



BIBLIOTEKA
NAJCELNIEJSZYCH UTWORÓW

LITERATURY EUROPEJSKIÉJ.

LITERATURA POLSKA.

WARSZAWA.
WŁASNOŚĆ, NAKŁAD I Druk S. LEWENTALA.
Nowy-Świat № 41.

—
1895.

STANISŁAW KRZEMIŃSKI.

ZARYSY LITERACKIE

CZEŚĆ PIERWSZA.



WARSZAWA.

WŁASNOŚĆ, NAKŁAD I DRUK S. LEWENTALA.

Nowy-Swiat № 41.

1895.

Дозволено Цензурою.
Варшава, дня 18 Июли 1894 года.



105492

Czytelnik nie potrzebuje tej książki, ale ta książka potrzebuje czytelnika. A nie staje przed nim z żadnymi zgoła pretensjami: nie przynosi mu ani śmiałych myśli,—nowych idei, ani formy oryginalnością tryskającej, ani przedmiotów niezwykłych; chce być tylko użyteczną. Powstała z wielu pojedynczych aktów odczuwania życia i literatury w ciągu całych dwudziestu lat, nie jest ona książką napisaną umyślnie, nie jest też syntezą jakichś jednomiennych faktów i pojęć. Jeżeli wolno działalność umysłową człowieka niezamkniętego w specjalizmie nauki przyrównać do wędrówki myśli przez świat, ta książka jest niejako pamiętnikiem wrażeń doznanych od świata w różnych punktach czasu i różnych stronach bytu—pamiętnikiem ułożonym bez względu na następcość i ciągłość. Z całości tego, co autor przemyślał, do książki obecnie wydawanéj wchodzi z rzeczy już raz drukowanych po czasopismach warszawskich to, co się w danéj chwili do druku najspodobniejszem, dla oka i umysłu czytelnika najpochwytniejszem, a wobec żywych pragnień i zasad własnych najpożądalszem wydało.

Te pragnienia i zasady żywe, te przekonania tkwiące, nietylko w rozumie, ale i w uczuciu, te wyniki zarazem rozumowania i wiary, które człowiek ideałami swemi mianuje, powstały w autorze téj książki, jak w każdéj istocie własny byt umysłowy mającej, z endo-exosmozy duchowej, dokonywującej się ustawicznie, mimo woli, a często i wiedzy, naszej, w naszych umysłach pod samem tylko działaniem życia. Subiektywna wrażliwość, namiętności przeróżne, żądze i porwy egoizmu mogą ten, z przyrodzoną koniecznością spełniający się, proces zjawisk, przyczyn i skutków zakłócać, wstrzymywać i wykołajać: ideały nasze będą zawsze wypadkowemi dwóch sił: indywidualności człowieka, wypromieniającej się z pewnego uczuciowego ogniska, i rzeczywistości świata, w której skład wchodzi zarówno stany, stosunki, wypadki i czyny środowiska, jak i myśli, wytwory rozumu, wyobraźni i uczucia—i nietylko w danym momencie działania na siebie obu biegunów wrażliwości, ale i na obszarze przeszłość całą ogarniającym. Największą rzeczywistością świata jest myśl, co siłą

stać się zdolą: im dłużej patrzę, tem jaśniej to widzę. Myśl wśród bojów i znojęw przez to, co jest, i przez to, co było, przedzierająca się w przyszłość—to ideał.

W zakresie spraw życia czytelnik spotka się w tój książce z ideałami zachowawczemi: widocznie myśl w rzeczywistości świata, w powyższy sposób pojętj, dostrzegła pewne dobra, których zachowanie za potrzebne dla niego uznała. Obok zachowawczych znajdują się i postępowe tam, gdzie znowu myśl nakazywała zerwanie z rzeczywistością. Świat jest zbyt wielkim ogromem, aby się dał przetworzyć, przeszłość ludzkości—zbyt wielką potęgą, aby się pozwoliła zdmuchnąć. Metoda życia świata pozostanie, jaką była, bo jest życia tego prawem, iszczącem się od początku cywilizacji. Świat można tylko poprawiać, ulepszać. Twórcy ideałów nowego zupełnie życia są albo poetami hodującymi kwiat marzeń w marzeń gruncie, albo rzecznikami egoizmu własnego lub zbiorowego pewnych gromad społecznych. Rdzenną poprawę świata zewnętrznego przynieść może tylko poprawa człowieka wewnętrznego, istotnej siły twórczej w cywilizacji moralnej: stąd i zachowawczość tój książki w sprawach religii, życia w rodzinie i wychowywania charakterów.

W sprawach literackich był zawsze autor wyznawcą romantyzmu, który za najwyższy dotychczas wyraz potęgi w poezji i najistotniejszy jój żywioł uważa. Będąc przeciwnikiem wszelkich realizmów przedmiotowych, materyalnych, nie formalnych—wielkich naturalizmów, weryzmów i buddhaizmów literackich, wszelkiej wogóle jednostronności, sądy swoje wszakże, bądź o utworach samych, bądź o teoriach estetycznych, usiłował trzymać zdala od morowej zarazy szkolarnstwa, które ze wszystkich jednostronności i idyotyzmów będzie zawsze złem najgorszem. Piękno żadne nie rodzi się z teorii, choćby najpiękniejszej; narodzić się z niej może tylko brzydota, spaczenie, koszlawość—głaz i drzewo, choćby najmisterniej wystrugane.

Przy jakiembądź upodobaniu czy teoremacie estetyczno-filozoficznym źródłem piękna będzie zawsze tylko serce, i poezja prawdziwa jest tylko wiekiustą serca ludzkiego spowiedzią. Gdziekolwiek wystąpiła miłość potężna i wzniosła, myśl bystra i bujna, charakterystyka prawdziwa i silna—wstręt do jakiejś szkoły literackiej nie miał wcale głosu: krytyk szedł za wrażeniami jak zwykły czytelnik, bo też sam zawsze za zwykłego tylko uważał się czytelnika. Na wysokich kolumnach nie chodzić, ale wrażenia rozumem rozjaśniać i na rozum przetwarzać—to całe krytyki zadanie.

Winienem tu słów kilka powiedzieć o tytule najpierwszej rozprawki w tym zbiorze: „Stowarzyszenie się do szczęścia“. „I to nam daje moralista!“—może kto zawołać po przeczytaniu napisu,—a często czyta się u nas mało co więcej, jeżeli książka nie jest powieścią. Treść

przekonywa, że właściwie przedmiotem danego zarysu jest życie moralne w rodzinie, i taki też mógłby być tytuł; ale nie chciałem po latach dwudziestu zmieniać tego, co się już raz pod pióro dostało. Kto przeczyta tę moją rozprawkę, spostrzeże łatwo, że żądza szczęścia ma tu być tylko płonką do szczepienia moralności porządkowej, biernej, w organizmach duchowo-cielesnych na moralność rzetelną, czynną, piękno moralne wytwarzającą, zdobyć się niezdolnych. Każdy na świecie chce być szczęśliwym, więc przez zaszczepienie w tój żądzy ideału moralnego każdy może być i moralnym: o tem marzyła wówczas myśl, jeszcze nie sterana przez życie. Dziś bym już ciężaru takiego marzenia nie podjął.

Stydium nad Carlyle'm wydało mi się potrzebnem w tym zbiorze: *najpierw* dla sprostowania mętnych, w części błędnych, mniemań przez Sygurda Wiśniowskiego przed laty szerzonych o myślicielu angielskim, którego nasza umysłowość literacka, bądź nie zna, bądź nie rozumie, bądź lekceważy; a *potem* dla dodatnich prawd, które w jego filozofii życia i człowieka znalazłem. Całości tego, co Carlyle zdziałał, nie objąłem, nie pisałem o nim ze stanowiska krytyki naukowej i literackiej, nie summowałem jego myśli społecznie płodnych, ani czynów dla wiedzy oderwanój od życia spełnionych, nie przedstawiałem wreszcie jego wpływu na społeczeństwo angielskie. Odślaniając po raz pierwszy w literaturze naszej oblicze myśliciela, który wówczas od czterdziestu już kilku lat działał wśród swoich, chciałem go ukazać jedynie jako „Wielkiego Cenzora Wieku“ i twórcę idei bohaterstwa w dziejach.

Warszawa, d. 21 maja 1894 r.

Rodzina

jako stowarzyszenie się do szczęścia.

(1874).

Rozwój ludzkości w naszym wieku ma swoje szczególne znamiona, które nie mogą ująć uwagi umysłów jako tako w życie patrzeć umiejących. Węzeł pomiędzy jednostką a społeczeństwem coraz silniej się zacieśnia. Znikają lub słabną stopnie pośrednie: węzłów wspólności rodzinnej, przyjaźni, litości, wdzięczności i t. d. Uczucie indywidualne przetwarza się z wolna na uczucie ogólne ludzkości i miłosierdzia dla mas. Człowiek mniej patrzy w siebie, więcej na około siebie, a tu znowu więcej na zewnętrzne, niż na wewnętrzne, moralne, warunki bytu jednostek poza nim stojących. Uznana potęga wiedzy i oświaty każe lekceważyć siłę moralnej dzielności: mniej nam chodzi o wyrabianie charakterów niż rozumów, a lepiej jeszcze powiedzmy: umysłów, w których boskie kryształy rozumu, pomimo najusilniejszego kształcenia, mogą nigdy nie osiąść. Wszystkie nasze teorye, poglądy filozoficzne na życie, wszystkie praktyki humanitarne—te przynajmniej, które największego doznają rozgłosu—ulegają naciskowi doktryn ekonomicznych: stawiają przedewszystkiem przed oczy dobro materialne jednostki, a mając sobie oddaną idealnie ludzkość do wypielęgnowania, przyznają ilości pierwszeństwo przed jakością. Tak samo postępuje natura, wytwarzając organizmy. Niezmierna troskliwość panuje i w książkach, i w urządzeniach prawnych, i w wolnych praktykach społecznych (stowarzyszenia filantropijne) o życie fizyczne jednostki: wypadki w kopalniach angielskich, na kolejach żelaznych zagranicznych, na morzach dalekich, zgrozą nas przejmują; oburzamy się, ilekroć lekkomyślność ludzka miała w nich udział. Pragniemy uchronić masy od głodu, choroby i śmierci nagłej—od tego, przed czem osłaniamy bezwarunkowo zawsze i wszę-

dzie własne swe indywidualne istnienia. Nie braknie nam może altruizmu, ale go szczepimy na egoizmie i dążeniu do dobra materialnego.

I.

Niewątpliwym jest fakt, że rozwiązują się lub rozluźniają w dzisiejszym rozwoju ludzkości węzły pośrednie między jednostką a społeczeństwem. O rzeczywistości tego zjawiska przekonywa codzienne, przedmiotowo—przy swobodnym poglądzie na życie—zbierane doświadczenie. Jednostka coraz powszechniej wzrasta, wychowuje się, działa, czuje i myśli w atmosferze ogólnej, coraz głębiej tonie w morzu życia społecznego. Przeznaczeniem jej nie jest też nie innego, jeno: wyjść najpierw z łona matki, potem z łona rodziny, aby ostatecznie wejść w społeczeństwo, wpleść się w wieniec ludzkości. Niema w tem nic złego, że się dusza w społeczeństwie kształci, w społeczeństwie działa, przez społeczeństwo żyje. Idzie tylko o to, aby się do takiego kształcenia, działania i życia uzdolniła—we właściwej szkole i rzetelnie wyniesione z niej zasoby zużytkowała.

Przytem bądźmy szczerymi. Dla wybranych dusz tylko, przy wyborowych tylko środkach, istnieje kształcący wpływ społeczeństwa. Dla wielkiej masy istot ludzkich, ciemnych czy oświeconych, wszystko jedno, społeczeństwo nie jest ani szkołą doskonalenia się, ani widownią czynów, z którychby się wypromieniało boskie człowieczeństwo, ani machiną przedwiecznej harmonii, w którejby jednostka uważała się jedynie za drobne kółko, służące pokornie ruchowi ogólnemu. Takiego idealizmu czasy dziś już minęły. Kto chce prawdzie wiary dochować, ten przyzna, że dziś jednostka wchodzi do społeczeństwa na to, aby sobie jak najlepsze warunki dla bytu fizycznego wywalczyła. Społeczeństwo jest dla niej, nie szkołą, ale bojowiskiem; wyjątki tylko, niezmiernie drobne, stają do życia z innym przeświadczeniem i żądzą. Wielka masa przychodzi jedynie ucierać się z losem o byt jaknajbardziej ozłocony. Dobrze jeszcze, jeśli pojęcie walki nie wykracza z granic pracy uczciwej, choć egoistycznej, prowadzonej o chleb powszedni.

W tej pracy myśl i serce wyteża człowiek na siebie i swoich: nie troszczy się, niema ani dość czasu, ani dość potęgi duchowej na to, aby się troszczyć o jakąś idealną całość życia społecznego. Każdy to widzi, że jeśli społeczeństwo ma być jakimś pojęciem rozumowem, jeżeli można mówić o społeczeństwie, jako o pewnym porządku duchowym, panującym nad jednostką, to dziś jednostka w powszechności niczem się do ustalenia porządku tego nie przyczynia. Cele społeczne dla niej nie istnieją, cele indywidualne osiągnane bywają

z naruszeniem wyższych praw społecznych, ów duchowy porządek składających. To nieuznawanie celów jednych, a osiąganie drugich niewłaściwymi środkami—jest tylko dowodem przemaganania natury bezwiednej nad świadomym siebie duchem, jest dowodem niewykształcenia i bezwładności duchowej, w jakiej istota ludzka staje dziś na progu życia społecznego. Czy życie to da jej brakujące przymioty; czy ją z mdłej uczyni silną, ze ślepej jasno patrzącą, z obojętnej czułą na dobro; czy ją uzdolni do celów swoich, choćby uzdolnienie to zapewniać miało tylko bierne nienaruszanie harmonii ogólnej? Czy społeczeństwo poprawi jednostkę wstępującą już w szranki, a przychodzącą bez niezwyjłej opieki, z własnym swem prawem i własnymi dążeniami? Czy doda człowiekowi—nie pojedynczym wyjątkom, stawianym na przykład, ale człowiekowi *przeciętnemu*, że się tu zapożyczę u Queteleta — czy takiemu człowiekowi społeczeństwo doda wartości duchowej? czy każde nowe słońce powita go coraz lepszym wewnątrz? Jednym słowem: czy życie umoralnia człowieka i czy jest dla niego rzeczywistą szkołą moralności, bez której ów duchowy porządek pojąć się nie da?

Życie samo odpowiada na te pytania przecząco. Życie samo więcej z nas bierze, niż nam daje dla moralnej naszej siły, dla charakteru i prawości serca. Walka życia wyrabia w nas wprawdzie siłę woli i wytrzymałość na złe, ale zato nie zostawia nas nigdy całymi, nietkniętymi. Dobrze powiedziano, że nie wychodzi się z niej bez ran—a te rany tonie same tylko cierpienia, ale i skazy na duszy. Wiele bezwątpeń zyskujemy w społeczeństwie i przez nie dla tej części naszej istoty, która się ma w praktycznym działaniu, w umiejętności pożytku z ludźmi objawić. Nabywany skarb doświadczenia posłużyć nam nawet może do wyrobienia charakteru, do wzbogacenia nie tylko umysłu wiadomościami, ale i duszy przymiotami moralnymi; musi być jednak rzeczywistym skarbem, to jest uzbieranym umiejętnie, według zasad, które w kolei czasu wyprzedzić musiały gromadzenie doświadczeń. Zebranie zasobu przypuszcza tu zatem przedistnienie siły: zasób będzie miał wtedy tylko znaczenie dla moralności, kiedy zebrany był w dążeniu do niej. Doświadczenie, aby było pożytecznym, musi być światłem idei moralnych oświecone; bez niego będzie jako owo przekłete drzewo figowe w Ewangelii: daremnie ręka sięga ku niemu po owoc. Doświadczenie zebrane przez człowieka wewnątrznie niemoralnego idzie tylko na uciechę szatana. Człowiek zepsuty im więcej w życie patrzy, tem więcej z niego wynosi zatwardziałości na złe; myśl rozumna służy mu do zguby.

Dla ludzi zwyczajnych, powszednich, dla mas żyjących rodzajowo, doświadczenie jest tem ciepłem ożywczem, w którym rozwija się coraz bujniej egoizm. Oddalamy się krok za krokiem coraz bardziej

od młodości swojej; stajemy się ostrożnymi względem ludzi, niewiedzącymi ich słowem i czynom; jaknajmniejszym wydatkiem sił własnych zyskujemy jaknajwiększą sumę dóbr ze świata zewnętrznego; szukamy we wszystkim własnej korzyści; porzucamy ideały, unoszące się gdzieś w powietrzu, a chwytamy za rzeczy dotykalne, leżące na ziemi; śmiejemy się z dziecięcej wiary w świat wyższy — i sumę tego wszystkiego nazywamy doświadczeniem. Że w zakresie tym niema miejsca na umoralnianie się — tego dowodzić nie potrzeba.

Jedynym dodatnim skutkiem doświadczenia jest ułatwianie człowiekowi życia, przez ową wyżej wskazaną umiejętność, która się w umyśle doświadczonego wytwarza. Łatwość ta, raz nabyta, nie małym jest dobrodziejstwem. Iluż ludzi gotuje sobie samym i innym nieszczęście przez to, że dość łatwo żyć nie umieją, że potrzebują wielokroć większych sił nad rzeczywiście niezbędne do pewnego celu! Ile szamotania się niepotrzebnego, ile nadziei zawiedzionych, ile gniewów i gwałtów oszczędza nam doświadczenie zebrane w porę! Gdy się młodość wypali, spokojniej — choć może nie beznamieniej — żyjemy. Możeby się nic życia zbyt prędko rwała, gdybyśmy ją ciągle rozwijali na kołowrotku młodości. Spokojem z doświadczenia czerpanym zapewniamy sobie długowieczność. Nie chcemy porywczosci wiekuistej Tassa, szlachetnej zapalczywości Klonowicza: obaj byli długo młodymi, przez to tylko, że doświadczenie od siebie odtrącali. Trochę téż „bawelny w uszach od ludzkiego jęku“ przydać się może człowiekowi, godziwie przydać się musi, odkąd uszy jego słuchać zaczynają wielu jęków fałszywych. Zbytnią uczuciowość wieku młodego, wybuchająca nagle, jak zapałka, i częstokroć wypalająca się prędko, jak zapałka, znika przez doświadczenie — a przyznać trzeba, że wraz z nią ustępuje nam i ważna zaporą z drogi. Surowość także wieku młodego łagodnieje, okrzesywa się w ruchu życia.

Dziecko, poszukujące towarzystwa rówieśników swoich i w towarzystwie tem swobodnie poruszające się, nie jest jeszcze istotą towarzyską w chwili, gdy wchodzi w świat szeroki. Społeczeństwo nauczy je ważnego przymiotu towarzyskości, — zapewne, ale czyliż téj dodatniej nauki nie połączy najczęściej z ujemnym wpływem na charakter? Czy dając nam oglądę towarzyską, umiejętność godziwą wychodzenia z ludźmi, nie zaszczerpi jednocześnie konwencyonalizmu i wielmożnej obłudy względem bliźnich? Jakiekolwiek zresztą wyprowadzać-byśmy mogli trwałe pożytki dla duszy z życia społecznego, nie zdołamy nigdy odtrącić od siebie przekonania, że działalności umoralniającej spodziewać się niepodobna od wielkiego zbiorowiska ludzkiego, w którym co innego zupełnie jest celem, niż moralność. Jeżeli zatem chcemy mieć w społeczeństwie życie, o ile można moralne, musimy odpowie-

dniej szkoły poszukać gdzieindziej, poza społeczeństwem, pojmowaniem, jako ostateczna, najobszerniejsza, najbardziej zewnętrzna sfera życia.

— Gdzież więc będzie ta szkoła?

— W rodzinie — odpowiadam. Mógłbym dodać: w religii, ale tem drugiem źródłem zajmować się tu nie będę.

Rodzina stanowi istotną szkołę moralności. Moralność, nie wszczepiona pod dachem rodzicielskim, przy warsztacie prac domowych, przy ognisku, wypromieniającem z siebie jedyne szczere jeszcze uczucie i wesele, u wezłowania cierpień zawsze wspólnych, — nigdy już w duszy nie wykiełkuje. Jak najgłębsze, uczuciowe, podstawy religii, tak też i pierwsze podstawy moralności człowiek bierze z rodziny. Ze złych rodzin wyrastają złe dzieci: jabłko rzadko kiedy pada daleko od jabłoni. Wyjątkowe tylko, błogosławione natury z tła mrocznego wybijają się nazewnątrz w jasnych promiennych postaciach. Ale i one, w braku naturalnego, kształcącego je rodzicielstwa, takie rodzicielstwo sztuczne mieć musiały. W naturach takich duch wczesnie, wczesniej niż w innych, powszednich, zapanował nad bezwiednymi żywiołami istnienia; dzieckiem jeszcze będąc, każda istota taka ma już nad sobą rząd z myślącego, wzrokiem wewnętrznym obdarzonego, ducha.

Rodzina jest pierwszym typem uspołecznienia, najpierwszém w czasie stowarzyszeniem się człowieka. Rodzina stanowi grunt, w którym istota ludzka wzrasta: społeczeństwo jest dla niej tylko powietrzem, w którym dojrzewa, w którym duch świata ścina ją na żniwo ogólnego pożytku. Społeczeństwo wykształci istotę ludzką na specjalistę, na użytecznego członka powszechności, na dobrego pracownika przy wielkiej maszynie społecznej; ale, powtarzam raz jeszcze, nie wykształci jej na dobrego, prawego, moralnego człowieka. Zadanie to ciąży na rodzinie. Dla życia, a raczej dla trwania, wystarcza społeczeństwu praca zmierzająca do utrzymania zewnętrznego porządku, do produkowania dóbr materialnych i szerzenia oświaty, — praca dzisiejszej doby; dla rzetelnego dobrobytu i postępu potrzebuje społeczeństwo we wszystkich zakresach swych trudów — wewnętrzną prawości pracowników. Rodzina zatem, znajdującą dla siebie w społeczeństwie tarczę i korzystającą z jego potęgi, ma obowiązek wywzajemniać się mu dostarczaniem istot moralnych, któreby nieprawością swoją na bycie ogólnym nie ciążyły, nie rujnowały go, nie wstrzymywały prawdziwego postępu, polegającego jedynie na duchowym doskonaleniu się ludzkości. Jakże rodzina dzisiejsza spełnia ten obowiązek?

Wychowanie dzieci stoi na bardzo niskim stopniu. Z głowy dziecka robimy stodołę, napełnioną wszelkiego rodzaju zbożem:

kształcenie jego serca, wyrabianie w nim woli prawej czyli charakteru zupełnie prawie zaniedbujemy. Upojeni szczęściem materyalnem, na tory jego wprowadzamy dziecię zaważasu i zbroimy je we wszystko, w co sam egoizm już zaopatrzyć je musiał. Dobrze, że przytępiamy czułośćkowość; lecz wypieniamy przytem i samo uczucie. Nie przyzwyczajamy dziecka do miłości, ani dla nas samych, ani dla rodzeństwa, ani dla towarzyszków, nie rzucamy w duszę jego posiewu ani przyjaźni indywidualnej, ani bezimiennnej, ogólnej miłości bliźniego. Zrzekamy się dobrowolnie rzetelnego przywiązania, jakie nam się od potomstwa należy — jak gdyby nam wolno było zrzekać się podobnego prawa, jak gdybyśmy abdykacją taką społeczeństwa nie krzywdzili! Patrzymy się na dzieci, jak na zabawki.

Zaniedbywanie edukacyi uczniowej w rodzinie odbija się na życiu. Najślusniejszą ze skarg, jakie moralisci na wiek dzisiejszy zanoszą, jest coraz większe znikanie przyjaźni ze stosunków ludzkich. A kto ma być za ten ustawicznie rosnący ubytek odpowiedzialnym, jeśli nie rodzina?

Stary jeszcze Plutarch powiedział, że człowiek w rodzinie tylko uczy się przyjaźni i miłości bratniej. Skąd się ma dziś nauczyć? czy go zimna dłoń zagrzeje, a ciemne oko poprowadzi?

Ważniejszem jeszcze jest to, że dziecię nie przyzwyczajają się dziś do obowiązku, do panowania nad sobą, do ograniczania swój samowoli, nie czuje władzy wkoło siebie i nie wyrabia jęj w sobie. Życie rodzinne dziś w większej części swych zjawisk — są bowiem i będą zawsze pocieszające wyjątki — przedstawia obraz państwa popadłego w anarchią: brak w niem rządu, brak działalności, któraby z istoty rodziny wynikała, a zmierzała do jęj celu.

Punkt to bardzo ważny i musimy nad nim się zastanowić.

II.

Wypowiedziałem tu przekonanie, że władza rodzicielska nie jest dziś dość silną, że się znajduje w rozstroju i nie działa zgodnie z początkiem i celem swoim. Doprowadziła mnie do tego przekonania obserwacya faktów pożycia rodzinnego. Oczywiście dowodzić nie potrzeba. Czujemy ją wszyscy naokoło siebie i w sobie — we własnych swych rodzinach. Widzimy brak planu wychowawczego i niedostateczne zajmowanie się dziećmi; widzimy pobłażliwość dla dzieci, złączoną z ich zaniedbywaniem. Patrzymy codziennie na te duże dziecięce słabe, wątłe, wypuszczane samopas w drogę życia, — na te niedojrzałe owoce, w których się jeszcze pestka rozumnej woli wyrobić nie zdołała. I widzimy przy tem wszystkim i uznajemy istnienie siły żywej: miłości rodzicielskiej, bo któżby dziecka swego nie ko-

ch! Rodziców ze świadomością złego postępujących niema, są chyba wyrodki. Patrzymy na ojców rodzin od rana do wieczora pracujących dla dobra dzieci, poświęcających życie na pracę, najczęściej i prawie zawsze pozadomową, dla przysporzenia dzieciom majątku. Podzielamy całym sercem troski rodziców przed każdym rokiem szkolnym, kiedy przepelnienie zakładów naukowych publicznych obudza obawę o to, aby dziecko nie zostało bez nauki. Majątek i oświatę dają rodzice dzieciom swoim; jedni bowiem czują ich wartość, zapewniającą byt spokojny w społeczeństwie, inni odczuwają dolegliwości własnego niedostatku i ciemnoty i pragną od nich potomstwo swoje uchronić. Przyrabiają tedy jedni i drudzy dzieciom i nauki, i majątku, nie dla własnej tylko przyjemności i pychy, ale dlatego, że te dzieci swoje chcą widzieć majątniejszymi i oświeconiejszymi od siebie. — Rozrzewnia prawdziwie poświęcenie rodziców uboższych, którzy, ograniczając swe potrzeby, odrywają sobie strawę od ust i łożą na to, co się nazywa wychowaniem dzieci, a co właściwie jest tylko mniejszą wychowania częścią.

Nie byłoby tych objawów dodatnich bez miłości rodzicielskiej, ale bez niej również nie byłoby i wielu ujemnych. Miłość rodzicielska, uważana, nie jako ideał, ale jako siła konkretna, istotnie w życiu działająca, wydając z siebie i zło i dobro, jest w większej części wypadków ślepą i nie przebiera w kierunkach. Pod jednym względem krzywda dzieje się dziecku przez nadmiar, pod innym znowu przez brak niezależności. W początkowych latach życia dziecięcego wystarczy miłość ślepą; w późniejszych będzie ona już władzą bezprawną i bezsilną, jeśli jej światło rozumu nie oświeci, a inna miłość, wyższa, miłość społeczeństwa i ludzkości, nie ureguluje i na tory właściwe nie wprowadzi. Pomimo największej, najsilniej natężonej miłości mogą być obowiązki rodzicielskie niespełnione, bo do spełnienia ich potrzebny jest plan wychowawczy, i całośćoty ludzkiej obejmujący, a wyprowadzony ze zdrowego rozsądku i uczuć moralnych. Intelligencya nawet prostego wieśniaka plan taki wydać z siebie może, jeżeli, sama stojąc na wysokości rozsądku, znajdzie podporę w owę wyższą miłość, w przywiązaniu do prawdy i sprawiedliwości. Bóg nie chciał utrudniać wychowania; Bóg chce je mieć funkcją; my sami czynimy je sztuką.

Nie, zaprawdę, nie jest żadną eleuzyjską mądrością to, co rodzice wiedzieć powinni, aby moralnie wychować swe dzieci. Gdyby żyli z nimi ciągle, jak najwięcej, gdyby w domu szukali częstszych, istotniejszych przyjemności, niż za domem; gdyby matki mniej myślały o zabawach tańczących i nietańczących, a ojcowie mniej o kartach i gazetach, — których czytanie całymi godzinami zamienia się w nudne, automatyczne siedzenie nad wielkimi płatami papieru — gdyby

tylko na dzikich płonkach miłości rodzicielskiej chcieli szczepić wolę i cierpliwość działania edukacyjnego: wiedza prędko-by się znalazła. Chcieć tylko potrzeba, aby wiedzieć i umieć, ale wykształcenie tej woli stanowi właśnie największą trudność. Wola, na wewnętrzne potrzeby rodziny urobić się mająca, doznaje przedewszystkiem przeszkód z zewnątrz, od owego na wstępie scharakteryzowanego prądu wieku. A do zbytniego uganiania się za dobrami materyalnymi przybywa jeszcze rozstrój w świecie idei moralnych.

Są uczucia, które bezwzględni być powinny i wyłamują się z pod wszelkiej analizy czysto-logicznej. My tymczasem, dla rzekomej gruntowności badania, odtrącamy na bok moralność i uczucia za podstawę jej służące skalpelem analizujemy, a gdy, skończywszy analizę czysto-logiczną, zaczynamy budować własną swą, nową, teorią na miejsce dawniej, okazuje się, że mamy wszystko przygotowane do konstrukcyi z wyjątkiem gruntu, któryśmy analizą rozorali. Dusza, raz utraciwszy wiarę w bezwzględność, w nieograniczoność fundamentalnych uczuć moralności, nigdy już jej potem nie odzyska, a bez niej nigdy też i do samej moralności nie trafi.

Z nauk przyrodzonych, uprawianych przez dyletantyzm — który i u nas znalazł dla siebie organa w pismach redagowanych przez młode, niecierpliwie narzucające się z wiedzą świeżo pochwyconą, umysły — wieje na społeczeństwo i rodzinę duch materyalizmu. Nie zamykajmy sobie oczu na niebezpieczeństwa tej doktryny uwagą, że przecież bywali i bywają materyalistami ludzie uczciwi, prawi. Nie myślę temu przeczyć; sądzą tylko, że materyaliści są prawymi, nie powiem: moralnymi, dla samych siebie. Prawość ich jest bezpłodną: nie udzieli się nikomu, niczego z siebie nie wyda. Materyalista będzie dobrym dlatego, aby być spokojnym, spokoju bowiem potrzebuje do istnienia na ziemi. Jego moralność przejawia się w dążeniu do równowagi duchowej, nie zaś w poszukiwaniu dobra dla dobra — co jest fundamentem prawdziwej moralności. Materyalizm opiera swą prawość na egoizmie; moralność prawdziwa opierać się powinna na miłości, na uczuciu niekierującym się wcale względami osobistego interesu, gdzie się bowiem interes osobisty zaczyna, tam moralność ustaje. Materyalizm, nie uznając duszy ludzkiej za istotę duchową, lecz upatrując w niej kombinacją sił fizycznych, nie może w sobie wyrobić potęgi umoralniającej, bo, żeby umoralniać, trzeba przedewszystkiem widzieć przed sobą osobistość ludzką samoistną i odpowiedzialną, a na to materyaliści nigdy się nie zdobędą. Wpływ zatem doktryn materyalistycznych w łonie rodzin przejawiać się musi, jeżeli nie czem gorszem, to przynajmniej zaniebdaniem edukacyi moralnej. Dziecko zostawione będzie własnym siłom, jak retorta z różnemi sub-

stancyami chemicznymi, mającemi wydać z siebie pewien związek, którym ślepe prawa natury kierują.

Platońskie: „Bądź bóstwu podobnym!” brzmi jak czeza ironia wobec tego aparatu materyalistycznego. Jak wiara w Boga, ta kotwica moralności, obcą jest materyalizmowi, tak obcą mu jest i wiara w duszę: z tej tylko niewiary tamta wypłynęła. Czego więc materyalizm nauczy? Oto obciosa egoizm tak, aby mu nie było niewygodnie w społeczeństwie; wyrobi w dziecku dobre, karne zwierzę społeczne; da mu żądze i środki do poszukiwania uciech, za jakimi sam się upędza. Ojcowie, mający jeszcze do wychowania dzieci młode! odrzućcie, przynajmniej na czas edukacji, wszystkie mądrości, przedstawiające wam cuda i wszechwładztwo materii! Na mądrość, na zdobycie tej wiedzy, o której powiedzieć trzeba to, co poeta powiedział o melancholii, że jest kamieniem ludzi topiących się—na taką mądrość będziecie mieli dość czasu, gdy wychowacie swe dzieci!..

Nie wiem, czy można niezawodnie na karb materyalizmu położyć teorią obojętności wychowawczej, tego jakby ateizmu rodzicielskiego, który prowadzi do zupełnego upadku, do sponiewierania władzy ojcowskiej; ale i taka teoria zaczyna już wpośród nas się przejawiać. Kiedy w pierwszej rozprawie, rozpoczynającej wydawnictwo pedagogiczne „Opiekuna domowego”, autor, mając przed oczyma to smutne zjawisko indyferentyzmu rodzinnego, starał się postawić dowód potrzebę kształcenia popierający — w rozmowach prywatnych słyszeć się dały liczne dość głośno powątpiewania o rzeczywistości samego objawu społecznego. Tymczasem obserwacja autora (jest nim Piotr Chmielowski) rozprawy: „*Co wychowanie z dziecka zrobić może i powinno*“ była zupełnie trafną. Coraz więcej mamy takich rodziców, szczególnie ojców, którzyby radzi zdać wszystko na wolę Boga: „Jakoś to będzie; samo się robi; natura sama ułoży się do równowagi, sama da dziecku wzrost duchowy tak, jak mu daje fizyczny.“ Poza takim fatalizmem kryje się w niejednym wypadku rozleniwienie ducha, który w teoryjce dogodnej znajduje dla siebie pokrywkę. W całości swojej, w summie wszystkich wypadków, zjawisko dane przedstawia się jako bardzo pokrewne owej doktrynie materyalistycznej, zostawiającej wolny bieg siłom natury.

Obok ślepej, a niezawsze imającej się czynu miłości rodzicielskiej, obok filozoficznych przekonań wieku, występuje jako trzecia przyczyna rozluźnienia się węzłów rodzinnych i upośledzenia władzy ojcowskiej — nadmierne dążenie do zdobywania bogactw. W stanach wyższych, pracujących, zajmuje ono ojcom czas całodzienny, zostawiając niekiedy godzinę zaledwie na wypoczynek. Praca wzbogacająca odbywa się za obrębem rodziny — i ojciec, raz się jęj oddawszy, straconym jest już dla swych dzieci jako przewodnik. Matka,

jeśli nie uważa dzieci za zabawki, lecz za istoty żywe, mające prawo do pracy rodzicielskiej, podejmuje ster porzucony i, jak może, stara się być, nietylko opiekunką córek dorastających, przewodniczką dzieci do lat 7 — co z porządku rzeczy wynika — ale jeszcze zwierzchniczką chłopców już dorosłych, rozjemczynią sporów, korektorką moralną błędów, wad i nałogów, pośredniczką między władzą szkolną a dzieckiem, nawet informatorką w wyuczaniu się lekcyi, o ile korepetytor zostawił jeszcze wątpliwości, — słowem: na matkę uczciwą, pojmującą obowiązki wychowawcze, spada cały ciężar trudu włożonego na oboje rodziców. Matka, chociażby była jak najlepiej umoralnioną, to jest miłą prawdę i dobro, rozwiniętą wysoce umysłowo, kochającą dzieci i pracowitą, sama jedna ciężarowi nie poddała. Rzadko kiedy uda się jęj wychowanie charakterów męskich — wychowanie trudne i złożone z tysiącem tajemnic psychologicznych, jakich kobieta własnem jedynie doświadczeniem wspierana odgadnąć nie miała sposobności. Przytem wymiar sprawiedliwości karzącej na starszych chłopców przedstawia dla matki przykrość, a dla dzieci niebezpieczeństwo, wobec wrażliwości natury kobiecej tkwiące głównie w po-
błażliwości.

Ojcowie zamożni, pomimo to wszystko jednak dorabiający wciąż dzieciom swoim majątku, krzywdzą społeczeństwo, jeśli, gromadząc dobra materyalne, wypuszczają z rąk wyższe, których dziecko, bez wyjątkowego obdarowania przez Boga, nigdy już samo uzbierać sobie nie zdoła — Ojciec dzisiejszy chce jako spadkodawca wynagrodzić dzieci swoje za to, czego im dać nie chciał jako wychowawca. Nic lepiej nie charakteryzuje materyalizmu wieku, w którym żyjemy, nad to odważanie na jednej wadze: pieniędzy i moralności, nad to zastępowanie szczęścia duchowego — zmysłowem, a wewnętrzną dzielności — zewnętrznymi warunkami działania.

Ileż razy w życiu dziecko, gdy do samowiedzy przyjdzie, mówić sobie musi, że największym majątkiem człowieka jest *charakter*, t. j. to, czego ono właśnie od swych rodziców nie otrzymało! Lecz ojcom zdaje się, iż wszystkie już obowiązki spełnili, gdy, dawszy dzieciom ogładę umysłową, wsypią im potem trochę, i dużo, grosza do kieszeni. Albo co znaczy, gdy dając naukę i majątek, nie dadzą zdrowia czerstwego, nie zaprawią stosownem wychowaniem organizmu do trudów fizycznych, do przejść życia, mężczyzną zarówno, jak i kobietę, czekających? Nie — nie spełnia obowiązków swoich ojciec, który, zaniebując wychowanie istoty ludzkiej, daje jęj tylko sposób do łatwego życia; bo taką tylko funkcją spełnia zarówno majątek dziedziczny, przekazywany przez ojca synowi, jak i nauka, udzielana w widokach praktycznych korzyści.

Opuszczanie domu, samowolne expatryowanie się z rodziny, cięż-

kim jest grzechem — a dziś nabrało ono już znaczenia faktu powszechnego w klasie rzemieślniczej (zasobniejszej), kupieckiej i przemysłowej. Życie rodzinne przez takie odbieganie ojców od ogniska domowego zapada w coraz większą niemoc. Pobłażliwość dla dzieci, poufałe stosunki ojców z synami, zaledwie osiemnastoletnimi, pokrywane pozorami teoryi o poszanowaniu człowieka, znajdują źródło swoje w niedołęstwie władzy ojcowskiej, w jej bezczynności. Ojciec, który nie sprawuje władzy (faktycznej, edukacyjnej, nie jurydycznej) nie może też używać i powagi, jaką majestat tej władzy jest spromienionym, i jeśli posiada temperament łagodny, w chwilach wolnych od zajęć stara się być przyjacielem, towarzyszem, nieomal kolegą, swego syna. We wzajemnym stosunku znika szczytna godność nauczyciela; nie widać w nim duchowego panowania *rodzica nad zrodzonym*. Jeśli ojciec jest człowiekiem gwałtownego usposobienia, władza jego objawiać się będzie w wymiarze sprawiedliwości doraźnej — nie zawsze sprawiedliwej, a bardzo często zaspakajającej tylko obrażoną ambicyą sędziego.

Są to prawdy smutne, przykre niezmiernie do wypowiedzenia — ale prawdzie opędyć się trudno. Wykazuję tutaj strony ujemne dzisiejszego życia rodzinnego, nie dla miotania oskarżeń, ale dla podsylenia rozmyślań krytycznych, jakim niejedni dziś już umysł się oddaje. Z silnych rodzin składają się silne społeczeństwa. Jeśli rodzina ma być szkołą moralności, pojmovanej w najobszerniejszym i zarazem najszlachetniejszym znaczeniu, jako uprawa serca i woli od uprawy umysłu niezależna, — to bez głębszego wejrzenia w jej stosunki ogólniejsze, dla społeczeństwa doniosłe, bilansu jej działalności ułożyć nie podobna. Życie samo winno jest temu, że przynosi fakta niepokojące. Być prawdziwie dobrym ojcem, to jest wykształcić wszechstronnie charakter dziecka — to godność najwyższa, praca najzacniejsza, rozkosz najczystsza. Czynieć człowieka „bóstwu podobnym“, — jak chce poganin Plato, stawiający już ideał cnoty chrześcijańskiej — któżby się poważył! — ale uczynić istotę ludzką człowiekiem, przeprowadzić ją od natury do ducha, z mgieł zwierzęcości w jaśń samopoznania, przyzwyczać ją do prawdy, przejąc miłością dobra, przykuć do wielkiego łańcucha ludzkości, jako jedno z ogniw niewyłamujących się i kornych, dać światu widok pięknej duszy młodzieńczej, nieulegającej ułomnościom i niemocom ciała: — jest to, zaiste, najpiękniejszy poemat, najwyższe szczęście na ziemi! Do takiego szczęścia Opatrzność przeznaczyła rodzinę.

III.

Mało jest pojęć ludzkich równie zawilych, nierozjaśnionych, nieujętych dla etyki, jak pojęcie szczęścia. W życiu każdy człowiek

inną je treścią wypełnia, każdy po swojemu szczęście zdobywa i posiada; norma dla jednego indywiduum nie daje nigdy miary dla innych. Rozum filozoficzny od czasów pierwszych swoich zaczątków na Wschodzie usiłuje tego rozhukanego rumaka okiełznać, ale on mu wiecznie zpod wędzidła wymykać się będzie. Za ledwie ujmiemy jeden stosunek, cały nawet szereg stosunków psychologicznych, alisci spostrzegamy, żeśmy inne, również prawo do wejścia w definicyą mające, pominieli. Teoryi szczęścia, wytworzonej przez rozum przedmiotowy, poza daną chwilą i daną osobistością ostać się zdolnej — duch ludzki w skarbnicy swojej nie posiada i nigdy chyba nie posiadzie. Wogóle tajemniczą pozostanie dla nas zawsze głębiina duszy; poznajemy tylko, poznawać możemy, objawy wewnętrzne jej sił, odbijające się w zwierciadle sumienia lub samowiedzy, ale sił samych nie zbadamy nigdy. Los psychologów jest taki sam, jak i przyrodoznawców: oko pochwyci fałę z powierzchni oceanu istnień; do dna jego nie sięgnie. Możemy patrzeć w idealny przestwór duszy ludzkiej i widzieć, jak się potęgi ze sobą ścierają, jak z nich dodatnie lub ujemne wypływają dla samowiedzy i sumienia naszego skutki — i to wszystko, do czego poza granicami woli niepodległej duch nasz dojść jest zdolnym. Umysłowa, od bytu indywidualnego oderwana, prawd i praw przedmiotowych poszukująca działalność jest wewnątrz ducha ludzkiego bardzo ograniczoną. Dusza ma rozum nieomylny tylko dla siebie, na potrzebę własnego spokoju, własnej równowagi między bytem ogólnym a jednostkowym; rozumem tym patrzy, bada, doświadcza. Co się z całości tej obserwacyi uzbiera w pamięci, może stać się udziałem innych — i w ten sposób powstaje filozofia praktyczna. Teoryi człowieka wewnętrznego dotychczas żadnemu z filozofów nie udało się postawić; dotychczas nie wiemy: jak dusza żyje w samej sobie, na mocy jakich praw myśli, działa, czuje? Wszystko, co się na tem polu mówi i pisze, może mieć tylko charakter subiektywny, jest względną tylko prawdą, do niezawodności praw sobie nie rości.

Wprowadzając zatem pojęcie szczęścia do życia rodzinnego, nie możemy go określić w sposób niewątpliwy, tak, aby wraz z niem zjawiała się w stowarzyszeniu zwanem rodziną wartość zawsze pewna, niewzruszona, dobra wszędzie i dla wszystkich. Powinniśmy jednak pojęcie to poznać o tyle, o ile się wiąże z naczelną ideą życia rodzinnego. Jeżeli nie zdołamy powiedzieć: jakim szczęście być powinno? — mamy obowiązek przynajmniej orzec: jakim być nie może bez krzywdy dla stowarzyszonych. Jakim więc ma być to szczęście, przejawiające się w rodzinie i czy wogóle być ma prawo? Czy nie należałoby postawić innej zasady, innego celu stowarzyszeniu się istot związanych węzłem rodzinnym? Ponieważ rodzinę przyjmujemy

jako instytucją moralną, cel więc moralny rodziny musi się w pojęciu szczęścia zawierać: inaczej pojęcie to nie nabędzie racji bytu wobec uczucia dobra i prawdy ludzkiej, — uczucia żadnymi rozumowaniami przekupić się niedającego.

Treścią szczęścia jest zadowolenie duszy: szczęście więc jest faktem duchowym. Jeżeli ten fakt utrwali się tak, iż wyda z siebie osobny stan, szczególną formę istnienia duszy, nazwiemy go *szczęśliwością*. Zadowolenie będzie wtedy ciągłą, nieustanną radością z bytu ziemskiego. Do stanu takiej radości dąży i dążyć musi dusza ludzka, bo człowiek nie rodzi się na to, by cierpieć, i nawet wtedy, gdy cierpi, doznawać chce pociechy, że cierpienie dodaje mu godności, wynika z praw jego ducha, przysparza mu tęgości moralnej. W pomroce cierpienia świta jeszcze blask w duszy i przejmuje ją radością tajemną, niewypowiedzianą, niedostępną dla innych. Dążenie do szczęścia jest faktem powszechnym, potężnym, nieodwołalnym, wygładzić się niedającym. Filozofia praktyczna, jeśli chce być praktyczną, liczyć się z ním musi.

Skoro nie cofniemy już wrodzonej dążności człowieka, starajmy się ją jaknajwyżej skierować, aby nie szła po nizinach, na bagniste przestwory uciech znikomych, nieprawych, człowieczeństwa niegodnych. Wychowajmy człowieka tak, aby na tych nizinach nigdy trwale szczęśliwym uczuć się nie mógł. Dajmy mu pożądanie dróg wyższych i wyższego, szlachetniejszego, zadowolenia z bytu. Stawianie świata duchowego idei moralnych przeciwko światu rzeczywistemu, w którym się istota ludzka rodzi, wzrasta i żyje — nie jest koniecznością etyczną; bo człowiek może, a dla doskonałej godności bytu swego powinien, oba te światy w duchu swoim godzić, z obu wyciągać dla siebie żywioły bytu i obu służyć: jednemu przez cnotę i miłość ideału, drugiemu przez pracę społeczną. W pełni bytu znajdzie się zawsze zadowolenie z niego; przy największem nawet przeciwieństwie ideałów i rzeczywistości można jeszcze mieć spokój duchowy, pierwszą podwalinę szczęścia stanowiący.

Dusza, dążąc do zadowolenia wewnętrznego i żyjąc przez to dążenie dla siebie, żyć może i dla innych: ofiara z życia nawet byłaby martwą, ślepą, bezwiedną, nie byłaby ofiarą, gdyby ją człowiek bez zadowolenia duchowego spełniał. Szczęście osobiste, w ten sposób pojęte, i obowiązek, — nie stają wcale przeciwko sobie jako dwa wrogi nieprzejednane, ucierające się z sobą dopóty, dopóki jeden drugiego nie powali. Owszem, obie zasady jednoczą się do wspólnego celu dobra. Dla czegożbyśmy nie mogli dzieci swoich wychowywać tak, żeby im spełnianie obowiązków szczęście przynosiło? Czy przez takie wychowanie nie zyskamy silniejszych rękojmi? Powoływa-

nie przedmiotowego obowiązku przeciw dążeniu indywidualnemu do szczęścia, przyzwyczajają pospolitą duszę ludzką — a z takich przecież składają się szkółki ludzkości — do obłudy, nie wszczepiając w nią bezwarunkowej siły do urzeczywistniania ideałów we własnym duchu, co głównie przez stawianie takiej antytezy osiągnąć chcemy. Potrzeba tylko rozwinąć człowieczeństwo należycie — aby człowiekowi dać szczęście osobiste, które będzie zarazem warunkiem uszczęśliwiania innych.

Edukacja do tego celu ma zmierzać. Rodzina, która jest szkołą człowieczeństwa, winna być zarazem i szkołą prawdziwego szczęścia, a stowarzyszenie się w rodzinie — stowarzyszeniem do tego celu związaném. — Życie rodzinne jest, co prawda, polem trudów niezmiernych, ale jest także i źródłem nieprzebranych radości. Nieszczęśliwe wydarzenia, śmierć, choroba, niedola nagle — mogą powalić serca, ale nie zmieniają usposobienia dusz wychowanych do téj wewnętrznej szczęśliwości, o której tutaj mówię. Jeżeli tylko ogólny stan duchowy rodziny będzie zadawalającym, jeżeli w jej łonie wszechstronny rozwój postępować będzie wszędzie we wszystkich jej członkach młodszych i starszych, jeżeli z rodziny wytworzy się *jedna osoba moralna*, według przeznaczenia swego żyjąca — wypadki losowe skutków dla trwałego szczęścia ujemnych nie przyniosą.

Co więc, w cudownej organizacji stowarzyszenia rodzinnego nieszczęścia nawet same stanowią środek kształcący. Rodziny, niemające żywych wspomnień śmierci, gwałtownej niedoli, wielkiego niebezpieczeństwa, posiadają zbytnią pewność siebie; dzieci w nich wychowują się w niedobrym przywiązaniu do spokoju zewnętrznego, a gdy wejdą w życie, nie mają dość siły na oparcie się jego przeciwnościom w sposób szanujący wszystkie najdelikatniejsze uczucia moralne, własne i cudze. Jak oczy i serce dziecka przyzwyczajają potrzeba zawczasu do widoku nędzy i wspomagającego ją miłosierdzia, tak też dobrze jest, gdy los sam pomyśli o obudzeniu uczuć bezinteresownego żalu i przyuczy kochać to, co już umarło i za miłość wywzajemnić się nie może. Rodziny, w które gromy nieszczęść uderzały, rozwijają się w atmosferze silniejszego uczucia, silniej zeznawanej wspólności. Nadmierne powodzenie odrywa od miłości braterskiej i ogólnie - ludzkiej i wymaga potężniejszych działaczy edukacyjnych dla wykształcenia uczucia. Pięknie powiedział Krasiński: „Trzeba mieć dumę w ducha całości, a pokorę w każdej życia chwili.” Otóż tę pokorę daje człowiekowi oswojenie się z niedolą ludzką, i poznanie własnej. Dążyć do jaknajlepszego szczęścia — ale być przygotowanym na niedolę, uzdolnionym i do trudu i do cierpienia — to także część składowa edukacyjnego planu rodziny.

Jest przecież nieszczęść granica. Jeśli trzeba duszę ludzką za-

prawić do tego, co się w zwykłej mowie nazywa *nieszczęściem*, jeżeli do szczęścia wymaga się cnoty: nie należy znowu naturze ludzkiej stawiać żądań zbyt wielkich i raczej pamiętać wypada o tém, że i do cnoty potrzebne jest gorczyczne ziarno szczęścia. Od ludzi niezwykłą, ustawiczną niedolą trapiących, od ludzi, którym się wszystko czego się imą, z pod ręki, wszystko, na czém się oprą, z pod stóp wysuwa, — od tych ludzi nie wymagajmy dobra: byłoby w nich ono już bohaterstwem, a bohaterstwo żadnem prawem nakazane być nie może. Do szczęśliwości wewnętrznej, rzeczywistej, takiej, jaką w rodzinach widzieć-byśmy pragnęli, potrzebną jest pewna summa warunków zewnętrznych, którą w potocznej mowie *szczęściem* nazywamy.

Przedewszystkiém musi być byt fizyczny jednostek obwarowany od głodu, chłodu i trwałego niedołęstwa. Rodzina, dla spełnienia swego celu edukacyjnego musi mieć co do ust włożyc, czém się przyodziać, pod czém zamieszkać. Gdzie panuje ciągła choroba i ciągly niedostatek, tam prawo wyższego doskonalenia się obowiązywać przestaje.

Pomyślność zewnętrzna, sprowadzona do *minimum*, jest koniecznym warunkiem tej wewnętrznej szczęśliwości, jaką rodzina w człowieku wypielegnować powinna. Życie nas przekonywa, jak trudne jest oznaczenie tego *minimum*, jak człowiek łatwo poza kres pierwiastkowo sobie wytknięty wykracza, jak każdy ma inną dla siebie skalę, którą zpod kontroli ludzkiej usunąć pragnie; ale tożsamo życie daje także przykłady umiarkowania, pamiętającego zawsze o tém, by celów nie poświęcać dla środków. Tego też tylko wymaga się od rodziny w dążeniu do szczęścia materialnego. Z chwilą dobiecia się bytu spokojnego kształcenie się rodziny, rozwijanie w niej człowieczeństwa ze strony charakteru i uczuć powinno być wyłącznym celem życia rodzinnego. Wszystko inne może mieć tylko znaczenie dążeń, korzyści i faktów ubocznych.

Stowarzyszenie się rodziny do szczęścia przez jaknajwiększy rozwój człowieczeństwa bierze początek swój z chwilą, w której możliwym jest wpływ wzajemny, choćby niekoniecznie ze świadomością przez wszystkich poddanych prawu rodzinnemu się wywierał. Dzieci niezdające sobie jeszcze sprawy z edukacji, jaka na nie spływa, mogą w bezwiedności swęj stać się w niejednej chwili życia nauczycielami swych rodziców. Gdy więc są pożytki ze stowarzyszenia, musi istnieć i samo stowarzyszenie, z przewagą bardzo znaczną po stronie rodzicielskiej i w formach jedynowładztwa, sprawowanego niepodzielnie przez ojca i matkę. Z chwilą rozbudzenia się samowiedzy w dzieciach stowarzyszenie rodzinne nabiera pełności bytu, staje się istotnem, świadomem zespoleniem sił do jednego wielkiego celu: doskonalenia się i szczęścia. Kształcenie moralne, a jeśli okoliczno-

ści sprzyjają, to i umysłowe, jest już wtedy istotnie wzajemném; kieruje niemi i w drażliwym stosunku rodziców do dzieci jedynie możliwem je czyni — miłość; ze strony rodziców regulatorem jest sprawiedliwość. Wyrosłe w duszach rodzicielskich zasady dobra i prawdy, nagromadzone zasób doświadczenia, dostarczają sił do działania na dusze dziecięce. Ze strony dzieci dorosłych niezmierniej trzeba delikatności, aby, kształcąc rodziców, wyższości im swojej nie narzucać. Lecz i tu rodzice zbierają najczęściej to, co sami zasiaли. Dzieci wychowane w miłości — miłością też każde słowo, każdy czyn kształcący opromieniać będą; wychowane inaczej dadzą tylko obraz zgorzenia.

Nie podobna położyć dość silnego nacisku na ten charakter rodziny jako instytucji do wzajemnego, częstokroć mimowolnego, kształcenia się przeznaczonój. Ci tylko, co widzieć nie chcą, tego wzajemnego wpływu nie widzą. Rodzina stanowi jedyną organizację, w której więcej niż dwie istoty ludzkie wzajemnie kształcić się mogą. I przyjaźń jest podobnym związkiem dwóch dusz, nietylko do wspólnego przezwyższania przeciwności życia, jak chcieli Rzymianie, ale do doskonalenia się i wewnętrznej szczęśliwości, wspólnie odczuwanój, przeznaczonym. Węzły przyjaźni wszakże są dziś z dniem każdym rzadsze, rodziny zaś istnieją i istnieć będą — choćby z osłabioną spójnością wewnętrzną.

W rodzinie idealnej działalność doskonaląca człowieka nie ogranicza się na samych tylko jednostkach węzłami krwi złączonych: ogarnia wszystkich mieszkających pod jednym dachem, domowników. Niema nie błędniejszego nad mniemanie, że służących samym sobie pozostawić należy, wymagając od nich jedynie przymiotów porządkowych, zapewniających dokładne spełnianie obowiązków. Ale, przy dzisiejszem zepsuciu i dzisiejszym wybujałym indywidualizmie namiętności, zadanie poprawienia i względnego wyrobienia charakterów i umysłów sług w szczęśliwych tylko wyjątkowo okolicznościach spełnionem być może. Potrzebujemyż dodawać, że i co do tych wyjątków panującą jest reguła zupełnego odsuwania się? W ten sposób, choć na innój drodze, wracamy do dawnych uprzedzeń, mających jeszcze źródło swoje w niewolnictwie, śmiesznych już dla dzisiejszego ucha, ilekroć je przytoczyć wypadnie, a mimo to ciągle w życiu praktykowanych. Nie powtarzamy dziś już wprawdzie, że „chłop z innój, pan z innój gliny” — lecz postępowaniem całym to okazujemy. Służba, zwłaszcza młodsza, jeszcze nie zepsuta, nie znajduje dostatecznej opieki, przewodnictwa, rady i pomocy w licznych stosunkach życia, które przecież i ona, jako do zakresu człowieczeństwa należąca, mieć musi.

Co do służby niewieściej położenie jej w naszym społeczeństwie

znacznie się pogorszyło z postępem ogólnym. Owe wieki, które z taką dumą w zakresie społecznienia prześcigamy, umiały, przynajmniej po dworach wiejskich, ustalać bez porównania znacznie, niż dziś, stosunki między sługą a panią domu. Nauka, modlitwa wspólna, wspólna praca pod okiem, a zatem i pod wpływem, pani, i w ogóle silniej panująca serdeczność i miłosierdzie chrześcijańskie, starały się wyrównywać nierówności, a często i niesprawiedliwości losu. Pani zwracała uwagę na moralną stronę życia sług, bo miała o nie baczenie dla samej siebie, rozum jej stał ciągle na straży własnego serca. Religia przychodziła w pomoc i nauczającym i nauczającym i ułatwiała wpływ na służących. Wskutek postępującego zaniku religijności ubywa dziś ważny czynnik edukacyjny; wszelako i dziś jeszcze możnaby wiele dla dobra służących zdziałać, gdyby tylko więcej było szczerzej do tego ochoty. Jeżeli mam wypowiedzieć przekonanie swoje, to zdaje mi się, że przy dzisiejszym stosunku służki do pani — sługa raczej się psuje, niż poprawia.

Co tu mówić o służących, gdy często dzieci zostają bez przewodnictwa i wychowują się tak, jak los zrządzi — dobrze lub źle — byle żyły, miały co jeść i wypić i co po francusku wypowiedzieć... Zaniedbując oddziaływania na służących, matki lekceważą interes własnych dzieci: żaden stosunek służebniczy nie usunie tej konieczności, która wszystkich żyjących pod jednym dachem, a więc i służki, opasuje łańcuchem jednego społecznienia, wprowadzając wzajemny wpływ, i dobry i zły, wszystkich na wszystkich. Chcąc więc dzieci od zepsucia uchronić, potrzeba służbę jaknajlepiej dobierać, a dobrą jaknajsilniej w korbach moralności trzymać. Gdyby się przyjęły proponowane, a raczej z przeszłości przez pana Prądzyńskiego ⁴⁾ przypomniane, czytania wspólne w kołach rodzinnych, możnaby dopuścić do nich i służących. W razie natrafienia na grunt wdzięczniejszy, rodzina mogłaby poświęcać przynajmniej parę godzin tygodniowo na zupełnie oddzielne kształcenie służby. Zajmie to czas, połączone będzie z przykrościami; lecz czy istotnie czas kobiet naszych w rodzinie jest tak droгим, czy rządzą się one zasadą zaoszczędzania tego najpierwszego, najważniejszego zarobku na ziemi, jakiego nam przysparza każda chwila w zdrowiu i uzdolnieniu do pracy doczekana? Nie sądzę: mnie się zdaje, że jak dla dzieci, tak i dla sług, czasu aż nadto wiele-by się zawsze znalazło, gdyby się go tylko mniej poświęcało samym sobie. Czasu jest dość, a co do przykrości, te wynagradzają się sownie, jeśli nie owocami osiągniętymi w nauczaniu, to cichym zadowoleniem, płynącym ze spełnienia dobrego uczyn-

⁴⁾ W książce *O Prawach Kobiety* (Warszawa, 1873).

ku. Prawda tylko, że dusza, nieprzyuczona za młodu do takich zadowolęń, w późniejszym wieku już ich nie zrozumie, nie zda sobie z nich sprawy, nie uwierzy w ich rzeczywistość, uważać je będzie za wyśmyki obłudnych marzycieli...

Tak dalece nagimi na świat przechodzimy, że niema jednej władzy duszy, którejbyśmy, nie mówię już, rozwinąć, ale z uspienia zbudzić nie potrzebowali: kształcimy samowiedzę moralną i sumienie, podobnie jak pamięć i rozsądek, i nie nam nie było dane w stanie takim, w jakim kiedyś od nas odebranem będzie... Przypowieść ewangeliczna o użyczonym przez pana talencie słudze swemu — jest tylko nakazem ustawicznego, niezmożonego niczém dorabiania się majątku człowieczeństwa, z drobnym tym, niezmiernie drobnym, kapitałem, jaki przeciętne istoty ludzkie od natury otrzymują. — W widokach takiego dorobku zawiązana jest rodzina: nie konieczność naturalna, ale instynktowa potrzeba rozumna zawiązuje ją w tym celu. W uznaniu téj rozumnej potrzeby — zgarniajmy do siebie wszystko, co tylko wolę i siłę działania edukacyjnego w rodzinie spotęgować może. Miłość rodzicielska sama jedna nie rozwiązuje jeszcze wszystkich zagadnień wychowania. Do śmierci się uczymy, a umierając, jeszcze „to tylko wiemy, że nic nie umiemy“. Życie jest pełnem tajemnic...

IV.

Co w istocie ludzkiej, do szczęścia wychowywanéj, rozwijać potrzeba? W jakim kierunku duszę jéj kształcić, w jakie przymioty, a właściwiej siły życia, ją zaopatrywać, aby jéj zapewnić przedostanie się do téj najwyższej w ludzkości arystokracji, którą stanowią ludzie szczęśliwi bez grzechu? Mamy ciągle przed sobą założenie etyczne: wykształcenia prawych charakterów, nie zaś umysłów; działalność umysłowa jest przy wyrobieniu charakteru pomocną, ale funkcji téj jeszcze nie obejmuje. Sprawy zatem intelektualne odsuwamy na bok; wolę i uczucie stawiamy na pierwszym miejscu i zapytujemy: według jakich zasad tę wolę i to uczucie urabiać należy do szczęścia?

Człowiek, jeżeli ma iść przez życie drogą pewną i dobrą, przede wszystkim musi mieć zasadę postępowania w samym sobie; musi wiedzieć, że idzie naprzód, dokąd i dlaczego; musi być sobą, pewną stale oznaczoną wielkością, tą a nie inną, wyodrębnioną od innych wielkości ludzkich, tąsamą drogą idących; musi mieć swoje niepodzielność wewnętrzną i odczucie się w indywidualności swojej. Jeżeli ma być dobrym, powinien chcieć tego, rozumieć dobro własnym rozumem i kochać je własnym sercem — niczego na późniejsze okoliczności, zewnątrz kształcające, nie zdając, choćby okoliczności te

ukrywały w sobie istotnie najszacowniejsze dla niego nauki, choćby mu los miał być mistrzem, a niedola przyjaciółką. Znajdować szczęście w miłowaniu dobra i dążeniu do niego, miłować i dążyć i być przygotowanym do odpierania wpływów przeciwnych — tego się ma człowiek nauczyć już w wiośnie swego życia, a nie nauczony, nigdy już później na tor prawdziwej szczęśliwości nie wejdzie. I dlatego właśnie, że rodzina ma sobie oddane dusze młode, obowiązkiem jej jest wychowanie ich do prawego szczęścia, póki czas.

Siła wyżej określona jest samodzielnością moralną człowieka, jest jego udzielną wobec innych potęg świata; na niej dopiero szczepi się i rozwija wszystkie inne przymioty. Człowiek, który wtedy, gdy dobro spełnia, nie jest sobą, który nie czuje, że dobry uczynek stanowi jego własność najświętszą — nie może też być szczęśliwym: temu snadź wrodzone, panujące w życiu dążenie do szczęścia wykoleiło się z idei dobra i spaść może na owe błotne niziny, w których zadowolenie i spokój mogą już nie być godnemi człowieka. Niedosć jest mieć ideał przed sobą: trzeba go mieć w sobie, zamienić go w prawo, w potrzebę, w nawyk szlachetny. Tylko człowiek moralnie samodzielny może być człowiekiem dobrym. Tak zwane dobre i złote serca, na które jednak najbliżsi płaczą, za które się rumienia, i które nieraz wyklinać muszą — są tylko grymasami natury, nieujętemi dla etyki, niepożytecznymi dla bliźnich, nieznosiłymi dla samych siebie. Trzeba wyrabiać charakter, t. j. pewien stan niewzruszoności duszy, który bez owęj samodzielności w dobrem będzie tylko samowolą, skondensowaną, że tak powiem, ale charakterem w znaczeniu etycznym nie stanie się nigdy. Konwencyonalne używanie jednego i tego samego wyrazu na oznaczenie dwóch różnych rzeczy nie stanowi. To, co zwykle w życiu potocznym, a nawet w książkach, charakterem nazywamy, jest właściwie tylko silną wolą przebijania się przez życie do pewnych celów zewnętrznych. Taki charakter jest tylko energią, a taka energia może być albo cnotą stałości społecznej, albo też siłą czynnego egoizmu, którą człowiek ze zwierzętami podziela. Charakter zaś w znaczeniu tu przyjętym jest siłą, nie przyrodzoną, lecz nabytą, wytworzoną przez człowieka, jest zarazem siłą, egoizmem, śmiałością, odwagą, wolą szczęścia wewnętrznego przez dobro. Taki tylko charakter ojcowie i matki w dzieciach swoich wyrabiać mają obowiązek.

Pomiędzy udzielną, jaką zapewnia człowiekowi dla bytu duchowego charakter, a samowolą — zachodzi ta różnica, że pierwsza jest mocą człowieczeństwa świadomego siebie, druga siłą ślepią natury bezwiednej. Pierwsza trzyma się miłością, druga egoizmem. Na pierwszej tylko przyjmie się ziarno szczęśliwości wewnętrznej, na drugiej nigdy. W samowoli człowiek uważa się za środkowy punkt

świata, a przy udzielności jest tylko ziarnkiem, w przestrzeni naokoło słońca przedwiecznej prawdy i dobra krążącym. Udzielność moralna przypuszcza samoistne, własnowolne poddanie się człowieka pod pewne prawo; w samowoli prawem dla siebie jest sam człowiek, są jego ciemne potęgi namiętności nieopanowanych. Aureolą, tarczą świetną, otaczającą udzielność, jest spokój; aureolą samowoli — wiekuiste szamotanie się z sobą, ze światem. Tak wielka odległość przedziela jedno pojęcie od drugiego, że trudno zrozumieć, jakim sposobem w umysłach naszych klócić się one mogą; a jednak nie powszechniejszego w wychowaniu nad poddawanie dzieciom samowoli za samodzielność. Rodzice tak sobie często sprawy z celów i środków wychowawczych nie zdają, że pod pozorem wyrabiania charakteru (w znaczeniu konwencyonalnym) utrwalają właśnie w dzieciach siłę, wyrobieniu się charakteru istotnego najnieprzyjaźniejszą.

Nie z popędów i żądź luźnych, choćby nawet do dobra skierowanych, ale z przeświadczeń, przekonani i postanowień założyć trzeba fundament dla duszy ludzkiej, aby ją umoralnić. Lecz jeśli nieusprawiedliwionem jest stawianie samowoli w miejsce samodzielności, daje się przynajmniej wytłómaczyć tём, że obie sprowadzają się do pojęcia pewnej czysto formalnej udzielności człowieka wobec świata zewnętrznego. Można, rozwijając samowolę w miejsce samodzielności, mieć jednak tę ostatnią na celu — a błądzić tylko wskutek niedość wytrawnego sądu, niedość jasnego pojmowania i słabiej woli. Działanie niewłaściwe, złe może być jeszcze przedsiębrane w celu dobrym.

Gorszem jest działanie wręcz przeciwne celowi, pracowanie nad tём, aby dusza nigdy samodzielnie się nie rozwinęła, aby nie była sobą, nie miała w samej sobie racji bytu, nie wiedziała, co i dla czego robi, kierowała się, nie własnym, dyktowanym sobie prawem, ale względami ubocznymi, zewnątrz człowieczeństwa leżącymi. W wychowaniu takim dziecku nakazuje się stosować, nie do jakichś praw, zasad i uczuć, ale do tak zwanego *świata*, przez ce rozumie się stosunkach ludzkich. Wychowanie takie nauczy dziecko, jakim w y d a w a ć się powinno, a nie jakim być ma wistocie, rozburzy indywidualność, najsilniejszy grunt moralny rozorze i moralność samą niemożliwą uczyni. Takie wychowanie, konwencyonalne, obliczone na efekt towarzyski, wszechpajające układność, grzeczność, uprzejmość, a nie dbające o moralność od towarzyskości niezależną, jest wraz z samym konwencyonalizmem chorobą wieku. W życiu rodzinnem rozwija się ta choroba równolegle z samowolą, a odzierając dusze ludzkie z miłości wszelakiej, zaprawiając je do obłudy, czyni z ludzi marionetki poruszane siłą mody, przyzwoitości i zwyczaju. Dziecko wy-

chowane konwencyonalnie może być odważnym społecznie, będzie miało odwagę rzucania się w życie i ścierania z ludźmi, ale nie zdobyje się nigdy na odwagę moralną: dla konwensansu poświęci przekonanie, jakiegoby przypadkiem w rodzinie, a daleko pewniej po wyjściu z niej, samoistnie nabrać mogło. Jak samowola okaże się, nie siłą, ale niemocą człowieka, gdy ją z samodzielnością zestawimy, tak konwencyonalizm raz nabyty będzie wprost tchórzowstwem moralnym. W konwencyonalizmie niema miejsca dla charakteru, dla moralności, dla szczęścia; w nim tkwi źródło bezładu i indyferentyzmu na złe i dobre; w nim egoizm, prowadzący walkę o byt, i samowola, nieogładająca się na prawa bliźnich — najsilniejszego znajdującego sprzymierzeńca.

Potrzebaż mówić, że złe powyższe jest najgroźniejszym, najpowszechniejszym w wychowaniu kobiety? że konwencyonalizm, gotowy już w życiu, przez kobiety głównie podsycanym bywa, przez kobiety istnieje, utrwała się i szerzy? Nie myślę bynajmniej rzucać kamieniem w całą połowę rodu ludzkiego. Stwierdzam tylko fakt; nie czynię zań odpowiedzialną „naturę” kobiecą; winę zwałam, nie na naturę, ale na wychowanie. Minęły już czasy, kiedy stawiano sobie niby poważnie kwestyą: czy kobieta ma duszę? Kobietę uważamy dziś za równą duchowo, równomierną istotą z mężczyzną. W dążeniu do równouprawnienia, pojmując je zewnętrznie, zachodzimy nieraz za daleko, a nie chcemy równouprawnienia najpierwszego, najprostszego, najbliższego, jakie się umysłem nasuwa — równouprawnienia w samodzielności, w charakterze. Nie obudzamy w kobiecie indywidualności rzetelnej; nie pozwalamy jej mieć własnych przeświadczeń, własnych dążeń i uczuć; nie stawiamy przed nią celu dobra dla dobra; nie kierujemy nigdy myśli jej na wewnątrz ducha; nie staramy się wdrażać jej w samodzielność moralną, lękamy się formalnie rzeczywistości jej rozumu, uczucia i woli i pragnęlibyśmy tylko żywych obrazów z tych wszystkich pięknych rzeczy; kobietę wychowujemy tak, że czynimy ją, nie istotą, lecz jakimś kłębkim nici, przeróżnej barwy i gatunku, nawiniętych ze świata — z tego bezmyślnego kompleksu, jaki w życiu potocznym stawiamy w miejsce społeczeństwa i ludzkości — i przy tym wszystkim chcemy mieć jeszcze kobietę szczęśliwą! Zaprawdę, trudno o zjadliwszą ironią. Kobieta, wychowana z ciągłą myślą, z nieodstępnym w rękę matki lub nauczycielki strychulcem konwensansu światowego, musi żyć tylko dla tego konwensansu, dla „świata”, kochać dobro tylko dla pewnej korzyści i pewnego względu. Tak kobieta wychodzi za mąż najczęściej bez miłości — i bez miłości też w rodzinie żyje. Wszystko to, co nie będzie w niej obojętnością, zniechęceniem, nudą — będzie nieopatrzną samowolą, lub zgubnym lekceważeniem prawa moralnego. Dążenie do szczęścia, nie skiero-

wane na samą duszę i świat duchowy, musi się ponurém światłem wypromieniać w świat zewnętrzny, w krainę salonów, strojów, zabaw przemijających, upojeń bezwiednych, próżności, obłudy i całego tego bytu powierzchownego, któryby pianą na powierzchni istnienia człowieczego na ziemi nazwać można. Tą pianą rozkoszować się będzie kobieta, bo ją tą pianą wykarmiono, bo nie obudzono w niej własnego *ja*, nie wytworzono jej udziałności moralnej wobec świata, nie uczyniono jej rzeczywistością wewnętrzną duchową wobec rzeczywistości zewnętrznej, o której pierś żelazną zarówno kobieta jak i mężczyzna obijać się musi w życiu.

Liczba mężczyzn wstępujących w życie bez żadnego wyrobienia duchowego, pustych, bezmyślnych a zepsutych, jest tak wielką, że i wychowanie męskie w rodzinach bezduszném, bezmyślném i złém być musi; jednakże stoi ono jeszcze wyżej od wychowania niewieściego. — Przesąd jakiś panuje, niedozwalający kobiety kształcić na człowieka. Umysłowo jeszcze przynajmniej mężczyzna prowadzony jest w tym kierunku, że może znajdować w umyśle swym pomoc do wykształcenia moralnego. Kobieta, oplątana w sieć nauki przeróżnych *talentów*, do których przyłącza się i mówienie płynne językami — ale nie wiedzieć o czém — i czytanie książek, wczesną wrażliwość rozbudzające, nie ma czasu naprzyjście do samowiedzy i prawdziwie wychowywana jest na to, aby ona sama światem, a świat nią się bawił. Zresztą wykształcenie czysto umysłowe stanowi podrzędny tylko czynnik umoralnienia.

Zaczynają się dziś już uczyć młode kobiety nauk przyrodzonych, oswajają się z teoriąmi pozytywnymi, z pozytywizmem nawet już w świat wstępują. Ma się w tém niby przejawiać nowy kierunek, gruntowniejszy, a właściwie przejawia się tylko ów kierunek materialistyczny, scharakteryzowany poprzednio — moralność wyłączający. Dla prawdziwego wykształcenia społeczeństwa nic się w wielkich masach rodzin nie przedsięwzięje i nic nie dokonywa. — A przecież byłoby to najwdzięczniejsze, najpodniosłejsze równouprawnienie obu płci, gdybyśmy obie wychowywali do jednakowego społeczeństwa, do jednakięj samodzielności moralnej, dawali im jednaką miłość dobra, piękna i prawdy, jednakowo umacniali w nich charakter, niezależnie od wszelkich różnic duchowii naturze właściwych. Obudzenie samodzielności, obwarowanie duszy od tego, co złe i znikome, a wprowadzenie do niej jaknajwyższych, jak najtrwalszych dążeń — jest równie możliwém przy wychowaniu kobiety, jak i mężczyzny, a w życiu, na podwalinach takiego wychowania wzniesioném, kobieta równie wielką, jasną, niespożytą stać się może, jak mężczyzna. Jest to pole najbezwzględniejszej równości. Volumnia z taką samą siłą przed potomnością jaśnieje, jak Regulus.

V.

Samodzielność duchowa jest formą, którą rzeczywiste dodatnie przymioty, t. j. siły żywe, do życia potrzebne, wypełnić muszą, aby człowiek mógł żyć moralnie, nietylko uczciwością bierną, ale i tą zacnością czynną, co to jest już wartością społeczną. Gatunkować tych sił ściśle nie można; sądzą jednak, że dałaby się znaleźć zasada do ich rozdziału w przeciwstawieniu *miłości własnej* do *miłości innych ludzi*. Wszystko to, co się przyczynia do wzmocnienia bytu indywidualnego jednostki, co ją zachowuje, osłania, wzbogaca, co ją broni od wpływów zewnętrznych, szkodliwych, a użyteczne na korzyść jej własnego duchowego rozwoju obraca — należeć będzie do pierwszej kategorii: *sił zachowawczych*, do *środkowych*. Wszystko, co człowiek z charakteru i wiedzy swojej wydobyć może na pożytek innych, wszystko, z czém występuje, jako zamknięta w sobie, jednolita, bez braków i walk wewnętrznych, względnie doskonała i nazewnątrz czynna indywidualność — zaliczyć wypadnie do drugiej kategorii: *sił twórczych*, do *środkowych*. — Oszczędność, wstrzemięźliwość, pracowitość, wytrwałość, uczucie honoru i inne są siłami zachowawczymi, skierowanymi nawewnątrz. Sprawiedliwość, miłosierdzie, miłość ludzkości, żyjącej nietylko w jednostkach, ale i w większych społecznościach, są siłami działającymi od środka, bo prowadzą człowieka, ku celom poza nim samym leżącym.

Ustosunkowanie jednej kategorii sił do drugiej byłoby ciężkiem niezmiernie zadaniem, gdyby człowiek rodził się z jedną i z drugą, ale ponieważ przynosi z sobą na świat tylko jedną, i to przejawiającą się na najniższym stopniu, jako egoizm, a drugą przez pracę dopiero wytwarzać w nim potrzeba: niema więc niebezpieczeństwa, aby ukochał innych więcej, niż siebie, z ujmą dla własnego bytu. Ilekroć widzimy fakt przeciwny, naprzykład w uczynności nadmiernej dla bliźnich, dzieje się to, nie ze zbytnej miłości, ale z braku przymiotu zachowawczego, oszczędności, i z mazgajstwa. — Trzeba rozwijać w dziecku siły obu kierunków, dośrodkowego i odśrodkowego — bo oba są w życiu potrzebne i współczynnie nadają człowiekowi wartość, nietylko wobec społeczeństwa, ale i wobec samego siebie. Miłości własnej z duszy wyrugować niepodobna, bo człowiek musi i powinien być przywiązany do siebie, do swojego *ja*, do swój przeszłości, jeżeli ją ma czystą, do swojej przyszłości, jeśli ją własnym swym trudem zdobywa. Musi i powinien mieć człowiek miłość własną, jeśli ma w sobie tylko treść duchową miłości godną. Wolno i potrzeba mu być dumnym; wolno i potrzeba mu być ufnyim w swe siły. Zarozumiałość, wyniosłość, pycha nie imają się duszy prawdziwie wyrobionej, choćby jeszcze doskonalącej się — i owa duma, którą nakazuje człowiekowi

Krasiński, jest dobrém, uczciwém, prawowitém uczuciem zadowolenia z tego, że duch biednym, nędznym, upośledzonym się nie czuje; w tej dumie wyraża się postanowienie nieschodzenia z raz obranego stanowiska godności moralnej. Pierwiastek miłości własnej w człowieku religia sama w Dekalogu uświęca.

