, wypływał ustrój socyalistyczny. Wzorem powinien tu być stosunek chrześcijaństwa do niewolnictwa, które, będąc hańbą świata starożytnego, stanowiło jednak ekonomiczną podstawę jego kultury. Zrozumieli pierwsi nauczyciele

wiary Chrystusowej niemożliwość natychmiastowego usunięcia tej hańby. »Słudzy, posłuszni bądźcie panom« — pisał św. Paweł do Efezów (VI, 5). Ale posłuszeństwo zalecając, głosił zarazem, że »kto niewolnik wezwany jest w Panu, jest wyzwolonym Pańskim« (I Kor. VII, 21), że »którzykolwiek jesteście ochrzczeni w Chrystusie, oblekliście się w Chrystusa: nie jest Żyd ani Greczyn; nie jest niewolnik, ani wolny, nie jest mężczyzna, ani niewiasta. Albowiem wszyscy wy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie«. (Gal. III, 278).

Historya ma swoje prawa; wymaga przystosowywania się do warunków czasu i miejsca; wszelkie gwałtowne przeskoki z jednej epoki w drugą, przynoszą szkodę. Chcąc więc pracować nad wcieleniem sprawiedliwości w stosunkach ekonomicznych, dążąc do przekształcenia obecnego porządku według zasad socyalizmu, należy zaprządz się do rydwanu historyi i iść, o ile to jest możliwe, z ludźmi różnych zapatrywań, ale wszelką pracę napełniać duchem Chrystusowym.

Po tych ciosach, które myśl chrześcijańska w osobach Bułgakowa i Mereżkowskiego zadała obu bożyszczom inteligencyi rosyjskiej: marxyzmowi i pozytywizmowi, pozostawało przejść do polityki chrześcijańskiej.

Polityka taka miałaby przed sobą — według Bułgakowa, dążącego do stworzenia »Związku polityki chrześcijańskiej« — dwa zadania: z jednej strony uchrześcijanienie socyalizmu, który, walcząc w imię ideału w istocie swojej chrześcijańskiego, stawia go na gruncie ateistycznego humanizmu — z drugiej uchrześcijanienie sił, kierujących państwem rosyjskiem, które, składając zewnętrzny hołd Chrystusowi, podają za naukę Chrystusa coś, co w przejawach swoich niczem innem nie jest, jak kultem szatana. Podporą tych sił jest cerkiew — i pochodnia polityki chrześcijańskiej w tę przedewszystkiem stronę powinna być zwróconą. »Dość wymówić słowo Bóg — pisał niedawno Mereżkowski — a wielogłośne echo wieków i narodów odpowie na to ucisk«. Dziś jednak gorzka prawda zestawienia tego nigdzie nie jest tak jaskrawie widoczną, jak w Rosyi. Rosya, według słów Bułga-

kowa, rozpadła się dziś na dwa wrogie obozy: z jednej strony czarne bandy, którym błogosławi cerkiew — z drugiej rewolucya, odrzucająca *samodierżawje*, ale niestety razem z niem religię; pośrodku zaś obłudny rząd stara się, jako *tertius gaudens*, skorzystać z tej rozterki domowej.

Reformy cerkwi mógłby dokonać tylko sobór i myśl o konieczności zwołania soboru stała się światłem przewodniem w idealistyczno - religijnym prądzie społeczeństwa rosyjskiego. Marzono, że sobór oprze się niewzruszenie o zasady największego w Rosyi nauczyciela cerkwi Włodzimierza Sołowjewa, że zgodnie z niemi ogłosi przedewszystkiem to, iż monarcha, jako syn cerkwi, nie ma władzy nad nią, a następnie, że cerkiew wyrzeka się przywilejów cerkwi panującej, w istocie zaś rzeczy będącej w niewoli u państwa — że uświęci zasadę tolerancyi wobec wszystkich innych wyznań, że zażąda zniesienia cenzury duchownej. Marzenia te t y m c z a s e m spełzły na niczem; pokazało się, że postępowe dążenia wśród duchowieństwa są jeszcze słabsze, niż przypuszczano, i że dla ogółu inteligencyi idea reformy cerkwi jest pustym dźwiękiem. Ale trzeba byłoby ostatecznie zwątpić o Rosyi, gdyby nasienie, rzucone przez najgłębsze i najszlachetniejsze jej umysły, nie miało wydać owocu. Katolika zaś uderza ten szczegół, że żaden z tych, którzy dążą do odrodzenia cerkwi, nie przypuszcza, aby przyszły sobór miał być tylko zgromadzeniem biskupów; wszyscy, nie wyłączając duchowieństwa, określają sobór, zgodnie z Tertulianem, jako *repraesentatio totius nominis Christiani* i żądają w nim przedstawicieli niższego kleru, oraz świeckich. Gdy ks. Eugeniusza Trubeckiego powołano do komisyi przy synodzie, mającej opracować kwestye, które przyszłemu soborowi miały być podane do rozbioru i rozwiązania, ten w przemówieniu swojem zaznaczył, że car powinien usłyszeć głos c a ł e j cerkwi, że w tym celu przygotowania do soboru muszą się zacząć od dołu, t. j. od parafij; wyższy szczebel niech utworzą zjazdy dyecezyalne z udziałem świeckich praktykujących; tam się wyjaśni, którzy ze świeckich godni będą zasiąść w soborze; przytem powinna być dana wszystkim zupełna wolność roztrząsania tak słowem, jak piórem, spraw, tyczących się cerkwi i soboru.

Ale rysem najcharakterystyczniejszym religijno - reformatorskiego prądu w Rosyi jest to, że przybrał on formę mistyczną, lecz tego szczególniejszego rodzaju mistycyzmu, który objawia się w przełomowych chwilach życia narodów, który zamiast zatapiać się w zgłębianiu tajemnic wewnętrznego stosunku indywidualnej duszy do Boga, szuka Boga w duszy zbiorowej, w narodzie czy ludzkości — i wyczekuje czynnego wmieszania się Opatrzności do historyi. Słowem, jest to ów mesyaniczny mistycyzm, który w pierwszej połowie zeszłego stulecia takim ogniem potężnym zapalił pomysły poetów i myślicieli polskich. Nie jest mistycyzm ten rzeczą zupełnie nową w Rosyi. Wiemy, że się zaznaczył był u Słowianofilów, gdy marzyli o nowej, wyższej, słowiańsko-rosyjskiej epoce dziejowej. O tem samem marzył później Włodzimierz Sołowiew, ale pod wpływem gorzkich rozmyślań nad zwyrodnieniem Słowianofilstwa i nad wołającą o pomstę polityką rządu, przestał on snuć swój złoty sen o przyszłej Rosyi i zakończył swoją twórczość posępną wizyą ostatnich dni ziemi, w których Chrystus zepchniętym będzie przez Antychrysta.

W tym kierunku poszli niektórzy z jego następców, tylko nie patrzą oni w ponurość antychrystowego panowania, lecz w to, co potem nastąpi, t. j. w zmartwychwstałego Chrystusa, panującego nad zmartwychwstałą ludzkością.

Widzieliśmy wyżej, że marzenia apokaliptyczne pochłonęły najsilniej gorącą a ponurą wyobraźnię Mereżkowskiego. Ale koniec świata, zdaniem jego, poprzedzony będzie jakąś szczęśliwą epoką, w której »ani króla nie będzie, ani arcykapłana, albowiem wszyscy będą królami i kapłanami, a królem królów i arcykapłanem — sam Bóg na niebie«. Słowem, będzie to jakaś przebóstwiona anarchia, stanowiąca syntezę dziejów, trzecią epokę, dzień Ducha świętego.

A dzień ten szybkim krokiem nadchodzi: «Wszystko — kończył Mereżkowski rojenia swoje — co ja tu twierdzę, nie jest ani mętnym domysłem, ani zuchwałem proroctwem, lecz najściślejszą wiedzą, osnutą na najściślejszem doświadczeniu dzisiejszem; z tego, co było i jest, sądzę o tem, co będzie«.

Z niemniejszą gorącością przekonania uzasadnił prof. Bułgakow swoją wiarę w apokaliptyczne »miasto święte«, jako po-

stulat rozumu, jako logiczny wynik tej zasady ewolucyi, którą kierujemy się w badaniu naukowem. Ale, realniejszy od Mereżkowskiego, nie bawi się on w rojenia o panowaniu świętych na ziemi; »miasta świętego« szuka on nie wśród warunków doczesnego bytu, lecz po powtórnem przyjściu Zbawiciela. Na dzieje świata spoglądać zwykliśmy, jako na ciągły postęp naprzód. Idea postępu stała się tem bożyszczem, któremu ludzkość składa hołd, zapomniawszy o Bogu. Ale — pyta Bułgakow — czy postęp jest zbawieniem? czy uchroni on od nieszczęść i smutków, od upadków moralnych i poniżenia? Nie, nigdy, w żadnym wypadku! Tworząc bowiem sobie obraz urzeczywistnionej idei postępu w jakiemś przyszłem doskonałem społeczeństwie, mamy do wyboru dwie możliwości: albo potomkowie nasi będą mieli lepiej niż u nas wyrobione uczucie społeczne i bardziej czujne sumienie, a w takim razie zadręczać się będą myślą, że szczęście ich zdobyte zostało kosztem cierpień, mąk i krwi wszystkich przeszłych pokoleń, które legły w grobach, zanim zdołały ujrzeć brzegi Obiecanej Ziemi postępu, i myśl ta, ścigając ich nieustannie, zatruje im wszystkie chwile życia, które stokroć nieszczęśliwsze i nędzniejsze będzie od naszego życia — albo, odwrotnie, ci ludzie przyszli o wszystkiem zapomną i całą pomyślność swoją sobie tylko przypiszą, ale toby było taką obrzydliwością, taką ohydą, że niesmakiem i wstrętem bez końca ogarnia nas sama myśl o tych głupio i nikczemnie zadowolonych z siebie, sytych i rozkarmionych »panach«, których dobrobyt będzie wynikiem naszego znoju, nagrodą za nasze trudy i poświęcenia.

I od zmory takiej przyszłości, od tego »raju«, w którym królować i rozkoszować się będzie człowiek do wieprza podobny, ale miejsca nie będzie dla człowieka z sumieniem i z sercem, z ogniem idealnych pożądań w duszy, ucieka Bułgakow w objęcia tej jedynej nauki, która przynosi ukojenie człowiekowi z sumieniem i z sercem, płonącemu żądzą oglądania tryumfu prawdy i sprawiedliwości w stosunkach ludzkich i walczącemu ze złem społecznem. Jest nią nauka chrześcijańska o Chrystusie, który zmartwychwstał, o Chrystusie zwycięzcy złego i śmierci, który po dniach uciśnienia wielkiego przyjdzie »z wielką mocą i chwałą — a tedy pośle anioły swe i zbierze

wybrane swe od czterech wiatrów, od wierzchu ziemi aż do wierzchu nieba« (Ew. św. Marka XIII, 26, 27) — i pójdą oni do żywota wiecznego. »Nauka o zmartwychwstaniu Chrystusa — pisze Bułgakow — i wynikającem stąd przyszłem powszechnem zmartwychwstaniu, o przeobrażeniu świata i naszem, o nowem niebie i nowej ziemi, o nowem Jeruzalem, »w którem nie będzie więcej żadne przeklęctwo« (Apoc. XXII, 3), w którem »otrze Bóg wszelką łzę z oczu, a śmierci dalej nie będzie ani smętku, ani krzyku, ani boleści więcej nie będzie, iż pierwsze rzeczy przeminęły« (Apoc. XXI, 4) — nauka ta jest jedynem możliwem wyjściem z tragicznych sprzeczności świata i życia, ona daje jedyną możliwą i rozumną teoryę postępu«. Zmartwychwstanie Chrystusa, które Włodzimierz Sołowjew nazywał danym nam przez Boga dokumentem Jego własnej boskości, »to zapowiedź i obietnica — słowa Bułgakowa — zachowania wszystkich wartości, a przedewszystkiem absolutnej wartości wszystkich zosobna ludzkich indywidualności, które kosa śmierci nielitościwie zmiata — przywrócenia wszystkiego, co cenne i trwałe w kulturze i w historyi — to spojenie historycznej ludzkości z twórczym rozwojem myśli Bożej we wszechświecie«.

»A jeśliż Chrystus nie powstał — pisze św. Paweł do Koryntyan (I Kor. XV, 14) — próżne tedy jest przepowiadanie nasze, próżna jest i wiara wasza«. Słowa te stały się osnową, na której Włodzimierz Sołowjew rozwinął ostatnią myśl swoją; słowy temi zakończył też Bułgakow swoją rozprawę *Zmartwychwstanie Chrystusa a świadomość współczesna:* »Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, to próżną jest wiara nasza, próżną historya i kultura, próżnym postęp — wszystko próżność i bezmyślność, wszystko — pastwą śmierci i gnicia«.

»Więc Chrystus zmartwychwstał!«

Siłę każdemu ruchowi nadaje siła wiary, ożywiającej jego przewodników. Tę wiarę mają ci, których tu wymieniono. Świadczy o tem namiętność, z jaką uchwycili się tego w chrześciaństwie, co ze stanowiska nauki »pozytywnej« jest najtrudniejsze do przyjęcia, t. j. dogmatu zmartwychwstania. Zrozumieli oni, że w nim jest »cała siła, cała treść, cała istota« chrześcijaństwa i że on nakłada na chrześcijaństwo znamię wyższości

w porównaniu do wszystkich religij świata. Albowiem ze zmartwychwstania Chrystusa, które jest zwycięstwem nad złem w tej jego najpotężniejszej postaci, jaką jest śmierć, wynika możliwość usuwania złego ze świata — i celem życia staje się nie ucieczka od życia, jak uczy buddyzm, ani przystosowywanie się do zmiennych form życia, jak to wynika z innych religij, lecz przeobrażanie świata w Królestwo Chrystusowe.

III.

1911.

Rosya i Polska mają tę wspólną cechę, że i tu i tam problemat religijny był tym potężnym czynnikiem, pod wpływem którego powstało wszystko, co obydwa narody w w. XIX dały najlepszego w zakresach literatury i filozofii.

Po utracie niepodległości politycznej, wśród bohaterskich a nieszczęśliwych walk o jej odzyskanie, w poczuciu, że rozbiory Polski były największem, jakie zna historya, pogwałceniem sprawiedliwości, a zatem prawa Bożego w stosunkach międzynarodowych — rozwijała się i rosła w Polsce tęsknota za Królestwem Bożem na ziemi. Za jej światłem przewodniem szła myśl poetów i filozofów, powstawał ideał »przeobrażenia sfery polityki w sferę religii« — świadomość zaś trudności zrealizowania ideału tego, skojarzona z przekonaniem, że pomimo wszystko on musi się stać ciałem, rodziła mesyaniczną wiarę, że stoimy u progu nowej, wyższej, trzeciej epoki Ducha Świętego, która jest celem i kresem dziejów — i że przygotowanie jej stanowi posłannictwo narodu polskiego, który w cierpieniach i męczeństwie swojem oczyszcza się z win przeszłości i nabiera mocy do spełnienia nowych a wielkich zadań.

Równolegle, w kierunku podobnym rozwijała się myśl rosyjska, ale punkt wyjścia był wręcz odmienny: wobec bowiem Polski, pozbawionej bytu politycznego, Rosya stała właśnie

u szczytu potęgi państwowej, szczególnie po upadku Napoleona, — i uczucie tej potęgi, potęgi zewnętrznej, było źródłem jej mesyanicznych nadziei, w przeciwieństwie do Polski swój mesyanizm opierającej na owej mocy wewnętrznej, którą daje zahartowanie w cierpieniu.

Im potężniejszem politycznie było państwo rosyjskie i im rozleglejsze miało przed sobą widownie, tem bardziej jego młodszość kulturalna oraz małość zdobyczy w zakresie kultury dokonanych uderzały wzrok ludzi myślących. Stąd brało początek dręczące zagadnienie, jak się to państwo i ten naród zaznaczy w dziejach, na czem posłannictwo Rosyi polega, jakie nowe słowo ona przyniesie światu. W zagadnieniu tem czerpały dla siebie treść dzieje myśli rosyjskiej.

Rzeczą charakterystyczną jest, że pierwszy myśliciel, który z całą świadomością poruszył to zagadnienie, rozwiązał je w duchu katolickim. Był to Czaadajew w swoich *Listach filozoficznych* z r. 1836. Zdaniem jego, zadatki Rosyi są wielkie, w umyśle Rosyanina »może się pomieścić wszystko, co jest na świecie dobrem i prawdą«, tylko niestety w tej atmosferze, którą Rosya oddycha, brak jest zupełny pierwiastku moralnego. Nie umiała go wyrobić przeszłość rosyjska. Więc jeśli Rosya żyć pragnie, to powinna się zrównać z innymi narodami i w tym celu na nowo rozpocząć wychowanie, przez które przeszła cała Europa. Podstawą wychowania tego był katolicyzm — wynikało stąd, że tylko przez katolicyzm Rosya z Europą zbliżyć się może i obok niej na polu kultury ducha stanąć.

Artykuł ten wywołał burzę w inteligencyi rosyjskiej i stał się początkiem jej podziału na dwa obozy: zachodnio-europejski i słowianofilski. W obu obozach i w obu kierunkach problemat religijny miał pierwszorzędne znaczenie.

Rosyjski europeizm szukał, za przykładem Czaadajewa, wzoru dla siebie w Europie, — tylko nie w Europie katolickiej, lecz w prądach, które z reakcyi przeciw katolicyzmowi wyszły i ku rewolucyi zmierzały. Na gruncie rosyjskim rewolucyonizm ten przybrał znamię jeszcze wyraźniejszej destrukcyjności, niż w Europie. Pod względem religijnym jest on nawskróś ateistyczny, ale według głębokiej przytoczonej wyżej uwagi Mereżkowskiego, ateizm ten stanowi nieświadomą

formę religii. Naród rosyjski jest najbardziej ateistycznym, lecz zarazem najbardziej mistycznym narodem na świecie — i dlatego na ateizm jego trzeba patrzeć, jako na wyraz namiętności wiary, namiętności nienasyconej, nie dającej się ukoić temi formami wiary, które jej podają, i w zniechęceniu swojem bluźnierczo odpychającej Boga.

Dopiero w słowianofilstwie rosyjskiem problemat religijny znalazł pozytywne rozwiązanie. W przeciwieństwie do europeizmu słowianofilizm nietylko nie szukał wzorów w Europie, lecz występował z twierdzeniem, że pierwiastki kultury rosyjskiej mają zbawcze dla świata znaczenie; pierwszym zaś wśród tych pierwiastków jest chrześcijaństwo w formie, w której Bizancyum je Rosyi przekazało.

W ten sposób słowianofilizm stał się głośną afirmacyą prawdy prawosławia. Epokową w tym względzie doniosłość mają prace A. S. Chomiakowa. Pogląd jego daje się streścić w następującej tezie: Katolicyzm dla jedności poświęcił wolność. Zgodnie z odziedziczoną po Rzymie tradycyą przybrał on podobieństwo państwa, w którem papież jest samowładnym monarchą, hierarchia duchowna — biurokracyą, wykonywającą jego wskazania, świeccy — poddanymi bez woli i głosu. Protestantyzm, powstawszy przeciw katolicyzmowi w imię wolności, przyniósł jej w ofierze jedność. Tylko prawosławie stawia ideał harmonijnego zespolenia jedności i wolności. Tłem, na którem Chomiakow tezę swoją rozwinął, jest krytyka racyonalizmu, oznaczającego, zdaniem jego, rys zasadniczy narodów zachodnio-europejskich, które żyjąc i rozwijając się na gruzach zachodnio-rzymskiego imperyum, wychowały się pod wpływem jego kultury, pozbawionej pierwiastków religijnych i poetycznych, formalistycznej, ku celom praktycznym skierowanej, usiłującej wszystkie stosunki w normy prawne ująć. Racyonalizm jest jednostronny i piętno jednostronności wycisnął on tak na katolicyzmie, jak i na protestantyzmie.

Racyonalizmowi przeciwstawił Chomiakow całkowitą świadomość, cechującą chrześcijaństwo wschodnie; oznaczało to, że Wschód szuka prawdy nie rozumem tylko, lecz duszą całą.

Mówiąc o zespoleniu jedności i wolności w Kościele, Cho-

miakow dawał wyraz właśnie temu, co myśl rosyjska wnieść może nowego do życia religijnego w chrześcijaństwie — i co stanowić powinno idealny cel społeczności chrześcijańskiej. Zbłądził jednak Chomiakow, twierdząc, że na bizantyńskim wschodzie ideał ten był już urzeczywistniony; nie chciał widzieć, że żywem jego zaprzeczeniem była idea cezaropapizmu.

Ten błąd Chomiakowa tłumaczy szybką degeneracyę jego doktryny. W ręku jej wyznawców i pseudokontynuatorów przeistoczyła się w ordynarny religijno-nacyonalistyczny fanatyzm. Przeciwko temu powstał Włodzimierz Sołowjew.

Marząc, jak Chomiakow, o chrześcijańskiem mesyanicznem posłannictwie Rosyi, a widząc zupełną jej w tym względzie bezsilność, pochodzącą stąd, że religia, zamiast być źródłem życia i mocy, stała się tam pod zabójczą opieką państwa powolnem narzędziem cezaropapizmu, Sołowjew zwrócił wzrok ku Zachodowi. Głębokie studya przekonały go, że rozkłada się nie Europa zachodnia cała, jak twierdzili słowianofile, lecz Europa antychrześcijańska i że przeto powinnością jest Rosyi »starać się wzmocnić ten pierwiastek chrześcijański, który się jeszcze zachował na Zachodzie w Kościele katolickim« — tem bardziej, że »wschodnie prawosławie i zachodni katolicyzm pod względem swoich pierwiastków kształtujących nietylko nie wykluczają siebie wzajemnie, lecz, przeciwnie, uzupełniają się, a zatem ich rozdział, nie wypływając z ich istoty, jest tylko chwilowym faktem historycznym». Myśl tę konsekwentnie rozwijając, Sołowjew doszedł, jak wiadomo, do konieczności dla Rosyi uznania prymatu papieża. Sołowjew wierzył w twórczą energię katolicyzmu, mającą obudzić prawosławie ze snu i powołać do życia zawarte w niem moce idealne, które dały już były znać o sobie w wielkim ideale Chomiakowa, jedności skojarzonej z wolnością w Kościele powszechnym.

Czaadajew dał pierwsze pchnięcie samodzielnemu rozwojowi filozofii rosyjskiej, Sołowjew zaś jest jej największym wyrazicielem. Myśl, którą Czaadajew tylko zaznaczył, stała się u Sołowjewa podstawą wszechstronnie opracowanego i wykończonego systemu. Obaj ujrzeli przyszłość Rosyi zależną od jej duchowego zespolenia się z katolickim Zachodem. Fakt ten

ma znaczenie symboliczne: w tem, co się na wyżynach filozofii dokonało, zarysowało się to, co w życiu nastąpić powinno.

Filozofia Sołowjewa, to most między Wschodem a Zachodem. Owocność jej w Rosyi zależy w znacznej mierze od tego, jaką odpowiedź da na nią Zachód, czy stanie na tym moście, a przynajmniej czy się zbliży ku niemu.

Odpowiedzi tej dotąd nie było. Tylko optymiści idei połączenia Kościołów zaregestrowali fakt, że się filozofia Sołowjewa w Rosyi pojawiła, jako dowód, że Rosya już jest w przededniu poddania się papieżowi.

Ale nie zgadza się to z prawdą. Przedewszystkiem pamiętać trzeba, że katolicyzm Sołowjewa był tylko logicznym wnioskiem myśli, nie zaś porywem serca; »rzymskiego« jak się wyrażał, katolicyzmu on nie lubił. Następcy jego w Rosyi, ci, co mu najbliżsi są duchem, widzą w jego katolicyzmie nie kres, w którym myśl badacza znalazła ujście i ukojenie, nie ideę, której światłem oświecił on swój pogląd na przeznaczenia tak ludzkości jak i narodu swojego, lecz drugorzędny szczegół w jego systemie filozoficznym. Pochodzi to stąd, że na Wschodzie robią różnicę między Kościołem wiecznym, który jest mistycznem ciałem Chrystusa, a jego doczesnemi formami. »Kościół«, jako mistyczne ciało Chrystusa — pisze ks. Grzegorz Trubeckoj — jest jeden i nie powinien być utożsamiany z żadną z tych form historycznych, które się składają na jego treść«. ...»Kościoły prawosławny i katolicki są nietylko domami Chrystusa, ale i jego więzieniami; w żadnym z nich Chrystus nie znajduje odpowiedniego dla siebie pomieszkania«.

Z tego stanowiska rzeczą pierwszą jest praca w obrębie każdego Kościoła nad jego doskonałością. Unia zaś Kościołów ma znaczenie małe, tem mniejsze, że obydwa Kościoły są równocenne, dzięki sakramentom, które one zachowały, zwłaszcza dzięki sakramentowi Eucharystyi, który je tą samą łaską obdarza. Słowem, idealna jedność Kościołów istnieje, a wobec tego ich skorupy historyczne są szczegółami niewielkiej wagi.

»Kościół mistyczny — słowa N. Berdiajewa [1]) — przebywa wiecznie w swej absolutnej prawdzie i pięknie, przed

[1]) *Nowoje religioznoje soznanje* (1907) por. s. 194.

nim chcemy pobożnie schylić nasze głowy, ale kościół historyczny równie łatwo, jak wszystkie ludzkie instytucye, wpada w grzech pychy — czego dowodem są wszelkie formy klerykalizmu«. Stąd tylko krok do wniosku, który w Polsce wygłosił przed laty Towiański, że Kościół stanowią nie ci tylko, co wyznają Credo kościelne, lecz ci wszyscy, co mają »czucie chrześcijańskie«, chociażby poza doczesną granicą Kościoła stali. To samo też twierdzi Berdiajew: »Kościół zaczyna się tam, gdzie zaczyna się miłość, gdzie serce obcuje z Chrystusem« [1]).

Poglądy tego młodego myśliciela dają niepospolicie żywe wyobrażenie o charakterze religijności rosyjskiej w jej stosunku do Europy u tych, którzy natchnienie swoje w filozofii Sołowjewa czerpią. Biorę więc ostatnie jego prace i streszczam pobieżnie to, co mi się najznamienniejszem wydaje [2]).

Oczywiście do Kościoła mistycznego iść trzeba nie rozumem, lecz całą duszą, więc mistyczną drogą życia nadprzyrodzonego: »Mistyka jest żywiołem, w którym człowiek, pogrążając się, odczuwa i uświadamia sobie realność innych światów«. Ze stanowiska ściśle gnoseologicznego Berdiajew określa mistykę, idąc za Schellingiem, jako »stan polegający na tożsamości subjektu i objektu, jako zlanie się istoty człowieka z bytem uniwersalnym«... »wszystkie źródła bytu człowieczego są mistyczne — i człowiek ciągle wraca do mistycznych, transsubjektywnych korzeni swego ja«... Mistyka prowadzi do religii, na wyższym szczeblu ona się staje religią: »Zostawać w sferze mistyki, a nie przechodzić do religii, to znaczy nie ruszać się z miejsca« i oszukiwać siebie, narażając się na niebezpieczeństwo »subjektywnych mistyfikacyj«.

»Religia jest widzącą i realną mistyką«.

---

[1]) *Nowoje religioznoje soznanje* (1907) str. 200.

[2]) 1) *Nowoje religioznoje soznanje* (1907) str. 233. 2) *Sub specie aeternitatis* 1907, str. 437. 3) *Katoliczeskij modernizm* w »Ruskiej Myśli«, 1908 roku (wrzesień). 4) *Filosofja swobody* (1911). 5) *Problema Wostoka i Zapada w religioznom soznanii Wł. Solowiewa* w dziele zbiorowem *Sbornik pierwyj o Wł. Solowjewie* (1911, Moskwa). Szkic niniejszy opieram przeważnie na pierwszej z wymienionych książek i cytaty stamtąd biorę, z wyjątkiem tych, których źródło wymieniam.

Źródła uczucia religijnego trzeba szukać w tem, że »tak strasznym i nieznośnie bezmyślnym jest los jednostki oderwanej od świata i pozostawionej swoim słabym siłom«, ale religia nie jest stanem subjektywnym, stanem duszy; przeciwnie religia jest wyjściem z subjektywizmu i rzeczywistym związkiem z objektywną ideą świata, czyli ze Słowem, które na początku było u Boga — i »wszystko się przez nie stało«. »Religia, to mistyka, w której zajaśniało światło Logosu«. Logos, Słowo, wiąże człowieka z Bogiem; każdy człowiek jest nosicielem Słowa — i »istotę Objawienia stanowi tożsamość Rozumu, który się świeci we mnie, z Rozumem Powszechnym, z Logosem, z którym się wówczas jednoczymy«.

Ale ponieważ religia jednoczy człowieka ze Słowem a »Bogiem było Słowo«, więc »religia jest absolutną, objektywną, powszechną«, religia jest gnozą, daje ona wiedzę nie abstrakcyjną, lecz konkretną, jest »organicznie pełnem przeniknieniem i doświadczeniem tego, co istotę i ideę życia indywidualnego i powszechnego stanowi«. Podstawy mistyczne, na których się wznosi religia absolutna, nie dadzą się w żaden sposób pogodzić z »pozytywną racyonalistyczną świadomością«; tymczasem Berdiajew, tak jak niegdyś Chomiakow, upatruje właśnie w racyonalizmie tę najwybitniejszą właściwość zachodnio - europejskiej umysłowości, która ze szczególną wyrazistością odbiła się w kościele katolickim.

Stąd jego niechęć do idei unii z Rzymem.

Racyonalizm, według Berdiajewa, polega na małym rozumie, czyli tym, który działa w małej, zmysłami ograniczonej sferze i dalej sięgnąć nie umie. Ten mały rozum zaczyna od przeciwstawienia objektu i subjektu, bytu i myśli, on kreśli granice między duchem poznającym a światem, on mija się z rzeczywistym celem naszej żądzy wiedzy; zamiast łączyć, on odgranicza nas od bytu, »dlatego on tak tragicznie nas nie zaspakaja«. On nie jest w stanie nas wznieść poza kres wiedzy naukowej, do tej wiedzy wyższej, »w której łączymy się z bytem, w której giną konwencyonalne różnice między rozumem a doświadczeniem, między a priori a a posteriori«, w której niema rozdwojenia między subjektem a objektem — do tej wiedzy, która zamiast dawać nam martwe abstrakcye, styka nas z żywą

istotą świata. Aby tę wiedzę posiąść, trzeba zacząć »od wyrzeczenia się małego rozumu, rozumu z tego świata« [1]), trzeba wznieść się ponad ograniczoność logiki do tej »najwyższej instancyi w rzeczach poznania« [2]), jaką jest pełne życie ducha, innemi słowy, wielki rozum, to, co Chomiakow »całkowitą świadomością« nazywał... Gnoseologia powinna zacząć od stwierdzenia różnicy między racyonalistyczną czy zracyoznalizowaną świadomością, nie znajdującą drogi do bytu, a świadomością niezracyonalizowaną, całkowitą, która jest czemś pierwotnem, a nie pochodnem, jak tamta — i »jej jest dana w żywem doświadczeniu bezpośrednia intuicya bytu« [3]). Że intuicya ta jest rzeczą pierwszą, podstawą »wielkiego« rozumu, że mamy ją bezpośrednio — tego dowieść niepodobna, »trzeba to odkryć i przyjąć« [4]). Do idei bytu absolutnego, czyli Boga, nie przychodzimy, lecz przeciwnie, wychodzimy od niej; nie dowody jakieś ją nam dają, lecz ją w sobie odnaleźć możemy, bylebyśmy tylko zdołali wyzwolić się cokolwiek od mroku, w którym nas zmysły trzymają, i stali się przez to zdolni do rozbudzenia w sobie »aktywności mistycznej« [5])«, ...»Czy patrzę w gwiaździste niebo, czy w oczy blizkiej istoty, czy budzę się w nocy objęty jakiemś niewyjaśnionem kosmicznem uczuciem, czy do ziemi się przyłożę, pogrążając się w głąb nie dających się wysłowić przeżyć swoich i doświadczeń, wiem zawsze, wiem wbrew całej nowej scholastyce i formalistyce, że Byt jest we mnie, a ja w Bycie i że każdej żywej istocie danem jest dotknąć się niezmierzonego, tajemniczego Bytu« [6]).

Otóż widząc swoją zupełną niemoc w sferze tej wiedzy absolutnej, której człowiek duszą całą pożąda, racyonalizm wraz z chwilą swego wkroczenia w dziedzinę religii pozbawia człowieka, ażeby go wyprowadzić z mąk wątpienia, tego najdroższego skarbu, tego niezbędnego warunku wszelkich postępów w życiu mistycznem, jakim jest wolność, i poddaje autorytetowi władzy kościelnej. »Papocezaryzm, zakończony dogmatem nieomylności, jest nieuniknioną konsekwencyą zasady absolutnego autorytetu; trzeba ubóstwić jakiegoś czło-

---

[1]) *Filozofia wolności*, por. str. 25. — [2]) Ib. str. 17. — [3]) Ib. s. 67. — [4]) Ib. str. 76. — [5]) Ib. str. 76. — [6]) ib. str. 143 - 4.

wieka, ażeby w zewnętrznym empirycznym świecie usłyszec bezwzględnie autorytetne słowa, gwałtem wpychające nas na prawdziwą drogę«.

Gdy więc Sołowjew, walcząc z cezaropapizmem rosyjskim, najsilniejszą w tym względzie ostoję dla Rosyi upatrywał w osobie następcy św. Piotra, uczniowie i następcy Sołowiewa tej myśli mistrza swojego się wyrzekli. W prymacie papieża widzą papocezaryzm, który w ich mniemaniu niczem nie jest lepszy od cezaropapizmn. »Szukanie absolutnego autorytetu w Kościele, wyrzeczenie się własnego wolnego sumienia i wolnego rozumu — woła Berdiajew — jest rzeczą bezbożną, jest zdradą wolności w imię spokoju». Bóg chce mieć wolnych synów, nie zaś niewolników.

Ale myśliciele rosyjscy, dumnie piętnując zachodnio-europejski racyonalizm, nie wiedzieli, może nawet wiedzieć nie chcieli o reakcyi przeciw jednostronności racyonalizmu, która w tym samym czasie z taką siłą się zaznaczała u tylu przedstawicieli filozofii katolickiej. Wszak rówieśnikiem Chomiakowa był najwybitniejszy z filozofów katolickich we Włoszech, X. Rosmini, który więcej niż o pół wieku wyprzedził Berdiajewa w energicznem afirmowaniu bezpośrednio, intuicyjnie nam danej idei bytu, stanowiącej początek filozofii i religii; a blizki jemu kierunkiem myśli X. Gratry kreślił w *Connaissance de Dieu* (1853) następujące, jakby z Chomiakowa wzięte słowa: «Kto szuka mądrości nie siłami wszystkiemi, nie sercem i rozumem równocześnie, lecz tylko rozumem — ten tem samem nie szuka jej rozumem całym, albowiem rozum ma także korzenie swoje w sercu«... «Są ruchy, których rozum sam wykonać nie zdoła, pozostawiony sobie on może wnioskować, ale się nie wznosi, umniejszamy polot myśli w miarę tego, jak izolujemy ją, nie podtrzymując jej wszystkiemi siłami duszy«.

Później Karol Charaux w pełnej polotu, poprzedzającej dzieło jego *De la Pensée* (1881) rozprawie o metodzie moralnej, podnosił znaczenie pierwiastków miłości i cnoty w poznawaniu Prawdy. W trudnym pochodzie myśli usiłującej ująć byt absolutny, pokrzepia ją i pobudza miłość, albowiem w istocie swojej miłość jest głodem bytu, żądzą rozszerzenia własnego bytu w jednoczeniu się ze wszystkiem, przez co ja ten byt swój roz-

szerzyć i udoskonalić mogę — czyli byt absolutny jest miłości celem. Ale »żeby go posiąść, trzeba stać się podobnym do niego, stać się mocą wolnego wysiłku i w miarę możliwości tem, czem on jest w naturze swojej i esencyi; a on jest Dobrem« (s. 121). Więc »każdy system fałszywy pochodzi z zepsucia serca albo z ułomności woli, każdy błąd w filozofii wytłumaczyć można jakiemś kalectwem duszy« (s. 147). Słowem filozofia potrzebuje duszy całej; myśl sama, jako narzędzie dla niej, nie wystarcza. — Podobnież Ollé Laprune brał za punkt wyjścia do *Certitude Morale* (1880) słowa Platona, że »duszą całą iść trzeba ku prawdzie«. A iść duszą całą znaczy: uświadomić sobie, że dusza (według pięknego i głębokiego określenia Gratry'ego, które niezawodnie przyjąłby Berdiajew) jest »Słowem Boga, zawierającem w sobie świadomość głosu, który je wymawia: (»un mot de Dieu portant connaissance de la voix, qui parle«).