Powiedziałem, że siłą naczelnie kierującą powinna być miłość. Ta miłość nie jest prostym abstraktem, ale szeregiem objawów rzeczywistych istniejącego w sercu rodziców przywiązania do dzieci. W tej miłości dziecko znaleźć ma dla siebie szkołę serdecznych węzłów z braćmi i siostrami, z bliźnimi, z samém nawet społeczeństwem. Dzieci, co się chowały bez miłości czynnej, tej, która nie jest pozostałością naturalnej wspólności dziecka z matką, ale ukochaniem istot ludzkich, rozwijających się na życie fizyczne i duchowe w pnia wspólnego bytu — takie dzieci zimnemi wchodzą w świat i zimno też szerzą wkoło siebie, i jeśli nie należą do rzędu natur wyjątkowych, szczególnie obdarowanych, mimo całego zasobu wiedzy i energii do działania, nie do świata idei moralnych od siebie nie wnoszą. Rodzice nie będą mieli dla dzieci miłości prawdziwej, człowieczeństwo w nich rozwijającej, jeśli jej nie będą mieli dla samych siebie; i to jest przekleństwo wszystkich małżeństw z interesu tylko kojarzących się, że w rodzinach przez nie zakładanych panować musi ten sam niedostatek, na jaki one same cierpią — brak miłości! Dzisiejsze gonitwy za posagami, szukanie kariery, pozbywanie się córek z domu, dzisiejsze małżeństwa lekkomyślne, w których wzgląd na osobistość jest małoważnym, byle były prawa nabyte — dają nam pokolenia nieudolne umysłowo i moralnie i nawet pod względem fizycznym upośledzone. Tegoczesny filozof Ravaisson z miłości wyprowadza wszystkie dodatnie wartości społecznego bytu ludzkiego. ²⁾

Nie odslaniam stron jeszcze ciemniejszych: kiedy dzieci, nie znajdując przykłady miłości, nie znajdują i przykładów moralnego postępowania .. bo mówię o rodzicach uczciwych, mających uczucie czci dla węzłów rodzicielskich, o rodzicach pragnących dobra swych dzieci, chociażby bez pracy, bez żywego przykładu, bez istotnej, owoce przynoszącej, działalności.

²⁾ Ravaisson w *Introduction à l'histoire de la philosophie en France au XIX siècle*: Miłość wywołuje życie organiczne, intelektualne i duchowe: przez swój ontologiczny charakter ujednostajnia wszelkie siły, zdolności i skłonności całej natury i sprawia to, że pomiędzy funkcją człowieka a zwierzęcia niema żadnej różnicy ani materialnej, ani formalnej. Typowa jedność stworzenia stwierdza się w takiej miłości. Świat powstał przez rozdwojenie się Substancji pierwotnej: jedna część pozostała Bogiem, druga zamieniła się w ogrom Stworzenia. W sztukach pięknych miłość jest rodzicielką piękna, a wzniosłość poczyna się z miłości bez miary (*Le sublime c'est l'immensité de l'amour*).

Zaszczepienie zasad moralności rzetelnej nie zaopatruje jeszcze dziecka we wszystkie do życia szczęśliwego zasoby. Prócz wykształcenia umysłu, które w interesie samej moralności nie może być zupełnie zpod kontroli rodzicielskiej usuniętem (czytanie książek i t. p.), do zakresu działalności rodzicielskiej należy wypielęgnowanie zdrowia fizycznego, wynalezienie zawodu dla chłopców, a źródła utrzymania dla dziewcząt na wszelki przypadek — o czém żadna, najbogsza nawet, rodzina nie powinna zapominać — wreszcie wyrobienie w dziecku energii społecznej, opartej na pracowitości i wiedzy.

Owe duchowe siły życia, zwane przymiotami duszy lub charakteru, które na pniu samodzielności zaszczipiane być winny — siły, których tutaj wyszczególniać nie mogliśmy bez rozszerzania nad miarę zakresu pracy — nie są takimi-samymi dla mężczyzny, jak dla kobiety. Wspólną, jednaką jest tylko samodzielność, bo i mężczyzna i kobieta są zarówno istotami o własnym ruchu duchowym; bo tak mężczyzna, jak kobieta, sobą być musi, choć dla siebie wyłącznie żyć nie ma prawa. Nietylko kierunek wrodzony, ale i przeznaczenie spełniające się w życiu przepisuje odmiennosc wychowania. Dopóki się nie zmieniają pojęcia zasadnicze, strzegące nietykałości uspołecznionego bytu, dopóty zakres działalności kobiety mniejszym będzie, szcuplejszym od wskazanego mężczyźnie przez nawyknięcia odwieczne ludzkości: taki porządek ustaliło dla niej prawo potężne, przez żaden chyba już postęp w równouprawnieniu wygładzić się niedające. I dopóki się tajemnice stworzenia nie zmieniają, dopóty kobieta przynosić ze sobą będzie na świat duchowe uzdolnienie inne niż mężczyzna. Jest że to uzdolnienie wyższem, czy niższem? Sądzę, że jest tylko odmiennem, i o wyższości płci jednej nad drugą, o wyższości mianowicie schlebującej pysze mężczyzn, poważnie mówić nie można. Wyższość będzie zawsze tylko względną i względnem także upośledzenie. Co przeważa pod jednym względem na jedną stronę, to pod innym znówu przechyli szalę na drugą. Dajmy pokój sporom o wyższość; uznajmy odmiennosc wrodzonych sił, a raczej bezwiednego jeszcze ruchu duchowego w obu istotach, za wyraźny objaw woli Opatrzności, która chciała zapewnić w ten sposób człowieczeństwu przedmiotowemu w ludzkości — całe bogactwo rozwoju, jakie daje różnorodność do jednej harmonii dążąca.

Pięknie o duchowej różnicy płci i o tej harmonii, mającej nad nią panować jako cel ostateczny, pisze Libelt w swoim *Umnictwie*. Zestawienie duchowych form kobiety i mężczyzny znaleźć jeszcze można w dziełach Brodzińskiego, Hoffmanowej, Buckle'a, Milla. W najszlachetniejszym pojęciu powiemy, że duch męski potrzebuje wię-

cję rozszerzać się po świecie, więcej zdobywać i podbijać; dóbr, które ukochał, może nie mieć przy sobie; zdolniejszym jest do abstrakcyi i w myśli i w uczuciu; rzadziej patrzy w swoje serce, ale też i gorzej czuwa nad niém, aby z torów prawości nie zeszło. Duch kobiety, spokojniejszy, ma skłonność do przyswajania sobie zdobytey męskich, do obracania ich na pożytek dla nowych natur ludzkich, przybawających na ziemię, i z tego względu uważałbym duchowość kobiety za przeznaczoną do godności nauczycielki, wychowawczyni. Kobieta ukochane dobra swoje musi mieć przy sobie blisko, aby pełni bytu swego nie rozrywać, a zawsze i wszędzie przywiązuje się więcej do rzeczy, do istoty, niż do idei. Jest za to w uczuciach swoich szerszą, wytrwalszą, w cierpieniach — cierpliwszą. Powołanie rodzinne, dążność do ugruntowania rodziny, silniejsze w niej są, niż w mężczyźnie, który, rozszerzając się więcej nazewnątrż, więcej też powołanym jest do życia ogólnospóolecznego. Stąd na kobiecie opiera się rodzina, na mężczyźnie społeczność. To przyniosła historia, jako zasadę ogólną, — którą wyjątki raczej wzmacniają, niż osłabiają; tego trzymać się ma wychowanie.

Rozwój umysłowy, cała umysłowość, w stosunku do wytwarzającej się w człowieku moralności występuje jako współdziałacz nieodstępny, którego żadna potęga woli rodzicielskiej wyprzeć-by nie zdołała, gdyby tego zapragnęła, dopatrzwszy w nim dla dziecka swego niebezpieczeństwo. Jedyna tu rada w tém, aby samego współdziałacza poprawić i uczynić zeń uczciwego, w dobrą wierzę działającego pomocnika. Rodzice nie powinni lekceważyć obowiązku nadzorowania tych dróg, na jakie wchodzą umysły ich dzieci w przyswajaniu sobie nauki — pod wpływem złych znajomości lub złych książek. Moralność, a więc i szczęście, dziecka od ich czujności zależy; nieszczęśliwymi prawdziwie są rodzice niedołężni, niedość sami rozwinięci umysłowo, aby na rozwój umysłów dzieci swoich patrzeć mogli oczyma rozumu i rozumnej też miłości.

Ważny czynnik w wychowaniu moralném stanowi *wykształcenie estetyczne*. Plato, który w dialogach swoich porzrzucał mocą swego gieniuszu mnóstwo najszczytniejszych myśli o moralności, uważa ogładę estetyczną człowieka za szkołę przygotowawczą do moralności, i wychowaniem tém radzi rozwijać, umacniać, dla wewnętrznego szczęścia kształtować uczucie bezinteresownej prawości i pożądanie dobra dla dobra. Naszemu społeczeństwu wychowanie estetyczne dają, o ile je dać mogą, same tylko powieści. Kształcać niby dzieci, nie stawiamy ich na tej wysokości, aby sztukę pojmować i piękno kochać mogły. Miłość piękna z istoty swój bezinteresowną, czystą, szlachetną być musi. Ucząc miłować piękno dla piękna, pośrednio uczymy przez to miłować i dobro dla dobra.



Tak się przedstawiają nam najogólniejsze, naczelne warunki potrzebne dla wychowywania ludzi na łonie rodzin i przez rodziny — do szczęścia, do trwałego spokoju i dobra.

VI.

Stowarzyszenie się do szczęścia w pomyślnym rozwoju będące jest społecznością ludzi dobrych; praca nad człowieczeństwem ucznia je, ulepsza, szczęśliwem je czyni. Choćby z początku to lub owo złe występowało w duszach rodzicielskich, to samo tylko szczere zajęcie się dziećmi przytępić je, wygładzić będzie musiało. Rodzice nie potrzebują myśleć o sobie, aby się doskonalić: niech tylko nad dziećmi znośnie pracują. Ten najszlachetniejszy trud na ziemi, jakim jest wychowywanie dusz ludzkich, ma to do siebie, że sił nie wyczerpuje, lecz ich, przeciwnie, jeszcze przysparza. Nad niwą, na którą wszedł pług uprawy rodzicielskiej, unosi się błogosławieństwo Boże. Prawda, że praca jest mozolną, ciężką, że istnie w pocie czoła spełniać ją trzeba, jeśli się chce raz podjętą do należytego doprowadzić kresu; prawda, że najtrudniejszą opoką bywa niekiedy natura ludzka — to znowu jak gaz lotny, nieujęta, rozprężliwa, opanować się i urobić nie dająca; prawda, że dzieci nie odplacą nigdy trudów i boleści, jakie dla nich podjęto: z tém wszystkiem jednak niema pracy wdzięczniejszj, większe przynoszącej szczęście, nad pracę rodzicielską. A jeśli los czy Opatrzność usiłowania uwieńczy i przy doskonalących się rodzicach wydoskonalą się i dzieci, jeśli rodzina stanie się społeczeństwem istot dobrych, mocą wewnętrzną człowieczeństwa żyjących, jeśli tę rodzinę dostatecznie już nawiedziły nie-szczęścia, aby ją za moralnie wypróbowaną uważać można, jeśli w rodzinie tej jest zdrowie i dostatek — ktoby takiego grona kochających się wzajem istot *stowarzyszeniem się do szczęścia* nie nazwał, ktoby go nie uznał za istotnie szczęśliwe? Oprócz szczęścia indywidualnego, występującego w tyłu osobników, ilu ich liczy rodzina, będzie jeszcze jedno wspólne dla wszystkich — niewidzialne, nieujęte, a niemniej jednak rzeczywiste — szczęście rodzinne, streszczające w sobie całą summę prac, poświęceń, męczarni, zawistnych kolei losu, wspólnie przebytych, i całą téż summę tych niezliczonych radości, i uciech, i nadziei, jakie daje przeszłość i terażniejszość życia w rodzinie.

W tém idealném uspołecznieniu, jakie tu mam przed sobą — miłość spaja wszystkie ogniwa łańcucha społecznego — nie ślepa, ale

na wzajemném poszanowaniu człowieczeństwa, w różnomiennych przejawiającego się formach, oparta miłość. Równie rodzice potrzebują dzieci swoje szanować, aby je prawdziwie po-ludzku kochać mogli, jak dzieci obowiązane są zachowywać dla rodziców cześć do późnego wieku. Z tej czci ani wyrośnięcie na istoty samoistne, żyjące w społeczeństwie, ani wyższość umysłowa i społeczna, ani zmiany w stosunkach osobistych przez małżeństwo i założenie własnej rodziny, nie ująć nie zdołają. „Żona opuści ojca i matkę, a pójdzie za mężem swoim” — nie jest przykazaniem, jest tylko stwierdzeniem wydarzającego się ustawicznie faktu. Dobro rodziny nowój nie wymaga bynajmniej zaniedbywania dawnój — bo ta przecież w niczém działalności, jakiej tamta potrzebuje, dla siebie samój nie zagarnia. Nie się w duszach ludzkich zmieniać nie powinno przez małżeństwo, przez urządzenie się na swoim chlebie. Dziecko jest dzieckiem, choćby je siwizna już pokrywała; w starości jeszcze, sami rodzicami będąc, czujemy świętość węzła, w którym górujące stanowisko należy się, nie nam, ale tym, co nam życie dali. Uczucie to jest bezwzględne, nie liczy się z niczém, na nic się nie ogląda, z niczém w układy nie wchodzi — jest, bo jest. Kiedy już władza rodzicielska czynna, kształcąca ustanie, ostatnim jej stopniem, ostatniem jej zeznaniem na ziemi, jest nakaz czci i idące za nim uczucie w sercach dzieci. Jeżeli tylko ta władza rzeczywista była, jeśli dziecko jej zawdzięcza ucłowieczenie się swoje — rodzice nigdy nie doznają zawodu. Zapłatę za trudy i znoje znajduj we własnych tylko sercach; ale to, do czego mają prawo nazewnątrż, nieuchronnie otrzymają od dzieci swych dobrze wychowanych. Władza rodzicielska nie jest używaniem, ale trudem; przez trud rzeczywisty warunkuje się i utwierdza.

Niema dzisiaj silnie ugruntowanej władzy, bo też niema i silnego, rzeczywistego trudu. Każdy zbiera to, co zasiał: za dobrem idzie dobro, za miłością miłość, za szczęściem, daném dzieciom na trwałą niezbywalną własność duszy — szczęście rodziców w starości. O wyjątkach wyrodnych nie mówię: po obu stronach duch ludzki spod praw swoich wylamywać się może.

Węzły rodzinne, zespolone przez miłość i zasługę, urągają śmierci: w nowój, właściwej sobie formie trwają wiele lat po skonie życiodawców. Są szczęśliwe rodziny, w których ta pamięć wewnętrzna żyje wieki całe. Cześć dla zmarłych, jedna z najdawniejszych w ludzkości — niegdyś bardzo silna, dziś znacznie osłabła — jeszcze jednak trwa i trwać będzie; dowiedzimy jej choćby po-partacku nabożeństwami żałobnymi. Jeżeli ta cześć dla osób występuje jako cześć dla czynów i jeżeli tak wystąpić może — staje się wtedy rodzajem religii i ważny stanowi czynnik w wychowaniu dzieci. — Pokolenia następne nie dziedziczą po poprzednich wszystkiego, coby dzie-

dziczyć mogły. Prawo samo zapewnia imię, tytuł i majątek: bierze się więc imię, tytuł i majątek, najskwapliwiej ten ostatni — resztę porzuca, jako ciężar zbyteczny. A jednak ileżby to korzyści dla wychowania moralnego spłynęło z żywej tradycyi rodzinnej, w której przebyte koleje życia występować-by musiały z mocą najgorętszego przykładu, z wymową najgenialniejszej nauki!

Lecz oto rodzina wychowała już dziecko w prawdzie, pracy i miłości. Rozwinęła w niém uczucie, wyrobiła charakter prawy; zaopatrzyła je w duchowe zasoby, a przy sprzyjających okolicznościach pomyślała i o materyalnych; dała mu zdrowe ciało, bez którego utrzymanie zdrowego ducha jest trudnem; przygotowała dziecko swoje do życia szczęśliwego: wszystko jest, czego potrzeba — dla kogoż to wszystko spożytkowanem będzie? Czy rodzice, egoistycznie wychowawszy dziecko dla siebie, jaknajdłużej zatrzymać je przy sobie będą chcieli i nikomu innemu nie dadzą korzystać z wypracowanego, z wykutego mozolnie człowieczeństwa? Na toż ukrzepiali wolę, obudzali uczucia, zapalali myśli, aby z nich ciągnąć pożytek wyłączny dla siebie samych? A może, kształcąc dziecię do szczęścia, choćby nawet tak pojętego, jak je tutaj zarysować usiłowano, kształcimy to dziecię mimowoli w egoizmie rodzinnym, czynimy je niezdolnym do działania poza rodziną? Może takie kształcenie nie wystarczy i potrzebuje uzupełnienia przez inną zasadę edukacyjną, żywą, do żywego czynu powołaną?

Nie sędzę. Rozwój człowieczeństwa na najobszerniejszych podstawach, jakie tu wskazano, chroni od egoizmu, a nawet wprost go wyłącza. Nie można pojąć wychowania duszy spokojnej, samodzielnej, kochającej jaknajwięcej i jaknajpodniosłej — bez wychowania jej jednoczesnego dla niej samej, dla rodziny i dla społeczeństwa. Może rodzina odgraniczać się od ogółu, do którego należy: nie odgraniczy się nigdy tak, aby ostatecznie wszystko to złe i dobre, jakie w sobie wyrobi, nie obróciło się na szkodę lub pożytek społeczeństwa, nie weszło w jego organizm, nie odbiło się, choć w drobnej części, na pomyślności ogólniej. Stąd społeczeństwo ma obowiązek wymagać od rodzin należytego wychowania dzieci i, jeżeli się cokolwiek mówi w tym względzie, mówi się w interesie społecznym. Szczęście jednostek mało-by nas obchodziło, nawet szczęście płynące z moralności, gdyby z niego nie składał się dobrobyt ogólny, gdyby przez umoralnienie jednostki nie umoralniało się i zbiorowisko ludzkie. Na to hartujemy człowieka, aby przezeń uhartować społeczeństwo; na to go chronimy od materyalizmu i wszelkich innych szkodliwych wpływów, aby ochronić od nich samo społeczeństwo, o ile jeszcze w całości swój dotknięte nie jest; na to rodzinę jako szkołę

moralności ustanawiamy i skupiamy w jej rękach najobszerniejszą władzę i posłannictwo, aby doczekać się od niej owoców pożywnych dla społeczeństwa.

Rodzina wychowująca dobrze swe dzieci nie potrzebuje takiego przypomnienia; myśl społeczna tkwi w jej pracy edukacyjnej, przeżywa ją i nierozdzielnie w skutkach się przejawia. Prawda, praca i miłość otwierają dziecku bramy życia społecznego. Musi ono mieć własne swoje stanowisko w świecie, musi mieć wyznaczone, odgraniczone i zajęte dla siebie miejsce w wielkiej pracowni społecznej, musi pracować widomie, dotykalnie, tak, aby pracę jego i na czas i na ilość obliczyć można. Ale takie stanowisko jeszcze nie wyczerpuje człowieka, nie wciela w siebie całości posłannictwa ludzkiego. Nie na to żyjemy, abyśmy byli kupcami, rzemieślnikami, literatami, lecz na to, abyśmy, będąc tęp wszystkiemi, byli zarazem l u d ź m i. Pierwszém stanowiskiem, pierwszą karyerą naszą, pierwszym urzędem jest człowieczeństwo, w stosunku do danego społeczeństwa przedstawiające się jako obywatelstwo.

Takie człowieczeństwo rozwinęła rodzina stowarzyszona do szczęścia, gdy dzieci swoje nauczyła kochać ludzkość w najrozmaitszych zakresach życia. Działanie charakterów, mniej rozgłosne, mniej sławne, mniej świetne i w rejestra pamięci ludzkiej nie wciągane, w morzu zjawisk ginące często bez wieści, większe ma znaczenie dla ludzkości niż działanie talentów, które nieśmiertelnością spromieniamy, którym wznosimy pomniki. Niejeden poeta, malarz, filozof, historyk, zaszkodził ludziom tęp, co wytworzył, wielu nie wywarło żadnego wpływu: człowiek prawy samą prawością swoją przysłużył się społeczeństwu.

Wszelka myśl zmierzająca do uwydatnienia celu rodziny, wzmocnienia pracy i władzy rodzicielskiej, w czasach, w których życie rodzinne tak widocznie słabnie, przyniesie musi ten przynajmniej pożytek, że, udzielając się innym, obudzi czujność na fundamentalny interes społeczeństwa. Upojeni cywilizacją materialną, która tyle cudów w oczach naszych dokazuje; oddani działalności zewnętrznej w wytwarzaniu różnych całokształtów życia, jakich wieki dawne nie znały; niecierpliwi w zapełnianiu praktycznemi urządzeniami pustki, jaka zalegała dotąd między filozoficzną, wspinającą się do ideałów, a cierpiącą, ciemną masą ludzkości — mniej przywiązujemy dziś wagi do wartości człowieka, niż do jego pracy, mającej ducha sprzedmiotować, aby w miejsce człowieka postawić instytucję. Życie nasze coraz bardziej staje się mechanizmem, przepoławia się, traci przyrodzoną syntezę swoją. Ci sami ludzie, którzy w instytucjach filantropijnych mają być organami miłości bliźniego, w życiu osobniczém mogą być największymi egoistami i poświęcać bliźnich dla siebie;

žadnej to im ujmy w obiegujcej czci spolecznej nie przynosi — dzialalnosc ich uwaza sie za dodatnia. Walka o byt, ktora pozytywisci z taka szczeroscia propaguja, ktorej idealisci z takim uporem wokol siebie dostrzedz nie chcą — szerzy sie wraz z egoizmem, wzmagajacymi sie ciagle potrzebami, zbytkiem i nadmiernym zdobywaniem bogactw. Wszystko to odwodzi nas od zadan duchowych. Otoczeni instytucjami i pracami mechanicznymi, zapominamy o instytucji i pracy organicznej najpierwszej w ludzkoosci: o rodzinie i pracy rodzinnej.

Pierwsze istotne dobro spoleczne bylo zdobytym w rodzinie: rodzina je wyrobila w sobie i wydzielila nazewnaczk. Spolecznosc jako pewien porzadek moralny z rodziny wyszla. Chcąc podnieść i wzmocnić spoleczenstwo, nalezy podnieść wzród i wzmocnić rodzinę. Na egoizm indywidualny, toczący spoleczenstwo, poradzi jedna tylko miłość czlowieka dla czlowieka, zaszczipiona w zyciu rodzinnym. Rodzina stanąć musi wysoko ponad tym wirem ludzkim, w którym egoizmy prześcigaja sie do mety materyjalnego szczescia; służyc musi własnemu idealowi i mieć w sobie jasnà jego świadomosc. Niema stanowiska posredniego: albo wzbijajac sie ponad ciemne chmary ludzkoosci, wychowywac będziemy dzieci swoje do tej wewnetrznej szczesciwości, w której zložone są ziarna szczescia spolecznego; albo też skazemy je na nicosc, a nawet ujemnosc bytu duchowego — aby sie niczym nie wzbijaly nad swe otoczenie i nie potrzebowaly walczyć o prawde, przestajac na walce o byt.

Nowa zasada wychowania.

(1875.)

Od czasu zachwiania się wiary w filozofię spekulatywną, w zasady bezwzględne i duchowość istoty ludzkiej, urągającą kosmogonicznym i geologicznym procesom, ateizm religijny i filozoficzny musiał pociągnąć za sobą i ateizm pedagogiczny, a wraz z osłabieniem działalności na polu filozofii i psychologii niepodległej, osłabnąć też musiała i działalność w zakresie pedagogiki teoretycznej.

W ostatnich latach postęp nauk przyrodzonych, fakt najzupełniej prawowity, i wdzieranie się tych nauk w dziedzinę pojęć moralnych i społecznych, fakt znowu niczem nieuprawniony, spowodowały przewrót w działalności umysłowej Niemców. Na dawne filozofie Kanta, Hegla, nawet Herbarta, spadł wyrok potępienia — a że pedagogika, wykształcająca człowieka, jako córka filozofii moralnej, losy jej rozumowe podzielać musi, stało się więc, że i dawną naukę, zmierzającą do wychowania dzieci w ideach i rozbudzania w nich bezwzględnych uczuć dobra, wyniesiono na strych, pod który postępująca wiedza nowoczesna złożyła tyle już innych wierzeń i przekonań ludzkości.

Teorie dawniejsze wychowywały dziecko na człowieka sprawiedliwego, jeśli nie według Chrystusa, to przynajmniej według Platona, który, z jedyną różnicą co do ogólnie ludzkiego miłosierdzia i zaparcia się ziemi dla nieba, stawia ideał sprawiedliwości równy wytworzonemu przez boskiego naszego prawodawcę. Obok wzoru człowieka sprawiedliwego pedagogowie dawni w Niemczech kreślili jeszcze w książkach, rozżarzali w sercach, ideał dobrego obywatela. Dziś jakże się rzeczy zmieniły! Z opinij wypowiedzanych przez krytykę niemiecką widać, że Niemcy skłonniejsi są dziś do przyjęcia za ideał tego, co Rousseau zalecał w *Emilu*, t. j. do wychowywania obywateli świata; lecz jasną jest rzeczą, że pod wpływem nowych doktryn filo-

zoficzno-przyrodniczych wychowanie to inne musi mieć dążności, niż w czasach owego gallijskiego entuzjazmu, jaki opanował był Niemców za Basedowa. Dziś idzie Niemcom przeważnie o wytwarzanie, nie charakterów prawych, ale jednostek społecznych silnych, praktycznych, zdolnych sobie radzić w życiu we wszystkich położeniach, nieogładających się na żadne przeszkody, panujących wolą nad okolicznościami, umiejących się dobrze narzucić i dobrze sprzedać społeczeństwu, *z jak największą — co prawda — dla niego korzyścią*. Gwiazdami przewodniami dawnych systematów pedagogicznych były idee górujące nad jednostką; linie wytyczne systematów dzisiejszych biegną w kierunku interesu jednostki: dąży się głównie do takiego ukształtowania egoizmu, aby go jaknajlepiej uzdolnić do stoczenia z bliźnimi walki o byt. Zniżona skala wymagań poprzestaje dziś na wychowywaniu istot społecznych, żyjących na ziemi i dla ziemi, dla dążeń, trosk i tryumfów, które grób kończy i grób pochłania, nie dla bytu dalszego nie zostawiając.

pozytywizm taki coraz bardziej się szerzy, i urabia korzystnie dla siebie samowiedzę i sumienie ogółu myślącego. Najpodnioslejsze tylko jednostki, arystokracja prawdy i dobra znajduje w sobie słowa surowego skarcenia; ogół oswoił się już z nowymi teoryami, nie dziwi się już im, nie odmawia im prawa do bytu; solidaryzuje się z nimi, albo je milczeniem, pełnym poszanowania, pokrywa. — Duch niemiecki, niegdyś niezaprzeczonego piastun ludzkości, upajający ją winem z platońskiej czary marzeń, dziś sam zaprzęga się do wozu rzeczywistości skończonj, ograniczonj, posiadającej taki tylko widnokrąg jaki jęj nadadzą interesa i namiętności jednostkowe, — rzeczywistości, która w filozoficznem znaczeniu zmysłowością tylko być może, zmy, słowością tylko być musi. Bo mimo wszelkich zastrzeżeń i subtelnych wywodów, nawet ten pozytywizm uczciwy, który jeszcze niewie, dokąd idzie, nieuchronnie w materyalizm się zamieni, jeśli go względy wyższe nad pragnienie czystej wiedzy matematyczno-przyrodniczej zawczasu nie rozburzą.

Otóż Niemcy są dziś na drodze do materyalizmu. Dla społeczeństw obcych życie ich umysłowe przedstawia obraz wielce nauczający. Nasytzeni w roku 1870/1 tryumfami nad Francją, nie czują już żadnego duchowego głodu; ideałów nie pragną. Umysły ich, jakby z nieba na ziemię ściągnięte, kroczą po poziomie życia. Jedynym ich ideałem jest dziś uporządkowanie społeczeństwa — praca mechaniczna, spełniana przez państwo. Lecz czy takie dążenie ma prawo nazywać się dążnością filozoficzną, czy z niego może się wywiązać prawdziwie zdrowa pedagogika i zdrowa psychologia pedagogiczna?

W jednym z poważniejszych wydawnictw peryodycznych niemieckich, *Deutsche Rundschau*, spotkaliśmy się z odbłyskiem tego nowego ducha, owiewającego Niemcy. Artykuł niejakiego p. Edwarda Laskera — imię wsławione w życiu politycznym współczesnych Niemiec — z wielką jasnością wyklada zasadę dzisiejszej pedagogiki pozytywnej. Wyjmiemy z wykładu tego dwie tezy, w których się cała doktryna pozytywizmu pedagogicznego streszcza. Postaramy się następnie ukazać te zasady w świetle prawd, jakie w każdym społeczeństwie miłującem dobro moc obowiązującą mieć powinny.

1. Przez „wychowanie” rozumiem — mówi Lasker — takie pielęgnowanie ciała i takie ćwiczenie ducha, które zmierzają do doskonałego spożytkowania każdej fazy życia i ukształtowania całości żywota w formę jaknajpiękniejszą, według najwyższej skali danych warunków. Zadaniem wychowania jest *przygotowanie człowieka do wszelkich możliwych położeń w życiu.*

2. Silna osobistość czyni wolę swoje środkowym punktem zmiennych wypadków i zmusza je do tego, aby się w granicach możliwości do niej przystosowywały. ²⁾ Tę zasadę autor tak wyluszcza:

Przez poznanie człowiek dochodzi do panowania. Wychowanie dawać powinno wiedzę tego rodzaju. Żadnego ono celu innego nie ma i przez „szkołę życia” nie innego rozumieć nie należy, jeno naukę, wrota takiej wiedzy otwierającą. Jedno prawo rządzi rodzajem ludzkim i pojedynczym człowiekiem: zarówno rodzaj, jak człowiek chce się rozwijać, panować. Dziecko rozpoczyna od nieograniczonego egoizmu; dorosły już wie, że tylko szanując prawa innych, własne swoje sobie zapewni — poddaje się więc wymaganiom spó-

2) Zasady Laskerowskie (*Deutsche Rundschau*, Jahrg. I B. I.) brzmią dosłownie:

1) Unter Erziehung verstehe ich die Pflege des Körpers, die Uebung des Geistes, welche darauf gerichtet sind, jede Phase des Lebens vollauf zu verwerthen und die Gesamtheit des Lebens nach dem höchsten Masse der gegebenen Bedingungen schön zu gestalten (p. 205).

2) „Eine starke Persönlichkeit macht ihren Willen zum Mittelpunkt der wechselnden Ereignisse und zwingt diese sich bis zur möglichen Grenze ihm anzupassen. Eine schwache Persönlichkeit wird von den Ereignissen fortgerissen, wird gezwungen, die Richtung ihres Willens nach den äusseren Einwirkungen zu verändern; sie selbst kreist im Wechsel. Zur Schöpfung der Kraft, welche sich zum Mittelpunkt des Wechsels macht, gehört die angemessene Vorbereitung auf die kommenden Ereignisse; am leichtesten bewältigt wird der Ueberraschte. Die Lagen verändern sich nach Gesetzen und Zufällen, die Veränderungen kommen plötzlich oder ziehen langsam heran. Die Aufgabe der Erziehung ist auf alle denkbaren Lagen vorzubereiten; auf sie eingerichtet sein, ist der Inhalt der Bildung” (pag. 215). Uzupełnienie *ibidem* 216—222 *passim*.

łączeństwa. *Żądza panowania stanowi najwewnętrzniejszą treść istoty ludzkiej.*

Takie są, wraz z uzupełnieniem swoim, dwie zasady pozytywnej pedagogiki: pierwsza wskazuje człowiekowi dążenie do szczęścia z wrażeń przyjemnych za pomocą praktyczności; druga, uświęcając egoizm, wymaga od niego tylko, aby był karnym, dobrze wyćwiczonym. Przyjrzyjmy się bliżej obu tym przykazaniom.

Dążenie do doskonałego spożytkowania każdój fazy życia, przygotowanie się do wszelkich położeni w życiu, czyni człowieka praktycznym. Praktyczność ta nie jest przymiotem do pogardzenia: przeciwnie, dobre wychowanie starać się o nią powinno. Rząd, ład i gospodarność równie dla duchowego, jak i dla materialnego dobytku są nieodzownie niezbędnymi stróżami. Ekonomia ducha jest tak samo rzeczywista, jak ekonomia majątku, a człowiek bardziej jeszcze jej potrzebuje. Gdybyśmy nigdy z ducha za wiele nie wydawali, nie mielibyśmy bankructw moralnych, na jakie wszyscy narzekamy. Duch ma także swój *debet* i *credit*, tak jak kupiec; wydaje i przyjmuje. Istnieje rachunkowość duchowa, polegająca, jak mówi Ewangelia, na tém, aby nie miotać pereł... Człowiek obowiązany jest z siłami swemi dobrze się liczyć i namiętności pod takie obliczenia poddawać. Nieopatrzni żyją za drogo; w najlepszym razie marnują ducha na cele jednostkowe, kiedy-by go dla ogółu spożytkować mogli. Sami oni, przez brak odpowiedniej rachunkowości, stawiają sobie przeszkody w życiu, które później usuwać muszą. Życie im idzie z trudnością; stosunki ludzkie przeszkadzają im, zamiast dopomagać; za każdą korzyść zyskaną płacą podwójnie. Mniejszym nakładem sił inni więcej i lepiej osiągnają.

Praktyczność jest umiejętnością obliczania sił i celów, korzyści i środków, strat i zysków w różnych położeniach życia. Nikt nie ma prawa woli, uczciwości i rozumu swego na złe używać, ale nikt też nadmiernym wydawaniem marnować ich nie powinien na cele względnie dobre, lecz niezastosowane do wielkości sił użytych. Tak samo nikt nie ma obowiązku kochać i poświęcać się nad miarę rzeczywistego pożytku tych sfer życia, dla których żyje. Wolno wreszcie poświęcić życie, nie wolno poświęcać ducha. Praktyczność daje człowiekowi możność ustalania w życiu właściwego stosunku między ofiarowywaną siłą a osiąganym celem. Strzeże ona przeznaczenia człowieka i jego głównego celu w życiu, nie pozwalając się rozpraszać siłom jego na cele drobne i trzymając równowagę między pragnieniami serca a wyższemi od nich dążeniami idealizmu. Praktyczność powinna być tą szacowną siłą zachowawczą, która, jak dobra gospodyni, szafuje rozumnie i strzeże pilnie dobytku duchowego, aby go nadmia-

rem, choćby w najszlachetniejszych przedsięwzięciach, nie roztrwonić, a najkorzystniej w zawodzie życia spożytkować.

Takie zadanie wydzielamy praktyczności, biorąc ją w jej najlepszym znaczeniu; takie też tylko dla pedagogiki mieć ona powinna. Praktyczność tak pojęta zawiera w sobie i miłość własną, t. j. miłość własnej istoty, i umiarkowanie, t. j. zdolność utrzymywania równowagi między moralną a społeczno-indywidualistyczną stroną człowieka.

Zapytujemy teraz: czy zasada praktyczności wystarcza na to, aby się stać wyłączną zasadą wychowania, jaką ją chce mieć pedagogika nowego autoramentu? Rola jej jest rolą rządnej gospodyni, powiedziano wyżej. Na pojęciu tém zatrzymujemy się, chcąc odpowiedzieć na postawione pytanie. Praktyczność nie daje treści duchowi ludzkiemu, nie daje mu rzeczywistej, jego własnej, wartości. Człowiek praktyczny może być jeszcze złym lub dobrym, pożytecznym lub szkodliwym: oddzielona od treści duchowej, praktyczność sama jest cczą tylko formą. Tę śpiżarnię ducha, w której praktyczność ma przezornie gospodarzyć, wprzódy inne siły zaopatrzyć muszą, jeśli śpiżarnia nie ma być pustą, a wiemy, że pustą nigdy być nie może, i ilekroć jej nie zapełnią czynniki przyjazne rozwojowi ducha ludzkiego, zaraz ją zapełniają inne, duchowi temu wrogie. Praktyczność będzie zawsze tylko na posłudze tych sił, złych lub dobrych. Autor niemiecki, zalecający uznanie egoizmu, w jego specjalnej formie „chęci panowania”, za naczelną siłę kierującą człowiekiem, témsamém praktyczność w powolną służebnicę egoizmu zamienia. Doktryna takiej praktyczności zarazę jedynie w umysłach zaszczepić może.

Praktyczność, jakiej naucza ucziwy pozytywizm, nie ma nic wspólnego z tą, jaką w wychowanej przez siebie istocie ludzkiej rozwinąć usiłuje dobry pedagog - idealista. Pierwsza zmierza do rozsądnego spożytkowania życia ogólnego, tj. wszystkich warunków, jakie daje życie w społeczeństwie ludzkim na rzecz jednostki; druga, przeciwnie, jednostkę uważając za narzędzie do dopięcia celów moralnych i społecznych, korzyść od niej do moralności i społeczeństwa przenosi. Dążeniem pierwszój jest zapewnienie jednostce takiego trwałego stanu, takiego usposobienia, przy którymby jaknajwiększą społeczną, zamienną, że tak powiem, wartość zyskać musiała; myśl zaś przewodnia praktyczności nauczanej przez idealizm, tkwi w dążeniu do takiego obwarowania jednostki wychowywanój od wpływów zewnętrznych, takiego jej uzdolnienia, aby wartością swoją rzeczywistą, moralną i intelektualną, jaknajwięcej i jaknajdłużej w społeczeństwie ludzkim znaczyć i działać mogła. Praktyczność pozytywna pojmuje człowieka nieodłącznie od pewnego zawodu

w życiu; idealistyczna samo człowieczeństwo uważa za zawód, za powołanie niezależne od stanowiska zewnętrznego, za święte, w duszy wypiastrwane, ustawiczne rzemiosło czynienia dobrze sobie i innym. Tamta ogląda się tylko na mechaniczny ruch społeczeństwa, które uważa za wielką fabrykę wytworów dodatnich wszelkiego rodzaju, począwszy od łebka śpilki, skończywszy na czynach miłosierdzia, zalecanych dlatego tylko, że są potrzebne; ta będzie miała wzrok wyteżony na dobro społeczne, lecz, nie pojmując życia mechanicznie, nie oderwie nigdy działania od istoty samej, nie uzna żadnego dobra zewnętrznego za rzeczywiste, jeśli się ono na dobru wewnętrznym, czyli na umoralnieniu tak mas jak jednostek nie oprze. Wskutek tego pedagogika idealistyczna zasadzać się będzie na moralności, pozytywna znajdzie dla siebie podstawę w użyteczności zewnętrznej.

Pedagogika będzie zawsze taką, jaką jest filozofia, jakim jest całościowy kształt pojęć o człowieku, jego stosunku do natury, o duchu, materji i wszechporządku świata. Ponieważ zaś w pozytywizmie złożony jest przyszły materializm, uważający całość istoty ludzkiej za cząstkę ogólnej natury fizycznej, i za nic więcej, przeto i w pedagogice pozytywnej panować mogą jedynie zasady do rozwinięcia takiej istoty, wrzekomo przez siły natury wytwarzanej i niszczonej, potrzebne. Oczywiście, że, podobnie jak dla wszystkich zwierząt, pozytywizm stawiać musi i dla człowieka jako naczelne prawo życia: rozwijanie egoizmu i działanie przez egoizm. Znaną jest aż nadto dobrze zasada ekonomii politycznej: „Gdy się każdemu pojedynczo dobrze dzieje, wszystkim razem wziętym dobrze dzieć się musi”, — a któż w umysłowym życiu swoim nie spotkał się z uszczęśliwiającym utylitaryzmem Benthama?

Cokolwiekby na obronę dążności pozytywistycznych w pedagogice przytoczyć można, to jedno pozostanie niewzruszoną prawdą, że wychowanie, zmierzające jedynie do wszczepienia w młodą duszę umiejętności spożytkowania każdej fazy życia, a odrzucające wszelkie inne zasady, zdrowym, szkodliwym być musi. Jeżeli moralność, niezależnie od powyższej umiejętności i uprzedzając ją, w duszy się nie przyjmie i pod ciepłym technieniem życia nie rozrośnie, praktyczność nadana w młodości będzie tylko „pancerzem dla piersi, w której serce już nie bije, bawełną w uszach od ludzkiego jęku”, — stanie się uległą niewolnicą egoizmu, który, jak zielsko na nieuprawnym polu, w braku zasad moralnych, szeroko się w duszy rozpleni. Nie jest więc owa umiejętność spożytkowywania życia, stanowiąca treść praktyczności, rzetelnym celem wychowania, bo celem takim nie może być rozwijanie w człowieku egoizmu, — czynność zbyteczna: dostatecznie spełnia ją sama natura.

Cel wychowania tkwi w czem innym: wychowujemy istotę

ludzką na to, aby ją w czołowieka zamienić, na to, aby wszystkim *in potentia* złożonym w niej uzdolnieniom i siłom rzeczywistość nadać; aby to wszystko, co człowiek w społeczeństwie istot sobie podobnych czuć, myśleć i chcieć może, znalazło się istotnie w duszy wychowywanej, jako ogólna summa człowieczeństwa, wyprodukowanego przez pracę pedagogiczną. Z tego drobnego, tajemniczego, niezbadanego ziarna, jakie dziecię ze sobą na świat przynosi, doczekać się duchowego żniwa; nadać umysłowi wiedzę rzeczy stworzonych przez Boga i wytworzonych przez człowieka; napelnić duszę bezinteresownem pożądanem dobra i miłości dla ludzi; węzłami wiedzy i uczucia do świata ją przywiązać, zaopatrzyć ją w siłę wewnętrzną, dośrodkową, trzymającą wszystkie myśli, uczucia i pragnienia w równowadze; uczynić ją bogatą, silną i spokojną; wyrobić charakter; sam nawet egoizm przetworzyć w czynnik moralności, w rozumną, strzegącą nietykalności dóbr duchowych i materyalnych miłość własną: takie tylko może być zadanie wychowania — a zadania tego nie spełni nigdy, przynigdy zasada nauczająca jedynie najlepszego *spożytkowania każdej fazy życia*.

Według doktryny pozytywistycznej człowiek ma na to owe fazy życia jaknajlepiej spożytkowywać, aby jaknajszczęśliwiej żył. Kiedy autor artykułu, który tutaj uwagę naszą zatrzymuje, mówi nam o „najlepszym spożytkowaniu“, bądźmy przekonani, że nie ma na myśli ideału dobra, którego do wychowania wcale nie wprowadził, i stawiając swój nakaz, zaleca w nim jedynie wrażenia przyjemności osobistej, chwilowego, doraźnego szczęścia. Podobnież owo ukształtowanie życia w piękną całość (zasada 1-sza) nic innego nie znaczy, jeno uczynienie tego życia jaknajszczęśliwszém. Gdyby Lasker chciał być mówić o pięknie moralném, byłby pojęcie dobra i prawdy moralnej wprowadził do owęj definicyi celu wychowania. Zupełne milczenie przemawia przeciwko niemu, — a milczenie to rozmyślne. Wszak dla pozytywizmu cnota jest tylko użytecznym zwyczajem (zasada *Przeglądu Tygodniowego*), nauka zatem użyteczności będzie już zarazem nauką cnoty i moralności. Do szczęścia dążyć, dla szczęścia zbieranego w każdej chwili, w każdym położeniu żyć ma człowiek wychowany pozytywnie. Podobną zasadę wygłaszał w szkole Cyrenaików Annikeris — ale o ileż filozof grecki, przed dwudziestu wiekami przeszło żyjący, wyższym jest od dzisiejszego doktrynera niemieckiego! Nie zostawiał on pojęcia szczęścia luźném, dowolnie rozszerzać i ścieśniać się dającym, nie puszczał go samopas pomiędzy żądze egoizmu i zmysłowości, ale nadawał mu określenie dodatnie przez miłość. Zdaniem Annikerisa, szczęście spoczywa tylko w miłości dla świata, w węzłach, jakie łączą jednostkę z rodziną, z bliźnimi, z przyjaciółmi i współobywatelami. Do takiego szczęścia

człowiek zanim dojdzie, musi się wprzódę przez miłość uszlachetnić, umoralnić: doktryna takiego szczęścia jest więc pośrednio doktryną moralności obowiązkowej. Autor niemiecki wcale nie określa natury szczęśliwości zapewnionej tym, którzy dobrze, t. j. wygodnie, żyć się nauczą; ujawnia tylko wskazuje jej granice: nie chce wyłącznie szczęścia poszukiwać w posiadaniu dóbr materyalnych i wytyka wadę dzisiejszego wychowania, które właśnie przyzwyczajają dzieci do przeceniania tych przyjemności, jakie zapewnia człowiekowi majątek.

Podobne atoli ograniczenie dążenia do szczęścia nie uwalnia teorematu Laskera z pod zarzutu zupełnego indyferentyzmu moralnego. Łącząc ze sobą różne jego zdania, tłómacząc i uzupełniając jedne przez drugie, przyjść trzeba do wniosku, że daną fazę życia najlepiej spożytkuje ten, kto swoją „chęć panowania” najdokładniej, najzupełniej urzeczywistni, ten też będzie najszczęśliwszym. Ani jednym słowem nie wspomina autor niemiecki o ideałach moralnych, o szczęśliwości trwałej, o nieustannem usposobieniu duszy do spełniania dobra, o pożądaniu tego duchowego porządku, który nad jednostką i jej egoizmem panować powinien. Jak niema u niego różnicy uznanej między egoizmem i miłością własną, tak brak też i wszelkiego odróżnienia wrodzonej potrzeby szczęścia, tej płonki dzikiej, od zaszczerpionego na nią wyższego pragnienia szczęśliwości duchowej, która jest następstwem nieuchronnem, owocem i nagrodą wszelkiej dobrze udzielonej i dobrze przyjętej edukacji moralnej.

Powierzchniowość sądu, właściwa sceptycyzmowi w sprawach ducha ludzkiego, nie pozwoliła autorowi dostrzedz tej okoliczności, że nauka spożytkowywania życia dla największego osobistego szczęścia zawartą już jest w nauce sposobiącej do ogólnego zawodu człowieczeństwa przez wykształcenie umysłu, serca i charakteru, że zatem nie potrzeba specjalnie uczyć człowieka arlekińskiego zbierania szczęścia w każdej fazie życia: uczyni się go zdolnym do odczuwania zawsze i wszędzie zadowolenia z pobudek wewnętrznych, gdy się mu da zasady postępowania na całe życie, tkwiące, nie w jakichś doktrynach praktyczności, ale w wychowaniu moralnem. Człowiek do rozmaitych położen, jakie przechodzi w życiu, potrzebuje, niezależnie od roboczego swego powołania, pewnego zasobu wiadomości specjalnych — kobieta, na przykład, gdy się znajdzie u własnego ogniska domowego, potrzebuje wykształcenia szczegółowego, któreby ją uczyniło matką nie tylko z krwi, lecz i z ducha — ale udzielanie tych wiadomości nie stanowi celu wychowania, byłoby nieraz nawet niewłaściwem, szkodliwem, gdyby przedwcześnie w plan wychowawczy weszło. Nikomu na myśl nie przyjdzie uczyć dziecko: jak ma być dobrym panem, zwierzchnikiem, opiekunem, przyjacielem, sługą;

ale każdy o przyszłość dziecka dbały, dając mu wychowanie umysłowe, nauczy je nadto prawdy, sprawiedliwości i miłosierdzia, posłuszeństwa i pokory, porządku, oszczędności, pracowitości, wytrwałości i innych przymiotów przez moralność rozwijanych. Naukę spożytkowywania różnych położzeń życia zaczerpnie dziecko samo ze świata, pedagog da mu z téj nauki jedynie tyle, ile koniecznym się okaże dla samego wykształcenia charakteru. Taka nauka wystarczy na całe życie i posłuży za podstawę niewzruszoną dla wszelkich nauk i wiadomości specjalnych, jakieby w przyszłości potrzebnymi okazać się mogły. O wiedzy zawodowej nie mówię, ta bowiem do przedmiotu naszego nie należy.

Kulminacyjnym punktem teorii Laskera jest orzeczenie, iż najwewnętrzniejszą treść istoty ludzkiej stanowi „chęć panowania“ (zasada 2-ga). Zdanie to uświęca egoizm i wprowadza walkę o byt do praw życia moralnego. Ta chęć panowania — jest-że bowiem ową namiętnością starożytnych Rzymian, z których każdy, w kwitnących czasach rzeczypospolitéj, uważał się za przeznaczonego do władania jój losami? Nie. Starożytna, nieznaną dzisiejszym czasom, żądza była z istoty swéj polityczną, dla życia politycznego istniała i w życiu tém ukojenie dla siebie znajdowała. Nie może téż być owa chęć pragnieniem panowania duchowego, czynami i myślami, bo gdyby o niém chciał być mówić autor, nie byłby zestawiał owego dziecka „które rozpoczyna od nieograniczonego egoizmu“, z człowiekiem dojrzałym, „który wie, że tylko szanując prawa innych, własne swoje sobie zapewni“.—W téj rzeczypospolitéj, w której obywatelami są idee, w krainie nauki, poezyi i sztuki, nikt nieczyich praw szanować, nikt własnych warować sobie nie potrzebuje: dla wszystkich jest miejsca poddostatkiem; pole, na którym się praca intelektualna społeczna gromadzi, ma przestrzeń nieskończoną, i nieskończoną téż może być produkcyja jednostki. Monopol żaden tu nie istnieje; myśl nowa nie może być straconą dlatego tylko, iż jój nie wypowiedziano w pewnej wybranej formie, naprzykład w książce, na katedrze lub mównicy. W normalném życiu społeczném naruszenie praw myśli przez człowieka jest niemożliwém. Myśl przez samą myśl tylko zwalczoną być może: w miarę ujawniania się swego idee jednorodmiotowe stają do walki i ścierają się ostatecznie własną siłą swoją — mimo wszelkich cnych i niecnych usiłowań, pomocy i przy mierzy, jakieby im od ludzi przychodzić mogły.

Żądza zatém panowania osobistego w rzeczypospolitéj idei i wiedzy nic nie znaczy. Jeżeli „panowanie“ ma być jednoznaczne z nieśmiertelnością, to pragnienie téj ostatniej jest najmniej właśnie produkcyjnym: kto nie pracuje przez miłość piękna i prawdy, ale przez ambicyą pozagrobowego jutra, ten niewiele dokaże i z pewno-

ścią na upragnione jutro nie zasłuży. Żądza panowania, jako żądza sławy, może mieć dodatkowe tylko znaczenie przy twórczości intelektualnej.

Jakież tedy ma być to panowanie, stanowiące treść i cel życia ludzkiego? Nie jest ono politycznym, nie jest też intelektualnym; musi być chyba społecznym, materyalnie ująć się dającym.

Takiem też jest w istocie. Bierzemy je w najpodnioslejszym znaczeniu i uważamy za siłę gromadzenia wartości społecznych, dotykających, zawierających się w pewnych rzeczach i instytucjach, oraz wywierania przez nie wpływu na ogół. — W jakim celu? Na to niech odpowie sama zasada, którą tutaj przed sądem czytelnika stawiamy. Najistotniejszą treścią człowieka ma być chęć panowania. Dziecko — mówi autor — rozpoczyna od nieograniczonego egoizmu. Człowiek dojrzały działa z takim samym co do jakości swój egoizmem, tylko siłę jego, dzielność, ogranicza poszanowaniem praw innych, lecz i to ograniczenie z egoizmu także wpływa: człowiek wie, że tylko „szanując prawa innych, własne swoje sobie zapewni.” W podobny sposób pojmować muszą miłość bliźniego i cześć dla prawa wszyscy lokatorowie domów poprawczych, gdy myśląc o prowadzeniu swych zawodów, postanawiają jednak działać ostrożnie, omijają zdaleka, lepiej niż dotąd, stróżów porządku publicznego, a wymykać się z rąk prawa. Piękna moralność, zasadzająca się na egoizmie, uznawana i spełniana dla osobistej korzyści! Piękne uczucie obywatelstwa, polegające na poszanowaniu prawa, nie jako najwyższego dobra społecznego, ale jako najdogodniejszego narzędzia do otworzenia szkatuły, w której zamkniętą ma być osobista pomysłność!

Jeżeli zapytamy teraz: do czego doprowadziłoby ludzkość wychowanie, uważające „chęć panowania“ za najwewnętrzniejszą treść istoty ludzkiej i usiłujące ją należycie rozwinąć i obwarować w dziecku? Jedyńą tylko otrzymać będziemy mogli odpowiedź: oto *do wojny wszystkich przeciwko wszystkim*. Doktryna pozytywna, sprowadzająca moralność do znaczenia karności społecznej, zaszczerpionej w egoizmie jednostki, egoizm taki stawiająca na miejsce duchowej treści człowieka; doktryna, uznająca zaraz potem chęć panowania za naczelną siłę rozpędową życia — nic innego w panowaniu tém widzieć nie może nad zadawanie egoizmu, nad ciągle tuczenie się osobiste życiem, ludźmi i okolicznościami. Znajduje się ona pomiędzy ową *bellum omnium contra omnes* Hobbesa a darwinowską walką o byt — i logicznie innego stanowiska wynaleźć dla siebie nie zdoła. W imię czego i przez co spełniać się ma owo panowanie jednostki na świecie, jeśli z góry nie będzie sobie miało nakreślonych praw żadnych i znajdzie się wreszcie w cztery oczy z egoizmem?

Czy dla zadań duchowych i przez siły duchowe, dodatnie, prawe,

uszcześliwiająca istotnie jednostkę i powszechność? Czy przez miłość i rozum dla nich w interesie ogólnej kultury duchowej i materialnej? Wszak według pozytywizmu są to siły niestanowiące treści istoty ludzkiej, siły, których rozwijać nie potrzeba, nawet nie można. Treścią człowieka przyrodzoną — bo w inne pozytywizm nie wierzy, choć się materializmu wypiera — treścią taką jest egoizm; wychowanie ma temu nienasyconemu smokowi legendowemu nadać karność, to jest umiejętność obwarowywania się od napaści przez poszanowanie praw innych jednostek współżyjących, oraz wiedzę umożliwiającą panowanie przez zaopatrzenie energii przyrodzonej w broń i amunicję do walki o byt potrzebną. Innego celu wychowanie nie ma w świetle téj doktryny, okrom utworzenia jednostce wrót takiej wiedzy, któraby jój panowanie w życiu zapewnić mogła. Autor niemiecki wyraźnie to mówi i, chcąc być w zgodzie z sobą a nie uznając w człowieku żadnej uprzedniej formy duchowej nadprzyrodzonej, przeciwko egoizmowi stawającej — inaczej mówić nie może.

Wbrew takiej doktrynie pozytywistycznej „zapleśniały” idealizm utrzymuje, że chęć panowania, będąca szlachetną ambicją ducha, zaspakajana przez sam jego rozwój, tak wewnętrzny, jak i nazewnątrz w materji, naturze i społeczeństwie urzeczywistniająca się, — taka chęć panowania, dla cywilizacji nieodbitie potrzebna i cywilizacją z siebie wytwarzająca, nie ma nic wspólnego z ową żądzą, którą pozytywizm z ciemnic egoizmu na jasność dzienną prawd prowadzących ludzkość wydobyć usiłuje. Tamta dawała i daje ludzkości postęp rzeczywisty, doskonalenie się — i spokój; ta dać jój może tylko zacfanie, ujemność moralną — i tę ustawiczną, w gazetach żadnych i buletynach nie spisywaną, niemniej jednak rzeczywistą wojnę, jaką jednostki ludzkie ciągle ze sobą toczą, szarpiąc się wzajemnie, niby stado wilków lub szakali. Co tamta zebrała, to ta rozprasza; z pierwszej powstały wszystkie skarby ludzkości, z drugiej cała jój niedola. Idealizm przyznaje, że egoizm i jego energia zewnętrzna przez autora niemieckiego chęcią panowania nazwana, stanowi rzeczywistą, wcale jednak nie wyłączną, treść istoty ludzkiej. Ale egoizmu w dziecku utrwalac i potęgować nie potrzeba; jest, jak powiedzieliśmy, na świecie mistrzyni doskonała, pilnie nad utrzymaniem tego żywiołu czuwająca — natura.

Cel wychowania tkwi właśnie, wprost przeciwnie, w opanowaniu egoizmu na rzecz pewnych dążeń, w osobistym i społecznym interesie za dobre uznanych i przeciw popędom natury wrzcie potrzeby wystąpić zdolnych. Ślepą chęć panowania muszą wypełnić myśli, uczucia i cele rozumne, które tylko w przypuszczeniu duchowej treści człowieka mogą być dla niego rzeczywistemi, niekłamanemi si-

łami życia. Owoż panowanie jednostek w społeczeństwie nie może się spełniać w imię samolubnego *ja*, ale w imię tój treści duchowej, jaką jednostka w sobie wytworzyła przez pracę umysłową i moralną, i ostatecznie stopień osiągniętego panowania ustosunkuje się zawsze, jeśli nie od razu za życia, to po śmierci, w samowiedzy potomnych, nie do egoizmu, ale do potęgi duchowej człowieka. Tę zatem potęgę, nie zaś egoizm, wychowanie, gdyby chciało zapewnić człowiekowi panowanie w społeczeństwie i ludzkości, rozwijać-by w nim miało obowiązek.

Lecz czy istotnie to stanowić może i powinno cel wychowania? Czy koniecznie potrzeba uczyć dziecię panowania w życiu i całe wychowanie w umiejętności do niego uzdalniającej zamykać? Czy nawet najszlachetniejszym znaczeniem, nadaném podobnemu ideałowi pedagogicznemu, uszlachetni się samę pracę, uczyni ją rozumną, praktyczną i istotnie kształcącą człowieka? Czy nie można się obejść zupełnie bez rozdmuchiwania w młodej istocie ludzkiej tój chęci panowania, nawet najpodnioślejszj—i czy to, co autor niemiecki stawia jako zasadę ogólną, do powszechnego zastosowania przeznaczoną, nie jest dobrém jedynie w wypadkach wyjątkowych, wobec istot wyjątkowo uposażonych? Sądzę, że takie postawienie kwestyi, w pewnej mierze, daje już jój rozwiązanie.

Przyglądając się życiu ludzkiemu, biorąc przeciętną siłę jednostek ludzkich, na której się i wartość ich przeciętna opiera, przychodzimy do wniosku, że dla wielkiej masy ludzkości ów ideał duchowego panowania niedostępnym, niezrozumiałym, czemu być musi. Wielkiej gromady ludzkiej nie można wychowywać na bohaterów, na geniuszów rozumu lub uczucia. Co byłoby, gdyby się świat z samych tylko olbrzymów składał? Mitologiczne walki Tytanów ze sobą i z niebem stałyby się wtedy rzeczywistością. Walka wszystkich przeciwko wszystkim panowałaby przy podobnym rozwoju duchowym, tak samo jak przy rozpasaniu się wszechpotężnego egoizmu. Zetknęłyby się z sobą dwie ostateczności: małość krańcowa i krańcowa wielkość. W planie życia ludzkości nie leży tóż bynajmniej takie powoływanie wszystkich jednostek do tytanicznej walki o ideały, takie ich skupianie przy budowie przyszłości świata, przy którejby pomieszenie rozumów nastąpić musiało. Mała tylko liczba wybranych z całego mrowiska ludzkiego ma chęć panowania szlachetną, którąśmy na miejsce egoistycznej Laskera postawili, a i z tój liczby mała tylko cząstka do rzeczywistego panowania dochodzi: jednym szczęścia, drugim samych zdolności braknie. Wychowanie zaś nie może się w wymaganiach swoich zasadniczych oglądać na tę arystokracją ludzkości; prawidła jego muszą być stosowane do warunków życia najpowszechniejszych, spotykanych,

nie w wyjątkowych, ale w pospolitych, przecięciowych istotach ludzkich, które, nie będąc orłami, dla życia jednakże społeczeństw swoich i ludzkości całej wiele złego lub dobrego przynoszą, wiele w niem znaczą, a jaknajlepiej spożytkowane być powinny.

Dla doktryny uświęcającej dążności egoistyczne owo panowanie jest rzeczywistością, bo do niego istotnie każdy egoizm bez względu na zdolności dojść może, chociaż również nie każdy dochodzi, jak i nie każda ambicya wyższa do panteonu ludzkości się dostaje; ale dla zdrowego idealizmu jest ono tylko chimera. W miejsce panowania postawić należy, jako cel wychowania, zabezpieczenie bytu fizycznego, nadanie zaś społecznego i duchowego. Idealizm racjonalny nauczy dziecię pracy zaspakajającej głód, pokieruje je do pewnego zawodu w życiu, zapewni mu wytrzymałość fizyczną, prawość i bezinteresowność uczuć; da mu świątły pogląd na życie i czujne oko wewnętrzne na samego siebie, obudzi w niem ambicyą posiadania zawsze tego skarbu, którego „nie spali ogień, nie zabierze woda“; uczyni je człowiekiem pracowitym, praktycznym (o tyle, o ile praktyczność wchodzi w skład charakteru), zdolnym kochać i rozumieć ludzi i nawzajem być od nich kochanym i rozumianym, postara się o to, aby w zdrowém ciele zdrowa mieszkała dusza — dokonawszy zaś tego wszystkiego, będzie mógł już z zupełnem prawem powiedzieć, że zapewnił wychowanęj przez siebie istocie panowanie, jedyne, o jakim rozumnie, praktycznie a zgodnie z ideałami moralnymi mówić można. Panowanie takie dostatecznie się już będzie przejawiało, jeśli dziecię, przyszły człowiek, zyska dla siebie w społeczeństwie stanowisko zdolnościom swym odpowiednie, na któreby mogło już skromnie tylko pracować, wcale o panowaniu nie myśląc. Jeżeli chęć pracy tak często, w tyłu społeczeństwach, nie znajduje dla siebie odpowiednich warunków, cóż dopiero mówić o chęci panowania? Sam autor wyznaje, że przy dzisiejszych urządzeniach społecznych, wiele żywotów, wiele osobistości ludzkich marnuje się; jakżeż znaczna musi być liczba tych, które owego panowania, szlachetnie pojętego, nie dostąpią! Prawdziwie, teoremat Laskera brzmi jak ironia, ilekroć uświęconą przezeń chęć panowania oderwiemy od walki o byt, która wszystkim szczerym wyznawcom pozytywizmu przedstawia się jako normalny a wiekuisty stan życia ludzkości, żadną pracą pedagogiczną, żadnym trudem moralnym znieść się niedający.

W wyżej zarysowanych pojęciach autora szukać potrzeba klucza do wytłómaczenia zdania, że „silna osobistość czyni wolę swoją środkowym punktem zmiennych wypadków i zmusza je do tego, aby się w granicach możliwości do niej przystosowywały“ (zasada druga). Co znaczy silna osobistość? Według teorii, zamykającej siłę w egoizmie, osobistością silną może być tylko ta, w której egoizm

silnie się rozwinął. Jeśli taka osobistość uczyni wolę swoją środkowym punktem zmiennych wypadków, oczywiście nie na tén ludzkość nie zyska, i dźiać się to będzie najczęściej z wyraźną jēj szkodą. Podobna siła, opierająca się wpływowi zewnętrznym, nie jest siłą charakteru, tak pożądaną dla moralności, nie jest nawet samą tylko energią, do utrzymania stanowiska raz zdobytego w społeczeństwie i posunięcia się na wyższe potrzebą i najzupełniej godziwą. Nie, ta siła podbijania okoliczności pod moc swoją może jedynie wyobrażać zdobywcę potęgę jednostki w świecie bez oglądania się na jakiegokolwiek cele poza bytem jednostkowym leżące. Co się przez egoizm dokonywa, poza egoizm tóż nie sięgnie: charakter, uczucia, idee, przekonania — wszystko na ofiarę egoizmowi pójdzie. Zasada, że silna osobistość rządzi okolicznościami, zostaje w ścisłym związku z teorią egoizmów bezwzględnych, ścierających się z sobą w walce o byt. Staje się do tēj walki bez względu na uprawnienie wewnętrzne, na cel, jaki się ma osiągnąć, na wartość istoty własnej. Człowiek uważa się tu za doskonale uprawnionego przez to samo, że jest i że chce walczyć. Jeden egoizm jest tak dobry, jak i drugi: wszystkie tóż ze sobą wojują jednakiem prawem, z jednakową wartością. W rozprawie żadne się nie wdają: „Ustąp mi z drogi” — woła jeden drugiemu i, jak gdyby się spotkali na kładce rzuconej przez wodę, silniejszy lub zreźniejszy spycha słabszego i niedoleźniejszego w dół — bez żadnego wyrzutu sumienia. W taki sposób objawia się owa silna wola, będąca środkowym punktem zmiennych wypadków, ilekroć moralność nad egoizmem nie zapanuje i dozwoli mu rozsiaść się na tronie duszy, gdzie tylko myśli i uczucia boże zasiadać mają prawo. W taki sposób kształtuje się życie w wielkich miastach na Zachodzie, a po części i u nas; w taki sposób doszedł Wiedeń w roku 1873 do miliardowego „krachu”; w taki sposób Ofenheim, uniewinniony przez gutaperkowe sumienia sędziów przysięgłych w Wiedniu, zrobił ogromny majątek; w taki sposób powstaje codziennie w całej Europie tysiące fortun, stanowisk, karyer i pomyslności społecznych — istnieje piekielne gonitwy!

Inne zupełnie znaczenie ma owo panowanie nad okolicznościami, zalecane przez Laskera, gdy je postawimy w świetle pojęć filozofii moralnej, wierzącej w duszę ludzką, w siły wyższe nad egoizm, w walkę podnioslejszą nad walkę o byt, w żądze i tęsknoty, których, nietylko dobra materyalne, ale nawet cały byt społeczny zaspokoić nie zdoła. — Panowanie nad okolicznościami dla tēj filozofii, nie-pozytywnej, pozytywizmowi wrogiej, przedstawia się jako panowanie nad namiętnościami, nad wrażeniami i popędami chwilowemi, odwracającemi od głównego celu życia, którym jest urzeczywistnianie dobra w bycie własnym, w społecznym i w ogólnie-ludzkim. Jeden rzut

oka przekonywa, że, jak panowanie w świecie, tak i owa przewaga nad okolicznościami, stoją poza granicami rozumnej konieczności wychowawczej; że, co więcej, jeśli nie mają być rozumianemi w duchu pozytywizmu, przekraczają kres trzeźwej praktycznej możliwości. Trzeba człowieka wychowywać tak, aby sobie trudności w życiu samowolnie nie wytwarzał, a napotykanę usuwał, ale władać okolicznościami — i władania tego nauczyć — nie jest w mocy ludzkiej. Jednej rzeczy tylko można dokazać w wychowaniu: można nauczyć człowieka władania samym sobą i do wykonywania tej władzy go przyzwyczaić. W ten sposób pośrednio, zapomocą umiejętności opanowywania wrażeń sprowadzanych przez zmienne okoliczności, można człowiekowi zapewnić i rząd nad samemi okolicznościami. Dzieje się to przez wyrobienie charakteru na podstawie jaknajsilniejszej miłości do ludzi, w różnych formach nspółezuienia żyjących. — Takie wychowanie zapewnia światu osobistości prawdziwie silne i składa w nich na przyszłość ziarna duchowej trwałości, szczęścia i spokoju, których żadne uragany nieszczęść z duszy nie wywieją.

Takie są główne pojęcia pozytywizmu pedagogicznego, występującego jako integralna część nowej filozofii, która narzuca się ludzkości, nietylko w zakresie pojęć czysto-umysłowych, od życia oderwanych, ale i praktycznych, najściślej z zadaniami życia zespolonych. Ocenienie powyższe, jakkolwiek niedostateczne, pokazać jednak mogło niestosowność i szkodliwość wygłaszanych zasad, nasuwając jednocześnie potrzebę silniejszego przywiązania się do wiary filozoficznej dawniejszej, która obywa się bez sprawdzianów nauk przyrodniczych, a której żaden postęp tych nauk z serca ludzkości nigdy nie wygładzi. W artykułach takiej wiary filozoficznej człowiek występuje jako istota z ducha i ciała złożona, w duchowym i cielesnym początku swoim nie zbadana, ciałem dla materji i natury, duchem dla ludzkości i Boga żyjąca. Z tej wiary filozoficznej wypływa dla pedagogiki rozumnej nakaz wychowywania młodych istot ludzkich w ideałach dobra, w miłości dla drugich, w stateczności wewnętrznej; nakaz opanowywania zmysłowości i egoizmu, a rozbudzania pracowitości i prawej energii do życia w społeczeństwie — to wszystko zaś niezależnie od opieki, do jakiej ciało nasze i cała fizyczna strona istnienia ma prawo, choćby tylko w interesie samego ducha, ściśle z ciałem złączonego. Wychowanie rozumne nie zgasi nigdy tej wiary, w której samo gwiazdę przewodnią dla siebie znalazło; lecz przeciwnie, nie gwałcąc praw umysłu, będzie ją w duszach wychowywanych przez siebie rozpalalo. Ta wiara w lepszą niematerialną cząstkę człowieka i lepszy byt duchowy, — sama jedna dać może zwycięstwo w pokusach, stałość w przeciwnościach, chęć czynienia dobrze w niewdzięczności, pociechę w cierpieniach. Ta tylko wiara

może zapewnić tę szczęśliwość wewnętrzną, tę harmonią ducha, bez której życie najzimniejszego nawet człowieka będzie podobne do biegu rozbukanych koni, w przepaść leących.

Jedno jeszcze słowo. Autor niemiecki nie uznaje różnicy pomiędzy wiekiem młodym a późniejszymi okresami życia: wychowanie, według niego, trwa przez całe życie i kończy się dopiero ze śmiercią. Tak jest wistocie; nie należy jednak wpadać w przesadę, i dla tego tylko, że człowiek „uczy się rozumu do śmierci”, odmawiać racji odrębnego bytu pedagogice umysłnej, samoistnej, nie-okolicznościowej, bardzo słusznie na wiek młody wyznaczanej. Owszem, pedagogika taka istnieje i istnieć musi, bo człowiek, w najlepszym nawet wypadku, zanim potrzebę kształcenia się samoistnego uczuje, musi wprzód zostać odpowiednio do tego przysposobionym przez innych. Lecz nie w tém tkwi ów moment logiczny, któryśmy uwydatnić chcieli. Lasker znosi różnicę pomiędzy wychowaniem w wieku młodym a późniejszym, dlatego tylko, że jęj nie uznaje między samą młodością a starością. Twierdzi on, że starość może zadziwić swą siłą i energią, nie przedstawiając się jednak jako stan nadzwyczajny. Mówimy „cudowne dziecko“, nie mówimy nigdy „cudowny starzec“, bo rozum i siła starości przejawiają się w normalnych zupełnie warunkach. Człowiek stary jest i nie przestaje być człowiekiem; dziecię do człowieczeństwa dopiero się garnie. Dzielnosć starości Lasker wykazuje na licznych przykładach; możnaby do nich dodać owego Jenkinsa, który, przyszedłszy na świat w początku XVI wieku, za Karola V, opowiadał jeszcze egzekucyę śmierci na żonach Henryka VIII, rzezie za czasów Maryi Tudor i krwawe sceny z rewolucyi Cromwella. Przykłady te niczego nie dowodzą, i to właśnie, że je na świadectwo powoływać trzeba, stwierdza wyjątkowy ich charakter. Uznając najzupełniej usiłowania autora w obronie praw starości, nie podobna się jednak zgodzić na bronioną przez niego tezę.

Żadne rozumowania i przykłady nie przekonają nikogo, aby starość nie była wiekiem upadających sił ciała i ducha, i nie w tém tkwi jęj dzielnosć, że długo pamięta, dobrze rozumuje, silnie się życiem zajmuje, silnie chce i działa. Podobne stany będą się nam zawsze przedstawiały jako wyjątkowe, chociaż ich z pojęciem cudowności nie złączymy. Siłą istotną i dzielnoscią starości jest jęj przywiązanie do ideałów dobra, uczciwości, moralnego porządku, jest charakter cnotliwy, brzydzący się fałszem, podłością, niemocą ducha. W tój, a nie innęj, sile zyskuje starość filozoficzną podstawę swego istnienia. „Cnota jest młodością w człowieku“ — powiedział Michał Anioł, i powiedział wielką prawdę. Starzec silny będzie zawsze nieco niedoleżnym; starzec uczciwy, w surowych zasadach ze świata schodzący, na którym życie zostawić mogło rany, ale nie zostawiło

plam — da obraz doskonałej siły. Oczyszczeni od pragnień i dążeń małych, poziomych, dla samego siebie niczego już, lub niewiele potrzebujący, będzie on lepszym, niż ludzie młodszy, co, żyjąc jeszcze w wirze świata, namiętnościami powodować się muszą. Rozum na najwyższym stopniu, na którym filozofia grecka człowieka z Bogiem równała, przejawiający się jako mądrość, w starości dopiero przychodzi.

Starość, mądra, rozumna i sprawiedliwa, — to piękne życie skryzystalizowane w myśli i sądy pożyteczne dla drugich. Taka starość, jeśli będzie dość czerstwą, stanie do pracy społecznej jako jeden z czynników dodatnich, działając pożytecznie przez to samo tylko, że będzie czystą i kochającą ludzi. Na tém, zdaje mi się, polega istotne posłannictwo starości i istotna jej wartość. Na starość taką trzeba zapracować życiem całym: starość też jest kamieniem probierczym, sprawdzianem życia, — że użyję ulubionego dla pozytywistów wyrażenia — jest sprawdzianem samego wychowania, i dość tylko zastanowić się przez chwilę, aby odrazu poznać całą nieudolność pozytywizmu do zapewnienia człowiekowi na starość istotnej siły i jedyne go wpływowego a własnego i niezadzroszczonego stanowiska, jakie starzec w życiu ogólném mieć może. Jedyne tylko żywy, nie w obłoki, ale na wyżyny ziemskie wzbijający się, w czynach wykonywany, idealizm dozwala starcom spokojnie patrzeć na zachodzące słońce żywota.

Idealy Carlyle'a.

(1877).

I.

Tomasz Carlyle jest z pochodzenia Szkotem. Urodził się d. 4 grudnia 1795 roku w Ecclefehan, w hrabstwie Dumfries, na południowych krańcach ojczyzny Walter-Scotta. W bardzo młodym wieku zaczął uczęszczać na uniwersytet; miał wtedy dopiero lat czternaście. Przeznaczony przez ojca na teologa, słuchał wykładów na odpowiednim wydziale; wielkie jednak zamiłowanie do matematyki przerzuciło go na nową drogę. Z uniwersytetu wyszedł Carlyle jako człowiek wykształcony w naukach matematycznych, z nabytą nadto jeszcze wiedzą w historii i literaturze. Przez parę lat wykładał matematykę w jednym z kolegiów w Fife i przetłómaczył około r. 1820 geometryą Legendre'a.

Najpierwszą pracą jego literacko-naukową były studia, pomieszczone w *Edinburgh Encyclopaedia*, nad Montaigne'em, Monteskiuszem, Chathamem, Pittem młodszym i Nelsonem. Z ogłoszeniem tych studyów C. wszedł stanowczo na drogę, którą postępował już przez całe życie jako krytyk literacki, badacz przeszłości i myśliciel. Rozmawawszy się w literaturze niemieckiej, którą ponad ojczystą swoją wynosił — w czém, oczywiście, dopuszczał się niesprawiedliwości, gdyż Niemcy sami przyznają, że literatura angielska, jak była najwcześniejszą, tak też jest najbogatszą i najznamienitszą ze wszystkich — Carlyle przetłómaczył Goethego *Wilhelm Meister's Lehrjahre*, napisał *Życie Schillera* i wydał zbiór najcelniejszych romansów niemieckich w przekładzie angielskim, z dołączeniem ustępów z *Wallensteina* i *Dziewicy Orleańskiej* (wszystko pod tytułem *German romances*). W tym samym czasie, pomiędzy r. 1825 a 1831, zamieszczał

tęż pomniejsze oryginalne rozprawy, jak wybitna *Characteristics*, w czasopismach naukowo-literackich edinburskich, które podówczas imponowały nawet Londynowi, i dały wielu talentom, między innymi Macaulayowi, sposobność do objawienia się i wyrobienia.

Do r. 1830 mieszkał Carlyle w Szkocyi; w tym czasie dopiero przeniósł się do Londynu. Rok 1830 stanowi epokę w życiu, a raczej w działalności literackiej Carlyle'a. Po raz pierwszy wystąpił on w tym roku jako myśliciel oryginalny, głęboki, jakkolwiek czasem paradoksalny, wyrażający się, powiedzmy, nieraz dziwacznie a prawie zawsze poetycznie, bezładny—ale samodzielny, odważny, nie wahaający się wystąpić do walki z potęgami instytucyi i obyczaju społecznego Anglii, rzucający nawet rękawicę całej współczesnej ludzkości za jej bytowanie tuteczne, które mu się złem wydawało. Pierwszém dziełem Carlyle'a w tym zakresie i duchu był: *Sartor resartus, Life and opinions of Herr Teufelsdröck*, rozpoczęty we *Fraser's Magazine* z r. 1830. W roku 1837 wyszła krytyka rewolucyi francuskiej (*The French revolution; a history*, 3 tomy) — w duchu Burke'a, ale z większą głębiokością i na obszerniejszą skalę napisana. W r. 1839 *Chartism* odślonił wszystkie nędze społecznego ustroju Anglii, grożący rozkład i potrzebę wyszukania nowęj zasady dla życia, tak jednostek, jak zbiorowości.

Ta krytyka, nie literacka już, ale społeczna, nie indywiduów i ich dzieł, ale całego narodu i ludzkości, zjednała Carlyle'owi przydomek „wielkiego cenzora współczesności“ (*great censor of age*). — Największe wrażenie sprawiły prelekcyje, wypowiedziane w Maju 1840 r. w Londynie, o bohaterach, czci dla bohaterów i bohaterstwie w dziejach. W odczytach tych zawarł C. całą swoją historyozofią ze stanowiska własnej filozofii, która się u niego ściśle z religią łączy i, rzecz można, religią zastępuje; wydane osobno p. t. *On heroes, hero-worship and the heroic in History*, stanowią one najoryginalniejszy i najlepiej wykończony utwór historyozoficzny Carlyle'a. Teorią w uim wygłoszoną przeniósł Emerson do Ameryki⁴⁾.

Filozof dziejów i krytyk bytu człowieczego na ziemi nie ustawał w pracy. Wielka twórczość łączyła się w tym talencie z niezmiordowaną pracowitością i swobodnym—często zbyt swobodnym—stylem, przy którym, co prawda, tworzenie jest zawsze łatwiejszém.

W r. 1845 ogłosił autor *Sartora* znakomitą, choć nie na wszystkich punktach uzasadnioną, krytykę tegoczesnego życia ludzkości, p. t. *Przeszłość i terażniejszość* (*The past and the present*); za punkt wyj-

⁴⁾ *Essays on the representative men*; r. 1849.

ścia do zestawienia dwóch epok posłużył mu rozbiór starej kroniki łacińskiej mnicha Jocelyna de Brakelonda z XII w., która, będąc wtedy od niedawna odkrytą, żywo zajmowała świat uczony w Anglii. Carlyle ją streścił, a w części i przełożył. Zakończeniem działalności historyzoficznej były *Latter day pamphlets* (1850); są to jakby przewodnie na dzień Sądu Ostatecznego i uzupełniają pogląd, wypowiedziany w odczytach o bohaterach, w *Sartor Resartus* i w *Chartism*.

Jako historyk Carlyle dał się poznać światu z historyi Cromwella, ułożonej w formie komentowanych listów, mów, wyjątków z pamiętników współczesnych. W nowej tej zupełnie formie, stawiającej, jak słusznie zauważył Taine, czytelnika w bezpośrednie zetknięcie z opisywaną przez autora przeszłością, jej życiem, czynami i czynów działaczami, autor wypowiedział poglądy, nie tylko na jedną osobistość, ale na całą epokę, na dzieje Anglii. Rozumowy subiektywizm nie odstępował go ani na krok: czego się tknął, wszystko myśleniem swoim, zasadami ogólnymi, przekonaniem, treścią ducha własnego przejmował. Właśnie dla takiego talentu szczęśliwie dobraną, a nawet w pewnej mierze konieczną, była forma najdoskonalej przedmiotowa, jaką nadał C. swój znakomitej pracy o Cromwelle; przedstawił w niej protektora jako wielkiego człowieka i wykazał, że cała budowa nowożytnej Anglii opiera się na tych danych, jakich dostarczyła epoka rewolucyj od 1640 do 1660 r. Historia Cromwella wyszła w r. 1845 i 6 p. t. *Letters and Speeches of Oliver Cromwell*. (ed. Tauch. 4 tomy).

Drugim dziełem historycznym C., napisanym już metodą zwykle używaną, w której pomiędzy wypadkami a czytelnikiem jako opowiadacz, sprawozdawca i nieodłącznie krytyk, staje sam dziejopis— jest Historia Fryderyka Wielkiego (*The history of Friedrich II, called „Frederick the Great“*). Praca to bardzo obszerna (10 tomów), wykonana z drobiazgową ścisłością, wszakże, mimo wszelkich zastrzeżeń, napiętnowana stronnictwem, od której autor, rozmiłowany nad miarę, zbyt jednostronnie w literaturze niemieckiej, zaprzyjaźniony myślowo i listownie z Goeth'ym, wysoko ceniący w filozofii niemieckiej jej głębokość formalną, t. j. metafizyczność, i wogóle pełen uznania dla Niemców i ich dążeń—oswobodzić się nie umiał i nie chciał. W samym tytule już wprawdzie pragnął Carlyle ostrzedz czytelnika, że nie jest bezwarunkowym wielbicielem „wielkiego” króla i w dziele swoim nazywa go też „wątpliwym bohaterem“ (*a questionable hero*): z tym wszystkiem jednak, albo go uniewinnia z zarzucanej, albo rozgrzesza zupełnie z wykazanej przewrotności, i maluje nam ostatecznie Fryderyka jako postać, nie tylko wielką, jaką była, ale i sympatyczną, jaką nigdy nie będzie. Było to zupełne przeciwieństwo z Macaulayem, który, bliższy prawdy, w znakomitem *essay* swoim nad Fry-

derykiem Wielkim całą moralną nicość tej postaci wykazał. Dzieło o królu-filozofie wyszło w latach 1858—65⁵⁾.

W r. 1865 obrano Carlyle'a rektorem uniwersytetu w Edinburgu; nowy rektor miał mowę o wyborze książek (*On the choice of books*), którą wartoby jeszcze dzisiaj przetłómaczyć, dla trafności zawartych w niej poglądów.

Wiek osłabił działalność potężnego umysłu, ale jej nie powstrzymał. Podczas ostatniego ruchu, wszczętego o nową reformę polityczną, w latach 1866 i 7, Carlyle bronił dawnego porządku rzeczy, zatem w duchu konserwatywnym, który się w tym umyśle dziwnie kjarzył z najskrajniejszą rewolucyjnością. W życiu politycznym Anglii nigdy nie wystąpił jako człowiek działający, nie ubiegał się nigdy o krzesło w parlamencie, nie zajmował nigdy żadnego urzędu: autor *Sartor resartus* nie mógł w tém życiu, które potępiał, występować jako nerw, siła, czynnik, działający odpowiednio do podniosłości umysłu. Całe jego usposobienie zresztą, raczej melancholijne, mistyczne, niż swobodnie ziemskie, odrywało go od czynu do myślenia, a w tej znowu dziedzinie pomijał Carlyle szczegóły dla widoków ogólniejszych: gienialna, ognista myśl przebiegała tak szybko, chwytiała tak prędko, uogólniała tak nagle, że na szczegóły nie zostawało czasu: a właśnie tkanina życia praktycznego składa się z mnóstwa nici pojedynczych, które wszystkie myślą odtworzyć i nasnuć potrzeba, aby otrzymać całość dla takiego życia praktycznego przydatną. Carlyle był więc filozofem obyczajów bez ścisłej naukowej metody, filozofem dogmatycznym, wieszczem *człowieka wewnętrznego*, myślicielem, poetą, — niż statystą, historykiem lub teoretykiem socjalno-politycznym: i to właśnie wyjaśnia mały jego wpływ bezpośredni, doraźny, na opinie ziomeków zabiegających o porządek państwowy i społeczny.

Sympatya dla Niemiec nie ostygła z wiekiem. Podczas wojny 1870—1 r. ogłosił Carlyle, najpierw w dziennikach, a później osobno, *Letters on the war between Germany and France*, w których ujmuje się za Niemcami przeciwko Francji. Wogóle znakomity człowiek nie lubi Francuzów; surowy w sądzie o Wielkiej Rewolucyi, surowym się też okazał i dla literatury i umysłowości francuskiej.

Carlyle od wielu lat zamieszkuje w Chelsea na przedmieściu Lou-

⁵⁾ Wobec późniejszych odkryć archiwalnych, zużytkowanych przez dziejopisarstwo ściśle polityczne, Fryderyk nie utracił nic z tej wielkości, jaką w nim Carlyle wykazał, uwzględniając jego siłę i dzielność do czynu; odkrycia te wszakże i opracowane na ich podstawie wykłady i opowiadania wzmocniły jeszcze zarzut, że Carlyle nie umiał utrzymać swego uznania w korbach sprawiedliwości i przენiewierzył się własnej religii moralności, która tak świetnie wypromienia się z jego dawniejszej krytyki obyczajów wieku. (1894).

dynu. Dzieła jego wyszły w zbiorowém wydaniu w latach 1872—4 w 37 tomach ⁶⁾.

II.

Są jedne umysły, które odznaczają się jasnością, cierpliwością, spokojem i harmonią wewnętrzną; są inne znowu, których właściwością główną jest bohaterska porywczosć, z jaką przelatują po obszarach dla myśli otwartych. Pierwszych przeznaczeniem—badanie, rozumowanie, nauka ścisła; drugich—myślenie aprioryczne, wygłasza-

⁶⁾ Carlyle zmarł d. 5 lutego 1881 roku.—Wiadomości powyższe uzupełniamy następującemi: W r. 1851 napisał życiorys młodego poety Jana Sterlinga (1806—1844), p. t. *Life of John Sterling* (Londyn), ukazując w nim piękno moralne życia, zbudowanego na podwalinie obowiązku. W r. 1865 sędziwy już pisarz wydał *The early kings of Norway also an essay on the portraits of John Knox*, a jeszcze w r. 1877/8 mieszał się do bieżących spraw politycznych Europy. Dopiero w r. 1892 wyszły jego odczyty z historii literatury *Lectures on the history of literature, edited by J. R. Greene* (Londyn 1892, 262 pp. 8). Pierwsze jego dzieło, poświęcone krytyce obyczajów wieku, głównie angielskich, *Sartor resartus*, nie sprawiło wrażenia w wydaniu *Frasers Magazine* z r. 1831; dopiero z Ameryki wyszedł głos uznania i znalazł oddźwięk w ojczyźnie Carlyle'a. Do niepowodzenia przyczyniło się zrazu to, co miało je właśnie zapewnić: mistyfikacya, jakiej dopuścił się autor w zmowie z redaktorem, Oliverem Yorke'm. Carlyle ukrył się poza zmyślonego profesora niemieckiego, Diogenesa Teufelsdrückha w Weissnichtwo, kazał mu napisać jakieś dziwaczne dzieło o filozofii odzieży p. t. *Die Kleider, ihr Werden und Wirken*, nakładcą tego dzieła uczynił firmę „Stillschweigen C.“, a na domiar niezręczności, zrobił z tego potwornego „Teufelsdrückha” jakiegoś docenta na katedrze „Allerley Wissenschaften”. Gdzie była odzież, tam mógł być i łaciarz: stąd *Sartor resartus*. Wszystko to obrażało dobry, poważny smak Anglików i zniechęcało ich do książki; ale dość im było ją odczytać, aby się na wartości jej poznać. Zrozumiano wtedy rolę i łaciarza i odzieży: człowiek wewnętrzny, istotny, jest nagim, przyodziewa go dopiero konwencyonalizm towarzysko-społeczny; jak przeciwć słowo, nie tylko okrywa, ale i zakrywa myśl, tak człowieka wewnętrznego zasłania i tłumi społeczny i towarzyski: życie ma za fundament fałsz. Przewodnią ideę swoje wyluszcza myśliciel w rozdziale IX ks. III. W *Sartorze* znajduje się już *in nuce* przyszły Carlyle: z pieką dla czytelników satyra (nagrobek dla lorda, który zabił w swém życiu 5000 kuropatw) łączy on metafizyczną podniosłość: w rozdziale VII ks. III kicdkuje idea bohaterstwa; w X tejeż księgi idea przyrody pozaprzyrodzonej, t. j. takiej, jaką widział Spinoza sub *specie aeternitatis*. — *The French Revolution* w trzech działach, „Bastylia”, „Konstytucya”, „Gilotyna”, jest cyklem obrazów, trzymany w namiętnym kolorycie, ale dających o wielkim przewrocie wyobrażenie zbliżone do tego, jakie wszczepiał Taine swojemi studjami nad rewolucyą, a dokumentuje Mortimer-Ternaux swoją *Histoire de la Terreur*. Książkę Carlyle'a dziś jeszcze czytać można z zajęciem bez obawy fałszywej wiedzy. Osobliwa przygoda spotkała manuskrypt tego dzieła: gdy w r. 1835, po ukończeniu t. I, posłał go Millowi, służąca filozofa-ekonomisty wrzuciła manuskrypt w ogień. Carlyle musiał nanowo zabrać się do pisania i dopiero na począt-

nie już gotowych myśli bez logicznego, doprowadzającego do nich procesu. Pierwsze zatapiają się w głąb, drugie wznoszą się w górę; tamte zwracają się głównie na szczegóły, te do uogólnień dążą. Umysły metodyczne działać nie umieją bez indukcyjnej analizy; umysły dogmatyczne znowu rozkoszują się w dedukcyach. Ludzie o umysłach jasnych są mistrzami w syllogizmie, przekonywają nas, lub przekonać usiłują, logiką i doświadczeniem, skrętnie zebraném; ludzie o umysłach śmiałych, lotnych, pociągają nas, choćby sami tego nie chcieli, wspaniałością, wszechstronnością i pięknnością swoich wywodów. Tamci więc są matematykami, ci—poetami rozumu; obdarzeni żywą imaginacją, przez nią właśnie nigdy nie mogą zachować

ku r. 1837 pracy tej dokonał. Francuzi przetłumaczyli całe dzieło.—Carlyle zostawił po sobie pamiętniki p. t. *Reminiscences of Th. C.*, wydane zaraz po śmierci autora przez historyka współczesnego, Froude'a (Londyn 1881, 2 t.), a przygotował do druku pamiętniki swej żony Joanny (Jane) Baillie Welsh, i wydanie ich pomienionemu Froude'owi, przyjacielowi swemu, zlecił: wyszły one w Londynie 1883 r. w. 3 t. p. t. *Letters and memorial of Jane Welsh Carlyle, prepared for publication by Th. C. and edited by J. A. Froude*. Wrażenie oba te wydawnictwa sprawiły nieosobliwe, wielu miejscami przygnębiające. Dopelnieniem tych wspomnień, listów i pamiętników są: Shepherd'a *Memoirs of the life and writings of Th. C.* (Londyn 1881, 2 t.); Froude'a *Th. C., a history of the first forty years of his life* (Londyn 1892, 2 t.); Nortona *The correspondence of C. and Emerson 1834—72* (2 t. Boston, wyd. 2-e 1885); *Early letters* (2 t. 1883); *Letters 1826—36* (2 t., Londyn 1889) i *Th. C., a history of his life in London 1834—8* (2 t., Londyn 1884; przekład niemiecki *D. Leben Th. C. s. 3 t.* Gotha 1886—7). Zajmowali się jeszcze człowiekiem i pisarzem: Hood *Th. C., a philosophic thinker* (Londyn 1875); Oswald: *Th. C. ein Lebensbild* (Lipsk 1881); Althaus *Erinnerungen an Th. C.* (w „*Unsere Zeit*” 1881); Masson *C. personally and in his writings* (Londyn 1883); Larkin *C. and the open secret of his life* (N-York 1886); Flügel *Th. C. s. religiöse und sittliche Entwicklung und Weltanschauung* (Lipsk 1887); Garnet *Life of Th. Carlyle* (Londyn 1887). Są nadto studia Nichola, Conwaya i innych.

U nas spisy Estreicherowskie nie podają do roku 1882 żadnego przekładu z Carlyle'a, ani też żadnej pracy o nim. Dopiero w tym roku w „Bibliotece najcenniejszych utworów literatury europejskiej”, nakładem S. Lewentala, ukazał się Sartor *resartus* w przekładzie Sygurma Wiśniowskiego (str. 223, 8-o); i studjum tłumacza o Carlyle'u „*Charakter i pismo T. C.*” w „*Ateneum*” r. 1882 (T. I, str. 27, 167). Wiśniowski polemizował z zasadami i wywodami C-a, i po wydrukowaniu rzeczy mojej o myślicielu angielskim otrzymałem w upominku od tak przedwcześnie zmarłego pracownika na naszój niwie literackiej egzemplarz *On heroes* z ciekawymi uwagami, rzucanymi na karty książki podczas czytania. Dopiero w 10 lat po Sartorze, nakładem księgarni Teodora Paprockiego, wyszedł przekład, tych odczytów, dokonany przez n. Jozafata Nowińskiego p. t. *Bohaterowie, cześć bohaterów i pierwiastek bohaterski w historii etc.* (Warszawa 1892, str. 353, 12-o), przybyło zaś po r. 1882 nowe, wyższej wartości, studjum nad Carlyle'm: Ant. Okolskiego *Wpływ Tomasza C-a na rozwój społeczeństwa angielskiego pod względem socjalno-politycznym w XIX wieku* (Lwów 1894; str. 151, 8-o). P. Ernest Świeżawski miał już w r. 1876 przygotowany przekład *The French Revolution*; dotychczas jeszcze nie wszedł on do bibliografii (1894).

ani należytego chłodu, ani miary, ani ciągłości, jakich rozumowanie ściśle wymaga. Bo to niewątpliwa, że rozum, przy pewnym tylko stopniu chłodu duchowego porządnie, indukcyjnie, syllogistycznie działać może: namiętność nie rozumuje, marzenie, równie jak uczucie, pęta rozumowi nakłada. Umysły drugiej kategorii mogą być głębokimi, ale nigdy jednostajnymi, doskonale jasnymi w działaniu swém nie będą. Stąd obok cudnych nieraz prawd, obok przekonanań silnych, z głębi duszy tryskających, znajdują się w ich wytwórstwie myślowém pomysły luźne, niedokładności i zboczenia, przy większej cierpliwości i chłodzie dające się zawsze uniknąć. W formach przejawiania się takiej działalności nieraz trywialność spotyka się oko w oko ze wzniosłością. Rozumowanie ludzi takich jest zawsze działaniem na gorąco. Są oni fanatykami idei swoich; gdy waleczą, to—na noże.

A czują przytém religijne przywiązanie do prawdy wybranej, ni-by do Boga samego. W działalności takich umysłów rozum mniej jest oderwanym od człowieczeństwa, od całej duchowej treści jednostki, od uczucia i wyobraźni, i przeciwnie, z uczuciem i wyobraźnią sprzymierzony, rusza na świata podbój. W przymierzu tém rozum odnosi zwycięstwa świetniejsze, niż bez niego; ale za to zdobycze jego nie są tak trwale, mniejszą mają niezawodność i doniosłość.

Umysł Carlyle'a zaliczyć potrzeba do drugiej, scharakteryzowanej tu, kategorii. Jest to geniusz wrażliwy, uczuciowy.

Wykształcony na filozofii niemieckiej, jest jednak wielki Anglik myślicielem samodzielnym. W swój działalności nie miał może równego sobie umysłu w oryginalności, ale zarazem i w dziwaństwie. Jako moralista, jako *wielki cenzor wieku*, posiada rysy tak charakterystyczne, że nie jest podobnym do żadnego z myślicieli współczesnych. Język, styl, myśli, przekonania, ich gorącość, obfitość i powiązanie ze sobą,—wszystko jest w Carlyle'u oryginalném. Uwaga jego i ciekawość zwracają się głównie na zadania filozofii moralnej: czy to w historii i historyozofii, czy w krytyce życia ludzkości współczesnej, wszędzie znać myśliciela, któremu idzie, nie o formy oderwane bytu, ale o żywą istotę człowieka. Filozofia teoretyczna, budowanie systematów dyalektycznych, ujmowanie całości bytu w kleszcze rozumu i podawanie jej innym, nie było celem Carlyle'a, nie odpowiadało usposobieniu tej duszy ognistej, niecierpliwiej, niezdolnej oderwać się od moralnej, ustawicznie odczuwanej istoty człowieka. Carlyle jest nawskróś moralistą, zajmuje się pojęciami żywymi, i tém odróżnia się od myślicieli niemieckich, których-by architektami pojęć oderwanych nazwać można.

Miał jednak Carlyle swój ogólny pogląd na świat: bez takiego poglądu myśleć by nie mógł; ale go nigdy w oderwaniu, jako cało-

kształtu metafizycznego, nie przedstawił. Materya jest dla niego, jak dla Hegla, przez pośrednictwo natury, wyrazem idei, odmiennie istniejącej od człowieka. Po za każdą rzeczą ukrywa się myśl boża; przez wszelkie istnienie boskość przegląda. Nie się nie zmienia i nic nie powstaje na nowo. Przypominają się tu ideje Platona, inteligencya Anaksagorasa, niezmienność bytu Eleatów. Tak to rozum ludzki wraca ciągle do tychsamych stosunków bytu, na powtarzanie się nieuchronnie skazany. Wszystkie niemal pojęcia filozoficzne dzisiejsze, o ile są istotnie filozoficznymi, a nie naukowymi, odnaleźć można w filozofii greckiej, która do nich innymi, niż my, drogami dochodziła, ale niemniej je posiadała.

Myśliciel angielski mówi nam, że wszystko, co jest, istnieje tylko cudownym sposobem, a cała natura jest poza-przyrodzoną (*preter-natural*), oparcie dla siebie ma poza sobą ¹⁾). Ważne to jest niezmiernie zdanie dla idealizmu. Wszelkie wyznanie wiary, wszelka filozofia idealistyczna, czy spirytualistyczna, jak ją tam nazwiemy, musi koniecznie stwierdzić niesamoistność natury, jeśli nie w jej istnieniu dzisiejszém, w punktach dalszych, to w punkcie wyjścia, w stworzeniu samém. Zresztą nic innego i nauka ścisła nie przynosi dla wiedzy naszój. Darwin nie wie, skąd się wzięły pierwsze komórki, z których się życie rozwinęło. Nie wiedzą przyrodnicy, skąd się wziął pierwszy proch świata, pierwsza mgławica planet i słońce. Jeżeli tylko prochu takiego Bogiem samym nie nazwiemy, i z tego Boga nie wyprowadzimy świata przez rozwój, czyniąc cały świat materialny Bogiem, rozprowadzonym na pojedyncze jestestwa (Spinoza), nic nam innego nie pozostanie, jeno — uznać energią twórczą jakiejś siły czy istoty wyższej nad proch pierwotny.

W tę siłę i zarazem istotę wyższą wierzy Carlyle. Ostateczny stosunek człowieka do natury wyrażać się może tylko w czci kornój, nie dla niej samój, ale dla tego, który ją stworzył i po za wszystkimi jej jestestwami istnieje. Nauka ateistyczna i materialistyczna, małostkowa, bo dająca się podbijać przez materyą, którą bada; niezdolna wydobyć się zjéj więzów; nieuznająca ducha i idącej z nim w parze nieskończoności i transcendentalności, — burzy istotną mądrość, zamiast ją budować. Carlyle wyznaje, skądinąd wiadomą, zasadę, że nauka powierzchowna odprowadza od Boga, prawdziwa zaś, głęboka, doprowadza do niego. Niech rozum bada, docieka, roztrząsa, niech się w naturę wciela i przez łączenie się z naturą, sobie właściwe, wiedzę o naturze wytwarza; ale niech zawsze, zdobywszy swoje summując, summę ostateczną znajduje w tém cichém, a tak dzielnie do

¹⁾ *On heroes etc.*, str. 7.

umysłów przemawiaćem orzeczeniu mędrca: *On jest we wszystkiem.* Rozum człowieka, niezdolnego do wydobycia z piersi swęj tego okrzyku, przypominać będzie, przy największej uczoneści, „okulary bez ocz, któreby przez nie spoglądać mogły”. Nieustannie zajmuje Carlyle'a myśl, że na naturę patrzeć należy, jak na dzieło boże, a badania nad nią uwieńczać filozofią, wynoszącą umysł ludzki ponad otchłanie grubo pojętęj materyi.

Jeżeli już istnienie materyi jest duchowém, jeżeli już materya jest szatą okrywającą ducha, o ileż bardziej człowiek duchem być musi! W zuchwałęj antytezie Carlyle zestawia płytki rozsądek popolity z rozumem, i powiada, że gdy dla owego rozsądku człowiek wydaje się tylko „dwunogiem wszystkożernym, ubranym w spodnie, z żołądkiem w miejsce duszy”, dla rozumu jest jedynie zjawiskiem boskiem, duchem, duszą. Jaki nasz początek, jaki koniec, jaki byt przedświatowy i pozaświatowy? tego nie wiemy i nigdy wiedzieć nie będziemy. Pod powłoką ciała, pod tą draperją, w którą Bóg nas przyodził, posiadamy tajemnicze swoje *ja*, a w niem cały świat zjawisk i stosunków, trudów i walk, boleści i rozkoszy, ruchu i spoczynku, trwałości i zmienności. Zadne jednak wewnętrzne przewroty i burze tego *ja* nie wywrócą, nie unicestwią. Jesteśmy i będziemy.

Jak ciało nasze jest dla ducha tylko „sukienką utkaną w niebie,” z której się kiedyś rozbierzemy, tak i wszystko to, co przy pomocy ciała i zmysłów zdobywamy dla ducha, znikomą tylko jest jego własnością. Wszystko to kiedyś z nas opadnie: zapomnimy o trudach i walkach, o boleściach i rozkoszach naszych, i pozostaniemy tylko w substancyi ducha czystęj, w tęj, która nie ginie nigdy i nie przeraża się nigdy. Pozornie tylko rodzimy się i umieramy, wistocie zaś ciągle *jesteśmy*. Wychodzimy z Boga i wchodzimy w Boga. Drzewo żywota naszego, jak owo Igdrasil w Eddzie, ma korzenie zapuszczone w wieczność, i nie go z tęj wieczności nie wyrwie. Duch nasz uprzedmiotawia się w ludzkości, choć przedmiotem dla siebie być nie przestaje. Podmiotowość nasza jest tak silną, że wobec nięj ginie granica wyraźna pomiędzy rzeczywistością a snem. „Tkanka snów naszych jest taką samą, z jakięj powstaje życie na jawie.” Osobistość swoję wnosimy wszędzie i odczuwamy we wszystkich zamysłach, pragnieniach i przedsięwzięciach swoich. W treści swęj istoty jesteśmy częms ściśle od dzieloném od natury, przeciwstawiającem się naturze i panującem nad nią.

Zastępy duchów ognistych przebiegają przez ziemię i zapadają w otchłań, która, na modłę ziemską brana, nicością będzie. Ludzkość samę przyrównywa Carlyle do „artyleryi niebieskieję”, przejawiającęj się w gromie i płomieniu. Bój jeden się kończy; przycho-

dążą nowe pokolenia, nowe zastępy, i walka nanowo się zaczyna. I tak ciągle, ciągle — w nieskończoność.

Stosunek jednostki do ludzkości przedstawia się Carlyle'owi inaczej, niż Heglowi. W duchowym panteizmie Hegla zarówno ludzkość, jak jednostka, są wyrazami nieuchronnego rozwoju ducha: idea sama wstępuje tam na coraz wyższe stopnie, w coraz wyższej potędze, w coraz większym zaleniu, i, że tak powiem, miąższości. Nie ma tam miejsca na metafizyczną wolność człowieka, czyli, jak się mówi, wolność woli; moralność cała opiera się na rozumie i z niego wynika; cały systemat jest czysto-umysłowym — serce i wola obumrzeć przy nim mogą. Panteizm wieje od wszystkich tych duchów bezwzględnych, które wydają się tylko ślepiemi narzędziami jakiejś myśli, przedwiecznej niby, ale istniejącej w oderwaniu od istoty i bez niej. W cudnie rozumnym rozwoju dyalektycznym panuje coś dziwnie fatalistycznego i przerażającego. Ten heglowski polot w niebiosa więcej ducha przygniata, niż materyalistyczne zagłębianie się w ziemię. Człowiek widzi swą niemoc, bezsilność i bezistotność; nigdzie nie spostrzegając stałszego punktu, wpada w odurzenie, szukać zaczyna samego siebie. Nic boleśniejszego nad tę myśl, że we wspaniałym pałacu idealizmu, jaki wystawił dla ludzkości Hegel, wolna osobistość ludzka nigdy, i za lat tysiące, nie znajdzie dla siebie jednego zakątka, w którym-by się przytulić mogła. Duch ludzki uczuwa się tu zebrakiem, włóczęgą, przeklętym jakimś tułaczem. Ciągłość bytu dla niego ginie: zjawi się i zniknie; żadnej wiary, żadnego złudzenia ten nieubłagany rozum nie zostawia. Systemat ten obywa się bez Boga i bez człowieka: Boga zastępuje myśl, siebie i przeciwstawności swojej świadoma; miejsce człowieka Hegel oddaje duchowi przedmiotowemu, żywiołom ludzkości i człowieczeństwa, nientrzymany w jedni przez owę, właśnie odrzuconą, metafizyczną wolność. Myśl bez wiary i bez miłości, przygnębiająca pycha rozumu, — to Hegel. Filozof berliński znakomicie odmalował przeobrażenie się ducha podmiotowego w przedmiotowy, ale nie wskazał, że tajemnica tego procesu tkwi w samym jego podmiocie. Przedmiotowość góruje tam nad wszystkiem: właściwie żyje, nie człowiek, ale idea — i mimo swojej estetyki i filozofii prawa, Hegel subiektywnemu duchowi ludzkemu małą zostawia rolę. Daremnie Nowi Hegelianie usiłowali naukę mistrza z chrześcijaństwem i nieśmiertelnością duszy pogodzić: *piu fraus* tylko umożliwiała jako tako zgodę, więcej dyalektyczną, niż logiczną, rzeczową. Hegel jednostkę ludzką unicestwia; u Carlyle'a, przeciwnie, jednostka, występująca w gromadzie a oparta o Boga, jest źródłem wszystkiego, co się przez ludzkość i w ludzkości dokonywa. Wszystek ten duch, sprzedmiotowiony w cywilizacji i kulturze, w postępie i w dzie-

jach całych, wyraźnie wyszedł z jednostek ludzkich: ich to potęga stworzyła tę potęgę zbiorową, tę olbrzymią istotę, która się ludzkością nazywa. Jednostka jest podwaliną, początkiem, tajemnicą rozwoju ogólnego. Od wartości jednostek zależy wartość zbiorowości. Moralne uczucie jednostek rozstrzyga o moralności i dobru zbiorowem.

Tak dalece to uczucie ważnem jest dla Carlyle'a, że w pielegnowaniu jego zamyka myśliciel angielski całe zadanie religii. Religia prawdziwa będzie za najpierwszą troskę swoją uważała staranie o wewnętrzną prawość, a ta prawość znowu będzie warunkiem istotnego szczęścia, t. j. zostawania na służbie ideału moralnego,—innego bowiem szczęścia Carlyle nie uznaje. Gromiciel materyalizmu, który słusznie *praktycznym* nazwano, jest on zarazem i nieprzyjacielem wszelkich teoryj szczęścia, które od Hedoników do Benthama, w tylu odmianach, niezliczonych prawie, wystąpiły, a częścią błędne, częścią niebezpieczne, bo prowadzące człowieka nad przepaścią egoistycznego kwietyzmu lub używania, ujemnie tylko na umysłowości i moralności zamarych wieków, i naszego jeszcze stulecia, odbić się musiały. Na wymownych przykładach z historii, na najznakomitszych postaciach dziejowych, prawdziwie dobroczynnych, nie zaś tych, które pospolicie „wielkimi“ nazywamy, wykazuje Anglik, że dążenie do szczęścia nie jest czynnikiem dodatnim, wytwórczym, rzeczywistym: wielką dźwignią duchów uprzedmiotawiających się w ludzkości jest żądza doskonałości i gotowość do poświęceń.

Przez takie wywyższenie osobniczego ducha ludzkiego otoczył Carlyle swą filozofią wałem ochronnym od panteizmu. Wielki myśliciel angielski, jak nigdzie w dziełach swoich nie zastanawia się nad osobistością Boga i o nię nie mówi, tak za każdą rzeczą, najmateryalniejszą nawet, widzi prześwitującą boskość, materji przyznaje bytowanie duchowe: a gdzie tylko jest człowiek, własnem czy bożem prawem stojący, tam już panteizmu lękać się nie potrzeba. We wszelkim systemacie panteistycznym, czy będzie on idealnym, jak u Hegla, czy organicznym, jak u Brunona, czy wreszcie realnym, jak u Spinozy, panuje determinizm; jest on krwią w całym organizmie podobnej filozofii: a Carlyle właśnie patrzył na determinizm, jak na potworność. Samodzielność, wolność, odpowiedzialność istoty ludzkiej jest samą tą istotą: odejmijcie swobodę działania, wiedzę téj swobody, z rozumu czy z uczucia płynącej, a zostanie z człowieka zwierzę. Uznanie samodzielności ducha ludzkiego, uważanie człowieka, nie za zjawisko, ani szereg zjawisk lub stanów, nie za zbiorowisko sił pewnych, wspólnych całej naturze, ale za istotę rzeczywistą, bytem odrębnym i nieprzerwanym obdarowaną, stanowi kardynalny punkt idealizmu. Bądźmy pewni, że ilekroć doktryna jaka, mieniająca się idealistyczną, odejmuje nam wiarę w udziałność człowieka, udziałność trwającą mi-

mo całej maluczkości naszój, mimo całego ogromu warunków, które byt i rozwój nasz ścieśniają, — doktryna taka zadaje kłam samój sobie.

Niema miejsca na ideje tam, gdzie i sam człowiek pomieścić się nie może. Chcąc wierzyć w świat ideału, trzeba uwierzyć wprzód w samego siebie, bo się te ideały znikąd inąd nie biorą, przez nie innego nie urzeczywistniają, jeno z piersi ludzkiej i przez pierś ludzką, — ogniem jój i mocą. Tą wiarą promienieje filozofia Carlyle'a. Z tej wiary wypływa cała doktryna tego myśliciela o bohaterstwie dziejowém.

III.

Nauka o bohaterach i bohaterstwie w dziejach ściśle się wiąże z pojęciami filozoficznymi Carlyle'a o człowieku i stosunku jego do Boga i świata, i sama nawet z pojęć tych wynika. Za silną udzielnoscią jednostki idzie i wielka jój prężność i dzielność; bohaterstwo zaś, w ostatecznej formie swojej wzięte, niczém inném nie jest, jeno spotęgowaném człowieczeństwem, podniesioną do najwyższego stopnia udzielnoscią jednostki, stojącej przeciw otoczeniu swemu. „Historia powszechna — mówi Carlyle na wstępie swoich odczytów *On heroes etc.* — historia tego, czego człowiek dokonał na ziemi, jest w gruncie rzeczy historią wielkich ludzi, którzy tu działali“. Zarysowana wyżej filozofia osobniczego bytu duchów, wyszłych z Boga, zmierzających do Boga i wydzielających z siebie ludzkość, w zastosowaniu do dziejów zamienia się w doktrynę bohaterstwa. Lecz bohaterstwo, pojmowane przez Carlyle'a, nie jest takim, jakie zazwyczaj przez wyraz ten rozumiemy. Bohaterstwo zwykłe ma oś obrotową w męstwie, w odwadze, waleczności, w poświęceniu wytrwałém własnej osobistości dla celów pozaosobistych, w wierze w wiekuistość idei, która do poświęcenia zniewala, w gienialnym darze skupiania naokoło siebie innych ludzi: duchów niższych, słabszych, z mniejszą udzielnoscią i bogactwem wewnętrzném. Kto ginie dla siebie, dla tego, co sam tylko kocha, lub czego inni w takim samym, jak on, stopniu kochać, dla czego na równi z nim działać nie mogą; kto umiera tylko dla siebie, dla rodziny lub dalszych ukochanych wyłącznie swoich: ten bohaterem nie jest, choćby w danym czynie duchowa jego potęga istotnie rozbrzmiewała bohaterstwem. Potrzeba koniecznie do bohaterstwa — walki za innych i dla innych, potrzeba idei, któraby przeżyła osobistość ziemską i w spadku po niej pokoleniom się przyszłym dostała. Powinien bohater być użytecznym dla ludzi i stale do użyteczności takiej dążyć. Siłą rozpędową boha-

terstwa jest gotowość do rzucenia własnego bytu na szalę przyszłości ogólnej a nieznanj, lekceważenie tej „sukienki utkanj w niebie, z której nas śmierć rozbiera“. Bohater musi być do pewnego stopnia szalonym—dla oczu powszednich szalonym — przez swą odwagę, wiarę i miłość. Jak w każdej genialności, tak i w bohaterstwie każdym, musi się znaleźć owa klasyczna *mixture dementiae*.

Takim jest bohater w zwykłym pojęciu. Bohater Carlyle'a inaczej się przedstawia. Męstwo i poświęcenie zastępuje u niego energia. Nie jest to ściśle rzymska *virtus*, ale raczej niemiecka *Thatkraft*. Bohater Carlyle'a potrzebuje być, podobnie jak i tamten, szczerym i miłującym prawdę, ale może nie być tak, jak tamten, szlachetnym i wspaniałomyślnym. Niekoniecznie działać ma na polu czynu: może wystąpić w zakresie umysłowości, gdy bowiem stawimy sobie przed oczyma całość duchowego rozwoju, czynem będzie zarówno napisanie jakiegoś wielkiego poematu lub dzieła, jak odnoszenie wielkich zwycięstw, uganianie się po przepaściach śmierci. Bohaterem dla Carlyle'a nie jest, ani Hannibal, ani Vereingetorix, ani Waszyngton. Bliżsi mu są olbrzymi mityczni: Thor, Krok, Herakles, Apollo, Hefajstos, Thot. Bohaterowie Carlyle'a muszą być przede wszystkim ludźmi, działającymi dla ogólnego dobrobytu ludzkości, ograniczonej do danego społeczeństwa i danj epoki, a nawet niekiedy i z odrzuceniem tych zacieśniających szranek. Jedna tylko walka, jedno tylko zwycięstwo, nie wystarcza: trud trwałym być musi. Wolno życia swego nie poświęcać; ale potrzeba osobistość swoją, cały ten byt swój znikomy, uczuciowy, z którego człowiek wytwarza sobie świat, dla innych nieprzystępny,—całe swe szczęście osobiste na trud podjęty wydać. W sile i wierności takiego poświęcenia tkwi miara samego bohaterstwa, przedstawiającego się jako trwały przymiot, ustawiczna dźwignia czynów. Uznać poświęcenie to za obowiązek tak silnie, żeby jego pierwiastkowe pojęcie, w obowiązku zanurzone, utonęło, a zostało tylko pragnienie czynów: taki jest ideał Carlyle'a. Staje on na miejscu cnót wszelkich, jako cnota czynów dla ludzkości potrzebnych, — i moralną wartość swoją czynami temi znamionuje. Tu myśl Carlyle'a zesuwa się z podstawy, na którejśmy ją poprzednio widzieli: bohater dziejowy nie potrzebuje być najmoralniejszym z ludzi danj epoki i danego ośrodka ludzkości, a takim być-by powinien z zasady, że wartość ducha każdego wyraża się w jego moralności—świetnie tę zasadę przeprowadził Cenzor Wieku w swj Historyi rewolucyi francuskiej. „Gieniusz jest darem natchnienia bożego.“ Jestto jaśniejszy od innych byt najwyższego Boga w danym człowieku. Więcej lub mniej zamglony na wszystkich innych ludziach, stał się on w tej wybranej jednostce ludzkiej jasnym, oczywistym. „Tak mówi Milton, który przecież musiał trochę z tych

rzeczy rozumieć; tak mu odpowiadają głosy wszystkich wieków i światów wszystkich. Jak-to! dla uciechy starych dzieci ogień gwiazd niebieskich ma przymierchnąć i pójść na oświetlenie latarni czarnoksięskich? On, natchniony przez Boga, ma ci grać na harfach i piszczałkach, aby twoją przesyconą duszę przez widzenia rozmaite nowych Eldorado, nowych rajów Mahometa, nowych mazgajatowych krain—do snu ukolysać?⁴.

Nie, nie — dość tylko zaprzeczyć: antyteza da już tezę. Samo nawet zaprzeczenie jest chyba zbyt czynnem, tak wysoko postawił był Carlyle geniusz, kiedy mu niebo całe za sprzymierzeńca oddawał. Wielkość i oryginalność umysłu łączyć się musi w geniuszu z wielkością i oryginalnością charakteru, i dopiero w doskonałej jedności obu tych czynników przejawiać się może bohaterstwo, które wistocie niczem się od geniuszu nie różni i jest tylko osobnym, praktycznym jego poddziałem. Bohaterstwo jako boskość może się tylko w rozmaitych kierunkach rozwinąć,—kto zdolny być wodzem, królem, może być i prorokiem, poetą, pisarzem z ideą; ale najgłębsza siła twórcza w każdym z tych kierunków jest jedną i tożsamą w swęj istocie, jest mocą nieskończonego Boga w bycie skończonym i tylko w znojach i bojach tego bytu objawić się może, bo, jak powietrze dla płuc, tak praca dla ducha jest powszechnym, wszystko przenikającym, ośrodkiem istnienia i przejawu. Bohater-geniusz jest wyższym nad zwykłych pracowników ludzkości: przoduje jęj w trudzie. Geniusz—to duch więćej od ziemi, od praktycznych zadań życia odezwany; bohater zaś, przeciwnie, więćej od nieba ku ziemi zwrócony. Pierwszy tworzy piękno lub prawdę, drugi — dobro żywe, dotykalne, dla milionów przeznaczone. W jestestwach swoich wszakże geniusz i bohater są dziećmi jednego ojca; bracia najlepsi, nie dają się rozdzielić: powinien mieć bohater genialność, a geniusz — bohaterstwo.

Co do liczby wybranych, historyozofia Carlyle'a jest znacznie skąpszą od zwykłej historyi. Wielki człowiek musi stanąć na gruncie rzeczywistości. Wyższością jego nad innych jest właśnie to, że dostrzegł pewną rzeczywistość, której inni nie pochwycili, że dotarł do pewnej rzeczywistości doskonalszej, której inni osiągnąć nie zdołali. Powodzenie jest dla bohaterstwa niezbędne. Niema bohaterów nieszczęśliwych—niema męczenników. Komu tylko dano było do Panteonu wstąpić, ten rzeczywistość do niego wstąpił. Bohaterowie są pełnomocnikami ducha dziejów — a duch ten kroczy naprzód, niepowstrzymanie, i będąc syntezą wszystkich duchów drobnych, w łonie ludzkości walczących, jest zarazem i wypadkową dziejów samych; zatem to, co się z mocy jego dokonywa, rzeczywistością szczerą być musi. Ludzie opatrnościowi, do prowadzenia ludzkości

przeznaczeni, nie mogą jej rzeczywiście nie prowadzić i nie doprowadzić do celów, jakie sobie Opatrzność zakłada.

W tém miejscu przechodzi nas mrowie: azali Carlyle nie uwielbi siły, a hołdując rzeczywistości, nie potępi tego, co rzeczywistością już być przestało, lub też jeszcze do niej nie zdołało dotrzeć? Czy tylko powodzenie i szczęście ma mieć wagę swoją w dziejach; a walka bez tryumfu, cierpienie bez radości, trud bez granic, nic, nic—nawet przez swoją gotowość do poświęceń — nie zaważy? Zdawałoby się, że istotnie logika sama przynosi tu z sobą wywyższenie siły ponad kres, w którymby jeszcze duch przeciw sile stający mógł o sobie zaświadczyć, że jest. Pamiętać przecież potrzeba, iż Carlyle zasadę powodzenia stosuje, nie do ludzkości całej, nie do wypadków samych, ale tylko do wybranych osobistości, których działalność bohaterstwem mieni. Nie jest to bynajmniej teoria, któraby utożsamiała dobro z rzeczywistością, cel ze skutkiem, moc ducha z siłą zewnętrzną. Bo i jakżeby autor *Past and present*, *Sartor resartus*, jakżeby ten surowy i często nawet niesprawiedliwy sędzia owych opętańców, którzy oczyszczali Francją z przesądu szlachty i despotyzmu w końcu XVIII w., jakżeby ten „wielki cenzor wieku“, — a nazwa ta słusznie mu się należy, — mógł wygłaszać zasady, uświęcające fakta dokonane, dlatego tylko, że *dokonane*?

Wielkich ludzi swoich, geniuszów czy bohaterów, jakkolwiek ich nazwiemy, szereguje Carlyle w pięć typów: *prorok, kapłan, poeta, pisarz, król*; wszystkich zaś poprzedza bohater Bóg Odin (Wutan) Thor, o którym Carlyle porywająco mówi w pierwszej zaraz swojej prelekyi. Przedstawicielem pierwszego typu jest Mahomet, drugiego — Luter i Knox, czwartego—Cromwell i Napoleon, trzeciego—Dante i Szekpir; w piątym wreszcie typie, najbardziej charakterystycznym, występują Rousseau, Johnson (Samuel), Burns. W tej klasie najwyższej stawia myśliciel angielski Goethego, ale z powodu mało jeszcze wówczas poznanych tajemnic biograficzno-psychologicznych wcale się nim nie zajmuje. Typy te przejawiały się na świecie kolejno: po epoce bogów nastąpiła epoka proroków, potem kapłanów, wreszcie wojowników; wiek dzisiejszy jest wiekiem panowania ludzi z idea, pisarzy wpływowych, mających coś do powiedzenia światu, publicystów i literatów, w najpodnioslejszem znaczeniu (*Men of letters*). Najwyższym typem, wszystkie inne w sobie streszczającym, jest *król*.

Przy daném określeniu pojęcia bohaterstwa, a tak rozszerzonej dziedzinie jego objawów, uderza odrazu niedostateczność tych pięciu klas na pomieszczenie wszystkich ludzi, którzy istotnie przewodnikami ludzkości byli i według pojęć i terminologii Carlyle'a za bohaterów uznani być powinni. Możliwoby jeszcze w klasie przeznaczonęj dla kapłanów pomieścić i moralistów—moralność bowiem łączy się nie-

rozerwalnie z religią, a kapłan u Carlyle'a ma znaczenie wodza religijnego; możnaby w klasie, zostawionej dla królów, znaleźć miejsce i dla wszelkich wojowników; do klasy oddanej poetom dopuścić i artystów: ale gdzie znajdują się geniusze, kochające ludzkość jako sumę cierpiących i potrzebujących jednostek ludzkich? Czy nie uznamy za bohaterów tych olbrzymów miłości, dlatego, że nie są podobnymi ani do Fryderyka Wielkiego, ani do p. Bismarcka? Nie wtłoczmy ich przecież pospołu z moralistami do klasy kapłanów, ani proroków; bo miłość człowieka, jako siła czynna, jako geniusz uosobiony, ani do kapłaństwa, ani do prorokowania nie należy: wypadnie dla nich osobną utworzyć klasę—miłośników ludzkości. A mężowie nauki, zdobywcy wiedzy, czyż samym rdzeniem swęj działalności nie wyodrębniają się od pisarzy choćby największych? Wszakżeż oni więcej od pisarzy znaczą; na nich dobitniej, niż na innych, wyraża się charakter przewodniczenia ludzkości;—trudy ich są najtrwalsze, a produkcya dla świata najwdzięczniejsza, bo ani łez, ani krwi, ani wolności, ani żywotów ludzkich w paszczę swą nie chłonnie. A czy wolno lekceważyć cywilizacyą materialną i tych, którzy ją wydzwignęli na dzisiejszą wysokość? Czy wolno zamykać życie całe w *ideach*, a nie uwzględniać *potrzeb*; ducha tylko mieć na oku, a na ciało nie baczyć, — i nie uznawać, że cywilizacya materialna jest równie dobrem, tylko innego rodzaju, jak i rozwój isticie duchowy, panujący, co prawda, nad wszelką kulturą, wszelką cywilizacyą, ale przez to samo nie wyłączający, lecz przeciwnie, potrzebujący ich tak, jak myśl potrzebuje ręki do czynu?

Filozofia Schellinga w czwartym i piątym okresie swoim zawiera piękną teorią postępu świata, opartą na idei miłości, walczącej ze złem. Jeden znowu ze współczesnych nam myślicieli francuskich (Ravaisson) rozwinął całą teorią dobra i piękna z jednej zasady — miłości. Nie wspanialszego, większą błogością napelniającego, nie przytém prawdziwszego. Kto patrzy cierpliwie w dzieje, ten dostreże w nich tylko egoizm jednych ścierający się z miłością drugich—dla ludzi i idei. Odwieczną macierzą tych pomysłów jest złota legenda Mazdeizmu, a mimowoli już stają w pamięci dwie ścierające się z sobą ustawicznie w życiu świata siły: Miłość i Nienawiść Empedoklesa. Ziarna podobnej historyozofii wrzucił i Carlyle w swoje doktryne bohaterstwa, które określić można jako *energiją poświęcającą się dla innych*. Energia taka nie w samych tylko bohaterach tkwiła; posiadały ją i stwierdziły inne jeszcze, niższego rzędu, osobniki. Bohaterowie są tylko najwyższymi wyrazami tego, co się przed nimi i poza nimi wyrażało i wyraża. Formalnie, ze względu na sam wewnętrzny mechanizm działania, pomiędzy niższymi i wyższymi pracownikami jedność panuje. W tém rozumieniu rzeczy mógł Carlyle

nazwać historią *epopeją bohaterstwa*, i tak ją też nazwał. Gdzieindziej znowu uważa on dzieje spisane za testament pokoleń umarłych, zostawiony pokoleniom żywym.

IV.

Cheąc zrozumieć bohaterstwo Carlyle'a, potrzeba sobie ludzkość podzielić na wyższą i niższą, na arystokracją i plebs, na prowadzących i prowadzonych. Arystokracją są ci, którzy działają i w dziełach swoich za grobem żyją; w plebsie grzezną ci, którzy się już zupełnie przed grobem wyżyli i w żadnym dodatniem dziele swoim nie trwają. Wśród pierwszych tylko znaleźć się mogą jednostki, dla których moralista chowa godność bohaterów, drugimi nie zajmuje się wcale. Bez takiego podziału ludzi na żyjących życiem dwudziestoczegodzinny, odnawiającym się z każdym wschodem słońca, i na ludzi zapewniających sobie byt trwalszy przez czyny, niepodobna pojąć całokształtu myśli Carlyle'a. Tłum, masa, gromada, bardzo mało u niego waży. Wszystkiem jest osobistość ludzka; przez nią wszystko dobro w ludzkości powstaje. Oczywiście, dobro to spełniają najlepsi, inaczej najlepszymi-by nie byli: oni są ową arystokracją, z nich się plejada bohaterów tworzy; wybiegli bowiem na czoło kolumny idącej przez pustynię czasu, a że znieśli największe niebezpieczeństwo i trud największy, prawa więc do czci nabyli.

Czy podobna, aby ci przywódcy, aby ta straż przednia ludzkości, własnego tylko szukała interesu i egoizm za dźwignię czynów swoich obierała?

Bez wątpienia, egoizm wiele już natworzył i wiele tworzy jeszcze ciągle; ale tylko w zakresie kultury zewnętrznej, téj, która dobra materyalne gromadzi i do nasycaenia ciał i dogadzania im jest przeznaczoną. Cała produkcyja ekonomiczna przez egoizm tylko rozwiązuje zadanie wyżywiania się milionów a bogacenia tysięcy ludzi. Bez egoizmu nie mielibyśmy ani miast w domy, sklepy i fabryki zaopatrzonych, ani pól uprawnych: nie mielibyśmy tego wszystkiego, co ciało cywilizacyi naszej stanowi. Ale poza ciałem jest jeszcze duch. Nawet dla kultury materyalnej, zewnętrznej, objawiającej się w pewnym dostatku i zamożności życia, nawet dla takiej kultury, sam egoizm nie wystarcza, a bohaterstwo i miłość są nieodstępniemi jego współczynnikami. Kochać siebie — to jeszcze za mało: potrzeba kochać pracę swoją, cel swój, rzecz, którą się przez siebie skutecznia.

Można być doskonałym fabrykantem, użytecznym dla innych

przez wyroby swoje, nie mając w sobie żadnej innej siły pierwszój, ruch wszechzajacój, prócz egoizmu; ale nie można już być wynalazcą, nie można pracy swój i zarazem pracy innych, doskonalić bez przywiązania się do niej, bez ukochania pewnego, poza osobistością własną istniejącego, celu, który, dopóki osiągnięty nie zostanie, duszę w człowieku całą ogarnie, duszą jego będzie. Tu już kończy się egoizm, miłość własna. Wszelki postęp wymaga innej jeszcze dla siebie dźwigni. Przywiązanie do celu, mocowanie się z przeszkodami i walka — są nieodzownemi czynnikami nawet materialnego postępu ludzkości. Bez nich wprawdzie można prowadzić fabrykę, ale fabrykacyi samój bez onych sił żywych duszy ludzkiej wynalazć niepodobna. Wszystkich tych, którym egoizm wystarcza, poprzedzić musieli inni, którzy już samym egoizmem obyć się nie mogli. Alboż to Watt, Stephenson, lub Cartwright dla wzbogacenia się wynalazków swoich dokonali? Jako żywo! nie. Działanie ich było dobrem dla dobra, sztuką dla sztuki. Rozum ich, postawiwszy sobie pewne zagadnienie, dopóty spoczynku nie znalazł, dopóki go dla samego siebie, nie dla grosza, nie dla żołądka, jakby powiedział Carlyle, nie rozwiązał. Wreszcie wiadomo wszystkim, że prawdziwymi ojcami postępu w przemyśle, są nie przemysłowcy, ale ludzie uprawie nauk oddani.

Jeżeli zatem prosta maszyna bez przyczynienia się miłosnej potęgi ducha ludzkiego wynalezioną i zbudowaną być nie mogła, cóż dopiero będzie z badaniami nauki, z utworami literatury i sztuki, z rządem społecznym, najobszerniej pojętym? Tu już bezwarunkowo wszystko, co jest dobrego, musiało być ukochaném jako ideał, zanim się stało prawdą, pięknem, dobrem, w rzeczywistości. Nie egoizm tu tworzył, nie on. Teorya, wskazująca miłość jako rodzicielkę piękna, nie nową jest na świecie i do czasów Platona jeszcze sięga, a nie nad nią prawdziwszego. Egoizm, żądza zabezpieczenia się lub utuczenia odgrywać tu może tę tylko rolę, że człowieka przy pracy postawi, ale w pracy samój mu już nie dopomoże; z egoizmu nie zrodzi się ani piękno, ani prawda, ani dobro, a mniemania pozytywistów, że nawet poświęcenie jest tylko egoizmu odmianą, ambicya zaś, będąca osobno ukształtowanym egoizmem, wyłączną działką naszych sprężyną — mniemania te dają tylko świadectwo ubóstwa pozytywizmowi, nie dając żadnego świadectwa prawdzi. Jakto? przez pychę tylko, próżność lub chciwość, Sokrates, Platon, Arystoteles chcieli świat wyrozumić i mocowali się z Nieznaném? Pycha tylko lub chciwość wydała z siebie odkrycia Kopernika, Kepplera i Newtona? Pycha tylko lub chciwość pobudziła Rafaela do wytworzenia *Madonny Sykstyńskiej*, *Przemienienia Pańskiego*, *Stanz* i *Loggij*? I nie inne były pobudki Michała Anioła, gdy dawał

Rzymowi *Freski Sykstyńskie, Mojżesza, Kościół świętego Piotra?* Wszyscy ci geniusze nie kochaliż nie, nie walczyliż o nie, nie cierpieliż dla niczego — i siebie tylko, siebie, mieli na widoku? Moglibyśmy wiele bliżej nas obchodzących przykładów powołać dla przypomnienia tylko czytelnikowi, że w samą historię sztuk i nauk złożone są gotowe argumenta na odparcie teoryj i teoryjek wskazujących jedyne źródło czynów i dzieł ludzkich w egoizmie. Że dla sceptycyzmu, mianującego się dziś pozytywizmem, egoizm jest rodzicielem wszystkiego, co ludzkość bogatszą uczyniło — to nas dziwić nie powinno: inaczej być nie może w doktrynie, która człowiekowi daje zwierzęcy tylko początek, mechanizmem zmysłowym zastępuje duchowość, i na rzeczywistość własność i treść istoty człowieczej wyznacza jedynie zmysły, instynkta, kły i pazury.

Zadaleko-by to nas zaprowadziło, gdybyśmy chcieli zastanawiać się nad czynnikami postępu społecznego w najobszerniejszym znaczeniu; gdybyśmy, oddzielając rzeczy egoizmu od dzieł miłości, i jednej i drugiej kategorii właściwe chcieli wskazać miejsca, aby ostatecznie i w tej dziedzinie stwierdzić, że bez umiłowania *człowieka* i ideału koniecznego dlań porządku, bez bohaterskiego trudu, trwanie samo nawet, a nie tylko już postęp, możliwym-by nie był. Właśnie tam, gdzie egoizm najpotężniej występuje, najdzielniej też działa i przeciwstawiająca się mu moc miłości. Nigdzie się tak głęboko dusze ludzkie nie otwierają, jak właśnie w dziedzinie stosunków, walk i zagadnień społecznych. Nigdzie też potęgi duchowe, mimo pozornego wszechwładztwa sił materialnych, w takiej nieodzowności nie występują. O religii i filantropii mówić nawet nie potrzeba: same granice jednej i drugiej wskazują, że egoizm siłą poruszającą dla nich być nie może. A co będzie w moralności, w dziedzinie najpowszechniejszej, etworem dla wszystkich stojącej? Na terytorium to każdy wejść musi, a nikt z niego wywalić się nie zdoła: „Człowiek nie ucieknie od siebie“ — może nie być prawdą w wielu wypadkach; ale „*człowiek nie ucieknie od prawa swojego*“ — na zawsze niewzruszonym pozostanie. Możemy się od następstw ślepej namiętności i od namiętności samej uwolnić; ale w duchu religii Bóg sam aż uwalniać nas potrzebuje od następstw czynów świadomych, jeżeli następstwa te, równie jak i czyny same, ujemnymi były.

Czyliż i tu, w tej codzienną a powszechną pracę, bohaterstwo niezbędnym będzie? Maż być człowiek moralny zaraz bohaterem, a niemoralny tchórzem? I czyliż o pierwszym koniecznie powiedzieć trzeba, że takim, jakim jest, stał się tylko przez miłość bohaterską, a o drugim, że pierwszego nie doścignął tylko przez egoizm tchórzliwy? Sądzę, że myślący czytelnik, nie będąc wcale filozofem, i posiadając tylko niezepsuty, zdrowy i do pojęć oderwanych

zdolny umysł, sam już dał sobie odpowiedź, a dał nieinaczej, jeno w duchu nauki Carlyle'a. *Niema moralności bez bohaterstwa i bez miłości dobra dla dobra samego.* Innego pojęcia czystej moralności, na którą-by się i rozum i uczucie zgadzało, nikt ani sam nie ma, ani innym dać nie może. Wszystko, co temu zaprzeczy, wierutnym fałszem będzie. Sceptycyzmowi pozytywnemu, nazywającemu cnotę „*użytecznym zwyczajem*“, wolno sobie wynajdywać najtańszą a najdogodniejszą konstrukcyi wózek do przejechania przez życie: to rzecz jego dowcipu i porywcości, którą więcej niż złośliwością grzeszy. Ale prawdziwy moralista, prawdziwy przyjaciel ludzkości i nieprzekopiony wyznawca prawdy, choćby miał o sobie przy schyłku życia powiedzieć, że sam moralnym nie był, przyznać musi, iż moralność jest bojowaniem, walką, wojną ciągłą, która ma swoje zwycięstwa i klęski, swoje pogromy ponure i jasne tryumfy, a więc i swoją siłę, męstwo, bohaterstwo mieć musi. *Niema moralności spokojnej, przypominającej gładkie wód stojących powierzchwie.* *Niema moralności, którejby się spokojnie używało, jak ciepłego odzienia: potrzeba ją na każdym kroku zdobywać, na każdym kroku jej bronić, a jak ją mieć trudno — sam Bóg tylko, patrzący w głębie dusz naszych, wiedzieć to może.*

Mowa pospolita jest tu najlepszą dla nas przewodniczką. Nie darmo mówimy codziennie o *odwadze moralnej*. Istotnie, chcąc być moralnym, potrzeba być odważnym. Nie podać ręki oszustowi, nie wejść w zażyłość ze złodziejem, zamknąć progi swe przed chciwcem krzywdzącym ludzkość, obronić skrzywdzonego, wyznać prawdę, nie zaprzecić się wiary i przekonań i nie zawahać się nigdy z ich wyznaniem, nie pochlebiać nikomu i niczemu, lekceważyć bogactwo i nie bić czołem przed próżnością, nie solidaryzować się z konwenansem, nad przyzwoitość towarzyską stawiać godność ludzką, nad miłość spokoju i przyjemności — miłość prawdy, nad miłość człowieka — miłość ideału: do tego wszystkiego, co rzeczywistą treść moralności stanowi, ileż odwagi potrzeba i jakże ją ustalić, obwarować, spotęgować w sobie powinniśmy, aby w bojowaniu owem nie upaść ostatecznie i nie dać sobie wydrzeć sztandaru! Niech raz tylko odwagi w sercu zbraknie, a zniknie zaraz tęgość woli i jasność zasad: zachwiejemy się w podstawie swojej i sami już potem nie będziemy wiedzieli: się dobrém, a co złém, z czém nam walczyć, a z czém się sprzymierzać potrzeba. Wtedy będziemy mogli, co najwięcej, utrzymać się w biernej tylko ucziwości, ale prawdziwie moralnymi już być przestaniemy, dopóki serce męstwa dawnego nie odzyska, jeśli je raz utraciwszy, odzyskać jeszcze zdoła. Toż samo jest i z ową miłością dobra dla dobra: zacznijmy tylko kochać dobro dla jakiegoś

celu, choćby najlepszego, a wkrótce się od dobra samego odwrócimy. Dwa te więc czynniki, miłość i bohaterstwo, w moralności wszelkiej być muszą, jeśli moralność ma być rzetelną. Ustosunkowanie ich wzajemne do siebie i do trzeciego: pożądania szczęśliwości wewnętrznej—stanowiąc powinno naczelne zadanie pedagogiki, która ma najpierw żądę szczęścia umieścić w dobru, następnie dobro uczynić niezbędnym warunkiem życia i potrzebą duszy, a nakoniec przez zaszczerpienie odwagi moralnej dać możność urzeczywistniania istotnej prawości. Pedagogika, chcąc wychowywać ludzi moralnych, wychowywać musi témsamém jakby bohaterów, i wyborowe tylko istoty poddają się jej kierunkowi i doznają jej wpływu. Wyborowe téż tylko istoty moralnemi być mogą, a wszystko, co się o moralności jako o rzeczy powszedniej mówi, jest tylko nadużywaniem wyrazu. Jak genialność, jak bohaterstwo, tak i moralność jest tylko udziałem arystokracji ludzkości, — téj, która herby swoje z ducha własnego bierze.

V.

W doskonałej zgodności z całą swoją nauką utrzymuje Carlyle, że religia musi się koniecznie z czią dla bohaterów połączyć; w jedném nawet miejscu pism swoich (*On heroes etc*) dalej się jeszcze posuwa, twierdząc, iż powinna w cześć tę przejść. Wszelka religia dążyć musi do uczynienia człowieka lepszym i wyrażać się w ideale moralnego doskonalenia. Religia, któraby po taki ideał nie sięgała, obojętną była dla moralności, nie starała się o doskonalenie dusz — religią być-by nie mogła; w każdej téż ideał moralny przyświecał z większą lub mniejszą siłą, a oczywiście, w żadnej tak jasno, jak w chrześcijaństwie. Najwyższą zaś religią jest *religia smutku* („Worship of sorrow” w *Past and Present*). Minione wieki ukazują nam niejednokrotnie zboczenia uczucia religijnego z praktyk moralnych na nabożne, a duchy węższe zwykle w tych ostatnich toną. Dla nich dobro nie jest pięknem, a Bóg, będąc panem nieba, nie jest jednocześnie panem ziemi: można mu bowiem na niebie służyć — modlitwą, a na ziemi obrażać go czynem. Na taką dwoistość nie pozwala cała filozofia Carlyle'a. Ponieważ wszystko przejęte jest u niego religią, z wszystkiego téż religia ma podstawę. Zarówno jednostka jak społeczeństwo, aby mieć prawdziwą, nie obłudną, religijność, musi najpierw żyć w pracy, potem walczyć w bohaterstwie, a wreszcie doskonalić się w moralności. Praca, bohaterstwo, moralność, te trzy rzeczy ziemskie, zbiegają się w jednej niebieskiej: w religii.

Przez religią, jako najwyższą sztukę, najwyższą umiejętność, najwyższą miłość, na jaką duch ludzki zdobyć się może, ustala się węzeł pomiędzy niebem a ziemią. Ale bez owój potrójnej podstawy; religia wpada w fetyszizm lub mistycyzm, a nie będzie nigdy wrazem świętej pokory serca ludzkiego wobec potęgi bożej. Prózniactwo — nie ma żadnej religii, — sobkowstwo, wzlatające do nieba, a patrzące zimnym okiem na nędzę bliźniego — nie ma żadnej religii; wrzescie nabożność, traktująca spokojnie ideał moralny — nie ma nawet prawa świętego imienia Boga wymawiać. Bóg jest tylko dla tych, co go szukają.

Carlyle powstaje na doktrynerów, którzy religią uważają za niezbędną dla społeczeństwa ludzkiego, jako środek policyjny czy cywilizacyjny, ale nie chcą jej uznać za akt nieustanny, wiekuisty wzbijania się człowieka nad ziemię. Takich cywilizatorów bardzo wielu było przed trzydziestu laty i w Anglii i na kontynencie, i jest ich poddostatkiem i dzisiaj. Ocieramy się o nich wszyscy codziennie; w rozmowach poważnych, choćby najlżej filozofią zaprawnych, nieraz zdania podobne słyszymy. Wygłaszają je niedowiar-kowie z pewnego odcienia szkoły socyologicznej, który-to poza kęsem chleba u ust a workiem w kieszeni, poza powierzchownym porządkiem społecznym, innych ideałów i wiar na świecie nie uznaje i nie ma. Czepiają się oni rozróżnienia Kanta religii czystej od formalnej, ale filozofia kantowska, której nie rozumieją, słusznie wszelkie z nimi odrzuca współnictwo. Ten odcień socyologiczny, nawet wtedy, gdy do oświaty i nauki zapędza, czyni to dla ostatecznego celu zaspakajania materyalnych potrzeb i ustalania materyalnego też porządku w społeczeństwie. Mniejsza o to, że społeczeństwo to składać się będzie ze zwierząt-samolubów, z dusz drapieżnych, fałszywych i płytkich — hyle tylko każdy miał dla siebie miejsce wygodne i drugiemu nie przeszkadzał!

Obok tego odcienia socyologów wykształcił się inny, czysto-pozytywny, który już formalnie religią taranem wiedzy rozbijać nakazuje. Dla tych znowu postępowców religia nie może już mieć nawet znaczenia instytucji policyjnej: tępić ją, wyrwać z serc i umysłów; to chwast przesądu, zagłuszający postęp! Nie ubliżając bynajmniej idei demokratycznej, powiedziéć jednak trzeba, że się rozwój demokracji — rozwój nieszczęście spaczony — wiele do rozrostu tych błędnych pojęć przyczynił. Demokracja-to w zakresie społecznym wydała Kommune, a w zakresie ideowym — niewiarę we wszystko, będącą pozytywizmem praktycznym, filozofią kobiet zepsutych i młodzieniaszków, przebywających jeszcze okres ząbkowania rozumu.

O tych wszystkich demokracjach, wolnomysłicielach i pozytywi-

stach mówi Carlyle: „Wystaw sobie, kochany czytelniku, człowieka, który bliźniemu swemu zaleca wiarę w Boga tylko w tym celu, aby zepchnąć chartyzm (ruch demokratyczny w Anglii przed r. 1848) na drugi plan, a robotnikom w Manchester dać możność spokojnego stania przy warsztatach swoich. Mój przyjacielu, jeżeli kiedykolwiek dojdiesz do tego, że w Boga uwierzysz, to przekonasz się, iż cały chartyzm, i wszelkie wybryki manchesterskie, i niekompetencye parlamentarne, i ministerya sowizdrzałów, i najgwałtowniejsze przewroty społeczne, i nawet spalenie się całej naszej planety, — w porównaniu z tą wiarą są tylko drobnostkami. Planeta nasza — to nic nie znaczące ziarnko piasku na kontynencie istnienia. Nędzne doczesne sprawy tej ziemi, twoje interesa i moje interesa, roz-wiewają się w nicłość, kiedy to wiekuiste morze płomieni i światła wraz z jego sprawami pod uwagę wezmę.... Z równym prawem mógłbym wpaść na myśl, że drogi mleczne i całe systemata słońce są tylko na to, aby małe statki, udające się na połów śledzi, miały się czém kierować, — z jakim odważyłbym się twierdzić, że religia jest tylko na to, aby dzięki jej *constable* mógł się utrzymać.“ Ale nie! „Wszelka religia ten zawsze cel miała, aby nam przypominać to, o czém mniej lub więcej dobrze już wiemy sami z siebie, mianowicie: nieskończoną różnicę, jaka zachodzi pomiędzy człowiekiem dobrym a złym. Nakazuje nam ona nieograniczoną miłość dla pierwszego, nieograniczony wstręt ku drugiemu i wzywa nas do niestrudzonych wysiłków.“ (*Past and Present*).

Człowiek ma w sobie światło wewnętrzne, które w nim religia rozpala, a nad sobą — prawo boże, w imię którego religia mu panuje. „Wszechświat stworzony jest według prawa. Wielka dusza świata jest sprawiedliwą“..... „Spojrz tylko, jeżeli oczy lub duszę masz, w to wielkie bezbrzeżne państwo Nieznanego, spojrz w łono jego huczących zjawisk, zamętów i prądów wiekowych. Czyliż nie leży w niem milczące odwieczne to Coś, co jest wszechsprawiedliwością i wszechpięknem, co jest jedyną rzeczywistością i ostateczną potęgą panującą nade wszystkim? Nie żadna to figura retoryczna, ale fakt. Wszystkim zwierzętom znana siła ciężkości nie większą jest oczywistością, niż ten fakt wewnętrzny, który wszyscy ludzie stwierdzić mogą.“ W tych słowach rzuca Carlyle podstawę dla wszelkiej religijności — zarówno prostaczka jak filozofa i męża nauki. Takąsamą podstawę miał dla religijności swojej i Newton.

VI.

Hymn na cześć pracy wyśpiewał Carlyle w *The Past and the present*. Szczęście człowieka spoczywa w pracy, i niema innego szczęścia na ziemi. „Wszelka praca, nawet przedzenie bawełny, jest szlachetna, i ona sama tylko na tej ziemi szlachetną jest. Wszelką godność trud wypełnić musi. Życie w spokoju i wygodnej bezczynności nie istnieje ani dla człowieka, ani dla Boga. Życie wszystkich bogów przedstawia się nam jako wzniosła tęsknota, jako żarliwa walka z nieprzepartą nieraz zaporą. Ale w zabiegach dzisiejszego pokolenia okazuje się cała nędza, cały ateizm tej żadnym mianem ochrzcić się niedającej filozofii życia, która polega na rozszczeniu sobie prawa do czegoś, co człowiek *szczęściem* swoim nazywa. Najnędzniejszy niegodziwiec, obciążony skórą człowieczą, cały grzęźnie w myśli, że według wszelkich ustaw boskich i ludzkich, ma prawo *być szczęśliwym*. Wszystkie życzenia jego, życzenia najnędzniejszego niegodziwca, mają mu się ustawicznie spełniać. Dni jego, dni najnędzniejszego niegodziwca, mają mu upływać w słodkim potoku używania, które dla bogów nawet podobnym nie jest. Prorocy nasi prorokują nam: „Masz być szczęśliwym, masz się przywiązywać do rzeczy miłych i uganiać się za nimi“. I oto zaraz lud wrzeszczy: „Dlaczegoż nie znajdujemy tego, co mile?“ Teorią swoją obowiązków człowieka budujemy nie na zasadzie największego uszlachetnienia, choćby nawet najbłędniej pojętej, ale na zasadzie największego szczęścia. Zdaje się jakgdyby wyraz *dusza* był u nas jednoznaczny z wyrazem *żołądek*“.

Tu zwraca się Carlyle osobliwie do Anglików i mówi: „W parlamentach naszych i w innych zbiorowiskach deklamujemy i perorujemy tak, jakgdyby nam słowa wychodziły, nie z duszy, ale z żołądka — i dlatego też z gadanin naszych tak mało jest pożytku. Zabieramy głos wcale nie dla sprawiedliwości bożej; owszem, nie wstydzimy się występować w obronie swoich własnych interesów, swoich źródeł dochodu, swoich zarobków na handlu. Mówimy: „Oto są interesa tylu milionów, a serca nasze żywo uczuwają potrzebę zaspokojenia ich“. Głośnym krzykiem i ze sprawiedliwej miłości dla ludzi dopominamy się wolnego handlu na to, aby klasy uboższe, którym obecnie wcale się nie dobrze dzieje, mogły mieć tanię amerykańską słoninę. Na zebraniach przyjaciół wolnego handlu rozbieramy teraz zagadnienie: jakimby sposobem nieokielznaną odwagę Anglii utrzymać bez obfitych zapasów słoniny. I stało się, żeśmy się stoczyli na podół narodów zruinowanych.“

„.... Sądzę, że ten, kto, bądź w wierszach swoich, bądź w inny hałaśliwy sposób, woła o szczęście dla siebie, nie jest człowiekiem,

któryby dopomógł społeczeństwu do wyłapania wszystkich lotrów i teńców. Przeciwnie, krzykacz taki znajduje się na najlepszej drodze do powiększenia liczby jednych i drugich przynajmniej o swoją własną osobę. A i na to baczyć należy, iż teoria szczęścia jest czysto nowożytną i stanowi własność, bynajmniej nie dawniej doby, bohaterskiej, ale dzisiejszej, małodusznej. Szczęście, w którym ludzie poszukują celu swojego istnienia, i cała ta nieszlachetna małostkowa teoria, w gruncie rzeczy nawet jeszcze dwóch stuleci na świecie nie liczy”.

„..... Jedynym szczęściem, o jakie dawniej dopytywał się człowiek, było tylko takie, przy którymby mógł trud swój spełniać. Hasłem wszystkich, rozumnie uskarżających się na swą dolę, nie było: „Nie mam co jeść,“ ale: „Nie mogę pracować“. I tak też jest, że jedyne nieszczęście człowieka stanowi niemożność pracowania, niemożność spełniania swego człowieczego posłannictwa.”

O owe dwa stulecia ideału szczęścia, kołacącego się po umysłach, możnaby z Carlylem do rozprawy stanąć, gdyby tu chodziło o doktrynę filozoficzną, t. j. o wyznanie wiary tej arystokracji, jaką są filozofowie; ale Carlyle nie o takiej oderwaniej doktrynie myślał: chodziło mu o całe ogromy ludzkie, o powszechności, o to, do czego dąży demokracja umysłowa społeczeństw: i w tém też ma on zupełną słusność, że od chwili, gdy na Golgocie zabłysnął najwyższy ideał cierpienia, a starożytne Pogaństwo w uściskach zmysłowości skonało, pierwszy raz dopiero po Wojnie Trzydziestoletniej wystąpiła w powszechnościach żądza używania, którą umysł ulepia w teorię szczęścia. Sytość, jakiej człowiek doznaje z bezwzględnej osiągnięcia takiego szczęścia, t. j. pewnych dogodnych i miłych warunków zewnętrznych, nie wspólnego nie ma z zadowoleniem, do jakiego każda istota na świecie dąży, starając się o spokój wewnętrzny: spokój sumienia, spokój myśli, spokój serca, spokój organizmu fizycznego i moralnego — *spokój wogóle!* kto żyw, zły czy dobry, aby żyć, koniecznie potrzebuje dla siebie spokoju. Zarówno robak, jak człowiek; Herakles, i dziecię, byena i jagnię; wszystko, co wzlatuje w górę i świeci, i co pelza i mroczy — dąży do spokoju. Ludzie tłumią w sobie głos sumienia, zastępują dawne zasady życia nowymi, przeistaczają sobie pojęcia, fałszują uczucia — nietyle z tego powodu, że im świat mądrość pewną w ciemnice ich ducha wlewa i doświadczeńszymi i mędrszymi ich czyni, ile raczej z tego że, raz wprowadziwszy w duszę żądę jakąś, szukają dla niej oparcia w uczuciach i pojęciach stałych, w zasadach, i te do niej przystosowują. Na tych to manowcach ginie moralność wszelka. Stąd-to powstają wszystkie sofizmata — i nawet, ogólnie-dziejowego znaczenia, a wielkiego stylu, doktryny, jak np. materialistyczna, lub, właśnie

z przedmiotem naszym związane, nauki Hedoników i Epikurejczyków, krzywdzących swego mistrza, praktycznie ustalały się na świecie wskutek wyżej wskazanej potrzeby równowagi w duszy. Poprostu: gdy serce zboczyło, i umysł także zboczyć musiał. Za błędem uczucia idzie błąd przekonania; apostazy moralna musi się apostazją umysłową zaokrąglić, podeprzeć. Przeważna część teoryj o człowieku, świecie i życiu, — zwłaszcza teoryj, spisujących akta swego urodzenia w księgach pozytywizmu — powstaje w życiu powszedniem, w oczach naszych, pod stopami nam wyrasta, nie z umysłów pokrzepionych, podniesionych, wzbogaconych wiedzą, ale z serc zepsutych przez owę właśnie żądzę banalnego szczęścia, której Carlyle człowiekowi wyrzec się nakazuje. Tajemnica tych przekonań, które stanowią naszą filozofią moralną, — a któż filozofii takiej, mniej lub więcej wynikliwie powiązanej, nie ma, choćby tylko na własny użytek! — tajemnica téj filozofii spoczywa rzadko kiedy w postępowaniu prawidłowem i rzeczywistém rozumu naszego; daleko częściej szukać jęj musimy w sercu, w życiu, w przeszłości, w tym „dniu dzisiejszym, który tak prędko wczorajszym się staje“, jak mówi filozof, ale jako wczorajszy nie znika i utrwała się na zawsze w formie uczuć, przekonań, teorematów, miłości, wstrętów, pragnień, nienawiści — i wszystkich tych stałych linii wytycznych dla ducha, które, gdy nas do dobra i piękna wiodą, ideałami swemi nazywamy. Nic w człowieku nie ginie, jak i w naturze nic nie ginie, a myśl lichego szczęścia zewnętrznego, raz wpełznąwszy w duszę, stoczyć ją musi.

Pojmujemy zatem, dlaczego Carlyle, nawołując człowieka do pracy, tę myśl szczęścia potępia. Praca jedna tylko jest dla niego prawdziwem szczęściem na ziemi. „W pracy tkwi trwale szlachectwo — coś świętego prawie. Chociażby człowiek najmniej pamiętny był na swe podniosłe powołanie, to zawsze można jeszcze w nim pewną nadzieję pokładać, dopóki się rzeczywiście, szczerze pracy oddaje; w lenistwie tylko mieszka wiekuista rozpacz. Praca, najbardziej nawet upośledzona i Mammonowi oddana, utrzymuje nieustanny związek z naturą.“ „Praca jest życiem: z ostatnich głębin serca wydobywa się w pracowniku siła nadana mu przez Boga — święta niebiańska treść jego istoty.“ „Wszelka praca ludzka jest jak trud żeglarza. Niezmierzony ocean grozi mu pochłonięciem i, jeśli mu czoła śmiało nie nadstawić — groźbę swoją wykona. Ale żeglarz nieustannie i mądrze opór mu stawia, walczy z nim mężnie, i to morze, ukrócone, zamiast go pochłonać, samo na grzbiecie go swoim niesie, posłuszne; niesie go jak zwycięzcę swego — do wytkniętego celu.“

Po pięknym obrazie duchowej potęgi Kolumba, — walczącego

z ogromem oceanu a małością ludzi — przechodzi Carlyle do zastanowienia się nad tém: jakiej nagrody praca dla siebie żądać może? Znajdujemy tu jeszcze wyłuszczone nowe błogosławieństwa pracy.