Pierwiastek antyracyonalistyczny objawił się za dni naszych niemniej silnie w tych kierunkach w świecie katolickim, które nazywają modernistycznemi. Stąd pochodzi sympatya, z jaką niektórzy pisarze rosyjscy, jak książe Grzegorz Trubecki, śledzą modernizm.

Ale w przeciwieństwie do Trubeckiego Berdiajew spojrzał na modernizm z tą pychą, z tem samem poczuciem wyższości myśli rosyjskiej, z jakiem on piętnował racyonalizm, którego podstawą jest mały rozum, czyli ten, który bada małe rzeczy i »zamiast odkrywać zasłania przed nami byt«; Rosya zaś uznaje wielki rozum, który odwiecznie ku poznaniu prawdy absolutnej się wspina: »I Chomiakow i Włodzimierz Sołowiew — czytamy w wymienionej jego rzeczy o modernizmie — wyszli z filozoficznej szkoły wielkiego rozumu i kontynuowali wielkie tradycye. które od Platona przez neoplatoników, przez nauczycieli Kościoła, przez filozofujących mistyków, przez Scota Erygenę idą aż do Hegla i Schellinga«.

Tymczasem ta reakcya przeciw racyonalizmowi, jaką jest modernizm, nosi na sobie piętno swego pochodzenia i tak samo odrzuca wielki rozum, a widząc bezsilność rozumu małego, przywołuje na pomoc wolę i czyn. Dlatego modernizm Berdiajew nazywa irracyonalizmem. »Zwątpiwszy — mówi on

o Edwardzie Le Roy — o istnieniu prawdy absolutnej, oraz organu dla jej ujęcia, musi ten pisarz zerwać z realizmem religijnym i z natury rzeczy zmierzać ku religijnemu symbolizmowi«... »Jako dobry katolik wierzy on, że Chrystus jest Synem Bożym i że zmartwychwstał, ale jako filozof i modernista, on się czuje zaniepokojonym i niepewnym«. Najgłośniejszy z przedstawicieli modernizmu, A. Loisy, jest także wytworem racyonalizmu, on skrzętnie bada teksty ewangelii, lecz wraz z przeciwnikiem swoim protestantem Harnackiem, nie wierzy w bożoczłowieczeństwo Chrystusa, »tylko Harnack wyznaje to z niemiecko - protestancką szczerością i prawością, a Loisy ukrywa z francusko - katolicką chytrością i dwulicowością«. »Trudno wyobrazić — dodawał Berdiajew — pozycyę równie chwiejną i beznadziejną, jak ta, na której stanął Loisy; on nie wierzy w absolutną prawdę religii, a chce się trzymać Kościoła; odpowiedź jego papieżowi robi szczególnie ciężkie wrażenie: czuje się, że ten człowiek powoli utracił wiarę, a nie chce sam sobie w tem się przyznać«.

Wynik rozmyślań Berdiajewa nad modernizmem, mówiąc ściślej nad poglądami Le Roy i Loisy, gdyż znał, pisząc rzecz swoją, tylko tych dwóch pisarzy, streszcza się w twierdzeniu, że racyonalizm i irracyonalizm (czyli modernizm), przedstawiając »dwie strony tegoż samego rozdwojenia wewnętrznego wskutek oderwania się od wyższego centrum bytu«, godzą się ze sobą w tem, że wspólnie »odrzucają możliwość przeniknienia tajemnicy świata«.

Zupełnie inną drogą — z dumą stwierdza to Berdiajew — kroczy myśl rosyjska: »My afirmujemy prawdę absolutną; my dążymy do religijnego realizmu, nie zaś do symbolizmu. Droga do prawdy absolutnej prowadzi przez Logos, w którym »znajdujemy adekwatne odbicie tajemnicy świata«, owej tajemnicy niedostępnej racyonalistom i irracyonalistom, a Logos, to Słowo Boże, które Ciałem się stało i mieszkało między nami, — i tylko »w nauce o Logosie, tak obcej modernizmowi, mogą być pojednane przeciwieństwa racyonalizmu i irracyonalizmu, wiedzy i wiary«... »Wierzę zaś w Słowo nie dlatego, że tak napisano w Ewangelii, ani, że taką jest tradycya Kościoła, ale że pierwiastek Słowa noszę w sobie«, to znaczy, że Bóg realnie daje

nam prawdę religijną, tylko trzeba jej czynnie chcieć, a czynnie może chcieć tylko człowiek wolny, nie zaś skrępowany autorytetem. »Szukajcie a znajdziecie«. Szukającemu objawi On Słowo: »Objawienie, to tajemniczy wewnętrzny akt narodzenia się Logosu w mistycznej głębi naszego jestestwa, — to nasze doświadczenie mistyczne, oświetlone Logosem«.

Streszczam: Religia jest absolutną. Na tem stanowisku stoi bardzo mocno rosyjska myśl religijno - filozoficzna od Chomiakowa, aż do Berdiajewa i w tem tkwi jej dobroczynne dla Zachodu znaczenie, zwłaszcza w chwili obecnej, gdy reakcya antyracyonalistyczna skierowuje się w stronę adogmatyzmu. Ale oddanie się prawdzie religii absolutnej wtedy tylko ma wartość i znaczenie, gdy wynika z wolnej myśli, nie zaś z przymusu. Stąd konieczność zupełnej wolności w rzeczach religii. Zasada ta, oparta na idealizmie wiary w potęgę dobra w naturze człowieka, afirmowaną jest przez myślicieli rosyjskich kierunku, który nazwijmy Sołowjewowskim, z nierównie większą energią, niż w świecie katolickim — więc w tym względzie wnoszą oni także nowego ducha na Zachód.

Lecz z drugiej strony postulatem absolutnej religii jest jedność, absolutna jedność; taka jedność suponuje jakiś zewnętrzny jej wyraz w autorytecie jakiejś władzy, a władza krępuje wolność. Jakże więc jedność z wolnością pogodzić? Chomiakow to dręczące pytanie odsuwał i zamykając oczy na rzeczywistość głosił, że ideał jedności zespolonej z wolnością już został na chrześcijańskim Wschodzie osiągnięty. Sołowjew patrzał jasno na rzeczy, widział niedostatki Kościoła wschodniego, więc dla urzeczywistnienia ideału wolności i jedności, który wytworem jest religijnych aspiracyi Wschodu, chciał wzmocnić Wschód unią z Kościołem rzymskim.

Ale żaden, o ile mi wiadomo, z przyjaciół i następców Sołowjewa nie poszedł za nim w tym kierunku.

Wszyscy widzą w Rzymie tylko autorytaryzm, który, krępując wolność, nie rozwija, lecz tłumi życie religijne.

Sympatye Berdiajewa, gdy pisał książkę swoją o nowoczesnej świadomości religijnej, były po stronie protestantyzmu i często a z naciskiem podkreślał on dobrodziejstwo, które protestantyzm wyświadczył światu, od niewoli Rzymu wyzwalając

kulturę. Jednak protestantyzm prowadzi do rozdrobnienia, w dalszym ciągu nieraz do negacyi religijnej; człowiek, polegający na własnych siłach tylko, łatwo wpada w błąd, tymczasem »poznanie religijne musi być ponad indywidualne, powszechne i objektywne«, więc musi być jedność. Otóż w katolicyzmie, pomimo wszystkich jego nadużyć, przechowało się uczucie jedności i powszechności, imponujące nawet tym, co nie wierzą — i rozmyślania nad tem, nad mocą i pięknem katolicyzmu, pociągającemi dziś jeszcze umysły nawskroś nowoczesne, spowodowały u Berdiajewa zmianę poglądu.

»Katolicyzmu — czytamy w rozprawie o Huysmans'ie [1]) — nie zwycięży żadna moc, ponieważ w historyi jego objawiały się nie same tylko grzechy ludzkie, lecz także powszechny Kościół Chrystusowy. Katolicyzm pozostaje osią dziejów Zachodu. Wszystko przechodzi, wszystko mija, wszystko rozkłada się, jeden katolicyzm trwa. On przetrwał wszystkie próby: i odrodzenie, i reformacyę i wszystkie ruchy heretyckie i sekciarskie, i rewolucye wszystkie«... »On się najściślej wiąże z kulturą, z wielkiemi tradycyami dziejów, a dzisiejszy modernizm mówi nam tylko o kryzysie wewnętrznym, nie zaś o krachu«... »Wielka kultura europejska jest kulturą katolicką. Mówię o kulturze, a nie o amerykańskiej cywilizacyi. Największe pomniki kultury związane są z katolicyzmem. Powszechnie sądzą, że katolicyzm był przeciwnikiem postępu kulturalnego — i jest w tem część prawdy; wszak katolicyzm, mówią nam, spalił Giordana Bruno, dręczył Galileusza i popełnił wiele innych zbrodni. Lecz tenże katolicyzm był ogniskiem życia i twórczości duchowej i z nim się wiąże takie piękno kultury, że nie da się z tem porównać to wszystko, co zrodzone zostało we wnętrzu antyreligijnych kierunków«... »Rewolucyjny socyalizm i anarchizm nierównie więcej są wrogie kulturze, twórczości i pięknu, nierównie ascetyczniejsze i biedniejsze, niż katolicyzm. Katolicyzm bowiem szukał natchnienia w objektywnych ponadludzkich celach i wartościach; piękne świątynie, pomniki, obrazy, wspaniałość kultu stawiał on wyżej, niż szczęście, niż pożytek ludzki. A tego właśnie nie rozumie i nie

[1]) *Filozofia wolności*, str. 214—5.

przyjmuje współczesny humanizm«... »Kultura, bogata, piękna i twórcza kultura nie da się oderwać od mistyki i symboliki chrześcijańskiej, od kultu, od tego ducha, który stworzył obraz, zapalił przed nim lampkę i wzniósł ku niemu dymy kadzideł — a walka ducha racyonalizmu z obrazem, lampką i kadzidłem powolnie się przeistacza w walkę z kulturą, z jej symboliką, z jej mistycznemi źródłami. Racyonalizm podcina korzenie kultury i twórczości«.

A jednak katolicyzm nie zaspokoi, nie pociągnie tego, kto postawił przed sobą ideę jedności skojarzonej z wolnością. »Dla Huysmansa — powiedział Berdiajew [1]) — chrześcijaństwo nie tyle jest religią wolności, ile religią wyzwalającą z wolności«. A Huysmans nie stanowi wyjątku, to typ, to wytwór katolicyzmu: »On pragnie zrzucić z siebie brzemię wolności, wyrzec się woli swojej, oddać się czyjemuś kierownictwu«. Katolicyzm zaś wyrabiał zawsze takie dusze, szedł im na spotkanie, pomagał, prowadził.

Wolność, ale wolność w duchu Chrystusowym jest ciężkiem brzemieniem, a papizm zdjął z człowieka to brzemię — i papistą stać się musi każdy, kto myśli logicznie, a wolności się lęka. Mają więc słuszność ci, co idą przeciw uroszczeniom papiestwa, »które myśleć chce za wszystkich«. Czyżby przeto było rzeczą niepodobną stworzyć jedność, nie naruszając wolności?

Berdiajew stanął tu przed zadaniem nie dającem się rozwiązać i innego wyjścia znaleść nie umiał, jak przypuszczenie, że już jesteśmy u progu nowej wyższej epoki, stanowiącej koniec historyi. Epoka ta nie będzie tylko poprawionem wydaniem tego, co dziś jest, nie będzie ona polegała tylko na uszlachetnieniu uczuć ludzkich i udoskonaleniu organizacyi społeczeństwa. Będzie ona przeobrażeniem kosmicznem ziemi, nastąpi zmartwychwstanie umarłych i panowanie przepowiedzianej w Apokalipsie Nowej Jeruzalem: »Nie inaczej jak na gruncie takiego mistycznego przewrotu może dokonać się przejście od prawdy jedności do prawdy wolności, może wolność stworzona przez protestantyzm doprowadzić do Kościoła«. Że to wszystko

[1]) Ib str. 267.

stanie się wkrótce, o tem świadczy boska prawda ideału wolności i jedności oraz moc tęsknoty za nim, która dziś z nieznaną przedtem potęgą pochłonęła najlepsze umysły. Historya ludzkości jest wyrazem idei, a zatem »idea ta musi się spełnić, czyli mieć zakończenie swoje; tragedya świata musi mieć swój pierwszy i swój ostatni akt«.

Tajemnica jej końca przepowiedzianą jest w Apokalipsie i ku tej księdze świętej, która dotąd ignorowaną była, zwraca się dzisiaj myśl religijna. Do przyspieszenia nowej epoki potrzebni są geniusze religijni, zdolni do ujęcia w syntezę wszystkiego, co przygotowane już jest do rewolucyi religijnej — i »my błagamy Boga o zesłanie takich bohaterów nowego czynu religijnego«.

Wł. Sołowjew stał na mocnym realnym gruncie, Berdiajew zeszedł stamtąd ku marzeniom apokaliptycznym. I nietylko pod tym względem poglądy jego i jego najbliższych przyjaciół są krokiem wstecz w porównaniu z filozofią Solowjewa. Berdiajew wyraził się, jak widzieliśmy wyżej, że przeciwieństwa racyonalizmu i irracyonalizmu, przeciwstawiającego pierwiastkowi rozumowemu moralny pierwiastek wiary, dają się pogodzić w supraracyonalizmie, wyznającym prawdę absolutną i wznoszący się ku niej rozum absolutny, który wynika z obecności w jestestwie człowieka absolutnego, Bożego pierwiastku. Wyznawcą tak pojętego supraracyonalizmu był Sołowjew, lecz właśnie tu podawał on rękę tym myślicielom katolickim, którzy mieli uwagę szczególnie zwróconą ku moralnym podstawom wiary. Gratry twierdził, że tylko rozum czysty (wyrazu absolutny on zupełnie nie używa), c z y s t y t. j. oczyszczony od namiętności, odnajduje w sobie ideę bytu, która jest pochodnią wiodącą go ku Bogu. Podobnież głosił Ollé Laprune, że nie może być mowy o kompetencyi w wysokich sferach myśli tam, gdzie niema życia moralnego, lub przynajmniej jego początków, gdzie niema aspiracyj moralnych i dobrej woli. Do reguł myślenia metafizyk powinien dołączyć reguły kierowania wolą i »mocne postanowienie chcieć i czynić prawdę całą powinno być pierwszym artykułem jego metody«. Otóż zgodnie z nimi Sołowjew stawał na moralnej podstawie wiary, gdy wyznawał, że Bóg nie jest faktem zewnętrznie narzucającym się

człowiekowi, że żadne rozumowania nie udowodnią istnienia Boga, lecz niemniej przeto wiara w Boga jest moralną powinnością człowieka, gdyż bez wiary w Boga niema wiary w Dobro absolutne. I dopiero stąd szedł on dalej i wyżej, ku metafizycznym rozmyślaniom nad istotą Boga i jego stosunkiem do człowieka.

Berdiajewa zaś zbałamuciło tu upodobanie w wyobrażeniach wywołanych przez przystawkę s u p r a. Jak nad racyonalizmem postawił on supraracyonalizm, tak wynikający z irracyonalizmu woluntaryzm i moralizm potępił on w imię jakiegoś mglistego supramoralizmu. Stąd zaś wypływa niebezpieczny pod względem moralnym wniosek, że mistyczna intuicya prawdy absolutnej nie jest zależną od moralnego stanu jednostki.

Na usprawiedliwienie Berdiajewa można powiedzieć, że słów swoich nie uważa on za ostatni wyraz prawdy. »Nie staję — pisze on — jako apostoł nowego kościoła i nauczyciel religii, lecz szukam, stawiam zagadnienia z całą możliwą stanowczością i znaczę drogi«. I u niego i u jego przyjaciół zasługuje na cześć ta siła, z jaką w duszach ich płonie ogień religii.

»W dawnych czasach — wyraził się któryś pisarz rosyjski — jedni nie rozumieli chrześcijaństwa, inni nienawidzili, ale zrobić je wstrętnem i śmiertelnie nudnem udało się ludziom tylko dziś«. Chrześcijaństwo B e r d i a j e w a nudnem nie jest, od Rzymu jednak było, gdy pisał książkę swoją o nowoczesnej świadomości chrześcijańskiej, bardzo dalekiem; dziś, w *Filozofii wolności*, jest bliższe, nie takie jednak, ażeby mogło zlać się z katolicyzmem. I mówię to nietylko o Berdiajewie, ale o całej szkole Sołowjewowskiej, więc o tych na Wschodzie, którzy umieli się wyzwolić ze wszelkich niechętnych dla Kościoła katolickiego uprzedzeń.

Przed niespełna rokiem ks. M a x S a s k i w głośnym i pięknym artykule swoim [1]), natchnionym szlachetną żądzą połączenia Kościołów, usiłował wejść w duchową głąb chrześcijaństwa wschodniego i przyjąć, o ile to możliwem jest dla ka-

[1]) *Quelques pensées sur la question de l'Union des Eglises* w *Roma e Oriente* t. 1, 1910/1911.

tolika, wschodnio - chrześcijański sposób zapatrywania się na stosunek Wschodu do Rzymu. Otóż takie zająwszy stanowisko, nie wahał się zarzucić Rzymowi, że pojmuje on Unię, nie jako unię, lecz jako bezwarunkowe poddanie się papieżowi, gdy na Wschodzie unia jest synonimem pojednania i braterstwa — i jakgdyby chcąc ułatwić porozumienie obu światów, dopuszczał możliwość rozróżniania między papieżem, jako namiestnikiem Chrystusowym w Kościele rzymsko-katolickim, a papieżem, jako głową całego Chrześcijaństwa — i wyprowadzał stąd konieczność szerokiej autonomii dla Kościołów wschodnich. Wiemy o losie, jaki artykuł ten spotkał. Gdyby jednak stało się inaczej i pogląd dostojnego autora przyjęty został w Rzymie, nie posunęłoby to, o ile możemy sądzić, sprawy Unii, a w każdym razie nie zachęciłoby to Berdiajewa i jego przyjaciół do zmiany stanowiska wobec Rzymu. Ich koncepcya Kościoła, zupełnie, jak widzieliśmy, odmienną jest od katolickiej — i samą ideę Unii, nawet pojętej tak, jak ją ks. Max przedstawił, odrzucają z góry. »Unie — pisze Berdiajew[1]) — formalne układy i umowy, wzajemne ustępstwa albo roszczenia do dostania jak najwięcej dla siebie, możliwe są tylko w polityce, tylko w stosunkach między państwami, nie zaś w Kościele. Politykowanie nie jest dopuszczalne w życiu kościelnem. Kościół jest jeden — i mówiąc ściśle, kwestya połączenia Kościołów nie istnieje; może być mowa o połączeniu dwóch światów: wschodnio-chrześcijańskiego i zachodnio-katolickiego«... »Kościoły łączą się ze sobą we wzajemnem miłowaniu się świata prawosławnego i świata katolickiego, we wzajemnem dążeniu ku sobie i przenikaniu się dwóch typów religijnego życia i doświadczenia«... »W mistycznych głębiach dusz, nie zaś na powierzchni układów pomiędzy władzami kościelnemi dokonywa się rzeczywista Unia«... »Podręczniki dogmatyki albo prawa kanonicznego nie zrobią nic dla rozwiązania problemu Wschodu i Zachodu; spory oficyalnego katolicyzmu z oficyalnem prawosławiem na polu dogmatycznem, czy innem, małą mają wartość«... Masowe przechodzenie prawosławnych na katolicyzm, poddawanie się papieżowi, nie byłoby wcale, zdaniem Berdiajewa, tryumfem dla

[1]) W artykule »Problemat Wschodu i Zachodu u Sołowjewa«.

Kościoła, a raczej jego osłabieniem, oznaczałoby bowiem, że jedna z gałęzi tego Kościoła przestała czuć w sobie siłę żywotną, że zaczęła usychać; więc porzucać wiary przodków nie trzeba, nie wolno. Ale niech każdy prawosławny »pozostając w prawosławiu, ukocha katolicyzm i uzna to, co w nim jest prawdą — i niech każdy katolik to samo zrobi w stosunku do prawosławia«. To będzie wyjściem i jednego i drugiego Kościoła z własnej ograniczoności, to będzie Unią i rzeczywistym tryumfem idei Kościoła Powszechnego.

Tak sądzą Berdiajew i jego przyjaciele, — sądzą zaś tak, bo wierzą w żywotność prawosławia. Sołowjewowi zaś zarzucają, że tej wiary miał za mało i że, aby uratować prawosławie, gotów był poddać je papieżowi, pojmując Unię formalnie, nie zaś mistycznie. Taki zarzut postawiwszy, tem samem przenieśli oni ideał jednego pasterza i jednej owczarni poza kres historyi, w epokę Ducha Św. — i z wysokości tej pogardliwie i obojętnie patrzą na zabiegi czynione przez tych lub owych wolontaryuszów z Zachodu w celu wciągnięcia Wschodu pod władzę Rzymu.

II

CERKIEW ROSYJSKA W CHWILI OBECNEJ

Cerkiew Rosyjska w chwili obecnej.

Aurelio Palmieri O. S. A.: *La Chiesa Russa.* (Firenze, 1908, str. 759).

Kult państwa, jako najwyższej świętości wcielonej w osobie monarchy, przeszedł z Rzymu do Bizancyum, z Bizancyum do Moskwy. Wkrótce po upadku Konstantynopola Iwan III poślubił Zofię z Paleologów, synowicę ostatniego cesarza Wschodu. Tem samem stał się w oczach własnych, oraz poddanych swoich, spadkobiercą Bizantyńskiego imperyum: w r. 1492 metropolita moskiewski Zosima wysławiał go, jako »nowego cara Konstantyna nad nowym grodem Konstantynowym« t. j. nad Moskwą [1]). Na początku wieku XVI powstaje teorya Trzeciego Rzymu, którym jest Moskwa, teorya wyrażona w lapidarnym zwrocie nieznanego skądinąd mnicha Filoteusza: *Dwa ubo Rima padosza, a tretij stoit, a czetwiortomu nie byti* (»Dwa Rzymy padły, a trzeci stoi, a czwartego nie będzie«). Wreszcie idea caryzmu znajduje swoje straszliwe wcielenie w osobie Iwana IV Groźnego, uzasadnienie zaś w jego pismach. Car, według tego monarchy, jest zastępcą Boga na ziemi; bunt przeciw carowi jest przeto buntem przeciw Bogu i najcięższym z grzechów. Pojęciem tem kierują się odtąd nietylko jego następcy; wchodzi ono w głąb duszy narodu rosyjskiego.

Ponieważ wola cara jest tem naczyniem wybranem, w którem Bóg złożył swoją przedwieczną niezłomną wolę, więc wszel-

[1]) Por. Djakonow: *Własť Moskowskich Gosudarej.*

kie jej ograniczenie ze strony cara byłoby zaparciem się Boga, zdradą Jego. Ustępstwo z zasady autokratyzmu można wydrzeć carowi tylko gwałtem.

I w rzeczy samej, nie dobrowolnie, lecz pod naciskiem okoliczności zewnętrznych, które miały cechę rewolucyi, wydał Mikołaj II manifest konstytucyjny z dnia 17 października 1905 r. »Manifest ten — mówi Dymitr Fiłosofow[1]) — mógłby być poczytywany za ustępstwo zrobione narodowi, za dobrowolne ograniczenie władzy, gdyby pochodził od cesarza w zachodniem znaczeniu tego wyrazu. Tak jednak nie jest. Zapominają w Europie, że car jest głową Kościoła, namiestnikiem Chrystusa, najwyższym kapłanem; w dniu swej koronacyi, przyjmując pomazaństwo Boże, Mikołaj II złożył przysięgę, że stać będzie na straży prawosławia i samodzierżawia. I przysięgi tej naruszyć on nie chce. Zwolnić od niej mógłby go manifest konstytucyjny tylko w takim razie, gdyby towarzyszyła aktowi temu równoległa deklaracya cara, jako najwyższego kapłana. Ale tego car nie zrobił, manifest więc jego jest aktem tylko świeckim, nie stwarza dlań żadnego wewnętrznego zobowiązania. Można przeto powiedzieć, że to, co car dał narodowi, jako naczelnik państwa, to samo on mu odebrał, jako namiestnik Chrystusa. Powstało stąd błędne koło absolutyzmu konstytucyjnego i konstytucyi absolutystycznej, w którem obraca się Rosya«. »Ze stanowiska europejskiego — rozumuje tenże autor — dążenia stronnictw umiarkowanych w Rosyi mają grunt realny, dążenia rewolucyonistów są chimerą, w rzeczywistości zaś rosyjska utopia republikańska jest nierównie mniej chimeryczną, niż realna z pozoru polityka liberałów. Rewolucyoniści bowiem nie umysłem, wyszkolonym na wzorach Europy zachodniej, lecz rosyjskim swoim instynktem odczuli mistycyzm autokracyi i jego metafizyczną siłę i zrozumieli, że dopóki siła ta nie zostanie sprzątniętą z drogi, nie może być mowy o zmianach w ustroju społecznym i państwowym«.

Słowem, wstrząśnienie, przez które Rosya przechodzi, nie

[1]) W zbiorowej książce *Le Tsar et la Révolution.* (Paris, 1907, Société du *Mercure de France).* Por. str. 35, 36 i 75—78. Poglądy p. Fiłosofowa podaję w streszczeniu.

polega tylko na walce dwóch form rządu; ma ono znaczenie bez porównania głębsze: to walka z tem, z czego Rosya powstała i na czem stoi — z ideą cara, namiestnika Boga; chodzi tu o zniszczenie albo o zupełne przeobrażenie religijnych podstaw Rosyi.

Dlatego to sprawa Cerkwi i reform cerkiewnych ma tu tak doniosłe znaczenie. Zrozumiano w Rosyi — jedni wyraźnie, drudzy tylko instynktem — że wyzwolenie polityczne musi iść w parze z wielkiem odrodzeniem religijnem, że się bez niego nie dokona. W łonie samej cerkwi pokrywającą ją powłokę martwej jednostajności przerwały wybuchy długo tajonych dążeń, wyszły na jaw przeciwieństwa, zapowiadające w niej długie wewnętrzne walki.

Przedmiotowi temu poświęcił wyczerpującą rozprawę wszechstronnie uczony badacz chrześcijańskiego Wschodu, Angustyanin O. Aureliusz Palmieri. Dzieło jego jest dla Europy odkryciem nieznanego jej świata, wartość zaś jego podnosi to jeszcze, że zaczerpnięta w głębokich studyach nad Wschodem miłość wspólnych tradycyj obu kościołów stała się dla autora gwiazdą przewodnią w jego poszukiwaniach, natchnęła go wyrozumiałością i sprawiedliwością w ocenie obcych rzeczy i ludzi.

Znakomity teolog, były profesor uniwersytetu wiedeńskiego, prałat Albert Ehrhard, mówiąc o opatrznościowem posłannictwie monarchii austryackiej w wielkiem dziele doprowadzenia Wschodu do jedności z Kościołem katolickim, wyraził się, iż do sprawy tej przystępując, pamiętać należy, że »Kościół Wschodni jest naszą matką duchową, a my — dziećmi najwspanialszych dni jej młodości«, dlatego wszelka jednostronna pieniacka polemiczność zastąpioną być powinna przez teologię, duchem pojednania i rozumienia natchnioną; wstępem do dzieła jedności niech będzie »wzajemne zbliżenie się i zrozumienie, oparte na wolnem od uprzedzeń, poważnem i uczciwem zbadaniu i ocenie życia dziejowego i kultury obu światów« [1]). Na tem wysokiem stanowisku stanął także O. Palmieri: »Kto ma mówić —

[1]) *Die Griechisch. Orientalische Kirchenfrage.* (Wien und Stuttgart, 1899).

czytamy w przedmowie — zgodnie z duchem prawdy i sprawiedliwości o kościołach Wschodu, ten przedewszystkiem powinien je ukochać. Prawosławni bowiem nie są wrogami naszymi, lecz oderwanymi od nas braćmi; posiadają kapłaństwo ważne, przyjmują Ciało i Krew Chrystusa i czczą Przenajświętszą Pannę; to wszystko łączy ich z nami węzłem tajemniczej jedności, patrząc przeto na choroby, trapiące organizm rozłączonych ze stolicą Piotrową kościołów, nie mam wcale usposobienia do radości«. ...»Wiara katolicka, która jest pełnią prawdy Chrystusowej, szepce mi nieustannie do uszu słowa miłości i zdaje mi się, że tylko miłość w dniu, przeznaczonym do tego przez Opatrzność, przywróci pokój między Wschodem a Zachodem, oraz naruszoną jedność Kościoła«.

Te słowa autora świadczą, że w badaniach swoich milej mu szukać tego, co nas ze Wschodem zbliża, niż tego, co oddala, tem większego przeto doznajemy wrażenia, czytając następujące wyznanie, od którego O. Palmieri zaczyna swój rozdział o wychowaniu kleru w Rosyi: »Historya cerkwi i duchowieństwa rosyjskiego jest przez szereg lat historyą walki z kulturą. Popi umieli czytać swoje księgi liturgiczne, w parafiach swoich nauczali dzieci początków wiedzy, ale kultura, nauki świeckie i duchowne znajdowały w nich zaciekłych przeciwników — chrześcijanizm rosyjski interesował się wyłącznie zewnętrznym formalizmem obrządków«. Cerkiew, odziedziczywszy w spuściźnie po Bizancyum nienawiść do Rzymu, »upatrywała w anemii umysłowej najskuteczniejszy środek przeciw wpływom łacińskim«. W tym kierunku skupiała uwagę swoją i siły, natomiast nie próbowała prawie stawiać oporu roszczeniom wszechwładnego państwa; wobec carów nie umiała zachować swej niezależności i godności. Wprawdzie w drugiej połowie wieku XVII patryarcha Nikon usiłował przeszczepić na grunt rosyjski zachodnio - europejskie, katolickie pojęcie o pierwszeństwie Kościoła przed państwem; władzę swoją, jako patryarchy, dumnie i zuchwale przeciwstawiał władzy cara, ale bez skutku. Car zwyciężył; w r. 1667 Nikon złożony został z urzędu, a patryarchowie Wschodu orzekli, dla przypodobania się carowi, że »patryarcha jest poddanym cara, którego wola jest prawem«.

Na początku wieku XVIII Piotr Wielki skasował patryarchat. Na miejscu jego ustanowiony został Synod archirejów (t. j. biskupów), w którym cara zastępuje urzędnik cywilny, oberprokuror. Ten więc jest rzeczywistym patryarchą. Cerkiew utraciła nawet pozór majestatu, stała się narzędziem państwa. Archirejom oddawaną jest cześć, należna ich dostojeństwu; mają swoje pałace i opływają w dostatki, ale w zarządzie dyecezyą są niemymi wykonawcami rozporządzeń oberprokurora. Najhaniebniejszem, według słusznej uwagi autora, piętnem serwilizmu Cerkwi jest ukaz z dnia 17 maja 1722 r., dotychczas nie odwołany, a narzucający popom obowiązek donoszenia do Tajnej Kancelaryi nietylko o spiskach na cara, lecz nawet o »złych myślach«, obrażających jego cześć, gdyby się o tem na spowiedzi dowiedzieli. Ze strachu przed monarchą synod nie wahał się sprofanować tajemnicy spowiedzi i spoić z urzędem kapłańskim upadlającego rzemiosła donosiciela!

Nic więc dziwnego, że episkopat rosyjski stał się trupem, pokrytym orderami i dekoracyami ze złota. Są to słowa jednego z archirejów rosyjskich, które przytacza O. Palmieri (str. 77). I nie czynią oni żadnych starań, aby wyjść ze swojej błyszczącej niewoli: może ją nawet upodobali sobie. W każdym razie wszelki powiew, grożący naruszeniem ich błogiego spokoju, napełnia ich strachem, wiedzą oni, że mają zaciekłego wroga w całem duchowieństwie świeckiem i nie chcą tego wroga rozpętać. Według bowiem zwyczaju, uświęconego na Wschodzie tradycyą wieków, godność biskupia jest wyłącznym przywilejem zakonów — i zakony otacza rząd szczególną swoją pieczołowitością, w nich chcąc wychować swoich przyszłych najwierniejszych sług. Budzi to zazdrość w duchowieństwie świeckiem. I jeśli źródłem wszystkiego złego w Cerkwi rosyjskiej jest niewolnicza jej zależność od państwa, to chorobą, która ze źródła tego wypłynęła i ją dziś najboleśniej toczy, jest zobopólna nienawiść kleru świeckiego i zakonnego: w namiętnej walce jednego z drugim streszcza się dzisiejszy kryzys w Cerkwi, przez ruch wolnościowy wywołany.

Monachizm kwitnął w Rosyi od wprowadzenia chrześcijaństwa; monastery były nieraz siedliskami rzetelnej świątobliwości i ascetyzmu — i chociaż, wskutek zazdrosnej dbałości

o uchronienie Rosyi od »zarazy« łacińskiej, oświata, którą one szerzyły, pozostawiała dużo do życzenia, jednak lepszą była jakakolwiek wiedza, niż żadna i niepodobna zaprzeczyć, że z jednostronnej, ciasnej, wyłącznie cerkiewnej i nawet w tym zakresie bardzo niepewnej uczoności mnichów płynął niejaki pożytek dla narodu. Ale ich zasług w tym względzie nie chciał uznać Piotr Wielki, poczytywał ich za próżniaków i darmozjadów i wydał szereg rozporządzeń, utrudniających wstępowanie do zakonu, oraz obowiązujących klasztory do przyjmowania inwalidów wojskowych i do zakładania szpitali (str. 105—106). Śladem Piotra Wielkiego w stosunku do monachizmu szli następcy jego w wieku XVIII. Jedne po drugich zamykano mniejsze klasztory, za Katarzyny II nastąpiła sekularyzacya dóbr klasztornych i dyecezyalnych. Wynikiem tego wszystkiego było szybkie zmniejszenie się liczby mnichów: dochodziła ona w pierwszych latach wieku XVIII do 25.000 (obu płci); w r. 1762 było ich już nie wiele więcej na 12.000 (str. 108), liczba zaś klasztorów z 953 spadła również w ciągu tego czasu do połowy (ib.).

Politykę przeciwną, sprzyjającą rozwojowi zakonów rozpoczął dopiero Mikołaj I; na jego rozkaz każdy klasztor otrzymał od 50 do 150 dziesięcin od zarządu domenów cesarskich; dzięki przychylnej opiece rządu powstało w ciągu wieku zeszłego około 300 klasztorów; dziś jest ich już 800, z ludnością, dochodzącą do 43.000 mnichów i mniszek (str. 109). Ich pozycya materyalna, zwłaszcza klasztorów męzkich, jest świetna; mają w posiadaniu przeszło pół miliona dziesięcin; ich majątek ruchomy i nieruchomy obliczają na kilka miliardów (str. 110); stanowią przeto potęgę ekonomiczną. Prócz tego hegumeni, t. j. opaci, mają stosownie do wielkości klasztoru od 3 do 10 tysięcy rubli rocznej pensyi. Przeor pustelni św. Sergiusza koło Petersburga otrzymuje 30.000 rubli rocznie. Zwyczajny mnich ma na rok od 400 do 500, niekiedy 1000 rubli (str. 114—116); nie mając co robić z pieniędzmi swemi, często zajmują się lichwą (str. 115); o dziełach miłosierdzia nie myślą: wraz z bogactwem wciska się do klasztorów rozwiązłość obyczajów; dziś wstępuje się do nich nie z pobożności, nie dla zbawienia duszy, lecz dla próżniaczego życia i dostatków (str. 116).