„... W podziw wprawia nas orzeczenie starodawnych mnichów *Laborare est orare*. Dawniejszą od wszystkich wygłaszanych nauk jest ta wiecznie trwała Ewangelia: „Pracuj i w pracy bierz dla siebie zapłatę“.

„W prawdziwej pracy jest świętość; w prawdziwej pracy, choćby tylko w pracy rąk, coś bożego spoczywa. Praca, tak szeroko jak ziemia cała rozpościerając się, ma wierzchołek swój w niebie. Od potu czoła do potu mózgu i do potu serca—w pocie człowieczym wyrażają się wszystkie obliczenia Kepplerów, wszystkie spostrzeżenia Newtonów, wszystkie nauki, wszystkie wyśpiewane eposy, wszystkie spełnione bohaterstwa, wszystkie cierpienia męczenników, i aż do owego krwawego potu, znamionującego trwożę przedśmiertną—wszędzie jest trud“. „O, bracie! — woła Carlyle—jeżeli to nie jest hołdem modlitwy, to trzeba się nad modlitwą litować, gdyż nie jest ona najwznośniejszą pod niebem“.

„Kto nie wszedł w przymierze z Tém, co Milczące i Niewidzialne, ten nie wyda z siebie nigdy nic takiego, coby było prawdziwie widzialnem i wymowném. Musisz zejść do łona macierzyńskiego, do cieniów ojczystych—i jak Herakles długo znoić się i cierpieć, jeśli chcesz się wybić na jasność słoneczną. Jak w boju i bitwie—nie jest-że tobowiem bój?—ani boleści, ani śmierci! Łękać ci się nie wolno. Głos chychojących się krain, łoskot cheiwego Acherontu — jedno i drugie—pod zwycięską stopą twoją umilknąć musi. Dzieło twoje, jak dzieło Danta, powinno cię „chudym uczynić na wiele lat długich.“ Świat i jego zapłata, jego sądy, rady, pomoce, przeszkody—muszą być jak wzburzona fala, jak chaos, przez który ty płynąć i żeglować masz. Nie te dzikie fale i ich trawą porastające zatoki linią żywota wytykać ci mają, ale tamta—gwiazda twoja w górze. . „*Se tu sequi tua stella!*“. Tej gwiazdzie jedynie, która raz jasno nad chaosem świeci, to znowu na krótką chwilę przygasa, albo się w złowrogim cieniu chowa—wiary dochować powinieś“.

Zwracając się do społecznego charakteru pracy, Carlyle ma głównie Anglią na widoku; a rozbiegając stosunki tamtejsze, nie oszczędza żadnego stronnictwa, żadnej klasy, żadnego przywileju, żadnego stanowiska, skądinąd najszacowniejszego, i woła wymownie: „Jakkolwiek praca w pancierz się mammonizmu przyodziła, szatanem jednak nie jest. Nie! To raczej bóg uwięziony, co—świadomie czy nieświadomie — stara się skorupę mammonizmu z siebie zrzucić“. Zaprawdę, gdyby masy mogły choćby w dziesiątej części

wcielić w siebie ideał Carlyle'a o pracy,—bóg Mammon niedługo już krępowałby boga-trud. Byłyby to najważniejsze wyzwoliny ducha ludzkiego.

Ów bóg-trud wydostanie się kiedyś z oków swoich—czy ludzie o nim myśleć będą, czy nie. „Jeżeli nie—woła Carlyle Anglikom—to rzecz sama o sobie pomyśli. Zastarzałe już, długo tu i owdzie poruszane kwestye, co-to jeszcze ani w wywodach logicznych, ani w parlamentarnych pracach rozwiązania dla siebie nie znalazły, rozwiązują się coraz szybciej w faktach spełnionych, na które trochę straszno jest patrzeć!“ Filozof wierzy w potrzebę i niezawodność nowego ustosunkowania się zarobku do pracy. Gdyby ludzie słuchali byli głosu nieba, przed dwoma już pokoleniami (pisane w r. 1843) zaczęłoby się organizowanie pracy; teraz usłuchać będą musieli, chcąc niechcąc, głosu ziemi.

Zna tedy Carlyle, przy całej nieubłaganiej moralności swojej, przy wszechpotędze idei religijnej, pod którą i pracę samą poddaje, obok tej niebiańskiej strony, także i czysto-ziemską i poziomu ziemi trzymającą się, cielesną, materyalną, społeczną stronę trudów człowieczych. Tu już nie mówi pracownikowi: „Nie żądaj nagrody;“ lecz przeciwnie, uważa za konieczne takie wynagrodzenie, przy którymby już serce nie nużyło się, a dusza nie mdlała od samego tylko życia.

„Kto nie pracuje pod okiem Najwyższego Nadzorcy — mówi Carlyle w jednym miejscu swego traktatu — ten źle pracuje“; a gdziein-dziej znowu wręcz już twierdzi, że praca jest religijnym obrzędem. Ta religia pracy jest u Carlyle'a ideą cudnie silną i piękną. Zostawia ona nietkniętą dziedzinę wiary i dążeń pozaziemskich i wprowadza niejako tylko podział w religii, — daje jej wyręczycielkę i zastępczynię w sprawach ziemskich. Powszechna religia pracy może się stać najlepszą rodzicielką cnót i gorliwości społecznej. Jakimby to rajem była ziemia, gdyby ludzie na nią wszyscy czysto pracowali! Praca wtedy byłaby zawsze porządną i zawsze użyteczną, a podejmujący ją—od niej, jak od wewnętrznego słońca, rozjaśnialiby się, rozpromieniali. Człowiek nie ma większego przyjaciela, miłosierniejszego anioła nad sobą — nad pracę, choćby najnędzniejszą, ale oho-czém sercem spełnianą. Praca taka równa króla z nędzarzem, opływającego w szczęściu z przybitym przez los na krzyżu. Praca taka ileż istot już obroniła od zgryzoty prowadzącej do grobu, od rozpacz-y i samobójstwa! Człowiek na ziemi ma tylko dwa punkta oparcia dla siebie: miłość i pracę. Gdy kochać przestał, gdy pracować nie może, jest już bez podpory żadnej: oparciem mu już wtedy dno przepaści.

VII.

Na wyłożonych tu pojęciach o stanowisku człowieka wobec Boga i świata, oraz o przejawianiu się jego w dziejach, — oparł Carlyle filozofią swoją i cała jego działalność filozoficzna zmierza do udowodnienia i rozumnego zestawienia ze sobą tych pojęć. Lecz, jak powiedziano wyżej, udowadnianie, przekonywanie — nie leży w naturze tego umysłu. Południowa, Giordana Bruno i Campanellę przypominająca, gorącość myśli nie pozwoliła na działanie prawdziwie dowodowe, i kogo Carlyle uczuciem potężnym, głębokim nie pociągnie, tego też i logicznymi wywodami nie przekona; sceptyk doskonały, niemający wiary w człowieka, i wierzący tylko w atom materji, nie odemajdzie od jego filozofii poprawionym. Styl poetyczny, nieporządnie rozstrzelujący się, choć zawsze świetny, nie dopomaga do umysłowej percepcji, a mistycyzm, ukrywający się w filozofii, niedowierzaniem przejmując do prawd, filozofią tę stanowiących. Jeżeli do tego dodamy działalność Carlyle'a jako „wielkiego cenzora wieku“, zwróconą głównie przeciwko Anglii, pojmiemy, dlaczego myśliciel ten mniej uznania u współziomków i współczesnych swoich znalazł, niż na to zasłużył.

Charakterystycznym znamieniem nauki wygłoszonej przez Carlyle'a jest jej arystokratyczność, w najszlachetniejszym jednak słowa tego znaczeniu, i tylko ściśle w takiem, a nie w innem. Przez arystokratyczność swoją, Carlyle jest idealistą, przez arystokratyczność swoją zakłada kult osobny dla bohaterów. Całe jego pojęcie o człowieku, jako o duchu, przechodzącym od tajemnicy do tajemnicy, od Boga do Boga, całe to pojęcie przejęte jest nawskroś arystokratycznością. Czemże jest owa „artylerja niebieska“, czem są owe „zastępy duchów, przelatujące ziemię“ — jeśli nie najdoskonalszą arystokracją? A te rzeczy świata, po za któremi prześwituje bóstwo — nie są również arystokratycznymi, jak ludzie sami? Filozofia Carlyle'a tłumaczy nam pewną tylko grupę zjawisk i pewną tylko klasę duchów ludzkich; nie daje wcale klucza do zrozumienia ducha całej ludzkości. To, co mówi Carlyle, prawdą bywa tylko niekiedy i względem niektórych osobistości i stosunków ludzkich; nie jest prawdą w zastosowaniu do życia całych zbiorowości, zarówno narodów, jak i drobniejszych związków ludzkości. Myśliciel angielski lekceważy zupełnie ciało i jego potrzeby, i czynnikom zmysłowym, materialnym (w przeciwstawieniu do duchowych), odmawia w filozofii swój miejsca. Takim, jakim on widzieć chce człowieka, może być tylko kwiat wybrany ludzkości. Miliony dusz nie wedrą się nigdy na wyżyny duchowej samoistności, a z pomiędzy tych, które się na nią dostały, — ileż wy-

trzyma na zawrotnym wierzchołku i od pierwszego wiehru w przepaść nie runie? Prawda! możnaby powiedzieć — ale czy cała ludzkość nie streszcza się właśnie w swojej arystokracji, w znaczeniu greckim: najlepszości? Zgoda! — lecz rozpatrywanie samėj tylko treści daje tylko historyozofią; chcąc mieć historją, trzeba rozpatrzyć ogół samych objawów: nie wolno niczego dzielić, wyrzucać, nie wolno rozczłonkować całości. Jak z rozciętego ciała ludzkiego dusza ulatuje, tak z rozciętego organizmu wypadków ulatnia się myśl, która w nich tkwiła, — dusza ludzkości samėj. I historyozofia może być tylko dalszym procesem historyi; nie można jęj budować obok nięj niezależnie, według planu choćby najpodnioslejszėj i najgłębszėj filozofii. Elementa mądrości dziejów znajdują się w dziejach samych.

Systemat uosabiania dążeń i trudów ludzkości w jednostkach wybranych, w bohaterach — jest więcej niż systematem, jest prawdą. Ale i on technie arystokratycznością, i on również chroma na niedostateczną krytykę historyczną, skutkiem czego, nie wszystko, co na wywyższenie zasługiwało, znalazło się na wyżynach. Wskazaliśmy już wyżej całe kategorie trudów ludzkich, pominięte w klasyfikacyi Carlyle'a, a wraz z trudami i same siły żywe, które je spełniły: ludzie wieley w danych zakresach do Panteonu Carlyle'a nie weszli. Dawszy wyobrazenie o swoim bohaterstwie, Carlyle nie dał dokładnego wyobrazenia o ludzkości jako o wielkiej pracowni dobra. Gdyby był na dzieje ze stanowiska dokonywających się w życiu rozlicznych prac spojrział; gdyby był cierpliwiej szczegółom się przypatrzył — inną ułożyłby klasyfikacyą i prawo do czci, bohaterom należne, innym jeszcze osobistościom, prócz wymienionych wyraźnie, przyznał.

W filozofii Carlyle'a spotyka się zachowawczość wybitna z najskrajniejszym radykalizmem. Tasama zasada, która jest stwierdzeniem zachowawczości w ideałach, wydaje z siebie radykalizm, gdy ją myśliciel stosuje do rzeczywistości. Z całym ogniem, uporem i głębokością żarliwców religijnych XVII w. w Anglii, Carlyle odwołuje się do *sumienia jednostki* i chciałyby z niego uczynić granitową podstawę wszystkich myśli i czynów ludzkich. Szczerze i prawda! — to hasło jego moralności. Rzeczywistość na takie hasło nie odpowiada, ani w Anglii, ani nigdzie indziej; bo życie, w summie, a nie w treści górującej, objawów swych wzięte, życie małe, dwudziesto-czterogodzinne — oparte jest na fałszu i egoizmie, wyłączającym prawdę.

Z przeciwieństwa między pragnieniem a doświadczeniem wyniknęła cała satyryczna i moralizatorska działalność Carlyle'a. Poznanie jęj jest ważnem dla poznania samego umysłu i władającego nim talentu. Carlyle przedstawia się tam nieraz dziwacznie; ale głębszy

i szerszy od dziwactw jest w nim porywający zapal i dobre, rozumowo dyakrytycznie uzasadnione, prawo autora do mówienia prawdy, nie tylko ziomkom własnym, ale i całemu światu cywilizowanemu. Ludzie zrywają z sumieniem; Carlyle chce poprawić człowieka wewnętrznego: i stąd jego radykalizm. Ale przeprowadzić taką poprawę, to znaczy poprawić wszystko i nazewnątrz człowieka. Ideały religii będą zawsze przodowały wszystkim innym: oczywiście, religia, mająca moc tak wielką, występować powinna zawsze w ściślejszej spójni z moralnością. Carlyle nie oddziela też jednej od drugiej. Moralność niepodległa (*morale indépendante*) w jego uznaniu nie istnieje. To wynoszenie religii przez człowieka, który nie zalicza się do żadnego ustanowionego kościoła w Anglii, stanowi dobroczynną reakcją przeciwko wielu *nowinkom* dzisiejszym, popieranym żarliwie, szczególnie przez młodzieniaszków, a według których idea religii jest już wykopaliskiem przedpotopowem. Filozofia Carlyle'a wykazuje wreszcie dobitnie tę prawdę, że byt narodowy i polityczny danych społeczeństw zależy ściśle od ich bytu moralnego. Nie podobna złożyć państwa z samych próżniaków, cheiwców, kłamców i oszustów.

Błędy, popełniane w wywodach swoich, okupuje Carlyle powagą i szlachetnością poglądów. Jest to nie tylko romantyk myślowy, ale i rzeczywisty myśliciel. Charakter taki zyskuje się nie przez nieomyślność, ale przez głębokość swego myślenia, szczerłość swego uczucia, odwagę w wygłaszaniu prawdy. Filozofia taka oddziaływała podnosząco na umysły, roztwiera im szerokie widnokęgi i do myślenia użytecznego je pobudza. Posiada Carlyle w wysokim stopniu te przymioty, które w piątym odczycie swoim „O bohaterach“ uznał za konstytucyjne w człowieku pióra, słowom jego przyznając moc czynów, a pamięci — prawo do czci bohaterom należnej.

Dwa kłamstwa wieku ⁸⁾.

(1883.)

Parę miesięcy temu ukazała się w trzecim już wydaniu książka niemiecka, złożona z rozpraw, ogarniających prawie cały obszar życia dzisiejszych społeczeństw. Zamało mówimy: „ogarniających“: rozprawy te rozcinają, jeden po drugim, wszystkie stosunki przez zwyczaj między ludźmi ustalone i odsłaniają fałsz w nich ukryty, uświęcony przez wieki, z pokolenia w pokolenie przekazywany. Idea, to jest myśl i uczuciem przewodniem, tej krytyki ostrzej, nie-dobierającój słów, częstokroć cynicznej, jest oparcie życia zbiorowego na wyłącznej podstawie praw natury i solidarności między ludźmi: możnaby więc pierwszą zasadę twórczą książki nazwać *naturalizmem altruistycznym*. — rzecz nie nowa na Zachodzie; ale u nas, przy wielkiem ubóstwie myśli, przy wstąpieniu do myślenia o czémkolwiek, a témbardziej o ogólnych formach i warunkach bytu, przy niezmiernie słabym wytwórstwie *pojęć* powszechniejszych, oderwanych od bezpośrednich zjawisk życia, jednem słowem: przy niefilozoficzności naszej, tak biernej jak i czynnej, wszelka książka pobudzająca nas do myślenia o tém, co stanowi własność każdego — o życiu i uspołecznieniu dzisiejszej ludzkości — jest już taką nowością, że gdy się zjawi, gdy do wiadomości dojdzie, warto się nią zająć i poznać ją choćby tylko przez ciekawość: jak też tam inne mózgi świat w sobie odbijają? — skoro go nie można odbić w swoim własnym....

Stara, jak świat, jest prawda, że ludzie będą zawsze ludźmi: ale czy zawsze tymisamymi ludźmi? Czy nie jest przesądem mniemanie, że się nic w ludziach, w człowieku gromadnym, nie zmienia

⁸⁾ Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit, von Max Nordau Dritte Auflage, Leipzig 1884, 2 k. nlb. i str. 421; in 12-mo maj.

i że daremnie-byśmy świat wyrozumiewać chcieli, bo, chociażby się go najdoskonalej rozumiało, nie popchnie się go na nowe tory? Prawda, świat, a o ludzkim tu mówimy świecie, nie będzie nigdy zadawalniał tych, których drogi w tém życiu szły ponad bagnistemi nizinami; wiele serc szlachetnych, wiele wyższych umysłów opuszczać go będzie ze świadomością jego nędzy, z uczuciem żalu i tęsknoty, z goryczą, bólem i skargą na byt, na naturę ludzką, a może i na tę siłę najwyższą, która wszystko w ruchu i całości utrzymuje. Pessimizm w pewnych granicach, pessimizm niepodający gwałtem noża do samobójstwa, jest koniecznością niespaczonego rozumu i niezepsutego serca; jest cechą wyższości ducha; jest odwrotną tylko stroną idealizmu, odepchniętego od rzeczywistości, umęczonego przez doświadczenie, skazanego na wieczne i nienasycone pragnienia i tęsknoty.

Ale, chociażby koniecznością była nawet śmierć z rozpaczny nad światem — czyżby to uwalniało istoty rozumne od obowiązku myślenia o nim? Skąd wziąć do skrępowania rozumu, jego działalności, potrzebną? Prawo rozumu właśnie jest najistotniejszą niezbywalną, najtrwalszą mieniem człowieka; zbyć się nie da bez samego człowieczeństwa, którego rozum jest koroną. Można się wszystkiego wyprzeć, tylko nie myśli, wszystko w sobie powściągnąć, tylko nie ruch myśli, raz wszczęty. Prawdziwem samobójstwem, *życiem w śmierci*, jak pięknie wyraził się Krasieński, jest życie bez myśli, niemyślenie, dobrowolne wyrzeczenie się tego, co właśnie istotą człowieczeństwa stanowi. Myśl, — to sam człowiek. Całe życie nasze, cały byt nasz tuteczny i nieśmiertelność nasza: to tylko myśli nasze. I nie popiół, nie proch po nas zostaje, ale myśl. Dzięki spadkobierstwu myśli, umarli żyją w żywych. Cała ludzkość jest tylko jedną myślą ogromną, wcieloną w naturę — a na ten ogrom składały się tysiące lat i dusz miliony.

Zatém nie szemrać i nie sarkać, ale myśleć, i nie lękać się myśli i nie uciekać od rozumu, bo jest to zawsze najlepszy we wszystkim przyjaciel, pomocnik i przewodnik i, jeżeli co, to rozum na tej ziemi kochać potrzeba. Nie dość jest żyć: trzeba myśleć o życiu; nie dość być na świecie: trzeba go pojmować. — „Nie zmienię, niczego nie dodam ...“ Może! ale posłucham prawa stoty mojej. Rozum mój na to jest w świecie, aby świat wyrozumiewał. To prawo — to ja sam; nie można go unicestwić bezemnie. Gdzie jest byt, tam i wzbijający się nad poziomy jego rozum być musi; gdzie jest życie, tam powinna być i życia krytyka.

A życie jest tém więcej warte, im mniej w nim egoizmu, bezmyślności i panowania zmysłów; tylko działalność umysłowa utrzymuje je na wysokości godnej człowieczeństwa, o wartości zaś życia umy-

słowego wyrokuje stopień panującej w niém filozoficzności: im więcej wyrozumiewania, tém lepiej się żyje. Bez tej filozofii moralnej czy etyki, która stosuje ideały rozumu do form rzeczywistego życia, do obyczajów i instytucyj, obywatel się mogą żaby w bagnisku, hippopotamy w mule, dzikie zwierzęta szukające żeru, — ale nie ludzie. Niekoniecznie zaraz w książki tę filozofią spisywać potrzeba, ale w umysłach ją piastować — to już obowiązek nieodwrócony. Filozofia taka jest arytmetyką, próbą arytmetyczną naszej wartości moralnej: mówić nam, o ile ludźmi jesteśmy.

Słyszę już głosy: „Ale co z tej arytmetyki przyjdzie komu? kręcimy się ciągle w kole zaklętém. Prawdziwe dzieci ojców naszych, powtarzamy ich błędy, aby je swoim dzieciom znowu przekazać — i tak ciągle, ciągle, bez końca — na wieki! Marnemi tylko prochami jesteśmy, które wichry konieczności po przestworze rozrzucą. Niema żadnych praw moralnych, ani moralnego postępu. Natura w nas żyje, nie my żyjemy, a natura poprawić się nie da. Wszystko będzie, jak było”.

Będzie, jak było! — czy istotnie tak, a nie inaczej? Czy naprawdę niema w niczém postępu, nie się na lepsze nie zmienia, nie nie doskonali?

Zaprawdę, cierpiącym i nieszczęśliwym trudno uwierzyć w coś, coby męczarnią i niedolą nie było; przykutomu do miejsca ciężko pomyśleć, że cośkolwiek postępuje: ale niemniej postęp jest, i światło jest, i dobro jest—tylko jeszcze bardzo nikle, bardzo dalekie od ideałów rozumu. Zwolna, ale ciągle, rozszerza się i rozjaśnia ta nasza droga przez naturę do wieczności, do nieznanego celu, nazwanego Bogiem. A byłoby to możliwém bez ideału rozumu, obejmującego wszystko z góry, bez udziału miłości, łączącej człowieka z człowiekiem, choćby najpośredniej, w najoderwanśszym od konkretnej rzeczywistości pojęciu? Bez tych dwóch czynników, rozumu i miłości, niemożliwą byłaby cywilizacya, niemożliwą kultura duchowa, niepojętym całym dotychczasowym dorobek ludzkości.

Powierzchnowne tylko, jednostronne myślenie widzi w życiu jedynie ciągle urzeczywistnianie się zasady *homo homini lupus*: ma człowiek dla człowieka pazury, ale ma i serce. Obok niszczącego egoizmu staje i dobroczynna troska, myśl niepokojąca się o tysiące i miliony; tylko nie szukajmy jej w tej strasznej jaskini, do jakiej nas księga dziejów powszechnych wprowadza. Chcąc postęp uznać, potrzeba patrzeć na trudy uspołecznienia, na koleje oświaty i nauk, na dzieła miłosierdzia i opieki, jakich dawne wieki nie znały; na coraz wyższy i coraz więcej wymagający ideał moralno-obyczajowy; na coraz doskonalsze opanowywanie natury i rządzenie jej siłami, stanowiące zadanie cywilizacyi a ułatwiający zadania prawdziwój upra-

wy duchowej, która dopiero o podniosłości życia rozstrzyga. W tém wszystkiém widać myśl miłosną; i myśl ta jest prawowitszą rodzicielką postępu, niż potrzeba, która była tylko bodźcem, ale nie twórcą. Jeżeli więc z pomocą tego czynnika tyle się już dokonało — a dokonana się jeszcze tak wiele, że wieki przyszłe uważać będą dzisiejszy nasz byt za stan barbarzyństwa, ciemnoty i niemoralności — nie zrzekajmy się go i przynośmy do ogólnej pracowni idei mających kierować życiem—także i miłosną myśl swoją. Obmyśliwajmy dla ludzi dobro rozumne, a podawajmy je z miłością. Praca owęj filozofii moralnej nie jest i nie będzie nigdy straconą: choćby bowiem nie wytknęła świata dróg nowych, to przez rozjaśnienie pojęć wzmocni charaktery i zdolniejszymi je do spełniania podniosłych zadań życia uczyni.

Książka, nad którą się zatrzymujemy, nie jest weale pospolitym wyrobem pióra; jęj krytyka stosunków publicznych w Europie ma prawo do tego, aby ją zapamiętać: a to już wiele, gdy coś na pamięć sobie zasłuży. Autor myśli samoistnie, opiera się na własnych przekonaniach, czerpie z własnego umysłu i, z wyjątkiem pojęć podrzędnych, umie w całości swęj krytyki utrzymać jedność, harmonię, tę niepodzielną duszę prawdy, która sama jedna tylko wzbudzać może szacunek dla myślenia. Wykazywanie fałszu, panującego wszechwładnie, podawanego i podtrzymywanego jako prawda nieomylna; zdzieranie maski z obłudy i niedołęstwa; odkrywanie ślepego mechanizmu, podstawiającego się w miejsce życia, jego potrzeb i celów; piętnowanie przemocy gniołacej prawo, egoizmu udającego miłość, natury idącej wbrew naturze, — te są wytyczne linie jego myśli, i po tych liniach myśl jego krąży swobodnie niepowszymywana żadnemi względami. Gienialności, wielkiej duszy w tęg książce niema, ale jest dużo zdrowego krytycyzmu, rozsądku, szczerości i odwagi. Uderzając na konwenans, owczy pęd, modę, bezmyślne przywiązanie do tego, co istnieje — autor sam wolnym jest od konwenansów, rozbiera rzeczy do naga, jak powinien czynić każdy pisarz, zwłaszcza filozoficzny, chcący być czytany. Dlatego książka Nordau'a zajmuje; można się na nią nie godzić, ale, raz wzięwszy do ręki, odłożyć ją trudno. Waga jęg główna pada na stronę stosunków publicznych; znajdują się jednak prawdy i z zakresów innych, z życia religijnego, moralnego, obyczajowego. Osobny rozdział traktuje o *klamstwie w małżeństwie*. Poznajmy to kłamstwo.

Zarówno w narodzie, jak w małżeństwie, przeważać powinien altruizm nad egoizmem; im większa liczba pragnących uzupełnić się przez małżeństwo, tęg większa żywotność narodowa, a przy tęg żywotności naród wart jest tęg więcej, im silniej rozwinął się w nim popęd do bohaterstwa, zaparcia się i oddania na ofiarę powszech-

ności. I rodzina i naród upada wskutek przewagi egoizmu: jego panowanie jest oznaką zanikającego już życia. Małżeństwa zawierane są wtedy bez miłości, z egoistycznych pobudek, dla interesu, z zimnem sercem, ze złą wolą; w samym zawarciu ich tkwi już występki.

Taką właśnie epoką upadku jest ta, w której żyjemy. O miłość w małżeństwach dzisiejszych dba się równie mało, jak o uczucie w układach zawieranych przez kapitalistów. Interes osobisty stanowi jedyną pobudkę do takich związków; żadnego uświęcenia moralnego, żadnego uczuciowego węzła. Jedno nie pragnie żyć dla drugiego, chce tylko zyskać lepsze dla siebie warunki istnienia — warunki materyalne, oczywiście, — któreby zapewniły rozkosze życia. Nieinaczej zawiera się małżeństwa u ludów w stanie natury zostających; ale to, co ma być wrzkomem usprawiedliwieniem złego, samo nowego przeciwko złemu dostarcza dowodu: tam bowiem indywidualizacja jest bardzo słabą, jedna osobistość drugiej wartością dorównywa, serce nie potrzebuje wyboru, a sam związek trwać może i bez miłości, nie burząc porządku i dobra społecznego. Ludy pierwotne mogą żyć we względnej pomyślności, bez tego, w braku czego społeczeństwo cywilizowane upada. Z niekzemnych związków rodzi się i niekzemne potomstwo; pokolenie za pokoleniem karłowacieje, inteligencya wrodzona coraz bardziej upada. Pogwałcenie darwinowskiej *selection*, rozciągniętej do całości istoty, mści się na późniejszych pokoleniach. Upadek arystokracji w całym świecie stąd się począł.

Nawet poza obrębem wpływów wychowawczych wielka część winy spada na rodziców. Wtedy już, kiedy dziecko jest dojrzałym, kiedy się już wychowanie jego skończyło, rodzice, na swoim urzędzie zwierzchników moralnych, otwierają mu naocześnie wrota do złego. Dziewczynie biednej nie wolno kochać; każde drgnięcie jęj serca stoi pod miarą, każdy uśmiech stosuje się do wysokości dochodów, jakie posiada ten, komu ją przeznaczono.

Polowaniu na posagi odpowiada polowanie na mężów, do którego rodzice, ciotki i stare kuzynki zaprawiają biedne stworzenie, rozpoczynające życie od fałszu. Ze względu jednak na prawo początkowania, służące mężczyźnie w staraniach przedmażeńskich, polowanie na mężów nie jest jeszcze tak powszechnem, tak zgubnem, jak polowanie na posagi. Istnieje w społeczeństwach dzisiejszych osobna klasa łowców posagowych. Ubiera się to według pierwszej mody; fryzuje sobie włosy i o milę już cuchnie perfumami; tańczy wybornie; umie się kręcić i wykręcać w towarzystwie; rozprawia o sporcie, zna tajemnice kulis teatralnych; sprowadza fury bukietów i cukierków — najczęściej za pożyczane pieniądze; umie list na-

pisać, a w potrzebie nawet i wiersz miłosny sklecić. Tym sposobem łapie się złotą rybkę na wędkę, a rybka złota zbyt późno poznaje, że nie była bohaterką żadnego tam dramatu lirycznego, ale prostą liczbą w rachunku.

Od zwyrodniałych jednostek klas wyższych któżby wymagał ideału! Wielką już jest rzeczą, gdy się w małżeństwach takich wstyd uszanuje; ale zazwyczaj szanuje się tylko przyzwoitość. Życie zmysłowe — to wszystko: pan dba o swoje podniebienie i żołądek, nabiera sławy w świecie balleryn i szulerów, zna się na winach i cygarach, jest stałym gościem klubów; pani szaleje za modami i obmyśla coraz to szaleńsze, stara się na każdym kroku prześcignąć swe przyjaciółki, — intryguje, kłamie, obmawia, a życie bez miłości wynagradza sobie łamaniem wiary małżeńskiej.

Taka jest dziś na Zachodzie, w wielkich ogniskach życia, większość małżeństw w klasach średnich i wyższych: przerażający obraz. I to wszystko nazywa się miłością, posłuszeństwem i uczciwością małżeńską!

Pocieszajmy się tём, że u nas złe nie przybrało jeszcze tak zatrważających rozmiarów; ale nie przeczmy, że jest. Małżeństwo bywa i u nas aktem kupna i sprzedaży, jak u ludów pierwotnych, z tą jeszcze obciążającą różnicą, że co tam dzieje się otwarcie, wobec bogów i ludzi, tutaj jest najczęściej dziełem podstępny i oszukaństwa. W zawieraniu takich związków, obrażających godność ludzką, wina kobiet jest daleko mniejszą, niż mężczyzn: kobieta, posiadając mniej samodzielności społecznej, tёмsamem i mniejszej ulega odpowiedzialności; zato klasa łowców posagowych i liczebnością i działalnością swoją zasłużyła sobie już na to, że trzeba ją wytykać i piętnować jako szkodliwy żywioł społeczny. Niech tu nikt na nikogo *większej* winy nie zwala: mieszczaństwo grzeszy również, jak szlachta; po obu stronach sami pokazać byśmy mogli mnóstwo kobiet, które padły ofiarą podstępnej chciwości męskiej i życie swoje całe na męczeństwo, na niedolę i nędzę wydały. Kobieta w naszym społecznieniu grzeszy głównie płytkością duszy, brakiem rzeczywistego uczucia. Idzie do ołtarza z panem Janem, ale poszłaby taksamo i z p. Aleksandrem, gdyż ani jeden, ani drugi, istotnej miłości w niej nie wzbudza. Ta bezkolorowość, ta bezwystnaniowość miłości, w stosunku, wymagającym właśnie jaknajsilniejszego kolorytu, najpotężniejszej wiary, mści się później przez lata całe, nieraz aż do grobowej deski. Najdoskonalszy związek dwóch indywidualności miałżeby się dokonywać poza obrębem indywidualności — samą tylko siłą bezimiennych a powszechnych, wspólnych wszechstworzeniu instynktów? W naturze pozaczłowieczej idzie tylko o utrzymanie ciągłości bytu fizycznego; w świecie ludzkim zaspokojone być muszą

jeszcze najświętsze interesa bytu moralnego i społecznego. Gdyby zwierzęta posiadały społeczeństwa, to i u nich formy związków byłyby uszlachetnione: a między ludźmi jakże często znikczemnia je zwierzęcy egoizm! O społecznym znaczeniu, o społecznym powołaniu małżeństwa wcale się nie pamięta. Ani umysł, ani charakter, ani serce nie przystępuje z należytem przygotowaniem, z siłą potrzebną do trudu, walki — i obowiązku, boć to wszystko z surowym obliczem swoim czeka na uśmiechnione dzieci Hymenu. Kto myśli o ognisku domowym, o moralnym gnieździe dusz, o szkole charakterów — o całym tym nieprzejrzanym łańcuchu chwil życia? „Niechaj życie samo się kłopotce! niech się za lby rwą pedanci! Dalej, dawajcie wieniec i welon! Małżeństwo — to rozkosz, świat — to salon, życie — to zabawa. Cieszymy się i używajmy!“ — I tak jest w większości wypadków.

Autor książki upatruje przedmiotową przyczynę złego w wychowywaniu kobiety wyłącznie tylko do stanu małżeńskiego — a nie do życia wogóle, jako do wielkiego procesu myśli, uczucia i woli, mającego się w czasie rozwinać; zdaniem jego, za złe odpowiedzialną jest również wadliwa organizacja ekonomiczna dzisiejszej ludzkości, którą wytknął był w jednym z poprzednich rozdziałów. Na obu tych punktach ma on oryginalne swoje poglądy. Zdawałoby się, że będzie zwolennikiem emancypacji kobiety, dla własnego jej dobra: przeciwnie, wzgląd tego dobra nakazuje mu odrzucić emancypacją, jako brzemienną w nieszczęścia. Lepiej dla kobiety, że nie stanie do walki o byt z mężczyzną, że nie ma ani tychsamych warunków, ani tychsamych wymagań dla swego istnienia: bo w takim razie zostałaby zmiażdżoną, uległaby sile wyższej, jaką ma mężczyzna. Wadliwy ustrój ekonomiczny w tém się przejawia, że nie zapewnia rodzicom środków materialnych do wychowania dzieci, które, zdaniem autora książki, społeczeństwo na etat swój brać powinno, aż do tego wieku, w którym będą zdolne na siebie zapracować. Mając już głowę o wychowanie potomstwa spokojną, mężczyzna mógłby dać folgę sercu i nie potrzebowałby uganiać się przedewszystkiem za groszem. O to lekarstwo spierać się tu nie będziemy; sam eksperyment należy jeszcze do przyszłości a przeszłość przyszłości rozstrzygnie dopiero o powodzeniu.— To jedno tylko chcielibyśmy wyprosić sobie u reformatora, aby nas nie obdarzał gromadnym wychowaniem dzieci, żłobkiem, sypialnią i szkołą, utrzymywaną przez państwo i zaopatrzoną w prawo przymusu. Im mniej państwowości, tém lepiej dla społeczeństwa, dla zewnętrznego i wewnętrznego rozwoju człowieka.

Piętnując kłamstwo wieku, autor sam kłamstwa się dopuszcza, mianowicie: w tej pierwszej myśli przewodniej, która go na drogę

krytyki dzisiejszych małżeństw popchnęła — w owym altruistycznym naturalizmie, któryśmy na samym początku wskazali. Dając folgę tej zasadniczej myśli swojej, Nordau wprowadza nas w sferę *amour libre*, z nieograniczonym prawem rozwodów na pierwsze skinienie; ukazuje nam goetowską *Wahlverwandschaft* jako typową formę popędu do małżeństwa; wraża w nas przekonanie, że mimo jednoosobowości, narzuconej przez prawo, w rzeczywistości panuje w obyczajach europejskich poligamia; wreszcie powstaje — bez znajomości rzeczy — na Kościół, że jest nieprzyjacielem małżeństwa, że ascetyzmem swoim istotę stosunku zmienił, wykoszławił, od prawdy życia oderwał — a tą prawdą życia jest dla ciebie, człowiecze, to, żebyś szedł zawsze za pierwszym swoim popędem. Dlaczegoż-byś nie mógł kochać na raz kilku istot? Jeżeli masz serce dość obszerne, a wielki w niém *horror vacui*, kochaj. — Pod koniec rozdziału dopiero, kiedy trzeba było postawić stanowcze już żądanie, cofa się Nordau z wnioskami: dobrze jest — mówi — że jeden tylko mężczyzna żyje z jedną tylko kobietą; dobrze jest, że prawo ogranicza rozwody; dobrze jest, że po zapalach pierwszego popędu zostają węzły przyzwyczajenia i przyjaźni: dobrze więc jest w małżeństwie takim, jakie prawo moralne dotychczas ustanowiło. Rozum zatem autora odnosi zwycięstwo nad naturalizmem, którym się umysł jego był przepoił. Trafia Nordau ostatecznie do prawdy; aleśmy go długo, bardzo długo, widzieli na manowcach. Te manowce właśnie ukazują nam drugie kłamstwo wieku, i o niém słów tu parę pomówimy.

Niema wątpliwości, że ów naturalizm w filozofii i sztuce, który poddaje człowieka pod wspólne prawo natury, rządzące wszystkiemi jej siłami, istotami i całą materją, i przedstawia go tylko jak twór przyrodzony — zagnieździł się i rozwinął pod wpływem wielkiego postępu, jaki uczyniły w naszym wieku nauki przyrodnicze. Umysłów samodzielnych jest niezmiernie mało, a owczego pędu w ludzkości — bardzo wiele. Zamiast kojarzyć pozorne sprzeczności, zamiast znosić przeciwieństwa, dotyczące tylko objawów, a niesięgające w samą istotę bytu, zamiast pracować nad wydobyciem własnej prawdy ze zjawisk życia, — dogodniej jest z prawd już gotowych korzystać i posługiwać się niemi w sferze, dopominającej się samoistnej i oryginalnej działalności. Sfera ta krąży naokoło uczucia — i bez niego wyrozumić się nie da. Kto odrębności swojej od świata materialnego nie odczuwa, temu próżno ją kłaść w umysł. Za zepsuciem obyczajów, poczynającem się od upodlenia charakterów — idzie i upadek tego przeświadczenia, z którego rozwija się moralna niepodległość człowieka wobec natury. Jeżeli teraz przy osłabioném sumieniu uderzy o umysł cała wielkość natury, ujawniona przez nau-

ki przyrodnicze, — jej trwałość i niewzruszoność, jej wewnętrzny porządek, objawiający się w niezmiennych formach działania; jeżeli wśród tej natury człowiek ukaże się jako fizycznie związany z nią nierozzerwalnymi węzłami; jeżeli świat moralny, zapytany o swoją legitymację, jednę tylko ukaże: wiarę i płynące z niej uczucie wyższości i godności metafizycznej — w takich warunkach, takim umysłem naturalizmem narzucić się już musi z mocą prawie nieprzepartą. Dla wielu pisarzy, a nawet dla umysłów wielu — bo nie zawsze pióro idzie w parze z umysłem — perorowanie o wielkich prawach natury, o jej wszystko ogarniającej potędze, o potrzebie oparcia wszelkich stosunków ludzkich na naturze, — będzie, albo sprawą trwogi przed rozumem przyrodniczym, albo sprawą pychy, pragnącej wzbiec się bez wysiłku i zasługi na wyżyny naukowości. A od czegoż moda? Czyżby i w zakresie umysłowości nie miało być mody? Jeżeli są modne kapelusze, dlaczegożby nie miało być modnych pojęć? Każdy wiek miał swoje *esprits forts*, które powtarzały tylko za panią matką pacierz, — same niezdolne do bojowania o prawdę, niemające do tej walki ani oręża, ani męstwa? Toż i dziś, prócz strachu i pychy, jeszcze i moda święci łatwe tryumfy, — zdobywając coraz szersze kręgi w powszechności. Jakże łatwo zostać w ten sposób myślicielem, powagą, dorobić się wziętości, — ba, nawet sławy!

Za panowania filozofii idealistycznej istniało królestwo ducha, graniczące tylko z naturą, ale nie zholdowane przez nią; dziś dawne mocarstwo upada, obszary jego zagarnia dla siebie pojęcie naczelnie panujące w świecie fizycznym. Dawniej zapalano się dla ideałów; czczono ducha, jego potęgę i wolność duchową; widziano świat wyższy nad dotykalmą rzeczywistość; odczuwano odrębność swoją od zjawisk i praw tego ogromu zwanego naturą. Dziś wierzy się w to, co można zmysłami uchwycić, zmysłami zmierzyć i sprawdzić; dziś tonie się chętnie w ogólnym oceanie natury, nie chce się być niczém, tylko siłą, — niczém, tylko materją, wspólną całej naturze, i pod prawa konieczności naturalnej poddaje się całą istotę i wszelkie stosunki człowieka. Dawniej człowiek był cząstką bóstwa i miał byt boży nieskończony, bez początku i końca: wiara w nieśmiertelność za grobem była potrzebną dla życia przed grobem; dusza, jak orzeł, wlatywała ku słońcu wszech ideałów i wszech istnień. Dziś — co się stało z tą wiarą — z tym połotem? Dumny orzeł zamienił się w płaza trwożliwie pelzającego — po szczytę ziemskiego mułu.

Konieczność, niewzruszoność, w naturze panująca, zdobyta przez naukę, imponuje dziś i w dziedzinie moralnej. Pod naciskiem tego potężnego pojęcia nie widzimy w świecie nic, prócz natury, prócz materji i nerwów; trwoga o byt osobisty, chciwość, mająca go zapewnić,

egoizm, depcący po ludziach i rzeczach — przytępiają w nas czulość na sprawy moralne, czynią nas niezdolnymi do odczuwania samych siebie wśród zmiennych, od materji nieodłącznych, zjawisk bytu. Używanie zmysłowe przygłusza, a potem już i tłumi zupełnie, wiarę i w ducha własnego, i w duchowe siły świata, i w duchową treść jestestw nam podobnych. W ten sposób powstaje zwolna największy wróg tego idealizmu, którego potrzebuje człowiek, aby się mógł czuć człowiekiem: materializm praktyczny. Żaden systemat filozoficzny, żadna najprzewrotniejsza teoria nie wyrządzi nigdy takiej krzywdy, jaką wyrządza życie bez wiary, bez zapału, bez miłości, — bez ideału.

Do materializmu w obyczajach przyłącza się jeszcze zabójczy wpływ, jaki wywiera organizacya państwowa dzisiejszj ludzkości. Tępi ona starannie wiarę w prawo wyższe nad kodeks, nad siłę i gwałt; dla siły poświęca wszystko; od dzieciństwa już usiłuje ludzi zamieniać w wystrugane pod miarę kołki, w stado beczące za danym głosem; umysły zaraża mechanicznością i samolubstwem; ducha morduje niesprawiedliwością. I niechże potem nauka, religia, literatura — siłą się na wyglądzenie złego: kiedy one same zarazie uległy i, aby do życia przywracać, potrzebują wprzód same pozbyć się zarodów śmierci!

Nie! nie nauki o przyrodzie winne są temu, że się pod ich płaszczem naturalizm do umysłów przekradł, że przyjął filozofją i przejmuję sztukę: winna jest cała atmosfera duchowa dzisiejszj ludzkości. Zupełny to fałsz, że nauki przyrodnicze dławią ducha, zabijają wiarę i wydzierają ideały. Nauka, ta, o której powiedziano „wiele nauki”, doprowadza do Boga, do metafizycznego środka świata. Nauka poważna trzyma się zdala od prozelityzmu materialistycznego w świecie obyczajowo-moralnym; uczy ona tylko ostrożności, napomina do harmonijnego układu całości rozumowych, nasuwa ustawicznie przed oczy prawa, których lekceważyć nie wolno: ale sama wielkiej zagadki bytu nie rozwiązuje i, jak za czasów Kanta, tak dziś jeszcze, każdy duch wyższy czcić może trójcę przedwieczną ideałów: Boga, wolność i nieśmiertelność.

Nauka utrudnia tylko zadanie filozofii idealistycznj, ale go nie usuwa, nie ścięra, nie niweczy. Nie nauki przyrodnicze ostudziły wiarę w moralny świat porządek i porządku tego pożądanie, ale zepsucie sumień, obojętność etyczna, zaraza siły i powodzenia. Tajemnica systematów filozoficznych, zajmujących się życiem, leży zawsze w życiu samém. Jak jednostka urabia sobie zasady ogólne z czynów własnych, taksamo postępują i narody; między życiem i ideałami istnieje nierozzerwalna spójnia. Pomyślmy tylko, jakimi np. były Niemcy w epoce Herdera i Schillera, a potem za czasów Platena,

Gregoroviusa, Moseua, Muncka, Herwegha — i przystawmy ich do dzisiejszych Niemiec, uszczęśliwianych przez Bismarcka! Nie znać nawet, że to tensam naród.

Taka jest, zdaniem mojem, przyczyna twórcza dzisiejszego *naturalizmu*: słabość żywiolów moralnych w życiu praktycznym, w prawach, instytucjach i obyczajach. Tylko ten, kto silnie stoi wobec zewnętrznej konieczności, kto rządzi się zasadą *suae quisque faber fortunae*, i niczego na los nie spędza, i niczego nie pragnie od losu; kto czuje się wyższym nad przeciwność i potężniejszym nad siłę; w kim, nie natura, ale on sam przez ducha swego żyje; kto życie swoje oddać gotów dla ideału swego: ten tylko może być istotnie dodatnim czynnikiem w moralnym życiu ludzkości. Cały postęp świata jest albo walką z naturą, albo szczepieniem w nią ducha świadomego siebie: co będzie jeżeli tenduchsam właśnie uzna się tylko za naturę ślepemi siłami rządzoną? Wszelkie rozumowanie, topiące człowieka w bezmiarze sił i atomów natury, jest nierozumnym zaprzeczeniem istotnego pochodzenia cywilizacji i kultury i fałszuje rzeczywiste ideały, przyśwecające ludzkości, choćby tylko z kilku jaśniejszych kart dziejów, z pamięci garstki umarłych i z piersi garstki żyjących. Ludzkość nie dlatego jest dziś tak nędzną, żeby w niej ducha wcale nie było; ale dlatego, że na tę siłę ducha, jaką posiada, ma za wiele ciał: te ciała jej ciężą i nie dają jej iść naprzód. Rozpalanie i potęgowanie ducha — to cel rozumny życia.

Z etyki starożytnych.

(1890—1892).

I. Dziś i przed wiekami.

Umysłowość ludzka uczyniła postęp ogromny od czasów, kiedy słońcu kazano obracać się naokoło ziemi a obrót planet tłómaczono poruszaniem się sfer, któremi wyobraźnia usiłowała ratować tonący w bezmiarach nieświadomości rozum. Drogi przebieżone przez myśl ludzką od bezwiedzy do prawdy są tak wspaniałe, tak podbijające umysł dzisiejszy, że nie było i niema takiego pessimisty, sceptyka, wątpiącego nawet o tém, że wątpi, któryby nie przyznał, że pomimo dalekości jeszcze celu, te drogi, wijące się po przestrzeni wieków i nieraz wikłające ze sobą, w całości swęj przecież przedstawiają się jako jeden wielki gościniec ducha, kroczącego ciągle naprzód i zbliżającego się rzeczywiście coraz bardziej do ideału poznania. Najjaśniej ten postępowy ruch jego dostrzegamy w naukach ścisłych nie oderwanych, mających do czynienia z naturą, żyjącą w przestrzeni i czasie. Tam téż istotnie jest on tak wielki, że dziecięcym nawet umysłom najelementarniejsze pojęcia wystarczają do spostrzeżenia ogromnej różnicy pomiędzy wiedzą dzisiejszą a dawniejszą.

Mniejszym już jest postęp w naukach ścisłych oderwanych. Tu rozum ludzki wykazuje swą jedność i jednorodność i względną od samego początku doskonałość. Matematyka nowożytna wznosi się na podstawie rzuconej przez Starożytność i jest tylko dalszym pojęciem jej rozwojem. W filozofii Starożytni poruszyli już prawie wszystkie

te zagadnienia, nad których rozwiązaniem męczy się dzisiaj myśl ludzka, ów zaś nieujęty współczynnik dzisiejszej wiedzy filozoficznej, którym jest nieskończoność — częstokroć wcale w rachubę niebrana a bruźdząca we wszystkich rozumowaniach i wywracająca wszystkie systemata, — dla Starożytności był taksamo wielką niewiadomą świata, jaką jest dziś dla nas.

Genjusze w nauce i filozofii śmiało zapędzały się w stronę dzisiejszej wiedzy. Arystoteles rozumowaniem dochodził do kulistości ziemi, Hipparch wyczuwał budowę universum i ciał naokoło siebie krążących, Stoicy wierzyli w świata nieskończoność. Pomiędzy geniuszami działającymi siłą własną różnice będą, mimo odległości w czasie, zawsze mniejsze, niż pomiędzy umysłami działającymi tylko zdobytém doświadczeniem, jako narzędziem, i rozsądkiem, jako siłą.

Najwięcej podobieństwa między umysłowością Starożytnych a swoją własną dostrzega człowiek dzisiejszy w moralności, czyli w tém, co z rzeczy ludzkich jest najbardziej ludzkim. Przyczyna tego prosta: sam człowiek, sama jego natura, najpovolniej zmienia się przez postęp umysłowy. Pojęcia o złém i dobrém, jeżeli pominiemy szczegóły tkwiące w indywidualnych obyczajach i urządzeniach społecznych Starożytności, nie zmieniły się prawie wcale. Ideał człowieka sprawiedliwego, zostawiony przez Platona, nie lęka się porównania z najwznioślejszemi marzeniami idealizmu chrześcijańskiego. Zasady moralności Starożytnych, odczuwanie i pojmowanie cnoty, wyobrażenia o godności ludzkiej, o charakterze, o miłości dobra i prawdy — są prawie takiesame, jak nasze. Największa, rdzenna już różnica wypromienia się z krzyża męki na Golgocie. Starożytność nie miała pojęcia bliźniego, ani ograniczonego do jednostki, ani rozszerzonego w ludzkość. Jak duszy jęj odczucia, tak mowie brakło wyrazu.

Z podobieństwa sfer moralnych wysnuwa się podobieństwo pojęć wychowawczych, o ile wychowanie ma być drogą prowadzącą tylko do umoralnienia, do wytworzenia charakteru miłującego prawdę, wyposażonego w stałość, spokój i miarę, spełniającego dobro dla dobra, zdolnego ostatecznie do cnoty. Zdrowe i silne ciało, a w nim zdrowa i silna dusza: to ideał wychowania antycznego. Był on jakby wielkością stałą, — formą, w którą każdą naturę dziecięcą wtłaczano, indywidualności jęj wcale nie uwzględniając, albo też bardzo tylko mało. Stroną dydaktyczną wychowania, zwróconą na umysł i wiedzę, w przeciwstawieniu do pedagogicznej, kształcącej serce i wolę — daleko mniej się zajmowali Starożytni, niż my dzisiaj. Udzielana wiedza była skromną, niewyrobioną metodycznie; ściśle biorąc, była raczej zbiorem podawanych dziecku i młodzieńcowi wiadomości, niż wszczepianą umiejętnośćią. Pedagog miał przez to więcej czasu na wychowanie, gdy go mniej na nauczanie potrzebował.

Nie mieli Starożytni naszej psychologii doświadczalnej, ale mieli wiarę w dzielność istoty człowieczej, w wyższość rozumu nad namiętności, w potęgę woli rozumowi poświęconej—i wiara ta wystarczała im do rzetelnej a skutecznej pracy nad człowiekiem. Wiare tę, najdzielniejszą siłę wychowawczą, wspierało jeszcze przeświadczenie o jednorodności istot ludzkich, o jednakowym ich jakby cząsteczkowym układzie moralnym. Arystoteles wierzy w to, że w młodej istocie ukrywa się już przyszły, moralnie piękny, doskonały człowiek, jak posąg ukrywa się w głazie z chwila, w której go rzeźbiarz pomyślał i myślał swoją w głaz wcielił. Cały też trud wychowawczy wielki ten gieniusz przyrównywa do wykuvania posągu z kamienia: odpadnie co brzydkie i niekształtne, wyłoni się co piękne.

Inne są dziś zupełnie nasze wyobrażenia, ale dotyczą one tylko metody, systematu: przedmiot i cel wychowania moralnego, pojedyncze pozycje tych sił, zasobów i środków, które istocie wychowywanej dać potrzeba, aby moralnie żyć mogła, i ostateczna też ich summa—pozostała prawie niezmienioną. Są, oczywiście, i tu różnice, a jedną z wybitniejszych stanowi to, że wskutek układu społeczeństw starożytnych w tych klasach, dla których wogóle istniała pedagogika, nie potrzebowano wychowywać młodzieży do walki o byt i pojęcia tego wcale, ani w umysłowość, ani w moralność nie wprowadzano; nie rozwijano też zmysłu praktyczności, nie wkładano do przebijania się przez tłum i rozpierania go łokciami, nie uczono tak, jak dziś, oszczędności, przezorności materyalnej dla niej samej, jako dobra niezbędnego w życiu — bo własność, na niewoli oparta, zapewniała, jakby bez udziału woli, suty byt materyalny. Dodać wreszcie potrzeba, że pedagogika starożytna zajmowała się wyłącznie męzczyzną. Wychowanie kobiet prowadziły same — matki empirycznie, bez teorii, bez wskazówek, bez umiejętnego systematyzowania myśli przewodnich.

Każdy wybitny filozof grecki potrąca o wychowanie. Tak niedawno jeszcze nieodstępny towarzysz i przewodnik etyczny młodzieży w swoich Żywotach, wyborny znawca systematów filozoficznych greckich, eklektyk Plutarch już w II w. po Chrystusie, w całym szeregu rozpraw o moralności zajmuje się myślami wieków ubiegłych, podaje częstokroć wyjątki z maksym pedagogicznych, odświeża w pamięci współczesnych, nietylko zdania mędrców, ale i przysłowia grecko-rzymskie, ściągające się do wychowania. Żyjąc już na schyłku umysłowości pogańskiej, a sam jeszcze nietknięty nowymi ideami, wobec potomnych występuje on niejako w roli sprawozdawcy z tego stanu pojęć pedagogicznych dawniejszych, które utrzymały się jeszcze do jego czasów. W rozprawie O wychowaniu dzieci znajdujemy poniekąd streszczoną pedagogikę Starożytnych, nietylko teo-

retyczną, która z papyrusów i pergaminów nigdy nie weszła w życie, ale i rzeczywistą, istotnie czynną jako siła kierująca wychowaniem—*mens agitans molem*. Okoliczność powyższa zaleca pracę plutarchowską uwadze każdego czytelnika, w którym ta najgłębsza ludzka sprawa, jaką jest wychowanie człowieka, wzbudza zajęcie szczerze, zaostrzające ciekawość i energią i uskrzydlające myśl do dalekich choćby wycieczek w przeszłość — dla przyjemności i nauki.

Celem wychowania jest zaprawienie wychowanka do cnoty, wyrobienie w nim cnotliwego usposobienia. Na cnotę złożyć się muszą trzy rzeczy: natura, nauka i przyzwyczajenie, wprawa. Natura rozpoczyna pracę, nauka ją dalej prowadzi, wprawa utrwała: ze współdziałania wszystkich powstaje cnota. Zdolności wrodzone bez wykształcenia są ślepe, wykształcenie bez zdolności — kalekie, wyćwiczenie bez zdolności i nauki — czeze. „Jak w rolnictwie najpierv grunt musi być dobry, potem rolnik znać się powinien na jego uprawie, a wreszcie ziarno nie może być zepsutem, tak jest i w wychowaniu: zdolność można przyrównać do gruntu, nauczyciela do rolnika, ziarno do nauki”. W duszy takiego Pytagorasa, Sokratesa, Platona, wszystko to było złączone w jedność i w jedności tej współdziałało ze sobą. Tacy są ulubieńcami bogów, a nie wszyscy ludzie nimi być mogą. Nauka i wprawa w części zastępują to, czego odmówiła natura. Niedbalstwo unicestwia dobre skłonności, nauka wykorzenia złe. Dla gnuśnego rzecz łatwa jest trudną, dla pilnego trudna łatwą. Pilność, silna, wysilająca się wola, mają wielkie w wychowaniu znaczenie. Charakter potrzebuje dla siebie dłuższego czasu, aby się wytworzyć. Każdą cnotę, bez wielkiego zboczenia, można nazwać skłonnością z przyzwyczajenia. Kiedy Likurg chciał dać Lacedemończykom naukę podnoszącą ich umysły, wziął dwoje szczeniąt razem urodzonych i wychował każde z nich do czego innego: jedno do półmiska, drugie do pola. Gdy już wyrosły, stanął z nimi przed ludem, opodal ustawił dwie misy, a pomiędzy nimi zająca, i rzekł: „Pokażę wam dziś: jak wielki wpływ na wyrobienie cnoty ma przyzwyczajenie, wychowanie, nauka i sposób życia”. I wypuścił oba psy: jeden dopadł do misy, drugi rzucił się na zająca. Podobną moc ma nawyknienie i w wychowaniu ludzi. Przysłowie greckie mówi: „Jeżeliś zamieszkał z kulawym, sam kuleć się nuczysz”.

Żywiołami cnoty według Plutarcha są: obawa kary i żądza zaszczytu. Wszystko, co jest w cnocie, między temi dwoma biegunami się porusza. Są to siły przyrodzone egoizmu. Wychowanie korzystać z nich powinno, ale poprzestawać na nich nie może; musi je uszlachetniać. Cel filozofii: ukazanie szczęścia w cnocie, musi być

i pedagogiki celem. Z pomiędzy wszystkich dóbr ziemskich człowieka jedno jest tylko nieśmiertelném, boskiem: rozwój ducha. Prowadzić go zaś może tylko rozum, nie rozsądek, który przywiązuje się do rzeczy małych i powszednich i zapomina o wielkich i trwałych, bez których niema cnoty. Rozsądek niechaj słucha rozumu, rozum niechaj kieruje rozsądkiem. Rozumu nie zniszczy los, nie wydrze zawiść, nie pochłonie choroba, nie obezwładni sam nawet wiek. Rozum w starości nawet przechowuje młode siły, a czas, który wszystko niszczy, jego wzbogaca jeszcze doświadczeniem. Na takim rozumie ugruntowane wychowanie urąga zniszczeniom wojny, zmywającej wszystko przed sobą, jak spieniony wezbrany potok. Kiedy Demetriusz Megarę zrównał z ziemią, a mieszkańców jęj w niewolę zagnał, zapytany przez niego filozof Stilpo: czy nie postradał czego? — odpowiedział spokojnie: — „Nie, gdyż to, co mam, nie może być łupem zwycięzcy. — A co takiego? — Staralem się zawsze żyć cnotliwie“.

Uprawa rozumu, rozwinięcie téj siły naczelnéj, mającéj kierować człowiekiem po drodze życia, w starości zaś jako mądrość służyć innym za przewodnika, jest zadaniem filozofii. Jeden z siedmiu mędrców, Bion, za główny przedmiot nauki w wychowaniu moralném uważa filozofią. Plutarch tak ją obrazowo wysławia: „Przyjemnie jest żeglując przesuwac się przed wielą miastami; ale pożytecznie osiąść tylko w najlepszym: tém jest filozofia“. W troskliwości o ciało ludzie wynaleźli dwa kunszta: gimnastykę i medycynę. Na niemoc i cierpienia duszy jedyną sztuką leczniczą jest filozofia. Ona tylko pozwala nam rozpoznawać: co piękne, a co brzydkie moralnie; co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe; do czego dążyć, a czego unikać mamy. Ona-to uczy nas, jakimi być powinniśmy w stosunku do bogów, do rodziców i starszych, do praw, do cudzoziemców, do przełożonych, przyjaciół, kobiet, dzieci i niewolników. Ona daje nam trwogę wobec bóstwa, cześć dla rodziców, szacunek dla starców, posłuszeństwo dla praw, uległość dla przełożonych, miłość dla przyjaciół... Ona wreszcie darzy nas wyższą nad to wszystko umiejętnością: chroni nas w szczęściu od nadmiernéj radości, w nieszczęściu od bezbrzeżnego smutku. Ona nakazuje wreszcie umiarkowanie w użyciu a powściągliwość w gniewie. — abyśmy nie byli jak srozące się dzikie zwierzęta.

Opanowywanie gniewu znamionuje mędrca, poddawanie się mu jest znamiem duszy gminnej. Niechaj młodzieńcowi duchowy jego przewodnik stawia przykłady powściągliwości w gniewie, a utajoną w nich naukę wpaja mu jaknajgłębiej w duszę. Niechaj mu przypomina takiego Sokratesa, który, znieważony przez jakiegoś zu-

chwalego młokosa, nie chciał nawet uczniom swoim pozwolić na pociągnięcie go przed sąd: — „Chcecież, żebym sam deptał osła, który mi na nogę nastąpił?” Uragliwe przezwisko zostało już przy zuchwalcu i tak go ścigało i żarło, że, nie mogąc się od niego uwolnić, z rozpaczą się obwiesił. Archytas w Tarencie, powróciwszy z jakiegóż wyprawy wojennej, zastał gospodarstwo swoje w zaniedbaniu i zapłonął już niepomiernym gniewem na rządce; ale w jednej chwili uczuł, że go ślepa porywa namiętność, i za całą karę powiedział winowajcy: „Srodze-byś odpokutował, gdybym nie był w takiej pasyi”. Platon uniósł się raz wielkim gniewem na jednego z niewolników. Nagle się opamiętał i ukaranie winnego zdał na obecnego przy tém, siostrzeńca swego, Speuzypa, mówiąc: „Sam go karać nie chcę, bom zanadto zły”. Takie wzory, przy ciągłej czujności, wystarczają do opanowania poniżającej namiętności gniewu.

Ale nietylko w gniewie potrzeba nad językiem i ręką swoją panować. Mądry umie w stosownej chwili milczeć nawet i wtedy, gdy wolnym jest od oslepiającej namiętności. Nikt jeszcze nie żałował milczenia, ale bardzo wielu żałowało słów swoich. Niepodobna już cofnąć tego, co się raz powiedziało, ani też dochować tajemnicy, którą się już rozgłosiło: a jedno, jak drugie, jest czynem szpetnej lekkomyślności.

Po takich maksymach Plutarch przytacza przykłady śmiałości w mowie, mieszając stosowne z niestosownemi, i za złe uważać każe takie czyny, które dowodzą właśnie mocy charakteru i głębokiej szczerości przekonań, niedbającej uawet o bezpieczeństwo. Kiedy Aleksander, wybierając się z Babilonu, z powrotem do Grecyi, nakazał jęj całej wystroić się w purpurowe togi, a Teokryt na to zauważył: „Dotychczas jeszcze wątpiłem, ale teraz już jasno widzę, że to purpurowa śmierć”; albo kiedy Sotades ostrym językiem swoim podział Ptolemeusza Filadelfa za małżeństwo z Arsyną — żaden z tych dwóch wypadków nie nadaje się do przykładów potępiających nieroztropność w mowie. Inna sprawa z tym samym Teokrytem, gdy jednooki Antyoch przysłał po niego ulubionego swego kucharza Eutropiona, a poeta odpowiedział mu żartobliwie: „Wiem, chcesz mnie na surowo podać cyklopowi”. Słowo wyleciało muchą, powróciło wołem: Antyoch zemścił się, nasylając na Teokryta morderców. Umiejętność milczenia wydaje się Plutarchowi tak ważną, że według niego celem misteryów religijnych jest przyuczenie ludzi właśnie do milczenia: trwoga przed bóstwem wraza w duszę świętość tajemnic judzkich i nakazuje bezwzględne ich dochowywanie.

Bez skromności, bez surowości dla samego siebie niepodobna zostać cnotliwym: pyszny nigdy nie dojdzie do cnoty. „Chory — mó-

wi Plutarch w innej rozprawie: O postępach w cnocie — idzie do lekarza, ale cierpiący na melancholię i wogóle na chorobę duszy, lekarza od siebie odpędza, nie dostrzegając nawet, że jest chorym“. Pomiędzy błądzącymi ten jest już nieodwołalnie na błąd skazanym i zgubionym, kto naganę i napomnienie przyjmuje z gniewem; lepszy już będzie los tego, kto się poddaje: ale ten dopiero dowiedzie swojego umoralnienia się, kto, błąd popełniwszy, sam wystawi się na naganę, namiętność swą wyzna i złość swoją przed światem obnaży, aby wiadano, że jest jeszcze dobrym. Dyogenes powiedział: „Kto potrzebuje ratunku, niechaj poszuka sobie albo uczciwego przyjaciela, albo gwałtownego wroga: pierwszy go poprawi, drugi go skarci — obaj doprowadzą do celu“.

„Jest coś boskiego w wyzwoleniu się z pod namiętności — mówi autor Żywotów w tej samej rozprawie — cały postęp w cnocie polega na okiełznaniu i uśmierzeniu żądz. Potrzeba je ustawicznie pomiędzy sobą porównywać i oglądać się ciągle za siebie: jak daleko rzeczywistość odbiegliśmy już od bieguna namiętności, a zbliżyli się do przeciwnego mu bieguna cnoty? Taką metodę trzymania straży nad samym sobą, czuwania i trudu ustawicznego, wszczepić potrzeba w wychowanka. Będzie to największa z nauk, jakie dać mu możemy.

Wychowanie dziecka rozpoczyna się wraz z jego życiem. Zanim jeszcze dać mu będzie można pokarm dla duszy, dbać już potrzeba o należyty pokarm dla ciała. Matki same karmić powinny.

„Takie jest moje zdanie“ — mówi Plutarch, lękając się bezwzględności w wypowiedzeniu przekonania: widocznie już wtedy gwałcenie zasady było prawidłem, a szanowanie jej wyjątkiem. W pokaraniu już samym matka daje dziecięciu swemu to, czego mu nie da pierś obca: miłość. Sama natura narzuca postawioną tu zasadę. Matka własną piersią karmiąca będzie lepiej swoje dziecko kochała, i sama też w macierzyńskiej miłości się wykształci.

Rozwój umysłowości dziecka poczyna się w pierwszym już niemowlęctwie, ale dziecko rozwija się z początku tylko wrażeniami zmysłów, i niepodobna ujmować rozwoju tego w ramy żadnego systemu. Wszystko, co zrobić można, sprowadza się do tego, aby nie psuć pracy samej natury i dróg jej nie krzyżować. Pożyteczność spowijania, oczywiście, należy do rzędu pewników niewzruszonych — i dziwić się nie można wyobrażeniom II wieku skoro XIX jeszcze nie innym hołdował do tak jeszcze niedawnego czasu. Wyzwolone z powiązków ciała, dziecko dostaje się zaraz pod ster pedagogiczny, i nic błędniejszego nad mniemanie, jakoby istocie młodej od pierwszej chwili już nie należało nadawać pewnego stałego kierunku. Młodość jest miękka i plastyczna: w delikatną duszę głębiej wraza się nauka,

a wszelka oporność hardziej jeszcze bardziej przez czas. Jak pieczęć na wosku, tak nauka wszelka wyciska się na umyśle dziecięcym. Stąd boski Plato słusznie upomina, aby nie pozwalać niańkom na zabawianie dzieci głupimi baśniami. Nastaje nareszcie chwila, w której potrzeba dziecko oddać już pod ster pedagoga. Cóż się najczęściej dzieje? Ludzie są niepoprawni: dbają więcej o ciało swoje i przyjemności, niż o duszę i cnotę. Sokrates już mówił Ateńczykom: „Wejdę na najwyższy szczyt w mieście i stamtąd wołać na was będę: dokąd tak śpieszycie? Wszystkie wasze żądze zwracają się tylko ku bogactwom, za niemi się tylko upędzacie, a o synów swoich, którym bogactwa te zostawić chcecie, nie dbacie wcale“. Dobry pedagog dla dziecka stoi na ostatniem miejscu trosk i zabiegów rodzicielskich. Bierze się pierwszego lepszego niewolnika i oddaje mu swego syna, byle najmniej kosztował. Typową odpowiedź dał takiemu oszczędnemu ojcu filozof Arystyp. Na zapytanie: „Coby żądał za nauczycielstwo? — odpowiedział: — Tysiąc drachm. Tak dużo! Za te pieniądze mógłbym sobie kupić niewolnika. — A kup go sobie — zakończył rozmowę filozof — będziesz miał wtedy dwóch niewolników: swojego syna i tego, którego za drachmy swoje kupisz“.

Inni znowu rodzice wpadają w błąd wprost przeciwny, ale już w zakresie, nie wychowania, jeno nauczania. Nie żałują pieniędzy; chcą przecież, aby wszystko w jednej chwili z pod ziemi wyrosło, a idzie im przytém głównie o pochwalenie się sweni dziećmi przed światem. Dzieje się więc, że znużenie ogarnia dziecko, traci ono ochotę do nauki i, jak roślina zbyt hojnie podlewana, marnieje. Dusza ludzka utrzymuje się tylko pracą i wypoczynkiem na przemiany z nią idącym, jak wszelkie ciało fizyczne trwa tylko przez próżnię, którą ma w swęj pełni. Gdyby łuk lub lira znajdowały się w stanie ciągłego napięcia, nie mogłyby być, czém są. Nie przeciążajcież dzieci!

Pedagog musi ściśle przestrzegać wszelkich zasad najsurowszej moralności. Każde złe w człowieku staje się jeszcze większém w nauczycielu. Jeżeli np. gniew szkodzi cnotie w zwykłym człowieku, który nie spełnia żadnego obowiązku nauczycielskiego, to srogą już wyrządza krzywdę i ciężką ściągą odpowiedzialność w stosunku nauczyciela do ucznia. Dla zniewag osobistych, używanych jako środki karanja, dla chłosty i fizycznych udęczeń, niema zgola miejsca w rzetelnym systemacie pedagogicznym. „Dobre to jest dla niewolników, ale nie dla tych, którzy się urodzili ludźmi wolnymi. Takie środki przytępiają duszę i odstrasza ją od wszelkich wysiłków ku dobremu, zarówno przez ból fizyczny, jak i przez zniewagę moralną“. Przełożenia i upomnienia powinny być główném narzędziem dobrej pedagogiki. Trzeba na przemiany umiejętnie stosować po-

chwałę i naganę, a strzedz się przytém nadmiaru pochwał, aby nie rozwinąć próżności. Zbytńia surowość ojców czy pedagogów nie dobrego nie sprowadza. Niechaj taki ojciec niepomiernie surowy pamięta, że sam był niegdyś młodym. Jak lekarz do gorzkich leków dodaje słodkie soki i tym sposobem używa przyjemności za łącznik dający przejście do pożytku, taksamo i ojciec (pedagog) słodycz łączycy winien z surowością. Lepiej już jest zapalić się nagłym gniewem, niż ustawicznie gniewliwe względem dziecka żywic usposobienie. A wypada nieraz być nawet pobłażliwym. Doznaje pobłażliwości naszej przyjaciel: a nie miałożby jęj doznać dziecko rodzone? Przez zamknięcie się w sobie, przez przybranie postawy wyczekującej, można częstokroć swawolę młodzieńczą okiełznać.

Ciało ćwiczyć potrzeba, aby w niem siłę, wytrwałość i zręczność wyrobić. Zdrowe ciało w młodości jest fundamentem siły w wieku dojrzałym. Plutarch pięknie tu mówi: „Jak w pogodę, pomimo jasnego nieba, potrzeba zawsze myśleć o burzy, tak należy młodości dać ład i miarę jako wiatyk na lata późniejsze.“ Tylko znowu nie przesadzać z temi ćwiczeniami ciała: od nadmiaru gimnastyki chłopiec wyczerpuje się i tępieje do nauk, do pracy umysłowej, i do samego myślenia nawet niezdolnym się staje. W czasach, gdy żołnierz wychodził już gotowy z pod dachu, który jeszcze kolebkę jego osłaniał, musiał pisarz grecki zalecać zaprawianie chłopców do rzemiosła wojennego.

„Lepszy przykład, niżli rada“. Pamięta o tém stary Plutarch i rozprawę swoją kończy następującą uwagą: „Przedewszystkiem sami ojcowie nie powinni się żadnych zdrożności dopuszczać, ale we wszystkiem pilnować się drogi obowiązku, aby przez to synom swoim stawić przed oczy jaśniejące przykłady do naśladowania. Niechaj dzieci w życie rodziców swoich patrzą, jak w zwierciadło, i strzegą się wszelkich czynów hańbiących, wszelkiego słowa uwłaczającego moralności. Ci, którzy ganią błędy swych synów, a sami się ich dopuszczają, nie widzą, iż, oskarżając swe dzieci, właściwie siebie samych tylko winią. A kto sam źle żyje, źle się prowadzi, ten nie ma prawa, nietylko synów swoich, ale nawet niewolników, karcić. Jego nauki, jego rady, jego przykłady same prowadzą dzieci do złego. Gdzie starszy jest bezwstydnym, tam i młody musi się wstydu wszelkiego pozbyć“. Jest to szczerą głupotą, gdy, na przykład, dzieciom swoim nie pozwalamy przy stole brać lewą ręką, zamiast prawą, lub gdy je za jakieś inne uchybienie konwenansowi ganimy, a w obecności ich nie wahamy się prowadzić rozmów nieprzystojnych, uczucia lub umysł dziecka zakażających. — Ta kwestya dla Plutarcha nie przestała być kwestyą i dla ludzi dzisiejszych. Stół, towarzystwo starszych jest

niemałém zepsuciem dla dzieci, a tém większém właśnie, że go nie dostrzegamy.

Gdy się jest wychowawcą, nietylko chcieć, ale i umieć potrzeba. Pedagog czy ojciec powinien umieć wszystko, co do należytego wychowania dzieci potrzebném być może: powinien posiadać zupełną umiejtność wychowawczą. Tak chce stary Greczyn; marzenia za czasów Plutarcha pozostały marzeniami i dzisiaj. Dzieci wychowuje natura, zła lub dobra, życie, jakie się zdarzy, przykład z czynów wychowawcy, których przecież nikt nie dobiera do celów pedagogicznych.

Autor rozprawy o wychowaniu zbija przesąd, jakoby wraz z wyrośnięciem dziecka na młodzieńca, wszczepieniem w jego umysł zasad moralnych i naładowaniem weń pewnej ilości i rodzaju wiedzy, człowiekowi przyszłemu potrzebnej, kończył się już i cały trud wychowawczy. Puszczanie dzieci już podrosłych samopas jest ciężkiem przewinieniem. Jako żywo, nad młodzieńcem troskliwiej jeszcze czuwać potrzeba, niż nad chłopcem. Młodość jest wiekiem bezwzględ nego wypromieniania się żywotności na zewnątrz, a przez to samo i używania życia. Najgłówniejszą tu, ale i niezbędną, dyscyplinę stanowi nauka miary i wstrzemięźliwości. Obowiązkiem téż ojca jest chronić syna od złego towarzystwa, a w niém znowu tępić przedewszystkiém pochlebców i to przeklęte pokurezowe plemię daleko od dziecka swego odtrącać. Nie tak, jak pochlebstwo, nie zabija szlachetnej młodości. Za czasów Plutarcha (na początku II wieku po Chrystusie), musiało to złe być bardzo wielkiem, gdyż, wbrew zwykłemu sobie spokojowi, prokurator - filozof mówi o niém z pewnym rozgoryczeniem myśli.

Młódź niedająca się powściągnąć i okiełznać radzi Plutarch pętać — małżeństwem. „Jest to najniezawodniejsze kielzno“. Tylko nie sięgać za wysoko. Niechaj przyszła żona, ani urodzeniem, ani majątkiem, nie wzbija się bardzo nad swego męża. Pamiętać zawsze o złotój maksymie: „Równy z równym“. „Kto się żeni z kobietą bogatszą od siebie, ani się spostrzeże, jak stanie się, nie mężem swęj żony, ale niewolnikiem jej posagu“. Cóż my dzisiaj na to?

Na zakończenie wyjmujemy z rozprawki Plutarcha wiązkę myśli obudzających smutek nad niedolą ludzkości. Nic żalobna ciągnie się przez przestrzenie i wieki, przez rody i narody. Na wielkim ementarzysku pokolenia zwalają się na siebie jedne po drugich, grody rozsypują się w proch, znikają wielkości i potęgi, myśli martwieją, uczucia zapadają w nicość: a to czarne pasmo smutku trwa ciągle, snuje się ciągle, jakby już szło w nieskończoność. Jak się tu temu smutkowi opędzić, gdy i światło, i nauka, i moralność, i cywilizacya

sama, —wszystko jest tylko dla bogatych! „Pierwszy lepszy — pisze Plutarch—może mi zarzucić: Przyrzekłeś dać przepisy wychowania dla wolno-urodzonych, a tymczasem pomijasz zupełnie wychowanie biedniejszych i ludu pospolitego, i dajesz wskazówki tylko dla bogaczy. Niezegobym goręcej nie pragnął — tłumaczy się ostatni Cherenejczyk—nad to, aby wychowanie takie, jakim się tu zajmuję, dla wszystkich dostępném było. Komu przecież ubóstwo nie pozwala zastosować się do przepisanej tu modły, niechaj o to los wini, a nie mnie“. Tak jest, —los, nie Plutarcha.

II. Modlitwa Hektora.

Dziewięć lat już stali Grecy pod Troją, dziewięć lat toczyli bratobójczą walkę—o co? o kobietę. Poruszyła się Grecya cała, aby ją wydrzeć, poruszyły narody Azyi Mniejszej, aby jej nie dać. Ona sama dziwie się musiała téj cenie wysokości, jaką na nią nałożono; ale bogowie postanowili wyprawić sobie igrzysko ze śmiertelnych: więc ciągnęła się już wojna od lat dziewięciu i właśnie nastał w niej dla Greków moment wielce żalсны:

Belki naokoło okrętów już gniją i liny butwieją;
Nasze zaś żony i dzieci niewinne, co w domu zostały,
Siedząc, tęsknią za nami...
Uciekajmy z łodziami do lubej ziemi ojczyściej;
Nigdy i tak nie zdobędziem już Troi szeroko-ulicznej⁹⁾.

tak utyskuje sam naczelny wódz wyprawy — „pasterz i książę narodów“ — król Argolidy, Agamemnon.

Gdyby nie małżonka Zeusa, Hera, — o bujnym ciele a duszy mizernej, — już by Grecy odrazu po tych słowach brata Menelausowego rzucili byli i Troję i sławę, i popłynęli czémprędzej z powrotem do ojczyzny. Pobudzona przez Herę Atene odwodzi Achajów od ucieczki i, dzięki bogini mądrości, Menelaus może w Odyssei pędzić żywot pocziwego ziemianina przy boku odzyskanj Heleny, a świat od dwudziestu kilku już wieków zachwyca się Iliadą.

⁹⁾ Iliada, przekład Pawła Popiela, Pieśń II.

Nowa zatem walka. Agamemnon robi wielki poczet swych „narodów“ i sprawia je w szuki; Trojanie, jak stada zórawi, wylatują z murów. Menelaus dojrzał rabusia swęj żony i rzucił się na niego. W Parysie odrazu zakrzepło serce. Zgromiony przez Hektora, wreszcie staje do walki. Pojedynek ma rozstrzygnąć o dalszėj wojnie, o prawie do pięknej Heleny i skarbów przeciwnika. Pryam zapytuje synową; ta, złorzecząc Parysowi, przystaje. Przysięgają obie strony; Grecy i Trojanie wylewają wino święte na święty ogień, rzną święte barany. Po ofierze pięknie modlą się i jedni i drudzy, aby im Zeus użyczył „daru dotrzymania obietnicy“. Historia powszechna takich modlitw łaknie.