Pod względem moralnym nie są mnisi przygotowani ani

do wychowania młodzieży duchownej, ani do kierowania duchowieństwem świeckiem, ani do rządzenia dyecezyami. Tymczasem to wszystko mają oni w ręku. To też popi patrzą na nich z zazdrością i niechęcią tem większą, że sami cierpią nędzę, Probostwa wiejskie uposażone są ziemią w ilości nader szczupłej; bieda wśród ludu taka, że opłata za posługi duchowne bywa nieraz aż śmiesznie małą — w niektórych parafiach 70 kopiejek za ślub, 5 za chrzest — (str. 287), najwyższa zaś pensya, jaką pop pobiera od rządu, nie przekracza 640 rubli rocznie, gdy najniższa wynosi zaledwie 48 rubli! (str. 285). Do tego dodać trzeba tę smutną właściwość natury ludzkiej, że kto doznaje ucisku od przełożonych, ten mścić się lubi na podwładnych swoich: archirejów rząd trzymał w takiem poniżeniu, że jeszcze za carowej Anny, więc w połowie XVIII wieku, bywali karani rózgami (str. 303), tą samą monetą przeto odpłacali popom. Więzienie, rózgi i knuty były, w ich mniemaniu, jedynym skutecznym środkiem przeciw nieposłuszeństwu po pów, »miłosierdzie i dobroć wydawały się hierarchom rosyjskim przymiotami dusz słabych i stosunek ich do kleru niższego był we wszystkiem podobny do stosunku szlachty względem poddanych chłopów« (str. 317). Nie wcześniej jak za panowania Katarzyny II wydane zostały rozporządzenia, zakazujące archirejom używania kar cielesnych przeciw popom, ale władze świeckie korzystały z prawa tego aż do r. 1808; i choć wówczas zostało im odjęte, jednak zwyczaj przetrwał aż do r. 1862, t. j. do wyzwolenia włościan z poddaństwa. Z drugiej strony, bezkarność panów i szlachty wobec popów była zupełna; obchodzili się z nimi, jak z poddanymi; w bezczeszczeniu ich godności kapłańskiej, w okrucieństwie nie znali miary. »Nie możemy czytać — pisze autor — bez dreszczu litości szczegółów, które Znamenskij, Sołowjew i inni pisarze rosyjscy przytaczają o strasznych warunkach, w jakich żyło niższe duchowieństwo rosyjskie we wszystkich epokach historyi, nawet po reformach Piotra Wielkiego«. Rzecz jasna, że w takich okolicznościach ani oświata, ani cnoty kwitnąć w nich nie mogły; przeciwnie, krzewiły się i krzewią ignorancya, lenistwo, chciwość, pijaństwo.

Chociaż za dni naszych popi karani cieleśnie nie są, ale, jako zabytek czasów minionych, pozostała odpychająca suro-

wość archirejów w stosunku do nich. W ciągu tylko 1905 roku archirej Symbirski zasuspendował lub osadził na pokucie klasztornej 118 popów! (str. 320). Świadczy to jednak nietylko o surowości archireja; chwycił się on tych środków terrorystycznych, ażeby w zarodku stłumić grasujące w podwładnym mu klerze prądy rewolucyjne. Nienawiść bowiem popów do episkopatu przedewszystkiem i do zakonów w ogóle jest tym gruntem, na którym przyjęły się posiewy rewolucyi. »W oczach popów — pisze autor — episkopat jest gniazdem wampirów, zagarniających najbogatsze prebendy i wypowiadających wojnę wszelkim dążeniom do wolności; na episkopat patrzą oni jako na wspólniczkę biurokracyi świeckiej i pokorną służebnicę departamentu policyi« (str. 323)... »Bogactwo z jednej strony, z drugiej ostateczna nędza, stawiająca popów na tym samym poziomie, co chłopstwo, spaczyły w Rosyi ideał kapłaństwa; archireje są dygnitarzami cywilnymi; monachizm, poza nielicznymi wyjątkami, pogrąża się w błocie rozwiązłości i jest we wzgardzie powszechnej z powodu swoich niedostatków moralnych i umysłowych, duchowieństwo zaś świeckie w ciężkiej walce o byt zapomina o istocie swego posłannictwa i troszczy się tylko o zapewnienie chleba powszedniego dla rodzin swoich« (str. 289). »Nieruchomość i formalizm — czytamy w jednem z pism cerkiewnych rosyjskich (str. 121) — te dwie znamienne właściwości systemów biurokratycznych, weszły do Cerkwi i skalały jej organizm. Prawosławie, jeśli o niem sądzić mamy realnie, nie zaś teoretycznie, przestało być potęgą moralną, a stało się martwą doktryną. Cerkiew rosyjska nie jest więcej stróżem prawdy powszechnej, lecz tylko muzeum starożytności chrześcijańskich, niezaprzeczenie pożytecznem dla badań historycznych, ale pozbawionem możności działania na ludzi żywych«.

Na tle takich stosunków, takiego ustroju, który, według ostrej uwagi O. Palmieri'ego, jest »tryumfem militaryzmu w świątyni«, walka kleru »białego« z »czarnym«, jak się mówi w Rosyi, t. j. świeckiego z zakonnym, jest walką proletaryatu popów z kapitalizmem biskupim i klasztornym i ma wskutek tego charakter więcej jeszcze ekonomiczny i polityczny, niż religijny. Pierwszym głośnym występem »białego« kleru przeciw istniejącym warunkom był memoryał, ułożony w r. 1905

przez 32 popów z Petersburga. Ogłaszając w nim, że tylko cerkiew niezależna od władzy świeckiej może w rzeszy wiernych wzbudzić zaufanie do posłannictwa swego, żądali zwołania Soboru cerkwi rosyjskiej, albowiem on jeden przywrócić jej może, wraz z wolnością, podstawy kanoniczne i na nich uskuteczniać niezbędne reformy«. Do żądania tego przychylił się car i na mocy reskryptu z dnia 16/29 stycznia upoważnił synod do zwołania komisyi w celu wypracowania projektów reform, które przyszłemu soborowi mogłyby być przedłożone. Była to wiosna rewolucyi. Myśl o soborze zapalała umysły przedstawicieli ruchu religijnego w Rosyi; mogę o tem świadczyć na podstawie rozmów, które z nimi miałem — wierzyli w wielkie i dobroczynne następstwa, które stąd spłyną dla Rosyi. Oczekiwania ich nie ziściły się wcale; sobór do skutku nie doszedł i gdyby go nawet miano w przyszłości zwołać, nikt już nie wierzy w możliwość owocnych z jego strony działań — nie mniej jednak prace komisyi wydały rezultat wysoce pouczający.

Wykazały one potęgę zapomnianej na Zachodzie tradycyi soborów, które, według określenia Tertulliana, są przedstawicielstwem całego chrześcijaństwa *(representatio totius nominis christiani)*, nie zaś tylko episkopatu. Tradycyę tę wskrzeszał w Rosyi w pierwszej połowie wieku zeszłego wielki świecki teolog, twórca słowianofilstwa, Aleksy Chomiakow — i myślą jego świecą się poglądy, wygłoszone w komisyi przez wielu popów a także i świeckich z pośród profesorów akademij duchownych. Na samym wstępie stawało pytanie najważniejsze: z kogo ma się składać sobór, czy tylko z archirejów, czy też mają w nim mieć delegatów swoich kler »biały«, oraz laicy. Chomiakow wyraził się był, że Kościół uznaje braterstwo, lecz nie uznaje poddaństwa — i w tym duchu odpowiedzi swoje złożyli liczni członkowie komisyj. Archireje — zdaniem prof. Zaozierskiego — przeistoczyli się w biurokratów i utracili więzy moralne, łączące ich z dyecezyami, nie są więc w stanie sądzić o ich potrzebach duchownych; dlatego to obok biskupów powinni zasiąść i równe z nimi mieć prawa przedstawiciele duchowieństwa i laikatu. Pogląd zaś ten uczonego kanonisty był odbiciem nauki Chomiakowa: katolicyzmowi, który, według

nauki tej, poświęcił wolność dla jedności, protestantyzmowi, który dla wolności zrzekł się jedności, Chomiakow przeciwstawił prawosławie, w którem chciał widzieć jedno połączone z drugiem. Świadczyło to o jego idealizmie, choć myśli swojej nie umiał przeprowadzić w sposób dostatecznie uchwytny dla tej prostej przyczyny, że nie była ona w zgodzie z rzeczywistością Cerkwi. Nauczał on, iż Kościół tem się różni od społeczności ludzkiej, że za podstawę ma nie prawo, lecz miłość. Wolnym jest każdy członek Kościoła, ale wolność swoją powinien umieć poświęcić w imię miłości, gdy tego dobro Kościoła wymaga. Nieomylność Kościoła, stanowiącego mistyczne ciało Chrystusowe, nie jest przywilejem hierarchii, lecz wypływa z jego powszechności, ma swoje źródło w moralnej łączności episkopatu, kleru i wiernych. Katolicyzm, — wyraził się protojerej Swietłow — utożsamił hierarchię z Kościołem, protestantyzm utożsamił Kościół z laikatem, natomiast prawosławie miłośnie obejmuje jedno i drugie. Idea supremacyi hierarchii jest na Wschodzie, według protojereja Rożdestwienskiego, infiltracyą łacińską i powinna być zwalczana.

Ma się rozumieć, że archireje nie mogli pójść tak daleko, mając własny interes na widoku; niektórzy z nich wystąpili bardzo stanowczo przeciw wtrącaniu się niepowołanych do spraw Cerkwi, której zarząd wyłącznie w ręku episkopatu spoczywać powinien; na czele ich stanął jeden z najzdolniejszych i najgłośniejszych hierarchów rosyjskich, Antoni, archirej wołyński; nie wahał się on nawet oświadczyć, że wolałby widzieć wśród członków Soboru katorżników, niż księży świeckich lub profesorów akademij duchownych (str. 124). Natomiast niektórzy inni okazali dużo względności wobec dążeń, w których duch tradycyi kościelnej złączył się z duchem ruchu wolnościowego; wyrazili oni gotowość swoją do dopuszczenia delegatów kleru i świeckich, z warunkiem, że będą mieli tylko głos doradczy w soborze; Arseniusz, archirej Rjazański, wygłosił n. p. pogląd, że wykluczenie księży oraz świeckich z soboru byłoby w sprzeczności z zasadniczemi podstawami chrześcijaństwa; dzieje uczą, dowodził on, że biskupi nie są jeszcze Kościołem całym, choć stanowią jego część najważniejszą (str. 27).

Ostatecznie komisya poparła jednogłośnie sprawę udziału

kleru niższego i świeckich w Soborze; podzieliły się natomiast głosy w kwestyi praw, które im przyznać wypadało: siedmiu było za równouprawnieniem delegatów z archirejami, dwunastu przyznało im tylko głos doradczy.

Sprawa zwołania soboru złączyła się ściśle ze sprawą odnowienia patryarchatu i to nam tłómaczy, dlaczego archireje odrazu sympatycznie przyjęli ideę soboru, choć wyszła ona z wrogiego im obozu i w duchu dla nich wrogim przez kler i przez świeckich wyzyskaną być miała. Przerażony postępami rewolucyi, episkopat rosyjski przewidział możliwość upadku absolutnej władzy cara, który jest głową cerkwi; rozumiejąc zaś, że upadek ten wyrzuciłby zarazem cerkiew z dziedziny życia publicznego, a ich samych pozbawiłby wpływu i znaczenia, archireje postanowili zapobiedz temu przez stworzenie patryarchatu, jako symbolu jedności cerkwi; w razie gdyby miał nastąpić koniec caryzmu, miejsce jego mógłby zająć patryarchat. Taką — dowodzą autorowie książki *Le Tsar et la Révolution* — była myśl episkopatu. Że twierdzenie ich jest słuszne, dowodzą tego fakty przez O. Palmieri'ego przytoczone: wśród stronników patryarchatu najwybitniejsze miejsce zajął właśnie najzaciętszy w episkopacie rosyjskim wróg reform, cytowany wyżej Antoni, archirej Wołyński.

Słowem, dwa przeciwne obozy cerkwi rosyjskiej, kierując się dwiema wręcz przeciwnemi zasadami, zgodnie się zeszły ze sobą co do konieczności zwołania soboru. Gdyby jednak myśl ta stała się rzeczywistością, nie doprowadziłby sobór wcale do pozytywnych wyników: miałby, powiada O. Palmieri, podobieństwo do parlamentu, w którym na skrajnej prawicy zasiadłby episkopat, środek zająłby kler, lewicę zaś świeccy; wyniki tego kongresu »byłyby podobne do bańki mydlanej, która wzniósłszy się ku zdobyciu nieba, wnet się przemienia w niklą kropelkę« (str. 687). Dalej jeszcze w pesymistycznych przypuszczeniach idą pisarze rosyjscy; sądzą, że sobór wywołałby schizmę w prawosławiu, zanadto bowiem zaostrzyły się przeciwieństwa między klerem świeckim a zakonnym.

Ci na Zachodzie, których żywiej zajmuje idea pojednania Kościołów, zbyt łatwo wpadają w złudzenie, że rosyjskie prawosławie już jest do tego przygotowane. Ogromną zasługę

O. Palmieri'ego stanowi to, że nie uległ żadnej mrzonce, że umiał spojrzeć trzeźwo na rzeczy i że, zbadawszy je, ostatecznie rozwiał złudzenie. Zastanawiając się nad rozległym, przez autora zebranym materyałem, dochodzimy do wniosku, że marzenie o Unii nie ma żadnych mocnych podstaw pod sobą. Cóżby bowiem mogło wschodnich chrześcijan, zwłaszcza zaś Rosyan, pociągnąć do Rzymu? Lewica, zalecając powrót do tradycyi pierwszych wieków chrześcijaństwa i pierwszych Soborów, umiejętnie w imię tego zwalczając klerykalizm t. j. absolutystyczne dążności episkopatu rosyjskiego, aż nadto dobrze widzi, że zasada: *Taceat laicus in Ecclesia* jeszcze konsekwentniej na Zachodzie rozwiniętą została. Co się zaś tyczy prawicy, a raczej tych jej przedstawicieli, którzy działają w dobrej wierze i rzetelnie pragną dobra cerkwi, to Zachód zapomina, że w carze widzą oni nie naczelnika państwa tylko, który przywłaszczył sobie najwyższe miejsce w cerkwi, lecz czczą go po bizantyńsku t. j. jako głowę Kościoła, zastępcę Chrystusa. Chcieliby, mając godność cerkwi na myśli, wyzwolić ją z pod poniżającej opieki państwa, ale by tego dopiąć, nie trzeba wcale w ich mniemaniu iść do Rzymu, wystarczy, jeśli car na miejscu cywilnego oberprokurora synodu postawi między sobą a cerkwią duchownego patryarchę, który będzie namiestnikiem namiestnika Chrystusa.

Wobec tego, że owoce ściśle misyjnej pracy katolickiej nie mogą być w Rosyi obfite, pozostaje jeszcze dla tych, których idea pojednania Kościołów pociąga, droga, na którą wskazał Mgr. Ehrhard, której się trzyma grupa księży czeskich i słowiańskich, wydających w Pradze poważne pismo *Slavorum litterae theologicae.* Drogą tą jest sumienne, wszechstronne i wolne od uprzedzeń badanie religijno - naukowej kultury Wschodu; prowadzi ono do przyjacielskiego zetknięcia się z obcym nam światem i jest wstępem do pojednania. Na drodze tej X. Palmieri nietylko stanął, ale zebrał obfity plon — i na tem doniosłe znaczenie jego dzieła polega. Rozdział jego, poświęcony szkołom oraz naukom teologicznym w Rosyi, jest niespodzianą dla nas rewelacyą. To, co cerkiew rosyjska w tym zakresie daje, wygląda na ponurem tle jej życia, jakby jasny promień. Rosya posiada cztery akademie duchowne, w których wykła-

dają przeważnie profesorowie świeccy; każda z nich ma swój organ naukowy, prócz tego istnieją liczne inne a poważne czasopisma, naukom teologicznym poświęcone; bibliograficzny przewodnik teologii rosyjskiej podaje 4300 tytułów książek, broszur i artykułów, które w ciągu 1904 r. wyszły. Stosunkowo słabiej w tej dziedzinie stoi filozofia chrześcijańska i dogmatyka; za to w zakresie egzegetyki ogromem wiedzy wśród wielu innych góruje prof. Głubokowski, którego prace wysoko podniósł A. Harnack. W dziale patrologii nauka rosyjska może śmiało nawet z Niemcami współzawodniczyć o palmę pierwszeństwa; porusza też często przedmioty, które mają bezpośrednią wartość dla Zachodu; naprzykład prof. Brilliantow zbadał wpływ teologii wschodniej na twórczość Scota Erigeny; prof. Bronzow opracował systemy etyczne Arystotelesa i św. Tomasza; historyę nauki o Logosie wyłożył prof. Muretow; prof. Pisarew i prof. Rodnikow poświęcili się studyom nad św. Augustynem; pomnikowe zaś znaczenie mają dzieła prof. Spasskiego z zakresu historyi dogmatów i S. Zarina o ascetyzmie na Wschodzie. Podobnież w historyi Kościoła zadziwiają ogromem pracy i szeroką wiedzą dzieła metropolity Makarego, profesorów Gołubińskiego i Dobrokłońskiego. Wreszcie, ze szczególnem zamiłowaniem uprawiają Rosyanie prawo kanoniczne; jako najwybitniejszych badaczy wymienił tu autor Suworowa, Berdnikowa, Ostroumowa i Zaozierskiego, którzy wybitny brali udział w ostatnich czasach w sprawie reform cerkiewnych i zwołania soboru. Słowem, bliższe zbadanie literatury teologicznej rosyjskiej miałoby podwójne znaczenie dla Zachodu: przedewszystkiem przyczyniłoby się do rozszerzenia naszych własnych widnokręgów umysłowych, powtóre stworzyłoby nić sympatyi pomiędzy Wschodem a Zachodem i umożliwiłoby wpływ świata katolickiego na prawosławie. »Tymczasem dziś uczeni rosyjscy — pisze autor (str. 675) — łatwiej się poddają wpływowi nauki protestanckiej, szczególnie teologów anglikańskich, którzy wynoszą pod niebiosa kościoły wschodnie i szukają, choć daremnie, sposobu zawarcia z niemi unii, która niemożliwą jest dogmatycznie i dyscyplinarnie, ponieważ chrześcijanie wschodni nie wyrzekną się nigdy ani kultu Przenajświętszej Panny, ani nauki o transsubstancyacyi«.

Do pracy w tym kierunku i w ogóle do zbliżenia Rosyi z Zachodem katolickim byłyby powołane przedewszystkiem te narody katolickie, które z nią bezpośrednio się stykają i mają sposobność najdokładniejszego jej poznania, więc Polacy oraz Rusini obrządku wschodniego. Przedmiotu tego dotknął się autor w rozdziale ostatnim. Wśród Rusinów, pochłoniętych wyłącznie politycznemi sporami z katolicką Polską, zbyt słabo zaznaczało się dotąd przywiązanie do katolicyzmu, ażeby mogli czynnie na tem polu pracować. Co zaś do Polaków, to pospolite na Zachodzie, szczególnie wśród katolików włoskich i francuskich złudzenie o mniemanej gotowości Rosyi do poddania się papiestwu wiąże się ze złośliwem uprzedzeniem przeciw Polsce, która ma niby stać temu na przeszkodzie, odpychająco działając na Rosyę swoim fanatyzmem narodowym, strojącym się w barwy katolickie. X. Palmieri przytoczył sąd jakiegoś Francuza, który stawia Polakom, zwłaszcza kapłanom, następujące zarzuty: przesadzają oni niedostatki Rosyi, wyśmiewają jej najszanowniejsze obyczaje religijne i obrządki, żywią nienawiść do języka rosyjskiego i nie chcą go używać w rozmowie, nie chcą przyjacielskich stosunków z klerem rosyjskim, pogardliwie odpychają tych Rosyan, którzyby pragnęli otworzyć im swoje sumienia.

Grzeszna nieznajomość, cechująca nieraz sądy łacińsko-katolickich społeczeństw o Polsce, nie wystąpiła chyba nigdy w postaci tak jaskrawej, jak w powyższem oskarżeniu. Czyżby ów Francuz nie wiedział, że naród polski stał się pastwą polityki rusyfikacyjnej rządu rosyjskiego? A na czemże owa rusyfikacya polega? Wyjaśnił to z cyniczną otwartością w znanych *Oczerkach Priwislinja* najbliższy współpracownik jednego z najzacieklejszych rusyfikatorów, jenerała Hurko, ogłaszając, że zamiarem Rosyi jest »wykorzenienie w narodzie polskim tych jego właściwości, które go oddzielają od narodu rosyjskiego«, czyli języka i wiary. W dążeniu do wykonania zamiaru tego posługiwał się rząd czynną pomocą duchowieństwa prawosławnego, które będąc, jak to X. Palmieri pracowicie wykazał, powolnem narzędziem departamentu policyi, tem chętniej w danym wypadku włożone nań zadania spełniało, że odpowiadały one jego własnej, przez wieki wyrobionej nienawiści do latyni-

zmu. Jaką bronią nienawiść ta walczy, o tem świadczą prawosławne pisma dyecezyalne na Litwie i Rusi, oraz wydawnictwa Poczajowskiej Ławry. Dobitną ich charakterystykę podał X. Palmieri (str. 629—631), dadąc, że wyraz bezecny (*infame*) nie jest zbyt silny do określenia tych trywialnych publikacyj przepełnionych oszczerstwami. Autor artykuliku o wierze katolickiej, umieszczonego w r. 1906 w oficyalnych *Wiadomościach dyecezyi witebskiej*, nie wahał się twierdzić, że Kościół katolicki rozgrzesza każdą zbrodnię za pewną opłatę: cudzołóstwo za trzy ruble, kazirodztwo za pięć, zgubienie płodu za czternaście, a za 40 rubli można otrzymać pozwolenie na zamordowanie ojca lub matki!

Jakież wobec takiego usposobienia, panującego w cerkwi rosyjskiej tam, gdzie się ona z katolicyzmem styka, mogłoby być stanowisko duchowieństwa polskiego? Zupełnie się zgadzam z X. Palmieri'm, że wyznawcy Kościoła wschodniego są nasi *fratres separati* i chętnie na tym gruncie staję, gdy rozmawiam z poważnymi i uczciwymi przedstawicielami prawosławia, ale mając do czynienia z oszczerstwami, napaściami, donosicielstwem, słowem z agressywnością wyznania, które, będąc uznane jako religia panująca, ma opiekę państwa za sobą, powinniśmy się bronić, nietylko jako Polacy, lecz przedewszystkiem jako katolicy. Broniąc się zaś, zmuszeni jesteśmy, chcąc nie chcąc, większy nacisk kłaść na to, co nas od prawosławia odróżnia, niż na to, co nas z niem zbliża. Jak można wymagać od księży katolickich, aby się przyjaźnili z popami, zarzucającymi im, że za pieniądze upoważniają do grzechu, i z czynownikami, gnębiącymi katolicyzm? Jeszcze zaś trudniej żądać od księdza Polaka, aby popisywał się używaniem mowy rosyjskiej tam, gdzie jego ojczysta mowa jest wzbronioną. Spotykałem niekiedy takich, którzy to czynili, lecz byli oni przedmiotem pogardy nietylko dla swoich, ale i dla Rosyan. Wreszcie potwarzą brzydką jest twierdzenie owego Francuza, że księża Polacy odpychają nawet tych Rosyan, którzyby całem sercem gotowi byli im zaufać. Jeśli podobne wypadki, o których zresztą nie słyszałem nigdy, tu i owdzie zdarzyć się mogły, to były wyjątkiem, nie regułą. Natomiast o misyjnych pracach naszych kapłanów wiem niejedno. Znam takich, którzy w przebraniu,

narażając się na więzienie i Sybir, nieśli słowa pociechy przypisanym gwałtem do prawosławia, lecz trwającym w wierze przodków unitom i katolikom; znam innych, którzy nie dziesiątkami, lecz setkami nawracali Rosyan na katolicyzm, ma się rozumieć potajemnie. Zachód o tem nie wie. Mogę też bez obawy przesady powiedzieć, że każda niemal świątynia katolicka w cesarstwie rosyjskiem, poza etnograficznemi granicami ziem polskich, staje się ogniskiem, pociągającem Rosyę ku katolicyzmowi, proboszcz bowiem takiej świątyni, korzystnie najczęściej wyróżniając się od kleru prawosławnego swoją kulturą duchową i umysłową, wzbudza ku sobie, bez szczególnego ze swej strony starania, uczucia poważania i sympatyi wśród ludności rosyjskiej i tem samem toruje drogę wpływom katolickim. Wprawdzie duchowieństwo polskie, a mianowicie uczeni jego przedstawiciele, profesorowie akademii petersburskiej i w ogóle wydziałów teologicznych, świecili dotąd nieobecnością na polu badań prawosławnego Wschodu; uwagę tę czyni też X. Palmieri, i jest ona teoretycznie zupełnie słuszną, ale pytam siebie, czy nie jest to lepiej, że teologowie nasi w tym kierunku pracować nie chcieli. W epoce, gdy w cesarstwie rosyjskiem srożył się ucisk Kościoła katolickiego, jakiego inne narody nie doznały, gdy wśród biskupów jedni byli wygnani, a drudzy, pozostawszy na stolicach swoich, pozbawieni możności bezpośredniego stosunku z Rzymem, gdy utrudniano im zwiedzanie własnych dyecezyj, gdy proboszcz każdy był internowany, niby więzień, w parafii swojej, której granic nie wolno mu było przekroczyć, gdy prasa prawosławna, radośnie przyklaskując wszystkim krokom rządu, zmierzającym do osłabienia katolicyzmu, żądała większej jeszcze energii w prześladowaniu — w epoce takiej wielkiego trzeba było panowania nad sobą, aby módz objektywnie, bezstronnie, a tem bardziej miłosnem okiem spoglądać na cerkiew rosyjską. Do prac w tym przedmiocie mogłyby się łatwo zakraść niepotrzebne, stronnicze, mącące wzrok uprzedzenia, więc, powtarzam, lepiej może jest, że ich nie było.

Patrząc jednak na dzieło X. Palmieri'ego ze stanowiska tych zarzutów, które na katolickim Zachodzie czynią Polakom z powodu ich stosunków do Rosyi, należy podnieść tę

autora zasługę, że umiał on wznieść się ponad płytką niechęć. Zbadał on, jak mógł najdokładniej, położenie polityczne Polski, przedstawił je w osobnem studyum, które w r. 1907 ogłosił w *Studi religiosi* i doszedł do wniosku, że pod knutem rosyjskim tylko bohaterska cnota *(una virtu eroica)* mogłaby wyzwolić Polaków od nienawiści do ciemiężców. A jednak pomimo tego, nie wszystko umiał on zrozumieć. Niepojętą — wyznaje on (str. 724) — jest dla niego rzeczą wstręt, jaki Polacy mają do języków rosyjskiego i rusińskiego. Trudno czuć pociąg — powiemy mu na to — do języka obcego, który gwałtem jest narzucany w szkole, w urzędzie, we wszystkich sferach życia publicznego, a cóż dopiero dziać się musi w duszy człowieka, gdy wróg usiłuje go zmusić do używania owej obcej mowy w najwewnętrzniejszej sferze, jaką jest stosunek do Boga. Tymczasem rząd rosyjski nie cofnął się nawet przed tem i uczynił próbę użycia katolicyzmu, jako narzędzia do rusyfikacyi. W r. 1869 wyszło rozporządzenie carskie, łaskawie zezwalające na używanie języka rosyjskiego w nabożeństwie dodatkowem na Litwie i Rusi. Pozwolenie takie było oczywiście rozkazem. Znaleźli się też zaraz księża karyerowicze, którzy ochoczo do spełnienia jego się wzięli; w nagrodę za to rząd oddał im, pomimo protestu Rzymu, w ręce administracyę dyecezyj wileńskiej i mińskiej.

Byłem wówczas uczniem gimnazyum mińskiego, mieliśmy katechetę rusyfikatora, słynnego Sęczykowskiego, którego rząd mianował był zarazem wizytatorem kościołów gubernii mińskiej w celu wprowadzenia do nich języka rosyjskiego; obowiązani byliśmy modlić się z książek rosyjskich; po rosyjsku on nas spowiadał, na wykładach demoralizował nas cynicznem opowiadaniem tłustych dykteryjek pod pozorem plastycznie dokładnego wytłómaczenia sakramentów małżeństwa i kapłaństwa. Na festy urządzał w swoim kościele parafialnym uroczyste nabożeństwa, na które spraszał popów i wygłaszał kazania na temat jedności katolicyzmu i prawosławia. Ale kazań tych i nabożeństw słuchali ci tylko, których gwałtem zapędzano do kościoła, t. j. gimnazyaliści; lud, słusznie poczytując księży rusyfikatorów za renegatów, przestał uczęszczać do kościołów, którymi oni zarządzali; w niektórych parafiach zdobywał się

na energię i wypędzał ich, choć groziło to więzieniem, lub wygnaniem. Zrusyfikowane kościoły opustoszały. Słowem, próba rusyfikacyi przez katolicyzm zawiodła oczekiwania rządu i zaniechaną została na mocy układów z Rzymem w r. 1882. Teraz, po ogłoszeniu ukazu o tolerancyi, rozporządzenie Kuryi rzymskiej z r. 1877, zakazujące używania języka rosyjskiego w nabożeństwach dodatkowych, zostało oczywiście zniesione; było to logicznem następstwem ukazu: wszak przyszli Rosyanie katolicy będą mieli prawo żądać spowiedników i kaznodziei mówiących po rosyjsku i zechcą mieć śpiewy rosyjskie. Nie mógł jednak ten zupełnie słuszny krok Rzymu nie zaniepokoić nas, którzy znamy perfidyę władz rosyjskich i obawiać się możemy, że zdołają one nowe rozporządzenia Rzymu przeciw nam wyzyskać. W oficyalnej bowiem terminologii rosyjskiej narodowość polska nie istnieje wcale na Litwie i Rusi, są tam tylko katolicy pochodzenia polskiego; pochodzenie nie stanowi o narodowości: na mocy tego minister spraw wewnętrznych mógłby każdej chwili zażądać wykluczenia mowy polskiej z kościołów, a to nie na korzyść miejscowych narzeczy białoruskiego i małoruskiego, których istnienia rząd również nie uznaje, lecz na rzecz języka rosyjskiego. Niesłusznie posądza nas X. Palmieri o wstręt do owych miejscowych narzeczy. Nie wprowadzamy ich do kościoła, bo dotąd lud tego nigdzie nie zażądał, a wprowadzenie byłoby niebezpieczne z tego powodu, że rząd, nie uznając ich i nie dopuszczając używania ich w cerkwi, mógłby na tej samej zasadzie znieść je w kościele i zastąpić językiem rosyjskim.

Duchowieństwo polskie nie chce, nie może, i nie ma prawa dopomagać wrogiemu rządowi w jego polityce rusyfikacyjnej. I sądzę, że niema takiego kraju, w którym duchowieństwo poszłoby przeciw własnemu narodowi i połączyło się z wrogami jego w imię urojonych interesów Kościoła; czyniąc to pod pozorem mniemanego dobra powszechności katolickiej w jakichś przyszłych odległych czasach, ściągnęłoby na Kościół bezpośrednią klęskę przez to, że popchnęłoby do walki z nim swój własny naród. Rzecz to zdaje się bardzo jasna, a jednak nie zawsze była jasną dla katolików włoskich i francuskich, którzy o Polsce pisali. Wszak nie tak dawno X. Vanutelli ubolewał,

że »są wśród Polaków głowy lekkomyślne i nieroztropne, które podtrzymując antagonizm z Rosyą, wytwarzają warunki opłakane dla katolicyzmu« [1]), a uczony Barnabita, Tondini, mówiąc o stosunku Rosyi do Słowian, umyślnie a pogardliwie pomijał sprawę polską [2]). X. Palmieri tę wielką wyższość ma nad poprzednikami swoimi, że nie zamknął oczu na stosunki polityczne Rosyi: zbadał on politykę rządu, zgłębił jej rusyfikacyjne zamiary i napiętnował ich ohydę. Zrozumiał on, że jeśli Rosya nie przeobrazi swego ustroju wewnętrznego, to »stanie się wulkanem, którego zielone pochyłości zalewane będą ognistemi potokami lawy« (str. 751); zrozumiał wreszcie pierwszorzędne w tem przeobrażeniu znaczenie kwestyi polskiej, która w duchu sprawiedliwości rozwiązaną być musi, gdyż dopiero wtedy Polska mogłaby być tem, czem być powinna: ogniwem pojednania między Wschodem a Zachodem.

Ale polityka rosyjska w dalszą przyszłość nie patrzy: wraca znowu na dawne tory i przygotowuje Rosyę do nowej katastrofy. Ze stanowiska katolika, któremu ideał zjednoczenia Kościołów przedstawia się, jako wyraz tryumfu chrześcijaństwa i polityki chrześcijańskiej, jasnym punktem na tle rosyjskiem jest filozofia Włodzimierza Sołowjewa. Ale znaczenie jej i wpływ przeceniono na Zachodzie. Następców bowiem Sołowjew ma niewielu, a i ci są rozumiani fałszywie przez katolicką Europę. Nie zrozumiano tam, że choć Sołowjew głosił prymat papieża, nie było to z jego strony bezwzględnem poddaniem się Rzymowi. Czuł się on synem Wschodu i nie lubił »rzymskiego«, jak się wyrażał, katolicyzmu. Podobnież, następcy jego patrzą na Rzym przez pryzmat idei Chomiakowa, to jest jako na jednostronne rozwinięcie zasady jedności na gruzach wolności. Niedawno rozmawiając z jednym z najprzedniejszych przedstawicieli ruchu religijnego w Rosyi, zwróciłem uwagę, że konsekwencya logiczna musi jego i jego przyjaciół doprowadzić do Rzymu. »Możebyśmy już tam byli — odpowiedział — gdybyśmy materyalnie na rzecz patrzyli. Ale Papież, jako najwyższy dostojnik Kościoła i duchowny monarcha, nie pociąga nas i nie

[1]) *Sguardi all'Oriente.* (Roma, 1892).
[2]) *La Russia e l'unione delle chiese.* (Roma, 1895).

wydaje się nam potrzebnym. Mybyśmy go uczcić chcieli, jako rzeczywistego namiestnika Chrystusa, lecz przeciw temu powstaje historya: na stolicy Piotrowej gnieździły się w wiekach ubiegłych zbrodnie tak potworne, że starły z niej znamiona myśli Chrystusowej«.

I ten to właśnie realizm historyczny prowadzi do przeniesienia idei Kościoła po za ziemię. »Kościół, jako mistyczne ciało Chrystusa — pisał w *Moskiewskim Tygodniku* książę Grzegorz Trubecki w rozbiorze moich *Grundprobleme Russlands* — jest jeden i nie powinien być utożsamiany z żadną z tych form historycznych, które się nakładają na jego treść«... »Kościoły prawosławny i katolicki — plastycznie wyraził się autor — są nietylko domami Chrystusa, ale i jego więzieniami«... W żadnym z nich bowiem Chrystus nie znajduje odpowiedniego dla siebie pomieszkania — i w ogóle wszelka forma ziemska jest więzieniem dla ducha, lecz zadanie chrześcijaństwa polega nie na odrzucaniu tych form, lecz na przeobrażaniu ciemnicy w żywy ołtarz«.

Z tego stanowiska takie zjednoczenie Wschodu z Zachodem, które znalazłoby swój wyraz tylko w soborze kierowanym przez papieża, byłoby zjednoczeniem zewnętrznem, mechanicznem, bezdusznem, więc niepotrzebnem. Rzeczywistem zaś stałoby się, gdyby obydwa Kościoły, Zachodni i Wschodni, urzeczywistniły każdy w swoim obrębie ideał Kościoła powszechnego, do którego należą i katolicy i prawosławni. »W tym więc kierunku — pisał do mnie książę Grzegorz Trubecki — pracujmy każdy w swoim zakresie, uznając równocenność obu Kościołów, obydwa bowiem zachowały Sakrament Eucharystyi, który ich tą samą łaską obdarza. Dzięki temu idealna jedność istniała między nami i istnieje zawsze i to jest rzeczą tak ważną, że skorupa historyczna staje się wobec tego szczegółem drugorzędnym. Nie rozumiem, dlaczego wy katolicy pojąć tego nie chcecie. Chrześcijanie Wschodni, wyrósłszy na gruncie, na który padły posiewy rzucone przez św. Ojców Kościoła Wschodniego, ukochali ten grunt i trzymają się całą siłą tej nici tradycyj i obrzędów, która ich łączy z całą przeszłością, żywych z umarłymi, synów z ojcami; wy zostawajcie w tym samym stosunku z waszą katolicką przeszłością i zmierzajmy wspólnie

ku wspólnemu ideałowi. Czyż nie to samo niebo odbija się w dwóch kroplach rosy? Oczywiście, jeżeli dwie krople zleją się ze sobą, to niebo może odbić się w nich szerzej i głębiej, lecz nastąpi to tylko w takim razie, jeśli obie będą kryształowo czyste«.

Z pochodnią tak pojętego ideału Kościoła, Wschód, a raczej ci najlepsi jego synowie, którzy wielkie dzieło Sołowjewa wzięli w swoje ręce, z tem pilniejszą uwagą śledzą pracę katolickiego Zachodu. Szczególnie żywy odgłos znalazł w nich ruch, znany pod nazwą modernizmu. »W ruchu tym — pisał do mnie jeden z wybitnych kontynuatorów Sołowjewa — widzę taką siłę i tyle żywego tragizmu, że nie przypuszczam, aby mógł on nie poruszyć wszystkich członków Kościoła powszechnego, bez względu na to, czy są oni katolikami, czy też prawosławnymi. Nas pociąga on tem bardziej, że jest w nim głębokie pokrewieństwo z tem, co się u nas dzieje, z budzeniem się świadomości religijnej, dążącej do syntezy wiary i kultury w najszerszem znaczeniu tego wyrazu. Prąd ten nie odbiega od idei Kościoła, szuka jedynego Kościoła, a spotyka się ze zmateryalizowanemi historycznemi formami skamieniałego ustroju kościelnego; i w tem właśnie tkwi tragiczna strona ruchu, w głębokiem rozdwojeniu między szukaniem Kościoła, a walką z tą jego historyczną formą, której niezgodność z ideałem chrześcijańskim zatrważa dusze wierzące. Położenie katolików trudniejsze tu jest od naszego; my śmiało możemy walczyć z synodem w imię Kościoła i nikt nas za to z Kościoła nie wykluczy, u was jedno nieostrożne słowo może narazić na ekskomunikę. Ale w takiej właśnie chwili należy tem pilniej podkreślać głębokie znaczenie Kościoła powszechnego, unoszącego się nad historycznemi przejściowemi formami, — tembardziej, że nie wszyscy wśród tych, co pragną i łakną prawdy, a zaniepokojeni są mrocznemi siłami rzeczywistości, posiadają świadomość istnienia owego Kościoła powszechnego«.

Nie będę wchodził w rozbiór myśli, w słowach powyższych wygłoszonej, — nie mogę jednak powstrzymać się od uwagi, że idealny polot ducha, który się odbija w nich i w ogóle w rozumowaniach i poglądach następców Sołowjewa, wniósłby

pierwiastek nowego życia i nowej mocy do katolicyzmu, gdyby zjednoczenie Kościołów dokonanem zostało.

Ale dziś zjednoczenie jest marzeniem tylko i to bardzo dalekiem; rzeczywistość zadaje mu kłam na każdym kroku. Wśród pochłaniającej cerkiew rosyjską i wyniszczającej ją walki między duchowieństwem świeckiem a zakonnem, gasną ognie wielkich ideałów Kościoła powszechnego: gdy z jednej strony sfanatyzowani mnisi, z Heliodorem z Poczajowa na czele, wzywają do mordowania innowierców i innoplemieńców w imię rosyjskiego Boga i rosyjskiego cara, z drugiej seminarya duchowne stają się ogniskami namiętności rewolucyjnych, dochodzących do szału. W ciągu roku szkolnego 1906—1907 zamordowani zostali przez wychowańców swoich rektorowie seminaryów tambowskiego i penzeńskiego i inspektor seminaryum w Tyflisie, rektor seminaryum charkowskiego oblany został kwasem siarczanym, a smoleńskiego obity nahajkami; obici byli również inspektorowie seminaryów w Kijowie i Woroneżu. W seminaryum moskiewskiem eksplodowały bomby cztery razy, w Niżnym Nowogrodzie trzy, w Kamieńcu Podolskim po 15 maja nastąpił cały szereg wybuchów, które zniszczyły ściany, piece i szyby, a nastrój wśród uczniów był taki, że egzamina odbywały się pod ochroną policyi. W Wiatce aresztowano 20-tu wychowańców, a 300-tu wyprawiono bez prawa wstępowania do innych zakładów duchownych; w Kijowie wyprawiono 200-tu, w Kaludze 180-ciu, w Wilnie 60-ciu; w Nowoczerkasku 20-tu oddano pod sąd. Wreszcie w ciągu roku 17 seminaryów zamknięto. Fakty te podała i zebrała gazeta *Ruś*. Nie dziw, że nad chaosem takiego rozprzężenia nie zdołały dotąd zapanować głosy najszlachetniejszych synów cerkwi.

III.

FILOZOFIA CZICZERINA

Filozofia Cziczerina.

W dziedzinie idealizmu religijnego spotkał się z Włodzimierzem Sołowjewem Borys Cziczerin. Obaj oni są myślicielami chrześcijańskimi, należą do największych w tym szeregu, jakich wydał wiek XIX., i zarazem zajęli najwyższe stanowiska w filozofii rosyjskiej. Ale Cziczerin był starszy od Sołowjewa o lat 25 — i tą różnicą wieku tłumaczą się różnice w charakterze ich religijnych poglądów, oraz w ich uzasadnianiu. Sołowjew, jako wychowaniec pozytywizmu, który zatracił wiarę w absolutną wartość dowodów rozumowych w rzeczach przekraczających zakres doświadczenia, zmuszony był szukać gdzieindziej opory dla uczucia religijnego; znalazł ją w moralnej świadomości i z nią zlał religię w jedno. Bóg — nauczał on — nie jest faktem narzucającym się nam z zewnątrz, niemniej jednak wierzyć w Boga jest powinnością moralną, albowiem bez tej wiary wiara w dobro traci podstawę swoją. I na świadomości moralnej wzniósł on swoją filozofię. — Cziczerin zaś był racyonalistą od stóp do głowy. Religię, a zwłaszcza religię chrześcijańską przedstawiał on, jako postulat rozumu, jako nieuniknione, z żelaznych praw logiki wynikające zakończenie i ukoronowanie usiłowań myśli w jej wędrówkach od rzeczy względnych ku absolutowi. Obaj walczyli z pozytywizmem, ale odmienne rządziły nimi pobudki; u Sołowjewa przeciw filozofii pozytywnej podnosiło bunt uczucie religijne, dla Cziczerina zaś pozytywizm był przedewszystkiem czemś przeciwnem zdrowemu rozsądkowi, przeciwnem logice; oznaczał on cofnięcie się

myśli wstecz, jej spadnięcie z wyżyn, na które ją wprowadził był Hegel.

I to ścisłe trzymanie się Hegla jest główną przyczyną, że najgłębiej pomyślane z dzieł Cziczerina — *Nauka i Religia* — w którem on zawarł wyniki pracy całego życia i streścił wszystko, co miał ludziom do powiedzenia, nie obudziło tego zajęcia, na jakie zasługiwało. Pojawiło się ono w epoce, w której z filozofią Hegla, szczególnie zaś z jego dialektyką liczono się mało, w Rosyi mniej, niż gdzieindziej. W przeciwieństwie do Sołowjewa, który znalazł koło przyjaciół i uczniów, rozwijających nadal myśl jego, Cziczerin pozostał samotny. Ale nie umniejsza to jego znaczenia. Jego konserwatyzm filozoficzny nie miał nic wspólnego ze skamieniałością myśli. Cziczerin był pełnym żywotności wewnętrznej kontynuatorem filozofii Hegla, kult bowiem Hegla łączył on z kultem Kanta, ku któremu zwracało go to, co było najwewnętrzniejszą podstawą jego umysłu i charakteru: dogmatyzm moralny, upatrujący w absolutności prawa moralnego najwyższe stanowisko do sądzenia o ludziach i rzeczach. I przez Kantyzm swój staje się Cziczerin łącznikiem między epoką Hegla, a tem, co jest najzdrowsze i najlepsze w wytwarzającej się dziś filozofii, mianowicie jej dążeniem do wzmocnienia religii i do pogłębienia stosunku między stworzeniem a Stwórcą przez zwrot do głębin sumienia, do rozbrzmiewającego w nich imperatywu, który wiarę w Boga czyni pierwszą moralną powinnością człowieka.

Swoje dzieło o *Nauce i Religii* rozpoczął Cziczerin od wypowiedzenia wojny pozytywizmowi. Z powodzeniem tego prądu, poza którym krył się materyalizm, wiązał on dzisiejsze zdziczenie polityczne. Pozytywizm, zajęty tylko szczegółami i nie usiłujący nawet wznieść się ponad nie, wyplenił z umysłów współczesnych wszelkie idee ogólne: »Stąd chaos powszechny, mrok, chwiejność, jakiej nigdy przedtem nie było, — pisał on w przedmowie; — myśl silna, przekonania mocne, charaktery wzniosłe stają się rzadkością«. Równie jak oparta na pobudkach utylitarnych etyka pozytywizmu jest zaprzeczeniem tej żywej etyki, którą przenika myśl o stosunku człowieka do Boga, tak też sam pozytywizm jest krzyczącem zaprzeczeniem logiki, kaleczy on myśl i obniża: »Biada temu słudze nauki — czy-

tamy w końcu tejże przedmowy — który zagasił w umyśle swoim pochodnię metafizyki! Skazał on tem siebie na wieczne pełzanie po nizinach realizmu, na zatracenie nawet pamięci o tem, że przeznaczony był do innej wiedzy i do wyższego życia«. Tej »innej wiedzy« i tego »wyższego życia« pozytywizm dać nie może, bo zakres wiedzy zamyka on doświadczeniem, innego źródła dla niej nie widząc. Jeśli tak jest, to w losie człowieka tkwiłaby nierozwikłana sprzeczność. Dręczą go pytania, skąd przyszedł, dokąd idzie, co jest istotą tego bytu, którego cząstkę on stanowi i jaki jego cel, tymczasem to wszystko, najbliższe dla niego i najważniejsze, najbardziej go obchodzące, wymyka się z pod obserwacyi i nie poddaje się analizie, czyli, według pozytywizmu, powinno na zawsze pozostać dla człowieka nieodgadnionem. Jeśli to prawda, jeśli wiedzę należy w rzeczy samej ograniczyć zakresem doświadczenia, to »nie masz we wszechświecie istoty bardziej pożałowania godnej, niż człowiek, który staje się skazanym na wiekuistą sprzeczność między dążnościami a środkami, między ogromem narzucających się jemu zadań, a niemożliwością ich rozwiązania«. Przeciw pozytywizmowi, czyniącemn człowieka przelotnem zjawiskiem wśród nieskończonego oceanu zjawisk, powstaje wszystko, co jest najlepsze w jestestwie naszem. »Daremnie nam mówią, że ograniczanie wiedzy tem, co jest dostępne zmysłom, oznacza dojrzałość myśli. Człowiek nie może uznać, że oznaką dojrzałości ma być patrzenie tylko w dół, wówczas gdy prawa jego własnej natury zmuszają go podnosić wzrok do góry; nie może również zamknąć się w badaniu szczegółów, gdy każde słowo, które wymawia, jest wyrazem ogólnego pojęcia, — ani poczytywać się niezdolnym do rozumienia jakiejkolwiekbądź rzeczy, gdy włożony weń rozum jest w istocie swojej zdolnością rozumienia; wreszcie nie może wyrzec się człowiek badania tych mianowicie zagadnień, które stanowią najwewnętrzniejszą potrzebę jego rozumu i które nadają znaczenie i wartość jego życiu«.

Powinniśmy przeto wydobyć się z ciasnoty, w której nas trzyma pozytywizm. Nie znaczy to jednak wcale, jak sądzą wyznawcy tej doktryny, że mamy przypiąć sobie Ikarowe skrzydła i puścić się w krainę nieuchwytnych fantazyi. Wręcz

przeciwnie. To znaczy, że zamiast uparcie wlepiać oczy w dół, podniesiemy je do góry, lecz nie po to, aby odlecieć od ziemi, ale aby, zostając na niej i ciągnąc korzyści ze wszystkich jej bogactw, zarazem ogarnąć wzrokiem niezmierzoną przestrzeń nieba i poznać związek łączący rzeczy niższe z wyższemi, ziemskie z niebieskiemi. To znaczy dalej, że stwierdzimy tę prawdę, iż rozum, wznosząc się od zmienności i względności ku absolutowi, musi zawierać w sobie absolutny pierwiastek, gdyż bez niego, mając doświadczenie za jedyne źródło poznania, szedłby od jednych rzeczy względnych ku drugim i idea absolutu nie mogłaby w nim powstać. To znaczy wreszcie, że staniemy na gruncie ścisłej naukowości, na którym nie stoi pozytywizm i uznamy, że początkiem wiedzy, jej podstawą, musi być poznanie tego narzędzia, które nam daje możliwość myślenia, czyli badania rzeczy i zdobywania wiedzy. Tem narzędziem jest rozum.

Wszelka zaś siła, a zatem i rozum, działa według praw swojej natury. Naturę rozumu stanowi świadoma działalność; ta zaś suponuje świadomość praw, któremi się kieruje. Nie wolno przeto twierdzić, aby poznanie tych praw było wynikiem obserwacyi; zanim bowiem rozum obserwacyę rozpocznie, już się temi prawami rządzi. Otóż usystematyzowanie praw myślenia, których bezpośrednią świadomość posiadamy, jest przedmiotem logiki.

Choć logika, jako wiedza formalna, zwraca się nie wprost ku rzeczom, lecz przedstawia sposoby, podług których rozum te rzeczy bada, jednak ona daje nam drogę do poznania natury rzeczy, czyli tego, co Kant rzeczą w sobie nazywał. Cziczerin określa naturę rzeczy, jako wewnętrzną jedność, z której wynikają własności przedmiotów i wzajemne ich stosunki. Ta jedność, ukrywająca się poza rozmaitością zjawisk, jest jednością realną, poza nią zaś istnieje jedność logiczna, wiążąca te zjawiska w umyśle człowieka. Powstaje więc pytanie, jaki jest związek między jednością realną a jednością logiczną; innemi słowy, czy prawa rządzące zjawiskami odpowiadają prawom poznającego je rozumu. Że tak jest, o tem świadczy matematyka, matematyczne bowiem wyrachowania, choć oparte na logice, są w zupełnej zgodzie z faktami, które poznajemy z do-

świadczenia. Obliczamy drogi planet, wskazujemy miejsca, w których znaleść się muszą nieznane nam ciała niebieskie, teleskop zaś potwierdza prawdę naszych wyrachowań. Wypływa stąd wniosek, że określenia rozumowe wyrażają tę jedność, która tkwi w osnowie zjawisk, czyli że istnieje harmonia między siłami natury, a prawami rozumu, między bytem a myślą.

A zatem r z e c z w s o b i e nie jest czemś bezwzględnie niedocieczonem: skoro nam wiadome są prawa rządzące jej objawami, możemy powiedzieć, że ją samą znamy.

Jeśli zaś zadanie nauki polega na wykrywaniu związku między zasadami i prawami, które kierują światem zjawisk, a zasadami i prawami rozumu, to jej najwyższym celem jest powiązanie wszystkich zjawisk tem najwyższem prawem, które kojarzy w sobie wszystkie definicye logiki, tem prawem dialektycznego rozwoju, które odkrył H e g e l, a które Cziczerin określił jako rozwijanie się przeciwieństw z pierwotnej jedności i kojarzenie się ich w jedności nowej, wyższej (teza, antyteza, synteza).

Ale już w tem określeniu Cziczerin, choć uczeń i wyznawca Hegla, odbiegał od mistrza swojego i wprowadzał poprawkę, pociągającą za sobą daleko idące następstwa. Dla Hegla punktem wyjścia był byt czysty, jako pojęcie najbardziej oderwane; temu zaś przeciwstawił niebyt, ażeby zlać jedno i drugie w pojęciu stawania się. Według zaś Cziczerina punktem wyjścia dla umysłu zastanawiającego się nad rzeczami może być tylko c o ś, czyli byt konkretny, w żadnym razie abstrakcya — i dopiero z tego konkretnego bytu przez abstrakcyę dochodzimy do pojęć bytu czystego oraz niebytu i łączymy je ze sobą w pojęciu stawania się. Słowem, na miejscu Heglowskiej trójcy stawiał on w osnowie dialektycznego ruchu myśli czwórkę, co znaczy, że w pierwotnej jedności rozpatrywanego przedmiotu rozróżniał on pierwiastki ogólny i szczególny (indywidualny), które w rozwoju swoim wytworzyć miały nową, wyższą harmonijną jedność. I ten ruch dialektyczny myśli jest zawsze ten sam; według prawa dialektycznego rozwoju rozumują, nie zdając sobie sprawy z tego, nawet ci, co o niem nie wiedzą. Prawo to jest, według Cziczerina, jedyną nicią przewodnią w labiryncie zjawisk; jest logicznie konieczne, gdyż innego

sposobu do wytłómaczenia świata nie posiadamy, a jako konieczność logiczna, jest konieczne w rzeczywistości, w przeciwnym bowiem razie nie moglibyśmy sądzić o wszystkiem, co przekracza zakres doświadczenia.

Przy pomocy dialektycznej tetrady wszystko staje się jasnem dla myśliciela. Ona mu tłumaczy wszechświat, Boga, człowieka, historyę. Wszechświat jest wynikiem działających w nim sił czyli przyczyn. W przyczynie pierwszej, t. j. w pierwotnej jedności, z której rozwija się rozmaitość, Cziczerin upatruje sprzeczne pierwiastki formy i materyi, czyli kształtujący i kształtowany, które zespolić się muszą, aby wytworzyć stanowiącą cel wszechświata harmonię, której myśliciel nadaje miano i d e i. — Wznosząc się od świata do Boga znowu odnajduje on dialektyczną tetradę w trzech głównych dowodach istnienia Stwórcy. Dowód o n t o l o g i c z n y opiera się na pojęciu bytu, który, istniejąc sam przez się *(per se)*, jest początkiem wszelkiego bytu. Pojęcie to, jako logicznie konieczne, jest prawdziwe, albowiem bez bytu pierwszego t. j. istniejącego przez się, niby wogóle nie istniało. Ale gdybyśmy określeniem tem ograniczyć chcieli pojęcie Boga, to nie bylibyśmy w stanie wytlumaczyć, jak z bytu *per se* powstaje rozmaitość zjawisk. Musimy przeto z kategoryi substancyi przejść do kategoryi przyczyny, t. j. do dowodu kosmologicznego. Bóg, jako przyczyna, musi zawierać w sobie wszystko, co jest w skutkach; tego wymaga prawo logiki; wszystkie zaś zjawiska, składające wszechświat, dzielą się na dwa rodzaje: materyalne i rozumowe. Ponieważ zaś materya i rozum są ze sobą sprzeczne i ani z materyi nie zdołamy wyprowadzić rozumu, ani odwrotnie, więc z kategoryi przyczyny idziemy do kategoryi wzajemnego oddziaływania, czyli do dowodu teleologicznego i godzimy materyę z rozumem w wyższym pierwiastku ducha, który jest celem wszechświata i w którym materya i rozum zlewają się w harmonijną całość. Dalej myśl nasza nie sięga. Ale trzeba — dowodzi autor — uznać, że to pojęcie Boga doskonale odpowiada naturze umysłu naszego, gdyż doskonale odbija w sobie prawo dialektyczne, dając nam Boga jako przyczynę pierwszą, przyczynę formalną, przyczynę materyalną i przyczynę ostatnią, czyli jako Siłę twórczą, jako Rozum Najwyższy, jako Materyę nieskończoną

i jako Ducha. — W tem określeniu Boga Cziczerin próbował panteizm pogodzić z teizmem. Jako Rozum Najwyższy Bóg jest nad światem t. j. poza materyą, będącą przeciwieństwem rozumu; ale, jako Siła i Duch, Bóg jest obecny w materyi; to znaczy, że materya stanowi istotę rzeczy widzialnych, a Siła, Rozum i Duch są to »trzy boskie pierwiastki, okalające świat«, jako początek, środek i koniec. — Podobnież człowiek, jako mikrokosm, nosi w sobie dialektyczną tetradę, przeciwieństwa zaś materyi i ducha wiąże i godzi w nim siła wyższa, którą Cziczerin nazywa duszą. — Wreszcie systemy filozoficzne, które są odbiciem dziejów myśli ludzkiej, potwierdzają najwyraźniej słuszność dialektycznego prawa. Z pierwotnego naturalizmu wyłaniają się materyalizm i spirytualizm i zmierzają ku wyżynom heglowskiego idealizmu. Podług tego schematu przedstawił autor historyę filozofii.

Słowem, dialektyka wprowadziła myśliciela w tajemnice Boga w Trójcy jedynego, świata i przeznaczeń ludzkich. Nie jest jednak Cziczerin tylko suchym dialektykiem, gdyż w takim razie działałby odpychająco, zwłaszcza na pokolenie dzisiejsze: dialektykę, wiodącą go od rzeczy względnych ku absolutowi, podsyca wewnętrzny ogień duszy skupionej w tęsknocie za Bytem doskonałym — i dlatego dialektyka ta ma skrzydła poezyi.

Nieskończoność jest tłem jego myśli. Rozum kazał mu uczcić Boga żywego, pojęcie zaś Boga nierozerwalnie się kojarzy z pojęciem Opatrzności, dla której przedmiotem nieustającej troski jest nietylko ogólny bieg rzeczy, lecz każda z osobna istota: »Stanowiąc marną cząsteczkę Wszechświata, przytłoczony potęgą działających w przyrodzie sił, człowiek znajduje jedyny punkt oparcia w poczuciu swego związku z nieskończonym Rozumem panującym nad przyrodą i nad nim. On nie może przypuścić, aby ów Rozum, który mu dał początek, miał go porzucić w świecie, jako igraszkę sił ślepych, a zarazem obdarzyć świadomością i uczuciem, jakby po to jedynie, aby on mógł poznać nicość swoją i nędzę swego położenia. Istota rozumna może poddać się konieczności tylko wtedy, gdy się domyśla w niej wyższego rozumnego pierwiastka; bezwarunkowo poddać się sile ślepej może tylko ślepa siła; w przeciwnym ra-

zie obecność rozumu i uczucia w jestestwie ludzkiem byłaby krzyczącą sprzecznością. Świadomość przypadkowości naszego bytu nie powinna przekraczać granic teraźniejszości, skoro bowiem zdołamy sięgnąć wzrokiem w przeszłość i w przyszłość, skoro się wzniesiemy z mroku sił ciemnych w światłe kraje rozumnej świadomości, wówczas bezpośrednio stykając się z nieskończonością, poznamy siebie jako obywateli innego nadzmysłowego świata i w nim tylko znajdziemy przewodnie światło dla siebie; to nam mówi zarówno uczucie, jak logika«.

I idea Opatrzności, wznosząc człowieka ponad doczesność, prowadzi go do zbadania swego stosunku do Boga. Jako istota fizyczna, człowiek szuka przyjemności; jako istota moralna, on rozróżnia Dobro i Zło i rządzi się sumieniem. Faktu sumienia nie może wytłumaczyć ani panteizm, w którym zacierają się różnice między Dobrem a Złem, ani materyalizm, który czyni egoizm podstawą moralnej osoby człowieka i wyprowadza stąd etykę na zasadzie pożytku opartą. Sumienie przeto, którego esencyę stanowi kategoryczny imperatyw, wynika ze świadomości absolutnego prawa moralnego; tę zaś mógł nam dać tylko Bóg. Na tem polega moralny dowód istnienia Boga. — Zło, to świadome sprzeciwianie się prawu moralnemu; źródłem złego u człowieka nie jest rozdwojenie między materyą a rozumem, gdyż człowiek, w którymby przeważała materya, jużby nie był rozumną istotą, lecz zwierzęciem, ale dialektyczne rozdwojenie w samym rozumie między indywidualnym a absolutnym pierwiastkiem; to przewaga świadomości centralnego znaczenia swego Ja nad świadomością absolutnego prawa, wiążącego jaźń z Bogiem. Jako istota, stworzona na podobieństwo Boże, człowiek ma w sobie pierwiastek absolutny i jest absolutnem źródłem swoich czynów — czyli ma wolną wolę, która zarazem jest postulatem moralności. — Ponieważ z absolutności prawa moralnego wynika konieczność jego wypełnienia, a codzienne doświadczenie uczy, że ono wypełnianem nie jest, więc wnioskujemy stąd, iż życie ludzkie nie kończy się na ziemi.

Stawiamy przeto postulat nieśmiertelności, która musi być indywidualną, albowiem jaźń stanowi substancyę rozumu, będącego wyrazem absolutnego pierwiastku w jestestwie człowieka,

substancya zaś jest niezniszczalną, skąd wynika, że zniszczenie indywidualnego istnienia po śmierci wymagałoby cudu. Każdy uczynek nasz ze wszystkiemi jego następstwami ma znaczenie wiekuiste i jest wiekuistą własnością człowieka, życie więc zagrobowe zależy najściślej od tego, jakiem było życie na ziemi. Chociażby jednak człowiek wypełnił w tym przyszłym bycie prawo moralne, którego nie umiał wypełniać tu, to go nie zadowolni, gdyż źle jest człowiekowi samemu; ukojenie zdoła on znaleść tylko w przeświadczeniu, że wyryte w nim prawo moralne, wiążąc go z Bogiem, rozciąga się na całość stworzenia i że oglądanie tryumfu tego prawa oraz żywe obcowanie z nadprzyrodzonym światem, którego obywatelem ono go czyni moralnie, innemi słowy kontemplacya wiekuistej Prawdy i wiekuistego Dobra, czyli Niebo, będą jego udziałem. Ale nie dość tego. Uczucia nasze i przywiązania mają nieraz charakter, przekraczający doczesność; nie przechodzą one wraz z zejściem z tego świata osoby, która je budziła; pozostają w duszy, jako nierozdzielna cząstka jej istoty: »Nigdy nie zgodzi się człowiek z myślą, że ukochana przezeń istota stać się mogła nicością i że ten rozum i to uczucie, które były przedmiotem jego najgłębszego przywiązania, zniknęły, jak dym, nie zostawiając śladu po sobie. Przeciwko temu podnosi bunt całe jego jestestwo. W wieczność bowiem patrząc okiem ducha, na wieczność całą rozciąga człowiek swoje przywiązanie serdeczne. I jeśli takie są najgłębsze pierwiastki jego istoty, więc przedmiotem jego ukochania nie może być coś, co znika. Nad mogiłą osoby ukochanej wiecznie wyrywa się z serca człowieczego nieuchronne pytanie: pocom tak kochał, skoro przedmiot miłości był tylko cieniem przelotnym, albo: poco mi przedmiot mej miłości zabrano, gdy w życiu niema nic wyższego i świętszego nad miłość? A na pytanie to istnieje tylko jedna odpowiedź: n i e ś m i e r t e l n o ś ć. Miłość, nosząca w sobie wieczność, zawiera sama w sobie niewykorzenione niczem przeświadczenie, że przedmiot jej jest wieczny, jak ona sama«. — Ale Cziczerin nie zatrzymuje się nawet tu; nie poprzestaje na afirmowaniu konieczności wiekuistego obcowania z tymi, których się kochało za życia. Prawo dialektyczne prowadzi go dalej: świat nadprzyrodzony jest strefą d u c h o w e g o bytu, tymczasem człowiek jest

i rozumem i materyą. Śmierć rozdziela jedno z drugiem, ale na podstawie prawa dialektyki po rozdziale musi nastąpić nowe wyższe zjednoczenie. Czyli człowiek, napełniwszy siebie całą treścią nadprzyrodzonego świata, pogrążyć się musi znowu w bycie cielesnym. Kościół to wyraził w dogmacie zmartwychwstania ciał, które będzie początkiem Królestwa Ducha czyli absolutnej doskonałości.

* * *

Słowem Bóg w Trójcy jedyny, nieśmiertelność duszy, wolność woli, odpowiedzialność człowieka w tem życiu i w przyszłem, wreszcie zmartwychwstanie ciał i przyszłe Królestwo Ducha — to są pewniki, do których dochodzi rozum oparty na niewzruszonych podstawach logiki i dialektyki. Ale rozumowe poznanie absolutu nie wystarcza; człowiek pożąda żywego obcowania z Bogiem; to zaś daje mu religia. Człowiek nosząc w sobie pierwiastek absolutny, nie może nie czuć jego obecności i swojego z nim związku. Otóż poczucie to stanowi najczystszą esencyę natury ludzkiej i zarazem podstawę religii. Religia przeto jest własnością wszystkich; jej brak świadczy o kalectwie umysłu. Stosunek filozofii do religii jest stosunkiem syllogizmu do modlitwy, czyli modlitwa jest tem głębszą, im głębszym jest umysł modlącego się. Pierwiastek rozumowy ma znaczenie zasadnicze w religii: »Bóg objawia się człowiekowi w miarę rozwijania się w nim zdolności do rozumienia Boga«.

Filozoficzna strona religii znajduje wyraz w dogmatach teologii. Nie może jednak człowiek poprzestać ani na wznoszeniu swej myśli do Boga, ani na dogmatycznem określaniu przymiotów Bożych; jako istota słaba potrzebuje on ujęcia swego stosunku do Boga w wyraźnej formie. Inaczej, wiara jego słabnie, albo, odwrotnie, gotów jest napoić się pysznem złudzeniem, że Bóg w nim zamieszkał i przez niego przemawia. Otóż wspólność kultu i obrządków staje się tu czynnikiem regulującym: słabych podtrzymuje, silnych a pysznych chroni od pokusy samoubóstwienia. Rzeczą najważniejszą w obrządkach są sakramenty, jako widome dla wierzących znaki zstępowania łaski Bożej w duszę ludzką.

Wbrew Heglowi Cziczerin nie waha się ogłosić wyższości religii nad filozofią: filozofia ją przygotowuje, aby przez nią z oderwanej wiedzy o Bogu przeobrazić się w żywą z nim jedność. — Podobnież religia podnosi sztukę, wprowadzając do niej pierwiastek idealny, stanowiący o jej wysokiem posłannictwie. Ale najważniejszem jest znaczenie religii w dziedzinie moralnej. Wprawdzie moralność ma dwa inne jeszcze źródła: uczucie czyli sumienie i filozofię, ale obydwa są niedostateczne. Że pod wpływem namiętności sumienie zachwiewa się i nieraz głuchnie zupełnie, o tem wiemy z doświadczenia. Rozum zaś, choć doprowadza do uznania prawa moralnego i do poddania się jemu, czego wspaniałe przykłady daje filozofia starożytna, zwłaszcza stoicyzm, jednak nie wystarcza, świadomość bowiem powinności bez wiary, że Bóg żywy jest jej początkiem i celem i że w jej spełnianiu łączą się stworzenia ze Stwórcą, — świadomość taka, pozbawiona ciepła modlitwy, nakłada na pisma najwznioślejszego ze stoików, Marka Aureliusza, znamię poetycznego lecz nieutulonego smutku, który wymownie wskazuje, jak niedostateczną jest sama filozofia. Stąd konieczność czegoś wyższego: »Gdy przed oświetlonym filozofią wzrokiem człowieka odsłaniają się zarysy świata moralnego, nie może on wówczas nie czuć w sobie żądzy wejścia w żywy związek z panującym w owym świecie Najwyższym Rozumem — i w tem obcowaniu z Nim znajduje on nową siłę moralną, której nie mogło mu dać filozoficzne poczucie obowiązującego go prawa«. Można przeto powiedzieć, że »chrześcijaństwo daje skrzydła świadomości moralnej«, że religia jest tu niezbędnem uzupełnieniem filozofii. Lecz wyraźniej jeszcze konieczność religii wynika z zestawienia świadomości moralnej z życiem moralnem, albowiem »im wyższą jest owa świadomość, tem żywiej czuje człowiek sprzeczność między ideałem, który on nosi w duszy, a własną ułomnością: na wyższych poziomach życia moralnego powstaje w nim i rozwija się świadomość grzechu i staje się dlań udręczeniem«. Filozofia nie zdoła go z tego stanu wyprowadzić, ona mu nie da przebaczenia za grzechy, lecz tylko nauczyć go może, że on tego przebaczenia szukać powinien. Gdzie? Oczywiście tylko u Boga: tylko Bóg uchylić może dręczącą go sprzeczność między ideałem, a rzeczywistością.

Ale tu powstaje wątpienie. Prawo moralne jest absolutne. Jakże więc Bóg może wybaczyć jego przekroczenie? Jak pogodzić sprawiedliwość z miłosierdziem? Pytanie to stanowi korzeń chrześcijaństwa i w niem rozwiązane zostało. Instynkt religijny wszystkich narodów uznawał zawsze konieczność ofiar, jako odkupienia za grzechy — i instynkt ten szedł zawsze w parze ze świadomością moralnej solidarności wszystkich ludzi. Ofiary przeto przynosili oni, nie każdy za siebie, lecz każdy za wszystkich; historya Rzymu daje przykłady jednostek, które dobrowolnie pozbawiały siebie życia, składając je w ofierze bogom dla przebłagania ich gniewu za grzechy miasta. Ale czy ofiary takie, przynoszone przez ludzi, są dostateczne? »Gdzież jest ten człowiek, któryby sądził, że zasługami swemi zmaże własne winy, a tem bardziej winy innych?«...

»Idea solidarności moralnej, którą i serce i rozum uznać każą, nie da się urzeczywistnić ludzkimi środkami«... Odkupienie może być tylko aktem religijnym, w którym Bóg musi przyjść z pomocą człowiekowi. Na tem polegało oczekiwanie Mesyaszów, stanowiące oznakę tylu religii. »Ale ktoby mógł być zesłanym przez Boga odkupicielem? W pojęciu tem muszą się skojarzyć rzeczy nie dające się kojarzyć. Z jednej strony musi on być człowiekiem, gdyż tylko człowiek może wziąć na siebie wszystkie grzechy ludzkie, ale zarazem musi on być ponad naturą ludzką, czyli istotą doskonałą t. j. niezdolną do grzechu. Słowem musi być człowiekiem i Bogiem jednocześnie«. Na tem polega zasadnicza idea chrześcijaństwa: »W osobie Chrystusa Słowo staje się Ciałem, t. j. łączy się z naturą ludzką i jako uosobienie całego rodu ludzkiego przyjmuje na siebie wszystkie winy i gładzi je«. Chrystus jest zjawiskiem nadnaturalnem, ale filozofia każe uznać, że przyjście jego było koniecznością nietylko historyczną, lecz absolutną, gdyż tylko ofiara absolutna, czyli taka, którą składa Słowo wcielone, może rozwiązać sprzeczność między świadomością moralną a moralnem życiem i pogodzić sprawiedliwość z miłosierdziem, odsłaniając wewnętrzny związek całego świata moralnego, którego członkami są wszystkie rozumne istoty, a istotą — Słowo. Doświadczenie zaś ze swojej strony potwierdza, że właśnie ta wiara odnowiła moralne życie rodu ludzkiego i stała się zwrotnym punktem dziejów«.

Słowem, w zakresie ideałów moralnych chrześcijaństwo jest ostatniem słowem tak nauki, jak religii. Zarazem ono stawia ludzkość na wyższym poziomie, gdyż przez to, że Bóg zstąpił w człowieka, człowiek podniesiony został do boskości. Ze ścisłego zaś związku religii z moralnością wynika konieczność Kościoła. Ponieważ bowiem istotę moralności stanowi praca dla dobra bliźnich, więc ideały moralne muszą prowadzić ludzi do wzajemnego stowarzyszania się, ale mocną podstawą zawiązującej się w takim celu społeczności może być tylko religia, obejmująca ludzi wspólnością dogmatu, której nie może dać filozofia. Zewnętrznym wyrazem religii jest Kościół; on jest stróżem dogmatów i tradycyi, oraz przytułkiem dla wszystkich cierpiących, a łaknących pokarmu duchowego.