Odysseusz i Hektor odmierzają odległość. Zaczyna się pojedynek. Menelaus zwycięża i ciągnie już Parysa do obozu greckiego, kiedy Afrodyte, opiekunka rabunków miłosnych, porywa ulubienca, unosi do Troi i za sromotę w boju nagradza go miłością, przeklinając go właśnie, Heleny.

Menelaus, odurzony zniknięciem przeciwnika, daremnie go szukał; szukają go i wszyscy Achaje. Poznają wreszcie tajemną rękę bóstwa, ale, przysięgą związani, stają oko w oko Trojanom, wolę i dłoń mściwą trzymając na wodzy. Przychodzi im znowu z pomocą promiennie-oka Here, posyła sowio-oką Palladę, aby skusiła Trojanńczyków do naruszenia rozejmu: potem już będą mogli łydo-okuci Achaje swobodnie bić, zwyciężać i burzyć. Znalazł się krewki Pandaros, syn Likaona, i wypuścił strzałę na Menelaja. Ale czuwała nad nim Here i — „jak matka muchę od dziecka, snem słodkim zjętego, odgania,“ — tak ona skierowała strzałę tam, gdzie cios życiu zagrozić nie mógł. Polala się jednak z rany krew czarna! Złakł się o brata Agamemnon, ale go, sam ranny, uspokoił. Za cenę téj lekkiej rany zyskali Grecy rzecz ważną: słuszny powód do rozpoczęcia wojny nanowo.

Pierwszą ofiarą ich męstwa pada nieroztropny Pandaros. Gdyby nie cud dokonany przez Apollina Pergamskiego, padłby i towarzysz Pandara, Eneas, i nie byłoby Wergiliuszowej Eneidy. Bohaterstwo greckie wciela się teraz w Dyomeda. Posuwa się on jak olbrzym wśród karłów, leci jak uragan, jak lew szarpie wszystko, co napotka. Innemu trawę ściąć trudniej, niż jemu stracić głowę z karu ludzkiego. Ale przed Hektorem staje jak wryty, bo oto dostrzeżka z nim w tyle samego boga wojny, Aresa. Teraz kolój na Hektora: syn Pryamowy ściele pole trupami. Nie słyszy jęku ukochanego Sarpedona z oczyma smutnemi:

Synu Pryama, nie dozwał, bym tutaj na pastwę Danajom
Został, ale pomagaj. Już potem niech życie postradam

W mieście waszém, ponieważ już nie jest mi przeznaczoném,
 Abym, wróciwszy do domu i drogiéj ziemi ojczystéj,
 Lubą małżonkę ucieszył i maluczkiego synaczka.

Biedny Sarpedon: umiera tak młodo! Hektor przelatuje po nim, a wraz z Hektorem straszliwy ciągle Ares. Grecy już ustępują i już chwil niewiele, a Trojanie weprą ich do morza. Ale znowu, poraz już trzeci, ocala Achajów Hera, i również z pomocą Ateny. Wyrusza z Olimpu na wozie wojennym, ośmiela Dyomeda do natarcia na boga, dosiada jego wozu wraz z Palladą i pędzi prosto na Aresa. Bogini mądrości odwraca cios wymierzony w Dyomeda. Bohater rani boga, a ten z raną swoją i skargą chroni się na Olimp. Zeus na pożałowanie obrzuca go wymysłami.—Panowały na Olimpie rozkosze, ale i o dyscyplinie nie zapomniano.

Trojańczycy chwieją się i upadają. Wtedy wróżbita Helenos, brat Hektora, radzi mu czémprędzej iść do miasta i dla przebłagania Ateny nakazać ofiarowanie jéj najwspanialszój szaty ze skrzyń Hekaby. Najmędrszy z wróżbitów znał gusta kobiet. Hektor, zagrzawszy swoich, odchodzi. W mieście pierwsza spotyka go matka, Hekabe. Zwyczajnie, jak matka, mówi mu: pewnoś się przyszedł pomodlić do Zeusa; napij się wina, jak miód słodkiego, uciesz się napojem posilnym, bo

Utrudzonemu mężowi sił wiele wino dodaje,
 Kiedy, jak ty, się umęczył w obronie narodu i krewnych.
 Lecz on:
 Wina, co serce pociesza, nie dawaj mi, matko dostojna,
 Ani mnie téż rozczulaj, bo siły i męstwa pozbędę.

Powtarza Hekabie radę Helenosa, zamienioną w rozkaz; przeklina brata, za którego tyle krwi już dotychczas popłynęło — a ileż jeszcze potoków jéj popłynie!

... bodajby go ziemia
 Pochłonęła, bo Zeus go na zgubę wielką Trojanom,
 Pryamowi zacnemu i dzieciom jego, wychował!
 Gdybym go upadającego do głębi Hadesu zobaczył,
 Możebym w sercu o smutném nieszczęściu zdołał zapomnieć.

Helena aż słodkimi słowy musi nakłaniać Parysa do walki. Na widok Hektora budzi się w niej poczucie winy własnej, żal za przeszłość, byt idealny w postaci sumienia. Niewiele nam zostawiła Starożytność równie silnego dramatyzmu psychologicznego:

Szwagrze niegodnej kobiety, złowrogiej, niesławę niosącej!
 Bodaj-by mnie w dniu owym, gdy pierwszą mnie matka rodziła,
 Gdzieś tam daleko, porwała złośliwie trąba powietrzna
 W góry lub też na bałwany huczającej groźnie otchłani;
 Niech-by mnie fala pociłona, nim wszystko stało się, jak dzisiaj!
 Kiedy jednakże bogowie te klęski postanowili,
 Czemuż mi nie dano być żoną męża lepszego,
 Któryby czuć mógł nienawiść, mógł odczuć także i hańbę!..
 On nie posiada męstwa żadnego.

Z ust kobiety nie mogła wyjść boleśniejsza, zjadliwsza, chciwiej przez niebo słuchana skarga. Przykuć los swój do nicości, tą nicością pogardzać, a przytém pamiętać, że dla niej poświęciło się dobrowolnie swą istność całą, zburzyło się spokój własny, zakłóciło szczęście innych: to temat dla poety nowożytnego—i jeszcze jaki!

Nieszczęśliwa prosi Hektora, by wstąpił i odpoczął po znojach. Wie ona, że te czarne chmury trosk ona mu napędziła,—ona, kobieta niegodna, i to ją głównie trapi, że będą oboje „przedmiotem żalonych pieśni dla przyszłych pokoleń”—słowo wspaniałe.

Hektorowi nie o wypoczynkach myśleć. Wpada do swych komnat. Andromachy, żony ukochanej, nie zastaje: pobiegła na najwyższą basztę, aby wypatrywać małżonka i wzrok posyłać za tymi, których już Mojra, jednego po drugim, piętnowała. Nie czeka, z żoną się nie żegna, wybiedz ma już za mury. W tém żona, zdyszana, dopędza go, aby wziąć ostatnie pożegnanie. Jest to miejsce klasyczne literatury wszechświatowej. Najwyżsi poeci przetwarzali je swym geniuszem.

Dziwny! Kiedyś cię zgubi twe męstwo. Ach nie masz litości
 Nad niemowlęciem i mną nieszczęsną. Ja wkrótce zostanę
 Wdową po tobie, bo wnet cię zamordują Achaje,
 Napadając pospołem. Zaprawdę-by lepiej mi było
 Skryć się pod ziemię, gdy ciebie mi zbraknie, bo wtedy pociechy
 Żadnej nie będzie, gdy ty przeznaczenia swego dokonasz,
 Tylko żałoba. Już nie mam ni ojca, ni matki dostojnej...
 O, Hektorze! tyś dla mnie i ojcem i matką dostojną,
 Oraz i bratem...

Hektora przeraża myśl, że po upadku Troi, gdy już i jego i obrońców jej nie stanie, Achaje porwą mu najdroższą małżonkę i uprowadzą ze sobą — a gdy im będzie, jako niewolnica, wodę ze zdrojów nosiła, oni naigrawać się z niej poczną:

Oto jest żona Hektora, co walką u Trojan celował,
Koni poskromców, gdy ongi wokoło Ilionu się bili...

„Bodajbym zginął—wola—i ziemia mnie pierwěj mogiłą zakryła, zanim twój głos unie dojdzie i wieść, że cię uprowadzono”. Potém zwraca się do dziecka, które piastunka za matką przyniosła. Dziecię przełękło się zbroi i przytuliło do łona nianki. Na to Hektor zdejmuje ostrożnie szyszak grzywiasty, bierze dziecię w ręce, całuje, pieści i taką modlitwę do Boga zanosi (VI 476 -- 481):

Zeusie i inni bogowie! Pozwólcie niech takim zostanie
Mój oto syn, by również pomiędzy Trojany celował;
Tak nieużytym był w sile i dzielnie rządził w Ilionie!
Niech o nim kiedyś powiedzą: „O wiele jest lepszym od ojca“!
Z boju, gdy będzie powracał, krwawemi łupy obciążon,
Męza straszneho zabiwszy, niech serce matczyne pociesza.

W tój prośbie Hektora, aby o niemowlęciu jego, kiedyś, gdy wyrośnie, mówiono: „O wiele jest lepszym od ojca“—mamy jednę z najgłębszych myśli, jakie nam po sobie zostawiła Starożytność, wcale nie tak uboga, jak my pysznymi jesteśmy, gdy, spozierając na nią z wysokości dwudziestu wieków, szczyrimy się swém bogactwem.

W takiém błaganiu Zeusa o duchową i społeczną wyższość dla dziecka, a przez nią o wyższość sławy i szczęścia, wyraża się myśl przewodnia obowiązku rodzicielskiego i zarazem tajemnica postępu ludzkości. Postawmy w miejsce stosunku ojca i syna stosunek pokolenia dzisiejszego do przyszłego, a znajdziemy już gotowy wyraz dla biegnącego w nieskonczoność szeregu momentów wytwarzających postęp. Cóżby się stało ze światem, gdyby pomiędzy ojcem a synem, pomiędzy pokoleniem dnia dzisiejszego a pokoleniem jutra, nie było różnicy dodatniej, coraz bardziej dodatniej, dla coraz dalszych ogniw łańcucha? Coby się stało, gdyby ci, co dopiero żyć będą, nie mieli być lepszymi, duchowo i społecznie wyższymi, gdyby nie mieli posiadać w sobie i naokoło siebie więćej sił i zasobów, niż ci, którzy już żyją? Czy podobna wyobrazić sobie ludzkość, w którejby terażniejszość przez niedołęstwo nic z siebie dla przyszłości wydać nie mogła, a bo tęcz przez egoizm i lekkomyślność dobra wydawane niszczyła, aby tylko nic, nic po sobie jutru świata nie zostawić? Byłby to stan jakiegoś komórkowego istnienia, — niedający się pogodzić, ani z pojęciem człowieka, ani z człowiekiem samym.

Gdzie niéma różnicy, stanowiąćej wyższość pokoleń późniejszych nad wcześniejsze, tam panować może tylko, albo naturalna dzikość,

albo nienaturalne zdziczenie. Już w barbarzyństwie zaczyna się wiek jeden odsadzać od drugiego, a cała wartość cywilizacji polega właśnie na dodatniej różnicy pomiędzy t \acute{e} m, co jest, a t \acute{e} m, co było. Pokolenie ka \acute{z} de, żyjąc, wytwarzając i spożywając dla siebie i za siebie, pracuje jednocześnie, a najczęściej bezwiednie, na swoich następców, za nich znoje ponosi i dla nich t \acute{e} ż dorobki społeczne gromadzi. Z summy tych dorobków, dołączającej się organicznie do summy i stosunków istot ludzkich, w danym momencie czasu żywych, powstaje ludzkość. Nie byłoby j \acute{e} y bez Hektorowej modlitwy w czynie,— bez tego pragnienia ojców, aby dzieci ich lepszymi, szczęśliwsiemi od nich były. Teraźniejszość jest drzeniem i falowaniem ustawiczn \acute{e} m między dwoma biegunami, rzeczywistości i ideału; j \acute{e} y ruch dokonywa się ciągle pod jednoczesn \acute{e} m tych dwóch pot \acute{e} g działaniem; j \acute{e} y trud,—to ciągle zbieranie owoców z drzew, które inni zasadzili, i ciągle sadzenie i szczepienie drzew nowych, z których inni znowu zbierać będą owoce. Moment dzisiejszy nie ma życia własnego: żyje przeszłością, którą przetwarza, i przyszłością, którą z żelazną koniecznością wytwarzać musi, choćby nie chciał, tylko że wytwarzać może lepszą lub gorszą. Ta rzeczywistość dwoistego trudu jest zarazem i idealną zasadą życia, a w ni \acute{e} m i post \acute{e} pu. Nie jest jedno lepsz \acute{e} m od drugiego; i przeszłość i przyszłość jednocześnie żyć muszą; obie jednakowo uprawnione i potrzebne, jednakowo harde i tylko celom swoim uległe. Ludzkość nie jest zwierzkorzewem, żyjącym wyłączenie w nowych swych rozgałęzieniach, a zatrzymującym dawne jedynie dlatego, że ich pozbyć się nie może. „Dziś“ ludzkości jest to „wczoraj“ przetwarzane przez „jutro“. O to jutro właśnie dla Astyanaksa modli się bohater trojański, a urok t \acute{e} j modlitwy jest dziś jeszcze żywym błyskiem gieniuszu greckiego, nad którym r \acute{e} ka przeznaczenia daremnie wypisywała straszne swoje „wczoraj“. Ciała tylko pomarły,— duch wiecznie żywy.

Myśl ojca bohatera nad dzieckiem biegnie po promieniach sam \acute{e} j myśli bo \acute{z} ej nad świat \acute{e} m, biegnie coraz dalej i przez to coraz wy \acute{z} ej. Gdyby tak wszyscy ojcowie Hektorowe modlitwy odmawiali, a odmawiane odrabiali, o ile \acute{z} by lepsze, wi \acute{e} c \acute{e} j warte, szczęśliwsze były i pojedyncze społeczeństwa i og \acute{o} ł ludzkości! Ile \acute{z} -by niemocy, n \acute{e} dz, za wi \acute{e} sci szarpiących, star \acute{e} bolesnych zniknęło z pod wielkich wiekowych widnokr \acute{e} gów, gdyby pod temi małemi a nikłemi, które rozta \acute{c} zają się u ognisk domowych, pełniło się zawsze istotnie prawo życia, nakazujące miejsca w świecie dla dziecka swego szukać, ale i ducha rozwijać, o charakter dbać, nad czystością i siłą czuwać—wreszcie kochać dziecko swoje, nie dla siebie, ani nie dla niego samego, ale dla tego ogromu, który wszystkich, i dzieci, i ojców, i dole pojedyncze, i powołania, i zawody, i szczęścia, i nieszczęścia ogarnia!

Postęp ogólny byłby rzetelniejszym, prawdziwszym, gdyby ludzkość żyła już w człowieku, w jego żądach, pragnieniach, celach, interesach. Korzyść jednostki byłaby wtedy postępem samej ludzkości; ilościowa tylko zachodziłaby między nimi różnica. Gdyby tak było! Próżne szamotanie się.

Ale kiedyś, kiedyś, zmęczona, zmordowana myśl ludzka odpocznie w tej oazie. Dziś takiego wychowania młodych pokoleń żądaćby mogło tylko oślepie od słońca marzycielstwo. Ludzkość jako wielki duch właściwie żyje tylko gieniuszami i niemi się zasila. Jak są gieniusze umysłowości, tak są gieniusze uczucia, — są niewysłowione miłości rodzicielskie, są talenta serc do kochania dzieci, — i były zawsze i będą; ale, jak wszelki talent, tak i to uzdolnienie jest tylko wyjątkiem. Te gieniusze uczuciowości mają do pamięci ludzkiej takiesamo prawo, jak i tamte, żyjące w pięknych, rozumnych i wielkich dziełach umysłu; ale dotychczas ludzkość wtedy tylko prawo to uznaje, gdy dzieła uczucia nabiorą już społecznego rozokolenia, gdy promieniować zaczęą na całe społeczeństwo i wejdą w jego organizm. O owych wyjątkowych talentach w życiu rodzinném, wytwarzających dobro przez miłość, wychowujących silne a prawe istoty ludzkie i wzbogacających niemi ludzkość, nie wiedzą często nawet najbliżsi. Ale cała bezmiennność trudu nie odbierze mu dostojności i wagi rzeczywistego pożytku i nie zdoła go ukryć przed rozumem rozpatrującym warunki i czynniki współbytu ludzkiego na ziemi. Wiek nasz wychował już całe pokolenia pod hasłem: „Wiedza to potęga“. Zapewne — potęga, ale niejedyna; nauka sama przez się nie wytworzy dobra społecznego: wesprze tylko energią jednostki, da jęj formę, drogę i cel umysłowy. Całe przepaści jeszcze poza tęp zostaną nienasycone, głodne. Z kołowacizny, która u nas ćwierć wieku temu ogarnęła umysły, dziś została tylko gorycz — sił zmarnowanych na ośrodkowe dążenia. Z summy samych tylko uczonych, silnych i szczęśliwych jakże łatwo otrzymać społeczeństwo, a raczej zbiorowisko ludzkie, ciemne i nędzne!

Ten ojciec, proszący bóstwa, aby go syn jego rodzony siłą i blaskiem swego człowieczeństwa prześcignął, jest obrazem najszlachetniejszego entuzjazmu rodzicielstwa. Wyższej miłości niema nad tę, jak kiedy kto duszę swoją położy za przyjaciół swoje — powiedział Zbawiciel. Jest w tym zakresie życia moralnego jedna wyższa: czy sta miłość rodzicielska, zdolna do poświęcenia swojego własnego ja, dla osobistości przyszłego, ale tylko przyszłego, człowieka, który się ma z dziecka rozwijać. Właśnie im większa władza, im silniejsze, w rzymskiem pojęciu rzeczy, prawo własności, tem większa też wartość osobistego zaparcia się, zarówno w marzeniach o przyszłości dziecka, jak w terażniejszym, codziennym znoju w drodze do ma-

rzeń tych celu. A dział tego drobiazgowego, powszedniego, niemiłosiernie, bez wytechnienia ścigającego znoju, jest od działu myśli i marzeń nieskończenie ważniejszym. W stosunku do dziecka swego poczuć się istotą względnie niższą, t. j. stojącą pod prawem, skrepowaną obowiązkiem, i poczucie to ustalić w sobie jako trwale usposobienie — to już niemal połowa trudu wychowawczego spełniona, bo i największy wróg wychowania rodzicielskiego: egoizm — ileż razy podstępnie przybierający formy miłości! — spętany, i zarazem najsilniejszy sprzymierzeniec: czuje zawsze poczucie powinności rodzicielskiej, zjednany. W wychowaniu niema ważniejszego czynnika nad rozpaloną jasno świadomością, że prawdziwem ojcostwem i macierzyństwem jest dopiero to, które się objawia i stwierdza w wychodowaniu człowieka z istotki człowieczej.

I z tego również względu wiersze Iliady tchną dziwną na wiek powstania poematu głębokością. Nie wychowa dziecka ojciec, którego żądze wirują ustawicznie naokoło jego własnej istoty, jak nie wychowa go i ten, który, nigdy, na podobieństwo bohatera Troi — najpiękniejszego typu człowieka w Iliadzie — nie wznosił myśli ponad siebie, nie zapragnął dla dziecka swego wyższości sił, stanowiska i czci społecznej. Bo i czegoż-by miał pragnąć? Czy tego, aby syn jego był trochę mniejszą miernotą, mniejszą nicością, a może i mniejszą nieprawością, od swego ojca? Zaprawdę, nie żyjemy dzisiaj w wieku bohaterów. Żadne Hektory, w przerwie między jednym a drugim bojem, nie porywają Astyanaksów swoich w ramiona na ostatnie śmieci pocałunki. Zszarzały widnokregi; ale zszarzały więcej jeszcze, i wyszarzały się już, wiekowe instytucye. Ojciec nowożytny dla syna nowożytnego, nie jest już t~~em~~, cz~~em~~ był rodzic w Starożytności i w Wiekach Średnich: coraz mniej znaczy w jego wzroście, wychowaniu, postanowieniu społeczn~~em~~; coraz mniej t~~ez~~ stosunków, i coraz słabiej zwi~~azy~~wanych, łączy go z jego krwią własną. Rozkładowy ten ruch nie ustaje, pędzi przed siebie w przyszłość, dopóki się nie ukoj w nowych formach życia, w nowych instytucyach rodzinno społecznych i now~~ej~~ t~~ez~~ organizacyi wychowania.

Hektorow~~ej~~ modlitwy, cho~~eby~~ nawet miał do ni~~ej~~ usta, nie ma prawa zanosić ojciec, który pod ow~~em~~ wyższ~~em~~ ubłogosławieniem pojmuje tylko wyższą karyerę, dogodniejsze stanowisko do wyciśnięcia ze świata wszystkiego, co trywialność szczęściem nazywa — i bl~~u~~znierzemi tylko usta prosząc, aby syn jego był kiedyś więcej war od niego samego, właściwie prosi tylko Zeusa-Molocha o większe bogactwo i lepsze z jego pomocą zmysłowe użycie. Nie każdemu dano być orłem, a cho~~eby~~ nawet nim był, doczekać wysłuchania t~~ej~~ modlitwy; i nie zawsze dziecko, nawet wyż~~ej~~ obdarowane, nieb~~ę~~dące tylko lichą ascydą człowieczeństwa, znajdzie dla płuc swoich

powietrze, dla oczu swoich światło, dla umysłu wiedzę, dla uczuciowości swojej wrażenia takie, które-by mu w człowieka wyższemi uskrzydłonego celami rozwinąć się dopomogły. Nastają nieraz w ludzkości mroki, w których niższe tylko istoty żyć, a raczej trwać, i do tego krańca przeznaczenia swego rozwijać się mogą. I Hektor nie doczekałby się może z syna swego takiego bohatera, o jakiego błagał, gdyby ich obu mord i pożoga nie były zmiotły z nad Skamandru. Ale dla ducha myśl jest równą rzeczywistością, jak i zmysłowa myśli zewnętrznosc. Choć przesąd mówi co innego, w życiu świata ludzkiego istotnym czynnikiem twórczym jest tylko to, co pokolenia ludzkie wiedzą, w co wierzą, co kochają, czego nienawidzą. Wszystkie źródła życia wytryskują z głębi człowieka, wiekuistego typu, żyjącego w istotach przemijających: im te głębiny czystsze i obfitsze, tém i życie ludzkości lepsze, silniejsze, rozwojowemu jej przeznaczeniu dokładniej odpowiadające. Na straży tych żywych źródeł stoją rodzice. Rodzicielstwo — to urząd ludzkości; gdy dobrze sprawowany, śmierci samój urąga. Ziemską nieśmiertelnością rodziców, ową dostępną nie dla samych tylko gieniuszów umysłowych, będzie rzeczywistość dobra i siły, spełniająca się w ich dzieciach.

O taką-to rzeczywistość błagał Hektor w Iliadzie.

III. Wszystko już było.

„Wszystko już było i wszystko jeszcze będzie — a czy się co zmieni?” Mimowoli wyrzywa się z piersi ludzkiej taki niewesoły okrzyk, ilekroć umysł, wrażeniami współczesnego życia obyczajowego przejęty, zajrzy w przeszłość i na podstawie doświadczenia, które mu ukazywało naturę ludzką wiekuiście tęsamą, zechce sobie odmalować obraz etycznego jutra ludzkości. Zawsze byli źli i dobrzy; zawsze był ideał i rzeczywistość; zawsze szlachetny idealizm walczył z niskimi popędami, z sensualizmem i materjalizmem praktycznym i teoretycznym; zawsze etyka nakazywała dobro, a człowiek zbiorowy, gromadą całą żyjący, wybierał zło; zawsze moralność stanowiła przywilej jednostek, jakby sztukę tworzoną przez szczególny talent do cnoty; zawsze serce ludzkie zdolne było do miłości bliźniego, ulegało urokowi tego, co prawe, czyste i jasne, i wśród wszystkich znikomości świata szukało jednej, jedyniej potęgi niezmienniej, stałej, niezniszczalnej, — garnęło się do światła, cnoty i Boga. Takim był człowiek, i takim zostanie — rozdwojony na naturę cielesną, egoistyczną, dośrodkową, a działającą zawsze bezwiednie, i na naturę uczuciową, odśrodkową, na której duch już samowiedzę swą zaszczepia. Pierwszą żyje człowiek w bezwiedności gromadnie, a doskonali ją niezmierzenie powolnie, prawie niedostrzeżenie dla oka patrzącego ze zwykłych odległości czasu; z drugiej wyprowadza, wyższe nad obyczaj, nad gromadę, od razu już doskonale, czyny miłości i obowiązku. Natura cielesna, pod działaniem prawa etycznego i grozą praw stanowionych, żarem wstydu społecznego palona, wydaje z siebie obyczajowość, ciągle, choć zwolna, postępującą i ciągle jeszcze ponuremi

widokami witającą oko idealisty. Samowiedza duchowa indywidualności wyższych wytwarza z siebie moralność, w której niema, i być nie może, ani postępu, ani nawet ciągłości. Tylko takie Heglowskie odróżnienie „Sittlichkeit“ od „Moral“ umożliwi umysłowi wybiecie się z mroku niepewności na światłość przekonania; tylko w niem znaleźć można logiczne czynniki prawdy—odpowiadającej na pytanie: czy jest w ludzkości jaki postęp moralny?

Nietylko i gromada i jednostka były zawsze takie same, jak dzisiaj, a przynajmniej same w sobie, w swém wnętrzu, w typie swych uzdolnień i działań niezmiernie mało przez czas się zmieniły: zmian dotykalnych a rzetelnych niewiele dostrzeżemy i w ogniwie łączącym gromadę z jednostką, w elementarnej, najdawniejszej i najpowszechniejszej wytwórni, szkole i pracowni obyczaju i moralności — w rodzinie. Zdawałoby się, że odmienny ustrój społeczny, odmienne prawodawstwo musiało zrobić i siły żywe różniące się wybitnie od dzisiejszych. Prawodawstwo Rzymu republikańskiego wytwarzało istotnie z rodziny instytucją tak odrębnie zindywidualizowaną, tak ściśle w sobie zwartą, a tak niepodobną do organizacji dzisiejszych, że wiele już umysłów uległo złudzeniu, jakoby i samo życie rodzinne, prawo wewnętrzne rodziny, ideał społeczności rodzinnej—niezém nie były podobne do dzisiejszych. Powszechną banalną postacią wyobrażeń naszych o życiu rodzinném tego republikańskiego Rzymu, który skonał w wojnie domowej Maryusza i Sulli, jest to: że ojciec był srogim tyranem, dzieci jego własnością, żona niewolnicą, klienci bandą trzymaną do robót politycznych, nieczystych, a niewolnicy bydlęciem roboczym: gdzie zaś ojciec nie był ojcem, tam i matka nie mogła być matką, ani brat bratem. Chrześcijańska nasza czułość jednych dla drugich wrzekomo obcą zupełnie była, być musiała, rodzinie rzymskiej; pogaństwo uczyło tylko samolubstwa i zmysłowości; w dawniejszym Rzymie nie było rodziny, bo ją tłumił despotyzm pana domu, w późniejszym być jęj nie mogło, bo ją rozszarpywało, burzyło wielkie zepsucie obyczajów, odrodzonych dopiero przez chrześcijaństwo.....

Takie są najpospolitsze wpośród dzisiejszych ludzi mniemania o Starożytnych. Ależ i starożytny był człowiekiem; i starożytny miał serce, które kochać potrzebowało, miał rozum z sercem zbratany, który bóstwu niewidzialnemu,—niewidzialne téż w przybytku własnego ducha stawiał ołtarze; i starożytny promieni tego bóstwa wytwarzał sobie ideały, czczył je, kochał i urzeczywistniał. Czystość wewnętrzna duszy przez podbicie namiętności pod rozum była dla niego tak potrzebną, jak zewnętrzna czystość ciała i domu, a uniał ją sobie lepiej, silniej, plastyczniej od nas w umyśle swoim kształtować. Zespalenie się serdeczne, nietylko z ideałami, ale z żywymi istotami, było również potrzebą jego udoskonalonej natury; umiał on

taksamo kochać i cierpieć i umierać dla tego, co kochał. Gamma duchowych jego rozkoszy i cierpień była takasama, jak nasza — i takie same z niej melodye pięknych czynów wydobywała wola, władczyńni spokojna lub bojownica zwycięska. Rodzice taksamo kochali swe dzieci, taksamo rodzeństwo zdolne było do pospólnej między sobą miłości, taksamo przyjaciel był przyjacielem, i bodaj czy nie lepszym, niż u nas. Instytucye wpływały na stosunki rodzinne, ale urabiały je tylko pod względem poczucia prawa wykonywanego nazewnątrz; we wnętrzu rodziny płonął tensam duch, co i dzisiaj, co płonął odwiecznie i płonąć będzie po wszystkie wieki. Nad instytucyami wszystkiemi panował, niezmożony przez nie wszystkie, człowiek — ten wiekuisty, z całego ogromu stworzenia najpotężniejszy, Sofoklesowy człowiek, w przestrzeni i czasie niezmienny, jednakowy. Mity tragedyj greckich, sięgające czasów przed Wojną Trojańską, ukazują nam miłość rodzicielską i bratnią, przywiązanie człowieka do człowieka i moralność tak już doskonałą, że w nich już, w tych wiekach ogólnie jeszcze barbarzyńskich, tkwi człowiek doskonały *in potentia*. A jeżeli weźmiemy człowieka przestrzeniowego, jako przedstawiciela pewnej rasy i pewnej przeszłości, historia świata przekona nas, że najczystsze pojęcia rodzić też musiały i najszlachetniejsze czyny. Ideały starożytnego Egiptu, Iranu i Aryany (Indyj) współza wodniczą tu z teorią moralności, jaką sobie wyrobiły Chiny, z pięknymi porywami serca Indyan ezerwonoskórych na stałym lądzie Ameryki w XVII w., jakie zapisali wychodźcy anglo-saksońscy. Wiekuisty i powszechny, między ziemią i niebem postawiony, do ziemi i do nieba należący — człowiek!

Prawda, że to, co było w umysłach prawem, nie było prawem i w rzeczywistości; prawda, że wyjątki tylko dawały z siebie przykłady moralności, i wyjątki również tylko szanowały prawa obyczajowe, z istoty swój społeczne, przymusem nawet państwowym na znacznym przestworzu swém obwarowane. Ale czy ten porządek rzeczy, ta przeciwstawność, a raczej przeciwbieżność, życia i myśli zmieniła się przez wieki ubiegłe tak, żebyśmy o niej mieli prawo już milczeć, gdy mamy mówić o sobie samych, — my, ludzie dzisiejsi, cośmy w cywilizacyi chrześcijańskiej dziewiętnastowiekowej wyrosli, a daleko już odsadzili się od sztuk, nauk i kunsztów Starożytności? Bynajmniej. Poziom etyczny społeczeństw i ludzkości całej jest wciąż jeszcze niski w oczach tych, którzy zwykli wzrok posyłać ku górze i nabrali już jakby nałogu idealizmu; nad ten zaś niski poziom rzadko wzbijają się jednostki jaśniejsze rzeczywistością już moralnością, sprawiające wrażenie doraźne a nieomylnie charakterów czystych, podniosłych i silnych. Tak zwana niższość klas nie daje tu zasady różniczkowania, ani dla obyczajności, ani dla moralności. Oświata

i bogactwo zmieniają formy, ale nie zmieniają treści, wartości samej, ujemnego życia obyczajowego. Ciemnota znowu umysłowa i bieda nie pozbawiają zdolności do dodatniego życia moralnego. Jeżeli z tego postępu, do którego największą przywiązujemy wagę, spadają jakie okrucieństwa dla moralności, to chyba w społeczeństwie organizowanym miłosierdziu, którego Starożytność nie знаła: ale jeżeli poza tem jeszcze mamy stwierdzić jakikolwiek wpływ postępu w jego formie obecnej na obyczaje i moralność — to łatwiej będzie nam dojść do wpływów szkodliwych, niż do pożytecznych. Instytucje rzymskie i greckie dławiły miłość bliźniego; instytucje nowożytne dławią nieraz samą moralność.

Chrześcijaństwo dało człowiekowi Boga ojca, ludzkość i bliźniego — trzy wielkie idee, i zarazem trzy potężne dźwignie życia moralnego. Ludy nowożytne przysły tu już do gotowego, a w tych trzech naczelnych pojęciach chrześcijaństwa zyskały taką siłę rozpędową, taką pomoc i dobrodziejstwo, iż chcąc porównać zdolność etyczną Starożytnych ze zdolnością naszą, potrzeba-by koniecznie te trzy czynniki życia wyjąć z niego niejako i rozpatrywać oba światy, pogański, i chrześcijański, tylko według stanu rzeczywistój, urzeczywistnianej w nich moralności, a nie tych pojęć i pocuć, które ją z siebie wydawać musiały lub mogły. Ani grecka ani rzymska Starożytność nie zaznała nigdy takiego ożywczego, błogosławionego prądu, jaki z Golgoty wstrząsał odrazu łono młodych ludów na chrześcijaństwo nawracanych. Trzeba tę wyższość zewnętrznych pomocy uwzględnić, — gdy się bierze na szalę przeszłość antyczną i teraźniejszość chrześcijańską, i jedną z drugą odważa. Trudniej było żyć moralnie Starożytnym, łatwiej jest nam, którym życie moralne ułatwia sam Chrystus. Tak być powinno; ale tak nie jest, — a nie jest z winy téjsamej egoistycznej, cielesnej natury, którą długi czas uważano za specjalnie pogańską, z winy téj siły, która z nią waleczyć powinna, a częściej się jęj poddaje, wyrzekając się ideałów, gwałcąc samo prawo moralne. Jeżeli o natężeniu i zasobie siły sędzić będziemy ze skutków, to ludzkość dzisiejsza na obszarze cywilizacji europejskiej wyda się umysłowi trzeźwemu zaledwie słabo wyniesioną nad świat starożytny. Umysł ludzki zaczynał zawsze snuć swoje pojęcia moralne od rodziny. Stosunek dzieci do rodziców i naodwrot rodziców do dzieci, stosunki rodzeństwa pomiędzy sobą — były zawsze i wszędzie gniazdem i kolebką moralności teoretycznej. Najoryginalniejsza nawet myśl za punkt wyjścia obierać sobie musi rodzinę pojedynczą, naturalną, ahy u kresu swego dotrzeć znowu do rodziny, ale już złożonej, w oderwaniu się od natury, przez rozum i uczucie, ze swobodną energią woli, a nie pod działaniem instynktów ślepych, powstającą. Ton zasadniczy wszelkiego filozofowania

o moralności wydobyć można tylko z tej teorii, jaką sobie kto wytworzy o rodzinie, — czy to będzie samoukiem, idącym na ochotnika walczyć z hydrą niewiadomości, czy też Platonem lub Arystotelesem, Annikerysem lub Plutarchem, dość umysłowo silnym, aby bez niebezpieczeństwa na bojowanie o prawdę wyruszyć. Jak całośćka rodzina jest pierwszym elementem życia moralnego; tak znowu pojęcie syntetyczne rodziny jest pierwszym elementem filozofii moralnej. Najidealniejszy rozum, jeśli nie chce skończyć na majaczeniu, musi się rzeczywistości trzymać, z niej się wzbijać i w locie swoim ustawicznie do niej ciążyć.

Wymieniłem tu Plutarcha — nie bez powodu. Żył on już pod wieczór umysłowości antycznej, zmarł za Hadryana, a wskutek usposobienia swego umysłu i kierunku swjej działalności literackiej, może i powinien nawet być uważanym za ostatniego już posiadacza fidei-komisu, przekazanego nam przez świat starożytny w postaci pojęć filozoficzno-moralnych. Pisarz i nauczyciel poważny, szczerzy idealista, przywiązany do stoicyzmu, ale nie bezwzględny wyznawca szkoły, pilny przytém dostrzegacz stosunków, panujących w naturze, posiadał nadto jeszcze Plutarch ekлекtyczną metodę dowodzenia prawd wyznawanych, a przy zadziwiającém czytaniu się i pamięci — mógł z niej jaknajlepiej korzystać dla przekazania pokoleniom przyszłym tego wszystkiego, co nurtowało serca, zajmowało umysły, stanowiło jakby wspólne dobro ludzi wyższych, myślących o rzeczach wszystkim wspólnych. Zastrzeżenie do tego starego myśliciela nie będzie bez pożytku i dla dzisiejszego umysłu, a niezawodnie sprawi mu przyjemność stwierdzeniem tej prawdy, która sama wybucha w słowa: „Nie nowego pod słońcem.”

Nie nowego nie mówi Rousseau, gdy, zestawiając rodzinę ze społeczeństwem, pierwszej za kodeks—miłość, drugiemu sprawiedliwość nadawał. Prawo miłości rządzi także i rodziną u Plutarcha. W trzech jego zwłaszcza rozprawkach: o wychowaniu, o miłości rodzicielskiej i o miłości bratniej, jako fundament moralnych stosunków w rodzinie występuje miłość pomiędzy istotami ją składającymi.

Natura już sama uczy człowieka miłości. „Patrzcie, jak kokosz troszczy się o pisklęta swoje, jak je skrzydłami swemi osłania, jak je zwołuje do siebie i wesołym głosem wita. Gdy jest sama, ucieka przed psem i wężem; ale niech-no tylko niebezpieczeństwo zagrozi dzieciom, a staje w lot do odporu, walczy nawet nad siły.” I zaraz piękny z tego spostrzeżenia powszedniego wysnuwa Plutarch wniosek: „Myślicie, że natura wszczepiła taki popęd nieprzewyciężony tylko z dbałości o trwałość gatunku kury, psa lub niedźwiedzia? Nie, chciała ona także nas zawstydząć przykładami swemi. Tym, którzy się wyrzekają uczuć, wyrzuca ich nieczułość.” Natura ludzka spaść

może niżej od zwierzęcej, jeżeli nie zdoła kochać bezinteresownie. Błądzi Epikur, mówiąc, że tylko przez egoizm, dla własnego pożytku, ojciec kocha syna, matka swoje dziecię, a dzieci — dawców swego żywota. Nie byłoby to hańbą, gdyby wszystko, co się składa na pojęcie rodzicielstwa, u zwierząt było darem nieulegającym zwrotowi i nieobowiązującym do zapłaty, a u człowieka stanowiło tylko pożytek, zastaw — dany w widokach korzyści?

Zdanie Epikura błędem jest z tego względu, że natura mniej zrobiła dla zwierząt, niż dla człowieka. Jak uzdolnienie naturalne rośliny nie wystarcza jej samo przez się do wyprowadzania dojrzałego owocu, tak i zasób miłości dla własnego płodu, w nierozumnych zwierzętach nie sięgając poza obręb potrzeb niezbędnych, nie wystarcza dla człowieka, — bo nie wyda z siebie nigdy sprawiedliwości. Człowieka, twór rozumny, przeznaczają natura do sprawiedliwości i prawa, do czci bogów, do cywilizacji, do zespożeń uczuciowych, i zasiewa też w niego szlachetne, wspaniałe ziarno cnót wszelkich: miłość ponad zwierzęcą dla dzieci. Natura jest doskonała: kocha się w dokładności, lubi tworzyć rzeczy piękne, nie zostawia nic niedokończonym i niepełnym; Erazustratus powiedział o niej: „nie bawi się w tandetę“. I dlatego miłość rodzicielska, o ile jest darem samej natury, wystarcza niezawodnie i rodzicom i dzieciom do wspólnego im przeznaczenia. Cała organizacja ciał nie-by nie znaczyła bez organizacji dusz; wszystko, co podziwiamy w obiegu życia, falującego w coraz-to nowych pokoleniach, byłoby nieużytecznym, gdyby natura nie była matkom wszczepiła miłosnej troski o dzieci.

Słowa Homera:

Człowiek bowiem największym był zawsze nędzarzem,
Ze wszystkiego, co w świecie rusza się i żyje — ⁴⁰⁾

stosuje Plutarch do niemowlęcia i obrazowo stawia przed oczy jego całą bezsilność i wszystkie niedole. Bez miłości matki stara śmierć pochłonęłaby młode życie. Gdy dziecię już podrośnie, co je trzyma, jeśli nie miłość? Co je żywić i wychowywać zmusza? Czy żądza przyszłych korzyści i zysków? Jakiż-to egoizm nakazuje matce nie dosypiać nocy, zapominać o własnych wygodach? Nadzieja rodziców jest zawsze niepewną i daleką zawsze dla człowieka idzie drogą. Właściciel winnicy może liczyć na to, że gdy na porównanie wiosenne okopie szcep, na porównanie znowu jesienne będzie miał winogrona; rolnik, gdy zasieje pszenicę wtedy, gdy Plejady schodzą już z nieba, zbiera je nanowo z ich wzejściem. Ale czy zbierze co

⁴⁰⁾ Iliada, XVII, 466 i 7.

ojciec? i kiedy? Wychowanie opasuje nas całym łańcuchem trudów; wzrost dziecka jest powolny; większość rodziców umiera, zanim się szczęścia dzieci doczeka: jakież tu osobisty interes może do działania pobudzać? Oto np. Neokles nie dożył zwycięstwa Temistoklesa u Salaminy; Mileyades—bitwy stoczonej przez Cymona nad Eurymedonem; Ksantypus nie słyszał nigdy Peryklesa, przemawiającego na agorze; głos filozofującego Platona nie uderzył nigdy o uszy Arystona; tryumfów Eurypidesa i Sofoklesa nie doczekali nigdy ich ojcowie... Euenus, elegik z V w. przed Chrystusem, powiedział:

Syn jest dla ojca swego udęką lub trwogą.

Ale to nie wstrzymuje rodziców od wychowywania dzieci. W największej nawet sromocie, namiętności, przy największym upadku obyczajów, wybija się jeszcze na wierzach miłość do dzieci. Tak w rudzie złotój, najbardziej nawet ziemistój, prześwituje zawsze jeszcze złoto.

Jeden ze znakomitych poetów dramatycznych Starożytności wyrekł wspaniałe słowo:

Miłość człowieka mieć można tylko za cenę człowieka.

Siebie samych oddajemy tym, których Kochamy. Miłość prawdziwa — w nietrywialnym znaczeniu, pojmowana jako wogóle związek duchowy dwóch odrębnych istot ludzkich,—zespala je w całość nierozzerwalną, na wzór tych spartańskich dokan, uosabiających braterstwo Kastora i Polluksa, z których jeden bez drugiego żyć nie chciał, a kiedy Jowisz ofiarował Polluksowi boskość zupełną, doskonałą w niebie, — odrzucił ją, bo musiałby się z bratem rozłączyć: wolał razem z nim doczesność, niż bez niego wiekiistość. Nieśmiertelność miał też z nim wspólną jak i wspólną ziemską dolę. Przypomnieniem tego pięknego mitu, — nasuwającego nasze starodawne podanie o Lelum Polelum, ozłocone przez nowożytny gieniusz—zaczyna Plutarch rzecz o miłości braterskiej.

Złota legenda Starożytnych nie zaczynała się, jak nasza, od Kaimowego bratobójstwa: łatwiej więc im było twierdzić, że niegdyś nienawiść brata do brata była równie rzadką, jak dziś (za Plutarcha) jest miłość. W owych dobrych czasach wzbudzali podziw Molionidzi, co to, czołami zrośnięci, mieli jednak nogi, ręce i głowy osobne; za czasów już Plutarcha dziwiono się na widok bratnio-zrosłej pary rodzeństwa. Wspólne korzystanie z majątku ojcowskiego, z niewolników, z przyjaciół należało do niesłychanych rzadkości.

Przedewszystkiē, jeżeli człowiek chce mieć przyjaciela, powi-

nien go szukać w swym bracie. Kto z bratem koty drze, a z targowicy miejskiej przyjaciela sobie sprowadza, ten przypomina człowieka, któryby sobie nogę zdrową odjąć, a w jej miejsce drewnianą wprawić nakazał. Przyjaźń jest w większej części wypadków tylko cieniem, odbiciem tej pierwszej przyjaźni czy miłości, jaką natura wszczepiła w dzieci względem rodziców, i wzajemnie pomiędzy rodzeństwo. Jeżeli obcego bratem nazywasz, a swojego za brata nie uznajesz — coś wart? Kto Naturę za najświętszą i największą świątynię uważa, ten nie będzie jej nienawiścią bratnią bezceścił. Człowiek nie może złożyć bogom miłszej ofiary nad tę, gdy rodzicom swoim i bliższym — więc i braciom — dawny dług wdzięczności, jakby nowymi procentami narosły, radośnie, ochoczym sercem spleca. W niczem się tak bezbożność nie okazuje, jak w pogardzie i zaniedbywaniu rodziców.

Dobre dziecko będzie się starało serca rodzicielskie radować; a czyż sprawiać im cokolwiek może większą radość nad widok miłości bratniej, zespalającej ich dzieci jedne z drugimi?

Wspólne powinno być używanie dóbr, wspólne trudy, prace, zabawy. Rodzicom miłej jest patrzeć, jak się ich dzieci pomiędzy sobą kochają, niż widzieć je mężami wpływowymi, sławnymi. Appolonis, matka Eumenesa i trzech jeszcze synów, dziękowała bogom, że młodsi otaczają starszego miłością bez zawiści. Miłością bratnią dowodzą dzieci miłości synowskiej; dla nich samych jest to najlepsza szkoła i najlepsza wzorownia. Nienawiść pomiędzy rodzeństwem wypleniać, tępić — ile sił! Zły to opiekun rodziców na stare ich lata, zły wychowawca młodych pokoleń. Trudniej odzyskać brata raz straconego dla serca, niż przyjaciela, z którym się poróżniło; trudniej naprawić miłość bratnią, gdy raz pęknie, niż przyjaźń.

Bywają i źli bracia. Jak sobie mają poczynać z nimi dobrzy? Przedewszystkiem pamiętać, że niema doskonałości na ziemi. Wszelka przyjaźń ma na sobie skazę jakąś. Trzeba być podobnym do owego Lakończyka, który, biorąc sobie żonę niskiego wzrostu, — zawołał z humorem: „Wybiera się złe najmniejsze.“ Teofrast powiedział, że przyjaciela trzeba pierwój zbadać, a potem dopiéro wybrać. Ale co innego brat, a co innego przyjaciel. Wobec brata milknie maksyma, że „trzeba wprzód z kimś zjeść beczkę soli, zanim się go weźmie za przyjaciela“: przyjaźń powstaje tu wraz z nami samymi. Wkupywanie się w łaski rodziców nie powinno się dziać nigdy ze szkoda brata. Przeciwnie, jeżeli nawet ojciec rozgniewa się na jedno dziecko, drugie ma obowiązek przyjąć na siebie część jego gniewu. Taki brat będzie miał prawo strofować brata za przywary i zdrożności, a oszczędzając zawsze jego miłość własną, wystrzegać się będzie, w stosunku do niego, radości z cudzego upadku. Jest coś szlachetnego w tém,

gdy się brat ujmie za brata i otrzyma w ten sposób niezasłużenie napomnienie i karę od rodziców.

Za życia rodziców nie przebywa się jeszcze całkowitego nowicyatu braterstwa. Zaslugą rzetelną dopiero: okazywać się bratem prawdziwym, kiedy już prochy ojcowskie w urnie. Jędza chciwości rusza wtedy na miłość braterską i wiedzie za sobą wszystkie inne. Plagą są zausznicy. Polluks zabił jednym zamachem pięści śmiałka, który odważył mu się szczechnąć coś na brata. Gdy już nie można pójść za radą Platona i znieść różnicy pomiędzy „moje“ i „twoje“ — niechajżeż przynajmniej doskonala w podziale dóbr ojcowskich zapanuje równość. I tak jeszcze pozostanie dużo nierówność i jeden brat będzie miał wyższość nad drugim. Obowiązkiem wyższości będzie zapomnianie o sobie, podnoszenie do siebie tego, co niższe, zupełne z nim zrównanie się nazewnątrz, — ustawiczne tłumienie pychy. W niższym, upośledzonym panuje naturalny pociąg do zawiści; oprze mu się, jeżeli w sobie wrazi to przeświadczenie, że są na świecie i rozumniejsi i bogatsi i sławniejsi od jego brata. Wogóle nie powinni bracia przypominać wagi, w której jedna szala podnosi się tylko wtedy, gdy druga opada. Palec, który gra na cytrze, nie jest przez to lepszym od palca, który grać nie umie: jeden drugiemu pomaga, a taki mają już układ, że drobniejsze śpieszą większym z pomocą. Młodszy brat powinien czcić i słuchać starszego; starszy przecież nie powinien mu po ojcowsku rozkazów wydawać, ale raczej po przyjacielsku kwapić się ma z radą, cieszyć się, gdy może go pochwalić. Młodszy znowu ma obowiązek naśladować starszego, a nie współzawodniczyć z nim. Naśladownictwo jest dziecięcim podziwu; współzawodnictwo — płodem zawiści. Pięknie postępował Katon ze swoim starszym bratem Cepionem. Znaną też jest cześć, jaką bracia otaczali Epikura. Wreszcie, co powiedział Teofrast o przyjaciółach, że przedewszystkiem wspólnych powinni mieć przyjaciół, stosuje się i do braci. — Żona brata, rzecz święta, ze świętości największa, ma prawo do trwałego szacunku. Ujmować się za nią potrzeba, godzić ją z mężem, przed jej trybunał wnosić skargi na brata. Bratanki też niechaj będą przedmiotem szczerzej życzliwości. Toć Herkules nie miał nikogo miłszego nad Jolausa, swego siostrzeńca, i dziś jeszcze (za Plutarcha) w wielu miejscach ma ukochany Jolaus wspólne z nim ołtarze. I tak miłość we wszystkiem. Kto od niej w stosunkach rodzinnych nie uciekał, do tego i na wielkiej widowni społecznej znajdują zastosowanie prześliczne słowa Menandra:

Kto ludzi ukochał, tego niełatwo ludzcie zapomną.

O nieśmiertelność.

(1893).

Bieżące powieściopisarstwo feljetonowe w Warszawie przyniosło nam objaw tak ze wszechmiar wybitny, że bez przykrości własnej a krzywdy cudzej milczeniem pominąć go niepodobna. Objawem tym nie jest wszakże sam utwór, ani też pewien jego moment pod typ powieści lub psychologii powieściowej podpadający; jest nim wiązka myśli filozoficznych, wrzucona w powieść i występująca w niej własnym swoim prawem. Nie mieliśmy już oddawna nic podnioslejszego, głębszego, ważniejszego treścią, a silniej pomagającego formą. Lekki nawet czytelnik nie uczuł chyba na sobie brzemienia filozofii, chociaż autor rzeczywiście nieś mi je kazał przez dwadzieścia blisko feljetonów.

Od kilku lat Bolesław Prus drukuje w *Kuryerze Codziennym* powieść *Emancypantka*; obecnie jest w jej tomie IV. Jednemu z jej bohaterów, Zdzisławowi, dyrektorowi fabryki, wykształconemu w kierunku technicznym i przyrodoznawczym, zatém z umysłem napiętym na materializm, wypadło umierać na suchoty. Bohater ma przy sobie siostrę, Madzię, samodzielną, pracującą na siebie, myślącą kobietę, ma i ongi nauczyciela swego, Dębickiego, który kocha dawnego swego ucznia, ale resztką serca kocha także i jego siostrę, choć się tego przed samym sobą wypiera i sam szuka niby dla niej męża. Staremu kawalerowi nadaje to okłamywanie siebie i Madzi — miły wdzięk jesienny.

Dębicki dużo przemyślał, przewątpił i przebolewał w życiu; Zdzisław jeszcze myśli, wątpi i boleje — nad samym sobą wobec roztwierającej się otchłani grobu. Dębicki z życia wyniósł wiarę; Zdzisław w krainę śmierci wchodzi ze zwątpieniem bezdennym — z niewiarą we własną istotę, w jej byt zagrobowy, w duszę, w nieśmiertelność.

Szarpie go sęp myśli: wszystko się poczyna i wszystko kończy w materji i wraz z płomieniem życia gaśnie i płomień duszy na wieki. Jest to straszliwy ból nicości — nieodmalowany może tak, jakby tego artyzm potrzebował, ale dotykalny, rzetelny, wzbudzający wiarę. Rzecz prosta, że Dębicki będzie lekarzem Zdzisława, a z powieści znowu wypadnie, że go wyleczy szybko, prawie bez procesu myślenia i przetrawienia myśli, zażytych jako lek dla duszy.

Tematowi śmierci poświęcił w roku przeszłym p. Dąbrowski umyślną książkę: umierający suchotnik prowadzi tu swój dziennik konania. Czasu ma dużo i miejsca mu nie braknie; ale pospolitość przeciętna jego indywidualności, brak wyższych zdolności, duchowa płytkość — nie pozwalają wrażeniom doznawanym przed śmiercią wytworzyć nic więcej, prócz rodzajowego studjum, mającego pokazać, jak to gospodaruje śmierć w człowieku, w życiu młodem, gdy się do wnętrza jego dobierze. Czarna gospodarka dreszczem niekiedy przejmuje, ale sama jej ofiara pozostawia nas zimnymi. Tyle razy widzieliśmy już w życiu i śmierci i pospolitość! Estetyczne współczucie mrze, zaledwie się zrodziło. Ale u Bolesława Prusa inaczej. Żal nam tych walących się pięknych konarów, żal tej siły jędrnej, tych zdolności niepowszednich; w tym zmierzchającym się dniu dzisiejszym — żal jutra, żal tego *self-made*-człowieka, na którego śmierć wskoczyła nagle z wysoka, jak jaguar w puszczy amerykańskiej. Inny to człowiek ten Zdzisław, niż tamten ze *Śmierci*: ma i rozsądku i miłości życia więcej, ale i wyobraźnię i wolę i rozum silniejszy, a przy zdolniejszej głowie i pierś też szerszą. Gdy on nam swe wrażenia przedśmiertne odmaluje, pocujemy w nim odrazu człowieka, którego śmierć o kilkadziesiąt lat zawczasie niszczy porywa.

Oto Zdzisław rzucił robotę w fabryce i u siostry szuka wygodnego kąta, aby umrzeć. Od trzech tygodni nie sypia inaczej, tylko w fotelu. Strach tylko utrzymuje go na nogach. Zdaje mu się, że gdyby się raz położył, — spadłby głową na dół w przepaść wiekuistej nocy, z którą boryka się, lecz która, dziś czy jutro, go zwycięży. Rozpacz nim miota, a prawdziwy *Galgenhumor* każe mu żartować z Dębickiego: „Możebyś się pan otruł ze mną na spółkę, bo głupio tak czekać: mam pyszny kwas pruski“. Nauczyciel wymawia mu ciągle myślenie o śmierci. „A o czémżeż mam myśleć, o czém mogę?“ — odpowiada nieszczęśliwy. — „W dzień, kiedy patrzę na ludzi i ich gorączkę życia, czuję się obcym między nimi i wyobrażam sobie tę okropną chwilę, w której cała ich praca i mądrość, zbiorowy krzyk całej ludzkości nie zdoła mnie obudzić i przypomniać, że byłem niegdyś takim, jak oni. W nocy nie gaszę światła i ciągle spoglądam za siebie, bo zdaje mi się, że z lada szpary wysunie się niepo-

chwytny cień, który w okamgnieniu zapełni mój pokój, całą ziemię, wszechświat cały... i pogrąży mnie w tak bezdenną niepamięć, że gdyby mnie jakaś mądrość nadludzka poraz drugi wlała świeżej krwi do żył, już nie przypominałbym sobie, że kiedykolwiek istniałem.“
 A potem: „W dole, do którego wrzucicie moje zwłoki, psuć się będzie, już nie tylko człowiek, ale cały wszechświat—wszechświat, który odbija się w moim mózgu. Żyje i jeszcze dziś jest, ale jutro już go nie będzie. Dla was moja śmierć będzie tylko zniknięciem jednostki, ale dla mnie—unicestwieniem całego świata: wszystkich ludzi, jacy na nim żyją, wszystkich krajobrazów, słońca, gwiazd, całej przeszłości i przyszłości świata“. Gdy noc zapadnie, przed oczy skazanego na śmierć zapuszcza się na pokój czarna kurtyna, a jeżeli się opuści tylko na wysokość czoła, myśli pomiażdży. Nieskończona czarność objęła już drogę młeczną, gwiazdy i mgławicę, a on doznaje takiego uczucia, jakby się darł przez żelazną gęstwinę. Niekiedy znowu zdaje mu się, że jest punktem drobnym w niezmierną pustce. „Wszechświat znikł, razem z moim życiem, jak znika obraz człowieka na powierzchni zamąconej wody -- została po nim tylko pustka bez kształtu, bez barwy, bez kierunku“. Tak rozpacza tylko człowiek z umysłem niepospolitym.

Takiemu człowiekowi warto było przynieść sakrament ostatniego umocnienia na drogę poza-grobową, dać mu wiatyk myśli krzepiących, zbawczych, ocalających wszystko, co człowiek jeszcze na własność swą mieć może, gdy mu przezuaczenie wydarło już skarb życia ziemskiego.

Dębicki odrazu chwytą barana za rogi: nie nicosć nas czeka po śmierci, ale życie, doskonalsze, pełniejsze od doczesnego życia. Nie jesteśmy jedynie tylko falami pniącymi się na oceanie siły i materji—falami Spinozy. Ani matematyka, ani wiedza przyrody przeświadczenia tego nie obali. Zmysłami nie dostrzeżesz duszy nieśmiertelnej, ale zmysłami także nie ogarniesz tego, co ci daje wiedza doświadczalna. Fizyka ci powie, że materya i energia są niezniszczalne. Atomy fizyki i chemii mają nadzmysłową naturę. Nieskończoność form żywych wylamuje się z pod wszelkiego doświadczenia. Psychologia zajmuje się zjawiskami niepodpadającymi pod zmysły. Proces psychiczny trwa jeszcze po rozkładzie organizmu, bo nie pierwiastki organiczne go wywoływały. Materya w ciele odnawia się ciągle, materyalna śmierć co rok się spełnia w organizmie; rozkład ten wszakże nikogo nie trwoży i życia duszy nie tamuje. A czyliż nie waży instykt milionów i setek milionów—instykt odwieczny? Skąd ta wiara maluczkich, skąd te przeczucia, te marzenia gieniuszów o duszy, nieśmiertelności, świecie nadzmysłowym, o Bogu,—jakie ich źródło i cel, jeśli poza nimi żadnej niema rzeczywistości?

— „To prosty instykt zachowawczy!” — woła Zdzisław.

— „Chwała Bogu! — odpięra spokojnie profesor — mamy przykład nieużytecznego i pustego instyktu. Jeżeli bocian albo skowronek pod jesień odlatuje na południe, wiemy, że znajdzie tam kraj ciepły i zasobny; ale gdy człowiek tęskni do wieczności, mówimy mu, że jego nadzieje są urojeniami”. I Prus kładzie w usta Dębickiego słowa, oddające myśl Sokratesa z *Fedona* o głębokiej dysharmonii, a lepiej: o sprzeczności zasadniczej duszy i śmierci. „Nicość jest trucizną dla duszy: pan karmisz się rozmyślaniami o niej, i dla tego pełny jesteś trwogi, prawie szalejesz; ja wierzę, nie w nicość, ale w życie, i dlatego żartuję ze śmierci”.

Tego dnia rozmowa się przerwała. Dobra siostra przekonała brata do przepędzenia nocy, nie na fotelu, ale w łóżku. Miał sen pokrępowany, obudził się dopiero nad ranem. Twardość umysłu jego ustępować już zaczynała od ciepłego powiewu myśli i cieplejszego jeszcze tchnienia serca. Przyszedł Dębicki, aby dokończyć rozmowy; zgóry zapowiedział, że nie myśli być apostołem, ale rzeczywiście poto tylko tu przyszedł. Nie kłamał jednak; płacił tylko haracz temu despotcie, jakim jest wszelki rozum wznoszący przeciwko wierze swoje warunki. Śnadź był profesor dobrym psychologiem i dobrym dyalektykiem, gdy, stając do rozprawy z przyrodnikiem, znowu po własny jego oręż sięgnął. Walka taką bronią dostarczyć mu mogła argumentu nieujętej nieskończoności, przewijającej się ustawicznie przez ścisłą naukę o rzeczach ścisłych i skończonych, jakimi są dla nas pozornie przedmioty badania. Taką samą drogą szedł ks. Władysław Dębicki, gdy z prawa zachowania energii w świecie wywodził pewnik metafizycznego istnienia duszy ¹¹⁾.

Zdzisław nie wierzy w duszę, bo jej nie widzi, a wierzy w gienęzę światła z eteru, drgającego 800 trylionów razy na sekundę, choć żadne oko ludzkie drgań tych nie widziało. Mniemano dawniej, że elektryczność istnieje tylko w bursztynie ¹²⁾; dziś widzą ją we wszechświecie. Dla prostego człowieka niema już ciepła poza stopniem zamarzania wody; fizyk poza tym krańcem widzi jeszcze do 250 stopni ciepła. My dziś widzimy duszę tylko w mózgu; ci, co po nas przyjdą, widzieć ją będą może w roślinie, w kamieniu, nawet w próżni barometrycznej. Moleschott i Vogt — to naiwni szermierze materjalizmu. Badania wykazały tylko, że mózg jest organem ducha, ale nie jedynym. Jeżeli ruch mechaniczny lub wrażliwość na światło obywać się

¹¹⁾ „Nieśmiertelność człowieka jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa”. (Warszawa, 1883).

¹²⁾ Greckie *elektron*; stąd nazwa przeniesiona na siłę.

mogą bez muskulów i bez oka (płyta fotograficzna), to dlaczegoż myśl, uczucie, świadomość, nie miałyby istnieć poza obrębem mózgu?

W *Pedonie* rozmawiający z Sokratesem Symiasz zestawia duszę z muzyką liry. W przeszło dwadzieścia wieków i jeden po nim Wolter, zapytany o nieśmiertelność, zastępuje lirę słowikiem i na pytanie odpowiada pytaniem: „A czy śpiew słowika zostaje po śmierci słowika?”

„Zostaje — odpowiada Prus językiem przyrodoznawstwa. Zostaje iloczyn z połowy kwadratu prędkości przez masę. W naturze niema potęgi, któraby mogła zniszczyć ten byt niewidzialny, a jednak rzeczywisty“.

Nieśmiertelność materji i siły prześwitywała już myślicielom greckim; poczucie jęj każdemu się narzuca. Ale silniejszym jeszcze od niego — i o ileż powszechniejszym! — jest inne: przeczucie nieśmiertelności duszy. O istocie jęj wyrokować sądami grubej empirji — byłoby to źródło światła poznawać z płomienia nafty w lampie. W przyrównaniu do lampy organizm jest knotem, funkcyje fizyologiczne płomieniem, dusza światłem. Jak światło nie jest produktem spalania, tak dusza nie jest ową Symiaszową muzyką liry, kombinacją czy harmonią — istotą jest.

Wobec zjawiska wiary w nieśmiertelność wszelkie materyalistyczne zapędy mogą być tylko zbożeniami rozumu jednostronnie zagłębiającego się w mechanizm przyrody, której funkcyonowanie najłatwiej dziś jeszcze wytłómaczyć sobie można — właśnie mechanizmem. Metoda taka nie zostawia miejsca na pierwiastek duchowy, z istoty swęj nieważki, a zatem prawu liczby, rozciągłości i masy, czyli prawu materji, nie ulegający. Nieważkim eterem można tłómaczyć zjawisko światła, nie uchylając zasłony z samęj jego istoty; ale z najdelikatniejszego nawet eteru nie wyprowadzi nikt genezy ducha, bo i takie nawet, metafizyczne już, *ens*, — istniak — materyą być-by musiało. Ta wieki już trwająca przeciwstawność ustąpi może kiedyś, — ale tylko z obrębu wiedzy, nie z jęj stosunku do świata moralnych pojęć, poczuć i wyobrażeń, — gdy rozum naukowy znacznie naukowo téż chwytać pasma nieskończoności, ciągnące się poprzez przyrodę, i podawać je w ścisły, swój własny, sposób, nie uciekając się już jakby do fizyki metafizycznej.

Reprezentantem najwymowniejszym, najświetniejszym téj dziedziny umysłowości ludzkiej jest atom, nieskończenie podzielny i zarazem skończenie całkowity. Prus podaje ciekawe ze współczesnej filozofji przyrodoznawczej pojęcia, które ogromem logicznej swęj treści uderzają o rozsadek i wyobraźnię czytelnika. Tak np., obliczono, że w głowie śpilki znajduje się *osiem sekstyliionów* atomów. Gdyby co sekunda odrzucać po milionie, na dokonanie téj operacyi, iście gigan-

tycznej, potrzeba-by *dwustu pięćdziesięciu trzech tysięcy lat*. Atom, mający wielkość dwumilionowej części milimetra, jako cząstka materji, przez tę małość swoją nie przestaje być nieskończenie podzielnym a z chwilą, w której stałby się już niepodzielnym, materya sama poszłaby na pastwę nicości. Rozum nasz, ilekroć sięga do dna choćby nalichszego bytu, jest tak słaby, że właściwe jego zdobycze sprowadzają się do przenoszenia wielkiej niewiadomej świata z wyższego miejsca na niższe w hierarchii wątpliwości, ale częściej wprost tylko są podstawianiem jednej rzeczy nieznanej w miejsce drugiej.

Układamy sobie coraz lepsze równania algebraiczne, ale rozwiązując ich nie umiemy: braknie nam zawsze jednego do liczby potrzebnych. Tajemnicze *X* przyrody, Kantowskie *Ding an sich* ucieka wciąż przed nami. Już je chwytamy, już je czujemy w swej mocy — naraz pryska złudzenie: stoimy znowu przed zasłoniętym wiekiuciem obliczem Izdy. Prawdziwie, słowami Maxwella, powołanego przez Prusa, powiedzieć można: „To, na co patrzymy, zrobione jest z tego, co się przed okiem naszym ukrywa”.

Nie pójdę ja za postawioną przez Prusa hipotezę *czującego eteru*, „substancji duchowej, z której powstają dusze, i która sama dąży do świadomości” (fel. 149) — nie pójdę zaś choćby tylko dlatego, że sam Prus na to nie pozwala, gdy jaknajślusniej twierdzi, że „nagromadzenie czujących atomów nie wytworzy całości, któraby miała jakieś gromadzkie czucie i gromadzkie *ja*” (fel. 143), a tu właśnie w tym *ja*—boskiem, ludzkim, czy nawet zwierzęcym—cała substancja duchowa się mieści. Duch-rozum, Anaksagorasa czy Giordana Brunona, wszechsubstancja Spinozy, są tylko omówieniami tego, co w pewnym, tak niedawnym jeszcze, momencie poznawania przyrody nazywano „siłą żywotną.” Taka siła skupiona, centralna, ze środka rozchodząca się ku obwodowi, obrazowo może być duszą świata, Bogiem nawet, ale istotnie ani duszą, ani Bogiem nie będzie — tak samo, jak ów czujący eter, tajemniczy źródło światła w universum, nigdy substancją duchową się nie stanie. Tylko metafizyczna, ale nie empiryczna i nie doświadczalnie naukowa, materya może mieć wspólny z duchem rodowód; czemże przecież będzie wszelki metafizyczny materializm, jeśli nie idealizmem, tłumaczącym życie świata przez hipotezę dwóch biegunów, dwóch środków ciężkości, dwóch otchłani czy szczytów magnetycznych, przyciągających ku sobie jednomyślnie ze sobą pierwiastki bytu?

Kto uważnie przeczytał na początku Taine'a *De l'intelligence* ustęp o doniosłości samych wyrazów jako symbolów rzeczy, ten wie, jak wielką rolę w pojęciach odgrywają, jak w nich bruzdzą i jak im znowu dopomagać mogą, powszechnie używane określniki.

To, co Prus mówi o „pewnym gramatycznym skróceniu“, należy do zakresu téjsamej prawdy, którą wyrazić chciał myśliciel francuski. „Mówimy zwykle: „Ogień parzy, kamień jest ciężki—dwa a dwa jest cztery, słońce odległe od ziemi o 21 milionów mil geograficznych“. Są to skrócone formy mówienia; dokładnie bowiem należałoby mówić: „Ja czuję, że ogień parzy, ja czuję, że kamień jest ciężki, i t. d.“ Różnica tych dwu form mówienia jest olbrzymia. Człowiek bowiem nieustraszczone filozoficznie, mówiąc krótko: „kamień jest ciężki,“ wyobraża sobie, że głosi jakąś prawdę bezwarunkową, która istnieje poza nim. Lecz, gdy powiemy: „Ja czuję, że kamień jest ciężki“, rozumiemy w téjsamej chwili, że dla naszej wiedzy ciężkość kamienia nie jest żadną prawdą absolutną, nie jest żadnym objawieniem, ale jest tylko sformulowaniem stanu naszego uczucia“. „Jedno jest tylko dla nas niewątpliwe: czujemy samych siebie, czyli — czujemy własną duszę, na którą działają jakieś wpływy zewnętrzne i obce nam“.

Stąd podwójny wniosek: raz nie mamy prawa tłómaczyć zjawisk duchowych materyalnemi; powtóre, musimy uznać fakt istnienia czującej duszy swojej i uważać *rzeczywistość, byt* za złożony, nietylko z materyi i siły, ale także i z ducha. Czucie—to fakt elementarny. Sprawdzian czucia doskonalszym jest na stwierdzenie świadomości własnego istnienia od sprawdzianu myślenia, postawionego jeszcze przez św. Augustyna, a w doskonałej już formie wyrażonego przez Kartezjusza. Nowsza psychologia, w reakcyi przeciwko mechanizmowi umysłowemu pozytywistów angielskich, tłómaczących nawet syllogizm ślepym „zrzeszaniem się“ wyobrażeń, przywraca czucie-uczucie do praw, które w ujęciu się zasadą „Wiedza to potęga“ — zbyt długo lekceważono.

Umysły młode, świeże, pałające jeszcze całym żarem wiedzy i chciwie ją chłone, mają wrodzoną skłonność do uogólnienia praw poznawanych przy szczegółowych grupach zjawisk wszechbytu. Pod działaniem téj skłonności wytwarza się *wiara umysłowa* w rozum naukowy, w jego zdobywcą wszechmoc, a główne narzędzie nauki doświadczalnej, zmysł ludzki, nabiera godności potęgi nieomylnéj. Tymczasem ludzie pracujący w nauce, zarówno nad światem zewnętrznym, poza-człowieczym, jak i nad wewnętrznym, czysto już ludzkim, wiedzą doskonale, jak wątłym jest, jak omylnym, to najpierwsze, najważniejsze badań naukowych i wielu wrażeń psychicznych narzędzie, i jak dalece tworzywem wyobrażeń naszych o rzeczywistości przedmiotowej, którą za ścisłą, pewną, niewzruszoną uważamy, jest własna nasza podmiotowa rzeczywistość. I tu właśnie objawia się moc naszego uczucia, a w téj mocy i jego istota. Czucia w najgłębszej jego i najpełniejszej postaci nie wytłómaczy nigdy

wiedza przyrodnicza, gdyby nawet doskonale funkcyowanie mózgu, wrzekomego ogniska duszy, poznała. Prus (fel. 142) mówi:

„Jeżeli niepodobna dać ślepemu pojęcia o tém: co znaczy kolor, choćby za pomocą najzawilszej kombinacji dźwięków, zapachów, dotykań, to jeszcze mniej podobna zapomocą jakichkolwiek wrażeń zmysłowych — a co zatém idzie — jakichkolwiek procesów fizycznych czy chemicznych — objaśnić zjawiska czucia. Czućie przed nami odsłania cały świat: ale milion takich widzialnych i dotykalnych światów nie objaśni nam czucia. Może kiedyś chemia rozłoży pierwiastki chemiczne, może kiedyś potrafi z ołowiu zrobić złoto; ale nikt i nigdy nie rozłoży tego pierwiastku: *ja czuję* i nikt z procesów chemicznych i fizycznych nie robi *czucia*.“ „Gdyby to moje czucie było złudzeniem, w takim razie wszystko jest złudzeniem: natura i człowiek, siła materialna, życie i śmierć. Nie byłoby już o co troszczyć się, o czém rozmawiać i myśleć. Wtedy najwłaściwiej byłoby wziąć do łudzającej ręki *złudzenie*, zwane pistoletem, i rozsadzić nim inne *złudzenie*, zwane mózgiem.“

Zmysłowość nasza tylko nie daje nam jasno widzieć owego trzeciego składnika rzeczywistości: ducha. Wychowani we wrażliwości na materję empiryczną, na zamknięte w niej siły i powstające z nich obu ruchy i starcia, nie możemy przyswoić sobie, w krew swą i nerwy wprowadzić, téj prawdy, że największą rzeczywistością świata jest właśnie to, co się bez materji empirycznej obywa: myśl, niedająca się od czucia, w jego najrozleglejszém, wolę także ogarniającém, znaczeniu, oddzielić. Cała rzeczywistość zewnętrzna, dla banalnie zapatrzonego w nią umysłu jedyna, jest tylko odbłaskiem rzeczywistości wewnętrznej, w Bogu i człowieku lub w jednorodnych z nim istotach wiekuiście czynnej. Rzeczywistość myśli musiała poprzedzić wszelką inną. Co względem człowieka dowodnie okazuje się na cywilizacji i kulturze, które, niezależnie od pierwszych pobudek, całe, jak były i są, powstawać i rozwijać się mogły jedynie z psychicznego wnętrza, — to względem Boga przyjmują w hipotezach swych wszystkie prawie filozofie, wszystkie, przez całe miliony z pokolenia w pokolenie wyznawane, dogmata kosmogoniczne, wszystkie religie wzbijające się po nad strach, zabobon i cześć sił, istot i zjawisk fizycznej natury. Z rzeczywistości Boga wyszła rzeczywistość świata.

Rozumnie zatém mówi Zdzisławowi Dębicki (fel. 141): „Dla pana dusza wobec materji wciąż zdaje się posiadać mniejszy stopień rzeczywistości, aniżeli ciało. Tymczasem naprawdę dusza nasza jest bardziej rzeczywista, niż ciało, — dusza jest jedyną rzeczywistością. Boisz się pan, żeby ludzkość nie utonęła w marzeniach czyli rozważaniu świata duchowego. Ależ tym światem musimy się zajmować,

bo on jest nami i w nas — naszą istotą i przyszłością, zresztą, co najmniej: jest zwierciadłem, w którym odbija się natura zmysłowa“.

„Trzeba tylko zachować równowagę, nie topić się we własnym wnętrzu i nie rozpraszać w zmysłach, ale, — chodząc po ziemi, trzymać głowę w niebie, dopóki nie przeniesiemy się tam całkowicie“.

Co więc, bez nieba, bez poczucia lub świadomości wyższego swego rodowodu, chodzić nawet po ziemi nie można tak, jak się chodzić powinno. Materyalizm, jako siła rozpędowa danej umysłowości, może się zdobyć na jednostkę moralną, ale nie zdobędzie się nigdy na moralną zasadę, bo jej żadna logika nie wynajdzie ani w przemijającej, wciąż niszczonej formie, ani w wypełniającej formę, niezniszczalnej materii. *Tertium non datur*: albo jest duch, albo go niema; kombinacje wszelkie, — liry czy gardła słowicze, harmonie czy śpiewy — będą tylko omówieniami pierwiastku materyalnego, niezdolnemi wytlómaczyć nawet życia natury organicznej, nawet inteligencji zwierzęcej, — a cóż dopiero funkcyi duszy ludzkiej, swoistej istoty wewnętrznej człowieka!

Jedno tylko zostaje pojęcie na duszę: nie jest ona ani funkcją, ani kombinacją, ale istotą zorganizowaną bez pomocy materii i poza obrębem praw nią rządzących. Wolno naukom przyrodniczym mówić, że ani jej samiej, ani nawet miejsca na nią w naturze nie widzą; ale z chwilą, gdy się już to miejsce znalazło, prawdopodobieństwo istnienia jej przyznawać i istotę jej określać można w taki tylko sposób, ażeby koniecznie czems niematerialnym być mogła. Dusza zwierzęca, przykuta do zmysłów, zamknięta w ciele, jak w więzieniu, niezdolna wyzwolić się z pod działania bodźców cielesnych i wogóle fizycznych; ślepa na to wszystko, czego narządami ciała dostać i pochwycić nie może; niezdolna do przetwarzania wrażeń na trwalsze od nich myśli, do zestawień i uogólnień myślowych; skazana na wieczny paraliż, gdy idzie o wytwarzanie pojęć odczuwanych, a ze światem żywym łącząca się tylko za pośrednictwem fatalistycznego instynktu — dusza zwierzęca, mówię, z taką niemrawością i niemocą swoją, z takim ograniczeniem atrybutów, może być, i kto wie czy nie okaże się kiedyś, zorganizowaną z jakiejś subtelnej materii i subtelnej siły materyalnej, podobnej do owego „czującego eteru“, który wypełnia przestwór pomiędzy ciałami niebieskimi we wszechświecie; ale dusza ludzka — nigdy.

Przeszłość cała człowieka na ziemi, jego historia, opowiadana samym jego rozwojem, umysłowością i cywilizacją, cała jego ziemską drogą od Troglodytów do Śgo Franciszka z Assyżu, Kanta lub Waszyngtona, od ludożerców do wyznawców, męczenników i świętych, całe to cudowne spotęgowanie się w ludzkość — wszystko woła wielkim głosem: „Nie!“ Tylko siła samoistna, nad materią panująca, mo-

gła tak się przez materią przebić, taką przebieżdż drogę i w takich skutkach energią swoją objawić. „Czujący eter” ułatwia wprawdzie wyobraźni, nieodstępnej towarzysze rozumu — a nieraz jego kato- wi, — wytwarzanie tych kształtów, jakiego dusza mieć mogła, gdyby była istotą lub rzeczą podpadającą pod zmysły; ale duszy samej takie hipotezy wydzierają jej treść istotną, nie pozwalają jej być tēm, czēm ona jedynie być może. Z czującego czy nieczującego eteru, z eterycznej czy nieeterycznej materii — i odpowiadającej jej siły — powstawać może całośćka ożywcza, która i w zwierzęciu i w człowieku, w zakresie zwierzęcych jego potrzeb i zmysłowości, konieczną jest do poruszania maszyny ciała — *anima* Latynów; dusza zaś ludzka, samemu tylko człowiekowi dana, rozprężliwością w nieskończoność obdarzona i nieskończoność w siebie chłonąca, musi też i w nieskończoności mieć swój genetyczny moment, źródło swoje i ognisko.

Takie źródło i ognisko znajdować się musi, jeśli nie poza najdalszemi granicami świata, niemającego granic, to poza obrębem materii w świecie. Nieskończoność materialna w przestrzeni i czasie — nieprzeparty postulat rozumu, stawiany już przez Starożytność, — sama naprowadza umysł ludzki na nieskończoność duchową. Gdy myśl wybiegła już za ostatnie gwiazdy tajemniczego ostrokągu Huygensa, i jeszcze nowe światy dostrzega, a przebiegłszy je, w nowe gąszcze gwiazd się zapuszcza — jeśli jej te wszystkie ogromy nie przygniotą, jaki prąd i dokąd ją porywa? Tęsam rozum, który nie pozwolił przypuścić skończoności świata, jako sprzecznym z pojęciem czasu i przestrzeni, teraz nieskończoności jego wystawić sobie nie może bez przypuszczenia potęgi duchowej, wyróżniczowanej w świadomość, rozum, przyczynowość, celowość i wolę. Na samym dnie materii wybłyskuje duch. Ani pojąć ani wyobrazić sobie nie podobna nieskończoności materialnej bez dopełniającej ją nieskończoności duchowej. Rozum w człowieku szuka rozumu we wszechświecie, duch pragnie ducha — i wbrew przesądowi, jakoby umysł oświecony wiedzą ciążył ku materializmowi, przeciwnie, dopóty ukoić się on nie może, dopóki czegoś wyższego nad materią nie postawi i za pierwszą bytu przyczynę nie uzna.

Co innego jest mówić o nieskończoności wszechświata, a co innego wyobrazić sobie lub pojąć materią nieskończoną, to jest bez początku i końca, a poza nią nic. Pierwsze z tych twierdzeń stanowi od czasów Kopernika w nauce, a Giordana Brunona w filozofii, konieczność rozumową, przeciw której idyotyzm tylko mógłby się buntować; drugie — fałszuje pojęcie materii i wręcz z istności fizycznej czyni metafizyczną, nadmysłową, taką, jaką materia nauk doświadczalnych i potocznej wrażliwości w żaden sposób być nie może. Tamta nie mogła być przedwieczną i niestworzoną; ta, czy jako samotwórczy-

ni, czy jako dziecię nicości—jest potworem, broniącym rozumowi do siebie przystępu. Nic na tém szkoła materialistyczna czy monistyczna nie zyskuje, gdy, za przykładem nauk przyrodzonych, wyposaża materją w siłę, albo gdy w miejsce bytu powszechnego wprowadza pojęcie natury ziemskim okiem widzianej i w obrębie ziemi zamkniętej; bo co użytecznym, a nawet niezbędnym, jest przy tłómaczeniu zjawisk skończonych przyrody ziemskiej, bezpłodnym się staje wobec nieskończoności bytu wogóle.

Hipoteza materji jako pierwszej i ostatniej przyczyny bytu, jedynego substratu zjawisk i jedynej substancji — przez dziecinne tylko umysły chwytana jako pewnik—wikła jeszcze bardziej zagadkę wszechistnienia, gdyż, pozostawiając równanie naszej niewiedzy nierozwiązanym, jakim było przedtém, przenosi tylko wielką niewiadomą świata na inne, dla rozumu jeszcze niedostępniejsze, miejsce i zamiast trudności mniejszej, jaką jest odgadnięcie dróg ducha w świecie materialnym, stawia większą, jaką być musi nadanie materji atrybutów substancji niezniszczalnej, myślącej i czującej, czasem ni przestrzeżoną nie skrępowaną, wyłączną, jedyną i z jednakowego tworzywa wszystko z siebie wydającą—i geniusze i mikroby—jaką jest, naprzykład, substancja Spinozy.

Dziwne upodobanie do ściągania człowieka z wierchołków ozłoconych wiara i tęsknota idealistyczną w otchłań zimnego piekła nicości! Büchner objeżdżał umyślnie Amerykę, aby apostołować wiarę, że poza materją i siłą w materji—nie zgoła niema, i że ta materjosiła jest przedwieczną i zarówno człowiekowi, jak wszechświatu do istnienia wystarczającą. Vogt nakazuje wierzyć, że myśl jest tylko sekrecją mózgową, a zapominając o dowodzie, pamięta tylko o grubym przyrównaniu mózgu do jednego z organów ciała. Inny znowu monista ¹³⁾ spisuje aż dwadzieścia dwa kanony błogostawieństw materializmu. Żaden z nich nie idzie spokojnie do prawdy filozoficznej, nie dąży do sformułowania wątpliwości w taki, a nie inny, sposób: nie, ich dążnością główną, pierwszą pobudką, namiętnością, rozpęd ich umysłem dająca, jest żądza wyparcia ze świata pierwiastku duchowego. Upojenie się wynikami wiedzy przyrodniczej samo przez się obłądu tego wytlómaczyć nie zdoła, bo właśnie najuczciwszym przyrodnikom najmniej są skorymi do stawiania tezy o wyłączności materji. Mała wiedza oddala od Boga; wielka do niego zbliża. Newton był pełen czei religijnej dla Stwórcy wszechświata, a suchy Kant w „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, w części drugiej (o stworzeniu) i trzeciej (o mieszkańcach innych planet systematu

¹³⁾ A. Heinsius. *Religion oder Philosophie?* (Zürich 1876).

słonecznego, prócz ziemi) wzbija się na wyżyny poezji,—jest dziwnie wzniosłym i pięknym. „Widok gwiazdzonego nieba w noc pogodną daje rozkosz, którą tylko szlachetna dusza czuć może“ — woła mędrzec królewiecki, wyobraźnią w pośrodku światów stający.

Niemateryalna dusza pojąć się daje tylko jako istota niezłożona, jednolita, ciągła, niezniszczalna, prawami fizycznymi nierządzona, wyposażona w energią, przez którą wypromienia się w świat, i w świadomość, dzięki której odczuwa się w świetle i odbija go w sobie. Poczucie własnej osobistości, oddawane wyrazem *ja*, jest konstytucyjnym jój żywiołem. Od Anaksagorasa do Hegla ciągną się systemata, budowane dyalektycznie z ducha, ale nie zostawiające miejsca na samowiedną osobistość duchową ani w Bogu, ani w człowieku. Duchem w nich jest właściwie tylko delikatna jakaś materia, siłą twórczą przejęta, i chociaż u Hegla jako duchowy pierwiastek rozwoju, tworzywo fenomenów i przemian, wyraźnie występuje myśk systemat jego niemniej jest materialistycznym, jak wszelki panteizm. Bez dwóch tych danych: Boga i człowieka, żadna filozofia nie uniknie siłek, jakie jój zastawia materializm.

Tylko szczery idealizm ma w sobie moc krzepiącą duchy. Nie idzie tu o filisterski spokój, o wygodny na edredonach spoczynek dla rozumu, który, do zdobywania prawd powołany, w walce tylko ciągłej przeznaczenie swoje spełniać może. Pozostanie przed nim wiele jeszcze zagadek, wiele znojów i zawodów, i rozdzierających boleści, i najgłębszego ze wszystkich smutku—własnej bezsilności. Prawda idealizmu jest i będzie tylko hipotezą, aktem wiary i nadziei; ale jeśli i prawda jój wroga również niczem więcej być nie może i nie jest, jeno hipotezą: dlaczegoby umysł nie miał wybrać téj, która uszlachetnia i podnosi, i nadaje większą wartość życiu indywidualnemu, a dla zbiorowego lepsze wytwarza warunki? Zdaje mi się, że niemalą rolę w niewierze ludzi wykształconych odgrywa pycha wykształcenia. Zapominając o najwyższych geniuszach wierzących, lękamy się wierzyć tak, jak wierzy prosty chłop, nie bacząc, że wiedza nasza na szerokim widnokregu myśli wiarę naszą podnosi do potęgi, jakiej umysł prostaka nigdy nawet pojąć nie zdoła. A zresztą jestże coś strasznego we wspólności wiary z małuczkiem—upokorzeni, jakie, skrzępowanie myśli, abdykacya rozumu czy zatamowani. postępu?

W Bogu dopiero zyskuje dusza warowny dla siebie zamek a w Jego istnieniu własną nieśmiertelność. Wszystkie systematae obywatelujące się bez Boga, obywatelują się téż i bez duszy. Hegliści, chcąc, uratować naukę mistrza, musieli tysiącznemi paralogizmami wywo-, dzić i duszę i jój niezniszczalność, trwałość i wiekuistość. Wiara w Boga dopiero nadaje spokój i pogodę rozumowi, a im natura ludzi

ka burzliwszą jest i namiętniejszą, tém więcej jęj potrzebuje. Filozofia materyalizmu wytłómaczyłaby nam niejedno zjawisko, niejednę zagadkę dziejów współczesnych, gdybyśmy nad wpływem jęj rozburzającym trzeźwo zastanowić się chcieli. Gdy Kant w *Kritik der praktischen Vernunft* stawiał człowiekowi swą trójcę ideałów: Bóg, wolność metafizyczna i nieśmiertelność—nie czynił tego z wewnętrznej tylko potrzeby myśli i uczucia dla samego siebie: nie, on w miłości dla ludzi wskazywał umysłowości ludzkiej ten wielki gościniec ludów jeszcze starożytnych, Platonów i Arystotelesów, aby z niego nigdy nie zbaczała. Taka tylko wiara filozoficzna—skoro i stąd wiary wygnać nie podobna—uzupełnia, wykształca i uszlachetnia rozum i wiedzę a talenta twórcze podnosi, rozgrzewa, potęguje. Zachwyt nad naturą z atomów, nerwów i zjawisk złożoną nie zastąpi nigdy uroku boskości rozlanęj w świecie—jak cześć ludzkości czysto ziemskiej, zalecana przez pozytywizm, sformułowana najlepiej przez Milla w jego rozprawach pośmiertnych o religii, nie zastąpi nigdy czei ludzkości, z Boga początek swój biorąceję. Inaczęj służy się pierwszję, inaczęj drugięj, choć może huczne pozory co innego mówią umysłem poprzestającym na pozorach. Do całego duchowego naszego rozwoju stosują się słowa Goethego:

Gdybyśmy słoneczności nie mieli w swém oku,
Świat byłby dla nas cały bez słońca uroku;
Gdyby nie Bóg, co w głębi piersi naszych pała,
Boskość świata zachwycić-by nas nie zdołała.

Dębicki u Prusa przepięknie określa wielkość najwyższję Istoty: „Nie stosują się do nięj pojęcia wielkości, ani czasu, gdyż same dzieła Jęj nie mają początku, końca, ani granic w przestrzeni. Ten świat, w którym żyjemy i na który patrzymy, rozciąga się w trzech wymiarach i w jednym czasie, ale Bóg ogarnia nieskończoną ilość wymiarów i nieskończoną różnaitość czasów. On jest środkowym punktem i źródłem energii, nie dla gwiazd i mgławic, — bo gwiazdy to nędzny pył — ale dla tych oceanów, w których unoszą się gwiazdy. I dziwna rzecz! Ta bezmierna moc wcale nas nie przeraża: myślimy o nim bez trwogi, z ufnością i nadzieją, jak dzieci o ojcu; choć między Nim a nami istnieje otchłań, któręj nie zapełnią wszystkie potęgi wieczności.“ (fel. 149).

A jaki jest stosunek tego Boga do człowieka?

„Bóg jedyny, wszechmocny i nieskończony, pragnąc mieć dokola siebie istoty swobodne, szczęśliwe a pojmujące Go, stworzył substancje duchowe — jakieś etery — czy ja wiem zresztą co? Dał tym substancjom zdolność uczucia i niezmierną energią, ale, chcąc

je zrobić, o ile można, samodzielnie, a więc w najwyższym stopniu szczęśliwymi i doskonałymi, nie stworzył im gotowych mechanizmów wewnętrznych, lecz pozwolił im rozwijać się własną pracą“... „Przyjdzie czas, kiedy cały wszechświat zostanie uświadomiony, kiedy skończy się epoka prób i omyłek, a wszystko, co jest, utworzy między sobą doskonałą harmonię. Będzie to królestwo Boże na ziemi, a raczej we wszechświecie“.

Głos religii nie mógłby być dźwięczniejszym. Przez Dębickiego przemawia i spowiada się sam autor. Zwątpienie nieraz zaglądało do jego duszy. Burzyła się młodość przeciwko wierze. Nauki przyrodzone ukazywały wielkość i wszechmoc materii, i myśl, szukającą syntezy świata, na tory materializmu sypchały. Ale czas, myślenie i czucie zrobiły swoje. Poetyczny, duchowość wszelką głęboko odczuwający talent, umysł samodzielny, żywy i poważny, do istoty rzeczy sięgający, — nie mógł zadowolnić się wnioskami wyciąganymi z mechanizmu przyrody i rozpościeranymi na metafizyczną dziedzinę bytu. Dziś Bolesław Prus, nie dla siebie, lecz dla innych, stacza walkę o nieśmiertelność, nie o tę ziemską, na jaką składa się pamięć potomnych, ale o rzetelnie ontologiczną, jaką ukazują religia chrześcijańska. Niejeden jeszcze z tegosamego pokolenia, które kroczyło pod hasłem „wiedza to potęga“, równie jak Prus przyszedł do krynicy wiary i gasi w niej pragnienie, którego żadna wiedza nie stłumi. Tylko nie każdy ma odwagę przyznania się do tego, że nie dostał na miejscu i od natury odszedł w stronę — Boga, i nie każdy znajduje się na takim stanowisku, ażeby mógł publicznie, jako pisarz, zmanifestować rozwój swój i przebieżoną drogę. Nie każdemu też dany jest talent Prusa, aby tak, jak on, umiał prawdy i mniemania naukowe, pojęcia filozoficzne, porywy wyobraźni i pragnienia serca — ułożyć w całokształt myśli wybitny, zdolny pobudzić, oświecić, a może nawet i na nową skierować drogę.

Baruch (Benedykt) Spinoza ¹⁴⁾.

(1877.)

W samych początkach wskrzeszonej przez Kartezjusza filozofii zjawił się umysł, który do grona największych w historii tej nauki nauk należy i słusznie geniuszu nawet miano nosi. Podścieliskiem dla tego umysłu była osobistość Barucha Spinozy, potomka żydów, którzy z Portugalii do Hollandyi wywędrowali, chroniąc się przed przesławianiem religijnem; tu, w kraju rzekomo największej swobody religijnej, przy której jednak Barneveldt musiał dać głowę pod topór katowski a Grocyusz szukał schronienia w obcych krajach — w Amsterdamie przyszedł na świat późniejszy filozof, d. 24 listopada 1632 r. Bardzo wczesnie objawiły się wielkie jego zdolności umysłowe. Przeznaczono go do stanu duchownego i nauczono talmudu, i w kabale i w komentarzach średniowiecznych, arabsko-żydowskich, ćwiczone. Ale zaciasna to była mądrość dla Spinozy. Coraz śmiej się występując, doszedł wreszcie do zupełnego zerwania z gminą; nie dał się przekupić ani tradycją, ani pieniędzmi i szedł posłuszny rozumowi swemu, który się niepodległe we wszechświat wzbijał. W młodym jeszcze wieku szukać musiał Baruch schronienia w domu lekarza Van den Ende; znalazł je, a wraz z niem także naukę klasyczną i w dodatku podobno—miłość kobiety, córki tego, który go do siebie przytułił. W tym czasie, około dwudziestego roku życia, wykształcił się w wiadomościach matematycznych i metafizycznych, w łacinie i grecczynie, — w tej ostatniej mniej, i żałował też później, iż Pisma Ś. w oryginale nie zna o tyle, aby je mógł z całą swobodą komentować. Dawni współwyznawcy czyhali na jego życie; cudem

¹⁴⁾ Nazwisko pisane także *Spinosz*, *de Spinoza*, *d'Espinos(a)*. (1894).

prawie tylko uniknął ręki morderczej. W 24-m roku życia doczekał się zupełnej klątwy; nie poprzestając na niej, gmina amsterdamska postarała się o wygnanie przestępcy z miasta. Poszedł więc Spinoza, już nie Baruch, ale Benedykt, na tułaczkę i osiadł w Rynsburgu pod Leydą, gdzie mieszkał jeszcze w r. 1661. Był już wtedy filozofem głośnym i utrzymywał stosunki ze znakomitościami ówczesnymi w Hollandyi i Niemczech; szczególnie jego niepodległość religijna ściągała wielu niedowiarków i postępowców, którzy z pod reguł kościoła ustanowionego się wyłamując, w filozofii Spinozy dzielne oparcie znajdowali. Listy po filozofie pozostałe świadczą o rozległości stosunków i wysokim ich nastroju; poświęcone są prawie bez wyjątku polemice filozoficznej i stanowią niezbędne uzupełnienie pism samych. Pobudzony rozgłosem mędrca i filozofa, chciał go ściągnąć do Heidelberga palatyn Renu, znany opiekun nauk, Karol Ludwik; przyrzekał mu zupełną swobodę wykładu i znakomite uposażenie. Ale Spinoza przekładał nietykalność przekonania swoich nad to zadowolenie moralne, jakieby mu dała profesura, nad widoki bezpośredniego wpływu i żywej a szeroko rozokolonej propagandy. Obawiał się, i słusznie, aby przyrzeczenie palatyna nie pozostało martwą literą, zaczął poszłoby tylko ukrzywdzenie przekonania owych, które Spinoza za samą istotę swoją uważał. Pomimo ciężkich warunków życia, wolał dotychczasowe swoje położenie, niezależne umysłowo, niż stanowisko niepewne, prawowitej dumie zagrażające. Ta jedna odmowa rzuca już światło na całą osobistość: był Spinoza charakterem prawym, nietylko uczonym filozofem, ale i sprawiedliwym mędrcom, o co podobno trudniej na świecie, niż o rozum i naukę. Co mówią o starożytnym Parmenidesie, to powiedzieć można o Spinozie: przyciągał do siebie rozumem i cnotą ¹⁵⁾ Niczego od świata nie wymagał, żadnych zgoda widoków ziemskich, żadnej ambicji, żadnych potrzeb; tyle jedynie, ile mieć musiał, aby czytać, myśleć i myśli swoje spisywać. Utrzymywał się ze szlifowania szkieł optycznie dokładnych, i jakoby nawet w szlifowaniu tém zaprowadził jakies ulepszenie; co więcej, dodał jakąś nową prawdę do optyki samej. Zajęcie to, dla chleba prowadzone, dawało chleb bardzo lichy; wystarczał on jednak temu, który, sprowadziwszy istnienie swoje do oderwanego myślenia,

¹⁵⁾ Schleiermacher, teolog-filozof niemiecki, powiedział o Spinozie: Duch przejmujący świat i jego też życie przejmował. Początkiem i końcem była mu nieskończoność a powszechność jedyną i wieczną miłością. Żył w świętej niewinności i głębokiej pokorze i odbijając się w wiekuistym świecie, jak w zwierciadle, spostrzegł, że i on sam jest godnym miłości zwierciadłem dla świata. Był mężem nawskroś religijnym i ducha świętego pełnym, i dlatego widzimy go samotnym i jedynym, mistrzem w sztuce, którą uprawiał, wyniesionym po nad marność świata, nauczycielem bez uczniów, obywatelem bez prawa obywatelstwa. (cyt. u Renana).

potrzebował tylko żyć, a właściwie trwać, na ziemi. Całego pochłaniała go filozofia. To też padł rychło ofiarą tego oderwania się od ziemi, oddania czystemu myśleniu, wyrzeczenia się osobistości, w ziemie zmysłami wrosłej. Pustelnicstwo jego umysłowe, przy wątłym od urodzenia zdrowiu, nieodbitcie śmierć przedwczesną sprowadzić musiało. Śmierć też przyszła do niego bez wyraźniejszej choroby, d. 21 lutego 1677 r., a stało się to już w Hadze, dokąd się był Spinoza z Rynsburga przeniósł i gdzie lat kilkanaście przemieszkał. Hollenderzy i Niemcy obchodzili w 1877 roku dwóchsetletnią pamiątkę jego śmierci, postanowiwszy uczcić go pomnikiem, który mu się już od tak dawna należał. ⁴⁶⁾ Na całej przestrzeni świata cywilizowanego pamięć jego odżywiono przez umyślne wspomnienia po pismach peryodycznych i w osobnych broszurach i książkach. Ta cześć dla zmarłego nie jest na zachodzie Europy, a zwłaszcza w Niemczech, bezinteresowną: dzisiejsza filozofia z niejednej strony okazuje po-

⁴⁶⁾ Pomnik wzniesiono w Hadze i odsłonięto d. 14 września 1880 r. Tu także, w Hadze, gdzie Spinoza znaczną część życia swego przeżył i przemyślał, odbył się w dwusetną rocznicę uroczysty akt pamiątkowy. Na tej uroczystości Ernest Renan, spełniając zobowiązanie zaciągnięte względem komitetu obchodowego, wygłosił 21 lutego (1877), mowę o wielkim filozofie jako doskonałym człowieku; przypomniał, że go pochowano przy kościele na Ery, jakby dobrego chrześcijanina; nazwał go zwiastunem nowej ewangelii; powtórzył słowa Novalisa (z końca XVIII w.) o Spinozie: „upoił się bogiem”, i krytykę systematu poczętego w tem upojeniu zawarł ze stanowiska dzisiejszej wiedzy w słowach: „Wszochświat dla Spinozy, jak dla Descartes'a, był tylko przedzą wysnutą z umysłu; brakło fizyki i chemii wielkiej tej szkole, która zanadto była geometryczną i mechaniczną.” Świat Spinozy jest według Renana jakby skryształizowaną rozciągłością; poczynienie Boga zasłania mu człowieka, powszechny postęp jest czémś niedostępnym dla jego myśli. Patrząc na wielkiego Amsterdameczyka jako na teistę, Renan woła: „Od czasów Epikteta i Marka Aureliusza nie było jeszcze człowieka, któryby tak głęboko bosko odczuwał, jak Spinoza” — i tę boskość tak określa: „Dopóki w sercach ludzkich drży struna czuła na to, co prawdziwe, sprawiedliwe i godne; dopóki dusze czyste instynktownie będą przekładały czystość nad życie, dopóki nie zbraknie przyjaciół prawdzie, aby spokój swój znojom nauki poświęcać, i dobru, aby się oddawać użytecznym i świętym dziełom miłosierdzia; dopóki są serca kobieco-tkliwe, aby kochać, co dobre, piękne i czyste, a mistrze w sztuce, umiejący to wszystko tonami, barwami i gorącemi słowy oddawać — dopóty Bóg żyć w nas będzie. Dopiero gdyby nadszedł dzień, w którymby zwaliły się na świat egoizm, nikczemność sere, ograniczoność umysłów, obojętność dla nauki, pogarda praw człowieka, zapomnienie o tém, co wielkie i szlachetne — tego dnia dopiero nie byłoby już Boga w ludzkości. Nasze tęsknoty, nasze cierpienia, nasze błędy, wreszcie zuchwałę nasze porwy — dowodzą, że ideał w nas żyje. Nawet samo życie nasze jest czémś boskim. Pozorne nasze zaprzeczenia są częstokroć tylko skrupułami duchów trwożliwych, które lękają się przekroczyć granicy swój wiedzy. Jest jeszcze w nas Bóg, jest jeszcze! *Est Deus in nobis*” — kończy mówca. Piękny zapal, ale nie przynosi tego, czego braknie i samej filozofii mędrca, wrzekomo „upajającego się Bogiem”. (1894).

dobieństwo rodowe do filozofii Benedykta Spinozy. To, co jest dziś w modzie, co najgłośniej krzyczy i zajmuje „pierwsze stolice w bożni-
cach i miłuje pozdrowienia na rynkach i pierwsze zasiadanie na ucz-
tach“ — w Spinozie duchowego protoplastę swego znajduje. Racyo-
nalizm w społeczeństwie, determinizm w człowieku, naturalizm pan-
teistyczny we wszechświecie: wszystko to wygłosił już Spinoza przed
dwoma wiekami.

Najpierwszym dziełem Spinozy jest traktat: *De Deo et homine ejus-
que felicitate*, napisany jeszcze przed rokiem 1661. Właściwą swą
filozoficzną działalność w kierunku, z którego już nie zбочył, rozpo-
czął Spinoza od przedstawienia zasad głównych filozofii Kartezjusza,
które mu za punkt wyjścia do własnej jego filozofii posłużyły. To
pierwsze dzieło Spinozy, — który pisał wszystko po łacinie — nosi ty-
tuł: *Renati Des Cartes Principiorum pars prima et secunda more geome-
trico demonstratae* i wyszło w r. 1663. Na rok przedtém jeszcze za-
brał się filozof do napisania głównego dzieła swego: *Ethica, ordine ge-
ometrico demonstrata*, w którym wyłożył pojęcia swoje o Bogu, naturze
i człowieku. Ukończył to dzieło, według świadectwa Rittersa, w r.
1665; są jednak ślady, że je później jeszcze uzupełniał i poprawiał,
i czy to dla tych poprawek, czy też z obawy oskarżenia o ateizm,
z wydaniem się nie kwapił, aż śmierć przyszła, i dopiero lekarz Lu-
dwik Meyer, spełniając obowiązek przyjaźni, traktat pomieniony
w samym roku śmierci autora, w zbiorze: *Ben. de Spinoza opera post-
huma*, ogłosił. W r. 1670 wyszło drugie, po Etyce najważniejsze,
dzieło Spinozy, jego *Tractatus theologico-politicus*, obejmujący pojęcia
państwowe, a także i ściślej filozoficzne.⁴⁷⁾ Niezależnie od tego tra-
ktatu w zbiorze pism pośmiertnych występuje *Tractatus politicus*, nie-

⁴⁷⁾ Dokładny tytuł „traktatu teologiczno-politycznego” brzmi: *Tractatus the-
ologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus attenditur libertatem philoso-
phandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi
cum pace reipublicae ipsaque pietate coli non posse*. Zajmuje się Spinoza w tém dzie-
ło filozofią i krytyką historyczną Objawienia w starym Zakonie, powagą Listów
Apostolskich, znaczeniem Pisma Świętego i Słowa Bożego, stosunkiem wiedzy fi-
lozoficznej do teologii, prawami rozumu wobec wiary; przechodzi z téj dziedziny do
państwowości, mówi o ustroju politycznym Hebrajczyków za Mojżesza, o sędziach
i wyborze króla, nakoniec o stosunku kościoła do państwa.—*Tractatus de intellectu
emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur* obej-
muje zasady metodologii. *Cogitata metaphysica* stanowią trzecią część wykładu
zasad Kartezjusza, a raczej dodatek do niego, i z przedmiotem ściśle się nie łącząc,
roztrząsają ogólniejsze pojęcia z dziedziny filozofii. Tytuł tego całego wykładu: *Renati
Descartes principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae; acce-
sserunt Spinozae Cogitata metaphysica* (Amsterdam 1663). Główne dzieło: *Ethica
ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta* w trzeciej swjej części za-
wiera traktat *De affectibus*, cytowany często jako samoistny. Listy Spinozy wyszły po

dokończony. Z traktatu poświęconego metodologii: *De emendatione intellectus* (cytowanego: „De Mente“) pozostały tylko ułamki. Do poznania filozofii Spinozy potrzebne są wreszcie listy jego, o których było już wyżej. Nadto spisywał Spinoza myśli swoje w licznych rozprawach, większych i mniejszych, które zebrane są w *Cogitata Metaphysica*. Pierwszego zupełnego a umiejętnego wydania pism filozoficznych dokonał Paulus w Jenie; ale już po Paulusie odkryto nowe rękopisma i ogłoszono w Amsterdamie i Halli. Z przekładów niemieckich najbardziej znanym jest Bert. Auerbacha, który również i wyczerpujący życiorys napisał. We francuskiej literaturze filozoficznej odznacza się przekład — wraz z komentarzem — Emila Saisset'a. U nas bardzo mało o Spinozie pisano. Wzmianki, rozrzucone po dziełach Trentowskiego, Libelta, Kremera i Gołuchowskiego, nie dają wyobrażenia o całym systemacie. Dzieła umyślnie poświęconego Spinozie w literaturze naszej nie znamy. Dopiero dwusetletnia rocznica wywołała dwie rozprawy większe: p. Straszewskiego (w *Bibl. Warszawskiej* z r. b.) i p. Kaszewskiego. Tę ostatnią znajduje czytelnik w I tomie *Kwartalnika naukowego i literackiego „Kłósów“* za rok 1877. ¹⁸⁾

jego śmierci pod tytułem: *Epistolae doctorum quorundam virorum ad Benedictum de Spinoza et autoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes. W Opera posthuma*, wydania Meyera, mieszczą się: *Ethica, Tractatus politicus, Tr. de intellectu emendatione etc.* i listy. Pierwsze wydanie zbiorowe w Niemczech wyszło, j. w., z pod redakcyi Paulusa w Jenie 1802—3 r. Najnowsze wydanie zbiorowe (Haga 1882 i 3), obejmuje: *Tractatus de Deo et homine* („tract. brevis“), ogłoszony poraz pierwszy dopiero przez Vlotena w r. 1862 w Amsterdamie. (1894).

¹⁸⁾ Nie mieliśmy w ksiąźnictwie swoim ani jednego przekładu dzieł Spinozy i umyślnie też nim samym wcale się słaba nasza myśl filozoficzna nie zajmowała, aż do roku dwusetnej rocznicy śmierci (1877). Wtedy ukazały się wspomniane już studia: p. Kaszewskiego w „Kwartalniku Kłósów“ a w „Bibliotece Warszawskiej“ (1877. T. I i II.) zarys systematu Spinozy, pióra p. Maurycego Straszewskiego. Wzmianki w dziełach naszych filozofów idealistycznych nie zdołały obrazu filozofii mędrca amsterdamskiego odsłonić; najściślejszym, najbardziej przedmiotowym okazuje się Gołuchowski w T. II *Dumań* (§§ 12—20). Raczęj ze stanowiska bibliografii, niż wiedzy, zaznaczyć można ustęp o Spinozie w dziełku ks. Wojciecha z Medyki: *Pogląd na rozwój wiedzy ludzkiej filozoficznej od pierwocin do naszych czasów* (Przemysł 1864). Potrąca o Spinozizm p. Daisenberga w rozprawie *Filozofia Leibniza* (Lwów 1878). Dopiero w r. 1882 ukazała się praca wyczerpująca o najważniejszym dziele Spinozy jako metafizyka. Napisał ją p. Aleksander Raciborski p. t. *Etyka Spinozy, krytycznie rozczepiona i z tegoczesnym materializmem zestawiona* (Lwów 1882, str. 529, 8-o) Nic lepszego, bezpośrednio wrosłego w przedmiot w literaturze swojej nie mamy. Przekład „Etyki“, dokonany przez Antoniego Paskala, ukazał się w Warszawie r. 1888 (str. XLVII, 254), jako jeden z tomów „Biblioteki filozoficznej“, wydawanej pod redakcyą profesora H. Struvego. — Owoce pracy niemieckiej są nader obfite. Istnieją przekłady wszystkich dzieł Spinozy dokonane przez Auerbacha (Stuttgart 1871, 2 t.) i Kirchmanna (Lipsk 1868 i nast.); w drugim, z pod wyborniej redakcyi wyszłym, mieści się już traktat *De Deo et ho-*

Spinoza zajmował się teorią fizyki i napisał traktat o tęczy, który jednak przed śmiercią spalił: widocznie musiał być z niego niezadowolonym. Podobnemuż losowi uległ przekład starego testamentu na język hollenderski. Filozof był jeszcze i lingwistą: ułożył dla jednego z przyjaciół swoich gramatykę hebrajską.

Bardzo słusznie czyni Reinhold ¹⁹⁾, gdy rozpoczyna wykład filozofii Spinozy od przedstawienia jego wyobrażeń o sposobie pojmowania zewnętrzności przez umysł. Do zrozumienia całej geometrycz-

mine, dopiero w naszym wieku odkryty. Bardzo dobre są wzmianki w dziełach historii filozofii powszechnej: Rittera, Ueberwega, Kuno-Fischera. Najlepszą monografią z dawniejszych dał Orelli: *Spinoza's Leben und Lehre, nebst einem Abrisse der Schellingschen u. Hegelschen Philosophie* (wyd. II Aarau 1850, 412 pp. 8-o). O traktacie powyższym pisał gruntownie Sigwart (Gotha 1866). Wszystkie dzieła Spinozy po Paulusie w oryginale wydali Vloten i Laud w Hadze 1882 i 3, w 2 tomach. Wiek nasz, zarówno do studyów historycznych, jak i do monistycznych wlotów myśli filozoficznej pochopny, rozglądając się dopiero w filozofii Giordana Brunona, nie przestaje żywo zajmować się Spinozą; z pracowitego spisu u p. Raiborskiego (271 numerów) widać niesłabnący pociąg myśli filozoficznej do tego wielkiego przedmiotu, jakim jest i długo jeszcze będzie systemat Spinozy. Z ostatnich lat podają tu tylko tytuły niektórych monografij, zajmujących się pojędźczymi stronami Spinozizmu:

Nenitescu. Die Affectenlehre Spinoza's (Lipsk 1887). Vold J. M. Spinoza's erkendelsestheori i dens indre sammenhaeng og idens forhold til Spinoza's metafysik (Chrystyania 1888, 383 pp.). Baltzer A. Spinoza's Entwicklungsgang besonders nach seinen Briefen geschildert (Kiel 1888). Berendt M. Die rationelle Erkenntniss Spinoza's; Versuch einer Erläuterung derselben (Berlin 1889). Müller J. D. Begriff der sittlichen Unvollkommenheit bei Descartes und Spinoza (Lipsk 1890). Stein L. Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte d. Leibnizschen Philosophie etc. (Berlin 1891, XVI, 362 pp. 8-o). Horner Andreas. Zur Einführung in den Spinozismus (Lipsk 1891, 187 pp. 8-o). Worms B. La morale de Spinoza (Paryż 1891). Behrendt Mt. u. Friedländer Jul. Spinoza's Erkenntnisslehre u. ihre Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie etc. (Berlin 1891; XIX, 315 pp. 8-o). Delbos V. Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme (Paryż 1893).

W *Bibliografi* Estreicherowskiej znajdujemy dwa druki, dające się zaliczyć do uniwersalnej literatury Spinozizmu, ale stojące poza obrębem literatury polskiej; pierwszy z nich zawiera apokryficzne pismo Spinozy, drugi rzecz o affektach w zestawieniu z odpowiedniami pojęciami Kartezjusza. Podają tu oba tytuły: 1) *Spinoza Baruch Benedikt* (wydawca Krochmal Abraham) *Haksaw Wehamichtow oder Schrift und Urschrift, Eine zur Bibelerklärung wichtige Handschrift, welche der Sage nach identificirt wird mit dem von Herder erwähnten Bibelkommentare des Baruch Benedict Spinoza, erläutert u. in deutscher Uebersetzung herausgegeben* von Abraham Krochmal in Lemberg (Lwów 1874--5; VIII, 239 pp. 8-o w 2 kolumny). 2) Gordon Abraham. *Spinoza's Psychologie der Affekte mit Rücksicht auf Descartes dargestellt* von Abraham Gordon. *Inauguraldisertation behufs Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Facultät der Universität Leipzig* (Wrocław 1874; knlb. 2, IV, 89 pp.). Estreicher objaśnia, że autor tej rozprawy był współcześnie rabinem w Wilnie. (1894).

¹⁹⁾ Reinhold. *Gesch. d. Philosophie*, Tom II, str. 139 do 192; wyd. piąte z r. 1858, Jena.

ności systematu, poznanie metodologii Spinozy jest niezbędnie potrzebném. Cztery stopnie pojęć posiadamy według filozofa amsterdamskiego: 1) odbierane od zmysłów; 2) nieporządne, o różnych przedmiotach i różnych przymiotach przedmiotów, bez kształtowania ich w osobne całości; 3) dokładniejsze, bo właściwemu przedmiotowi odpowiadające, ale niezupełne, gdyż osiągnane przez wnioskowanie z przyczyny niebezpośredniej o skutku, albo z ogólnego pojęcia o szczególném; 4) zupełne, otrzymane z istoty rzeczy lub z przyczyny bezpośredniej. Dla tych jest nazwa *intuicyjnych*. Nadto zna Spinoza jeszcze jeden rodzaj pojęć, które *ideae adaequatae*, w odróżnieniu od *inadaequatae* nazywa; są to najwyższe, zupełne pojęcia o rzeczy, a przez to samo, że zupełne, zarazem doskonałe i prawdziwe. *Id. adaequata* („dorównana“ [do rzeczy]) niesie w sobie świadomość samej siebie.

Niezależnie od tych pięciu rodzajów spotykamy w filozofii Spinozy *ideae communes*; są one wszystkim ludziom wspólne, niejako wrodzone, jednakże niemające nic wspólnego z ideami, które u Platona utrzymują taki ciągły, nieprzerwany związek między Bogiem a człowiekiem i stanowią właściwą treść wszechbytu. Przyjmuje jeszcze Spinoza za fakt świadomość Boga w umyśle ludzkim, nie dowodząc jej jednakże, jak to czyni Kartezjusz. Pojęcia nasze tém są doskonalszemi, im lepiej rzeczywistości odpowiadają. *Rzeczywistość i doskonałość są jedném i témsamém (perfectio et realitas idem sunt)*. Gdybyśmy zawsze rozumem czystym działać mogli, mielibyśmy zawsze pojęcia intuicyjne, przystosowane do rzeczy; lecz pogodę rozumu zachmurza nam wyobraźnia. Ona to prowadzi nas do pojmowania czasu skończonego, miary i liczby (wielości), ona indywidualizuje świat w osobne rzeczy. Rozum, inteligencya czysta, o której istnieniu wątpić nam nie wolno, tworzy pojęcia w takim związku, w jakim same rzeczy, a raczėj zjawiska pojmowane, istnieją. Dobadanie się rzeczy najprostszej jest celem rozumu, a rzecz najprostszą stanowi przyczyna, która, im bardziej stała, tém jest trwalszą, doskonalszą. Przyczyną istotną jest dopiero przyczyna niewzruszona. Dlatego téż pod całością bytu w świecie szukać musimy czegoś, coby było niezmienném, i to właśnie, co niezmienném jest, będzie ostateczną przyczyną bytu. Ta przyczyna niezmienna w czasie, czyli wiekuista, pozwala nam określać wszystko, co istnieje. Pojmowaniem więc doskonałym będzie takie, które przedstawi rzecz jako niezmienną w swjej treści i ukaże ją pod formą wiekuistości (*sub specie aeternitatis*), właściwą przyczynie ostatecznej.

Spinoza w traktacie swoim *De emendatione intellectus* podaje ośm znamion rozumu, których tu wyliczać nie będziemy; znajdzie je czytelnik, pragnący je poznać, u Reinholda, w wyżej już wskazaném dziele,

jako też u Rittersa, w *Geschichte der Philosophie* (Christ. Phil.) tom XI. Rozprowadził tylko w nich filozof zasady wyżej wyluszczone.

Swoją metodologią i psychologią umysłu, bardzo zresztą niedostateczną, otwiera nam Spinoza progi swęj ontologii i teologii t. j. nauki o bycie i nauki o Bogu. Ostateczną przyczynę rzeczy może rozum znaleźć tylko w substancyi. Co to jest substancya? Jest to coś takiego, co istnieje samo przez się i niczego innego do istnienia swego nie potrzebuje. Cóż może istnieć samo przez się? To, co istnieje jedynie, wyłącznie, co nie jest przez nie ograniczonem. A cóż nie potrzebuje niczego? To, co ma w sobie wszystko. Z tego wynika, że substancya, będąc jedną, jedyną, jest zarazem i wszystkiem w świecie. Przyczyna zamienia się w ten sposób w istotę, aby znowu istota, przez określenie swoje, zamieniła się w prostą tylko przyczynę, w klucz misterny, służący do otwierania wszystkich tajemnic, do tłumaczenia metafizycznego wszystkich zjawisk. Jakoż pojęcie, które nam daje Spinoza o swojej substancyi, nie pozwala jej uważać za istotę, a témsamém i nadany jej tytuł Boga dźwiękiem się tylko próżnym wydaje. Przedewszystkiem Spinoza nie stawia sobie nawet pytania: czy substancya rzeczywiście istnieje? Do jej treści, do jej istoty należy istnienie: nie trwanie, ale wiekuistość. Jest to dla Spinozy pewnikiem. Jakie ma substancya przymioty? Żadnych nie ma. Pojęcie przymiotu jest tylko wytworem ułomnego umysłu naszego. Bóg ma jedynie atrybuta. Są one nieskończenie wielkie i w nieskończonej ilości.— Dwa z nich tylko rozum pojmuje: *myśl i rozciągłość*. Pomiędzy jednym a drugim atrybutem niema najmniejszego związku, każdy zaś z nich wyraża całkowią istotę substancyi, całkowiłą, mówimy, substancya bowiem jest niepodzielną.

Otrzymaliśmy więc substancją.

Raz jeszcze zapytujemy: jest-że ona istotą? Nie. Gdybyśmy ją mogli przynajmniej „myślącą przestrzenią” nazwać, jeszcze-by się dało jakotako do tej substancyi Spinozy pojęcie istoty przyczepić. Ale substancya ta jest tak nieistotną, że jej nawet za przestrzeń, za powierzchnię, czy płaszczyznę myślącą, uznać nie można; Spinoza bowiem zabrania nam łączenia ze sobą atrybutów w jedno pojęcie: zatem i nie pozwala łączyć myśli z rozciągłością w jedno wyobrażenie istoty. A cóżby to była za istota, gdyby się nawet z takich atrybutów złożyć dała? Możnaż ją sobie wyobrazić, możnaż ją pojąć? Przestrzeń myśląca! Co to jest? Czujemy, że ta substancya, która nam miała zagadkę świata rozwiązać, która miała światu całemu za oparcie służyć, albo jest światem samym, równie tajemniczym i nierozjaśnionym, jakim widzieliśmy go przed uznaniem substancyi; albo też — dowolnem tylko przypuszczeniem, raczej dowcipnem, niż głębokiem, dla zniesienia dualizmu w świecie. Wracamy w ten sposób

do przyczyny, t. j. czynnika czysto-logicznego, i zostawiamy za sobą rzeczywistość bytu, jako krainę nieznaną, do której rozum nasz przeniknąć nie zdołał.

Naukę o Bogu i bycie zamyka Spinoza w 7-iu aksjomatach wstępnych, 8 definicyach, mających naprowadzić nas na pojęcie jedności wewnętrznej świata, i 36 twierdzeniach, rozwijających pojęcie substancji. Wszystko tu jest geometrycznym. Gdyby geometrya filozofią być mogła, mielibyśmy najdoskonalszą filozofią; ale, niestety, sam rodzaj rozumowania, sama metoda geometryczna, do rozumowań użyta, mało się nadaje do metafizyki, a najmniej do ontologii. Z wielością zjawisk radzi sobie Spinoza w ten sposób, że wprowadza w miejsce Kartezjańskiego pojęcia wielości substancji, pojęcie wielości form, w jakich się przejawia substancja jedyna (*modi*). Rzeczy istniejące — to nie rzeczy, to nie indywidua żadne, nie istoty — jako żywo! To tylko sposoby, w jakich istnieje substancja. Przejawiają się w nich atrybuty, dwa owe dla rozumu dostępne; ale w jakim stosunku i czym jest rzeczywiście *modus* wobec substancji? na to filozof nie daje nam szczerzej, prawdziwie filozoficznej odpowiedzi, bo za taką nie można uważać przyrównania rzeczy pojedynczych w świecie do fal na powierzchni morza: jest to tylko obraz imaginacji, ale nie prawda rozumu. Mamy znowu jedność, znowu przypuszczenie, prowadzące do uznania jedności bytu w świecie; ale nie mamy pojęcia wielości istot, którą empirycznie dostrzegamy. Według Spinozy pojedyncze przedmioty różnią się pomiędzy sobą tylko sposobem, w jaki je pojmujemy, a raczej stroną, z jakiej się na nie zapatrujemy: pod atrybutem myśli widziany przedmiot jest idea, pod atrybutem rozciągłości — ciałem; ale jak nie było ilościowej ani jakościowej różnicy w substancji, tak niema ani jednej, ani drugiej w przedmiotach świata. Wszystko stanowi jedną tylko substancję. Kamień tak dobry jest jak wąż, wąż tak jak człowiek; we wszystkiem są części wszystkiego. W ten sposób, od Boga zacząwszy, trafiamy przez zasadę jedności świata do natury. Tu dopiero staje Spinoza na właściwym dla umysłu swego gruncie; tu dopiero odczuwamy istotność bytu. Substancja, nazwana pierwotnie Bogiem, rozpuszczona w świecie, podzielona na wielość zjawisk, wydaje nam naturę. Mamy wreszcie Spinozę. Ale i tu czyha na filozofa naszego podwodna skała logiki: jego natura, jako *wszystkość*, nie ostoi się jako *jedność*. Znowu znajdziemy się wobec dylematu: że albo uznamy istotność bytu, a damy pokój jedności, albo zbudujemy jedność logiczną, aby utracić istotność rzeczywistości. Spinoza nie znał jeszcze dzisiejszej doktryny o jedności siły z materją i musiał dla wynalezienia jednolitości natury co innego wymyślić.

Kiedy nam filozof mówi o Bogu, o *ens simplicissimum*, o *ens infi-*

nitum, o substancji, o atrybutach, nie łączących się z sobą w jedną istotę; o *modi*, będących tylko falami na morzu—nie widzimy jasno, czego chce. Rozumiemy wszystkie definicje dopiero wtedy, gdy nam powiedział: co to jest natura. Natura,—to ów Bóg. Bóg ten jest dwoistym: czynnym i biernym; unaturzającym i unaturzanym (*Natura naturans* i *natura naturata*). „Przez naturę unaturzającą (czynną) rozumieć powinniśmy — mówi Spinoza — to, co w sobie jest i przez siebie się pojmuje, czyli takie substancji atrybuty, które wiekiustą i nieskończoną substancją wyrażają — t. j. Boga⁴. A przez naturę bierną rozumie Spinoza „to wszystko, co z konieczności natury Boga, albo też każdego z atrybutów Boga, wypływa—t. j. wszystkie sposoby (przejawiania się) atrybutów boskich⁴.”

Gdy z temi określeniami zestawimy następujące:

„Bóg jest przyczyną wszech rzeczy, trwającą nierozdzielnie w rzeczach (*immanens*) i wcale nie przechodzącą po za rzeczy (*transiens*);

„Jeżeli ktoś mówi, że substancja została stworzoną, témsamem twierdzi, że idea fałszywa stała się prawdziwą, nad co, zaiste, nic niedorzeczniejszego pomyśleć nie można;

„Cała natura jest tylko jednem indywiduum, którego części, t. j. wszystkie ciała, mienia się w nieskończonej liczbie sposobów, bez najmniejszej zmiany samego indywiduum⁷,”—otrzymamy najdoskonalszy naturalizm, t. j. filozofią sprowadzającą byt świata do bytu natury i nie uznawającą niczego poza naturą. Substancja niestworzona przedstawi się nam wtedy jako wszech-przyczyna natury, nie pochodząca od żadnego Boga; Bóg, będący tą substancją, będzie właśnie naturą, uważaną ze strony przyczyn, i Spinoza wyraźnie taką naturę Bogiem nazywa. *Attributa* substancji zamieniają się wtedy w siły natury, a *modi*—w jej zjawiska. *N. Naturans* będzie to ogrom sił czynnych; *N. naturata*—ogrom materji. Spinoza przez nieuznanie istności nawet w przedmiotach świata, pod Boga poddanych, stał się ukrytym materialistą: dzisiejszy właśnie materializm w nauce i filozofii do niczego innego nie dąży, tylko do zastąpienia istot przez zjawiska, a ducha przez siły.

W niczem to nie polepsza sprawy, że Spinoza, potępiwszy stworzenie, jako niedorzeczność, przy uznaniu jedynie konieczności wyłonienia się świata z Boga, mówi nam potem, iż to, co skończone, z tém, co nieskończone, nie ma żadnego związku. Na nic się téż nie przyda odróżnienie nieskończonego rozumu natury, kierującego naturą, od Boga samego. Są to tylko pobożne wybiegi. Filozof zbyt dobitnie wyłożył nam, co jest natura i jaki jej stosunek do Boga, abyśmy już, bez ubliżenia umysłowi ludzkiemu, powiedzieć mogli, że Boga do natury nie sprowadził, że go w naturze nie zamknął,

i w naturę nie zamienił. Bo i czémże może być ten Bóg, współistniejący z naturą; ten materyał, z którego wszystkie rzeczy wyrobione zostały; ten ocean, na którego powierzchni wytwarzają się fale pojedynczych zjawisk; ta substancya, najwyższa przez to tylko, że jedyna, a niemająca ani rozumu, ani woli, ani treści żadnej z ducha, nie różniąca się niczém od całości świata, rozpuszczona we wszystkich rzeczach, rozproszona na wszechistnienie: — czémże ten Bóg, ten materyał, ten ocean, ta substancya być może, jeśli nie naturą samą? Spinoza, zaczawszy najrzetelniej od idealizmu, uwiązał w naturalizm, t. j. w grubym realizmie natury. Mara jedności wszechistnienia koniecznie go na te bagniska naprowadzić musiała. Mógł ocalić wiarę w Boga tylko przez uznanie jego odrębności od natury, nie uznawszy zaś osobistości Boga, potępiwszy akt stworzenia, — zamknął swęj myśli wrota do bóstwa i zostawił ją sam na sam z naturą.

Z téj strony poznana filozofia Spinozy, *naturalizmu* tylko miano nosić może. Rdzeń tego istnienia, w które Amsterdameczyk filozoficzny ład swój wprowadza, stanowi, nie co innego, tylko natura. Natura jest istnieniem całym. Już rozumując nad atrybutami boskimi, Spinoza mówi, że Bóg nie może być jedynie tylko duchową istotą. W powyżej przytoczonych zdaniach występuje ten Bóg w niewątpliwym charakterze natury, a dalsze wywody przekonać nas muszą, że pojęcie o téj naturze miał Spinoza wcale nie gorsze, pod względem wyrozumienia jej bytu, niż dzisiejsi wyznawcy naturalizmu. Natura tedy, materyalnie istniejąca w różnych *modi* czyli zjawiskach, racjonalnie istnieje w nieskończonej liczbie przyczyn, z sobą połączonych, tak, że możnaby je obrazowo przyrównać do olbrzymiej, nieskończonej sieci, którą substancya zarzuca na całe istnienie. Jedna przyczyna sprowadza się do drugiej, a wszystkie znajdują syntezę swoje w Bogu czyli w naturze.

Przez tę ścisłą zależność, przez to skrępowanie bytu przyczynami, niema we wszechistnieniu ani indywiduów, ani dowolności, ani przypadku, ani celu. Wskutek ciągłego oddziaływania na siebie przedstawiają *modi* tylko ośrodki przejawiania się owych przyczyn, które, gdyby Spinoza dziś żył, otrzymałyby od niego niezawodnie nazwę niewzruszonych praw natury. Nic na świecie nie jest sobą, gdyż wszystko ciąglej zmianie ulega; nic nie jest wolném, gdyż od przyczyn zależy; nic nie jest przypadkowém, gdyż z przyczyny powstaje; nic do celu nie zmierza, gdyż będąc tak, jak jest, jest już u celu swego. Przypadkowość — to tylko złudzenie naszej imaginacyi; podobnież celowość (teleologia) — to tylko pożądanie naszego umysłu. Spinoza gromi jedną i drugą, twierdząc, że nic się na świecie nie dzieje bez przyczyny i nic też nie dzieje się dla celu. Owęj sieci, zarzuconej na istnienie, owęj

kanwy, na której natura wyrabia swe *modi*, nie wykonywał nikt według rozumnego jakiegoś planu. Nie może być planu tam, gdzie niema stworzenia, gdzie nic rzeczywiście nie powstaje, gdzie wszystko już jest i było, gdzie jest jedna tylko substancya, która się w sobie nie zmienia, a nie tylko ogarniać, ale i wypełniać musi wszystko.

Panteizm przeszkodził Spinozie do rozwinięcia w pełni doktryny o wszechpotędze natury; ale i tak jeszcze podziwiać należy tę wielką syntetyczność umysłu, która w epoce nieodradzających się wcale jeszcze nauk przyrodniczych (pomimo Bakona) umiała wznieść się do tak doskonałego wyrozumienia natury. Spinoza, w walce z Kartezyuszem, który uważał zwierzęta tylko za maszyny, przyznał zwierzętom duszę. W jednym miejscu wprawdzie mówi, że nietylko zwierzęta, ale i każdy przedmiot świata duszą jest ożywiony; zdawać-by się więc mogło, że się tylko panteistyczną mrzonką uwodzi; ale on sam wszelką wątpliwość usuwa, gdy, przedstawiając wzajemne oddziaływanie ciał na siebie, określając ich stan *bierny* i *czynny*, wskazuje, że istotnością każdego ciała jest utrzymanie swego istnienia (*sum esse conservare*). Ta zasada stawia nas najzupełniej na gruncie Darwinowskiej walki o byt, czego tu bliżej wykazywać nie będziemy. Czytelnik własnem myśleniem sprawdzi, co potrzeba.

To, co było nieprzerwaną, nieskończoną przyczynowością w naturze, będzie determinizmem w człowieku. Człowiek jest częstką natury; zdaje mu się tylko, że jest czémś więcej. Jeżeli Bóg sam nie waha się być materyalnym, t. j. rozciąglwym, przy duchowości czyli myśleniu; dlaczegóżby człowiek materji swojej, ciała swego miał się wypierać? Wtedy tylko możemy mieć zdrowy pogląd na niego, jeśli go za doskonale z ciała i ducha (umysłu) złożoną istotność uznamy i pod naturę ogólną poddamy. Spinoza nie łączy ciała z duszą, a raczj nie daje im spotkać się z sobą ontologicznie, jak to czynił Kartezyusz; nie ucieka się ani do cudów doraźnych, ani do cudu raz na zawsze, jak to uczynili później Malebranche i Geulinx; nie ustala jedności duszy i ciała na mocy harmonii przedustawnej (*h. praestabilita*) jak Leibniz: ale człowiekowi daje to samo, co dał wrzód Bogu: dwa atrybuty, należące do jednej istoty (do jednego istnienia), a nie łączące się ze sobą i nawet na siebie nie oddziaływające. Zrozumienie tego stosunku atrybutów do istoty i nawzajem do siebie jest równie trudnem, jak zrozumienie każdego cudu; nie wstrzymuje to jednak Spinozy: mamy więc, w miejsce formalnego okkazyonalizmu i harmonii, coś, coby doktryną równoległości (parallelizm) nazwać można. W istocie rzeczy Spinoza podobny jest wielce do Geulinx. Duch nie działa na ciało, ani ciało na ducha: ale każda zmiana w pierwszém ma odpowiednią sobie zmianę w drugim. Innemi słowy: ruchom ciała odpowiadają ruchy myśli. Jeżeli tylko zechcemy pomyśleć nad

tym mechanizmem — a usuniemy na stronę tajemniczy *atrybut* i niezrozumiały w stosunku do niego *modus*, znajdziemy się znowu nad przepaścią dzisiejszego materyalizmu: jedna błyskawiczna chwila zawrotu wystarczy do wtrącenia nas w objęcia tego bóstwa otehlani, które dziś nakazuje upatrywać w myśli tylko *maximum* ruchu materji.

Myśl jest ideą ciała, ciało przedmiotem dla myśli. Lessing wyraził to, dobrze ducha spinozizmu oddając, w słowach: „ciało jest rozciągającą się duszą, dusza myślącym o sobie ciałem“. W ten sposób przez odpowiedniość docieramy do jedności, o którą Spinozie w całej *Etyce* głównie chodzi. Ale duch nie tworzy sobie idei ciała swego bezpośrednio; potrzebuje do tego pośrednictwa affektów. W affektach, które są świadomemi siebie popędami (instynktami), zamyka Spinoza duszę całą. Rozum nawet o tyle jedynie działać może na affekt, o ile sam affektem się stanie: ostatecznie cały ruch psychiczny sprowadza się do walki affektów ze sobą, do przewagi jednego nad drugim. Podstawą popędów, a więc affektów, jest żądza utrzymania własnego bytu, — to, co już wyżej jako istotność każdego ciała wskazano. Im bardziej człowiek sam jest przyczyną affektu swego, tém silniejszym téż jest charakter czynu w danym affekcie, i odwrotnie. Odpychamy to, co bytowi naszemu szkodzi, przyciągamy to, co go wspiera; w pierwszym przypadku doświadczamy smutku, w drugim — radości: owo *sum esse conservare* stanowi oś obrotową wszystkich naszych affektów. Co nas do wyższej rzeczywistości naszego *ja* doprowadza, to zarazem jest i doskonalszém; należy bowiem zawsze i wszędzie pamiętać, że *realitas et perfectio idem sunt*.

Pojęcia zła i dobra bynajmniej nad affektami nie panują; ale przeciwnie, w srogiej u nich zostają niewoli. Myślisz, człowiecze, że dobro jest jakimś ideałem dla ciebie i że potęga tego ideału duszę twoją w chwili danej od bieguna do bieguna przerzucić może... Mylisz się. Ty za dobro uważasz to, co ci sprawia przyjemność, co bytu instynkt twój nasycą; a za złe — to, co cię w niedolę wtrąca. Masz wybór pomiędzy affektami: nie masz wyboru pomiędzy złem a dobrem. Rozum twój bezpośrednio na affekt działać nie może, i sam affekt nie od ciebie zależy, ale od innego, potężniejszego swego towarzysza. Złe nie istnieje, złe jest tylko brakiem, niedoborem, niedorostem dobrego. Niejasno tu widzimy: jakim sposobem rozum da pobudkę affektowi, i gdyby nas nie wsparła owa *wszystkość* substancji, gdybyśmy nie mieli nieczki w tym Bogu, złożonym z inteligencyi i z materji, a rozproszonym, rozkruszonym na wszystkie *modi* świata, niepodobna-by nam było wybrnąć z dyalektycznej trudności, z dyalektycznej tylko, gdyż rzeczywista, psychologiczna, nawet przy wezwaniu tego Boga Spinozy na pomoc, ustąpić-by nie zecheiała.

A co jest wola? Nie mamy na nią definicyi; ale mamy o niej wzmianki obszerne, równie jak i o rozumie. W stosunku do tego rozumu wola jest czémś podrzędném. Wbrew Kartezyuszowi Spinoza twierdzi, że rozum ogarnia wolę. Czy ma ta wola dla siebie jaki zamek warowny; czy się za murami jego ukryć i obronić może przed ślepym affektem; czy posiada jaką część potęgi i światłości bożej w sobie; czy jest, jedném słowem, metafizyczną? Zgoła nie. Niejasność w tém miejscu panuje wielka: tak, iż nie śmiemy twierdzić, aby wola Spinozy była niczém, ale możemy, nie gwałcąc prawdy, powiedzieć, że jest ona podobniejszą do woli nerwowej, zwierzęcej, niż do metafizycznej, rzeczywiście ludzkiej. Samo już określenie: co jest złém, a co dobrém, — sprowadzające podstawę etyki do uczucia radości i smutku, mocno podkopuje wolę Spinozy.

Bo jakąż jój rola zostanie? Bóg sam nawet działać nie może inaczej, tylko tak, jak działa, i właściwie mówiąc, nie działa, ale trwa według pewnej konieczności, którą ma w sobie; natura jest jedynie siecią przyczyn, które, nie tylko krępują osobniki istnienia, ale nawet znoszą samo ich pojęcie: i tak samo człowiek jest wypadkową przyczyn, które w nim działają, i nie posiada większej wolności nad tę, jaką ma kamień, rzucony w powietrze, albo magnes, zwracający się ku północy, albo pies wściekły, kęsający ludzi napotkanych na drodze. I jak pies wściekły jest nieodpowiedzialnym, tak i nieodpowiedzialnym jest człowiek; ale, jak pies, tak i człowiek z drogi uprzątniętym być musi. To jednak „unieszkodliwienie“ należy już do innego zakresu i nie ma nic wspólnego z etyką, psychologią, filozofią duszy ludzkiej. Psychologicznie i etycznie człowiek jest nieodpowiedzialnym. Musi działać tak, jak działa: konieczność panuje nad nim, ogólna konieczność substancyi, która tutaj dopiero w doskonałości swój, jako natura, występuje.—Czyliż nie widzimy, że jeśli jest wolność u Spinozy, to chyba tylko *wolność niewoli*, czyli swoboda działania według konieczności? Niechże tu teraz kto dowodzi, że Spinozizm nie jest najdoskonalszym determinizmem dzisiejszym!

Dopelnienie całej doktryny o nieprzepartęj konieczności stanowi twierdzenie Spinozy, że człowiek nie jest ciągle jednym i tym samym, ale zmianom ulega ustawicznym, i tylko ludząc się, uważać się może za istotę tożsamą w różnych momentach swego istnienia. Ritter słusznie bardzo w tém miejscu czyni uwagę, że filozof amsterdamski nie mógł za Kartezyuszem (a historycznie biorąc, jeszcze za świętym Augustynem) powiedzieć: *cogito ergo sum*. Myślenie nie daje żadnej pewności istnienia tam, gdzie niema istoty; a ten brak ogólny całego systematu, to spędzenie wszystkich istot w jedną, pozbawienie zaś istotności nawet téj jedynéj — brak ten, powtarzam, odnajduje się i tutaj przy człowieku. Człowiek jest sumą, a raczej następstwem

stanów, nie jest rzeczywiście istniejącą istotą, t. j. czémś niezmienném, coby mimo przemian wszelkich *sobą* zawsze pozostawało. Jeżeli owém porównaniem istot do fal na morzu uzupełnimy determinizm Spinozy, nie otrzymamy nic innego na wyrażenie istotności człowieka, prócz affektów, czyli natury dążącej do zachowania samej siebie. Jeżeli wola jest u Spinozy więcej niż zagadkową, świadomość nie jest u niego niczém wrażoném w istocie; rozdrobioną na pojedyncze fakta przynoszą ją w sobie same popędy, pożądania i idee nasze (ob. wyżej *idea adaequata*). Jest ona raczej przymiotem myśli i żądz, aniżeli siłą podmiotową istoty samej, i wraz z temi myślami i żądzami znikać i przetwarzać się musi.

Gdyby Spinoza miał był wiedzę dzisiejszą o przyrodzie, napisałby nam świetniejsze karty o ludzeniu się człowieka—jakiémś swoim własnym *ja*, niż te, jakie znaleźć można w Taine'a *De l'intelligence*; byłby nam, zaiste, jasno całą naukę dzisiejszych psychologów angielskich wyłożył i znalazłby może na człowieka, tak jak to czynią dzijsi, równoważnik w *łańcuchu świadomości*.²⁰⁾

Z którejkolwiek strony dostępu do Spinozy szukamy, znajdujemy go wszędzie najeżonym kolcami doktryny naturalistycznej. Naczelne założenie jedności istnienia w świecie, wobec nieprzekupionego świadectwa zmysłów, wobec zatamowanego przejścia od ducha do materji, wreszcie wobec materjalności samego bóstwa—musiało nieuchronnie doprowadzić filozofa amsterdamskiego do postawienia natury w miejsce Boga. Takim go on mieć nie chciał: na to zgoda; ale takim go ma.

Nakaz moralności u Spinozy przedstawia się tak: „Kochaj samego siebie, staraj się o pożytek własny, dąż do coraz większej doskonałości i miej ustawicznie na pieczy zachowanie bytu swego.“ Im doskonalsze są te starania i dążenia, tém tóż doskonalszym jest i sam człowiek. Potęga w nich przejawiająca się sama już stanowi cnotę. A co dla człowieka jest pożyteczném, co go zachowuje, co mu doskonałość osiągać pozwala? Poznawanie. Jedyne to rozumne dążenie: pierwsza i jedyna podstawa cnoty. Ale i poznawanie nasze bez celów obywać się musi: powinniśmy jedynie poznawać z mocy natury naszej. Im czystiej i zupełniej poznajemy, tém doskonalszymi jesteśmy. A jak Bóg jest najzupełniejszą i najdoskonalszą z istności, tak i myślenie o niém i najdoskonalszém i najzupełniejszém być musi. Stąd najwyższą cnotą jest poznawanie Boga. Dochodzimy do niego przez *ideae adaequatae*, przez poznawanie rzeczy pod formą wieczności; o te więc idee starać się potrzeba człowiekowi.

²⁰⁾ Ob. Ribot Th. *Najnowsza psychologia pozytywna w Anglii* w przekładzie Juliana Ochorowicza (Warszawa 1878).

Z poznawaniem łączy się miłość Boga, trafnie bardzo, w duchu tych pojęć, nazwana przez Spinozę *amor Dei intellectualis*. Ponieważ Bóg w nas jest, wynika więc z tego, że w miłości naszej dla Boga jest tylko cząstka tej miłości, jaką on sam kocha siebie. Nawracamy więc do egoizmu; ale inaczej być nie może. Gdzie jest jedna tylko rzeczywista substancja, tam na miłość, jako wydanie się ducha dla ducha, miejsca niema. To skierowanie wszystkich dążeń człowieczych na Boga, to wskazanie ostatecznego celu istnienia rozumnego — o ile celowość jakakolwiek ze Spinozyzmem pogodzić się może — w poznawaniu Boga—ma w sobie coś majestatycznego, coś tak wzniosłego, tak podbijającego umysły, iż ono-to głównie stanowiło dla Spinozy szaniec od zarzutów: że przez materialne sprowadzanie wszystkiego do Boga, pojęcie tego Boga właśnie w myśli ludzkiej unicestwił. A jeżeli jeszcze przypomnimy sobie to, co Spinoza mówi o chrześcijaństwie, jeżeli pomyślimy, że nawet pokorę przyjmuje jako dobrą dla człowieka: dziwić się już nie będziemy, że go za filozofa naprowadzającego ludzkość do Boga uznano, i zrozumiemy gniewy niektórych pozytywistów dzisiejszych, co-to, w systemat jego nie wnिकnąwszy, uważają go za głosiciela prawd, które, ich zdaniem, przeżyły się już w ludzkości.

Przypatrmy się bliżej owej, gniewy wzbudzającej, religijności Spinozyzmu. W zdaniu, że cnotą najwyższą jest poznawanie Boga, widzimy połączoną filozofią z religią i moralnością. Potrójne to przedmiery mogłyby cudów w ludzkości dokazać, gdyby tylko było szczerem, rzeczywistém. Lecz rzekoma religijność Spinozyzmu jest jedynie pysznie ustawioną dekoracją: poza pozornymi kształtami pustkę tylko znajdujesz. Ani moralność bowiem, ani religia na poznawaniu opierać się nie mogą: sumienie powszechności zbyt silnie odczuwa tę niemożność, aby jakiegokolwiek dowody były jeszcze potrzebne do stwierdzenia prawdy, iż kto religią w *amor intellectualis Dei*, w *Dei intellectus* (jak mówi Spinoza) wtłoczył, kto obok poznawania dał moralności za podstawę zachowywanie samego siebie, a choćby nawet dążenie do własnej doskonałości (por. wyżej), ten ani religii, ani moralności nie obwarował i przeciwnie, jedną i drugą z praw odarł. Ta religio-moralność, którą Spinoza obdarza nas w swoim „miłowaniu Boga umysłem” jest tylko wyrazem pewnego stanu błogości filozoficznej: umysł budujący wydobył się nareszcie z niewoli, w jakiej go rozpatrywane zjawiska trzymały, strząsnął jarzmo afektów, i oto dobija się wolności.²⁴⁾ Ale w czém: czy w czynie, w miłości ludzi, w wierze? Czy tak, jak u Kanta, duch nienasycony

²⁴⁾ Spinoza w IV części *Etyki* traktuje o ujarzmienu człowieka przez afekta, a w V mówi zaraz o wolności człowieka, czyli o potędze jego intelligencji, i w tej ostatniej części dzieła znajduje się dopiero nauka zapowiedziana w tytule.

poznaniem, bezsilny wobec istoty rzeczy, z pola filozofii teoretycznej przenosi się na pole filozofii praktycznej, — przechodzi od myślenia do życia, w którym przyświecać mu ma słońce trzech ideałów: Boga, wolności wewnętrznej człowieka i nieśmiertelności? Nie, Istota działalności naszego ducha nie zmieni się w tej nowej krainie: będziemy dalej poznawali, jak poznawaliśmy dotąd. Serce nasze, całość duszy naszej martwą pozostanie i nadal. Filozofowaliśmy w sferze niewolniczych affektów, filozofować będziemy w sferze najwyższej, otwartej dla wolności, i właśnie tę wolność tylko przez dalsze, doskonalsze poznawanie, czyli przez filozofią wyższego stopnia, osiągnąć możemy. Człowiek zwyczajny nie ma pogo kusić się o taką religią i taką moralność. Dostępna ona jest tylko dla filozofów, którzy tworzą niejako arystokracją najwyższą, człowieczy Olimp w ludzkości, i tam przebywają, dokąd inni daremnie-by się wdzielali.

Aby być filozofem, dość jest wierzyć w istnienie swego umysłu, — a są filozofowie, którzy się nawet i bez tej wiary obywają — ale chcąc mieć religią filozoficzną, koniecznie w Boga jako istotę uwierzyć potrzeba. W braku tej wiary podwójnej można jeszcze mieć moralność, mianowicie na wierze w ludzkość, jako wielkiego ducha zbiorowego, i miłości tego ducha polegającą. Taką moralność ma Mill w swych pośmiertnych studyach nad religią — moralność jedynie, mówię, bo religia, któraby w danych warunkach tylko kultem ludzkości, jakąś teofilantropią, a co gorsza, oszalałym comte'yzmem być mogła, jest wręcz niedorzecznością. Z drugiej strony tak zwana *moralność niepodległa*, formułowana i wygłaszana z zamilowaniem przez demokratów francuzkich, powtarzana przez Niemców, a zaszczepiona na poszanowaniu własnej godności, bez wiary w Ducha, jest również zadaniem kwadratury koła, skoro się na wierze w istotność duszy nie opiera. Jakąż godność szanować w sobie będą i skądże tę godność wezmę, jeżeli nie jestem niczym, tylko kombinacją sił lub szeregiem zjawisk w czasie, a zbiorem ich w przestrzeni? Materyalizm jest niezgodny z moralnością. Mogą być i byli rzeczywiscie uczciwi, moralni materyaliści; ale nie było jeszcze i nie będzie nigdy materyalizmu moralnego.

Poza ową Kantowską trójcą: Bóg-wolność-nieśmiertelność nie znajdziemy zgoła podstaw dla moralności: możemy się wprawdzie oszukiwać; ale nieprzekupiony niezem rozum mówić nam właśnie będzie, że się oszukujemy. Spinoza, spisawszy swą ontologią i teologią (która jest bardzo mało teologiczną), zamknął sobie podwoje moralności i religii rzeczywistej, i potem już tylko, *sit venia verbo*, wytrychami sofizmatów otworzyć je sobie usiłuje. Ale daremnie! drzwi zatrzasnęły się, a klucza do nich w owych *notiones communes* naprózno-bysmy szukali. Nawet i ta religia, którą głosi Spinoza, nie doprowa-

dza do zamierzonego celu: poznania Boga. Nie jest-że to bowiem czeze zestawienie dźwięków? A któż Go to, gdzie i kiedy poznał? Ta substancya, najwyższa, bo jedyna, w nieskończonej ilości atrybutów istnieje, a umysł nasz dwa z nich tylko pojmuje; lecz gdyby je nawet wszystkie poznał, przez nie zaś i samą substancją (w atrybucie bowiem każdym z osobna wziętym przejawia się substancya cała, doskonała) — to czyliż poznanie takie nie byłoby kroplą w oceanie bezmiernym nieświadomości, i czyliby dusza ludzka mogła na poznawaniu poprzestać, aby mieć obcowanie z Bogiem? Żadną miarą. Ostatecznie zatem wracamy do przekonania, wyżej już wyrażonego, że religia Spinozy jest dalszym ciągiem filozofowania: umysł potrzebuje zachowywać swoje własne *ens* przez myślenie o substancji, więc myśli i poznaje. Filozof modli się, filozofując. Jestto wszystko, co zechcemy — ale nie religia.

Ilekoż w Etyce i w Traktacie teologiczno-politycznym napotkamy zdanie wysoką moralnością i religijnością nacechowane, nie wahajmy się przypisać go, nie systematowi Spinozy, ale jego sercu. Pod umysłem, który budował systemat, biło serce prawe, które potrzebowało kochać dobro i piękno moralne, a oderwawszy się od świata, wdzierało się gwałtem do systematu. Spinoza, jako człowiek, jest chrześcijaninem w głębi swych uczuć; Spinoza jako filozof, jako budownik tego całokształtu monistycznego, którego główne zarysy starałem się wyżej przedstawić, w budynku swoim dla chrześcijaństwa miejsca nie ma. — Tém tylko postawieniem *człowieka* przeciwko *filozofowi* możemy wytlómaczyć sobie sprzeczność istniejącą pomiędzy etyką właściwą a metafizyką Spinozy. Cała etyczność Spinozizmu przedstawi się nam wtedy jako fakt psychologiczny, we własnej osobistości filozofa wydarzony, nie zaś jako wynik rozumowania czystego, iście filozoficznego. Kto, dla zniesienia sprzeczności, zamiast wziąć pod uwagę prawy charakter Spinozy i mistyczne jego usposobienie, usiłuje godzić jego teologią z jego naturalizmem, ten nie rozumie jego systematu, i bałamutnie naturalizm na wysokości teologii stawiając, mylne téż o systemacie całym daje wyobrażenie. Wtedy tylko, gdy się przyjmie dwoistość tu określoną, można ocenić Spinozizm według jego rzeczywistej wartości, a nie według tego, cobyśmy w nim widzieć pragnęli.

Uwieńczeniem doktryny naturalistycznej w zastosowaniu do człowieka jest zbiór pojęć ogłoszonych przez Spinozę o związku społecznym i państwie. Nie szukajmy tu żadnych wielkich przeznaczeń, posłannictw, żadnych uniesień dla idei państwowej; nie zawoła, zaprawdę, Spinoza, jak Hegel: „państwo to Bóg!“ Nie! Aby znaleźć punkt wyjścia dla swęj nauki o państwie, zejdzie do Hobbesowskiego *bellum omnium contra omnes*: przed wojną tylko, którą-by wszyscy ze sobą prowadzić musieli, uciekają ludzie, gdy się organizują

w państwo, i zadaniem też tej organizacyi jest tylko darzenie społeczności ludzkich pokojem i porządkiem. Przyłącza się jeszcze do tej pobudki druga, również do dziejów umysłowości w XVII w. należąca, a tą jest *appetitus societatis* Hugona Grocyusza. Te dwie pobudki, które później Puffendorf złączył w jedną: w pobudkę użytecznej towarzyskości — wydały z siebie państwo. Człowiek spostrzegł, że straciłby wiele przez wojnę z innymi, a wiele zyskać może przez pokój: zawiązał więc społeczność państwową i w niej żyjąc przekonał się, że „dla człowieka nic pożyteczniejszego nad człowieka“ (*hominini nihil utilius homine*). Osiąganie tego pożytku i istniejące o nim w umysłach przeświadczenie stanowią podstawę wszelkiego bytu społecznego.

Umowa, w celu takiego bytu milcząco czy wyrażnie przez człowieka zawarta, musi być złączona z wyrzeczeniem się własnej potęgi i możliwości używania jej przeciwko innym, czyli z wyrzeczeniem się tej względnej wolności, jaką jednostka wobec substancji posiadać może. W stanie dzikięj, nieuspołecznionej natury siła jednostki równała się jej prawu; w naturze już uspołecznionej stosunek się nie zmienia, przechodzi tylko z jednostki na powszechność. Stąd cokolwiekby powszechność, której wola wyraża się przez władzę, przedsięwzięła, jest jej doskonałym prawem. Jednostka obowiązana jest poddać się największej nawet niesprawiedliwości: opór jej byłby zrywaniem węzła społecznego.

Widzimy zatem, że stosunek między jednostką i powszechnością jest stosunkiem najzupełniejszego absolutyzmu. Państwo ma obowiązek utrzymywać bezpieczeństwo, porządek, sprawiedliwość i dobrobyt (między innymi ma obowiązek zakładania szkół, miast i t. p.). Nietylko sprawiedliwość wymierzać, ale i prawa ustanawiać, co złe a co dobre określać: rzeczą jest państwa. To złe i dobro będzie czysto umowne; istotnego dobra i istotnego zła, któreby się jakościowo między sobą różniły, niema na świecie. Do państwa należy, nietylko nadzorowanie wyznań, ale i ustanawianie samej religii, obmyślanie obrządków, przepisywanie norm postępowania dla duchowieństwa, wnikanie w treść nauki religijnej, układanie jej nawet — tak, iż religia Spinozy jest najbezwzględniej państwową. Kościół leży tu pod stopami władzy świeckiej. Ta religia powszechna, demokratyczna, dla ogółu ludzkości zostawiona, nie ma nic wspólnego z ową religią arystokratyczną filozofów, na poznaniu Boga polegającą. Spinoza patrzy się na rzeczy po pogańsku i po pogańsku też sobie poczyna, i strzeżmy się go uważać za poprzednika Kanta, przyjmującego również dwie religie: obrządkową i czystą. Jeżeli był Spinoza poprzednikiem czym, to chyba tylko dzisiejszego Kulturkampfu berlińskiego. Dalej on nawet zachodził, bo nietylko *jura circa profana*, ale i wszystkie *jura circa sacra*

państwu oddawał. Religia, według niego, powołana jest do wspierania obyczajności: jeśli téj nie zasila, nie spełnia téż i swego zadania. Obie zaś, ta pozytywna religia i ta pozytywna moralność, przyczyniać się mają jedynie do dobrobytu ogólnego w państwie, nie przekraczając granic ziemskości. Wszystko złe i dobre do państwa, jako do wielkiego zbiornika affektów, wpada.

Pojęcia Spinozy o podległości obywatela wobec państwa byłyby wstrętnymi, gdyby ich nie ograniczały inne pojęcia, mianowicie dotyczące wybrania najlepszej formy rządu dla społeczeństwa. Spinoza wychodzi tylko z tegosamego założenia, co i Hobbes, ale nie dociera wcale do tychsamyh, co i on, wyników. Czuć w nim wpływ Arystotelesa. Zastanawiając się nad rozmaitemi formami rządu, w monarchii widzi ukrytą tylko arystokracją; arystokracja nie daje mu żywiołu sprawiedliwości i porządku potrzebnego w społeczeństwie; formą widokom jego odpowiadającą, jest demokracja. Przedstawienictwo powszechności i nadzór jej stanowią integralną część władzy i taka-to demokracja dopiero absolutyzm ów nad jednostką wywierać ma prawo. Demokracją swoją ogranicza Spinoza przez zasadę tymokratyczną, przez prawo starszeństwa w rodzinie i przez wyłączenie kobiet od udziału w sprawach publicznych; opiera ją zaś na opinii publicznej, którą w wysokie zaopatruje atrybucye, zapewniając jej zupełną prawie swobodę objawiania się. To, co u Spinozy było jedynie pojęciem, dziś, po dwóch wiekach, w konstytucjonalizmie monarchicznym jest już rzeczywistością. Zasady więc wielkiego Amsterdameczyka o państwie ogłoszone należą do dziejów kultury duchowej w Europie i stanowią może najdzielniejszą, najbardziej niespożytą część jego filozofii. Samo nawet wszechwładztwo powszechności nad jednostką wobec określonej przez Spinozę formy rządu nie w sobie zdrożnego nie ma: niczego innego nie uczy J. J. Rousseau w swój Umowie Społecznej.