Powszechność jest koniecznością dla Kościoła, wynikając z samej jego natury, jako związku religijno-moralnego. Wprawdzie chrześcijaństwo nie stanowi dotychczas jedności, podzielone będąc na trzy główne wyznania, ale »jeżeli spojrzymy na rzecz z objektywnego stanowiska nauki, usiłującej odgadnąć wewnętrzne znaczenie faktów, to w rozmaitości tej dostrzeżemy wyższą jedność, różnorodne bowiem formy, które przybrała nauka chrześcijańska, przedstawią się nam jako wyrazy różnorodnych pierwiastków ducha ludzkiego oraz kierunków w granicach wspólności religijnego poglądu na świat. Zrozumiemy, że każda z nich ma swoje własne zadanie i przeznaczenie, a wszystkie razem są rozgałęzieniem jednej idei chrześcijańskiej, która, pomimo wewnętrznej tożsamości nie wyklucza rozmaitości«. Szczególne jednak znaczenie przypisuje tu Cziczerin katolicyzmowi, który, zdaniem jego, może wyświadczyć ogromną przysługę rodzajowi ludzkiemu, albowiem on jeden wśród wszystkich innych wyznań, stanowiąc potężną i jednolitą organizacyę ma dość siły w sobie, aby wziąć w obronę niezależność religijno - moralnego związku przeciw roszczeniom państwa.

* * *

Cziczerin, postawiwszy sobie za cel zlanie religii z filozofią w harmonijną całość, przedstawił naukę, jako wspaniałe propyleum, wiodące do świątyni, w której Bóg objawia się sku-

pionemu w modlitwie człowiekowi. Pierwiastek racyonalistyczny kojarzy się tu z pierwiastkiem moralnym; wiara w rozum, który wznosi się aż do poznania Boga, z potęgą moralnej świadomości, która przekształca poznanie filozoficzne w żywe obcowanie z Bogiem. Na tem polega oryginalność Cziczerina wobec religijno-filozoficznych prądów jego i naszej epoki, którą cechuje antyracyonalistyczny zwrot ku moralnym podstawom wiary, — zwrot, który z natury rzeczy najwyraziściej objawia się tam, gdzie panowanie racyonalizmu zdawało się najmocniej ugruntowanem, t. j. w katolicyzmie.

Tym, kto myśli religijnej najsilniejsze dał pchnięcie w tym kierunku, był Anglik, głęboki myśliciel, wielki mistrz słowa i zarazem blaskiem świątobliwości promieniejący zakonnik, kardynał Newman. Człowiek ten, dzieckiem jeszcze będąc, musiał myśli swojej gwałt zadawać, ażeby uwierzyć w realność świata zewnętrznego; ten świat tak realny i tak żywy wydawał mu się snem tylko przed olśniewającą oczywistością dwóch istot: Boga i jego własnej duszy. My Creator and myself — w tych słowach, zdaniem utalentowanego popularyzatora i badacza pism Newmana, X. Henryka Brémond — streszcza się cały Newman. W tem zaś upojeniu myślą o Bogu, w tem przejęciu się potęgą osoby ludzkiej, która nietylko posłusznemi sobie czyni żywioły natury i zdobywa lądy i morza, ale zdobywa samego Boga i tak się Bogiem przepełnia, że wszystko inne, cały świat zewnętrzny zaprzepaszcza się przed nią niby w mroku, — słowem, w nastroju, którego odbiciem są wyrazy: Mój Bóg i ja, czuje się potężne tchnienie anglo-amerykańskiego ducha, tej niezmordowanej kipiącej energii, która, zwiedziwszy wszystkie światy i nigdzie szczęścia nie znalazłszy, rzuca te światy, aby szukać ukojenia na wyżynach królowania z Bogiem. W świetle tego nastroju rozwinęła się cała filozofia Newmana, z tej zaś wypłynął kierunek myśli katolickiej, któremu jeden z jej wybitniejszych przedstawicieli, X. Laberthonniére, dał nazwę dogmatyzmu moralnego, przeciwstawiając go w ten sposób racyonalistycznemu dogmatyzmowi, znamionującemu oficyalną filozofię Kościoła, t. j. scholastykę. Dogmatyzm moralny przeprowadza ostrą linię graniczną między światem dostępnym zmysłowemu oku, a światem, jakim on jest w swej wewnętrz-

nej istocie, — między zjawiskami rzeczy a rzeczą samą w sobie. Kierunek ten przedstawiają nieraz, jako próbę przeszczepienia filozofii Kanta na grunt katolicki. Nie jest to ścisłe. Przedewszystkiem sam Newman Kanta nie znał; następnie Kant nietylko odróżniał, ale kopał przepaść między fenomenem a noumenem, między zjawiskiem a rzeczą w sobie, między rozumem teoretycznym, który poznaje tylko zjawiska, nie wie zaś i wiedzieć nie może o Bogu — a rozumem praktycznym, który istnienie Boga ogłasza, jako swój postulat. Wobec braku łącznika między jednem a drugiem nie było podobieństwa dać określonej odpowiedzi na pytanie, czy postulatowi rozumu praktycznego odpowiada rzeczywistość, czy Bóg jest. Otóż dogmatyzm moralny przeistacza ów postulat w bezpośrednią pewność, uzupełniając poznanie teoretyczne poznaniem mistycznem. Uznaje on immanencyę bytu w fenomenach, skąd wynika, że człowiek, wyzwalając się z niewoli fenomenów, staje się sobą i w swej jaźni oczyszczonej z pyłu zjawisk, widzi odbicie Boga, a przed tą »oślepiającą oczywistością« świat cały zapada w mgłę snu. Gwiaździste niebo unosi się nad nami, jak poetycznie wyraził się Newman — niby zasłona przejrzysta, której fałdy nie zdołają skryć rozścielających się za nią światów, niebo to jest tylko »rąbkiem szaty Boga«, jakże więc w porównaniu z niem olbrzymieje znaczenie duszy, która może i powinna stać się mieszkaniem Tego, Który jest! Im zaś głębszą jest świadomość religijna w człowieku, tem żywiej czuje on to, że nieskończona treść religii nie może być ujętą w jakiekolwiekbądź formuły. Na tym zaś gruncie rozwija się, jeśli nie zupełnie wyraźny antyintelektualizm, to w każdym razie wybitna ku niemu skłonność. Występowała ona na jaw u kardynała Newmana. Niejednokrotnie i z naciskiem zaznaczał on, że określenia dogmatyczne, powstając w walkach z herezyami, zwracającemi pociski swoje ku tej lub innej stronie prawdy, dlatego tylko wyrażają jedną stronę prawdy, stosownie do potrzeb chwili: hic et nunc. Są one tylko symbolami Prawdy Bożej, która tak przerasta siły umysłu, że »tysiące innych nowych symbolów nie zdołałyby jej wyczerpać ani zgłębić«.

Kontynuatorem kard. Newmana był w Anglii X. Jerzy Tyrrell, człowiek z duszą poetyczną, szeroką, rozkochaną

w pięknie religii, pisarz porywający czytelnika wysokim polotem uczucia i fantazyi, oraz czarem stylu. Z wyraźniejszą jeszcze niż u kard. Newmana stanowczością rozwijał on myśl, że tłumaczenie świata nadprzyrodzonego jest podobieństwem, większem lub mniejszem, ale tylko podobieństwem; nie jest więc dogmat adekwatnym wyrazem prawdy, ale analogią. Ten pogląd wypowiadał on przy każdej sposobności; świetnie, z genialną — jak się wyraził jeden z jego krytyków, X. Dimnet — przenikliwością wykazał on analogiczną t. j. ludzką stronę objawienia i w ten sposób otworzył jedyną drogę, przez którą ludzie dzisiejsi mogą trafić do chrześcijaństwa. Bezpośredniem zaś następstwem tego poglądu na dogmat, jako na dalekie, bardzo dalekie echo z zaświata, jest pokora wobec tajemnic prawdy i w dalszym ciągu — a to najważniejsze — miłościwe pobłażanie względem tych wszystkich dusz, w których prawda inny wywołuje oddźwięk, niż u nas. X. Tyrrell nie krył swej niechęci do tych suchych dogmatycznych umysłów, które na wszelkie pytanie czy wątpienie mają gotową odpowiedź: »dla tych ludzi wszystko jest — pisał on — jasne, oczywiste, wszystko — postulatem zdrowego rozsądku; żadnych tajemnic, każdą gotowi są określić, a żadnej nigdy nie uczują«... »Ich religia jest tablicą mnożenia; zniknęło z niej wszystko, co tajemnicze, piękne, majestatyczne, groźne, wszystko coby mogło być pokarmem dla ducha, źródłem niewyczerpanych uwielbień«...

Słowa te są żywym wyrazem przesytu scholastyką, reakcyi przeciw suchości racyonalistycznego dogmatyzmu, który, zamknąwszy prawdę w szeregu nieomylnych określeń dogmatycznych, rozdziela ludzkość na dwa wrogie obozy: na tych, co zawartą w owych obreśleniach naukę Kościoła znają i przyjmują i na tych, co po za nią będąc, tem samem pogrążają się w obrzydliwości błędu i grzechu: albo z Bogiem, albo z szatanem; nic pośredniego; kto nauki kościelnej nie uznaje, ten jest sługą szatana. Antyintellektualistyczna reakcya przeciw ekskluwizmowi tej pychy jest w istocie swojej niczem innem, jak pogłębieniem religijnej świadomości, szukaniem Boga w otchłaniach sumienia, albowiem »Królestwo Boże jest w was«. Prawda jest nieskończoną i nie daje się zamknąć w żadnej formule;

każdy przeto, kto jej szczerze szuka, godzien jest czci naszej, gdyż każdemu szukającemu Bóg się objawia w miarę jego sił i zasług — w tych słowach streścić można nastrój duchowy przedstawicieli dogmatyzmu moralnego, występującego przeciw racyonalistycznym jednostronnościom.

O obudzeniu w Kościele tego ducha miłości, który ich ożywia, marzył przed półwiekiem przeszło Andrzej Towiański, gdy określał Kościół jako łączność wszystkich, którzy mają »czucie chrześcijańskie«.

Te jednak antyintellektualistyczne znamiona nowego ruchu w Kościele katolickim nie oznaczają wcale osłabnięcia wiary, lub przywiązania do Kościoła. Przeciwnie. Aby znaleść Boga, trzeba wyjść z niewoli świata fenomenalnego, krępującego nas pętami materyi. Trudy tej walki są ogromne, im zaś żywszą jest świadomość tego, tem głębszem staje się czucie potrzeby Kościoła, jako związku tych, którzy szukanie Boga, jako cel, sobie wyznaczyli. Stąd zaś wypływa już nietylko przywiązanie, ale u pisarzy wymienionego kierunku czepianie się Kościoła wszystkiemi siłami duszy: niezmiernie głębokie przejęcie się ideą Kościoła, jako społeczności, wznoszącej ludzkość ku niebu, łączącej świat rzeczy zmiennych i znikomych ze światem absolutnej prawdy, jest ich cechą, najbardziej rzucającą się do oczu, zasadniczą.

Moralny dogmatyzm nazywają też filozofią czynu. Podobny bowiem do nauki Tołstoja, nie stawia on na wstępie pytania, co jest prawdą, ale jak żyć, aby poznać prawdę. Życie zaś, to czyn, niezbędną przeto staje się filozofia czynu; tę filozofię próbował dać Maurycy Blondel w dziele, które poczytują za najgłębszy wyraz nowego zwrotu w filozofii katolickiej. Istotę czynu upatruje on w szukaniu Boga, czyli na postawione pytanie, daje on tę samą, co Tołstoj, odpowiedź, że trzeba żyć po Bożemu, aby Boga poznać. Ale już stąd rozstaje się on z Tołstojem. Nie ku regułom zgodnego z myślą o Bogu życia w świecie zwraca on uwagę swoją, ale ku głębiom wewnętrznego stosunku duszy do Stwórcy. Żądza Boga świadczy o nadfenomenalnym pierwiastku natury naszej — analizie tego pierwiastka poświęca on dzieło swoje; w ten sposób jego »filozofia czynu« staje się metafizyką experymentalną,

czyli nauką o Bogu i życiu wewnętrznem na podstawie doświadczenia wewnętrznego, oczywiście dostępnego tym tylko, którzy myśl swoją ku rzeczom wiecznym wznosić są zdolni.

Im bardziej się zachwiewa racyonalistyczny dogmatyzm, tem niezbędniejszą staje się taka experymentalna metafizyka. Znamienne zaś jest to, że jej dzisiejsi przedstawiciele nietylko usuwają na dalszy plan rozumowe dowody istnienia Boga, skupiając myśl swoją na dowodzie moralnym, który dla Cziczerina był tylko dodatkiem do tamtych — ale nie próbują nawet brać tego dowodu za podstawę do nowego systemu religijno-filozoficznego. Owszem. Energicznie przeciw temu się zastrzegają. Ogłaszając życie za zasadniczy pierwiastek poznania, nie twierdzą oni, aby czyn mógł zastąpić wiedzę i naukę. Dogmatyzm moralny przedstawiają jako metodę, lecz »dzięki tej metodzie — mówi Laberthonnière — prawda religii może się stać pierwiastkiem życia w myśleniu, zamiast być tem (czem dziś, niestety, często bywa) dodatkiem obcym i krępującym«. Zgodnie z tem dzieła Blondela, Laberthonnière'a, Tyrrella i innych nie są systemami filozofii, lecz raczej przewodnikami do życia wewnętrznego, wskazówkami dróg dla duszy szukającej Boga.

Ze stanowiska Cziczerina mogłyby być poczytywane za jakieś czcze gadulstwo; gdzie Blondel kończy, tam Cziczerin dopiero zaczyna; wiara u Blondel'a jest wynikiem życia, skierowanego ku Bogu, nagrodą trudów nad wyzwalaniem nadfenomenalnego pierwiastka w duszy z powodzi fenomenów. Dla Cziczerina te trudy są niepotrzebne, ich miejsce zastępuje dialektyka. Stwierdziwszy bowiem w człowieku żądzę absolutu, on ją utożsamia z rozumem, który jest świadomością absolutnego prawa; rozum ten, wsparty o dialektykę, naucza go o Bogu, o świecie i stosunku człowieka do Boga i do świata.

Ale, przedstawiając typ nawskróś racyonalistycznej religijności, Cziczerin odbiega bardzo daleko od racyonalizmu teologicznego, który najwyraźniej się objawił w filozofii scholastycznej. Dla teologów najwyższą instancyą Prawdy jest władza Kościoła, jako tłumacza i stróża Objawienia, gdy więc wskutek tego wyznaczają oni filozofii podrzędne stanowisko służebnicy teologii, dla Cziczerina odwrotnie, filozofia jest niezbędnem przy-

gotowaniem do religii, rozum powinien być sędzią wiary. Konieczność kontroli rozumu wynika nie tylko z tego, że do wiary łatwo przystaje zabobon, ale bardziej jeszcze stąd, że istnieje wielka ilość religij, a każda podaje się za jedyną prawdziwą. Gdy więc rozumowi przeciwstawiają Objawienie i każą mu je uczcić, człowiek, jako istota rozumna, ma prawo zażądać dowodów prawdy Objawienia i zapytać, dlaczego ma wierzyć Ewangelii, nie zaś księgom Wedyckim lub Koranowi...« »Pomimo całej swej ograniczoności rozum stanowi jedyne nasze narzędzie poznawania i z tego powodu jest jedyną miarą prawdy«. Religia zaś, jeśli jest przeświadczona o prawdzie swej treści, zamiast obawiać się, powinna zachęcać do roztrząsania tego, co podaje ludziom do wiary: »A wszystkiego doświadczajcie — mówi św. Paweł (I., Thess. V., 21) — co dobre jest, dzierżcie«. Z tego zaś przeciwieństwa między racyonalizmem teologów, a filozoficznym racyonalizmem Cziczerina w poglądzie na stosunek rozumu do wiary, wypływa tu i tam odmienność punktu widzenia w ocenianiu przeciwników.

Racyonalizm teologiczny jest ekskluzywny, i swoją wyłączność posuwa do fanatyzmu; wszystkie poza zagrodą Kościoła płynące kierunki filozofii i religii wydają mu się ohydnymi wytworami znieprawionej woli i myśli; Cziczerinowi zaś dialektyka każe szukać wyższej jedności wśród chaosu sprzecznych poglądów; z tego stanowiska każdy prąd ducha znajduje swoje wyjaśnienie, każdy zawiera w sobie jakąś cząstkę prawdy i każdy przyczynić się może do oświetlenia jej z innej strony.

Zdawałoby się więc, że przyznanie rozumowi prawa sądu w rzeczach wiary powinnoby zbliżyć Cziczerina do protestantyzmu. Tak jednak nie jest. Uznając potrzebę subjektywnego pierwiastka w religii, zastrzegł się Cziczerin przeciw jego panowaniu. Protestantyzm, odrzuciwszy tradycyę i postawiwszy na jej miejscu indywidualny rozum, tem samem utracił, według myśliciela rosyjskiego, możność stawiania granic rozumowi. Wynikiem tego jest dzisiejsze jego rozdrobnienie. To dowodzi, że rozum, pomimo swego prawa do sądu w rzeczach wiary, powinien uznać konieczność instytucyi, wiążącej człowieka z Bogiem i będącej organem woli Bożej, czyli konieczność Kościoła. Oczywiście nie wolno nikogo zmuszać do pod-

dania się Kościołowi, ale »kto chce być jego członkiem, obowiązany jest do posłuszeństwa władzom, jednak bez wyrzekania się swego sumienia i swego rozumu, które szanować w sobie powinien, jako objawy pierwiastku Bożego, równocześnie uznając ułomność swej myśli i starając się pogodzić rozum i sumienie z niewzruszonemi podstawami tradycyj kościelnych«. Jaskrawiej jeszcze występuje różnica między filozofią Cziczerina a protestantyzmem w poglądzie na kult świętych i Bogarodzicy. Ten kult jest, według protestantów, bałwochwalstwem. Nie — odpowiada na to Cziczerin — »należałoby raczej powiedzieć, że negacya tego kultu jest świętokradztwem, albowiem oznacza ona odrzucenie tego pierwiastku Boskiego w naturze ludzkiej, dzięki któremu Słowo Boże mogło przyjąć postać człowieczą i tem objawić swoją łączność z całym rodem ludzkim«. Słowo jest wiekuistym wzorem dla nas; ale na wyżynę podobieństwa z Chrystusem wznieść się mogą tylko wybrańcy — i ci się stają przed Majestatem Najwyższym orędownikami pogrążonej w grzechu ludzkości. Tem wyższa cześć należy się Tej, przez którą Słowo stało się Ciałem. »Kościół Wschodni stawia Matkę Bożą ponad wszystko, co stworzonem zostało, nazywa ją Królową Nieba, Panią świata, pokrowcem i Oczyszczeniem wszystkiego, co jest. A słowa te mają głębsze znaczenie, nietylko moralne, ale i metafizyczne. Narody pogańskie oddawały cześć boskiemu pierwiastkowi materyi, która jest nieskończonem środowiskiem, przyjmującem wszystkie nasiona życia i wyłaniającem wszystkie istoty skończone. Ta cześć uduchowniona została w chrześcijańskim kulcie Bogarodzicy«.

Slowem, starając się trzymać ściśle Kościoła, który jest »kierownikiem sumień«, Cziczerin umiał zarazem uniknąć wyłączności, w którą wpada racyonalizm, zwłaszcza w zakresie religii, gdy daje się olśnić ścisłością swoich dedukcyi. Ta wewnętrzna równowaga tłumaczy się jego niezachwianem przeświadczeniem o nieomylności prawa dialektycznego rozwoju, które go wprowadziło w tajniki historyi i rozjaśniło przed nim wszystkie kierunki ducha, przetwarzając je we wspaniałą harmonię jakiejś hosanny Bogu na wysokościach. Ale tę szerokość swej myśli, wolnej od wszelkich wyznaniowych uprzedzeń, choć

tak głęboko przejętej ideą Powszechnego Kościoła zawdzięczał Cziczerin w większym jeszcze stopniu potędze, z jaką objawiała się w nim moralna świadomość. Prawo moralne jest absolutne, postulatem zaś moralności jest wolność.

Poddanie się przeto Bogu i Kościołowi nie może być inne, jak dobrowolne, jak zgodne z sumieniem: »Sumienie dane jest człowiekowi, jako światło wewnętrzne i musi mu być pochodnią w życiu. Zgasić pochodni tej człowiek nie ma prawa, chociażby, czując jej niedostateczność, musiał szukać innej jeszcze mocniejszej opory. On będzie winnym moralnie, jeżeli, chcąc uwolnić się od wątpień, wytworzy w sobie wewnętrzną ciemność i odda się w obce ręce«. Stąd wypływa dla każdego obowiązek szanowania wolności sumienia i wolności myśli: »wolność sumienia jest nienaruszalnem sanctuarium ducha ludzkiego, a wolność myśli, pomimo wszystkich jej błędów, stanowi niezbędny warunek rozwoju«... »Wysokie więc znaczenie Kościoła nie na tem polega, ażeby wewnętrzne światło sumienia stało się zbytecznem, ale na tem, aby czerpało nową moc w Kościele i płomieniało jeszcze jaśniej«. Kościół powinien pociągać i nawracać tylko mocą swej wewnętrznej świętości, »powinien rozumieć wymagania każdej epoki, łącząc niewzruszoną stałość ze względnością wobec ułomności ludzkiej i patrząc na zwolenników nowych kierunków, nie jako na wrogów, czyhających na prawa jego, ale jako na rozpierzchłe stado, które prędzej czy później wróci na jego łono«. Wszelki gwałt w rzeczach wiary jest obrzydliwością, zamachem przeciw samej podstawie życia moralnego. Usprawiedliwianie gwałtu pozorem konieczności zbawiania dusz pogrążonych w błędzie jest grubą sofistyką: »Bóg działa na człowieka wewnętrznie, nie zaś z pomocą przymusu zewnętrznego; Kościół ma władzę od Boga i podobnie działać powinien«.

W tej harmonii racyonalistycznego pierwiastku z moralnym w religii Cziczerina tkwi, jakeśmy widzieli, głębokie jego znaczenie. Choć, jako uczeń i kontynuator Hegla, przyszedł on zbyt późno, aby podziałać na umysły współczesne, za to jako czciciel moralizmu Kanta należy on do epoki dzisiejszej. Wobec toczących się na polu myśli religijno - filozoficznej walk obecnych między racyonalizmem a moralizmem, któremu w świecie

katolickim nadano miano modernizmu, filozofia Cziczerina świadczy o możliwości pojednania obu kierunków.

Ponieważ stosunek filozofii do religii jest, według Cziczerina, stosunkiem syllogizmu do modlitwy, więc, ażeby módz uczcić Boga, trzeba wprzódy myślą wniknąć w Jego istotę i pojąć Go rozumem. W przeciwieństwie do tego moralizm zaczyna od modlitwy do Boga nieznanego, który w miarę jej gorącości objawia się człowiekowi. Wprawdzie przedstawiciele moralizmu, n. p. Albert Sueur, lubią określać filozofię jako »przygotowanie do życia moralnego i religijnego« i zdają się być w tem w zgodzie z Cziczerinem, ale zakres filozofii ograniczają oni do poznania siebie; poznanie zaś siebie, jest poznaniem tego, co w człowieku jest bytem, t. j. pierwiastku absolutnego, nadfenomenalnego; drogą do tego jest wyzwolenie się z niewoli fenomenów, czyli czyn; warunkiem zaś takiego czynu musi być skupienie duszy w modlitwie, czemże bowiem, jeśli nie modlitwą, jest szukanie nieznanego Boga, o którym wiadome to tylko, iż On jest »Unicum necessarium«? Ta modlitwa do nieznanego Boga przechodzi w modlitwę do Boga, który się objawia duszy, jako treść jej absolutnego pierwiastku; poznanie siebie kończy się poznaniem Boga, jedno zaś i drugie ma charakter nie racyonalistyczny, lecz mistyczny; nie jest badaniem, lecz czynnością ascetyczną; jest odwróceniem siebie od rzeczy znikomych i dostępnych badaniu ku temu, co się unosi ponad sferą myśli.

To poznanie mistyczne, posługujące się metodą ascetyczną, wymagające doskonałości moralnej, daje moralną pewność Boga, bezpośredniejszą i głębszą od pewności racyonalnej, ale wystarczające nie jest i wymaga uzupełnienia dla dwóch przyczyn. Przedewszystkiem jest dostępne tylko wybrańcom; ogół, nie mając pewności zmysłowej, doświadczalnej, a nie umiejąc się wznieść do tej, którą daje doświadczenie wewnętrzne, żąda przynajmniej pewności racyonalnej t. j. logicznego usprawiedliwienia religii. — Następnie metoda ascetyczna, stanowiąca podstawę poznania mistycznego, naucza, kędy się idzie od świata do Boga, ale nie daje wskazówek jak od Boga wracać do świata...

Słowem w »filozofii czynu«, w której się streszczają mo-

ralne kierunki myśli religijnej, czyn jest skrzydłem wznoszącem umysł ku kontemplacyi. Filozofia ta nie prowadzi ani od syllogizmu do modlitwy, ani odwrotnie od modlitwy do syllogizmu, ale od modlitwy, która jest aktem nadziei, do modlitwy doskonalszej, wyższej, wyrażającej wiarę i miłość. Jako reakcya przeciw jednostronności racyonalizmu jest ona dobroczynnym, szerokim, rzeźwiącym powiewem ducha miłości — i powiew ten tem dobroczynniejszym będzie, im głębiej się ona przejmie świadomością, że istotę tego fenomenalnego bytu, z którego ona się wyrywa, stanowi cierpienie. W tej świadomości ona czerpać będzie litość dla wszystkiego, co żyje i cierpi, a tylko na litości osnuta miłość jest prawdziwą chrześcijańską miłością [1]). Ale na tem poprzestać nie można. Zdają sobie z tego sprawę przedstawiciele »filozofii czynu« i dogmatyzmu moralnego: rozumieją, że są pionierami, przygotowującymi grunt do nowych religijno-filozoficznych systemów.

Cziczerin wierzył tak niezachwianie w nieomylność dialektyki, że nie wahał się wygłosić następujących słów: »Uzbrojeni w prawo dialektycznego rozwoju możemy z całą ścisłością określić nietylko, gdzie my stoimy, ale dokąd idziemy«... »możemy przepowiadać przyszłe fazy rozwoju ducha ludzkiego z tą samą pewnością, z jaką astronom przepowiada zaćmienia słoneczne«. I w swej syntezie dziejów, którą dał w ostatniej części *Nauki i Religii*, przepowiedział on, że przyszłą fazę oznaczać ma tryumf idealizmu w filozofii, a tryumf ten sprowadzi pogłębienie i tryumf religii. Przeświadczenie to było dla niego pociechą, źródłem oporności i hartu. I widzimy, że się nie mylił. Dzisiejsze kierunki, biorące świadomość moralną za punkt wyjścia, są odrodzeniem idealizmu w tem szerokiem znaczeniu, które mu nadawał Cziczerin, t. j. idealizmu ogarniają-

---

[1]) Zrozumiał to Ryszard Wagner — i na tem polega jego doniosłe w dziejach myśli znaczenie. Filozofia pesymistyczna była dla niego bramą, przez którą wszedł w głąb chrześcijańskiego poglądu na świat. Syntezę chrześcijaństwa z pesymizmem (lepiejby było powiedzieć z b u d d y z m e m) zawarł on w następujących głębokich słowach: »Nur die dem Mitleiden entkeimte und im Mitleiden bis zur vollen Brechung des Eigenwillens sich betätigende Liebe ist die erlösende Christliche Liebe«.

(Ges. Schriften, X, 260).

cego wszystkie lepsze i wyższe popędy ducha. Wyrazem zaś płynącego stąd pogłębienia religii jest filozofia Wł. Sołowjewa. Nie idzie ona od syllogizmu do modlitwy, jakby tego chciał Cziczerin; przeciwnie, zaczyna od modlitwy, tylko nie kończy na modlitwie, jak »filozofia czynu«; modlitwa jest dla niej wstępem do całego systemu filozoficznego, którego ostatniem słowem, raczej marzeniem — pojednanie Kościołów. Marzenie oświetlające ogniem z nieba posępny widnokrąg życia. Co Zachód mógłby dać Wschodowi, o tem mówić zbytecznie; jest to zupełnie jasne. Natomiast Wschód dałby Zachodowi światło tej dążności dla harmonijnego zespolenia wszystkich władz i sił ducha w czci Bożej, którą Chomiakow nazywał »świadomością całkowitą« i przeciwstawiał zachodnio-europejskiemu racyonalizmowi. W przystępie patryotycznego zapału zdało się twórcy słowianofilstwa, że dążność ta już urzeczywistnioną była w Kościele wschodnim i w narodzie rosyjskim — i tem zaślepieniem jego tłumaczy się szybki rozkład jego nauki. Ale trafne to w nim było jako wskazanie ideału, w tym bowiem kierunku poszły najgłębsze umysły rosyjskie.

Ścieranie się to racyonalizmu z moralizmem na Zachodzie jest walką dwóch skrajnych przeciwieństw. Racyonalistyczny dogmatyzm, usiłując dać zewnętrzny wyraz prawdzie, która jest nieskończoną i narzucić go wszystkim, zwęża umysł i wysusza serce; tem samem wywołuje zwrot w przeciwną stronę, ku bezdennym głębiom życia wewnętrznego. Pojednanie obu kierunków byłoby możliwe w wyższej syntezie idei jedności, która tkwi w dogmatyzmie racyonalistów, z ideą wolności, która najściślej się wiąże z mistycznemi aspiracyami »filozofii czynu«. O tej syntezie też marzył Chomiakow; próby jej daje filozofia rosyjska. Cziczerin był jednym z najkonsekwentniejszych przedstawicieli racyonalizmu; należał do tych ludzi, o których Tyrrell z taką niechęcią mówił, że »wszystko dla nich jest jasne, oczywiste, postulatem zdrowego rozsądku; żadnych tajemnic nie znają«, a jednak to go nie zasklepiło w pogardliwem lekceważeniu tych, dla których »nie wszystko jest jasne«; umiał dojrzeć i uczcić pierwiastki prawdy i poza własną filozofią. »Wszyscy są braćmi w Chrystusie — pisał on — zasada ta wykluczać powinna wszelką nietolerancyę i wszelką wyłącz-

ność, ale nie wyklucza rozmaitości poglądów i potrzeb«. I wierzył on, że przyjdzie czas, »gdy wszystkie Kościoły chrześcijańskie zapomną o wzajemnych niesnaskach i patrzeć na siebie będą, jako na członków jednego ciała duchownego, z jedną niewidzialną głową — Chrystusem«. — Temu niejasnemu marzeniu o pogodzeniu przeciwieństw dał później Wł. Sołowjew określone kształty w swej nauce o jednym powszechnym Kościele z jedną widzialną głową.

CZĘŚĆ IV.

ODGŁOSY MESYANIZMU W POLSCE WSPÓŁCZESNEJ

I.

Wojciech Dzieduszycki o mesyanizmie polskim.[1]

Wybitny pisarz i uczony francuski, Pawel Stapfer, poświęcił niegdyś całą książkę melancholijnym rozmyślaniom nad marnością pracy i znikomością sławy literackiej [2]). Wobec monstrualnego — zdaniem tego autora — rozrostu dziennikarstwa, wobec nagromadzających się z każdym rokiem stosów ksiąg, których samo umieszczenie w gmachach księgozbiorów publicznych stanowić będzie wkrótce poważną dla państwa trudność — rzeczą staje się coraz cięższą rozróżnianie dobrych ziarn od plewy. Niejedna rzecz znakomita przechodzi niepostrzeżona, inne tylko ślepemu trafowi zawdzięczają swój zasłużony rozgłos, a o ilu to lichotach trąbią po świecie przekupieni w taki lub inny sposób reporterzy! Tem przeto cięższym i poważniejszym jest obowiązek krytyków; niech się sumiennie zastanowią nad treścią rozmyślań Stapfera: niech ze wszystkich sił starają się wydobywać z powodzi zapomnienia to, co poznane i pilnie rozważane przez współczesnych i przez potomstwo być powinno.

---

[1]) *Mesyanizm Polski a prawda dziejów.* Kraków, 1902.

[2]) *Des réputations littéraires.* Paris, 1893.

Myśl ta zaprzątała mię nieraz w czasie czytania stydyów hr. Wojciecha Dzieduszyckiego o mesyanizmie naszym, które tak słaby znalazły u nas odgłos, a w miarę wnikania w pomysł autora rósł mój zapał.

Wprawdzie dzieło jego nie jest wolne od skaz. Autor w pośpiechu, znamionującym wszystkie jego prace, zwykł nieraz gardzić dokładnem zbadaniem i przedstawieniem szczegółów. I tu np. nie mogą nie razić jego lekceważące słowa o duchoborcach rosyjskich wówczas, gdy rzeczą jest dobrze wiadomą, że gminy ich są właśnie najpiękniejszym dotychczas wykwitem tych pragnień religijnych i tego szukania prawdy, które stanowi najlepszą właściwość ludu rosyjskiego, usiłującego wyrwać się z martwoty oficyalnej prawowierności; wszak z dążeniami duchoborców zjednoczył się był zupełnie Lew Tołstoj i widzieliśmy jak z łona tej sekty szły nieustraszone zastępy męczenników... Pomimo jednak tych i innych usterek, czytając, utrwalałem się w przeświadczeniu, że dzieło Dzieduszyckiego jest jednym z najświetniejszych wytworów myśli polskiej w latach ostatnich, jedną z tych rzadkich rzeczy, które nietylko czytać, ale odczytywać i zgłębiać należy tym wszystkim, co samodzielnie myśleć umieją.

Przypadek zaś zdarzył, że studyum to czytałem po raz drugi w czasie wycieczki mej do Belgradu. Z rozpolitykowania, z płynących stąd drobnych namiętności i drobniejszych jeszcze zawiści, które, napełniając dusze pobratymców naszych, pogrążają je w zacietrzewieniu niezdolnem do lotów, przenosiłem się z rozkoszą w ów szeroki, dążenia całej ludzkości obejmujący świat, który otwierał przedemną pisarz polski i z dumą przekonywałem się, że w upadku naszym stanowimy jeszcze potęgę duchową, mającą swe wyraźne posłannictwo w Słowiańszczyźnie. Lecz jednocześnie tem większy ogarniał mnie niepokój, czy rzecz Dzieduszyckiego zostanie należycie ocenioną u nas, czy wejdzie w głąb myśli narodu; wszak charakter jej nie jest dość naukowy, aby uwzględnić ją zechcieli filozofowie i historycy, a zanadto poważny i przekraczający poziomy myśli reporterów i szerszej publiczności, ażeby przez prasę przedostać się mogła do ogółu.

Wypełniam przeto powinność krytyka, mówiąc o dziele,

które dało piękny i dobrą przyszłość rokujący początek nowemu stuleciu w dziejach myśli polskiej. Chwila zaś obecna czyni dzieło to szczególnie doniosłem. Jesteśmy świadkami objawów, wskazujących, że myśl narodowa z żywszą, niż przedtem, tęsknotą zwraca się ku wielkim marzeniom epoki romantycznej, że szuka jakiejś syntezy krytycyzmu, który jej istotę stanowił w ostatniem trzydziestoleciu, z tą mocą wiary, która dźwignią życia i ogniem wielkich natchnień była w czasach Mickiewicza, rozprawa zaś Dzieduszyckiego jest wspaniałym w pomyśle swoim obrazem rozdwojenia między uczuciem, lecącem w słońce mesyanizmu, a rozumem wierzącym tylko w rachubę — obrazem uwieńczonym syntezą, za którą tęsknimy, a która stanowi tu owoc pilnych szukań, skojarzonych z głęboką intuicyą.