W zakresie tak zwanego prawa międzynarodowego, które właściwie między państwami nazywać się powinno, Spinoza stoi na gruncie czysto-pozytywnym zasad dziś obowiązujących — jeżeli w tém mniemaném prawie jest coś takiego, coby obowiązywać mogło. Nie jest Spinoza, jako teoretyk, ani lepszym, ani gorszym od dzisiejszych praktyków. Państwo, wchłonawszy w siebie cały zasób dzikiej pierwiastkowej samowoli, samowolą tą, wyzieraną z jednostek, silne, staje w pierwotnej znowu dzikości wobec innego państwa, które psychicznie tak samo, jak ono, jest usposobioném. Niema tu umowy żadnej, niema więzów żadnych, niczego, coby uszanowaném być potrzebowało. „Pożeraj, abys nie był pożartym” — takie tylko może być hasło. Stosunki między państwami nie są nawet najlżej

zabarwione jakimikolwiek zasadami etycznymi: wszystko się opiera na affektach natury i poza jej najgrubsze dążenia nie sięga.

Czy Spinoza do filozofii swęj przyjmował nieśmiertelność duszy? Jedni utrzymują że *tak*, inni, że *nie*. My pójdziemy drogą pośrednią: powiemy, że się bardzo niepewnie, chwiejnie, wątpliwie wyraził. Nie można stanowczo twierdzić, że odrzuca nieśmiertelność; nie można też utrzymywać, że ją przyjmuje. Zdania naprowadzające na myśl nieśmiertelności w V części *Etyki* opierają się na Platońskich pojęciach o stosunkach wzajemnych idei ducha i Boga, zawartych w części II tegoż dzieła. Tu Spinoza mówi: idee rzeczy są w Bogu; idea ducha i duch są jedném i témsamém; duch jest przedmiotem idei; Bóg ma nietylko idee same, ale i idee idei ludzkich w sobie... i t. p.

Niemalby byłby kłopot przyprowadzić te wszystkie zdania do porządku i zgodności pomiędzy sobą, a jeszcze większy, — dopasować je do całego systematu. Wszystkie one wszakże dają niebiańsko-idealne tło dla zdań w V części *Etyki* wypowiedzianych o nieśmiertelności duszy, z których główne weszło do zagadnienia XXIII:

„Umysł ludzki nie może uleść absolutnemu (zupelnemu) zniszczeniu wraz z ciałem, lecz coś z niego zostaje, co jest wiekuistém“.²²⁾

W témsamém miejscu mówi Spinoza, w myśl Platona, o przedistnieniu (preegzystencyi) ducha ludzkiego. A nieco dalej znowu czytamy, że duch będzie żywym po śmierci, bez wyobraźni wszakże, bez pamięci, i że może mieć byt bez związku z ciałem (*sine relatione ad corpus*).

Wszystko to naprowadza na przekonanie, że Spinoza chciał ze swego ducha, t. j. z *modus* istnienia atrybutów boskich, uratować jakąś cząstkę nieumierającą i nadać duchowi nieskończoną ciągłość, któraby przed ziemią była preegzystencyą, apoz a ziemią — nieśmiertelnością; ale wyraźnie ani jednę, ani drugą z tych form trwania ducha do filozofii swęj nie przyjął.

Gdyby chodziło o jednolitość systematu, musielibyśmy nieśmiertelność odrzucić: ani bowiem ta substancya, z której nie indywidualnego dla siebie wyjścia mieć nie może, ani ta natura, której cząstkę stanowi człowiek, a której zawartością jest treść samej substancyi, — na nieśmiertelność duszy, na trwałość i niezniszczalność jakiegokolwiek indywiduum nie pozwala. Gdzie *jest* jedna tylko substancya, zarówno materyalna, jak i duchowa — tam w téj substancyi istnienie

²²⁾ „Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est.”

cale ²³⁾ ma jeden wielki zbiornik i z niego się zasila. Zarówno materia, jak i duch, ze zbiornika tego wychodzą i do zbiornika tego wracają. *To coś, co pozostaje z umysłu ludzkiego*, może wracać do Boga, ale nie zdołaloby się zatrzymać w człowieku. Forma człowieka w Spinozynie jest zbyt wątła, aby po zniszczeniu materii (zorganizowanej) cokolwiek jeszcze zawrzeć w sobie mogła. Stoicy, których *dusza świata* wielkie ma podobieństwo do substancji Spinozy w naturze, odrzucali nieśmiertelność. Podobnie uczyć musi i Spinozynie, jeżeli nie chce wpaść — w nieporozumienie z samym sobą.

²³⁾ Wszechbyt (1894).

Szekspir i dramat.

(1876).

§ 1. Dramat jako idealny typ twórczości jest ze wszystkich rodzajów sztuki najtrudniejszym: talenta téż dramatyczne są najrzadsze na ziemi. Talent dramatyczny musi być bardziej od innych przedmiotowym: nie własną tylko indywidualną treścią jednostki, z którą go duch wyższy zespolił, coś znaczyć,—ale treścią innych jednostek żyć, z nią się zasilać powinien. Poeta liryczny wypromienia w świat wrażenia, jakie od niego otrzymał, uczucia, jakie, pobudzony również z zewnątrz, w duszy swój nagromadził: we wszystkim, co wyspiewa, jest cząstka jego własnej istoty—on to sam tak czuje i myśli, jak śpiewa, inaczej pieśń będzie fałszywą, a śpiewak kuglarzem, wszystko jedno czy powtarza słowo zasłyszane wczoraj od znajomego, ale nie odczute i niezrozumiane należycie, czy téż da się porwać Wiktorowi Hugo, lub jakiemu innemu poecie, podbijającemu samych słów ogromem. Poeta liryczny musi być sobą, i tylko sobą, i choćby w poezji jego egotyzmu wcale być nie miało, treść wierszy i treść ducha muszą być jedną i tąsamą treścią żyjącego w danej chwili i w danej istocie człowieczeństwa.

Odmienne, a o wiele cięższe są warunki twórczości dramatycznej. Tu poeta nie może być tylko sobą, tu mu być sobą nie wolno: cała jego samowiedza zamknąć się powinna w artyzmie, który ma mury dramatu wznieść, rzeźbami i malowidłami przyozdobić, muzyką myśli wypełnić, postaciami ludzkimi ożywić. Być zdolnym, nie siebie samego, ale człowieczeństwo całe w nieprzeliczonych objawach i w bezpośrednio występujących indywidualach do sztuki wprowadzić: oto istota talentu dramatycznego. Potrzeba tu wiele dodatnio i ujemnie czuć, wiele miłować i przemiłować, wiele cierpieć i przecierpieć w życiu, w wielu namiętnościach się unurzać, przed wieloma się powstrzymać,

a powiedziałbym nieomal, że wszystkich wydobyć; potrzeba mieć wiele światła i wiele ciemności na ziemskiej drodze swój; potrzeba bardzo głęboko w duszę ludzką i daleko w gromadę ludzkości patrzeć, a z człowieczeństwem, objawiającem się w jednostkach, ani wojny osobistej, ani procesu nie prowadzić — lecz, przeciwnie, przychodzić do niego zawsze z wyciągniętą dłonią, aby się spokojnie ująć, pochwycić i w zwierciadle talentu odbić dało. Poeta dramatyczny zbłądzi, jeśli się odda w zawzięcie wspomnieniom miłości, szczęścia i nieszczęścia osobistego, ale będzie także i kaleką bez tych wspomnień. Zdolny zawsze do uczuć, w chwili znowu tworzenia, jako człowiek indywidualnie żyjący, nic czuć nie powinien.

Wszystko to składa się na rdzenną właściwość talentu dramatycznego: przedmiotowość. Bez tego przedmiotowienia się duch twórczy w dramacie do niczego nigdy nie dojdzie. Niedostateczność tego oderwania się od życia jednostkowego wielce szkodziła Słowackiemu i przy całej głębokości rzeźby i żywości malowideł nie pozwoliła mu wytworzyć arcydzieła. Arcydzieła! Czy wyraz ten istnieje dla utworów dramatycznych? Czy naprawdę, nawet w uwielbianym Szekspirze, wszystko, co usta arcydziełem nazywają, umysł nieprzekupiony za arcydzieło uważa? Z powodu uciążliwości tworzenia nigdzie może nazwa ta nie jest tak stosowną i tak niestosowną zarazem, jak w dramaturgii: wynagradza się nią częścią talenta, za to, że są tak rzadkie, niż dzieła same za to, żeby miały być istotnie arcydziełami.

Dramat nie jest polem popisów dla rozumowań, dla wszelkiego rodzaju filozofowania oderwanego lub społecznego. Nowożytni autorowie tymczasem przetworzyli go, albo na bachanalia myśli rozpasanej, albo na sztywne a nudne wykłady zasad, mających rządzić życiem, najdrobniejszymi życia stosunkami. Mam tu na myśli dramaturgią francuską, bo ona jedna tylko wyrobiła sobie uniwersalne znaczenie, podczas gdy niemiecka dobrowolnie niemoc swą wyznaje, angielska zaś zanadto się wyodrębnia od całej umysłowości kontynentu, aby w niej coś zaważyć mogła. Otóż „Pani świata“, jeśli się nie bawi aż do szału, nie upija i nie tańczy, to bezdusznie usiłuje dramatyzować kwestye i interesa różnych klas, kast, stronnictw i nawet indywidualów w społeczeństwie. Dlatego z prawdziwie artystycznych pobudek, z rzetelnie estetycznymi znamionami powstające utwory są we Francyi nader rzadkie.

Dramat, jak każde dzieło piękne, musi mieć swoją własną, w uczuciu i logice piękna ugruntowaną racją bytu. Pobudki twórcze filozofa, socjologa, ekonomisty, prawodawcy — nie są i nie powinny być pobudkami poety wogóle, a dramatycznego w szczególności. Sztuka istnieje dla siebie, nie w tém znaczeniu, jakie jój ograniczoność

umysłów lub przewrotność sere podsuwa ze strony estetyki pozytywnej; nie w tém, aby będąc dla siebie nie miała być już dla ludzi — co byłoby absurdem: ale w tém, że ducha ludzkiego daryć powinna zadowoleniem zupełnem przez własne tylko swoje formy i treść pięknotwórczą. Celem sztuki nie jest bezpośrednie działanie na refleksyą, na rozum patrzący w życie, wydobywający z niego i zestawiający ze sobą fakta i stosunki najróżnorodniejsze: rozum może, a częstokroć i powinien, doznać oddziaływania treści pięknotwórczej, lecz jedynie za pośrednictwem uczucia i wyobraźni, i wtedy dopiero, gdy i uczucie i wyobraźnia wszystko, co dla nich przeznaczone, wybierają z toni myśli i wypadków sztucznie wytworzonych. Dramaturog, który chce przekonywać, tyle wart, co poeta liryczny lub opisowy, malarz, rzeźbiarz i architekt, któryby chciał rozumować sonetem, eposem, kościołem i t. p. Sztuka nie może zwracać się do rozumu myślącego i dowodzącego i z łaski jego żyć — a jeżeli łaskawy ten chleb przyjmie, znak to, że abdykowała i nic już dzielnego nie stworzy.

Skutkiem téj okoliczności właśnie, że dziś ten, kto nie szaleje i w bycie naturalnym, z zaparciem się indywidualności własnej, nie tonie, stara się zaraz rozumować, wygłaszać prawdy i dyktować prawa, a nie będąc zdolnym do zachwytów szczerych, prawdziwych (tak ujemnych, jak i dodatnich), chce być filozofem i socjologiem — powstały całe legiony utworów niby poważnie zarysowanych, wistocie jednak przynoszących ujmę, zarówno sztuce, jak i prawdziwie rozumnej: pierwsza nie znajduje w nich piękna, druga uderza czołem o sofistykę. Nie trzeba mniemać, aby wiele dramatów Dumasa, Sardou, Feuilleta nie przyczyniało się pospółu z Offenbachem i offenbachiadami do zacierania uczuć moralnych. Zepsucie, choć na niższym stopniu, i tu jednakże się dokonywa. Na takiej pochyłości stoi zawsze i stać będzie sztuka, niewolnica interesów, i najpiękniejsze rozumowania o użyteczności i „użytecznościowém” powołaniu teatru nie z téj prawdy nie ujmą. Teatr powinien być użytecznym, to jest nie psuć ludzi, a o ile możności ich poprawiać, lecz ma to czynić bez tendencyjności, jakiej domaga się dziś utylitarny pozytywizm. Brać kwestyą i rozwałkowały ją na akty i sceny — to nie rzecz sztuki. Jest to sobie rzemiosło myślowe, szlachetniejsze od rzemiosł zmysłowych, materyą przetwarzających, ale zawsze rzemiosło. *Prawdziwa sztuka będzie użyteczną, nie będąc tendencyjną, a będzie tendencyjną, nie uganijając się za prawdą użyteczną.* Nie w stosunkach zewnętrznych, nie w warunkach prawnych i ekonomicznych życia jednostki, ale w jednostce saméj, w jéj głębinach duchowych rozciąga się pole natchnień dramatycznych. Nie *spółczeństwo*, ale *człowieczeństwo* — jest królestwem dramatu. Zadania społeczne należą do nauki, do re-

fleksyi, do publicystyki poważnej, do katedry i książki; człowiek, jego wewnętrzne burze i walki, wątpliwości i niedole, tęsknoty i nadzieje, cierpienia i rozkosze—są prawem sztuki dziedzictwem. Bez względu na ten lub ów stan prawodawstwa, bez względu na takie lub inne urządzenie pracy, człowiek był zawsze na ziemi, żył, kochał, cierpiał, szamotał się, walczył, płonął i gasnął — i to wszystko stanowi istotność jego i trwałość. Sztuka dzisiejsza przedstawia go przeważnie *istotą chwili*; sztuka zaś prawdziwa nakazuje mu przejawiać się w jego *wiekuistości*. Taką jest sztuka Szekspira, Molière'a, a w części i naszego Fredry.

§ 2. Zasady takie—zdaniem mojem—stosujące się głównie do dramatu poważnego, w znacznej części uwzględniane być winny i przy tworzeniu komedyj i satyr dramatyzowanych. Wszelako inne są dla tragiedyi, a inne dla komedyi prawa. Ustanowieniem stosunku, jakiby mi się najwłaściwszym wydawał, zajmować się tu nie będę. Komedya ma tam prawo do tendencyjności, gdzie go nie posiada tragiedya i dramat ideowy. Ten ostatni znowu jest osobnym podziałem sztuki dramatycznej: jego postaci są archaniołami, dajmonami cnoty lub zbrodni, dobra lub złego, prawdy albo fałszu. Archaniołów takich i dajmonów stwarzali poeci nasi, głównie Zygmunt Krasiński. Jaśnieją ich dzieła głębookością rozumową, podniosłością myśli, szlachetnością natchnień: w hierarchii przecież ściślej sztuki dramatycznej niżej stać muszą od utworów, nie w idealne nieskończone przestwory rzuconych, ale umieszczonych na ziemi, ziemską podstawę mających. Od nich nie wymaga się tego, czego się szuka w tragiedyi Szekspirowskiej; lecz i one dalekiemi są od drobnostkowej, drepcącej, następującej na pięty tendencyjności: nie do rozsądku, ale do uczucia piękna etycznego przemawiają.

I tak być powinno. Sztuka mająca za materyał, nie glinę ani kamień, ale samego człowieka, sztuka plastująca człowieczeństwo, jaką jest właśnie dramat, niemać będzie i bezwładną, jeżeli do uczucia przemówić nie zdoła, jeżeli z serca twórcy nie wyjdzie i do serca słuchaczy i czytelników nie wpłynie. Można się spierać o to, czy celem dramatu są Arystotelesowe współczucie i trwoga, czy przerażenie, czy wreszcie harmonia, wewnętrzne ukojenie duszy (Hartmann), czy też podniesienie jęj na wyższy stopień pożądania dobra; ale niezawodnym jest to, że, jak w uczuciu twórcy rodzi się sztuka, tak się też i w uczuciu słuchacza odradza i przez nie żyje. Szekspir dawno byłby już umarłym, gdyby serce naszych nie wstrząsał, gdybyśmy tylko z powodu niego rozumowali, a nie czuli. Początkiem wszelkiej sztuki jest uczucie sprzymierzone z fantazyą. Prawdziwy talent obie te potęgi w sobie zjednoczy.

To uczucie, utajone źródło wszelkiego pięknotwórstwa, nie jest jak *Deus absconditus*, bez początku, bez środowiska, bez psychologicznego procesu. Nie jest też czystą tylko formą, czystym duchem bez treści myślowej, bez tego, co dają rozum i doświadczenie. Nie trzeba go sobie wyobrażać jako lirycznego sentymentu, jako zdolności rozczulania siebie i innych. Nie—uczucie, zwłaszcza dramatyczne, które nas tutaj zajmuje, jest syntezą wszystkich wrażeń i prawd uzbieranych przez życie, jest jednochwilowością wszystkich momentów bytu praktycznego, dla bytu umysłowego spożytkować się dających. Uczucie takie, do iskry nagłej podobne, stapia w sobie cały zasób wiedzy ogólnie-ludzkiej i wiedzy szczególnej, z danym przedmiotem związanej, i przetwarzając się w natchnienie, umysłowo objawia się, jako myśl przewodnia utworu. Uczuciowość taka rozciąga się do wszystkich stanów duszy, od najwyższej potęgi do najniższej niemocy—i wszystkie też stany wywołuje; na barkach rozumu, nauki, krytyki, wiedzy potrzebnej i doświadczenia staje—i z tej wyniosłości działa.

Talent dramatyczny wykwita z doskonałego ujęcia przez umysł objawów ducha ludzkiego, działającego w związku z namiętnościami, z temperamentem, ze zmysłowością, a za podwalinę dla siebie ma i empiryczne i intuicyjne poznanie całego wewnętrznego mechanizmu człowieczeństwa w jego głównych, wybitnych, stale powtarzających się, odmianach, czyli typach. Kto zdolność takiego chwytania człowieka w ruchu życiu posiada; kto samo życie w jego formach przeszłych lub teraźniejszych odtwarzać umie tak, aby ono przy podstawieniu sztucznych osobistości i sztucznego otoczenia niczem się od rzeczywistego nie różniło; kto przy tém wszystkiém jeszcze obdarzony jest zmysłem zdolnym wytworzyć sobie pewien plan etyczny, pewne powiązanie wypadków takie, aby przez nie ideał dobra przeświecał—ten jest poetą dramatycznym. Umieszczony pomiędzy człowiekiem *in genere*, ideałem i życiem -- poeta żadnemu z tych składowych czynników wyłącznie oddać się nie może, ale żadnego też pokrzywdzić mu nie wolno. Musi być w jego dramacie i życie, to jest *czyn*, i człowiek, t. j. *uczucie, rozum i wola*, i ideał czyli *kowieczność moralna*, zbawiająca lub zabijająca jednostki. Po głębokim rzeźbieniu ducha, po wracém, pełném, zaokrągloném w sobie postaciowaniu życia—poznaje się talent dramatyczny, ale ani rzeźbienie samo, ani samo ożywienie nie wystarcza jeszcze dla sztuki. Jeżeli powstajemy na rozumowania socyologiczne, również wstrętnemi być dla nas muszą moralizatorskie tyrady. Najlepiej uczyni poeta dramatyczny, jeżeli prawdę etyczną zawrze w samém odślanianiu dusz, zestawianiu czynów, kierowaniu losami i rozwiązywaniu wypadków. Niech nikt długich kazań słuchać i nikt ich prawieć

nie potrzebuje — a mimo to niech wszyscy znajdują ukojenie etyczne. Trudno o to niezmiernie w dramaturgii, ale bo też i o dramaturgów nie łatwo.

§ 3. W Szekspirze wszystko jest tak dramatyczném, że nawet sława jego dramatyczne przeszła koleje. Za życia słuchany z przyjemnością, popierany i rozgłosny, po śmierci niespełna w pół wieku doczekał się już zapomnienia. Przez jakie lat sto wcale go nie znano ze sceny, i dopiero w połowie XVIII w., nie ziomkowie własni, ale cudzoziemcy piękność i potęgę jego z pod pyłu czasu odświeżać zaczęli. Kiedy Lessing w swojej *Hamburgische Dramaturgie* przeniósł na Szekspira słowa wyrzeczone przez jednego ze starożytnych pisarzy o Homerze, iż łatwiej jest Heraklesowi wyrzucić maczugę niż z Szekspira wytrącić wiersz jeden ²⁴⁾, wielki był już czas uratować sławę człowieka, nie tylko już od niepamięci, ale niemal od wzgardy. Najwyższa powaga literacka ówczesnego świata, Wolter, patrząc na Szekspira, zawołał był: *savage ivre!* — a przy rozpanoszeniu się mody francuskiej, nie tylko na stroje, ale i na myśli i rozumy — zachodziła wielka obawa, aby świat cały za zdaniem „monarchy filozofii” nie poszedł i Szekspira za pijanego barbarzyńcę nie uznał. Lessing odwrócił tę groźącą sławie wielkiego Anglika dółę. Od jego czasów Europa prędko zaczęła się zaznajamiać z utworami na półtora wieku przedtém zgasłego dramaturga. Dzieła jego przedstawiano na rozmaitych scenach niemieckich. Około roku 1780 „Lear” w Wiedniu poruszył do głębi serca i umysły. Krytyka postawiła Kordelię jako najczystszy ideał miłości dziecięcej i rodzicom dzieci swoje na widowisko prowadzić zaleciła. Szekspir zaczął być poetą rozumianym i odczuwanym. Już i w ojczyźnie jego ocknięto się z obojętności. Zjawili się komentatorowie i wystawiacze dzieł jego na scenie ²⁵⁾. Na kontynencie Niemcy nie ustalili w raz podjętym

²⁴⁾ *Lessing's Werke*, wyd. małe T. VIII, str. 117. Uwielbienie dla Szekspira datuje się jeszcze od Ben Jonsona. Nie było odtąd poety, który-by zachwytu swego nie wyraził mową wiązaną lub wolną. W. Hugo, jak wiadomo, całą książkę napisał. Nad wszystkie te wykrzykniki hugonowskie, ilościowo największe, wyższe są strofy Augusta Barbier w *lambes et poèmes* (wyd. 1872 r. str. 269); przypominam je tutaj i do odczytania ich, — przyjaciół umysłowych wielkiego Anglika zachęcam. Barbier nie mówi wprawdzie, że Szekspir po Bogu stworzył największą na ziemi, ale tak go dokładnie a barwnie maluje, że umysł nie może nie powziąć z tych wierszy rzetelnego wyobrażenia o gieniuszu. (1894).

²⁵⁾ Historycznie po Ben Jonsonie najpierwszym i pod względem krytycznym najwybitniejszym był w Anglii szereg spostrzeżeń w *Monthly Review* 1769, w przekładzie niemieckim Jana Joachima Eschenburga p. t. *Versuch ueber Shakespeare's Genie und Schriften in Vergleichung mit den dramatischen Dichtwerken der Griechen und Franzosen* (Lipsk 1771); tłómacz dołączył i swoje własne uwagi. (1894).

trudzie. Jeżeli mało geniuszów tak prędko, jak Szekspir, w niepa-
mięć zapadło, mało także, równie jak on, świetnej doczekało się re-
stytucyi. Goethe w Weimarze, jako intelektualny kierownik, jako
duch unoszący się nad tamtejszą sceną, wiele od siebie przyczynił
się do przywrócenia Szekspira na stanowisko, które mu małość i ze-
psucie smaku w XVII wieku były wydarły, W *Wilhelm Meister's Lehrjahre*
znajduje się wiele nauczających myśli o „Hamlecie” i o samym jego
twórcy. W *Shakespeare und kein Ende* w krótkich, ale ważnych sło-
wach podał Goethe charakterystykę talentu Szekspira wraz z cieka-
wą analizą sztuki dramatycznej wogóle. Doniosłością, rozmiarem
i artystycznym wygłoszeniem opinij swoich o Szekspirze, najwięcej
dla jego imienia uczynił około roku 1815 August Wilhelm Schlegel
w Prelekeyach o poezyi dramatycznej; uwieczzył on wszystko to, co
Niemcy przez kilkadziesiąt lat dla Szekspira zrobili. Schlegelów-
skie prelekeye dopiero nadały poecie angielskiemu uniwersalne zna-
czenie i uznanie. Od czasu tych prelekeyj dramaturg z Globe'u za-
czą występować w dziejach literatury jako rzeczywista wielkość.

Pod wpływem powszechnej sympatyj przedstawiono go i na na-
szej scenie, za czasów jeszcze Truskolaskiej²⁶⁾. Brodziński w swo-
ich wykładach uniwersyteckich w dwóch miejscach mówi o Szekspir-
ze: raz kiedy zaleca poetom naszym dramatyzowanie dziejów na
podobieństwo tego, co Szekspir wytworzył dla Anglików w drama-
tach królewskich, drugi raz przy klasykach francuskich, dla porów-
nania z nimi. O ile wiem, — były to pierwsze w mowie naszej wy-
głoszone, a do Szlegelowskich zbliżone, sądy o autorze „Leara” i „Ry-
szarda III” — proste, trafne i jędrne²⁷⁾. Nie mógł się jednak u trzy-
mać Szekspir w epoce Osiańskiego i koturnowej tragedyi pseudoklas-

²⁶⁾ Najpierwszą sztuką Szekspira w Warszawie w bieżącym stuleciu był *Lear*
d. 15 lutego 1812 roku; występował w nim, jako król, sam Wojciech Bogusławski,
i „otrzymał uwielbienie po oklaskach”; grała i Ledóchowska, podówczas już ce-
niona. D. 7 marca t. r. wystawiono *Hamleta*, o którym z pism Geoffroy w N 30
Gazety Warszawskiej podano zdanie arcy-ciekawe. W dziesięć dni później ukazał
się *Macbeth* (tak!) powtórzony d. 22 marca. Teatr, którego przybytek doszczętnie
zburzono już na wiosnę roku bieżącego, dostał na początku pamiętnego ro-
ku istnej gorączki Szekspirowstwa: czwarta z rzędu tragedia, *Otello*, zgromadziła
wyborową publiczność już dnia 11 kwietnia. Cały ten Szekspir ówczesny prze-
znaczony był tylko dla kwiatu publiczności; w r. 1813 „Hamleta” grano 26-ty
raz, a „Leara” — 14-ty. W epoce teatru neoklasycznego, i roztkliwiającego
między 1801—1830, grali Szekspira „oficyjaliści huty o kilka mil od Warszawy”
(w Trąbkach), na zapusty 1827 roku. (1894).

²⁷⁾ *Pisma Kaz. Brodzińskiego*, wyd. J. I. Kraszewskiego; T. V, str. 74—77, 78
i 419—423. — Godna jest odczytania wzmianka o Szekspirze w *Kursie poezyi* Józefa
Korzeniowskiego. (*Dziela*, wyd. Red. „Kłósów”; T. XII str. 19—112).

sycznej. Dziś mamy go znowu na scenie („Romeo i Julia“, „Hamlet“, „Kupiec Wenecki“, „Otello“, „Poskromienie Złośnicy“).

Nie byłoby na tém miejscu właściwą rzeczą rozierać wrażenie, jakie sprawiają sztuki Szekspira na publiczności naszej. Ogólnie rzecz biorąc, nie rozumiemy go jeszcze i nie czujemy tak, jak na to zasługuje. Spokojny mieszczanin lęka się go; salonowiec nim pogardza—jako człowiekiem źle wychowanym. Dla ludzi wykształconych, o wyrobienie i utrzymanie w sobie własnego życia umysłowego dbałych, tak dobrze u nas, jak w Niemczech i we Francyi, Szekspir jest mocarzem słowa, jakich mało było na ziemi. Słusznie Goethe powiedział o duchu: że własnością jego jest to, iż wiekniście ducha pobudza. Duchem tylko ducha pojąć można — „Miej serce i patrz w serce“. I serce i rozum bogatą znajdują dla siebie kopalnię w Szekspirze ²⁸).

Tyle już napisano dotychczas o wielkim dramaturgu, że możnaby z tego wszystkiego utworzyć wielki księgozbiór. Myśli o czémś podobnym towarzystwo przyjaciół Szekspira w Anglii, w Stratford, rodzinném mieście poety, i zamierza z czasem obok muzeum, teatru i katedry urządzić bibliotekę szekspirowską z dzieł angielskich i cudzoziemskich. W literaturze niemieckiej najznakomitszym jest komentarz Gervinusa. „Bibl. Warsz.“ zamieściła przed kilku laty charakterystykę ogólną poety z dzieła tego wyjętą. Zresztą bardzo—śmy się mało Szekspirem zajmowali. Estetycy nasi, Libelt i Kremer, dziwnie byli skąpymi w myślach o Szekspirze. Kremer wspomina o nim w *Listach z Krakowa* ²⁹). J. I. Kraszewski przy pierwszym tomie wydania podjętego przez spółkę wydawniczą w Warszawie zamieścił życiorys wraz z charakterystyką dzieł wielkiego dramaturga. Wydanie pod takim zwłaszcza sterem prowadzone — do sprawiedliwego ocenienia Szekspira przez ogół naszej inteligencji dodatnio przyczynić się będzie musiało. Pozbędziemy się wielu niechęci, gdy, zamiast chwycić to i owo, sumiennie czytać i wezzytywać się zaczniemy ³⁰).

²⁸) W uznaniu tego Wiktor Hugo napisał o Szekspirze książkę, wymowną, ale mało nauczającą; wypłacił się nią Anglii za Woltera.

²⁹) „G. Polska” z r. 1864 podała bezimienną charakterystykę, wcale dobrze, nie wiem tylko, o ile oryginalnie, napisaną.

³⁰) Mamy już sporą listę tłumaczyw: A Horodyński, J. N. Kamiński, Wojc. Bogusławski (z Ducis'a), Ign. Hołowiński (X. Keřaliński), Pl. Jankowski (John of Dycalp), Józef Korzeniowski, Apollo Nałęcz Korzeniowski, J. Korsak, A. Pajgert, J. Paszkowski, Stanisław i Andrzej Edward Koźmianowie, L. Ulrych, J. Komierowski, Adam Pług (Pietkiewicz), Kr. Ostrowski, G. Ehrenberg, Ed. Lubowski, Mćcisław Karcki i inni. Przekłady St. Koźmiana, J. Paszkowskiego i L. Ulrycha weszły do wydania *Dzieł dramatycznych Williama Szekspira* w 3 tomach, 8-o max. Warszawa 1875—7 nakł. Spółki wydawniczej księgarzy). Najwięcej przekładów ma *Hamlet*, potem *Macbeth* i *Tempest*. Krukiem bibliograficznym jest przekład J. N.

§ 4. Trzy wieki oddzielające nas od Szekspira wywróciły z gruntu, zmieniły zupełnie zwyczaje, obyczaje, uczucie piękna i przekonania rozumowe, całą społeczną i duchową atmosferę tej ludzkości, a raczej tej jej cząstki w Albionie, która postaciom przez poetę wprowadzanym na scenę przyklaskiwała. Nie tylko to, że Szekspir pisał dla Anglików, że co było angielskiem, nie mogło być ogólnie ludzkiem, ale w wyższym stopniu jeszcze to, że wiek Szekspira nie jest naszym wiekiem—powinnoby dzieła jego przestarzałemi dla nas czynić. Czémże się więc dzieje, że zamiast zapomnienia i starości, poeta ten zbiera pomiędzy dzisiejszymi ludźmi pamięć i sławę niezwiędłej młodości? czémże się to dzieje, że mimowoli wyobraźnia nasza kształtuje sobie talent jego w drzewo wiecznie zielone, nieznające jesieni ani zimy przeszłości, cieniem swoim zarówno dawnych jak i dzisiejszych ludzi osłaniać zdolne? Czémże się to dzieje? Czy prostém tylko złudzeniem, sztuczném upodobaniem, wydymanym przez szanowane powagi entuzjazmem? Niéma dziś pewno człowieka wykształconego, któryby za dobrą monetę przyjmował małoś-

Kamińskiego z przeróbki niemieckiej Schrödera, wydany w Minkowcach 1805 r. nakładem „dziedzica Marchockiego”.

Stanisław Koźmian z wszystkich pisarzy naszych najgłębiej wejrzał w angielskiego dramaturga i najwytrwalej się nim zajmował; dowiódł tego w rozprawach *O żywiole religijnym w dziełach Szekspira* i *Ślady historycznych wypadków polskich w Zimowej powieści i Burzy*—obu w „Rocznikach Tow. Prz. Nauk w Poznaniu” (T IX str. 255 sq. i XI str. 443 sq.).

Wypadkami *Winter's tale* zajął się G. Ehrenberg w przedmowie do swojego przekładu tego utworu („Zimowa powieść”; Kraków 1871; poprzednio w „Przełędzie polskim”). Wobec tych dociekań naszych warto przypomnieć gruntownie dzieło Karola Simrock'a *Die Quellen des Shakespeare*, wydane przy pomocy Echtermeyer'a i Henschel'a jeszcze w r. 1830, ponownie w Bonn 1870.

Po Brodzińskim na zaznaczenie zasługuje krótki zarys o Szekspirze w „Wizerunkach i roztrząsaniach naukowych“ z r. 1840 (poczet II, tom XV), oraz rzecz M. Grabowskiego w „Roczniku Podbereskiego“ 1843.

Powołane studjum „G. Polskiej“ znajduje się w NN 114—122 (Maj 1864 r.)

Zajmował się Szekspirem i Lewestam w *Prelekcjach o literaturze dramatycznej* (Warszawa 1868); o pojedynczych sztukach pisał w „Kłosach” 1865—1877.

W r. 1875 J. Dobrowolski wydał osobno charakterystykę poety p. t. *Życie i liryzm Szekspira*.

W grudniu 1880 r. p. Włodzimierz Spasowicz wygłosił w Warszawie trzygodziny odczyt o *Hamlecie*, pomieszczony w wydaniu zbiorowem jego pism polskich. Przypomnieć potrzeba i poważniejsze recenzje ze sztuk wystawionych na główniejszych scenach.

Innych prac o Szekspirze nie znam. Najwcześniejszą może wzmiankę u nas uczynił I. Krasiecki w Rymotwórstwie (wyd. w „Bibl. n. ut. lit. eur.“ Tom II, str. 307). Ciekawe! (1894).

ki filisterskie Benedixa ³¹⁾; wielu jest jednak, zwłaszcza pomiędzy nami, niechętnych, niewierzących, nieprzekonanych szczerze o całej podniosłości muzy dramatycznej Szekspira. Tym przedewszystkiem trzeba zaprodukować najistotniejsze, żadnym zarzutem nie ulegające, tytuły poety do jego ziemskiej nieśmiertelności.

Jeżeli, windykując wiekującą młodość Szekspirowi, kłaść będziemy nacisk na jego talent tragiczny, na tę potęgę, która umie pięknie ustawione gmachy sztuki dramatycznej na scenie wznosić — obudzimy niedowierzanie; pokażą nam lepsze budowle, bardziej zaciekawiąjące sytuacje (Wiktor Hugo), wyższe napięcie i lepsze scentralizowanie obmyślonych przez poetę czynów; pokażą nam dzieła z doskonalszą architektoniką dramatyczną, o którą właśnie głównie chodziło krotofilnemu twórcy zażawionych i niezawionych lustyków berlińskich. Należy poszukać innego punktu wyjścia. Logicznie naprzód od tego punktu postępując, wywalczy się dla Szekspira uznanie jako dla istotnego dramaturga, kiedy tymczasem narzuca niem z góry powziętego przekonania zaszkodzić-by mu tylko można.

§ 5. Na czém polega sztuka dramatyczna? Czy na sztuczności budowy, na dowcipnym obmyśleniu całokształtu czynów spełnionych przez osobistości występujące, na zawiązaniu i rozwiązaniu węzła dramatycznego, na intrydze działanie wytwarzać mającej, na Arystotelesowej jedności akcji, czasu i miejsca, na zręcznym dyalogowaniu, na dowcipnym, czy też artystycznym wywoływaniu kontrastów, na umiejętnym wreszcie spleceniu wszystkich przedstawionych stosunków, czynów, myśli i namiętności w jedną harmonijną całość, któraby w odbiciu swoim wpadała do duszy jak rytmicznie podzielona symfonia, jak efektownie ułożona grupa? W czém tkwi najistotniejsze, podstawowe piękno, w czém jego fundament?

W plastycznym dramatyzmie duszy ludzkiej. Nie to, co autor postawi, skombinuje i ułoży artystycznie z osobników ludzkich, ale to, co nam w samych tych osobnikach rozwinię, — dzieło jego trwałą wartość nada. Dramat zewnętrzny czynów musi mieć dla siebie oparcie w dramacie wewnętrznym myśli i namiętności. Cała dramatyczność, jeżeli ma być istotną, w duszach ludzkich zamykać się powinna. Niczego z zewnątrz, w formie najwdzięczniejszej nawet sytuacji, najciekawszej intrygi, do dramatu poecie wprowadzić nie wolno — czegooby już wprzód w człowieku, jako sile gotowej do działania, nie zawarł. Nim wybuch nastąpi, minę rzeczywistość w głę-

³¹⁾ Pomieniony Benedix w książce *Die Shakespearomanie*. Podobnie przeciwnym Szekspirowi, lecz o wiele gruntowniejszym, jest Gustaw Rümelin w *Shakespeare-Studien*. Dzieło to wyszło w roku zeszłym (1875) w drugim wydaniu.

binach duszy założyć potrzeba. Ludzie los swój piastować muszą w samych sobie: rzetelna przyczynowość nie pozwoli mu być dziełem ślepego przypadku. Bez działania niema dramatu, ale i bez człowieka niema działania. Otóż o człowieka, o ludzkie, prawdą żywota ludzkiego przejęte postaci poeta dramatyczny przedewszystkiem starać się powinien. Jeżeli takie postaci stworzy; jeżeli sztukę odgadywania natury ludzkiej, rozumienia jej i odtwarzania *in genere*, a nie w tych lub owych osobnikach, na które bezpośrednio patrzy, posiadał; jeżeli umiał stać się malarzem tych podziemi życia, którym duch ludzki sam za przestworze służy—jest poetą, poetą człowieczeństwa wogóle. Do wytworzenia dramatu potrzebuje tylko siły w duszach ludzkich ukryte wyprowadzić na świat i jedne z drugimi, bądź do walki świadomej, bądź do bezświadomego spotkania popchnąć.

Całość owych sił żywych, w których się dramatyczność poczyna, wzięta w każdej postaci ludzkiej z osobna, występuje jako *charakter*. Na tych charakterach opiera się cała sztuka dramatyczna. W życiu każda dusza ludzka ma swój charakter — coś, w czym się bytowanie jej wyraża; ale mało jest w życiu charakterów iście dramatycznych, nadających się prawdziwie do tragedyi, te zaś, które są, żywcem brane być nie mogą na scenę: aby głębią swoją przemówiły, poezya przetworzyć je musi. Poeta nie powinien tu być nigdy fotografem; można i *potrzeba* być poetą, aby stwarzać charaktery dramatyczne. Co więcej, stwarzanie to, zmierzając do ideału prawdy, musi być „*realistycznym*“. Jednostronne anielstwo nigdy dramatu nie stworzy. Niema sztuki dramatycznej bez sztuki głębokiego rzeźbienia dusz ludzkich, bez tego „*realizmu*“ w przedstawianiu człowieczeństwa, który prowadzi do prawdy, a dając prawdę, nie narusza w niczem idealności od ducha ludzkiego nieodłącznej; ale kto się stał takim rzeźbiarzem charakterów, ten posiadał już moc stwarzania istot żywych, pozbawionych jedynie cielesnej tylko opony, którą imaginacyą swoją czytelnik lub fizycznością aktor zastąpi, aby rzeczywistemi już być mogli. Poeta z taką mocą i przez nią staje się Bogu podobnym, a czyny jego — twory — wzruszają, otwierają serca, wstrząsają rozумы i po wielkich niepokojach dają duszom ludzkim wielkie ukojenia.

Przez *człowieka*, w życiu i prawdzie swój pochwyconego, dramat staje się wielkim, wspaniałym, nauczającym, i ponad wszystkie sztuki plastyczne i idealne, wzrokowe i słuchowe się wzbija. Na wypowiedanie samych tylko myśli i uczuć, odtwarzanie kształtów i zjawisk, na rozumowanie i wiedzę, na przekonywanie i rozczulanie, na przedstawianie i poruszanie różnych całości kształtów w ludzkości obecnych — ma myśl ludzka rozmaite drogi, formy i sposoby: ma czyn i praktykę życia, ma teoretycznie naukę ścisłą, filozofią i estetykę, dziejopisarstwo i nauki społeczne, ma wreszcie powieść, poezyą i różne sztuki

piękne. Ale na przedstawienie człowieka w jego idealnej plastyczności, w jego nieprzeliczonem bogactwie charakterów, w jego żywotnej potędze, w *formach indywidualnie a dotykalnie żyjących*, na wywoływanie życia i treści duchowej rzeczywistej, a jednak takiej, jakiej rzeczywistość powszednia nie daje — na to wszystko istnieje jedna tylko sztuka: dramat. Jest to tak dalece prawdą, że każdy talent, czujący w sobie powołanie do odtwarzania indywidualizowanego człowieczeństwa w jego najgłębszej treści, naturalną siłą rzeczy, szuka dla siebie formy dramatycznej, a ilekroć, na przykład, w powieści napotykamy ustępy silnie wrące życiem duchowem, nazywamy je zaraz dramatycznymi.

Istotny talent do dramaturgii jest *realistycznym* t. j. dąży do prawdy natury ludzkiej i oddaje pierwszeństwo przedmiotowej istocie życia przed własną podmiotową czcią, gorączkową miłością dla czystych idei dobra. Filozofowie czysti, tendencyjni socjologowie i liicy nie tworzą dramatów.

Wskazana na samym wstępie przedmiotowość jest typowym przymiotem talentu dramatycznego. W niej tkwi tajemnica tego realizmu, który mi koniecznym w sztuce dramatycznej się wydaje. Jestże co wstrętnego w tym „realizmie”? W wyrazie może, w pojęciu samém — nie. Realizm ten bowiem nie ma być drobiazgowością maluczkich objawów zewnętrznych, ale wyrazistością samego wnętrza człowieczeństwa, — głębokością rzeźbienia, przez które właśnie powstają doskonale charaktery. Nikt nie wywoła przed oczy ludzkie potężnych, doskonale żyjących postaci, kto poczucia i daru takiego realizmu, docierającego do dna duszy, nie posiadał. Gdybyśmy się nad owym realizmem zastanowić chcieli, doszlibyśmy do przekonania, że jest on tylko wielką, czynną, na posługi swoje rzeczywisty artyzm posiadającą, miłością prawdy. Człowiek sam wobec siebie i wobec innych odsłoniony; tajniki jego przejrane; ciemnice wszystkie rozświecone; wielość i różnolitość sił działających uplastyczniona; największa nawet obłuda do szczerości, największa potęga do pokory przed widzem zniewolona; najdziksza namiętność, najwyższe zaślepienie, — przetrawione i zdruzgotane rozumem i świadomością: cała ta wszechmoc tragiczności — czémżeby była bez prawdy, która dramatyzowanemu życiu nadawać ma, wobec rozumu widza lub czytelnika, znamiona *nieodwróconej konieczności*, — niezbędny warunek oddziaływania sztuki, posługującej się formami rzeczywistości?

§ 6. Przechodząc do Szekspira, a trzymając się użytego wyżej porównania, bez najmniejszej przesady powiedzieć można, iż żaden dramaturg, nawet najplodniejszy i najgłębszy, nie założył tak głębokich, tak rozległych, olbrzymich, gigantyczne dzieła przypominających, fundamentów dla swój sztuki dramatycznej, jak Szekspir. Przy

wypowiadaniu tój prawdy milezy uwielbienie—przemawia odważąco na zimno rozum. Nieprzyjaciele nawet nazywają Szekspira mistrzem w malowaniu charakterów. Więcej on je rzeźbił niż malował, ale w ten, czy ów sposób — zawsze był mistrzem niezaprzeczo-
nym. A jak umiał głęboko patrzeć w duszę ludzką, tak umiał też szeroko rozglądać się po ludzkości. Nietylko wyrazistość, typowość, ale obfitość różnorodnych charakterów w nim zadziwia. Ludzkość niemal cała w najgłówniejszych typach swoich roi się w dramatach Szekspira. Ile tam namiętności i żądź niskich, ile miłości i nienawiści, ile zapalu i złości, radości i smutku, cnoty i zbrodni, rozumu i ślepoty, poświęcenia szczytnego i egoizmu, ufności spokojnej i burzliwej zazdrości, ile szczerości i podstępny, ile idącego przebojem bohaterstwa i pelzającej tchórzliwości, ile anielstwa i zwierzęcości, ile wreszcie życia i śmierci — a przy tém wszystkiém jaka swoboda dusz, naturalność, prawda, wdzięk i poezya! Ktoby to wszystko odmalował, ktoby to wszystko w jedną myśl zbić zdołał, w jedném zdaniu, w jednej definicyi mógł wyrazić! Od ostatniego nędzarza do najpotężniejszego króla, wszyscy przed tym wielkim gieniuszem przechodzić muszą, na każde skinienie jego posłuszni. Z nędzarza król, z króla nędzarz, w jednej chwili. Gieniusz wszystkiego z nimi dokáže: człowieczeństwo całe w nieprzeliczonych jego formach odsłoni; przerazi i zbuduje, wzruszy i nauczy. Jak w starochrześcijańskim kancyonale: *quidquid latet adparebit* ³²⁾.

Jeżeli poezya ma być istotnie wiekniwą historią serca, historią tę opowiada w dramatach swoich Szekspir, a opowiada właśnie dzięki tylko swojemu realizmowi. Gdyby nam przedstawiał człowieka w spokoju niezamąconym, w czystości i przezroczytości duchowej, w pewnej jednostronnej koncentracji etycznej w złém lub dobrém, w stanie skryzalizowania się, skamienienia wewnętrznego, w większym, niż to czyni, spoczynku i zaokrągleniu, w nieprzenikliwości bezwzględnej na wpływy zewnętrzne; gdyby nam przedstawiał człowieka zamkniętego w sobie, z naturą ujętą doskonale w karby rozsądku, układności, etykiety i sztuki życia, zmierzającego zawsze w jednym kierunku i jedną tylko drogą; gdyby jego ludzie posiadali tylko większą lub mniejszą dozę inteligencyi, mniej lub więcej czyste sumienia, pobudki i zamiary, silniej lub słabiej do celów przystosowane środki; gdyby działanie spełniali niejako na temat przez autora zadany: czyżbyśmy którąkolwiek postać w dramacie Szekspira wielką nazwali? Lecz właśnie przez to, że bohaterowie jego nie zamykają się w sobie, że nie są tylko substratami idei, lecz istotami żywe-

³²⁾ Z *Dies irae*...

mi; przez to, że ich nurtuje namiętność, że na nich oddziaływa zewnętrzność, że nie posiadają rozsądku pospolitego i pospolitej sztuki życia, że nie będąc istotami przypominającemi posągi z jednego kawała marmuru, występują do nas w całej prawdzie i bogactwie serc swoich, z ogniem i logiką trwałych namiętności, z błędami lub zбочeniami chwilowemi, z całą naturą swoją, i całą też jej niedoskonałością: przez to wszystko dopiero zyskują wielkość—życie i piękno.

A wszystko to właśnie składa się na wyżej wyluszczone pojęcie realizmu w sztuce dramatycznej. Tak jest, Szekspir był realistą, lecz był przez tę realistyczność talentu swego—poetą. Im głębiej do natury ludzkiej sięgniemy, tém trwalszych, niezmienniejszych dobierzemy się w niej znamion. Jak obfitych źródeł czystej wody w głębinach ziemi szukać potrzeba: tak z głębin serc ludzkich przez niestrwożone tylko i niepowstrzymane niczém zagłębianie się, czysty, wiecznie żywy zdroj człowieczeństwa wyprowadzić można.

Przymiot takiej żywotności, przyznany Szekspirowi, nie jest bynajmniej deklamacją, pięknie, poetycznie brzmiącym frazesem. Kto tylko Szekspira zrozumiał, ten jego wytwory nie inaczej pojmuje. Posiadają one pewną właściwą sobie wiekuistość. W głównych, prawdziwie poetycznych postaciach narodowość, stan, zawód, nawyknięcie, cała chwilowość istnienia służy tylko za zwierchnią oponę, pod którą tętni niezmienny, mimo postępów cywilizacji i wiedzy, światła i dobrobytu — uparty i nieprzełamany w swęj istocie, duch ogólnie ludzki, nieznający szranek czasu i miejsca. W tém znaczeniu Ben Jonson, współzawodnik Szekspira na polu dramaturgii, miał zupełne prawo powiedzieć o nim: „Nie był na jeden wiek — jest na wszystkie czasy“³³⁾.

§ 7. Na charakterach opiera się dramat, ale się w nich cały nie zawiera. Ma on być obrazem życia. Najgieniałniej wytworzone z pomocą słowa typy indywidualne ludzkości będą tylko osobnikami w sztuce: ustawione obok siebie, nie dadzą jeszcze dramatu. Na to potrzeba ludzi do walki ze sobą wyprowadzić, bo bez walki niema życia, ani w rzeczywistości, ani na scenie. Ta walka nazywa się działaniem, działanie jest treścią dramatu. Budowy nie byłoby bez fundamentów, ale myśl nie miałaby w niej gdzie zamieszkać, gdyby nad fundamentami nie wznosiły się przybytki ruchu. Charaktery nawet same w działaniu dopiero, w czynach rozwijają się i rozpoznawać dają. Czyny, jako wypadkowe charakterów i losu, mogą być jak-

³³⁾ W wierszu pochwalnym przy pierwszym zupełnem wydaniu dramatów Szekspira *in folio*, w Londynie 1623 r.

najmiej materyalne: bywa czynem często jedna myśl głośno wypowiedziana.

Przypadek, podobnie jak w życiu, musi mieć zostawioną sobie rolę w sztuce. Przez działanie z przypadku rozumieć należy tylko okoliczności zewnętrzne, jak: spotkanie, opóźnienie, przejęcie listu, schwywanie gońca, przewaga siły fizycznej i wszystko to, co dla charakterów, w najbardziej nawet etycznym, moralno-filozoficznym znaczeniu byłoby *vis major*, siłą nie do pokonania. Po za tą przypadkowością, która w życiu większą jest mocarka, niż częstokroć ludzie o niej sądzą, i nieraz o losach dziejowych stanowi ³⁴⁾, wszystko inne w działaniu logicznie i jedyne z charakterów wypływać powinno. Przy danym charakterze los dany koniecznie człowieka dotknąć musi.

Ponieważ życie wytworzone przez poetę w dramacie doskonałym jest od rzeczywistego, bo większą posiada przezroczystość i skupienie i przez samo już wydzielenie się ze świata objawów ogólnych nabiera wyrazistości, więc też i wyższą, doskonałej wyrażoną powinna być w nim przedmiotowa myśl, czyli *prawda życia*. Życie w zakresie ludzkości jest bojowaniem dobrego ze złem. To, co w starożytnej mitologii Zend-awesty przedstawia się jako walka Ahuramazdy z Angramainiusem—Ormuzda z Arymanem—ta elementarna walka z dyabłem, którą jeszcze nianki nasze umysły nam kołysały, jest rzeczywiście toczącą się ciągle walką żywota, a nigdzie nie dostrzegamy jej tak wyraźnie, jak w zakresie moralności, w dziejach namiętności, serc i charakterów. Jak życie, tak i dramat musi mieć swoje dobro i zło, i swoją wiarę w jedno i drugie. Pisarz czy poeta, który, nie odczuwając już silnie tego, co szlachetne, nie zdoła ze wstrętem i pogardą spojrzeć na nizezmość, a utraciwszy już wiarę w jakąkolwiek podniosłość natury ludzkiej, owę walkę mazdeistyczną za pośmiewisko sobie obierze, i nad życiem nie widzieć będzie prawa, a przed życiem—celu żadnego może sobie sklejać z ręczne sztuczki: nie stworzy nigdy dzieła, któreby wzruszyło. Można przekupić sumienie jednego człowieka, całego nawet zbiorowiska ludzi; ale nie przekupi się nigdy sumienia ludzkości. Dramaturgowi poważnemu ani *sceptykiem* ani *deterministą* być nie wolno. Człowiek musi występować w jego dziełach jako zdolny do dobra, a odpowiedzialny za zło. Fatum Starożytnych, według dzisiejszej samowiedzy ludów chrześcijańskich, przeniosło się z zamglonych niebiosów

³⁴⁾ Przytoczę tu tylko najbliższy nas obchodzący wypadek z Wojny Trzydziestoletniej (r. 1629). Kilkanaście minut czasu zawyrokowało o tém, czy Gustaw Adolf wpadnie Koniecpolskiemu w niewolę pod Sztumem, czy też zdąży schronić się do murów Malborka. Wiadomo, że los przechylił się na stronę drugiej alternatywy.

w mętne głębiny serc ludzkich: każdy fatum swoje moralne, jak i zaród śmierci fizycznej, w sobie samym nosi, każdy się odrazu ku upadkowi w pewną stronę przechyła.

Charaktery tragiczne silniej żyją na ziemi od innych, silniej „*depczą ziemię*,” jak mówi poeta: dla nich przeto niebezpieczeństwo upadku jest większe niż dla innych. W grozie tego niebezpieczeństwa właśnie zawiązuje się tragiczność. Na charakterach osnuwać się powinna tragedya nowożytna, nie na woli, popędliwości i namowie bogów, jak tragedya grecka. Przez doskonałą dopiero odpowiedzialność człowiek doskonalej nabiera siły. Związanym przez prawo moralne jest zarówno zły, jak dobry, obaj nawet w jednakowym stopniu mogą być spętani przez namiętność, obaj mogą mieć jednakowo szczęśliwe lub jednakowo nieszczęśliwe losy, i mimo to drogi ich duchów odbiegną od siebie, jak Zenit od Nadyru, a temisamemi drogami powinny iść i serca słuchaczy. Nieszczęście, najbardziej nawet zasłużone, nie jest jeszcze wyrokiem ujemności duchowej. Kogożby nie wzruszyła rozpacz Leara w nocy obłąkania, choć każdemu wiadomo, że nieszczęście jego było rdzennym skutkiem własnej jego nieroztropności i własnego zaślepienia! Lear rozbił się o fatum swojego serca: poeta każe nam rozbitka tego żalować, a żal ten umie sercom narzucić, nie niweczając uczucia odpowiedzialności za winę. W tém tkwi cała zasada tragiczności nowożytnej. Ludzie maluczcy, zaasekurowani od fatalizmu własnego serca przez rozsądek i zimny egoizm, nigdy tragedyj żadnych ani w życiu mieć, ani w sztuce znieść nie mogą. Tym też przy słuchaniu sztuk „strasznych” częściej poruszają się ramiona, niż serca.

Czy uczucie nasze koniecznie dopomina się tego, aby poeta złym zły, dobrym dobry los wydzielał? Czy koniecznie tryumfować ma cnota z obłądu namiętności wyzwolona? Czy ta najwyższa, boska równowaga sprawiedliwości, jakiej się uczucie dopomina, bez której, zaniepokojone i smutne, widowisko tragedyi opuszcza—wyrażać się musi koniecznie w materyalnym jakimś tryumfie, w przywróceniu jednym wydartego dobra, w pozbawieniu innych tego, co przez złość tylko swoją a z krzywdą tamtych zyskali? Nie. Taka sztywna prawidłowość, taka sądownicza skrupulatność, gdybyśmy ją za zasadę ogólną przyjąć chcieli, miałyby w sobie coś dziwnie krępującego, maluczkiego, i nie zgadzałyby się z życiem, w którym tyle jest niezasłużonych upadków, tyle utrwalonych cierpień, tyle sił marnie ginących i tyle dni bez jutra.

Komedyi wolno się zawsze kończyć małżeństwem; dramatowi poważnemu do zakończenia nie potrzeba szczęścia. Celem najwyższym, do którego człowiek dąży w komedyi, jest zawsze prawie zrealizowanie drobnego indywidualnego uczucia na pewną obiegową

wartość; dążenia jego w tragedyi są nieskończenie wyższe i nie dadzą się w jednym przedmiocie, w jednej kategorii uczuć zamknąć. W komedyi za najwyższe dobro uchodzi ręka kobiety kochanej; w tragedyi życie nawet samo nie występuje jako dobro najwyższe: zrzuca się je w chwili bohaterstwa jak płaszcz z ramion. Wzgląd zasługi nie jest czynnikiem wyrokującym o budowie dramatu, w wielkich jego, najglówniejszych etycznych zarysach. Tryumf w dramacie może być wręcz niematerialnym, może nie wyrażać się w żadnej zgoła summie tego, co człowiek za dobro swoje w życiu uważa. Owa równowaga sprawiedliwości, której potrzebę odczuwają sumienia ludzkie, nic na tém nie cierpi. Byle tyko poeta wyniósł sprawiedliwych nad złych przez to samo, że im dał sprawę dobrą i dodatnią wartość etyczną; byle się niewiary, obojętności i fałszu w tym względzie nie dopuścił: zadanie tragedyi już spełnione. Słuchacz w duszy swojej dośpiewa to, czego nie dośpiewał poeta: tryumf idealny znajdzie się poza dramatem.

Miejsce jego będzie wtedy w świecie idei moralnych, w którym jest wszystkich szlachetnych duchów obcowanie, w którym i poeta i pobudzony przez niego widz są równemi sobie zupełnie istotami, a często widz nawet nad poetą przewagę mieć może. Tam ostatecznie ustali się ta równowaga, którą zburzyło fatum namiętności i złości ludzkiej. Tam, w tym niematerialnym świecie, znajdzie się jakgdyby odkupienie dla nieszczęśliwych i cierpiących, dla tych, co i winę swoją poznali i miłością starli zmać egoizmu. Poeta ukaze tylko ten świat w dalekiej promienną perspektywę, i to mu do świętej religii ideału wystarczy. Obędzie się bez materialnych tryumfów i materialnej też sprawiedliwości. Byłażby naruszoną przez to idea etyczna, górujące uczucie sprawiedliwości i dobra, gdyby Macduff nie wniósł na scenę uciętej głowy Macbetha, gdyby nad nim zwycięstwa nie wywalczył? Zadowolenie z takiego tryumfu jest może mniej potężnem, mniej szlachetnem, niż byłaby żalność z powodu nieszczęść i pożądanie owego idealnego tryumfu, dla którego niema miejsca na świecie czynów i losów ludzkich. Nie proste tylko zajęcie umysłu i serca, ale *uszlachetnienie ducha*, ukazanie mu we właściwej plastyczności całego piekła namiętności ludzkich, całej ohydy złego, całej przestrzeni, jaką przebiega natura ludzka od ciemności do światła,—i przez to wszystko obudzenie w człowieku ostatecznie miłości dla ideału: jest przeznaczeniem poważnej sztuki dramatycznej.

§ 8. W świetle tych ogólnych pojęć o istocie dramatu sztuka dramatyczna Szekspira przedstawi się podniośle. Umiał on właśnie celować w tém, co istotę dramatyizmu stanowi: w ruchu, w działaniu. Rozbiór utworów jego przekonywa, jak mistrzowską była w nim umiejętność ożywiania ludzi raz już wprowadzonych na scenę i wytwarzania przez nich czynów wstrząsających wyobraźnię i uczucie etyczne.

Niczego więcéj właśnie nie potrzebuje pisarz dramatyczny, tylko tego, aby przez charakter i czyn do wyobraźni i uczucia przemówił — aby był poetą. Szekspir, realista nad realistami, gdy maluje namiętność ludzką, jest właśnie wtedy, przy stwarzaniu charakterów — poetą. Wykazano już związek zdań moralnych Szekspira z myślami moralistów i innych znakomitych pisarzy starożytności (*Greene*); ale nikt się dotąd jeszcze nie porwał na wyszukanie pierwszego źródła poetycznych porównań i całoobrazowych przenośni wielkiego Stratfordczyka, bo nikt nie wątpi, że to źródło obfite wytryskiwało z własnego jego gieniuszu. W wyobraźni poety świat rzeczywistości łączył się ze światem idealnym własnych jego myśli i kształtów—w doskonałą całość.

Nieublagany mściciel złego, w wywieraniu téj zemsty jest prawdziwie potężnym. Nie wszędzie, tak jak w „Ryszardzie III”, na danego potwora w ludzkości spada za życia jeszcze wyrok potępienia, ale w żadnej tragedji Szekspira nie jest lekceważoną owa równowaga sprawiedliwości, owa *harmonia praestabilita*, bez której poeta dramatyczny, największej nawet siły, nigdy pisarzem etycznym nie będzie. Kto dlatego tylko, że uznać musi w Szekspirze doskonałego znawcę natury ludzkiej, niewybaczającego jéj nic i wyprowadzającego wszystko przed trybunał nieprzekupionej samowiedzy, nie chce w nim uznać wysokiej podniosłości moralnej, ten nigdy ani Szekspira, ani sztuki dramatycznej, ani życia samego nie pozna. Dzielna jego plastyka psychologiczna, choć mniej na sobie pozornych znamion idealizmu nosi, skuteczniej jednak celom idealizmu odpowiada, niż malowanie różowemi farbami, dające nam istoty tylko zwierzchu ukazane według tego lub owego zamiaru autora, nie zaś ludzi o własnej sile stojących, wrosłych silnie w ziemię. Bez tego węzła ziemskiego nic prawdziwie ludzkiego w człowieku być nie może. Uświadomili to sobie jeszcze Grecy w podaniu o walce Anteusza z Heraklesem. I człowiek i drzewo zarówno w ziemi rosnać muszą. Pojął to poeta: w poematach jego drży silnie ziemia pod stopami olbrzymów.

§ 9. niesprawiedliwém wydaje mi się zdanie Goethego o Szekspirze. Uważa on autora „Macbetha”, „Leara”, „Hamleta”, „Romea i Julii” więcéj za poetę wogóle, niż za poetę scenicznie dramatycznego, w ścisłym znaczeniu *Theaterdichter* ³⁵⁾. To, co Goethe

³⁵⁾ W *Shakespeare und kein Ende*; dzieła Goethego, wydanie Cotty z 1863 roku; Tom II, str. 891. Wyrażenie bardzo nieokreślone: „Poeta teatralny” przez cały logiczny wywód zyskuje znaczenie, które pozwala twierdzić, że Goethe przeciwstawić chciał poetyczność ogólną specjalnej dramatycznej. Wyrażenie „Theaterdichter” dało mu téż punkt wyjścia do osądzenia Szekspira jako pisarza ściśle scenicznego.

mówi o samej metodzie tworzenia dramatów przez Szekspira, wskazuje, że jego talentu dobrze nie rozumiał, a więc istoty jego poetyczności dobrze określić nie mógł. Według Goethego Szekspir budował dramata swoje koncentrycznie, naokoło jednej obranej naprzód idei: nie właśnie bardziej niezgodnego z twórczym popędem Szekspira. Ani jego ludzie, ani jego dramata nie są ideowemi, to jest nie istnieją i nie poruszają się naokoło pewnej idei i dla niej. Ludzie jego są ludźmi, dramata umiejętnemi obrazami życia; a i w ludziach i w dramatach promieniają idee, tak, jak w rzeczywistości i z ludzi i z życia wypromieniają się pewne pojęcia, pewne prawdy i fakta zajęcia godne, które umysł zbierać tylko potrzebuje. Największą właśnie zasługę Szekspira stanowi to, że nie w nim nie jest zrobione dla pewnego celu, lecz wszystko nieznacznie w burzliwej, niepowstrzymanej fali nadpływa. Dlatego niema w nim deklamacyi i rozumowań, obca jest jego ludziom oderwana od natur ich, od charakterów, poetyczność i mądrość; nikt nie dźwiga na sobie czystego rozumu danego autora; każdy jest sobą, — osobą, jaką być ma.

Na tém właśnie polegają tytuły prawne każdego poety dramatycznego. Ukryć się poza osobistościami wytworzonymi tak, aby własną podmiotowość zataić; dobrać się głębin życia, i zapanować nad przestworzem ludzkości przez dar zapominania o sobie i zachowywania się dla ogółu zjawisk bytu — jest to być poetą dramatycznym. To właśnie czyni sztukę Szekspirowską, nie tylko z tematów, ale i z wewnętrżnej wartości, wysoce dramatyczną. Poeta czynu — bohater, i poeta słowa — pisarz dramatyczny, jednak o przedmiotowości w duchu swym potrzebują, aby wielkich rzeczy dokonać.

Myląc się co do dramatyczności talentu Szekspira, nie pomylił się jednak Goethe co do jego „teatralności“. Szekspir-poeta w samej rzeczy zamało zważał na naturę teatru, na warunki sceniczne, zamało był praktycznym — choć sam sceną jako reżyser kierował i ze sztuką sceniczną obeznanym być musiał. Lecz i tę nieteatralność Szekspira, którą przyznajemy, wypada zamknąć w jaknajściślejszych, przez krytykę sceniczną wskazanych granicach, i nie wolno pojęcia jej rozszerzać w dziedzinę graniczącą już z dramatycznością samą, czyli przenosić go w obręb tych już objawów piękna, które na scenie i z pomocą sceny wybitniej występować mogą i same dla siebie sceny się dopominają. Jednym słowem: nie należy owęj nieteatralności pojmować w ten sposób, jakoby Szekspir dramatycznym był więcej poza teatrem, niż na teatrze samym. Potrzebaż bardziej dramatycznych, a zarazem bardziej scenicznych, momentów, niż tak licznie występujące chwile w życiu królów angielskich, w życiu Hamleta, obojga Macbethów, Leara i jego córek, Cezara, Montecchich i Capulettich?

Istnieje różnica pomiędzy dramatycznością i teatralnością, i bez tej ostatniej dramat dla sceny będzie straconym; trzeba jednak pamiętać o tém, że oba przymioty tu wskazane są jak kochające się dzieci jednego ojca: dążą do połączenia się, dramatyczność chce się z teatralnością zespolić. Uczynienie dzieł prawdziwie dramatycznych zarazem i rzetelnie teatralnemi—jest tylko zadaniem techniki scenicznej. Jeżeli nas działanie i siły je wydające, ludzie, zajmują w czytaniu, jakżeby nas nie miały zająć w uwidomieniu sceniczném?

W zasadzie, teatralność trzeba uznać za coś odrębnego od dramatyczności, jako wewnętrznego przymiotu dzieł uplastyczniających życie. Z tej zasady wypłynąć może właściwe pojęcie sceniczności czyli całej ekonomiki scenicznej, która jest rzeczą reżyserji raczej, niż, właściwej dramaturgii.

Ze względu na sceniczność ciąży istotnie na Szekspirze wiele grzechów. O ileż jednak z temi wszystkimi grzechami więcej wart jest poeta od pisarzy, dla których całą znowu cnotą jest sceniczność! Jakież serdecznemi rozkoszami (scenicznemi) nie wynagradza nas Szekspir za owe dwadzieścia kilka razy w ciągu jednego dramatu zmieniane odsłony, za owe trudne do przedstawienia (wydatnego i powabnego zarazem) walki, spotkania i same zjawiska przyrody, za zbyt liczne i rozrywające uwagę obrazy, za niedostateczne nieraz wyosobnienie wypadków szczególnych z całości bezdennego oceanu życia!

§ 10. Sztuka dramatyczna nie może być idealistyczną w takim znaczeniu, w jakim idealistyczną jest religia i filozofia. Nie wolno jęj być filozofią obyczajów, w szatę tylko wypadków w dramat wplecionych przyodziana. Nie wolno jęj ani stawiać, ani rozwiązywać zadań żadnych, któreby już w sumieniach ludzkich rozwiązaniem nie były. Nie wolno jęj do rozumów rozumowaniami przemawiać, ani też przez jawną naukę moralności nad uprawą serc ludzkich pracować. Nie ma też ona służyć do prostego tylko opowiadania wydarzeń, czy to współczesnych, czy też z przeszłości wyjętych. Jak wszelka sztuka, dramat z uczuć wychodzić, w uczuciach ujście dla siebie znajdować powinien. Twórczém źródłem piękna może być tylko uczucie piękna, w czémkolwiek dopatrzonogo: zarówno w zjawiskach natury, jak w szamotaniu się serc ludzkich. Człowiek z zewnątrz w rzeźbie, człowiek z wewnątrz w dramacie ukazany, zarówno pod sztukę podchodzą. Dramat ma być umiejętnym obrazem życia: to znaczy, że do rzeczywistości, jaką jest życie, przyłączyć się powinien jakiś żywioł umiejętnego przedstawienia przez artystę-poetę, żywioł, jakiego życie surowe w sobie nie zawiera. Nie wolno artyście z żadnego innego materiału tworzyć, tylko z tego samego, z jakiego tworzy obywająca się bez artyzmu przedmiotowa rzeczywistość; ale *tworzyć* jest

jego obowiązkiem. Inaczéj jakaż bylaby treść sztuki, i czyż nie sprowadzilibyśmy jéj do naśladowania natury—na ten niski szczebel, na którym zacząć-by się musiał już jéj upadek? Przedmiotowo urobiony duch ludzki współdziałać musi z rzeczywistością na całym wielkim, jak jest, obszarze sztuki. Bakonowskie *Homo additus naturae* trwałém pozostanie dla sztuki prawidłem. Twórca w sztuce ani grzęznąć w naturze bezwiednie, ani téż odrywać się od niéj i w przeciwieństwie do niéj stawać nie powinien, lecz uzupełniać ją ma i uszlachetniać przez wprowadzenie do niéj własnego, od namiętności i osobistego interesu, choćby tylko na chwilę tworzenia, swobodnego, ducha.

Ten żywiól *umiejętności* w przedstawianiu życia nie jest jednoznaczny z darem artystycznym do rzeźbienia charakterów ludzkich. Z daru tego płynie także umiejętność, wielka i najwyższa może w sztuce, ale dla wyrażonéj tu myśli pojęcie takiéj tylko umiejętność nie wystarcza. Rozumiem tu tę zdolność, którą poeta posiadać powinien, nie jako gieniusz wzbijający się w danym kierunku nad poziomy ludzkości, dla oderwanego zawsze od rzeczywistości tworzenia, ale jako człowiek silnie z tą rzeczywistością związany, współżyjący, z nią, współczujący. Nie o artystyczną, ale o człowieczą, ogólnie-ludzką, moralną chodzi mi umiejętność. Dopóki człowiek jest artystą, dopóty obowiązuje go przedmiotowość i bez niéj nigdy żaden doskonały artysta na świecie powstać-by nie mógł. Lecz od pewnego punktu poeta musi być sobą—musi z przedmiotowością zerwać i udać się po piękno, nie do talentu swego, ale do własnego człowieczeństwa, do moralności swojéj, do prawości duchowéj i miłości dobra. Kto do takiéj podmiotowości nie jest zdolnym, ten w sztuce plastującéj człowieka wewnętrznego w połowie drogi ustanie. Cnota nie będzie gieniuszem całym³⁶⁾, ale będzie zawsze częścią gieniuszu składową, wyrwać się zeń niedająca. Nad wszystkie poemata piękniejszy zawsze był i będzie poemat życia spędzonego dobrze i użytecznie, choćby tylko w pojedynczych momentach. Doskonałym nazwać się może dopiero ten artyzm, który cnotę ze zdolnością do kształtowania człowieczeństwa zespoli, w którym człowiek i artysta jednę, dokładnie zcaloną, utworzą indywidualność. Przedmiotowość wobec tętniących idei moralnych byłaby morowém powietrzem dla dramatu. Taka przedmiotowość, w dziejopisarstwie tegoczesném, podstawiająca w miejsce złego i dobrego, konieczność i potrzebę i tyle krzywd ludzkości wyrządzająca, sztuce dramatycznój śmiertelny cios zadaje. Z chwilą, w którójby z poczwaraki téj wylęła się éma nihi-

³⁶⁾ Znana myśl pani de Staël.

lizmu, w dramacie miejsce człowieka zastąpić-by musiało zwierzę. I takie też już są początki *dramatu przyszłości* we Francyi.

Na czém owa umiejętność, z istoty swęj nie artystyczna, ale istotą swojå prawå artyzmu zabezpieczajåca, polega? Na umiłowaniu dobra, a że fundamentem dobra jest wola, zatem nie będjcie owęj umiejętności bez uznania woli w człowieku, jako potęgi, która go nad naturę w głębinach jego ścierajåcå się wynosi. Niezapomnianém pozostanie słowo Goethego: *Des Menschen Wille ist sein Himmelreich*: królestwo niebieskie dla siebie człowiek ma tylko z woli swojéj. Ale niebo nie jest dla tragiedyi, i ludzie doskonali, w królestwie niebieskiém woli swęj zamieszkujåcy, tragiedyi nigdy nie wytworzå. Szekspir obdzielił też stworzenie swe i wolå i namiętnościami. Nie stawiał umyślnych oltarzy na cześć dobra, czuł całą nienaturalnośc, niedramatycznośc, całą wstrętnośc deklamacyi, i jeśli można mu tu stawiać zarzuty, to tylko z téj przyczyny, że duch ludzki nie może być nigdy *actualiter* doskonałym, nawet wtedy, gdy jest gienuszem. Moralnośc Szekspira nie skacze do oczu, nie wyglåda jak chorågiw na dachu zatknięta, lub szylt nad sklepem. Moralnośc ta jest, jak światło, niematerjalna, niewåzka: uderza wzrok duchowy, nie ciåży na myśli. Objawia się w samym ukłådzie dramatu, w zeznaniach osóб występujåcych bez zamiaru moralizowania, w wypukłości, jakå posiadajå charakteru dodatnie, w sympatyi, jakå poeta otacza anielstwo w człowieku i niezasłużone nieszcześcienie, w radości, jakå mu sprawia odzyskana samowiedza, w światłocieniu umiejętnie rzuconym na walkę złego z dobrém, wreszcie w nadziei lepszego żywota,—nadziei, któręj dramaturg, niby aniołowi miłosci, nad zaslaném trupami pobojowiskiem nieraz unosić się każe.

Taka jest moralnośc Szekspira i takim jego idealizm, stojåcy do wskazanego realizmu w stosunku idei do faktu. Czytajåc dramata Szekspira, czujemy jak ten, oczerniany nieraz przez lirycznie wzdychajåcå estetykę, wielki Anglik był moralnym pisarzem, a zarazem jak moralnym musiał być człowiekiem ³⁷⁾. Ten tylko, kto dramata Szekspira dla istotnego ich poznania przeczytał, pojmie słuszośc tych słów wielkiego naszego poety:

... w dramatach Szekspira zostawiona droga
Patrzåcemu się oku na błękit i Boga.

³⁷⁾ Życie jego do dziś dnia pomimo tylu badañ jest bardzo mało znaném. Niewiele do rozjaśnienia go przyczyniło się wydawnictwo, na którém dużę pokładano nadzieje. Jest to dziennik krewnego Szekspira, który był pisarzem miasta Stratfordu nad Avonem i w ostatnich trzech latach życia poety, spędzonych właśni w mieście rodzinném, żywå rozwijał działalnośc między wspólobywatela-

mi. Jak nikła jest wiedza biograficzna Anglików o wielkim ich dramaturgu, jak nikła być nie przestaje, pomimo umyślnego towarzystwa literacko-naukowego, pomimo gruntowności i usilności angielskiej, oraz obfitości świadectw, już od początku XVI w. we wszystkich dziedzinach życia występującej—dowodzi fakt, że dotychczas niewiadomo, do kogo pisał poeta swoje sonety. Jedni nasuwają hr. Southampton a inni—Elżbietę, która miała w epoce sonetów już lat 60; są i tacy, dla których sonetowóm „ty” jest własna żona Szekspira, zaledwie czytać umiejąca, Anna Hathaway, starsza od męża o lat kilka, a przytém i niekochana, prawie porzucona na prowincyi, gdy dyrektorstwo w Globie przytrzymało poetę w Londynie; nakoniec nie wabano się kilku sonetów z ogólnej liczby 154-ch skierować do syna Szekspira, Hamneta. W obecnym stanie krytyki wrzekomą przyjaźń z Southamptonem uważać potrzeba za legendę; był to tylko stosunek czysto-literackiego mecenasowstwa. Rzeczywiste węzły z ludźmi i nawet przgyody poety w Londynie, jego stosunek do rodziny, jego życie moralne, w znaczeniu, nie trywialném, ale poważném, ogarniającém psychologiczny zakres pobudek i czynów, pomimo tak olbrzymio narosłej literatury są ciągle jeszcze krainą cieniów. Z Niemców najwięcej przyczynili się do krytycznego przeobrażenia i oczyszczenia podań: Delius, Génée, Goedeke, Simrock. Biografi dotychczas ani Niemiec, ani Francuz nie zbudował, bo braknie do niej wszystkim tworzywa. Poetę znamy doskonale i pławimy się w nim i fantazyjemy na jego rachunek; człowiek występuje ciągle jeszcze za mgłą, której chyba już nie rozproszy nic.

Najlepszą sumnę przygód i momentów psychicznych Szekspira podali Karol Fryderyk Elze w życiorysie *William Shakespeare* (Halla 1876) i Walter *Shakespeare's true life* (Londyn 1889). Z najnowszych wyróżniają się: D. W. Wilder *Life of William Shakespeare* (Boston 1893); Williams J. L. *The Home and Haunts of Shakespeare* (Londyn 1893, fol.; wspaniałe pomnikowe w dawniejszo ilustrowane). Niemcy mają umyślnie, w 3-setną rocznicę urodzin poety założone, towarzystwo „Deutsche Shakespeare-Gesellschaft”, które wydaje roczniki z przyczynkami do biografii i krytyki estetycznej.