Punktem wyjścia do rozmyślań był wydany w roku 1899 z pozostałych po śmierci rękopisów Cieszkowskiego II tom *Ojcze nasz*. Do przeczytania książki tej zabrał się autor w Rzymie, o późnej wieczornej godzinie, ale sen morzy mu oczy, rzecz sama nie umie go zająć, nierównie jest słabszą od wszystkiego, co Cieszkowski wydał za życia, wydaje się »słów powodzią, niezdolną myśli trzymać na uwięzi«. Ale wieje z tych kart mesyanizm i unosi duszę autora w lata pacholęce, gdy pisma wieszczów były »młodości naszej zapachem i pociechą«, a naród cały wierzył w »wielkie przeznaczenie swoje przez wieszczów wyśpiewane« i mające się urzeczywistnić jeszcze za życia pokolenia ówczesnego po powstaniu równoczesnem wszystkich narodów pod przewodnictwem Polski i z pomocą Francyi. Tymczasem ów ruch rewolucyjny, »wybuchnąwszy w r. 1848 powszechnym jasnym płomieniem i przetrwawszy lat dwadzieścia z górą za panowania jakiegoś Napoleona, który mu chwilami przewodził, skończył się Sedanem i hańbą Francyi, nam przyniósł pogrom gorszy od rozbiorów, Europie jawną niemoralności politycznej apoteozę i dnie dzisiejsze tak pełne zawodów i goryczy, że serce się kurczy, kiedy owe fałszywe czytamy proroctwa«.

»Więc cóż — zapytuje siebie autor — zostało z owych ułudnych mesyańskich obietnic i nadziei, w których wzrastało pokolenie, dziś w zwątpieniu ku grobowi pochylone?«

Pozostała myśl wielka, którą wyraził był i sformułował Krasiński, twierdząc, że przykazanie Chrystusowe ze stosunków prywatnych przejść musi w zakres spraw politycznych i społecznych, że sfera polityki przeobrazić się musi w sferę religii. To myśl »wielka, pokrzepiająca, dla narodu zbawcza«. Jej się też chwyta autor, jak deski zbawienia: »Czyż to nie jasne — woła — że naród, który zginął, ponieważ nie umiał dyplomatycznej nauczyć się nieprawości, że naród, który od tej nieprawości niewysłowienie cierpi, tem ożyje, tem zmartwychwstanie, tem w dziejach zajaśnieje, że panowanie nieprawości tej zburzy?«... Ale tu nowe przychodzi wątpienie: wszak to, że ktoś słusznej broni sprawy, nie jest jeszcze rękojmią zwycięstwa. A »czyśmy zdolni być zastępcami moralności w życiu narodów?« Nie — brzmi odpowiedź — »nie widzę, aby naród polski do doskonałej był zdolny cnoty«...

I na tle tych smutkiem pesymizmu tchnących rozmyślań, w istocie których tkwi nawet przeświadczenie, że i o postępie rodu ludzkiego nie może być mowy, albowiem nie jest jeszcze postępem »ta ślepa konieczność, która prze ustawicznie ludzkość ku lepszemu« — na tle tych rozmyślań rozwija się w dniach następnych dyskusya, w której prócz autora biorą udział Niemiec profesor, Anglik i Włoch. Dyskusya tem bardziej zajmująca, że każdy z tych trzech jest doskonałem uosobieniem ducha swojego narodu w jego najznamienniejszych objawach, które autor umiał z niepospolitą bystrością uchwycić i określić.

Chlubę Niemiec stanowi głąb myśli filozoficznej, szukającej rozwiązania zagadnień bytu w celu wykrycia niewzruszonych podstaw moralnych do życia tak jednostek, jak społeczeństw. Najsilniejszym tej myśli wyrazem był krytycyzm Kanta, który zaprzeczywszy możliwości poznania »rzeczy w sobie« i tem samem uznawszy nietylko względność, ale i ułudność wiedzy ludzkiej, zależnej od ułudnych, po powierzchni zjawisk ślizgających się doświadczeń, zwycięsko wydostał się z tej nihilistycznej negacyi, ogłaszając, jako jedyną bezpośrednią pewność, kategoryczny imperatyw: c z y ń, b o ś p o w i n i e n, czyli prawo moralne. W ten sposób stawał się człowiek podmiotem moralności — i to ostatnie z całym naciskiem pod-

kreśla profesor niemiecki, na tem opiera swoją gorącą wiarę w postęp i z podręcznikiem paleontologii w ręku dowodzi, że ów postęp paleontologiczny był już postępem moralnym, stanowiąc dążenie stopniowe do wytworzenia człowieka, jak go w osobie Kanta myśl niemiecka pojęła, i do przygotowania siedziby dla niego.

Ale z twierdzenia Kanta, że duch ludzki, spętany kajdanami zmysłów w dziedzinie teoryi, staje się bezwzględnie wolnym prawodawcą w dziedzinie praktycznej, t. j. moralnej, wysnuwał niedługo potem Fichte konsekwencye, które się ani śniły mistrzowi z Królewca. Przejęty godnością wywyższonego przez Kanta rozumu praktycznego, czyli woli, która sama, więc bez pomocy Boga, tworzy prawo moralne, postanawiał Fichte z niej, z woli, a ponieważ ona to stanowi istotę J a człowieczego, więc z jaźni wyprowadzić świat cały. I dokonywał tego w genialnej fantasmagoryi, w której chrzcząc świat zewnętrzny pogardliwem mianem N i e j a, wtrącał go prawie w otchłań niebytu, ogłaszał czemś bezwzględnie zależnem od Ja, jego wyobrażeniem, ograniczeniem, które Ja dobrowolnie sobie stawia, aby módz je usuwać, zwalczać, wyzwalać się z jego więzów, oczyszczać i w ten sposób wypełniać prawo moralne, czyli powinność. Więc świat dla powinności — brzmiało to wspaniale, tylko nie było tu miejsca dla Boga, gdyż powinność a zatem i świat były dziełem jaźni, a Bóg się gdzieś ulatniał w niepochwytnych mgłach jakiejś »absolutnej« jaźni.

I po tej pochyłości samoubóstwienia staczała się myśl niemiecka coraz niżej. Gdy Fichte upatrywał boskość człowieka w tem, co istotnie było w nim najszlachetniejsze, w woli pełniącej prawo moralne, to z następców jego już Schelling ubóstwiał, jako najwyższy wyraz osoby ludzkiej, twórczość artystyczną, a Hegel — pracę myśli. Według Schellinga (w pierwszej epoce jego działalności), człowiek w intuicyi natchnienia stawał się jedno z absolutem; — według Hegla, który koronował dzieło filozofii niemieckiej, absolut dopiero w człowieku dochodził do świadomości własnej. Więc Bóg nicością jest bez człowieka, pomocy jego potrzebuje, aby poznać siebie, i przez pośrednictwo jego myśli stworzyć swoje największe dzieło —

państwo, a mianowicie państwo pruskie, jako najdoskonalsze z państw!

Filozofia Hegla jest kwintesencyą myśli niemieckiej, a zarazem największym, jaki świat widział, bo najgłębiej obmyślanym wytworem pychy rozumu ludzkiego. Hegla przeżuwają Niemcy do dziśdnia. Jego dalszym ciągiem, ściślej mówiąc jego zwyrodnieniem są Hartmann, Dühring, Nietzsche w dziedzinie myśli, Bismarck i hakatyzm — w dziedzinie czynów. I pycha ta, która w sieci swej zaplątała tych nawet, co przeciw Heglowi i hegelianizmowi walczyli i walczą, kopie grób Niemcom. Jej ogładzonym zewnętrznie wyrazem jest profesor u Dzieduszyckiego. Z wymownym zapałem tłumaczy on olbrzymie znaczenie wiedzy w dziejach ludzkich, świetnie dowodzi postępu w zakresach sztuki, religii, urządzeń społecznych, aby w końcu dojść do Heglowskiego ubóstwienia państwa. Raj na ziemi jest bliskim urzeczywistnienia, pozostają do zwalczenia dwie zapory: ciemnota umysłowa i nędza materyalna, a to jest zadaniem nowożytnego państwa, i w tym celu powinny być złożone państwu wszystkie ofiary, jakich tylko zażąda. — I wszystkie te dowodzenia Niemca są w najściślejszej zgodności z zaznaczonym wyżej biegiem dziejowym myśli niemieckiej i jeśli można tu zarzucić cokolwiek pisarzowi polskiemu, to chyba to jedno, że niedość wyraźnie powiązał wywody swego profesora z całą filozofią niemiecką, niedość go uplastycznił, jako przedstawiciela ducha niemieckiego. »Nauka niemiecka — woła zapalający się coraz bardziej profesor — wydała organizacyę państwową najdoskonalszą, najbardziej zwartą, jaka jest na świecie, ową organizacyę pruską, która powiodła niewielkie królestwo do zwycięstwa nad największemi mocarstwami lądu stałego, a stała się teraz organizacyą zjednoczonych Niemiec«... »Myśmy państwem najdoskonalszem i w tem tkwi niezawodna nasza wyższość«!...

A stąd tylko krok do hakatyzmu, — i nie spostrzega się berliński profesor, że staje w sprzeczności z wywodami własnemi, potępiając mimochodem, zapewne przez grzeczność dla oponenta polskiego, germanizacyjne zapędy rządu.

Przeciwieństwem Berlińczyka z jego czcią dla państwa jest Anglik indywidualista i empiryk, a jako taki, świetnie

ojczyznę swoją uosabiający, świetniej jeszcze i żywiej, niż Berliński profesor — Niemcy. Czuć bowiem, że w poglądzie najczęściej jednoczy się z nim sam autor, przez usta jego wylewa własne smutki i oburzenia, a to słowom Anglika nadaje siłę i urok, które je czynią najpiękniejszą ozdobą całego dzieła.

Potężne czucie swego ja, poleganie na sobie, ufność w siły własne, dążność do wylania energii swej nazewnątrz — słowem to wszystko, co my mianem indywidualizmu określamy, stanowi najbardziej uderzającą właściwość narodu angielskiego i zabarwiło najprzedniejsze wytwory jego ducha. Czem w poezyi wieku XIX była cała twórczość Byrona, jeśli nie wybuchem olbrzyma, któremu za ciasno w szrankach życia społecznego? Czem marzenia Shelleya, jeśli nie tryumfalną pieśnią duszy, upojonej nieskończonością i z ciasnych obszarów ziemi w nieskończoność przenoszącej widownię swych lotów? Cofnijmy się też daleko wstecz i uprzytomnijmy sobie potężne tchnienie indywidualizmu, które szło przez myśli i dzieła wielkiego antagonisty św. Tomasza z Akwinu, franciszkanina Duns Scota, gdy zwiastował pierwszeństwo woli przed rozumem. Tylko ten mnich pobożny od Boga filozofię zaczynał, a nie od człowieka i w Stwórcy czcił wolę ową, nie zaś w stworzeniu Jego; i przed tą Wolą niezgłębioną, niepojętą, nie determinowaną przez jakąś ideę dobra, działającą i przedstawiającą się mu, jako absolutna samowola, korzył on w prochu człowieka i rozkazywał mu pełnić prawo Boga nie dla tego, ażeby ono dobrem było samo w sobie, ale że tak Bóg rozkazał. Lecz tem samem niszczył ów *doctor subtilis* rozumowe poznawanie Boga, teologię odrywał od filozofii, a filozofię pozostawiał samej sobie i w ten sposób bezwiednie przygotowywał sceptycyzm, następca zaś jego Occam wyciągał daleko w tym kierunku idące wnioski i stawał się poprzednikiem ruchu, w którym odbijała się druga zasadnicza właściwość ducha angielskiego.

Indywidualizm bowiem jest cechą nietylko angielską, lecz całego plemienia germańskiego. Ale u Niemców znajdował on swój najwyższy wyraz w Fichtem z jego nauką o wszechpotężnem Ja, tworzącem z siebie cały świat zewnętrzny, — i w »nadczłowieczeństwie« Nietzschego, będącem tej nauki parodyą, Anglik zaś miał wzrok przedewszystkiem ku rzeczywistości, nie

ku abstrakcyom myśli, zwrócony, czyn go pociągał i w tym celu poddawał rzeczywistość wszechstronnemu badaniu, z indywidualizmem łączył empiryzm.

Occam, kontynuator Duns Scota, torował już drogę Baconowi, ojcu nowoczesnego empiryzmu, stanowiącego przeciwległy biegun metafizycznych zamiłowań Niemców, — i empiryzm wyciskał odtąd swe niezatarte znamię na wszystkich myśli filozoficznej angielskiej dziełach, począwszy od następców Bacona: Locke'ego i Hobbes'a, aż do czasów ostatnich, do Milla i do Spencera. Z drugiej strony wielkim empirykiem poezyi był Szekspir, ten, według określenia tak powszechnego, że się stało komunałem, największy badacz i znawca tajników serca ludzkiego.

Posiadając umiejętność badania rzeczywistości i zastosowywania się do niej, umieli Anglicy nie gorzej od Niemców tworzyć potężne organizacye społeczne i państwowe i z ich to pomocą »pół świata wyrzezali, a pół przehandlowali«, jak wyraził się Byron (*Don Juan*, V, 81). — »Wywody pańskie oddały berło świata w ręce Anglii« — ironicznie zwraca się do Niemca Anglik Dzieduszyckiego. Wszak ziomkowie jego nie dali się dotąd przez nikogo prześcignąć pod względem zdolności organizacyjnych, a przytem mają zasoby energii, która ich nieustannie pcha naprzód z siłą, jakiej nie spotykamy u innych narodów. — I gdyby nasz Anglik zajął stanowisko Niemca w poglądzie na ludzi i rzeczy, to mógłby pod wrażeniem słów jego śmiało »wznieść trzykrotny okrzyk na cześć króla i zaśpiewać *Rule Britannia*«. — Ale właśnie ten zmysł praktyczny, zmysł rzeczywistości, stanowiący podstawę empiryzmu, nie pozwala mu iść śladem Niemca i nie daje mu zamglić oczu pozorami i narkotyzować się ubóstwiającą siebie pychą. W wieku niebywałego przedtem wydoskonalenia maszyny państwowej i właśnie wskutek tego skrępowaną została, jak nigdy dawniej, indywidualność ludzka, a idea państwa zdeptała, nawet zniszczyła uczucie moralne. To wszystko widzi Anglik, widzi powstające stąd groźne chmury, które wiszą nad widnokręgiem cywilizacyi i w umyśle jego, na widok ten, nad empirykiem, uznającym konieczność organizacyi państwowej, bierze górę in-

dywidualista, gwałtownie i bezlitośnie obnażający całą nicość moralną nowożytnego państwa.

W miarę wzrastania wszechmocy państwa, rozciągającego opiekę nad wszystkiemi zakresami działalności obywateli, wzrasta i »wzrastać będzie nieudolność rządzonych i rządzących«. »Niemieckiej systematyczności — mówi Anglik — przypadnie podobno chwała wydoskonalenia administracyi do tego stopnia, że zwolni ludzi nawet od troski o własne interesy, a wtedy będą Europejczycy idyotami, jakich świat nie widział!« Pozory dziś są takie, że zniedołężniałe w objęciach państwowości społeczeństwa »dążą z nieprzepartą siłą do urzeczywistnienia socyalistycznego ideału kolektywistów«, ale na drodze socyalizmowi stoi fakt, niedający się żadną siłą ludzką usunąć, a tym jest kapitał ruchomy, nieuchwytny, nie dający się opodatkować, ani tem bardziej skonfiskować, samodzielny zaś i wszechpotężny. I stanie się to, że »tak zwany postęp odda świat w najsromotniejszą niewolę u tyranów i oszustów, którzy sprytem doszli do miliardów«. I państwo będzie ich niewolnikiem. Świetne, najświetniejsze ustępy książki poświęcił autor charakterystyce tego »lewiatana», jakim jest kapitał. »Polityczne stronnictwa, społeczne przekonania, którym się oddają głupcy tam na ulicy, tyle tylko go (lewiatana) obchodzą, o ile mogą stać się dla niego źródłem nowych dochodów«.— »Konserwatysta i socyalista służą mu zarówno bezmyślnie: jeden i drugi, narzekając, zmuszają państwo do nowych wydatków, a inaczej tych wydatków opędzić niepodobna, jak zaciągając dług u króla giełdowego. Anarchista — to jegomość niewygodny, bo zabić gotów; nasz bogacz musi mu się opłacać, aby zabijał królów; opłaca się także socyaliście, aby nie wygadywał na kapitał ruchomy, a domagał się tylko upaństwowienia narzędzi produkcyi«... »Od czasu do czasu odkryje ktoś ogromne lewiatana szelmostwo, jakąś »panamę«; powstanie skandal niewidziany i ku zdziwieniu wszystkich przez lewiatana płacone dzienniki najgłośniej będą krzyczały«, jacyś »nieszczęśliwi najemnicy padną ofiarą oburzenia powszechnego, tylko sam wielki sprawca złego będzie bezpieczny«...

...»Nasze wydoskonalone, nowożytne, wszechobecne, wszechmocne, humanitarne państwo, to wielkie puste kłamstwo! To

tylko rządca wielkiego kapitału, jego najniższy sługa! Wybiera podatki, zarządza swemi przedsiębiorstwami, aby lewiatanowi opłacić odsetki; utrzymuje wojsko, policyę, biurokracyę, nawet duchowieństwo, aby lewiatan mógł spać spokojnie! Świat głupi gorączkuje się burzą w parlamencie, głośnym procesem i myśli, że to dziejowe sprawy; lewiatan śmieje się szyderczo, bo wie, że historya nowożytna robi się na giełdzie i że on ją robi sam jeden«... Słowem, Europa szybkim krokiem podąża ku upadkowi. W tem posępnem przeświadczeniu spokojny Anglik traci równowagę i puszcza folgę pesymizmowi: »Europa zdziczeje, spustoszeje. Mogłoby zbawienie przyjść z Turkestanu albo Persyi, ale nie przyjdzie, bo zanim zginiemy, zawojujemy świat cały i przerobimy go na nasze podobieństwo i do wspólnej pociągniemy zguby«.

Pesymizm ten byłby usprawiedliwiony, gdyby nie istniała wiara w Opatrzność. Znaczenie i sprawę religii wprowadza do dyskusyi Włoch. Nie wolno twierdzić, że celem religii jest tylko zbawianie pojedynczych dusz; postęp rodu ludzkiego powinien być »widocznym dla nas symbolem zaświatowego duchów wniebowzięcia«. Więc myli się Anglik, głosząc, że ludzkość zejdzie na »zwyrodniałych maniaków, dziedzicznych idyotów i zbrodniarzy«, zbawienie przyjść musi z wiekuiście ożywczych źródeł wiary.

Narody romańskie wzniosły podstawy cywilizacyi nowoczesnej, stworzyły teokracyę papieską, która z Włoch i przez Włochy roztoczyła działanie swoje na świat. Uczucie przeto patryotyczne musiałoby tam ściślej jeszcze, niż gdzieindziej, wiązać się z uczuciem religijnem, a zwłaszcza z katolicyzmem, który od początku stanowił blask i wielkość Włoch. I dlatego nie dziw, że potomek starożytnych Rzymian występuje tu, jako przedstawiciel sprawy katolickiej. — Mniej niż u Germanów krytycyzmu, a więcej zapału, ścisła logiczność bardziej z tego powodu do twierdzenia skłonna, niż do przeczeń, zdolność do organizacyj politycznych — oto zasadnicze cechy narodów romańskich, które tu słowami Dzieduszyckiego określamy. Idealizm zapału, skojarzony ze zdolnościami politycznemi, zrodził dążność do wytwarzania teoryj doskonałego porządku społecznego, do urzeczywistniania ich, choćby gwałtem, do narzucania

innym, gdyby nawet tego nie pragnęli. Olbrzymią w tym rodzaju próbą była rewolucya francuska. Przerażeni pierwiastkami rozkładu, które ona wprowadziła do społeczeństwa, a mianowicie anarchicznym indywidualizmem, przeciwko niemu wystąpili najwybitniejsi myśliciele francuscy z pierwszej połowy wieku XIX., i choć dążenia ich w najrozmaitszych objawiały się postaciach i w rozmaitych szły kierunkach, jednak walka z indywidualizmem, jak to świetnie uzasadnił E. Faguet [1]), stanowiła ich wspólny mianownik. W walce tej wziął katolicyzm znaczny udział. Antychrześcijańskiej w istocie swej, więc rozkładowej filozofii Niemców i Anglików mogą też być w pewnej mierze przeciwstawieni ci myśliciele, których wówczas nietylko we Francyi, ale i w innych krajach łacińskich wyloniła myśl katolicka, tak zaślepieńcy reakcyi, (De Maistre, Donoso Cortes), jak i ci, którzy głębokością religijnego poglądu umieli uszlachetnić najlepsze pierwiastki dążeń nowoczesnych (Gratry, Rosmini).

Niemniej przeto narody katolickie i łacińskie padały i padają, a wzmogły się natomiast w siłę i dobrobyt narody protestanckie i germańskie. — Dlaczego? Pytanie to stawiał O. Maryan Morawski w *Wieczorach nad Lemanem*, ale zamiast rozwiązać, usuwał je w dal. Inni katolicy odpowiadali sofistycznymi wykrętami. Dzieduszycki zaś uczynił tu spostrzeżenie głębokie, z którem spotkałem się po raz pierwszy. Papiestwo i cesarstwo, te dwie idee przewodnie w wiekach średnich, były wytworem ducha rzymskiego, którego wlały w cywilizacyę chrześcijańską narody romańskie; niestety, »racya stanu zatruła w tej cywilizacyi chrześcijaństwo«. Kościół nie umiał wprowadzić przykazań Chrystusowych do polityki, co więcej, niekiedy »błogosławił szczęśliwej zbrodni, jeśli jemu choćby zewnętrzne nad duszami zapewniła panowanie«. Wywołało to reakcyę przeciw Kościołowi, a w dalszym ciągu przeciw chrześcijaństwu. Była ona dziełem owego burzącego krytycyzmu, który tkwił w istocie ducha germańskiego. I duch ten, całkiem obcy narodom romańskim, gdy został przeszczepiony do nich, wydał tam tem fatalniejsze następstwa. Wyrzekły się one ka-

[1]) *Politiques et moralistes.*

tolicyzmu i ustalonego na nim ładu nie w imię jakichś surogatów, lecz na rzecz zupełnej negacyi, »to też skutki przewrotu wystąpiły u nich szybciej, widnieją jaskrawo plamy zgnilizny, które ukrywają się dotąd u Germanów pod maską pokoju i potęgi«.

Więc tem potrzebniejszą jest tam obrona religii, tem gorącej w duchu katolickim przemawia Włoch. Z radością stwierdza on, że, dzięki demokracyi katolickiej i episkopatowi krajów anglosaksońskich, Kościół już wie, co mu czynić wypada i że ostrożnie, ale stanowczo zaczyna przemawiać do przyszłych stuleci. Niestety, narody Europy zachodniej zanadto podupadły moralnie, aby zdołały poznać działanie Kościoła: »Nam — mówi Włoch — którzy z łacińska mówimy, braknie silnej woli, a wam, których negacya germańska postawiła u szczytu potęgi, braknie dobrej woli«.

Ale jest trzecie plemię w Europie — słowiańskie; może z jego pomocą »zapromienieje świat katolicyzmem« — kończy wywody swoje Włoch, czyniąc tu wyraźną aluzyę do Rosyi.

Na to zrywa się Anglik. Z oburzeniem odpiera on myśl, aby zbawienie świata mogło przyjść z Rosyi, szczególnie z Rosyi katolickiej. W świetnem przemówieniu uzasadnia on niemożliwość przyjęcia katolicyzmu przez Rosyę oficyalną i z całym naciskiem podkreśla fakt, że Rosya przywłaszczyła sobie cywilizacyę wówczas, gdy »zarodki rozkładu tkwiły już w niej silnie, a te zarodki zakrzewiały się potężnie w całej klasie rządzącej«, która dotąd jest tam wszystkiem.

Pesymizm jednak Anglika w poglądzie nie na Rosyę tylko, lecz na cały świat wypływa nietyle z głębi przeświadczenia, ile z uczucia, rozgoryczonego widokiem tryumfującej nieprawości. Jest on wybuchem indywidualności silnej i szlachetnej, a świadomej tego, że ją w każdem zacnem dążeniu krępuje cywilizacya, która stworzyła państwo nawskróś niemoralne, oparte na przemocy, a będące przytem w niewoli u zgrai międzynarodowych oszustów miliarderów, »państwo skazane na śmierć, jak każda formuła pozbawiona duszy, niezdolne się oprzeć ani zepsuciu, które je z konieczności stoczy, ani krytyce, która wykaże, że jest kłamstwem«. W uzdrowienie takiej cywilizacyi on nie wierzy i zgadza się z Włochem, iż jej naj-

gorszym znakiem to, że »prorokujemy własny upadek bliski i jak niegdyś rzymscy dyletanci z upodobaniem mówimy o własnym dekadansie«. Wie on, że każdą cywilizacyę toczy jad, a upadek jej przyśpiesza nauka, która rodzi sceptyczną filozofię. Ale pomimo tego, jeśli nie wierzy, to skłania się do wiary w tryumf dobra, nie odrzuca Opatrzności i nie przeczy Włochowi, gdy ten stawia twierdzenie, że narody rosną i mężnieją zgodą na dogmat wspólny i uznany za prawdę i prawo. Lecz prawo zyskuje moc nienaruszalnej świętości wtedy tylko, gdy jest rozkazem Bożym.

Stąd znaczenie religii, religia, to *sine qua* życia narodów. Dziś — dowodzi Anglik — jeden Papież ma powagę tak wielką, że może ludzkości nowe wskazać drogi, ale na to, aby dojrzało dzieło odrodzenia, potrzebne są narody, któreby się przejęły koniecznością tego dzieła. Lecz nie zapalą się do tego ani Niemcy, ani Anglia, »pijane brutalnem powodzeniem«, upadek narodów romańskich jest widoczny, Rosya nie zdolna do wielkich a pozytywnych idei. Pozostaje Polska. Szybkie mnożenie się jej ludności oznacza, podług Anglika, jej siły żywotne i cnoty rodzinne, a powszechna nienawiść, której ona jest przedmiotem, zwłaszcza ze strony międzynarodowej kliki, systematycznie Europę prowadzącej do zguby, »budzi we mnie pewien dla was szacunek«. Słowem zadatki są. Zbyt jednak trzeźwym jest Anglik, ażeby mógł wierzyć w jakieś nadzwyczajne posłannictwo i czyny, którychby dokonywał naród cały w przypływie jakiegoś wielkiego uczucia. Narodu nie stanowią »ani karyerowicze, którzy rządzą, ani głupcy, którzy mnogą tworzą rzeszę«, naród, to ludzie światli i dobrej woli, niechże oni potrafią »żyć zdrowo i cnotliwie na przekór możnych i występnych i niech potęgę ich przetrwają«. Już to jedno dałoby Polsce w przyszłości stanowisko wyjątkowo uprzywilejowane. Ale pesymiście Anglikowi nawet ta powszednia cnota, do której zachęca, wydaje się czemś »nadludzkiem«, a o usposobieniu Polaków do niej wątpi, wydają mu się »zbyt lekkomyślni, zapalczywi i powierzchowni«.

Tym znakiem zapytania kończy się biesiada, jedna z najgłębszych, jakie kiedykolwiek prowadzono. Autor pozostaje sam z myślami swemi, a raczej z tą jedną myślą, która jest treścią duszy każdego Polaka; jak Krasiński niegdyś, błądzi po zwaliskach Coloseum i patrzy na zachodzące słońce, ale czy może, jak Krasiński, o myśli swej powiedzieć: »Ja wiem, że ona trwa i że ona żyje«.

Inne czasy, inne wnioski. Wieszczowie mesyaniści żyli i działali pod bezpośredniem wrażeniem olbrzymich wysiłków i poświęceń w walkach o niepodległość; wierzyli przeto w zbiorowe bohaterstwo, w potęgę uczucia, które rozpalić może cały naród i wszystkie siły jego skupić w jednym płomieniu. Przy tem nie czuli się opuszczeni: po stronie Polski były wszystkie ludy, a wzniosłe tęsknoty i natchnienia najwyższych umysłów Europy, niby zorze, zwiastowały bliskie nadejście słońca. Lecz przyszedł rok 1863, a niedługo potem, wraz z pogromem Francyi, zniknęły z polityki europejskiej ostatnie szczątki szlachetności. Nastał wiek Bismarcka, rozwiały się marzenia i nadzieje, miejsce ich zajął smutek analizy, i jako ostatni jej wynik — wątpienie, czy Polska, która w takiem samem babrze się błocie, jak i inne narody, jest w stanie wyobrażać ideę moralności w polityce.

Od chwili owej aż do ostatnich czasów odpowiadano na to stanowczem n i e, uczono nas, że nietylko nie jesteśmy narodem wybranym, ale jednym z upośledzonych i najbardziej zacofanych.

Dziś stwierdzamy fakt, że zawiał krzepiący wiatr optymizmu w poglądzie na znaczenie nasze i siły. Rzecz Dzieduszyckiego jest znamiennym tego objawem. Przez naród polski »umęczony na krzyżu historyi« miało się objawić, według Krasińskiego, w sumieniu ludzkiem, że sfera polityki musi się przemienić w sferę religii — była to logika uczucia moralnego. Straszne klęski kazały potem nam ją rzucić, lecz dziś idea mesyaniczna powstaje z zapomnienia i stawiamy pytanie, czy może się ona ostać wobec rzeczywistości, czy naród polski jest zdolny do doskonałej cnoty? I z pytaniem tem przystąpił Dzieduszycki do analizy cywilizacyi współczesnej, a doszedł do wniosku, że jest ona w przededniu śmierci. Dowodem tego jest

upadek religii i charakterów, ostateczne wygnanie sprawiedliwości z polityki, zastąpienie czci ideałów bożych przez cześć dla państwa, zupełna niemoralność tego państwa, opartego na deptaniu słabych i na płaszczeniu się przed wszechwładną potęgą giełdowych zbrodniarzy, wreszcie szerzące się czucie bliskiego końca i dekadenckie lubowanie się w niem.

I to stwierdzenie znamion nieuleczalnej choroby, toczącej Europę, napełnia autora niemal radością, że Polska nie jest obecnie niepodległem państwem, i że nie bierze udziału w politycznych zbrodniach i matactwach świata«. Pozbawiono ją wolności i odebrano tę »broń pogańską«, którą państwa dzisiejsze sieją rozkład i zniszczenie, ale wobec obrzydliwości Europy wypływa stąd ten wniosek niechybny, że do dziejów wnieść może chrześcijaństwo ten tylko, komu pogańską broń wydarto, a kto ma jednak dość mocy w liczebnej swego narodu sile, w jego oświacie i literaturze, aby na szali dziejów zaważyć«. I niech tą myślą, tem przeświadczeniem w tym grobie, w którym przygniotły ją mocarstwa całym ciężarem »niby głazem ogromnym« — Polska ducha swego krzepi: »ideał jakiś, przekonanie o jakimś wielkim celu naszych cierpień i naszej wytrwałości, jakąś wielką nadzieję mieć musimy, jeśli nie mamy zwątpić i nikczemnie zmarnieć«.

W porównaniu z romantycznym mesyanizmem wieszczów naszych ten jest krytyczny. Wypływa nie z wiary w nadzwyczajne przymioty Polski, lecz ze świadomości nadzwyczajnego zepsucia Europy; zachęca nie do nadludzkich wysiłków, w których możliwość nie wierzy, ale do zwykłych, powszednich cnót; nie o zbawienie świata mu chodzi, ale tylko o p r z e t r w a n i e do chwili, kiedy świat ten upadnie. Kończy też autor rozmyślania szeregiem wskazań, doskonale się mieszczących w znanym programie pracy organicznej. Program zaś ten nie wleje sił w ducha młodości...

A jednak należy się Dzieduszyckiemu głęboka wdzięczność za świetny w formie, a pełny bystrych spostrzeżeń obraz dzisiejszej Europy, za określenie miejsca w niej dla Polski, za wiarę w siły moralne narodu i za otuchę, która stąd w serca polskie spłynęła.

II.

X. Leon Zbyszewski.

I.

Powszechna niemal nienawiść, której jesteśmy przedmiotem, obarcza naród polski rosnącą z dniem każdym srogością ciosów, spychających nas w coraz rozpaczliwsze otchłanie ucisku i poniżenia. Ale w boleści wzmaga się odporność, — zbroić się chcemy w hart ducha. Wrażenie wywołane w swoim czasie przez zajścia we Wrześni i wyrok sądów pruskich spowodowało było ogromne a w skutkach swych dobroczynne wstrząśnienie całego organizmu narodowego. To, z czego zdawaliśmy sobie sprawę, ale nad czem przestaliśmy byli zastanawiać się głębiej, stało się w nas wówczas żywą świadomością, całą siłą duszy odczuliśmy, że ze wszystkich narodów na świecie jesteśmy najnieszczęśliwszym, najbardziej cierpiącym. Z dwóch stron walą się na nas ciosy obu najpotężniejszych potęg, które się w tym wspólnym celu złączyły, aby zetrzeć z oblicza ziemi imię Polski. Na barkach naszych całą ich wściekłość musimy przenieść, a bez tej pociechy, którą mieli dziadowie i ojcowie nasi, posiadając współczucie wszystkich szlachetnie myślących. My zaś zostawieni jesteśmy sami sobie, opuszczeni, jedni nam urągają, inni gardzą, zrzadka dochodzące odgłosy litości giną bez śladu, a najbliżsi nam bracia Słowianie tylko wtedy są z nami, gdy Prusak w nas wali. Lecz właśnie dlatego

cierpienie nasze jest zaszczytem nielada; złączone przeciwko nam potęgi stanowią uosobienie ducha złego w historyi, siły przed prawem, a zatem my, pomimo woli, niegodni tego, przedstawiamy jednak ideę sprawiedliwości w polityce, sprawa nasza jest sprawą Boga i królestwa Bożego; w myślach, wypowiedzianych przez Krasińskiego w przedmowie do *Przedświtu*, uznajemy dziś coś więcej, niż płonne tylko marzenie, słowem, jakby wracamy do mesyanizmu...

Powiew ten zaczyna przenikać poezyę naszą. »Przez mnogie lat dziesiątki — pisał Spasowicz z powodu utworów Wyspiańskiego — panowało przekonanie, że romantyzm polski już się wyczerpał, że polski mesyanizm się przeżył, a oto okazuje się, że niespodzianie zaczyna się nowy pęd od wielkiej plejady odrodzenia naszej poezyi i że na tej nowej latorośli jest pewien, chociaż blady połysk mesyanizmu«. — Jeden z młodszych poetów wydaje zbiorek wierszy p. t. *Sny o potędze* i zdaje się nam, że tytuł jest tu symbolem, że *snem o potędze* będzie twórczość pokolenia, które po nas przyjdzie. Oby tylko ten sen był wypływem rzeczywistej potęgi, tej, co z czystości serca idzie.

Rozumiemy też obecnie to, co niedawno wydawało się niejasnem — mianowicie ów zachwyt, który w pewnych kołach młodzieży naszej wywoływały szlachetne w pobudkach swoich, a niezawsze szczęśliwe w wykonaniu wykłady prof. Lutosławskiego. Lutosławski usiłował stworzyć w słuchaczach swoich nastrój, który był w duszy Mickiewicza, gdy wołał: »ja jestem największym z czujących na ziemi«. Brak poczucia miary zapędzał tego wybitnego myśliciela aż w wir majaczeń, a jednak w rojeniach jego mesyanizmu były pierwiastki zdrowe, znamiennem zaś jest to, że brał on je nietylko z Mickiewicza lub Słowackiego, lecz także z pisarza współczesnego, autora *Idei polskiej*, który dopiero rozstawał się wówczas z życiem. Szczepanowski był pierwszym zwiastunem odrodzenia w duszach polskich tych najlepszych aspiracyj, które przekazał romantyzm. Doniosłość zaś i znaczenie jego *Idei polskiej* dla chwili obecnej podnosi to, że z poglądem pokrewnym wystąpił wkrótce potem pisarz w porównaniu ze Szczepanowskim bardzo trzeźwy i rozważny — hr. Wojciech Dzieduszycki, który w szeregu świet-

nych studyów spokojniej, a niemniej dobitnie podkreślił, że »ideał jakiś, przekonanie o jakimś wielkim celu naszych cierpień i naszej wytrwałości, jakąś wielką nadzieję mieć musimy, jeśli nie mamy zwątpić i nikczemnie zmarnieć...«

Słowem, ponieważ »na ziemi jest coraz podlej«, czujemy dziś głębiej, niż przedtem, potrzebę takiej podpory, jaką była idea, która ożywiała wieszczów naszych i wyraźniej tę potrzebę uświadamiamy sobie. W mesyańskie proroctwa nie wierzymy, ale w źródłach miłości i wiary, z których wyszły, wykąpać się i odmłodzić pragniemy. Ojcom naszym siłę życia i wytrwania w przeciwnościach dawała idea ojczyzny, wcielającej myśl Bożą na świecie. Lecz po trzydziestoleciu (1831—1863) mesyańskich rojeń nastąpiły były też 30-letnie rządy krytycyzmu, który pomimo swych wielkich zalet przyczyniał się nieraz do wysuszania źródeł życia u młodzieży, dziś jednak wobec tego prądu nadziei, co to niewiedzieć gdzie zrodzony zaczyna pędzić przez serca młode, zaczynamy wierzyć w możliwość syntezy najlepszych pierwiastków romantyzmu i krytycyzmu, a jeśli kto, to my, ludzie mego pokolenia, urodzeni w epoce powstania, przedewszystkiem z tego powinniśmy się cieszyć: wychowani pod świeżem wrażeniem strasznej klęski, rozumieliśmy całą nieodpartą logiczność krytycyzmu, który w nas wpajano, ale rozpaczliwy bunt przeciwko niemu podnosiła młodość nasza — i żyliśmy w rozdwojeniu. W rozdwojeniu między przeciwległemi krańcami antyreligijnego i antynarodowego socyalizmu, w który jednak szło wszystko, co żywsze — a płaskiego utylitaryzmu i karyerowiczostwa.

Patrząc na dzisiejszy zwrot, a raczej na powolne zwracanie się ku ideałom epoki romantycznej, możemy obecnie sprawiedliwiej ocenić tych ludzi i te dzieła, które wówczas, gdy pod wpływem strasznych zawodów 63 roku mesyanizm podlegał ciosom surowej i nieraz słusznej krytyki, były w treści swej tego mesyanizmu odgłosem, były chwalebną a nadzwyczaj trudną próbą pogodzenia ulatujących nieskończenie wysoko ponad rzeczywistość marzeń — z krytycyzmem, nakazującym ścisłe rachowanie się z okolicznościami.

Jak wiadomo, zwrot krytyczny po 63 roku szukał oparcia to w filozofii pozytywnej, to w nauce Kościoła. Stąd też owe

próby mogły iść w dwóch kierunkach — pozytywistycznym i katolickim. Cała np. działalność pisarska Jeża była syntezą pozytywizmu nie z mesyanizmem (mesyanistą bowiem Jeż, jako bezwyznaniowiec, być nie mógł), ale z bliską mesyanizmu romantyczną wiarą w naród, w jego siły, w europejskie znaczenie sprawy polskiej. Jeż ufał z naiwnym prawie uporem w potęgę wiedzy, która da narodowi niechybną broń do dopięcia upragnionego celu, a wiara jego działała na nas elektryzująco.

Mniej tego elektrycznego pierwiastku, mniej dostępności dla ogółu, ale z natury rzeczy więcej głębi było w tych odgłosach mesyanizmu, w tych próbach zlania go z nowemi dążeniami, które z marzeń mesyanistycznych brały ich pierwiastek religijny, łączący ziemię z niebem, sprawę polską ze sprawą Boga i rozwijały go w duchu ściśle katolickim. Jedną z prób takich, a najgłębszą, zamierzamy zająć się tutaj.

II.

Katolicyzm musiał z natury rzeczy zaważyć w ideałach społeczeństwa, w ogromnej swej większości wiarę katolicką wyznającego. W pierwszych latach zeszłego stulecia rozpoczął się na Zachodzie zwrot w kierunku religijnym, będący reakcyą przeciw racyonalizmowi wieku XVIII. i przeciw niszczycielskim zapędom rewolucyi francuskiej. Sympatye katolickie, zabarwiwszy poezyę romantyczną, z jej pomocą przedostały się do nas i poczęły powoli zwalczać pochodzącą z czasów Stanisława Augusta obojętność w rzeczach wiary. Ale dopiero po klęsce 1831 roku nastąpił prawdziwy wybuch religijności, przybrała ona właściwy owym czasom charakter romantyczny i skojarzywszy się z egzaltacyą patryotyczną, stworzyła mesyanizm, który marzenie o uchrześcijanieniu świata i o »przeniesieniu sfery polityki w sferę religii« połączył z pewnością, że z pomocą Polski marzenie to urzeczywistnionem zostanie. Postawiwszy przed sobą ideał tak wysoki, nie rachując się ani z warunkami czasu i miejsca, ani ze złą naturą ludzką, stanęli mesyaniści w opozycyi względem Kościoła, od którego zażądali,

aby doskonałość ewengeliczną wcielił w siebie i za sobą cały świat porwał. Mickiewicz przeprowadzał różnicę między Kościołem urzędowym a Kościołem dusz wybranych, u Słowackiego chwiała się wiara »na papieskich progach«, a obaj, marząc o naprawie Kościoła przez Towiańskiego, stanęli na brzegu herezyi. Krasiński oparł się najmocniej o podstawy katolickie, a jednak z zakonem Jezuitów pogodzić się nie umiał. Z drugiej strony filozofia, religijną będąc, katolickich poglądów nie zaznaczyła wyraźniej. Prawdziwy zaś i silny wyraz znalazł ówczesny katolicyzm polski w owem gronie ludzi, z którego wyłonił się zakon Zmartwychwstańców.

Jak po roku 1831 od obojętności przeszło społeczeństwo nasze, w osobach najlepszych jednostek, do bardzo gorących, choć mglistych uczuć religijnych, tak po 1863 roku ta nieokrośloną religijność zaczęła u niektórych przekształcać się w wyraźny i ścisły katolicyzm. Było to naturalnym następstwem ogólnego, a graniczącego nieraz z depresyą wytrzeźwienia się umysłów. Skoro bowiem uznano, że nietylko nie była Polska ofiarą za grzechy świata, ale przeciwnie, że upadła w znacznej mierze skutkiem własnych grzechów, to już samo przez się wypływało stąd zarzucenie wszelkich marzeń o mesyańskiem posłannictwie, o naprawie Kościoła, a natomiast musiała nastąpić skrucha wewnętrzna, rachunek sumienia, zwrot do Kościoła, do konfesyonału. Kierunek ten miał swoje świetne chwile, lecz wkrótce zatruty został toczącą nasz organizm narodowy chorobą arystokratomanii.

Choroba ta wycisnęła znamię niezatarte na społeczeństwie polskiem. Odziedziczyliśmy w spuściźnie po przodkach złudzenie równości szlacheckiej przy faktycznem możnowładztwie. Stąd to pochodzi ciągłe pięcie się do góry w imię ideału równości dokonywane, a prowadzące za sobą zanik godności osobistej: służalczość w stosunku z wyższymi rodem, pychę względem niższych.

Pełny szlacheckiego humoru i werwy współpracownik *Słowa* warszawskiego, Jan Kowerski (»K. Wr.), skreślił tam kiedyś w świetnych feljetonach portret takiego typowego szlachcica, który »panów« nie lubi. »Czuję przez skórę — rozumuje ów szlachcic — że taki »pan« patrzy na mnie w ten sposób,

w jaki ja z bryczki — patrzę na wierzbę koło mostku, albo na płot koło przydrożnej chałupy«... »Jeżeli ci taki »pan« zechce gadać, to nie wiesz czy on do siebie gada, czy do ciebie. Wydaje ci się, że to jakiś człowiek z dalekich krajów: może Duńczyk, może Portugalczyk, który się dziwi, że ciebie spotkał, bo kogo innego wyglądał i który nie może sobie pomiarkować, jakim sposobem rozumie pojedyńcze słowa z twojego gadania«.

Czego jednak ten szlachcic nie robi, byle tylko dostąpić szczęścia zbliżenia się do któregokolwiek z tych »panów«. Źle mu jakoś i nudno w towarzystwie sąsiadów Pętelskich i Śliwkiewiczów: »Bardzo szanuję Pętelskiego, przyznaję, że Śliwkiewicz i Kruchciński są może bardzo godni ludzie, ale ja nie mam im nic do powiedzenia i nie jestem ciekawy tego, co oni mogliby mnie powiedzieć, więc nie widzę racyi utrzymywania z nimi stosunków«.

W zimie Śliwkiewicz kupuje u niego kilka kop trzciny, dowiaduje się o tem hr. Paweł i też po trzcinę przysyła, nasz szlachcic daje mu, ile chciał, a pieniędzy nie bierze, »niech wiedzą, co to sąsiedzka uczynność«.

W lipcu przychodzi grad i »łupi całego Pętelskiego, przez połowę bije Śliwkiewicza« i tłucze folwark hrabiego, Kępę. Nasz szlachcic zapomina o Pętelskim i Śliwkiewiczu a posyła 50 korcy pszenicy do Kępy. Wówczas to hr. Paweł decyduje się nareszcie uszczęśliwić szlachcica wizytą. »I mówią o mnie — kończy szlachcic — że szukam panów; nie potrzebuję się tłomaczyć; każdy rozumny człowiek, który mię zna, wie doskonale, że nie jestem arystokratą i arystokratów nie lubię«...

Typ uchwycony żywcem. W podobny sposób na »arystokracyę« narzekają u nas wszyscy, tylko nie dowodzi to zrozumienia choroby, bo narzekają ci właśnie, którym, jak szlachcicowi Kowerskiego, najbardziej o wstęp do upragnionego elizeum chodzi — i słusznie zauważył gdzieś Sienkiewicz, że każdy, nawet najzaciętszy demokrata polski, ma swojego arystokratę, dla którego czyni wyjątek. Prawdziwą jednak plagą i krzewicielami choroby stali się pośrednicy między »panami« a ogółem społeczeństwa, półpankowie, t. j. ci, którym koligacye lub pieniądze pozwoliły na cokolwiek bliższe stosunki z »panami«, ale właśnie ta bliższa z niebem polskiem styczność bez możności

zupełnego tam wniknięcia wyrządza tem większą zazdrość i dopiero w tej warstwie zjednoczyły się we wstrętnej mieszaninie uniżoność z pyszałkowatością.

Los zdarzył, że na czele ruchu katolickiego stanęli prawie przeważnie ludzie z nazwiskami arystokratycznemi. Wskutek tego katolicyzm stał się rzeczą dobrego tonu, bo jakże nie uczęszczać do kościołów i nie popisywać się gorliwością, skoro tak czynią hrabia X lub książę Y. Obok wodzów z rozumem, sercem i dobrą wolą skupił się ogół obojętny lub obłudny, a najsmutniejsze było to, że niestety tych wodzów, tych ludzi wyższych znalazło się za mało, tak, że nie zdołali oni wycisnąć na społeczeństwie znaku swych ideałów, raczej sami podlegli poziomości ogółu.

Świetni byli i nieraz wspaniali w negacyi, wytężyli całą siłę lotu, aby dotrzeć do głębi usposobienia narodu, wykryć zastarzałe grzechy, obnażyć je i wysmagać, ale wyczerpawszy się w tym kierunku, nie mieli już dostatecznej żywotności i świetności do postawienia ideału pozytywnego. Wprawdzie z gruzów rozbitych nadziei i marzeń zbudowali oni gmach realizmu politycznego i wznieśli go na podstawach wiary katolickiej, ale w katolicyzmie tym wysuwała się na pierwszy plan walka z dawnem mesyanicznem a krnąbrnem w stosunku do Kościoła marzycielstwem.

Z tego powodu w ich religijności pierwiastek metafizyczny przytłumiały dążenia polityczne; stąd zabarwienie, którebym nazwał materyalistycznem; nad czcią dla ducha brała górę cześć dla formy, w którą się ów duch wylał, t. j. dla instytucyi Kościoła. Przejęci niezbędną potrzebą karności, jako jedynego leku na zabójcze wpływy właściwego naturze polskiej rozmarzania się, postawili owi przewodnicy nowego kierunku na miejscu dowolnie przez mesyanistów tłumaczonej Ewangelii kościelny jej wykład, czyli katechizm, t. j. ścisłe i suche formułki na miejscu cudownych, rozskrzydlonych marzeń. Oczywiście katolik wierzący znajdzie w katechizmie wskazówki do doskonalenia się wewnętrznego, ale do ogółu obojętnego katolicyzm katechizmowy nie mógł trafić, w jego oczach moralność katechizmu wydawała się wolnością grzeszenia pod warunkiem zewnętrznych oznak czci i uległości dla władz kościelnych.

Taki katechizmowy realizm naznaczony do zastąpienia marzycielskiego mesyanizmu za mało podnosił ducha u wyznawców swoich, a nie imponował przeciwnikom. Zadawalniał on umysły trzeźwe i zrównoważone, ale nie mógł dać pokarmu sercom żywo bijącym i żądzą ideału zapalonym, przedewszystkiem zaspokoić nie mógł bujnych pragnień młodości.

III.

Wobec tego nie mógł nie powstać protest przeciw t. zw. stańczykom nawet wśród ludzi bardzo do nich zbliżonych, protest nie bezwzględny, lecz usiłujący dążeniom i zasadom stronnictwa nadać kształty nowe a bardziej odpowiednie idealnym wymaganiom umysłów. Zrozumieli niektórzy, że nie wolno było poprzestawać na samem tylko zaznaczeniu konieczności posłuszeństwa Kościołowi, lecz należało wejść w głębie życia kościelnego, wskazać moc i świętość ideału, przyświecającego działalności Kościoła, czcią dla ideału tego zapalić lepsze pierwiastki w narodzie i w ten sposób połączywszy sprawę narodu ze sprawą Kościoła, otworzyć przed Polską szerokie i wspaniałe widnokręgi. — Słowem, gdy ludzie z epoki Mickiewicza powstawali w imię ideału chrześcijańskiego i kościelnego przeciw kierownikom Kościoła, ponieważ, w ich mniemaniu, posłannictwa swego nie spełniali — dziś należało postąpić wręcz odwrotnie, t. j. nie przeciw Kościołowi powstawać, ale przeciw społeczeństwu, które ideałem Kościoła niedostatecznie się przejęło.

Pierwszy do myśli tej się zapalił hr. Jerzy Moszyński, pisarz z duszą gorącą, a umysłem nieubłaganie logicznym w dedukcyi i nie cofającym się przed żadnemi konsekwencyami. Chwycił się on faktu, że Polska, jako naród katolicki, ma szczęście posiadać światło prawdziwej wiary, powiązał to z innym faktem, z tym mianowicie, że mniejsze ciała zlewają się stopniowo w większe konglomeraty, fakt ten ogłosił za »prawo natury«, oparł na tem wniosek, że Polska, jako niepodległe państwo, istnieć nie może i nigdy istnieć nie będzie — i na tem

oparł swoje rozmyślania i wnioski o zadaniach i obowiązkach Polski. Ale poglądy swoje począł przeprowadzać z niezwykłą gwałtownością, nie wahając się trafiać w najwewnętrzniejsze uczucia narodu i niepotrzebnie je rozdrażniać. Wskutek tego stracił wziętość, jaką mógł mieć, i przeszedł przez społeczeństwo prawie nieznany, choć pochodnię wielkiego ideału trzymał w ręku.

Pomijam tu rozbiór poglądów Moszyńskiego, o których obszerniej pisałem gdzieindziej [1]), a przechodzę do kapłana i pisarza, X. Leona Zbyszewskiego, który z dziełem większych rozmiarów wystąpił dopiero w kilkanaście lat po Moszyńskim, a jako teolog z zawodu, głębiej i obszerniej zastanowił się nad stosunkiem Kościoła do społeczeństwa, do narodu, do idei patryotycznej [2]).

Zamarzył on również o urzeczywistnieniu ideału katolickiego w Polsce, ale optymistą nie był. Surowy, posępny i skłonny do wątpień, umieścił on pod tytułem swego dzieła boleścią sceptycyzmu tchnące słowa *Vox clamantis...?*

Źródłem jego smutku i niechęci w stosunku do czasów obecnych jest wielkość ideału, którym się przejął. Sięgając okiem daleko w przyszłość i patrząc na nią ze stanowiska teologa, dał się pochłonąć marzeniu, które kierowało wielkim umysłem Grzegorza VII. Wszystkie zagadnienia, dręczące ludzkość, chciałby widzieć rozwiązane przez Kościół. Z szeregu tych zagadnień wysuwa się obecnie na czoło kwestya socyalna. Do ujęcia jej steru Bóg złożył moc w Kościele. »Kościół — słowa X. Zbyszewskiego — staje dziś wobec masy ludzkiej, rozpylonej na jednostki, bez społecznego węzła, bez oryentacyi i bez balastu przekonań w sercu«, a z otchłani jej cierpień podnosi się wołanie na gwałt o wolność, równość i braterstwo. Otóż pojęcia te zaszczepione w sercu ludzkiem przez naturę, odgrzebane przez Chrześcijaństwo, zostały przywłaszczone przez re-

---

[1]) *Religijno-polityczne ideały społeczeństwa polskiego* (Lipsk, 1896; po ros.); — *Die religiösen Grundlagen der Polnischen Neukultur* w *Hochland* 1909.

[2]) W książce *Demokracya katolicka w Polsce* (1896). W tymże roku pisarz ten wydał broszurę *Prawowitość i lojalizm.*

wolucyę. Niechże im Kościół nada ciało, on jeden to może. Rozum bowiem ludzki i wola, jako ograniczone w istocie swej, szukają oparcia i jeśli nie zechcą go znaleźć we władzy Boga, to podpadną pod przemoc ludzką, pod przemoc doktryn, które rewolucya tworzy i gwałtem, jak to logika i doświadczenie wskazują, narzuca masom. Wszak »rewolucya francuska z pierwotnej zasady wolnego roztrząsania doszła z konieczności do nałożenia na ludzki rozum pęt, z których wolne roztrząsanie miało go przecie oswobodzić«.

W przeciwieństwie do rewolucyi »Kościół uznaje w człowieku wolność woli i odpowiedzialność przed Bogiem; a do tego, widząc prawdę absolutną tylko w Bogu, wie, że każde mniemanie ludzkie może być mylne«. Stąd jasną jest rzeczą, że Kościół, logicznie, musi szanować wolność w każdym, nawet w przeciwniku i musi również szanować wolę mniejszości.

Znaczenie tych słów pięknych ograniczył jednak X. Zbyszewski słusznem twierdzeniem, że człowiek jest wolny, o ile »uwolnił się od namiętności i ciemności«, stąd wyprowadził on wniosek, że wolność zewnętrzna idzie od wolności wewnętrznej i że zadaniem jest Kościoła wszystkich do tej ostatniej, t. j. wolności wewnętrznej, przywieść.

Ale z takiego założenia wynika, iż tylko Kościół określa czy i w jakim stopniu można ludziom dawać wolność. Słowem, wobec pierwszeństwa Kościoła władza świecka drobnieje do najmniejszych rozmiarów; państwo ma kierować tem, co władzy kościelnej nie jest potrzebne do prowadzenia dusz do nieba, »a ruchome z natury rzeczy granice tego ciasnego zakresu działalności państwa tylko Kościół może oznaczać«.

Takie wywyższenie władzy Kościoła nie może nie prowadzić do kolizyi z tą zasadą szanowania wolności ludzkiej, którą sam Zbyszewski podniósł. Następstwem nauki jego byłoby pochłonięcie państwa przez Kościół. Nie wchodzę tu w rozbiór tej kwestyi, ale zdaje się — zaznaczam to nawiasem, — że rozwiązanie jej ułatwia formuła, którą postawili niegdyś katolicy liberalni we Francyi: wolny Kościół w wolnem państwie.

W żądaniach Zbyszewskiego, mających na celu rozszerze-

nie i utrwalenie władzy Kościoła, jest niezaprzeczenie przesada, ale posłannictwo Kościoła pojął on tak wspaniale i uzasadnił je tak głęboko, że odpada ochota do krytyki.

IV.

Rozmyślania nad ideałem wszechpotęgi Kościoła i nad drogami, wiodącemi do urzeczywistnienia jego wszędzie na świecie, ale szczególnie w Polsce stanowią treść *Demokracyi katolickiej w Polsce.* »Chrześcijaństwo — powiada X. Zbyszewski — może być uważane, jako przywiedzenie do aktu wszystkich naturalnych potencyj w duszy złożonych przez Stwórcę«. Demokratyczny ustrój najlepiejby odpowiadał celom chrześcijaństwa, »cała bowiem Ewangelia tchnie duchem równości ludzi przed Bogiem, miłości ich wspólnej i co szczególnie jej jest właściwem: szacunku dla maluczkich«. Ubogim opowiada się Ewangelia — powiedziano u św. Mateusza — słusznie więc wobec tego mógł Bossuet wyrzec te śmiałe słowa, że Kościół dla ubogich założony został, zadaniem zaś państwa chrześcijańskiego jest urzeczywistnienie ziemskiego postulatu królestwa Bożego, czyli dążyć do tego powinno, »aby za pomocą praw słusznych i udzielania nauki świeckiej, odpowiednio do prawd objawionych, mogło uczynić masy ludzkie zdolnemi do przyjęcia nauki Bożej i do życia tą nauką pod kierunkiem Kościoła — w tym celu ostatecznym, aby ziemska społeczność, ile się da, przekształciła się już tu na ziemi na niebieską społeczność ludzi z Bogiem«... »Gdyby nawet ludzi chrzcić przestano — woła autor w innem miejscu — gdyby zadekretowano zamknięcie niebios — to cała utopia życia niebem na ziemi nie zejdzie ze świata, aż się ziści«.

Ale do wydarcia utopji tej z serc ludzkich dąży rewolucya, na ideale odrodzenia pogaństwa oparta. Depcząc demokracyę chrześcijańską, »polegającą na szacunku dusz i ich celu niebieskiego, na czci Boga i cnoty«, roi ona o raju ziemskim, a przeczy niebu i »występuje z deklaracyą praw człowieka, która już raz świat zaburzyła, wówczas, gdy Kościół deklaracyą obowiązków człowieka ten świat przerobił«.

Rewolucya, której ostatni wyraz stanowi socyalizm, grozi powrotem barbarzyństwa, dla tego to od umiejętności w jej zwalczaniu w imię ideału chrześcijańskiego zawisła przyszłość narodów a zatem i Polski. I tu pogrążoną w smutku duszę autora ogarnia ciepłem skrzydłem marzenie mesyanizmu, i na przekór rzeczywistości staje mu w wyobraźni naród przekształcony w doskonałą społeczność chrześcijańską: »Gdy wszystko — woła autor pod urokiem pięknego marzenia — co stoi na niedowiarstwie i odszczepieństwie, runie wkrótce pod taranem naukowego barbarzyństwa, ogarniającego już masy — to rozproszone po falach tego potopu rozbitki będą musiały zawołać, wskazując na nas: Patrzcie, ci chyba zabezpieczeni są czarem jakimś, tu gdy wszystko pryska i tonie, oni się trzymają razem i płyną, nie mając ani państwa, ani bagnetów, ani flot; chwytajmy się ich przykładu, byle żyć!«

Ale marzenie ustępuje miejsca smutnej rozwadze. Czy zdolną jest Polska do wstąpienia na tory pracy chrześcijańskiej? Społeczeństwo hołduje od lat przeszło 30-tu ideałowi pracy organicznej »wszyscy jednak czujemy — mówi autor — że trzeba i pracy organicznej i czegoś jeszcze, coby głębiej sięgało we wnętrzności społeczne, coby wyżej mierzyło i szerzej obejmowało«. Tymczasem przez wieki nierządem stała Polska i ten nierząd wycisnął na dzisiejszem społeczeństwie dwa piętna, zostawił po sobie dwa następstwa, uderzające przy porównaniu naszego ustroju społecznego z ustrojem innych narodów: »luźność moralnej konstytucyi jednostki i luźność węzła społecznego«.

I jedno i drugie określa autor ogólnem mianem wyspołecznienia i nazywa to stanem grzechu, bo »grzech jest oddaleniem człowieka od Boga, a przez wyspołecznienie Bóg przestaje być obecnym w społeczeństwie, bądź jako władca, bądź jako związek ludzi między sobą«. Pycha, niesforność, samowola, chciwość, wreszcie cielesność skojarzona z lenistwem i namiętnością rozkoszy są tego stanu wynikiem, Bóg na to dał lekarstwo w ubóstwie, czystości i posłuszeństwie, ale czy możliwą jest poprawa? czy pójdzie naród drogą przez Boga wytkniętą? I postawiwszy to pytanie, zstępuje autor z jednej przepaści zwątpienia w drugą groźniejszą jeszcze i z rozprawką Antoniego

Rolle o dziedziczności obłąkania w ręku, zastanawia się nad tem, że »niema u nas gniazda, w któremby nie udało się odszukać przynajmniej jednego chorego na umyśle«, czyli że po wyspolecznieniu, które jest już faktem dokonanym, grozi nam jeszcze zwyrodnienie. Trzy tego przyczyny wymienił był Rolle: dawną z czasów saskich niewstrzemięźliwość, związki z pokrewnymi i rozpustę, przeciwko której piorunuje Zbyszewski na kilku wymownych i pięknych stronicach, dodając do tego czwartą, psychiczną, głęboko pomyślaną, a pięknie wyrażoną, mianowicie rozgorzały i w istocie swej szlachetny patryotyzm, lecz pozbawiony chrześcijańskiej kotwicy i z tego powodu »bijący rozpaczliwą falą woli narodu w skałę faktu nie dającego się żadną przemocą usunąć«.

V.

Więc czyżby nie było nadziei? Od tego wniosku chroni autora wiara w Boga. Bóg chce, aby się naród z tego upadku podniósł. O tem nie godzi się wątpić. Bóg chce, abyśmy służyli mu za narzędzie w celach Jego na ziemi. Pod wpływem tej myśli, po uprzedniem stwierdzeniu choroby narodu, poddaje on dzieje Polski ściślejszemu rozbiorowi, ażeby zbadać czy pod skorupą grzesznego nierządu, nie kryły się lepsze pierwiastki, które przy innych warunkach mogły rozwinąć się i wybujać.

Rozdział ten stanowi słabą stronę dzieła, jest fantazyą autora, kierującego się pomimo zastrzeżeń swoich, że nie jest mesyanistą i nie chce nim być, apriorystyczną chęcią wykrycia podstawy, któraby zapewniła ojczyźnie katolicką a świetną przyszłość. Więc z zapałem podnosi wiarę żywą, stanowiącą jedną z cech duszy polskiej w ciągu całych dziejów, w nierządzie widzi nie wynik choroby i rozbicie sił społecznych, ale pierwotny jakiś chaos, w którym były zadatki do stworzenia wykończonego ustroju społecznego. Nie przyszło to dotąd do skutku, bo przeszkadzała przemoc zewnętrzna. Lecz przyjść jeszcze może i właśnie wskutek braku organizacyi wyższej państwowej jest jeszcze Polska materyałem przyszłości, zdol-

nym dzięki sile katolicyzmu do wylania się w społeczeństwo katolickie. »Pomiędzy narodami słowiańskimi — pisze autor — my jedni, pomimo małpowania cudzych chorób, jesteśmy żywiołem wolnym od czci państwa, która wszystko dokoła zarazila, przeto żywiołem, któremu, jeśli wyzyska to ułatwienie ku podniesieniu organizmu społecznego do czystości typu katolickiego, przeznaczonem jest niezawodnie wielkiej wagi zadanie wśród chrześcijaństwa«. »Więc — końcowy stąd wynik — podniesiemy się z upadku i będziemy narzędziem Boga, jeśli zdołamy urzeczywistnić w sobie ideał społeczeństwa katolickiego«.

Pomysł wzniosły, ale jak go urzeczywistnić? Trzeba zmazać grzech wyspołecznienia, trzeba uspołecznić się »przez Ducha, który stłumi egoizm z zepsucia natury płynący, a zrodzi popęd ku poświęceniu się dla bliźnich«. Dwa są ogniska, z których prawdę i zapał powinniśmy czerpać: ognisko władzy, czyli papiestwo i ognisko mocy, t. j. Sakramentalne Ciało Chrystusa. Konieczność powiązania Polski z tem pierwszem ogniskiem dostatecznie już zrozumianą i określoną została przez innych. X. Zbyszewski zechciał wyżej sięgnąć i w tym celu prowadzi za sobą czytelników na wyżyny mistyki nie dla każdego dostępne, aby tam rozpalić umysły religijne potęgą światła z ogniska mocy płynącego w dusze ludzkie. Eucharystya św. jest węzłem miłości i łączności, ale wyższej od tej zwykłej, która ze wspólnych zasad i celów, ze wspólnej nawet wiary wynika, bo tworzy ona jedność, opartą na ścisłym stosunku Chrystusa z duszami, przez Sakrament Ciała i Krwi: »Wchodzimy tu — mówi autor — w dziedzinę mistyki, a l e m i s t y k a t a w c a l e n i e z n a c z y t o s a m o, c o p o e z y a, c o u ł u d a. M i s t y k a t o p r a w d a t a j e m n i c z a, b o d a l s z a o d n a s, a b l i ż s z a B o g a, w i ę c t e m r z e c z y w i s t s z a r z e c z y w i s t o ś ć«.

Słowem Eucharystya jest cementem uspołecznienia, przy Jej działaniu stać się możemy związkiem jednostek doskonale w służbie Bożej wyćwiczonych, sprzymierzeńcami Jego w Jego odwiecznych planach. Stąd wynika dla każdej jednostki konieczność pracy wewnętrznej, z pomocą Chrystusa Sakramentalnego podejmowanej w celu przerobienia duszy własnej w materyał powolny Panu.

Ale wzniosłym rozmyślaniom autora o synowstwie Bożem przez Eucharystyę towarzyszy bolesne poczucie, że są one *scandalum Judaeis, stultitia Graecis,* nie pojmie ich płytka większość.

Nie wierzy więc autor, aby wyziębione religijnie społeczeństwo polskie było zdolne do wejścia o własnych siłach na strome drogi, wiodące ku wyżynom ideału chrześcijańskiego. Dlatego to pośrednikami między rozstrojonym ogółem a Bogiem powinni stać się kapłani, bo oni są »solą i ładem« społeczeństwa, bo, wchodząc przy codziennej ofierze Mszy św. w codzienne obcowanie z Chrystusem, noszą oni w sobie Boski pierwiastek zbawienia społeczeństwa. Tą wielką myślą przejęty, kończy autor rzecz swoją wzniosłemi słowy, które do kapłanów zwraca, zachęcając do wytrwałości w posłannictwie, do pamiętania, że skoro codziennie ofiarowują na ołtarzach ciało i krew Pańską za grzechy ludzkie, więc »nie wolno im tajemnicy tej spełniać, nie ofiarowując wraz ze Zbawicielem, na krzyżu Jego, według Jego intencyi, osoby własnej i życia i wszystkiego, czem są i co mają«. Słowem, dla zbawienia narodu potrzeba ludzi zdolnych do wielkich ofiar, ludzi, którzyby, jak Anhelli, świętością swoją odkupili grzechy ogółu. — Tęsknotą do tych dusz wybranych jest w wyniku swoim myśl Zbyszewskiego, jak też myśl Moszyńskiego, myśl wieszczów i myślicieli naszych, myśl epoki dzisiejszej. Kapłaństwo szczególną daje łaskę i moc do wytrwania na ołtarzu poświęceń i dla tego to słowa, którym nieraz umiał nadać orle skrzydła mistyki, zwrócił X. Zbyszewski przedewszystkiem do kapłanów, potem wogóle do wierzących: »Ja piszę — powiedział — dla tych, co wierzą w stworzenie, w upadek, w odkupienie, co wierzą, że Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami, tu — na ziemi«.

VI.

Powstaje pytanie, jak ci ludzie lepsi, »duchem Chrystusowym zapłodnieni« i łaską sakramentalną złączeni ze sobą w jedności życia Bożego — jak mają zachować się względem ojczyzny,

w jakim stosunku stanąć do tradycyj i aspiracyj narodu? Powinni — brzmi odpowiedź – »ratować jedność duchową narodu przez wlanie weń pewności moralnej, wiary w przyszłość, opartą nie na ludzkiem, choćby najgenialniejszem widzimisię, lecz na Bogu, z którego jedynie pewność i moc ożywczą czerpać należy«. Jakże poznać wolę Boga? — Unia Polski z Litwą i Rusią jest tym faktem dziejowym, w którym autor poznaje rękę Opatrzności, naznaczającej Polsce jej zadanie dziejowe, a mianowicie zgromadzenie całego ruskiego świata, całej potem Słowiańszczyzny pod znakami Kościoła katolickiego *(Prawowitość i lojalizm)*.

Nie znaczy to jednak, ażeby Polacy mogli środkami ludzkimi nawrócić Rosyę. »Rosyi nie nawróci nikt, Rosya sama się nawróci, gdy jej wolno będzie oglądać prawdę« — prawdę — tłomaczymy tu myśl autora — której wzór da naród Polski, gdy przekształci siebie w doskonałą społeczność katolicką.

Brzmi to mistycznie, ale »niech nam zostawią to marzenie, żeśmy do czegoś większego przydatni, niż do konserwowania tylko bytu własnego — choćby dla wszystkich i dla nas samych bezpożytecznego«.

Dwie są potęgi mroczne, a dążące do ujarzmienia ludzkości: jedna otwarcie bezbożna opiera się na racyonalizmie — to rewolucya; druga nie odrzuca Boga, ani nawet Kościoła, ale i Boga i Kościół zaprządz usiłuje do swoich ziemskich celów — to cezaropapizm bizantyński. Opatrzność wysunęła nas na przedni posterunek w walce z tą drugą potęgą. Pokonani dziś przez nią i zdeptani jesteśmy. Nie możemy marzyć o zrzuceniu jej z pomocą oręża, ale nie wypływa stąd, ażebyśmy mieli oddać jej pokłon i, ugrzązłszy w polityce ciasnego utylitaryzmu, zespolić się, jak niektórzy uczą, z obcą nam ideą państwową. »Jest jeszcze trzecia droga — mówi autor — droga cierpliwego znoszenia faktu, a l e b e z z g o d z e n i a s i ę z a s a d n i c z o n a f a k t, właśnie tak, jak czyni Papiestwo w sprawie rzymskiej«.

Innemi słowy, należy opór walki przenieść w głąb dusz. Idea ojczyzny, podniesiona ideą katolicką skruszenia potęgi złego i stworzenia społeczności Bożej, da siłę przetrwania i poniesie dusze ku temu mistycznemu ognisku mocy, gdzie zespolone z Chrystusem zapalą się ogniem miłości Boga i Jego królestwa

w niebie, na ziemi i w ojczyźnie. »Duch katolicki — wyraził się autor — żyje tylko w wolności, lub prześladowaniu, a pod protekcyą państwa, nieprzyjaźnie usposobionego, musi umrzeć«.

Ponieważ zaś wolności u nas niema, a obłudna protekcya jest zabójczą, więc zbrojmy się w miłość i w hart, bądźmy gotowi do ofiar. O lojalności a tem bardziej o jednoczeniu się z tą obcą nam i wrogą mocą, w której się wcielił dziś duch bizantyński, nie może być mowy. — »Muszą być serca nasze i umysły — woła Zbyszewski — jak liście jesienne, lub jak piekielne Dantowskie cienie, wielkim wichrem gnane, aby mogła się do nich zbliżyć namowa do podobnego spoczęcia; ach, gdyby się one drzewa żywota trzymały, burzaby w nie napróżno biła; napróżnoby je wiatry szarpały!« Pomimo woli naszej, »przemocy łańcuchem — mówi autor w innem miejscu — skuci ze śmiercią duchową byzantynizmu, musimy przyjść do zrozumienia, że zbawienie jedyne jest w ożywieniu ogromnego trupa, w którego wnętrznościach ciemny pędzimy żywot«. Ale czem go mamy ożywić, jeśli nie tą mocą, którą w nas Bóg zleje, gdy wierni słowu Jego skupimy wszystkie siły nasze w pracy nad urzeczywistnieniem wzoru Chrystusowego w sobie samych i naokoło nas? Zło największe, według głębokiej uwagi autora, jest to, »że chrześcijanom dziś chodzi więcej o siebie, niż o Boga — i dlatego Bóg w szranki nie wstępuje«. Stańmy się nareszcie rycerzami Boga i Jego Kościoła.

Niech nam wzorem będzie pierwotne chrześcijaństwo w jego walce z Rzymem, »cierpieniem, poddaniem się Bogu i modlitwą zdobyło ono tę samą wolność, z której wyrosła cywilizacya zachodnia«. I w ostatecznym wyniku rozmyślań swoich jednoczy się Zbyszewski z Krasińskim, gdy ten posyłał Irydiona do »ziemi mogił i krzyżów«, ażeby tam, w pokucie i umartwieniu znojnej pracy, wznosił się na wyżyny przeświadczenia, iż tylko wolność wewnętrzna, t. j. wolność od grzechu, jest podstawą odrodzenia narodów.

Wspomniałem wyżej, iż jako motto do swej *Demokracyi katolickiej* umieścił autor wyrazy *Vox Clamantis?...* I w rzeczy samej, czytając dzieło jego, odbieramy wrażenie, że miał on siebie za człowieka nowego, t. j. wygłaszającego myśli nowe, że nie poczuwał się do związku z żadnym z kierunków ducha

w Polsce, i że z tego powodu nie wierzył prawie w skuteczność słów swoich, kreśląc je jako wzniosłe marzenie. Czyli, zbłądził on wyłącznością, szukał tego, co go wyróżnia od innych, nie zaś co zbliża. Stąd chłód, wiejący z dzieła całego. I tem tłomaczę, że pomimo wzniosłego polotu myśli i głębokich spostrzeżeń, nie wywołało szerszego odgłosu.

Nie domyślił się autor, sądzę nawet, że nie chciał domyśleć się, w jak blizkiej był styczności z tym kierunkiem, w którym się zawarły najczystsze esencye myśli naszych i tęsknień, z mesyaniczną poezyą Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego. Nie domyślił się, że dzieło jego jest właśnie doskonałym pod niektórymi względami komentarzem katolickim do ich twórczości, jest ich pożytecznem uzupełnieniem. W tem jego doniosłość — i dlatego przypomniałem je dziś, gdy idea mesyaniczna znów poruszoną została w pięknych i głębokich studyach St. Szczepanowskiego *(Idea polska)* i hr. Wojciecha Dzieduszyckiego *(Mesyanizm polski a prawda dziejów)*.

Ogromy poświęceń, łożonych przez ojców naszych na polach krwi i chwały i uwiecznionych potem w natchnieniach, równych którym, tak siłą lotu, jak czystością myśli, nie widział świat, stały się tą podwaliną z granitu, na której, da Bóg, niezachwiana ostoi się miłość ojczyzny. Niestety, my, potomkowie, wychowani w odmiennych a ciężkich aż do rozpaczy warunkach, nie jesteśmy w stanie śladem ojców podążać i miłości naszej zaznaczać blaskiem czynów orężnych. Hasła zaś pracy organicznej, które nam podawano, zużyły się w oportunistycznej polityce trójlojalizmu. Dokądże iść mamy, w którą stronę skierować zasoby miłości i siły, wrzącej w duszach młodych?

Odpowiedzią na to jest przewodnia myśl dzieła X. Zbyszewskiego, myśl złożenia wszystkich mocy jestestwa na ołtarzu Boga i Jego sprawy. Nie oznacza to jednak wcale, ażebyśmy sprawę ojczyzny porzucić mieli.

Religia, ściślej mówiąc, katolicyzm nie jest wcale tylko narzędziem, a co najwyżej, tylko formą patryotyzmu, jak tego chcą niepowołani a patryotyczni obrońcy wiary. Religia — mówi Zbyszewski — jest wszystkiem i właściwie dlatego że jest wszystkiem, patryotyzm cały w niej się mieści. »Czemże są — woła on — światy wyobraźni i ludzkie pomysły

wieszczów wobec słonecznej Bożej Prawdy! Wobec rzeczywistości Życia, Miłości i Szczęścia!«... »Dla dusz i czasów zmęczonych nieprawdą a łaknących ideału, ideałem może być tylko owa rzeczywistość, przechodząca istnieniem marzenia poetów, a realizmem swym wszelkie wymagania realistów, którą jest Bóg«.

Takie pojmowanie rozszerza miłość ojczyzny w nieskończoność, dając jej skrzydła mistyki. Ale wzlot na owe wyżyny miłości trudniejszy jest bodaj od tych ofiar z mienia i krwi, które składali ojcowie nasi — trudniejszy tem, że dokonywa się w ciszy życia wewnętrznego, że nie towarzyszy mu ani chwała czynów, ani podziw ludzki, że głodem morzy wszystkie żądze z miłości własnej i ambicyi idące. Więc nie pociągną wyżyny owe ogółu, ale może pociągną wybrańców, zwłaszcza w duchowieństwie, może zwróci się ku nim jakiś zastęp młodzieży, chwiejącej się dziś między oportunizmem a skrajnym radykalizmem. Trzeba ludzi nowych, »nowych zaś tem, że zrozumieją, iż Bóg jest Panem i że zechcą mu służyć«.

A tacy ludzie rozpalą wielkie ognisko w narodzie.

III.

Stanisław Szczepanowski.

»Wszyscy czujemy — pisał X. Leon Zbyszewski, zastanawiając się nad programem pracy organicznej, który jest owocem rozczarowań epoki popowstaniowej — że trzeba pracy organicznej, ale trzeba czegoś jeszcze, coby głębiej sięgało we wnętrzności społeczne, coby wyżej mierzyło i szerzej obejmowało«. To c o ś w i ę c e j, to dążność do doskonałości; to wznoszenie się do Boga i jednoczenie się z Nim w pełnieniu woli Jego: to miłość Konrada za miliony kochająca i cierpiąca, a skojarzona z pokornem X. Piotra poddaniem się Bogu; to Irydionowe i d ź i c z y ń, to Anhellego czystość przeobrażona w majestat królewskości duchowej, to »nadczłowieczeństwo«, pojęte nie jako siła brutalna, ale jako ofiara; to myśl zasadnicza całej naszej poezyi mesyanicznej, która wzniósłszy się na najwyższy, jaki świat widział, szczyt indywidualizmu, pojęła, że tym szczytem jest oddanie woli swojej i indywidualności Bogu, jest rycerstwo sprawy Bożej.

Słowem, owo »coś więcej«, którego żądał X. Zbyszewski, to praca nad urzeczywistnieniem w sobie wieczystego wzoru, który nam dał Chrystus. I spojrzawszy z tego stanowiska na społeczność polską, doszedł był autor *Demokracyi katolickiej* do nader pesymistycznych wniosków; nie dostrzegłszy w warstwach wykształconych zasobów moralnych poważniejszych, zwrócił on słowa swoje wyłącznie do kapłanów, ponieważ

oni to przedewszystkiem »solą ziemi« być powinni. Z całą też z tego powodu świadomością i siłą wkroczył w głębię mistyki i życia nadprzyrodzonego, niejednokrotnie czyniąc zastrzeżenie, że słowa jego są »stultitia graecis, scandalum Judaeis«, ale »ja piszę — dodawał — dla tych, co wierzą w stworzenie, w upadek, w odkupienie; co wierzą, że Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami — tu — na ziemi«.

I to jest przyczyną dlaczego dzieło X. Zbyszewskiego, choć głęboko pomyślane i starannie opracowane, nie trafiło do wnętrza społeczności naszej płytkiej a religijnie obojętnej. Tymczasem świadkami jesteśmy wrzenia umysłów, które w poezyi dzisiejszej jaskrawy znajduje wyraz i widzimy, że ten ogół znużony tak suchością krytycyzmu epoki popowstaniowej i haseł pracy organicznej, jak też materyalistycznym radykalizmem, który wyrósł na tym samym gruncie, zwraca się w stronę mesyanizmu i szuka w wieszczach i myślicielach epoki Mickiewicza ukojenia dla swych niejasnych tęsknot. Wszak, jako następca i kontynuator mesyanistów, stanął był Lutosławski w swych wykładach i tem się tłumaczy zapał, który one budziły.

Wobec tego nasuwają się uwadze naszej dziś, bardziej niż dawniej artykuły, które przed laty kreślił człowiek z wielkim talentem, a gorącą duszą — Stanisław Szczepanowski. Człowiek ten, padłszy ofiarą wyjątkowo tragicznego składu okoliczności w swych na wielką skalę, a nierozważnie obliczonych przedsiębiorstwach przemysłowych, naraził był kraj nasz na ciężkie straty materyalne i moralne, ale grzech swój przypłacił straszną i siły ludzkie przekraczającą pokutą i karą, bezlitośnie bowiem poniewierany i lżony publicznie przez stronnictwa i ludzi, którzy nie mogli nie wiedzieć o jego najczystszych zamiarach i osobistej do ascetyzmu posuniętej bezinteresowności, spędził on ostatni rok życia i zeszedł do grobu w przygnębieniu ogromnej boleści. Dopiero nad grobem jego umilkły faryzeuszowskie głosy nienawiści i przekleństwa — i już dziś staje on w pamięci ogółu, jako jeden z tych umysłów wzniosłych i jasnych, które w epokach smutku i upadku umieją prądem myśli świeżych i skrzydlatych pokrzepiać dusze znużone.

Te myśli czerpał on w naszej poezyi mesyanicznej.

Rzucał je w artykułach pisanych do gazet, wśród nawału innych zajęć, więc naprędce; zawierają też one niejedno, naprędce wygłoszone i niedość obmyślone twierdzenie, które z korzyścią dla rzeczy dałoby się usunąć, niemniej przeto, zebrane po śmierci autora pod wspólnym tytułem: *Idea polska* (Lwów 1901) stanowią one harmonijną całość. Nierównie mniej głębokie i wszechstronne w poglądzie na świat współczesny, niż pokrewne im treścią studya W. Dzieduszyckiego o mesyanizmie, mają one więcej polotu, płoną jakąś wiarą młodości i łatwiej do serc młodych trafić mogą. Punktem wyjścia jest to samo, co u Dzieduszyckiego, zwątpienie o cywilizacyi współczesnej, której »budynek wspaniały — błogie siedlisko szczęścia i spokoju dla uprzywilejowanych podkopany został przez nurtujące siły podziemne«. Ale to zwątpienie o teraźniejszości staje się u Szczepanowskiego podstawą wiary w przyszłe odrodzenie, w »erę ducha«, której zwiastunem jest nasza wielka poezya mesyaniczna. Jako początek zwrotu w dziejach myśli i ideałów ludzkich oznacza Szczepanowski rok 1832, gdyż w nim wyszły dwa dzieła: II-a część *Fausta* — to ostatnie słowo poezyi i najwyższy wyraz cywilizacyi nowoczesnej »z całą jej namiętną i nienasyconą żądzą wiedzy i rozkoszy« i III-a część *Dziadów*, ten wieszczy obraz przyszłych tryumfów, ta antyteza *Fausta*, wprowadzająca na miejsce jego żądzy wiedzy i rozkoszy, żądzę sprawiedliwości i nieśmiertelności, wiarę i sumienie, których *Faust* nie miał. »Mesyanizm polski — woła autor — zestrzelił dodatnie i twórcze myśli wieku w jedno ognisko i na piramidzie wszystkich myśli światowych wzniosła się myśl polska, stanowiąca objawienie narodu polskiego«.

Ale po 63 roku, przytłoczony ogromem klęski, stracił naród wiarę w moc swoją i w posłannictwo i dobrowolnie oddał się w niewolę duchowi obcych narodów i obcych filozofij. Stąd bolesne rozdwojenie wewnętrzne: »W każdym Polaku widzę rozdarcie, widzę przepaść między ideałem a rzeczywistością, obowiązkiem narodowym a nieporadnością i niemocą; wiele to razy ukazuje się Polakowi, jak Hamletowi, duch ojca, wołającego o pomstę za morderstwo, a ten Polak, jak Hamlet, skarży się na los, który nałożył na niego brzemię obowiązku, za cięż-

kie na jego siły, wolałby nie istnieć, chciałby zapomnieć, gdyby tylko mógł, szuka jak zbawienia tego zapomnienia, bezmyślności, szału, byleby przyszło zapomnienie!...« A tymczasem mamy niezawodne lekarstwo na niemoc narodową w wielkiej spuściźnie duchowej przeszłości, »posiadamy — woła autor, wracając do myśli ukochanej — niezrównaną literaturę, nowe objawienie ludzkości i uwielbiamy ją nawet na wszelkie sposoby, z wyjątkiem jedynego sposobu, którego nasi wieszczowie od nas przedewszystkiem żądają, t. j. czynu«.

Słowem, objawienie poezyi mesyanicznej jest czarownym napojem młodości i odrodzenia, a wielkość jej, zwłaszcza nieśmiertelna wielkość Mickiewicza, jako przewodnika narodu, na tem polega, że on pierwszy pojął i wygłosił, iż nie zbawią ojczyzny żadne spiski i knowania, żadne programy konserwatywne, lub demokratyczne, żadne kombinacye polityczne, a zbawi tylko moralne odrodzenie jednostek, »skupiających się w coraz liczniejsze i coraz gorętsze ogniska«, które prędzej czy później, żarem i płomieniem swoim ogarną cały naród. Czyli istotę czynu, do którego nawołuje Polska w objawieniu swych wieszczów stanowić ma przeobrażenie wewnętrzne, duchowe, podstawą jego będzie religia. »Polska — woła Szczepanowski — będzie zawsze katolicką, albo jej nie będzie...« »Ktoby tego pewnika nie uznał, musiałby chyba wyjść z potwornego założenia, że społeczeństwo może się rozwijać bez religii, ale tem samem stanąłby on nietylko poza obrębem własnego narodu, lecz też poza obrębem ogólnego doświadczenia całej ludzkości«. Więc w ten sposób Szczepanowski, przemysłowiec z zawodu i pozytywista, wróg wszelkiej metafizyki, a wielbiciel Augusta Comte'a, pragnący całe nauczanie oprzeć wyłącznie na podstawach matematyczno-przyrodniczych, zbliżył się jednak do mistyka i teologa X. Zbyszewskiego. Ale też należał Szczepanowski do tych wyjątkowych w wieku dzisiejszym natur, w których pozytywizm i przyrodoznawstwo nie zachwiały aspiracyj religijnych. »Nie odczuwałem nigdy — opowiada on — sprzeczności wiary i wiedzy«. Z wynikami umiejętności pozytywnych, w których upatrywał klucz do poznania przyrody i dziejów, godził on wiarę, którą uznawał, jako prawidło dla ducha. Tylko tę wiarę brał on nie z teologii i nie z katechizmu, ale z prelekcyj sło-

wiańskich Mickiewicza i z *Psalmów* Krasińskiego, wobec których nawet Pismo św. usuwało się gdzieś w cień. Stąd rażący katolika antyteologiczny charakter tej religijności, stąd jej nieraz powierzchowność, stąd lekceważenie »Akwinatów i Liguorich«, całej olbrzymiej pracy i wszystkich wielkich natchnień myślicieli i świętych Kościoła, stąd gwałtowne wycieczki przeciw »jezuityzmowi« i nieuwzględnienie tego, że skoro się chce pozostać w Kościele, należy umieć godzić się ze wszystkiem, co w tym Kościele jest, więc także z działalnością i dążeniami Jezuitów. Ale to wszystko nie wyklucza głębokiego przejęcia się uszlachetniającem działaniem religii: »Religią dla mnie — mówi on — są wszystkie najgłębsze i najskrytsze sprężyny, które wytwarzają czyny ludzkie; całość tych niewysłowionych pragnień i aspiracyi, które nas wznoszą ponad fatalizm materyi, które nam zakreślają cele najwyższe i dają siłę i natchnienie do ich urzeczywistnienia«.

A patrząc na religię przez pryzmat natchnień mesyanicznych, wygłosił zarazem Szczepanowski, że »objawienie narodowe polskie« wniosło do Kościoła powszechnego ideę ojczyzny, jako świętości i jej posłannictwa w szerzeniu i w urzeczywistnieniu myśli Bożej w stosunkach społecznych i politycznych. W głębi każdego narodu — wyraził się Krasiński — żyje myśl jego posłannictwa, myśl głęboka, »co z piersi Boga zesłanem jest tchnieniem«. Myśl ta może drzemać, może nawet usnąć, lecz wtedy naród mdleje i zapada w martwotę, »ale poruszcie — woła Szczepanowski — ton właściwy, niech się odezwie starodawna pobudka, a obudzi się serce narodu, zadrży i zatętni, jak skrzepły wulkan śniegiem przysypany, i lawą gorącą przeleje się na wszystkie strony«.

I tę myśl uśpioną postanowił autor *Idei polskiej* obudzić. Wszak ona jedna zrodzi potężne czucie powinności obywatelskiej, wszak »siła duchowa społeczeństwa jest tylko siłą nagromadzonych obowiązków« i do tego na tysiące głosów nawołują Mickiewicz, Słowacki, Krasiński, Cieszkowski: »poezya ma być ewangelią życia, jedynym zaś probierzem poezyi, to czyny, do których pobudza...« Doniosłość jej zależy nie od jej piękna estetycznego, ale od jej siły dynamicznej i elektrycznej, od tego, o ile się stała motorem dziejowym, narodowym i społecznym«.

A w potęgę woli ludzkiej wierzył Szczepanowski całą siłą duszy, jak w nią wierzył Mickiewicz, gdy kreślił *Odę do młodości*, *Farysa* i *Improwizacyę*. Niczem jest siła cyfr, którą straszą tchórzliwi politycy: »Gdyby historycy mieli trochę wykształcenia przyrodniczego, toby wiedzieli, że miarą uskutecznionej pracy jest nietylko masa, ale i chyżość i że dokonana praca tylko w prostym stosunku zależy od masy a w kwadratowym od chyżości«. Na takich obliczeniach polega cały postęp nowożytnej artyleryi, one też stanowić powinny podstawę »dynamiki historycznej«... W tem »leży tajemnica wyzwolenia się z pod prawa mas, z pod prawa cyfr«.

Ale głoszenie tej zasady nie jest u Szczepanowskiego, jakby się zdawać niekiedy mogło, nawoływaniem do czynów orężnych. W rozmyślaniach swoich o idei polskiej, o zadaniach i celach tych, co ją za hasło sobie wzięli, Szczepanowski umiał być bardzo rozważnym i ostrożnym. »Jedyną drogą na przyszłość — czytamy w jego *Walce narodu polskiego o byt* [1]) — jest wyzyskanie legalne w każdym poszczególnym wypadku wszelkich środków prawnych i konstytucyjnych, a zarazem nieugięta obrona każdego stanowiska ekonomicznego, lub też odzyskanie już straconych pozycyj i wyrobienie tej spójni i solidarności narodowej, która jest większą siłą od wszelkich gwarancyj, traktatów i przywilejów«. Ale to skromne żądanie owiane było u niego ideą zespolenia idealizmu z realizmem »wcielenia aspiracyj idealnych, owych najidealniejszych, które wieszczów Polski unosiły na szczyty natchnień, w czyn realny. »To jest — woła Szczepanowski — zadanie czasów naszych« [2]). Więc brońmy wszystkich naszych stanowisk aż do ostatniego tchu, tylko czyniąc to, bądźmy przeświadczeni, że im bardziej nieubłagane jest prześladowanie, które cierpimy, tem wyraźniejszą musi to być oznaką, że »jakaś niezmiernie ważna misya dziejowa związana jest z losami naszego narodu i że ta misya może i musi zwyciężyć« [3]). To samo twierdził Dzieduszycki. Nie wolno przeto patrzeć na mesyanizm, jako na marzenie, poczęte z bólu i chorobliwą wskutek tego egzaltacyą nacechowane; w życiu każdego narodu walczącego o swój byt jest jedna rzecz ważniejsza

[1]) *Pisma*, por. str. 35. — [2]) ib. s. 107. — [3]) ib. s. 25.

od wszystkich innych czynników jego życia. Tą rzeczą »samowiedza narodowa, poczucie posłannictwa dziejowego«... »i to poczucie wyższości wobec obcych, które każdy naród silny, energiczny posiadać powinien« [1]).

Słowem, z ideałem Mickiewicza w myśli i sercu wszystkie siły skupić należy w pracy wewnętrznej, duchowej, a dopiero potem, po dokonaniu tego, więc z duszą zbrojną w moc ofiary wstąpić na pole czynu, działalności praktycznej i to wyłącznie tej, której podstawą jest wiedza, a owocem ekonomiczne podniesienie kraju — ekonomiczne, lecz uzacnione tchnieniem ideału, bo uskutecznione przez tych, co w najlepszych pierwiastkach ducha narodowego, w jego myśli mesyanicznej siłę swą czerpali. Zgińcie me pieśni, wstańcie czyny moje — te słowa Krasińskiego są pobudką, przechodzącą przez natchnienia wszystkich wieszczów naszych, tylko nie zrozumieli oni — poprawia ich Szczepanowski — »że *salto mortale* z zamiaru do czynu wiedzie właśnie przez to, co oni tak nienawidzili, co tak lekceważyli: przez wiedzę, umiejętność, technikę, przemysł, finanse, przez codzienną szarą praktyczną pracę, od której żadne napięcie ducha wyzwolić nie potrafi«.

Te jednak dziwne, u innych pisarzy naszych niewidziane, a u autora *Idei polskiej* nieustannie powtarzające się skoki ze szczytów mesyańskiego idealizmu na płaszczyznę »przemysłu, techniki i finansów« — i odwrotnie — nie są żadnem *salto mortale*. Ażeby je zrozumieć, trzeba tylko się trzymać tej nici przewodniej, jaką w dumaniach Szczepanowskiego stanowi myśl »wcielenia najidealniejszych aspiracyj w czyn realny«. Nić zaś tę uchwyciwszy, nie będziemy się dziwili, że owa »szara, codzienna praca«, apostołowana przez Szczepanowskiego, nie jest jeszcze tem samem, co wytworzony u nas po 63 roku program »pracy organicznej«, dla którego punktem wyjścia były zawiedzione nadzieje po bezowocnych wysiłkach rewolucyjnych — i stąd u podstawy jego tkwiło przeświadczenie o konieczności dostosowania się do nowych a ciężkich warunków aż do wyrzeczenia się nawet samej idei niepodległości. Przeciwko temu energicznie powstał Szczepanowski. »Nie wolno — wołał —

[1]) *Pisma* str. 99.

uogólniać rozczarowania i rozpaczy jednej chwili« [1]), a tymczasem właśnie to stało się, zdaniem jego, osnową historycznych badań i politycznych wnioskowań dla całej t. z. Szkoły krakowskiej; niby to chciała »czucie i wiarę« zamienić na »mędrca szkiełko i oko«, a wpadła w »samobójczy obłęd«; na zapatrywania jej »wzdryga się wszystko, co szlachetne i wzniosłe w duszy«; ażeby się z ludźmi tymi zgodzić »trzebaby z serca wyplenić uczucia, które się tak silnie w niem zakorzeniły, że po ich wyrwaniu, możeby i serca do dalszego życia nie starczyło!« [2]).

Ale czy Szczepanowski, możnaby tu zapytać, stał rzeczywiście tak od tych ludzi daleko, jak się jemu zdawało? Wszak twórcy owej Szkoły krakowskiej, Stańczycy, albo sami brali udział w powstaniu, albo wychowani w żywej tradycyi orężnej walki o niepodległość, z tradycyą tą zrośli się duszą całą; wszak politykę określali oni jako »sztukę niezmiennych celów a zmiennych środków« [3]), niezmienny zaś cel przyświecał im niezawodnie ten sam, co Szczepanowskiemu. Kto odważyłby się znieważyć pamięć duchowego wodza krakowskiej Szkoły, Szujskiego, zarzutem, że ojczyzny nie kochał, że troska o nią nie leżała w głębi myśli wszystkich i natchnień tej gorącej i wielkiej duszy? Kto głębiej, niż Tarnowski, umiał wczuwać się w ową moc, co niosła pieśń legionów i orły srebrne »od Kairu do Gdańska i od Madrytu do Moskwy« — i kto wymowniej odtwarzał tragizm ostatecznego rozbicia w 63 roku, ów »potop na kraj nasz jak za Noego na świat; zalanie lawą i zasypanie popiołem, jak za Tytusa na jedno Pompei«... »*E pur si muove!* Pompei zagrzebione oddycha; korab niby tonie, a jednak pływa, i z wysileniem rozpaczy, z wysileniem miłości, z wysileniem wiary walczy z rozhukanymi bałwanami potopu!« Przerzućmy *Portrety i Sylwetki* Ludwika Dębickiego, w które autor tyle rzewnego uczucia włożyć umiał, ażeby nam przedstawić szereg postaci przeważnie z owej epoki a blizkich duchem poniewieranej przez Szczepanowskiego Szkole krakowskiej: jakim ogniem płonęły ich dusze, jaką potęgą bólu i czynu przepeł-

---

[1]) *Pisma* str. 129. — [2]) ib. str. 128. — [3]) Tarnowski: *Z dośw. i Rozm.* Wyd. II s. 398.

niała ich myśl o Polsce! Więc słuszność była tu po stronie Szczepanowskiego o tyle tylko, o ile miał na myśli karyerowiczów politycznych, którzy się uczepili pierwszych stańczyków, ażeby ich myśl zagubić w płaskim oportunizmie, — i o ile pociski swoje zwrócił przeciw Koźmiana *Rzeczy o 63 roku*, która wyrazem była zwątpienia narodowego, i tem niebezpieczna, albowiem »plemię wątpiące znika i śladu po sobie nie pozostawia« [1]). Filozofia Stańczyków była owocem ciężkich doświadczeń i cierpień, dziełem ludzi, którzy gorycz wielkich zawodów mając za sobą, nauczyli się ostrożnymi być aż do lękliwości, piętnować, jako zbrodnię, wszelką nieostrożność, choćby z najlepszych pobudek płynącą i ważyć każde słowo swoje. Dlatego to ich poglądom i wskazaniom brakowało ożywczego pierwiastku, któryby ideałowi walki o niepodległość, jakim żyli oni za młodu i hartowali sobie dusze, mógłby być przeciwstawiony, aby dać następnemu pokoleniu silną podstawę moralną.

Czyli trzeba pracy organicznej, ale trzeba też, jak powiedział X. Zbyszewski, czegoś jeszcze więcej. Gdzież jest owo c o ś w i ę c e j? W prawdzie powszechnej Kościoła katolickiego. Tej myśli uchwycił się był Jerzy Moszyński — i potępiwszy nietylko spiski, co już zrobili byli mesyaniści, i nietylko powstania, w czem go Stańczycy uprzedzili, odrzucił on nawet samo marzenie o niepodległości i miał zuchwałość wygłosić, że »niema już polskiej sprawy, polskiej głupoty i polskiego szaleństwa«... i że »nie damy się dłużej na pasku patryotycznej frazeologii na własną prowadzić zagładę«, — ale za to tem silniej zapalił się myślą o moralnym tryumfie życia polskiego, czerpiącego swą siłę w katolicyzmie, i nauczać począł, że to życie polskie i katolickie powinno wywrzeć silny i dobroczynny wpływ na narody, z którymi Opatrzność związała Polskę, że w tem posłannictwo Polski tkwi, że urzeczywistniając w sobie wzór doskonalej społeczności katolickiej, Polska ku sobie i ku Prawdzie pociągnie Rosyę i dla niej stanie się źródłem odrodzenia.

Ten mesyaniczny ascetyzm, choć wspaniały w pomyśle i nieubłaganie logiczny w przeprowadzeniu idei swojej, nie zna-

[1]) *Pisma* str. 196.

lazł i znaleźć nie mógł odgłosu ani w sercu narodu, ani w sercu Szczepanowskiego. I w przeciwieństwie do Moszyńskiego, który myśli o niepodległości wyrzekał się, jako przeciwnej zdrowemu rozsądkowi, prawu natury oraz woli Bożej, w przeciwieństwie do Stańczyków, którzy myśl tę lękliwie ukrywali, — Szczepanowski począł ją energicznie afirmować, urzeczywistnienie jej czyniąc zależnem nie od walki orężnej, lecz wraz ze Zbyszewskim od moralnego odrodzenia narodu. Wówczas niepodległość spadnie jako »dojrzały owoc«. Tylko Zbyszewski wiązał odrodzenie Polski ze sklerykalizowaniem jej, z przerobieniem jej w podatne narzędzie w ręku hierarchii kościelnej, — Szczepanowski zaś oparł myśl swoją na Objawieniu narodowem polskiem, zawartem w poezyi wieszczów i w filozofii Cieszkowskiego. Wśród pisarzy i działaczy politycznych stał się jej najwierniejszym u nas tłumaczem.

Więc zaznaczając, że nastąpił zwrot po 63 roku, dodawał, że »zwrot ten nie jest wyrzeczeniem się, cofnięciem, ale nową afirmacyą, nowym postępem; siła wybuchowa zamieniła się na pracę ciągłą; chwila poświęcenia się na mocowanie się ciągłe w pasmie całego życia; po epoce idei nastąpiła epoka realizacyi...« [1]). »Dawniejsze usiłowania miały na celu zmartwychwstanie dawnej Polski; po osiągnięciu niepodległości dopiero miała nastąpić praca społeczna, wyrobienie nowego narodu...« Lecz »dziś wiemy, że wprzód musi nastąpić przeobrażenie społeczne, urobienie nowego niezrealizowanego dotąd typu ludzi dzielnych i bohaterskich, zanim dla Ojczyzny lepsza doba zaświta...« [2]). Wytwórzmy tę »nową rasę ludzi dzielniejszych od narodów nas otaczających, a jedność i niepodległość narodowa spadnie, jak dojrzały owoc z drzewa historyi« [3]).

W świetle takich nadziei ruchy zbrojne przeszłości stają się, stać się muszą przedmiotem nie złorzeczenia, lecz błogosławieństwa, zachowały nam one znaczenie wielkiego czynnika w dziejach świata i w rozwoju kultury, utrwaliły w nas i »pomnożyły tę siłę czynną, z którą się liczyć muszą wszyscy« [4]). Dlatego to obchód rocznicy powstania 63 roku był dla Szczepanowskiego »nie obchodem żalu, ale obchodem wiary i nadziei« [5]).

---

[1]) *Pisma* s. 130. — [2]) ib. s. 130. — [3]) ib. s. 152. — [4]) ib. s. 137. — [5]) ib. s. 127.

Więc dążność do doskonałości moralnej i przez nią dokonane przeobrażenie wewnętrzne, jako niezbędny początek wszystkiego, a czystość serca wyzwolonego od materyi i zdolnego do ofiary, jako wyraz owej pracy nad sobą — oto myśl, snująca się jednym ciągiem przez pasmo marzeń Szczepanowskiego o idei polskiej. Jak na polu idei świadczy o sile narodu nie liczba dzieł, lecz głębokość myśli, tak na polu działania również rozstrzyga nie liczba, ale energia. Od ludzi wyższych t. j. z sercem czystem i wolą dobrą zależy odrodzenie społeczeństwa.

W ten to sposób w szlachetnej i marzącej duszy Słowianina wyraziła się ta tęsknota do »nadczłowieczeństwa«, która na schyłku wieku zeszłego tak wybitnie zaznaczyła kierunki umysłowe zachodu, która Niemca Fryderyka Nietzsche uniosła poza dobro i zło *(Jenseits des Guten u. Bösen)*, poza etykę chrześcijaństwa, gdzieś w brutalną pychę samoubóstwienia, depcącą wszystko, co słabe i bezbronne, — która Francuza, Ernesta Renana, pogrążyła w znacznie uszlachetnionem w porównaniu z bezwzględnością niemiecką, lecz także w istocie swej samolubnem poczuciu wyższości własnej oraz w sybaryckiej beznamiętnej kontemplacyi biegu rzeczy czyli głupstwa ludzkiego. Wbrew temu dekadenckiemu nadczłowieczeństwu, urok główny myśli i książki Szczepanowskiego stanowi to, że wierzył on, iż ludzie serca czystego i woli dobrej już są i że ich będzie coraz więcej.

»Wierzę w to — pisał on — że geniusz i bohaterstwo rodzą się i powstają tylko w dobrej sprawie, choć potem nieraz upadają i ulegają złemu«.

»Wierzę, ale umiejętnie udowodnić nie potrafię ani ja, ani nikt inny. Ale też przeciwnego twierdzenia nikt mi nie udowodni, dopóki ta księga, zamknięta siedmiu pieczęciami, historya ludzkości, nie będzie spełniona z biegiem czasów i nie stanie otwartą przy sądzie ostatecznym«.

Wierzył — a wiarę tę wlał w duszę jego nasz mesyanizm, albowiem znalazł w nim objawienie ducha nowego, — objawienie, które przeciw strasznemu prawu walki o byt i przeciw patryotyzmowi nienawiści na tej walce opartemu, zwiastowało ewangelią nowego patryotyzmu, który miłością jest własnego narodu, jako nosiciela myśli Bożej, który nie zna nienawiści

a głosi, jako cel dziejów, harmonię narodów, spełniających — każdy w swoim zakresie — wyznaczone im przez Opatrzność posłannictwo. — Tem się literatura polska różni od wszystkich innych literatur patryotycznych — i w tej moralnej wyższości upatrywał Szczepanowski rzeczywistą przyczynę odporności i żywotności polskiej. »Zdaje mi się — pisał — że ta siła natchnienia, ta siła objawienia, która istniała niegdyś, jest wiecznie żyjącą siłą w historyi — i natchnienie naszych wielkich poetów jest zupełnie na tym samym stopniu, jak natchnienie wielkich proroków Starego Testamentu i Apostołów Nowego, że Objawienie narodowe nasze jest dalszym ciągiem Objawienia, ma tę samą Prawdę żywotną i Moc obowiązującą« [1]).

Idea polska Szczepanowskiego i inne jego pisma nie są ani filozoficzno-społecznemi rozprawami, ani poezyą, są czemś pośredniem między jednem a drugiem, idący zaś od nich świeży powiew wiary w wewnętrzną moc dobra zawiera w sobie pierwiastki dobroczynne, unoszące duszę w sferę pożądań i postanowień idealnych. W dziejach idealizmu polskiego Szczepanowski pozostanie na zawsze jedną z najidealniejszych postaci.

[1]) *Dzieła* s. 190.

SPIS RZECZY:

Str.

Przedmowa . . . . . V—VII

CZĘŚĆ I.

Z dziejów nacyonalizmu rosyjskiego.

Rozdział I. Etyka polityczna w Rosyi . . . . . 1— 45
1. Katkow i jego biograf 3
2. Katkow i Iwan Aksakow 9
3. Polityka Aleksandra III 25
4. Borys Cziczerin 34
Rozdział II. Od słowianofilstwa do panazyatyzmu . . . 47—137
1. Ze wspomnień młodości 49
2. Walka Wł. Sołowiewa ze słowianofilstwem 54
3. Marzenia panazyatyckie 74
4. Opozycya liberalna 101
5. »Opowieść o Antychryście» 114
Rozdział III. Rosya i Japonia . . . . . 139—153

CZĘŚĆ II.

Z dziejów rewolucyonizmu rosyjskiego.

Rozdział I. Aleksander Hercen . . . . . 155—183
Rozdział II. Michał Bakunin . . . . . 185—202
Rozdział III. Heine i Hercen . . . . . 203—225
Rozdział IV. Lew Tołstoj i jego »Zmartwychwstanie« . 227—245
1. Anarchizm Tołstoja 229
2. »Zmartwychwstanie« 231
3. Tołstoj i mesyanizm polski 242
4. Tołstoj i Hercen 248

Str.

CZĘŚĆ III.

Z ruchu religijnego w Rosyi.

Rozdział I. W oczekiwaniu dnia Ducha świętego . . . . 257—307
1. 1905 259
2. 1907 277
3. 1911 290
Rozdział II. Cerkiew rosyjska w chwili obecnej . . . . 390—332
Rozdział III. Filozofia Cziczerina . . . . . 333—359

CZĘŚĆ IV.

Odgłosy mesyanizmu w Polsce współczesnej.

1. Wojciech Dzieduszycki o mesyanizmie polskim 363
2. X. Leon Zbyszewski 378
3. Stanisław Szczepanowski . . . . . 397—408

Biblioteka Wojsk. Akad. Teol.
im. F. Dzierżyńskiego

BIBLIOTEKA NAUKOWA WAP
384281