Kiedy już dostatecznie nawielbiono się Szekspira w XIX wieku, zaczęto sobie stawiać pytanie: czy rzeczywiście istniał? I okazało się, że nie istniał. Prawdziwym autorem dramatów szekspirowskich jest Franciszek Bacon, filozof i polityk, kanclerz Jakóba I. Tak dowodzi J. Donelly w *The great Cryptogram: Francis Bacon's Cipher in the so-called Shakespeare-Plays* (Londyn 1888, 2 tomy). Odtąd zaczął się istny taniec św. Wita: poniżano i człowieka i autora dwóch poematów (*Lucrece* i *Venus and Adonis*), wywyższając jego kosztem i gieniusz i charakter Bacona. Najjaskrawszym objawem takiej sympatyj jest książka Amerykanina W. F. Wigston'a: *Bacon, Shakespeare and the Rosicrucians* (Londyn 1888), przerobiona na *Francis Bacon poet, prophet, philosopher versus Phantom Captain Shakespeare, the Rosicrucian Mask* (Chicago 1892). Sprawą tą zajmują się: Herman E. *Urheberschaft und Urquell von Shakespeare's Dichtungen* (Erlangen 1886); Morgan A. *Shakespeare in Fact and in Criticism* (Nowy York 1888; Londyn 1888); Martin Th. *Shakespeare or Bacon?* (Londyn 1888); Vitzthum v. Eckstädt K. F. *Shakespeare und Shakespere zur Genesis d. Shakespeare-Dramen* (Stuttgart 1888); Rapp *William Shakespeare oder Francis Bacon?* (Kolobrzeg 1888); Walter J. *Shakespeare's true Life* (Londyn 1889); Schaible K. H. *Shakespeare, der Autor seiner Dramen* (Heidelberg 1889); Schipper J. *Zur Kritik der Shakespere-Bacon-Frage* (Wiedeń 1889); Leutsner K. *Zur Shakespeare-Bacon-Theorie* (Halla 1890). Teorya bakonizmu Szekspira jest hipotezą umyślną, które, łaknąc oryginalności, skazane są na głód wieczysty. Można spokojnie uważać Szekspira za twórcę tego, co utworzył.

Z nowszych studyów nad Szekspirem najlepsze jest poety angielskiego

Edwarda Dowdena p. t. *Shakespeare, his mind and art*, w szóstym już wydaniu (5-te w r. 1880 w Londynie), w przekładzie niemieckim Wilhelma Wagnera p. t. *Shakespeare, sein Entwicklungsgang in seinen Werken* (Heilbronn 1879). Do rzędu lepszych zaliczyć potrzeba Clarke Maryi *The Shakespeare* (Londyn 1879) i studia poety Ottona Ludwiga *Shakespeare-Studien* (Lipsk 1871), oraz Elzego *Shakespeare* (Lipsk 1883). Dawniejsze, a większego używające rozgłosu, podają w zbiorze charakterystyk *Kobiety Szekspira*. Dołączyć tu potrzeba Heinego *Shakespeare's Mädchen u. Frauen* w *Sämmtliche Werke* (ed. Hamburg 1889; T. IV. str. 101—199); napisane w roku 1838; Clarke Marya *The girlhood of the Shakespeare's heroines* (Londyn 1851; 3 t.); Fr. Guizota i poety Coleridge'a osobne charakterystyki Szekspira.

Najnowsze monografie, prócz wskazanych już wyżej:

Sch w a r t z k o p f A. *Shakespeare's Dramen auf ewigem Grunde* (Brema 1888); Th ü m m e l J u l. *Shakespeare-Charaktere* (2 tomy Halla 1881 i 1887); Dawson G. *Shakespeare and other lectures* (Londyn 1888); Colton C. Q. *Shakespeare and the Bible, with Parellelpassages* (Nowy York 1888); Mat t e y G. *The secret drama of Shakespeare's Sonnets* (Londyn 1888); Beyersdorf Giordano Bruno und Shakespeare (Oldenburg 1879); Darmesteter J. *Shakespeare* (Paryż 1889); Corson H. *Introduction to the study of Shakespeare* (Boston 1889). Timon. Sh's Drama in seiner natürlichen Entwicklung dargestellt (Leyda 1889). W e t z W. *Shakespeare vom Standpunkte der vergleichenden Litteratur-Geschichte* (Wormacya 1890, T. I.); Kl ö t i W. *Shakespeare als religiöser Dichter* (Zürich 1890); Ransome C. *Short Studies of Shakespeares Plots* (Londyn 1890); W a g o n e r B r. *Shakespeare's Einfluss auf Goethe in Leben u. Dichtung* (Halla 1890 cz. I.); Demarchi J. *Sonetti di Shakespeare* (Medyolan 1891); White T. W. *Our English Homes, or Shakespeare historically considered* (Londyn 1892); Loening B. *Die Hamlet-Tragödie Shakespeare's* (Stuttgart 1893, X 418 str.).

Zywe zajęcie się Szekspirem w Anglii wydało z siebie nawet prace leksyko-graficzne. Mamy całe dzieło poświęcone językowi największego dramaturga p. t. *Shakespeare-Lexicon. A complete dictionary of all English words, phrases and constructions in the works of the Poet*. By Alex. Schmidt (Berlin 1876, 2 tomy; w dodatku do II-go znajdują się i wyrazy obce, wprowadzone przez Szekspira). Jest dawniejszy jeszcze słownik: Deliusa *Shakespeare-Lexikon* (Bonn 1852); są gramatyczne studia Abbota, Ritzenfeldta i Walkera. W Ameryce jako Szekspirolog zasłynął Parker Norris.

Najnowszym słownikiem języka Szekspirowskiego jest wydany przez A. Dyce'a *Shakespeare glossary* (Londyn 1893). W r. 1886 amerykańnik Siddons ogłosił w Waszyngtonie *A Cyclopaedia of 4200 words., obsolete and modern, occurring in the Plays of Shakespeare*.

Bibliografią pism o Szekspirze wydał E. Reichel p. t. *Shakespeare-Litteratur* (Stuttgart 1886). Użyteczną, na zalecenie zasługującą książką są Roberta Prülssa *Erläuterungen zu Shakespeare's Dramen*. Rzetelną też przysługę oddają J. Z. Klein swoją szczegółową *Geschichte des Drama's* (Lipsk 1865—77; 13 t.).

Kobiety Szekspira

pod względem etycznym.

(1876).

I. KORDELIA.

„Król Lear“—1606.

Trzech tysięcznego setnego piątego roku świata wstąpił na tron Brytanii król Leir (Lear, Lere). Dobiegł lat sędziwych i sprzykrzywszy sobie koronę, postanowił złożyć ją w ręce dzieci swoich. A dzieci miał troje—trzy córki: Gonarillę, Reginę i Kordillę. Według tego i państwo swoje chciał na trzy części podzielić. Ale przed dokonaniem tego dzieła zapragnął jeszcze wypróbować serca dziecięce. Zapytywał córki po starszeństwie: jakby go kochały? Dwie starsze w odpowiedziach wysilały się na porównania i obrazy miłości; najmłodsza, Kordilla, odpowiedziała, że kocha ojca tyle, ile go kochać ma obowiązek. Odpowiedź ta kosztowała ją utratę dzieła i serca ojcowskiego. Lear, wydawszy dwie starsze córki za mąż, u nich ostatnie dni życia w wygodach, spokoju i radości kolejno spędzać zamierzał. Odtrąconą Kordillę wziął za żonę księżę Gallii: nie lękał się serca tak zimnego, że nawet dla ojca gorętszego słowa uczucia wydać z siebie nie zdołało; wziął ją z niebłogosławieństwem ojcowskiem, a bez ojcowskiego dzieła; wziął jak stała: bez serca i posagu—i wywiózł za morze do swoich krajów. Dwie dobre córki wkrótce powypędzały ojca od siebie. Starcowi teraz dopiero otworzyły się oczy. Poznał, ile popędliwością swoją zawinił, i postanowił uciec się pod obronę, do trzeciój, wzgardzonej. Tulał się nieszczęśliwy ojciec po Anglii, póki los nie pozwolił mu przedostać się do Gallii. Tam, poznany przez córkę swoją i zięcia, przechadzających się właśnie nad morzem, znalazł u nich opiekę, miłość i pomoc do odzyskania tronu,

tak lekkomyślnie dwóm gadzinom wydanego. Wylądował w Anglii z wojskiem galijskiem i, odzyskawszy tron, zasiadał na nim jeszcze przez dwa lata; wszystkiego rządził pół wieku; umarł około 800 r. przed Chrystusem. Po nim panowała córka jego i wybawicielka Kordilla.

Ta bajeczna historia, osnuta najpierw naokoło jednego z cesarzów rzymskich, później przeniesiona na północ i w téj formie po raz pierwszy zamieszczona w kronice Galfryda, biskupa z St. Estalph ³⁸⁾, posłużyła już przed Szekspirem za przedmiot do dramatu, czy téż kroniki dramatyzowanej, a współcześnie z nim dała jednemu z poetów angielskich osnowę do ballady, dość upowszechnionéj. Szekspir z historii téj wytworzył, jeśli nie najlepszą, to najwspanialszą, najpotężniejszą swoją tragedya. Nie wziął jednak przygody do niéj żywcem z kronik i przeróbek, lecz ją samoistnie przekształcił w widowkach tragiczności, której żywioły tkwią w samém ustosunkowaniu się zaślepionego ojca do córek. Lear w jego tragiedyi nie chroni się do Gallii, lecz tuła się po lasach i pustkowiach — nędzarz ostatni. Córkę swoją Kordelią (nie „Kordillę“) spotyka w Duwrze już po wylądowaniu wojsk francuskich, które córka ta wraz z mężem swym (królem francuskim), nie czekając zjawienia się ojca, sama na pomoc mu przywiodła. Stary król nie odzyskuje tronu, lecz, przeciwnie, pobity przez wojska angielskie, razem z dobrą swą córką dostaje się do niewoli. Fatum nowożytnie iści się nad obojgiem. Kordelią wieszają jeden z potworów tragiedyi w więzieniu, a ojciec z żalości nad nią umiera. Z dwóch siostr niegodziwych jedna, młodszą, pada od trucizny zadanej przez starszą, druga sama się zabija. Dla obu niemiłosierdzie okazane ojcu otwiera progi najstraszniejszych zbrodni: dusze te, zaprawiwszy się na siwym włosie ojcowskim, przed niczém się już nie wstrzymają. Porządek moralny ustala się, nie przez powrót Leara na tron, ale przez zapanowanie jednego z zięciów (ks. Albańskiego), który ze zbrodniami swéj żony (Goneryli, nie „Gonorilli“) nie zgola wspólnego nie miał. Całą wreszcie baśń kronikarską niezmiernie wzbogacił poeta przez złączenie jéj z podaniem poetycznym o starym niewidomym ojcu, który błaga syna swego, aby go strącił ze skały w przepaść—tak mu już to życie okropnym się stało

³⁸⁾ Znany jako Geoffroy de Monmouth (Galfridus Monumetensis). Żył mniej więcej od 1100 do 1180 r. Kronika jego, z podań w Bretanii francuskiej zebranych spisana, wywodzi królów brytańskich od Eneasza i Brutusa. Holinshed, po Monmouthie żyjący, powtórzył baśń, a raczej przypowieść o Learze, nieco ją zmieniwszy. Komentatorowie uważają kroniki ich za pierwsze źródła fabuli tragicznej Szekspira.

wskutek niegodziwości drugiego znowu syna. Z tego podania wytworzył Szekspir cały stosunek, zachodzący w jego dramacie pomiędzy Glosterem, Edmundem i Edgarem, i tę historią straszliwą zestawił z tragiczną przygodą Leara, połączywszy obie jednym węzłem zaślepienia ojcowskiego. Wreszcie wytworzenie szlachetnej, czynnej postaci Kenta wielce się do bogactwa tragedyi przyczynia ³⁹⁾.

Wysoką estetyczną wartość samego króla Leara każdy, kto tragedję tę czytał, odrazu bez pomocy czyichkolwiek obcych wskazówek poznać może. Schlegel pięknie mówi ⁴⁰⁾, że w tragedyi tój wyczerpana jest umiejętność współczucia. Istotnie, taką żalością, jaką obudza w sercach los Leara i Kordelii, scena i sztuka dramatyczna wogóle nie często serca ludzkie poić mogą. Dwie istoty kochające się, które przez namiętność stanęły względem siebie wrogo i wytworzyły dla siebie straszny fatalizm zagłady—może być przedmiot silniej tragiczny? A takim właśnie jest główny temat króla Leara. Komentatorowie, dla uzasadnienia psychicznych czynników nieszczęścia w obu duszach, powołują się na barbarzyństwo czasów, w których bajeczne panowanie Leara przypadło. W tych tylko, mówią, straszliwych, zwierzęcością jeszcze przesyconych, czasach, mógł się Lear tak wielkim gniewem zapalić, mogła Kordelia dla ojca nawet sędziwego, choćby przez ustępstwo serdeczne, gorętszego słowa na ustach nie znaleźć. Tezę barbarzyństwa postawił Schlegel, po nim powtórzyli ją Gervinus, Ulrici, Rötcher i inni. Ten ostatni dość obszernie dowodzi, jak istota wewnętrznie prawa w zatrutej fałszem i pochlebstwem atmosferze przedewszystkiēm dążyć będzie do tego, aby się z samego nawet cienia podejrzeń o obłudę i pochlebstwo usuwać; twierdzi, że w logicznym rozwoju uczuć, przez dążenie do zachowania własnej tylko czystości moralnej, taka istota ludzka musi wreszcie zejść z podstaw etycznych, aby ostatecznie stoczyć się w przepaść winy ⁴¹⁾. W takim położeniu znalazła się Kordelia w rodzinie i na dworze swego ojca, wskutek właśnie owego barbarzyństwa, które na jęj czystą, od przewrotności wszelkiej wolną duszę nacierało z zewnątrz, dopóki nie wyziębilo w nięj tēj tkliwej, gorącej miłości, do jakiej rodzic wszędzie i zawsze ma prawo.

³⁹⁾ Podanie, o którym tu mowa, znajduje się w poemacie Sidneya *Arcudia*, według świadectwa Gervinusa w pieśni II, strofie 10. Poemat ten ukazał się w r. 1590 (*William Shakespeare von Gervinus*; wyd. r. 1862 Lipsk; T. II str. 174 i 5).

⁴⁰⁾ A. W. Schlegel. *Vorlesungen über dram. Kunst etc.* (Lipsk 1846 T. II, str. 259).

⁴¹⁾ Rötcher. *Shakespeare in seinen höchsten Charactergebilden etc.* (Dresden 1864); str. 158—161.

Rozumowania podobne same w sobie są dobre, i niewiele zarzucić im można. Barbarzyństwo, jako przyczyna, koniecznie skutki wskazane wywoływać musi. Dobro będzie się poczuwało do obowiązku reakcyi przeciwko przemocy wychodzącej od złego; zadaniem jego będzie odpiernanie ślepej czei narzucanego fałszu bezwzględna miłością prawdy. Logicznie biorąc, dobro w barbarzyństwie takiem będzie zawsze prawie bohaterstwem, ale rzadko kiedy ostanie się w niepokalanęj swęj istocie: tak dalece prawdą jest to, co powiedział jeden z tegoczesnych pisarzów (Montégut), iż z walki życia nie wychodzi się nigdy doskonale czystym. Lecz jeśli forma oporu przeciwko otaczającemu złemu, od otoczenia zależy, to sam opór własną już jest ducha opierającego się dzielnością: i opór tęż Kordelii przeciwko żądaniom pochlebstwa raczēj niż miłości, z niēj samēj wypłynął i przez żadne otoczenie ani spowodowanym być nie mógł, ani usprawiedliwianym być nie potrzebuje. I tu właśnie wypada kilka słów powiedzieć o owém barbarzyństwie, przez komentatorów jako tło historyczne, wrzekomo niezbędnę, pod przygodę Leara tragiedyi podkładanęm.

Zdawać-by się mogło, że Szekspir szukał umyślnie owęj barbarzyńskiej epoki, aby w niēj dopięro zawrzęć wielkie namiętności, jakie w Learze ukazał; w innęj zaś epoce ani popędlivosti tytanicznęj starego króla, ani owego chłodu najukochauszęj jego córki przedstawić-by nie mógł; do tworzenia potrzebował koniecznie takiego, a nie innego tła, z czasów minionych, które rzeczywiście były i przeminęły, i tylko na takie tło mógł wielki swój obraz rzucić. „Lear“ zamienia się tu na coś historycznego, na utwór odtwarzający pewną odrębną epokę ludzkości! W konsekwentném przeprowadzeniu swęj myśli, objaśniacze Szekspira przypisują jedynie tylko zapomnieniu autora wzmiankę w tragiedyi o Edgarze, iż był chrzestnym synem Leara. W owych barbarzyńskich czasach, jakie Szekspir w poemacie swym rzekomo przedstawił, chrzest przez anachronizm tylko mógł wystąpić. Wszak w kronice napisano, że Lear umarł na 800 lat przed Chrystusem; chrztu wtedy jeszcze ludzkość nie znała. Otóż cała ta skrupulatność w odważaniu tego, co w epoce Leara możliwém było, a co nie; cała troskliwość o usprawiedliwienie namiętności poematu przez rzeczywiste życie ludzkości w zamierzechlęj dobie dziejowęj,—wypływa, jeśli nie ze zbytniego przywiązania się komentatorów do całej baśni o Learze, to z nadmiernęj, że tak powiem, nieśmiałości ich wobec dzisiejszych ludzi i dzisiejszych obyczajów. Przytęm w poglądach podobnych uderzać musi zbytnia skłonność do uważania pewnych rażących przygód w tragiedyi raczēj za malowidła obyczajowe, niż za symbola, za ostateczne widome upostaciowania wewnętrznych prądów ducha. Tak, na przykład, wylupienie oczu

Glosterowi przez księcia Kornwalii i Reganę, popędliwość Kenta w zejściu z Oswaldem — barbarzyństwem tylko owych w baśni wskazanych czasów usprawiedliwiane bywają; kiedy w gruncie rzeczy widzieć w nich należy jedynie kończyny materialne tych wyosobionych namiętności, które poeta chciał w utworze swym przedstawić, i przedstawiłby je zawsze z samą tylko potrzeby plastycznienia złego, bez względu na niższą lub wyższą skalę obyczajów. O historyczności tła, o stosowaniu się do jakiejś epoki, o wybraniu wyraźnie tej, a nie innej, o całej tej niezbędności, jakiej dopatrują się komentatorowie, Szekspir, ile mnie się zdaje, myśleć nie potrzebował. Uważał on podanie o Learze za to, za co i my je dziś uważamy: za baśń podobniejszą do przypowieści, niż do historii; nie tworzył dramatu, choćby najodległej historycznego; przedstawiał stosunki uniwersalne w ludzkości, wywoływał demonów, które wiekuiście w duszach ludzkich siedlisko obierać sobie będą.

Znalazszy gotowe podanie na scenie, a zapewne i w jednej z kronik, poeta nie usiłował już faktu podanego ani zbliżyć, ani oddalić w czasie: utrzymał go takim, jakim go pod myśl swoją twórczą dostał. Mógł więc być Lear królem Brytanii na 2400 lat przed poetą żyjącym — dla tych wszystkich, którzyby w niego samego i w epokę jego uwierzyć chcieli. Mogło być barbarzyństwo w „Królu Learze” rzeczywistém barbarzyństwem, tej a nie innej, epoki — dla tych wszystkich znowu, którzy patrząc na scenę, stawiali sobie w umysłach kwestyą obyczajów i z zadowoleniem mówić sobie chcieli: „Chwała Bogu nie wylupujemy już sobie oczu i z pachółkami nie porywamy się do korda”. Lecz między przygodą a epoką w poemacie samym żaden zgola związek nie istnieje i jeżeli poemat nasuwa konieczność pewnego tła obyczajowego, nie będzie ono podścieliskiem dla ludzi, ale raczej samo wypłynie z ludzi przez poetę stworzonych, jako emanacja ich charakterów. Tło wspaniałego obrazu Leara nie jest z góry określoném, od miejsca i czasu zależném, nie jest też i nie potrzebowało być rozmyślnie barbarzyńskiém. Zresztą takiemu forsownemu wtłaczaniu tragiedyi w ramy barbarzyństwa, szczęśliwie minionego, sprzeciwiają się przygody samej tragiedyi, w których właśnie występują ludzie niższego pochodzenia, zatem bliżsi owego obowiązkowego dla całej epoki stanu surowości duchowej: a tymczasem w nich właśnie, w tych „urodzonych“, jeśli tak rzec można, przedstawicielach rzekomego barbarzyństwa — przejawia się wiele zacności, szlachetności, nawet bohaterstwa. Dość tu przytoczyć Dworzanina, którego Kent wysłała do Duwru, Sługę, który zabija męża Regany, nie mogąc znieść okrucieństwa z Glosterem, dwóch sług z końca III-go i Starca z początku IV-go aktu.

Kończąc te uwagi, stwierdzam, że barbarzyństwo w „Królu

Learze“ nie jest barbarzyństwem tylko „owych czasów, — ale barbarzyństwem trwałem namiętności, zaślepienia, przewrotności i złości ludzkiej. Ludzkość, najbardziej nawet ucywilizowana, od barbarzyństwa takiego nie uwolni się. Nie było nigdy i nie będzie nigdy złotego wieku; jest jeden tylko nieprzerwany wiek żelazny: mocowania się z naturą — w człowieku i po za człowiekiem. Ten to wiek żelazny w tragiedyach Szekspira występuje. Zewnętrzne, najzewnętrzniejsze kształty czynów zmieniają się; czyny pozostają wiecznie tezsame w swęj treści. Byli zawsze i będą tacy zaślepieni ojcowie, tacy zepsuci pochlebstwem starcy, tacy gwałtownicy, jak Lear; nie będą tylko mieli krain do dzielenia między swe córki, mocy do wydziedziczenia ich, całego majestatu, przy którym wydziedziczenie i przekleństwo większej nabiera grozy. Były i będą zawsze takie córki ciche, zamknięte, jakgdyby zakamieniałe w sobie, małowmne, brzydzące się fałszem, kochające głęboko, ale niepozwalające się z miłości egzaminować, nieopatrznie wywołujące gniew i nieszczęście, a tak później poświęceniem święte i skonem do wiekuistego życia namaszczone — jak Kordelia. — Dla tak trwałych, ustawicznie powtarzających się stosunków tło oznaczone wyraźnie, z pewnem znamieniem historyczności, jest zupełnie zhytecznem. W potoku tój historyi, która się w duszach ludzkich i dla nich odgrywa, która nie ma dziejopisarszów, ale ma piewców swoich i moralistów — fale pojedyncze nie indywidualizują się tak, nie tężeją, aby je koniecznie w daném miejscu i czasie ukazywać było potrzeba. Człowiek tak samo cierpiał i walczył przed tysiącami lat, jak cierpi i wależy dzisiaj. Istota boleści i rozkoszy ludzkich nie zmienia się. Tłem jedynie koniecznem dla nich jest tło ideałów naszych, żywej wiary w prawo moralne. Na takiem téz tle poprzestawał prawie zawsze Szekspir i nawet w dramatach historycznych o dokładność nie ubiegał się. Dzisiaj, kiedy dramata tworzy nieraz archeologia, tak zwane *malowanie epok* w obrazach przeszłości na pierwszym stoi planie. Ostygłe natchnienia zastępuje spotęgowana wiedza. Nic dziwnego, że przy takiem usposobieniu, przy właściwym epoce naszój realizmie faktów, zapatrzono się w pewnym stopniu i na „Króla Leara” jako na malowidło epoki, która nigdy nie istniała.

Schlegel mówi o Kordelii, że nie śmie o niej mówić, tak niebiańsko-piękną wydaje mu się jēj dusza: z Antygoną tylko Sofoklesową porównać ją może. Porównanie z wzorem starożytnym odnosi się wyłącznie do jednakowej wartości etycznej obu postaci, nie zaś do samego ich wewnętrznego ukształtowania. Inaczej objawia się życie i piękno etyczne w Antygonie, inaczej w Kordelii. Najlepsza siostra i najbardziej poświęcona córka od pewnego dopiéro punktu są do siebie podobne. Antygoną przypomina spokojem i niezmiennością ducbo-

wego swego żywiołu posąg grecki, jak wogóle dodatnie charaktery u Greków mają w sobie coś niezaprzeczenie posagowego. Inaczej dzieje się u Szekspira. Już z ogólnej charakterystyki poznać było można, że jego Kordelia nieruchomą w obręb, jednostajną jak posąg nie będzie. Ulrici ⁴²⁾ bardzo trafnie zauważył, iż nie jest ona czysto-idealną postacią, lecz, na równi z innymi istotami ludzkiemi Szekspira, przebywa proces oczyszczania się, rozjaśniania duchowego. Nie jest Kordelia istotą anielsko-doskonałą, lecz istotą ludzką, dostępną dla namiętności, błędu, choćby tylko zapomnienia się chwilowego. W głębi serca będąc dobrą córką, jawnie wszakże obowiązek takiej dobrej córki przez własny błąd swój łamie. Miłość jej, cicha i głęboka, nie jest atoli tak wytrwała, odważna, cierpliwa, jaką być winna miłość dobra według słów wielkiego Apostoła Narodów. ⁴³⁾ Czy to przez przywiązanie do ideału prawdy, czy przez szlachetną dumę okazania się wyższą nad pochlebstwo, nawet dla rodzonego, osmdziesięcioletniego ojca, czy przez sprawiedliwą pogardę dla sióstr niekzemnych i tajony przeciwko nim gniew, czy też z jakiej innej przyczyny ubocznej, zamknięcie się, ograniczenie w sobie wywołujące: dość, że w chwili, gdy ojciec wziął serce córki na egzamin miłości, ta dobra, najlepiej ukochana Kordelia nie okazuje starcowi czci należnej i rani serce, które balsamem pokory ukoić miała obowiązek. Wina jej jest niewątpliwa; całe nieszczęście tragiczne na tej winie się krzewi, i cała też ofiara późniejsza jest tylko tej winy zmazaniem. Bo czyżby był starzec zaślepiiony oddawał się w opiekę dwóm złym córkom, gdyby go córka dobra nie była powitała wyniosłą swoją oziębłością? A z chwilą usunięcia tej opieki jako postulatu przygody tragicznej, zniknąć musiała i sama przygoda.

Szekspir potrzebował koniecznie winy Kordelii dla nadania Learowi majestatu ojca pokrzywdzonego—aby z majestatu tego wyrzucić grom przekleństwa. Lear, wyklinający córkę całkiem niesprawiedliwie, jedynie w popędliwości serca a małości umysłu, nie byłby postacią tragiczną. Musiał on doznać istotnej od dziecka zniewagi, aby spełnić akt przekleństwa z pewnym rozumem, od postaci tragicznych nieodłącznym. Gdyby inaczej kłął, byłby, nie ojcem obrażonym, ale zaślepionym dziwakiem. W tragiedyi ludzie mieć muszą koniecznie pewną dozę rozumu, jakiego w życiu potocznym, w rzeczywistości i na scenie, nie posiadają; nie ma być jednak ten rozum równoznaczny z rozsądkiem, trzeźwością, panowaniem nad sobą, umiętnością czy sztuką

⁴²⁾ Ulrici. *Shakespeare's Dramatische Kunst* (wydanie 3-ie, Lipsk 1874); Część II, str. 88.

⁴³⁾ List Ś. Pawła do Koryntyan; XIII, 4—8.

życia. Nie, rozum, jakim Szekspir postaci swoje obdziela, jest tylko inteligencją, która je nad popolitość w największych nawet obłędach namiętności wynosi, a w najniezwykleszych wybuchach od dziwactwa chroni. Właśnie ten rozum nie pozwalał wydziedziczającemu się królowi przekłać córki, któraby zupełnie niewinną była. Głęboki znawca serc ludzkich, wiedział, że popędlivość nie-szczęsną Leara umotywować potrzeba było błędem popędlivości Kordelii; że chcąc stworzyć tragiczność w duszach ludzkich i rozprzeczć ją stamtąd na zewnętrzne przygody, należało koniecznie ukazać, przy danym temperamentie i ogólnem upostaciowaniu afektu, słusznie rozżalone, prawdziwie do ciemnicy żalu wtrącone, serce ojcowskie. Bolesny ten moment nastaje z pierwszym odezwaniem się Kordelii (scena I-sza dramatu). Lear, usłyszawszy w zakończeniu słów córki to zdanie, rozsądne zaiste, że gdyby:

Ojca miała ukochać jedynie na świecie,
To mężowi ślubować nie byłaby wstanie.

woła:

Z sercaż, to mi powiadasz?

Na to Kordelia:

Z serca, dobry panie!

Stary król dotknął się więc serca córki i ucałował. Wrażenie to wypowiedziada w westchnieniu:

Tak młoda a nieczuła!

Jeszcze miała Kordelia czas do nóg upaść ojcu i tkliwością odkupić winę. Ale ją dobry anioł odstąpił. Serce jęj stacza się po pochyłości roznamiętnienia zarówno jak serce jęj ojca: oba mają swoją logikę żądzy, jedno — gwałtownej, drugie — cichej. Na powyższy sąd Leara odpowiadziada Kordelia szorstko, podchwytując jego słowa:

Tak młoda a prawa! (akt I, se. I, w 105—109).

To odcinanie się ojcu wygląda już na małoduszną krnąbrność, i kto wie, czy wielki dramaturg, motywując gniew Leara, nie użył zbyt silnych barw do odmalowania ujemności Kordelii.....

Teraz dopiero wulkan wybucha. W każdym calu, w każdym słowie król. Ziemia jęczy mu pod stopami; powietrze drży od jego przekleństwa, jakgdyby od wichru. ⁴⁴⁾

Niech-że ci twoja prawość i za wiano stawa!
 O! bo ja przez te święte słoneczne promienie,
 Przez wszystkie tajemnice Hekaty i cienie,
 Przez cudowne obroty tych gwiazd na błękitcie,
 Co swym wpływem nam dają, jak i biorą, życie —
 Tu się zrzekam méj całej ojcowskiej opieki,
 Węzłów krwi i praw rodu, i odtąd na wieki
 Uważam cię jak obcą. Barbarzyński Scyta,
 Lub ów, co, by nasycić żarłoczne jelita,
 Z własnych dzieci wyprawia sobie ucztę krwawą,
 Tak mi blizki, toż w sercu mojem dziś ma prawo,
 Co ty, — *niegdyś ma córka!*

Odtąd nie pójdą już oboje drogą równą miłości wzajemnej, spokojnej i szczęśliwej. O, nie: przez góry i przepaści duchowe, sami o tém nie wiedząc, przedzierać się do siebie będą. Ale się ostatecznie spotkają i nie rozdziela już więcej. Ziemi im zbraknie, życia im zbraknie, lecz nieba wystarczy dla obojga.

Taką jest Kordelia w pierwszej części dramatu; wiemy już, że w części drugiej ten całokształt sił duchowych odmienną zupełnie przybiera postać. Córka, zrazu nieustępująca ojcu staremu jednej myśli, której zatrzymanie na ustach zbawić go było mogło, później odstąpi mu życia swego i w obronie ojca zginie. Jak się te dwa życia w jedno złożą? O ile im jedność charakteru logicznie w sobie zwartego za podścielisko służy? O ile i dlaczego Kordelia, mimo pozornego rozszczepienia, jest przecież jedną i tąsamą istotą w pierwszej i drugiej połowie życia, i na jakiej zasadzie opiera się tożsamość jej w obu okresach dramatu?

Dla ustalenia jedności wewnętrznej w charakterze Kordelii potrzebujemy tylko wynaléć w pierwszej fazie jej przejawienia się taki żywioł, któryby był niejako naleciałością na jej sercu i ukazał nam blask jego, w danej chwili przyćmiony wprawdzie, ale niemniej istotny. Za taką naleciałość uważam dumę. Kordelia nie chce poddać się egzaminowi miłości i tém skąpsza jest w słowach, im więcej słów od niej żądają. Przekonana o wyższości swojej moralnej nad siostry, nie chce na jednym z niemi stawać szczeblu miłości, jednę z niemi brać nagrody. Kocha tak, że wyższą się czuje

⁴⁴⁾ Przytoczenia z przekładu Adama Pługa (Lwów 1871 r.).

nad próbę słów miodopłynnych i to, czego ojciec od niej żąda wobec całego dworu, w formie uroczystej manifestacyi, upokorzeniem jęj się wydaje. Może ta duma jest w nięj reakcyą przeciwko nieprawości równouprawnionych z nią sióstr, przeciwko całemu usposobieniu, jakie się z samowoli niepohamowanej Leara wyrobiło. Możliwość podobna wiąże się z wywodami Rötchera i Gervinusa o owém barbarzyństwie znikczemniającém dusze. Lecz obok takiej gienezы występuje jeszcze inna: mogła Kordelia uwikłać się w dumę bez względu na owo barbarzyństwo i nie dla uzupełnienia go niejako, lecz przez samą abstrakcyjną miłość dobra. Są dusze, o których nieraz powiedzieć-by się chciało, że kochają *idee*, a *ludzi* nie kochają. Otóż taką wydaje mi się dusza Kordelii w pierwszym akcie „Leara“. Sąd o takich duszach będzie zawsze dla nich z pierwszego wrażenia niekorzystnym i niejednokrotnie znajdzie uzasadnienie w ich postępowaniu. Nie trzeba jednak mniemać, aby podobne przywiązanie się do ideału pociągało za sobą niezdolność do ukochania człowieka, do miłości realnej. Im silniejsze jest serce, tém silniejszję też wymaga pobudki: serca nadzwyczajne kochają prawdziwie tylko w okolicznościach nadzwyczajnych; gdy je na piaszczystą, powszednią drogę życia sprowadzisz, zimne będą, nieczule. Przykłady podobnych organizacyj duchowych rzadsze są o wiele między kobietami, niż między mężczyznami, ale są. Kobieta wogóle przywiązuje się więcj do pewnych kształtów widomych i jeżeli nie jest egoistką, potrzebuje mieć zawsze prawie swój ołtarz i swoje ukochanie jakgdyby zmateryalizowane. Mężczyzna, zdolniejszy do abstrakcyi, więcj też ideami żyć może.

Bardzo słusznie Rötcher utrzymuje, i powiedziano to już wyżej, że przez abstrakcyjne zamiłowanie dobra w samym sobie, człowiek zesuwa się z podstaw praktycznej moralności. Dla tego-to Kordelia, wpatrzona w ideał własnej prawości, a odmawiająca istocie żywję, ojcu rodzonemu, ustępstwa z dumy cnoty i prawdy — pogwałciła obowiązek moralny, bo moralność, w stosunkach nie z ideami, ale z ludźmi przejawiać się musi: martwą będzie ona zawsze w oderwanych pojęciach, żywą tylko w uczuciach. Tak więc uzasadnienie jedności etycznej w Kordelii doprowadza nas zarazem do uzasadnienia w nięj winy.

Szczęśliwe pożycie z człowiekiem, który ją kochać musiał, gdy odrąconą i wydziedziczoną nie wzgardził, ale do majestatu swego wyniósł (król francuski), ustaliło równowagę w duszy Kordelii. Odalenie od ojca, który z tyrana stał się tymczasem nędzarzem, obudziło słuszną obawę o los jego, otworzyło upusty uczuciu, które pod powłoką owęj szlachetnej, ale niebezpiecznej, o ile nie miarkowanej należycie, dumy, drzemało. W serce zestąpiła żalność, w sumienie wy-

rzuty z powodu tój nieszczęsnej oziębłości w scenie rozdawania udziałów. Jedna miłość realna pociągnęła za sobą drugą. Serce wykształciło się, wypiękniało pod ożywczeń ciepłem miłości ludzkiej: serce kobiety szczególnie bez takiego ciepła obyć się nie może. Charakter się wydoskonalił, choć istota pozostała niezmienioną. Ale cały ten proces duchowy odbywa się za sceną: nie chciał Szekspir tworzyć melodramatu, nie chciał mazać winy jawnie, przez ujawniony żal za winę: zarówno natura jego talentu, jak i poszczególna architektura sztuki wymagały, tego aby Kordelią odrazu wprowadzić na scenę jako istotę czynu. Tak też uczynił poeta. Kordelia przez wysłańców dowiaduje się o losie starca, a nakłoniwszy męża do wyprawy, wylądowuje w Dover i tam dopiero z ojcem się spotyka.

Sceny IV aktu, w których występuje Kordelia już w Anglii, noszą na sobie niestarte znamiona piękna etycznego. W niewielu słowach cały świat uczuć. W namiocie obozowym zastajemy królową francuską zajętą rozsyłaniem gońców za nieszczęśliwym Learem, który w pomieszaniu zmysłów błąka się po polach i pustkowiach okolicznych. Lekarz otrzymać ma cały majątek córki, jeśli tylko wyleczy ojca. A córka tak zaklina niebiosa:

O, niechajże pod łzami wystąpią mojemu
 Wszystkie dotąd ukryte zbawcze siły ziemi,
 Wszystkie jój tajemnice! Niechaj mi pomogą
 Uratować tę biedną duszę, tak mi drogą!

Obląkanego Leara ujęto w polu i przyprowadzono do Kordelii. Starca zjął sen zbawczy. Córka stoi nad nim i wpatruje się w oblicze. Serce jój wybucha:

Ach, u mnie owój nocy i pies mego wroga,
 Choćby nawet mnie samą zranił wściekłym pyskiem,
 Znalazłby pewno miejsce przed ciepłem ogniskiem.
 A ty, ojciec najmilszy! one cię zmusiły
 Z wieprzami i z motłochu najędźniejszym brudem
 W lichój budzie zalegać mokry barióg zgniły!
 O mój Boże! o Boże! cudem tylko, cudem,
 I życie w nim z rozumem razem nie skonało!

Lear się oeknał. „O królu mój i panie!“ są pierwsze słowa córki. Król nie poznaje jeszcze ani jój samój, ani otoczenia; wie tylko o sobie — że cierpi.

Nacóżeście mnie z grobu mojego dobyli?!
 Tyś duch błogosławiony, ałem ja łańcuchem
 Uwiązany do koła, co się ogniem żarzy.
 I jak ołów kipiący, płyną mi po twarzy
 Łzy moje...

Kordelia rzuca się ojcę do kolan:

O, panie, spojrzuj na mnie! podnieś ręce swoje,
 Pobłogosław mi!

Lear chce przed nią uklęknąć; ona go powstrzymuje. Starzec odzyskuje świadomość i wyraźnie już nazywa córkę po imieniu, dzieckiem swoim. Ona łka.

Łzy ci płyną z powiek? (zapytuje Lear).
 Prawda, mokre... proszę cię, nie płacz, lepij o to
 Daj mi, gdy masz, trucizny: wypiję z ochotą,
 Wiem, że ty mnie nie kochasz... Twe siostry, ladaco,
 Skrzywdziły mnie, pamiętam, choć nie miały za co —
 A ty masz...

Kordelia:

Nie mam, nie mam, panie mój jedyny!

Ojciec przebaczył — ale nie przebaczyło Fatum. Kordelia wraz z Learem dostaje się do niewoli. Edmund, kochanek obu córek wyrodných, połączywszy się z księciem albańskim, odniósł zwycięstwo nad wojskami francuskimi. Kordelia jest jego branką. Dla takiego potwora uduszenie obojga, ojca i córki, w więzieniu, będzie tylko rzeczą jednéj chwili, potrzebnej na wydanie rozkazu. Kiedy po pokonaniu Edmunda ster publiczny przechodzi do księcia albańskiego, odwołanie rozporządzenia przybywa już zapóźno co do Kordelii. Lear wnosi na scenę zwłoki córki. Żalóść go zabija.

W komentarzach spotkać można zdania, że Szekspir poświęcił Kordelię jedynie tylko dla nasycenia dumy angielskiej. Porwała się na Anglię — umrzeć powinna. Wyznaję, że mnie logika ta nie przedstawia się tak surowo. Każdemu wiadomo, że Kordelia przybyła do Duwru nie po to, aby Anglię zdobywać, ale aby ojca wybawić. Dumie angielskiej, patriotyzmowi XVII wieku, stało się za-
 dość przez zwyciężenie wojska francuskiego, niekoniecznie jednak musiało to zaraz pociągać za sobą zagładę Kordelii. Pobudki uspra-

wiedliwiające śmierć jej tkwią w pojęciu jej winy tragicznej, w pojęciu owej równowagi, która nie potrzebuje ustalać się przez pewne wyrównanie materyalnie występującego dobra, choćby niem było i życie samo. Przygoda tragiczna wymaga dla siebie nieszczęścia wielkiego, a takim nieszczęściem jest właśnie skon Kordelii. Mógł być Szekspir inny rodzaj śmierci jej przeznaczyć; lecz i ten, który jest, nie razi, morderstwo bowiem nie odbywa się na scenie. Podobną śmiercią ginie Lilla Weneda — a czyż imaginacya poety kiedykolwiek czystsze go anioła stworzyła? Prawdziwie, żalność nie zna granic, kiedy córkę Derwidową w cedrowej skrzyni na scenę wnoszą — a przecież i ją także uduszono. W owej balladzie, o której wspomnieliśmy na początku, Kordelia ginie w bitwie. Pomysłowi temu przyznać potrzeba niezaprzeczoną poetyczność. ⁴⁵⁾

⁴⁵⁾ Dwie strofy z tej ballady w przekładzie niemieckim znaleźć można u Rudolfa Genée: *Shakespeare etc.* (Leipzig, 1874), str., 366.

II. Imogena.

Cymbeline. — Rok 16¹⁰/₁₁.

Najpiękniejszy swój ideał kobiecy umieścił Szekspir pośrodku wydarzeń, dyalogów i charakterów, które razem wzięte stanowią jeden z najpoetyczniejszych, jeśli nie najpoetyczniejszy, jego utwór. Takim jest bezzaprzeczenia *Cymbeline*, bardzo mało u nas znany dramat Szekspira. Nazwanie go w pierwszym zaraz wydaniu angielskiem *tragedyą*, było również niewłaściwem, jak późniejsze zaliczenie do rzędu komedyj. Cymbeline nie jest ani jedną, ani drugą, i, jeżeli nie zechcemy, idąc za przykładem Gervinusa, który nad miarę dzieło to, dla wielkiej jego poetyczności, wyślawia, nazwać jednego z ostatnich utworów Szekspira, pisanego już w epoce dojrzałości, *epopeją udramatyzowaną*, wypadnie nam pozostać przy ogólnej, gienerycznej, nazwie „dramatu“, która nawet i gatunkowo da się usprawiedliwić, wedle ogólnie przyjętych pojęć, szczęśliwem dla bohaterów rozwiązaniem akcji. Tragedyą „Cymbeline“ nie jest, nie dlatego wprawdzie, że się szczęśliwie kończy — bo szczęśliwość taka istotnej przeszkody dla tragiczności nie stanowi, — ale z powodu charakterów swoich i akcji. Nie jest też komedya, gdyż ludzie w nim występujący nic w sobie komicznego nie mają: potworny Cloten jest raczej wstrętnym, niż rozśmieszającym, a po za nim nie moglibyśmy przytoczyć ani jednej postaci komicznej, czy to z istoty swojej, czy z położenia, czy z unoszącego się po nad dnem duszy humoru. Dramat ten nie wywołuje przed oczyma naszymi walki zła z dobrem, namiętności z ideałem; nie posiada jednolitości założenia, przedstawia w pomieszaniu cudowność z ziemskością, baśń z rzeczywistością, postęпки niepoważne, dla wypróbowania prawości tylko obmyślone, z czynami poważnemi.

Wydarzenia stanowiące osnowę faktyczną „Cymbelina“ podzielić można na trzy grupy. Do pierwszej zaliczam całą narodową legendę naokoło postaci mitycznego króla Cymbelina wytworzoną. Tu należą: stosunki z Rzymem, posłannictwo i odprawa Lucyusza, walka z Rzymianami, wygnanie Bellariusza, z wykradzeniem dwu

synów królewskich, Arviragusa i Guideriusa, złączone, pobyt wszystkich trzech na puszczy, wstawienie się Siciliusa, opieka nad jego synem, Pogrobowcem Leonatem, sen tegoż w więzieniu i wyrocznia objawiona w końcu aktu V. Do drugiej potrzeba zaliczyć wszystkie wypadki spowodowane przez ambitne dążenia królowej matki Clotena a macochy Imogeny: zakaz małżeństwa między Imogena a Pogrobowcem, wypędzenie tego ostatniego, prześladowanie Imogeny i natarczywość potwornego Clotena, wreszcie chęć otrucia tak króla, jak i jego córki, przez niegodziwą małżonkę królewską. W trzeciej grupie nakoniec występują wydarzenia odnoszące się jedynie do stosunku Imogeny i Pogrobowca, tu zatem zaliczymy: rozłączenie małżonków, zakład Pogrobowca z Joachimem, targnięcie się tego ostatniego na cnotę Imogeny, jego podstęp, uczucie zemsty w Pogrobowcu, wyrok wydany na Imogena, wyjazd jej do Milford-haven, ulitowanie się Pisania i wreszcie spotkanie się obu małżonków w akcie V dramatu, w scenie rozwiązywania akcji. Wszystkie te trzy grupy faktów umiał Szekspir złączyć w niezwykle poetyczną całość, która nie posiada wprawdzie jedności, tak pożądanej w dramatach, ale mimo rozstrzelenia akcji na pojedyncze promienie sprawia wrażenie dzieła jednolitego, bo od początku do końca z jednakiem piśnianego natchnieniem. Jest to, jeśli nie epepeja, to prześliczna opowieść dramatyczna, w której Szekspir dowiódł, nie tylko talentu dramatycznego, ale i ogólnej swęj potęgi poetycznej w dramacie. W sztuce tej tylko wypadki trzeciej grupy wzięte są i odtworzone bez znaczniejszej zmiany, z nowelli Boccaccia. Do wypadków pierwszej grupy znalazł Szekspir w kronice Holinsheda jedynie wzmiankę o Cymbelinie (który jakoby wstąpił na tron na 33 lata przed Chrystusem), o haraczu opłacanym Rzymowi, oraz o dwóch synach królewskich, Arviragusie i Guideriusie. Wszystko inne w tej grupie sam wytworzył, również jak całokształt wydarzeń zaliczonych tutaj do grupy drugiej.

Jakkolwiek dramat bierze nazwę swą od niedołęznego króla, za wojowanego przez żonę, to jednakże, nie król, ale jego córka z pierwszego małżeństwa jest główną dramatu postacią. Nie waham się twierdzić, że, jak w samym Cymbelinie, tak i w gronie wszystkich kobiet Szekspira, Imogena trzyma palmę pierwszeństwa pod względem, nie tylko etycznej doskonałości, ale i artystycznego wykończenia. Żadnej postaci kobiecej Szekspir nie nadał roli tak rozległej, żadną się tak obszernie nie zajął, żadnej z takim zamiłowaniem, nie dla jej czynów do pochodu zewnętrznej dramatyczności, potrzebnych ale dla niej samęj — nie wyrzeźbił. Imogena jest, nie tylko etycznie, lecz i artystycznie najdoskonalszą postacią kobiecą wielkiego dramaturga.

Doskonałość artystyczna nie sprzeciwiałaby się tragiczności, gdybyśmy „Cymbelina“ za tragiedyę uznać chcieli: inaczej się rzecz ma z doskonałością etyczną Imogeny. Ta już wyłącza tragiczność; bo podstawą tragiczności w człowieku jest zawsze pewna jednostronność ducha, pewne rozszarpanie wewnętrzne, niezgoda i skłócenie sił duchowych, wytrącenie duszy z równowagi przez namiętność, choćby najszlachetniejszą: a wszystkie te czynniki nie zdołają się właśnie ostać wobec pojęcia doskonałości etycznej. — Typową formą doskonałości będzie zawsze spokój i harmonia; tylko dusze spokojne w sobie, choćby najsilniej czujące i najnieszcześniejsze, za wzór dla innych służyć mogą. Istota spokojna, a pomimo to zdolna podnieść kochać i cierpieć, etycznie zawsze silniejszą będzie od bohatersko szarpiącej się w cierpieniach i rozrywającej węzły własnego lub cudzego bytu. Niepokój duszy namiętnej jest właśnie względnej jej niemocy dowodem: nie musiał być dość silnym w walce, kto z niej nie uratował siły potrzebnej na zewnątrz, dla świata. Stąd też w pojęciu tragiczności leży pewna niezupełność i zawilość duchowa; bez wielkich namiętności nie byłoby tragiedyi, a przy wielkich namiętnościach niema znowu tej harmonii, która podwalinę doskonałości etycznej stanowi. Potęga tragiczna w sztuce nie jest potęgą etyczną w życiu.

Goethe powiedział o sobie, że nadto harmonią kocha, aby mógł pisać dobre tragiedye. Podobnie Imogena mogłaby o sobie powiedzieć, że nadto jest doskonałą etycznie, aby z roli tragicznej dobrze się wywiązać. Niema w jej duszy materiału na tragiczność, i właśnie jedną z przyczyn, dla których „Cymbeline“ tragiedyą nie jest, stanowi ten nietragiczny, doskonały, anielstwa już dosięgający, charakter Imogeny. Wyrazu tego nie nadużywamy, kiedy mówimy o Imogenie. Istotnie, córka Cymbelina ma w sobie coś anielskiego; dusza jej występuje przed nas w jakiejś idealnej przezroczystości, śnieżności i blasku. Jest to bezwarunkowo najidealniejsza, najmniej namiętnościami ziemskimi wzburzona a przytęm najpełniejszym bytem obdarzona kobieta w tej ludzkości, którą Szekspir na oko gieniuszu swego ugrupował. Dusze takie, jak ona, nie tracą nigdy ani blasku, ani siły; do pewnego stopnia w największym zaćmieniu losu zachowują światłość, przy największej bierności, w jaką je wtrąci cierpienie, nie pozbywają się dzielności swojej. A ten nieprzyjemny w nich blask, ta niespożyta ich siła, w stałe niejako przymioty zamienione, wytwarzają w nich stan trwałej szczęśliwości, przy której miejsca na nieszczeście tragiczne, niby piorun druzgocące, niema. Wszystko bowiem od człowieka zależy, co w człowieku uczuciem, szczęściem lub niedolą jego wewnętrzną, aniołem stróżem lub upiorem nad duszą jego być ma. Los swój etyczny każdy sobie gotuje, każdy w sobie nosi; jeśli otoczenie wyrabia człowieka, to naodwrot również i czło-

wiek urabia sobie otoczenie. Tego przeświadczenia nie należy nigdy z dusz ludzkich wygładzać; przeciwnie, zaszczerpić-by je z młodości wypadło. Wygłasza ono prawdę niezmiernie prostą a wielką, że człowiek jest potęgą od innych potęg odrębną, i że się w potęgę tej odezuwać i na niej polegać winien. Każdy ma obowiązek, pod karą zagłady, być egoistą o tyle, aby dla samego siebie i dla innych być taką mocą wyosobnioną z całości sił świata.

Lecz egoizm taki nie będzie jeszcze wszystkiem, nie wszystko podeprze, co w duszy ludzkiej niestałości losów uragać powinno. Cóż nadaje niespożytość duchową tym jednostkom bezbronnym w tragedyi, ale doskonale uzbrojonym na wszystkie przeciwności i nędze życia? Dokąd ostatecznie chroni się człowiek-myśl, przywalony nieszczęściem, ciężkiem, zimnem i olbrzymiem jak głaz, którego-by przeznaczeniem było tylko groby i trupy spokojnie osłaniać, a żywych bez miłosierdzia druzgotać? Co jest światłością w ciemności, kwiatem uśmiechnionym wśród mrozem ściegłych przestworów; co jest szczęściem w boleści, siłą w niemocy, ostatnią ucieczką, ostatnim przyjacielem-ideałem, ostatnią deską zbawienia dla człowieka nieszczęśliwego? Czy religia, moralność; czy jaki wzniosły cel życia; czy posiadanie skarbów, jakimi są ukochani w rodzinie i poza rodziną własną; czy wielkie ognisko społeczne, do którego się należy; czy olbrzymi ten ocean duchów, zwany ludzkością; czy którekolwiek z dóbr uzewnętrznić się dających bądź w człowieczeństwie i ludzkości, bądź w naturze ogólnej? Coby one wszystkie znaczyły, gdyby ich nie zasilalo źródło żywe, przez które właśnie dobro dobrem się staje!

Miłość, i ona jedna tylko, jest tą ostatnią podwaliną, na której duch się opiera, którą się obwarowuje, kiedy go oblegnie nieszczęście i rozpacz. Ale miłość ta nie jest jednoznaczna z namiętnością; nie przelatuje jak błyskawica, lecz świeci jak słońce: jest to trwale uzdolnienie duszy, wrodzona jej siła, niedająca się od niej oderwać, pewne usposobienie zasadnicze, wpierające byt nasz duchowy na te, a nie inne, tory. Ludzie często szaleją i umierają z szalów — lecz rzadziej kochają i umierają z miłości. Łączy się wprawdzie miłość z porywem, który nią nie jest, i w związku tym przejawiać się musi, aby się od chorobliwego, rozmazgajonego marzycielstwa uchronić; lecz oboje, ona i poryw, nie są jednym i témsamém. Sądziłibyśmy, że tacy ludzie, jak Werther, Manfred, Gustaw, Faust z miłości umierają! Nic dalszego od prawdy: miłość ich jest tylko złudzeniem.

Co nie jest siłą trwałą w duszy ludzkiej, nie może też wydać objawu rzeczywistego takiej siły. Dusze kochające giną rzadko kiedy przez to, że kochają. Miłość prawdziwa nie zabija nigdy. Miałaby Stwórca tę największą, najpierwotniejszą siłę świata, przez którą dokonywała się i dokonywa cała wyższa duchowa uprawa ludzkości,

na której opiera się ideał, prawda, sztuka i cnota wszelka, zabójczością kazić? Nie. Trzeba tylko dobrze wyrozumieć tę potęgę, którą jeszcze grek Empedokles za jedną z wielkich mocy świata, ścierających się z sobą uznał — nadając jej témsamém powszechny charakter, doniosłość bezwzględna, zdolność przenikania do wszystkich stosunków w ludzkości. Otóż, tak pojęte, to trwale uzdolnienie, trwała potrzeba duszy do bezinteresownego łączenia się ze światem — ani sama zniszczyć nie może, ani duszy ludzkiej, w której sobie mieszkanie obrała, w przepaść pograżyć się nie da. Ona to nadaje trwałość i nie-spożytość duchom; przy niej mogą się rozbijać, ale nie upadają i nie giną. Ona je zawsze z szafotu męczarni wewnętrznych przedźej czy później sprowadzi; nie pozwoli im zamknąć się w tém jedném tylko uczuciu, które z piersi i z ocz wzięło swój haracz jęków i łez i przeleciało — ona tylko ma dość siły, by im roztworzyć cały świat ogromny. Przez powszechność swoją właśnie, przez zdolność rozszerzania się na cały obszar ludzkości, miłość prawdziwa, nietylko że nigdy śmierci nie pragnie, ale, przeciwnie, jaknajdłużej żyć chce — aby się w życiu objawiać. Bo i cóż w śmierci ukocha?

Taką właśnie duszą kochającą, uzdolnieniem do takiej miłości bogatą i silną, jest Imogena. Wyrządzono krzywdę téj postaci, gdy, uznając miłość za pierwiastek, za istotę samą duszy Julii lub Ofelii⁴⁶⁾, zapomniano zupełnie o tém, że miłość ta w daleko wyższym stopniu stanowi duchową treść Imogeny. Jeżeli przypomnimy sobie całą istotną wyższość jej uczucia, całą jej duchową przewagę nad Julią, to jeszcze pozostanie nam w samém uczuciu, zwróconém na wybranego przez serce człowieka — daleko więcej siły i prawdy istotnej. Daremnie! Julia kocha gwałtowniej; nie kocha tak silnie, tak głęboko i wytrwale, jak Imogena. Nieuchronny żywioł egoizmu w miłości wszelkiej, niebędącej miłością idei czystej, potężniejszym jest w Julii, niż w Imogenie. Daleko bardziej kocha Julia Romea dla samej siebie, niż Imogena — Leonata. Kiedy Julii donoszą o wyroku księcia na Romea — czy obudza się w niej myśl ratowania ukochanego? Imogena tymczasem, odtracona, gorzej, bo skazana na śmierć przez łatwowiernego Pogrobowca, kiedy na świat szeroki wy dostać się pragnie, w tęsknocie swojej rzuca się naprzód, aby w ukryciu czuwać nad mężem. Taka żądza i troska — to kamień probierczy miłości. Julia jest kochanką, Imogena — żoną i towarzyszką, połową, dopełnieniem życia Pogrobowca. Co dla jednej jest tylko chwilą, ciągle odnawianą, dla drugiej ma być całym, nieprzerwanym, szeregiem ciągłą linią czasu. Nie wiemy, jaką żoną byłaby Julia dla

⁴⁶⁾ Miss Jameson u Ulricego (II. 24 i 390).

Romea, gdyby ze sobą dłużej nad jeden dzień żyli, i stawiamy sobie pytanie, patrząc na tę postać: czyli naprawdę śmierć w zimnej pieczarze Kapuletów była dla obojga tak strasznym nieszczęściem, jakim jest w świadomości widza przejętego do głębi tragicznością położenia? Śmierć Imogeuy, gdyby prawdziwą była, lzy-hy nam najszczerze, gorące, wielkie z oczu wycisnąć musiała. Letarg jój, odprawiony nad nią obrzęd rzekomego pogrzebu, przez dwóch jój braci na puszczy wyrosłych a — niewiedzących nic o tak blizkich węzłach — wzrusza, nietylko wyobraźnię przez poetyczność swoje, ale i serce przez przywiązanie, jakiegośmy nabrali ku pozornie zmarłej. Żalujemy jój silniej dla niej samej, bo też więcej w niej świat uczić mógł i więcej też utracić-by musiał. Imogena jest kobietą przez miłość, jest prawdziwym kobiecości typem. Posiada wszystkie główne dodatnie jej własności: jest wierzącą, łagodną, cierpliwą, troszczącą się o ukochanego, niepragnącą zemsty, daleką od gniewu, a kochającą mimo doznanej niesprawiedliwości.

Kobiecość ta, zaszczepiona na ogólnej sile duchowej i pięknej inteligencji (ludzie u Szekspira się wogóle rozumni i przecięciowo rozumniejsi niż u innych główniejszych dramaturgów, których znamy)—wydaje postać tak uroczą, że nie można obronić się od pewnego dla niej entuzjazmu. Staralem się wynaleźć zasadniczy przymiot jój duszy, pochwyć i zebrać rysy jój charakterystyczne i stworzyć z nich postać jaknajbardziej oderwaną od całej przygodliwości dramatu, aby w ten sposób wyraźniej samą istotą swoją przed oczy nasze wystąpiła. Jest to niejako dogmatyczna filozofia tej postaci. Właściwie, dla pewnego rozumowego poglądu wypadaloby filozofią poprzedzić historią, rozumowanie—opisem, treść—kształtami; lecz przy pewnej szerokości stylu artystycznego, z jaką Szekspir postać Imogeny opracował, przedstawienie całkowitych jój kolei w dramacie zajęłoby rozmiary przechodzące zakres niniejszych szkiców. Wskazuję tu tylko trzy momenta, w których się piękna dusza najlepiej, zdaniem mojem, ujawnia. Momentami temi są: Odjazd męża; Przybycie na puszczy; Wystąpienie w ostatecznej scenie dramatu.

Pogrobowiec, skazany na wygnanie, przed odjazdem chce się jeszcze z żoną pożegnać. Ale złość królowej i niedołęstwo króla pozbawiają małżonków tego najświętszego ich prawa. Królowa przerywa im rozmowę.

Pogrobowiec.

Niechaj trwa pożegnanie tak długo, jak życie;
 Niech boleść rozłączenia ustawicznie rośnie...
 Bądź zdrowa!

Imogena:

O, nie tak prędko!
Gdybyś tak, wyjeżdżając, miał wrócić za chwilę,
Pożegnanie to jeszcze za krótkiem-by było...

Tu następuje obdarowanie się godłami wiecznej pamięci. Ona mu daje pierścień od matki nieboszczki, on ję naramiennik, ten sam, który później ma się stać tak straszliwym sędzią, dzięki podstępowi Joachima i łatwowierności Pogrobowca. Imogena wie, że miłości ludzkie nie są wiekuiestemi na ziemi, że jak nieraz liście na drzewach, tak i one schną już pośród lata; wie, że, śmierć przecina wszystko, a stokroć trudniej jest pamiętać po śmierci, niż kochać za życia. Dlatego też nie waha się powiedzieć mężowi, aby zatrzymał pierścień, dopóki się po ję śmierci do innej kobiety zalecać nie zacznie. Jaka tu pokora, jaka prostota i zarazem wytrwałość!

Zjawia się Cymbeline i gniewem zapala na widok Pogrobowca. Ten odchodzi od małżonki, bez pocałunku, bez uścisku. Dla nię śmierć nawet sama nie będzie miała męczarni, dorównywającęj temu rozstaniu się z mężem. Ojciec wyrzuca ję: dlaczego, zamiast Clotena, Leonata za męża sobie obrała.

Wybrałam orła — odpędziłam kruka

odpowiada Imogena, a w zakończeniu przeprawy z ojcem wydaje westchnienie niewymownie prawdziwe, szczere, głębokie:

O, gdybym była córką prostego pasterza
A Leonat mój — synem naszego sąsiada!

Najlichsza służebnica, gdy podobnie westchnie — z królową na tronie zrównać się może. Obie są jednako kobietami; boleść, jak rozkosz, zarówno różnice stanów zacieraają.

Imogena wysłała wiernego sługę swego, Pisania, za mężem, aby ję opowiedział przynajmniej odjazd, na który własnymi oczyma patrzeć ję nie dano. Wypytuje się go o każdy szczegół. Dusza ję przejawia się w tych zapytaniach tkliwa, rzewna — kobieca. Ostatniem słowem Pogrobowca odjeżdżającego był tęskny okrzyk: „O, moja królowo!” Potem długo jeszcze powiewał chustką w powietrzu, aż pocałował tę chustkę.

Imogena:

„Bezduzne płótno, szczęśliwsze odemnie!”

Pisano w opowiadaniu swoim dochodzi do tej chwili, kiedy przestał się już wpatrywać w okręt unoszący Pogrobowca. Ona nie byłaby tak prędko oczu oderwała:

Wzrokiem-bym go ściagała, póki by nie zmałał
 Na łepkę śpilki niknącej w przestrzeni;
 Wzrokiem-bym go ściagała, dopóki by jeszcze
 Miał choć wielkość komara. Wtedy-by dopiero
 Oko się oderwało — ach! i zapłakało...

A ileż jeszcze rzeczy miała mu do opowiedzenia!

..... Chciałam mu powiedzieć,
 Jakbym o nim myślała w tej i owej dobie;
 To i owo przypomnieć mu chciałam. Przysięgę
 Musiałby złożyć mi, że nigdy Włoszki
 Mnie — praw nie wydra, czei małżeńskiej — jemu.
 Chciałam go prosić, by o szóstej zrana,
 W południe, o północy, codziennie w modlitwie
 Wznosił się do mnie, bo podczas modlitwy
 Ja-bym dla niego w niebie być musiała...

Przytoczone tu słowa Imogeny dostatecznie przekonywają o piękności utworu i idealnej przezroczystości duszy w pierwszym ze wskazanych wyżej momentów jej przejawiania się w dramacie.

Stendhal jeden z najpierwszych zwrócił uwagę na nowożytność typu stworzonego przez Szekspira w Imogenie⁴⁷⁾. Istotnie, takiej kobiety, jaką jest Imogena, starożytność nie знаła. Nie była nią ani Antygona, ani Elektra, ani Ifigenia. Niema jej równej w samym Szekspirze. Imogena pokorniejsza jest od Kordelii, silniej miłująca od Julii, godniej cierpiąca od Ofelii, poważniejszą od Mirandy. Imogena jest doskonałą kobietą, z którą i życie szczęśliwszem i śmierć lżejszą być musi. Przeznaczeniem takich dusz jest wypromienianie w świat moralnych zadowoleń,— najtrwalszych rozkoszy ludzkich na ziemi.

⁴⁷⁾ Stendhal (Henri Beyle). *Histiori de la peinture en Italie.*

III. V O L U M N I A.

„Koryolan.“ — 160^{9/10} r.

Po Learze i Macbethie najpotężniejsze wrażenie ze wszystkich tragedyj Szekspira sprawia „Koryolan“. Bez pochlebstwa dla wielkiego imienia powiedzieć można, iż mimo nadzwyczaj częstego opracowywania tematów greckich i rzymskich, zwłaszcza przez pisarzy dramatycznych niemieckich, dotychczas w literaturze powszechnej, o ile ją znam z charakterystyki ogólnej, niema dramatu z dziejów starożytnych, któryby się z „Koryolanem“ Szekspira mógł zmierzyć. Nie wspominam o mnóstwie dramatów francuskich, powstałych w XVII i XVIII wieku — twórczość poetyczna bowiem w tej pseudo-klasycznej dramaturgii na innych zupełnie opiera się podstawach, niż natchnienie Szekspirowskie i, pokrewniejsze mu, dzisiejsze. Do porównania z Szekspirem brać należy tylko liczne dramata i tragedye, z jakimi występują Niemcy, od lat szczególnież trzydziestu. Moznaby powiedzieć, że istnieje tam w dramaturgii osobna szkoła antyczna, temata życia dramatycznego Rzymu i Grecyi opracowująca. Szkoła ta ujawniła wiele tendencyj politycznych, wiele sympatyj i antypatyj — ale mało talentu. Łatwiej jęj było bronić Tyberyszów i Neronów, niż z zasobami i porywem szczerze dramatycznym tworzyć rzetelnie dramatyczne dzieła. W szkole tej wzbili się ponad innych: Wilbrandt, Jordan, Freytag, i tych też nazwiska są u nas znane ⁴⁸⁾.

⁴⁸⁾ Wilbrandt napisał: „Graccha“, „Arryę i Messalinę“, „Nerona“. W „Gracchu“ są sceny bardzo ładne. „Neron“ przypomina paciorki. Są to epizody wystawne, na jeden sznur nawleczone. Jordana „Wdowę Agisa“ (po Agisie) w przekładzie p. Kaszewskiego pomieściła „Biblioteka Najcenniejszych Utworów“ (Bibl. Lewentala). Wyżej od dwóch poprzednich stanął Freytag w „Fabiuszach“. Są tu miejsca po-

Porównanie z Szekspirem raz jeszcze stwierdza tę prawdę — że przy największej wiedzy, najpobożniejszej sumiennosci, najzaciewniejszych dążeniach, najdoskonalszej wprawie pisarskiej — można być niedołągą w sztuce, i naodwrot: bez wiedzy, bez sumiennosci, bez wprawy — można stanąć odrazu na sztuki wyżynach. Talent jest tym aniołem, co porywa i stawia na wysokościach. Potrzebuje wprowadzie i talent najprawdziwszy, najgłębiej wrodzony, czasu na wyklucie się, na wyjście z chaosu ducha i wyosobnienie się w duszy; lecz samo to niemowlęctwo daje już rozpoznać późniejszą dojrzałość: lepsze są niezdarne rysy talentu, niż układne — nabytj sztuczności. W tjj prawdzie zarysowuje się stosunek Szekspira jako autora trzech tragiedyj rzymskich do dzisiejszych dramaturgów antycznych. Dzisiejsi znają doskonale archeologię, historję polityczną, życie społeczne i towarzyskie Rzymu, topografię samego miasta; umieliby na wyrwyki odpowiedzieć, co, gdzie i kiedy na tym lub owym punkcie Wiekuistego Grodu zaszło; mogliby z krawcami starożytnego Rzymu iść o lepszą w kroju i bramowaniu szat: mają wszystko, co wiedza dać może, nie mają tylko tego, co już Bóg sam dać musi — gieniuszu. Szekspir w Koryolanie, naprzykład, bez wahania się każe bohaterowi swemu ubiegać się o konsulat; Tytus mówi u niego o Katonie (akt I, scena VI), Volumnia o Arabii (akt III, scena V); Menenius, kiedy kreśli wspaniały obraz Koryolana, przyrównywa go do Aleksandra Macedońskiego (akt V, scena IV, przemówienie 4-e). A jednak pomimo wszystkich tych błędów, o ileż Szekspir wyższym jest od owych pisarzów bezbłędnych! W nich widzimy, co prawda, nieraz poetów; w nim poznajemy na każdym kroku dramaturga. Temata sztuki są ciężarami do podnoszenia; talent — siłą, która je podnosi. Owoż tjj siły nigdy Szekspirovi nie brakło, czy opracowywał nowellę Boccaccia, czy czytywał się w Holinsheda, czy dramatyzował historję ojczystą, czy wreszcie w Plutarchu szukał przedmiotów dla swych natchnień.

W utworze Szekspira wszystko ześrodkowuje się naokoło głównej postaci — prawdziwego kolosu, Tytana duchowego. Męstwo tego człowieka wystarczyłoby na podbicie świata całego, gniew przypomina grzmoty i pioruny. Koryolan sam przyrównywa się do smoka samotnego w głębi jaskini, przed którym drżą ludzie (akt III, scena IV). Takim postrachem dla świata uczyniła go jego duma, zostająca w prostym ścisłym stosunku do siły, do rzeczywistj wartości. Stra-

rywającej siły. Dramat ten drukowany był w „Bluszczu”, w przekładzie autora niniejszych szkiców. Oprócz trzech tu wymienionych można jeszcze przypomnieć nazwiska: Grossego, Krausego; drugi z nich napisał na temat konania rzeczywospolitej rzymskiej tragiedyj *Brutus*.

szliwa ta, niezgłębiona duma, kojarzy się ze szlachetnością⁴⁹⁾, z prostotą i prawdą: natury bezwzględniejszej, ale zarazem i szerszej, prawszej, wyobrazić sobie niepodobna. Jedna skaza pychy nie postanie na tej duszy. Człowiek to zasługi, pracy i siły własnej, dobry dla dobra, silny dla siły, mężny dla męstwa, nieznoszący pochwał, nierozpowiadający nigdy czynów swoich. Nienawiść ku ludowi, będąca żywiołem politycznym, znajduje uzasadnienie, jako namiętność, w żywiole czysto-indywidualnym: w ustroju duchowym jednostki, w natężeniu i ustosunkowaniu sił uczucia, rozumu i woli, z urodzenia i wychowania wynikłym. Przy danym stopniu nienawiści politycznej, która nieuchronnie z pewnego wyrozumowania wypływać musi, a zatem aktem bezwiednym nazywać jej nie można, osobistość odmiennie od Koryolana w samej sobie upostaciowana nie byłaby wpadła w gniew, od jakiego ginie ostatecznie zdobywca Koryolów. Wszystko się zatem do indywidualności samej sprowadza, co tylko jest tragicznego w czynach i losie bohatera.

Inaczej też w tragedyi być nie mogło. Wrażenie piękna, grozy i szczytności płynie bezpośrednio z człowieczeństwa: człowieka, nie męża politycznego, mamy przed sobą. Sztuka nie jest nauką, dramat historyczny—historją. Błędnie, zdaniem mojem, uważa Ulrici Koryolana za wcielenie pierwiastku arystokratycznego, nie dodając zaraz, że pierwiastek ten w takiej, a nie innej, nierozdzielnie z nim złączonj, rozwinął się osobistości. Co do mnie, powiedziałbym, że się Caius Marcius urodził arystokratą z ducha. Nabyte później przekonania były koniecznym jego przyrodzonej arystokratyczności wynikiem. Caius Marcius był sam zanadto wielkim, aby mógł cierpieć obok siebie te drobne pyły ludzkości, za jakie zbiorowisko ludu uważał. Musiał niemi, ich niestałością, płytkością, pożądlivością ciągnąć i nierozumem pogardzać. Tacy ludzie, jak Caius Marcius, są najmniej właśnie do życia politycznego uzdolnionymi. U steru państw szczęścia im nie przynoszą, a jeśli weźmie steru tego nie pochwyca—skazani są z góry na ostracyzm. Ciężą ogromem swoim na organizmach państwowych — mam na myśli państwa starożytne—i giną od własnego ogromu. Tak zginął Koryolan. Jego duma, jego nienawiść,

⁴⁹⁾ Dowodem tego, że Koryolan był rozszałym tytanem duchowym, ale nie dzikim barbarzyńcą, jest nie tylko jego złamanie się przed matką, ale i żywe uczucie niedoli ludzkiej, w najbardziej nawet tragicznym momencie występującej. Przytaczam tutaj ze sceny I aktu II słowa przy powitaniu matki, która na widok jego płacze: „O najdroższa, toż samo dzieje się teraz z oczyma widzów w Corioli, z oczyma matek oplakujących swe syny“. To samo powtarza Koryolan na początku sceny III, aktu IV co do Aneyum. Menenius dobrze go określa (akt II, scena I, rozmowa z Brutusem), że jest to niedźwiedz żyjący jak jagnię“. A czyliż potrzeba tu powoływać tklivość dla żony i dziecka,—w akcie III i w V?

jego gniew arystokratyczny, są więcéj uczuciami tytana niż człowieka do pewnej kasty politycznej należącego. Tylko arystokrata mógł być inaczej czuć; tytan musiał dojść do szaleństwa.

Ustosunkowanie żywiołu politycznego do ogólnie-ludzkiego zajmuje komentatorów, dając powód do pisania kart, rzec można, bardzo zajmujących, żywo kreslonych, lecz daleko od siebie odbiegających konkluzjami. Gervinus stoi na wprost przeciwném stanowisku, niż Ulrici; mniej afektowane, prostsze znajduje słowa na ocenienie charakteru bohatera rzymskiego. Lepiej jeszcze od Gervinusa pojął Koryolana Rötscher; piękną jego charakterystykę radzę odczytać tym, których przedmiot ten bliżej obchodzi ⁵⁰⁾.

Znana jest powszechnie przygoda Koryolana. Opowiedzieli ją Liwiusz, Dionizyusz Halikarnaski, Dyo Kassyusz, Plutarch, pod 492 — 488 r. przed Chrystusem. Nowsi historycy, między nimi Mommsen ⁵¹⁾, okazują pewne niedowierzanie ku opowieści, zwłaszcza, o ile ta dotyczy najgłówniejszego w niej momentu, to jest, odstąpienia Koryolana na prośby matki z pod murów Rzymu. Najbardziej rozpowszechnioném jest opowiadanie Plutarcha, i z niego téż, w tłumaczeniu angielskiém niejakiego Northa, wysnuł przedzę wydarzeń dla swego dramatu Szekspir. Plutarch, późniejszy o półtora wieku od Liwiusza i od Dionizyusza, musiał niewątpliwie skorzystać z obszernego ustępu, jaki historyk grecki poświęcił na przygodę Koryolana w swéj Bibliotece Historycznej (księga VIII, rozdziały 1—62). Porównanie jednak przekonywa, że jeżeli są podobieństwa, to są i znaczne różnice pomiędzy Plutarchem a Dionizyuszem; w głównym wszakże temacie całej przygody: w poselstwie strasliwém matki do syna, nietylko obaj ci opowiadacze, ale i wogóle wszyscy tu powołani, na jedno się zgadzają, a na ich znowu podstawie stoi Szekspir. Myśli Liwiusza, spowite w słowa, jakimi przemawia Veturia, znajdują się w Dionizyuszu, w Plutarchu, w Kassyuszu, a ostatecznie, po nich wszystkich, w Szekspirze.

Potrzeba-ż jednak mówić, że nikt nie jest tak wymownym, jak Szekspir, nikt tak potężnie, głęboko wstrząsnąć nie zdoła? Szekspir ukazuje Koryolana w scenie błagań kobiecych daleko surowszym, bardziej zakamieniałym, zgodniejszym z poprzednią jego duchowością, niż to czyni Dionizyusz. Cały obrządek czci przez opuszczenie wici i toporów liktorskich, przez zestawienie krzesła i usadowienie matki, cały lament kobiecy i wzruszenie samych nawet Wolsków — odpadły od osnowy dramatu Szekspira. Również — a tu już ze szko-

⁵⁰⁾ *Shakespeare in seinen höchsten Charaktergebilden*; str. 15—31.

⁵¹⁾ *Römische Geschichte*; I, 270 (wydanie 3-e, z r. 1861).

dą niewątpliwą dla sztuki — nie włączył Szekspir do dramatu pierwszego zacynu posłannictwa: to jest przemówienia Waleryi w świątyni, oraz wyprawienia się kobiet rzymskich do matki i żony niegdys bohatera, a wówczas pogromcy ojezycznej. Uroczysta, uroczystością swą piękna, chwila wyruszenia kobiet z Rzymu, nad ranem, przy świetle pochodni, nie nadawała się do dramatu; można ją było odtworzyć tylko dla malowniczego efektu, tego zaś Szekspir w dramaturgii swojej stale się wystrzegał. Wreszcie sam rodzaj śmierci Koryolana innym jest u Dionizjusza, innym u Szekspira. U Dionizjusza (I, 59) ginie Caius Marcius ukamionowany. Matka Koryolana jest spokojniejsza u Szekspira, niż u kronikarzy. Wprawdzie klęka przed synem; ale akt ten nie jest pomyślany dość stosownie — zbyt symetrycznie, sztywno układa się do postępku syna, i traci znaczenie. Odmienne wrażenie sprawia opowiadanie we Fragmentach Historii Rzymskiej Dyona Kassjusza (frag. 43). Wreszcie uwydatnić tu wypada, dla uzupełnienia, jedną jeszcze okoliczność. Szekspir, idąc za Plutarchem, nie uwzględnił tego, że nie tylko Liwiusz i Dionizjusz, ale żyjący już po Plutarchu Dyo Kassjusz, — wszyscy trzej nazywają matkę Koryolana „Veturią”, żonę „Volumnią”, i dla pierwszej ma nazwę *Volumnii*, dla drugiej *Virgilio*. Charakter Waleryi w dziele Szekspira zupełnie się zatarł⁵²⁾.

Dumę swoją, męstwo, pogardę śmierci, przeświadczenie o wyższości naturalnej ludzi ulepionych z gliny arystokratycznej — wyssał Koryolan z mlekiem matki. Postaci kobiece, takie, jak Veturia, a według Szekspira Volumnia, równie rzadko przytrafiają się na ziemi, jak obrzyny w rodzaju Koryolanów. W niewyczerpaném bogactwie Gieniusz Życia wytwarza formy dostojenstwem swoim zajmujące wszystkie szczeble, jakie między erobem a empireum duchowém wyobrazić sobie można. Z wielkością duszy Volumnii którażby wielkość zmierzyć się mogła! W sercu jej przeważa pierwiastek publiczny, społeczny, nad indywidualnym; w charakterze znamiona męskości zacierają to, co bywa stale w życiu szczególném obdarowaniem dusz kobiecych. Volumnia kocha syna, ale nie dla niego samego, ani też dla siebie. Nie — ona kocha go dla jego męstwa, dla wielkich czynów, które już spełnił, i większych jeszcze, które kiedyś jeszcze spełni. Coby dla niej syn ten znaczył, gdyby niewiele ważył dla Rzymu? Miłości jej wszystkie sprowadzają się do miłości ideału — a wszystko, coby w Rzymie ukochać mogła, kocha tylko przez Rzym i dla niego. Jest to przedewszystkiem Rzymianka, obywatelka, później dopiero matka i kobieta. Kiedy podejmuje posłannictwo, na które pospolita

⁵²⁾ Walerya pierwsza rzuciła myśl poselstwa do Koryolana. Była też pierwszą kapłanką w świątyni Fortuny kobiecej, wystawionej we dwa lata po wypadku (488—486) przy via Latina, o cztery mile od Rzymu (Dion. Halik. VIII, 55).

kobiecość krwawe tylko łyzy-by znalazła, nie czyni tego dla siebie, lecz dla Rzymu, dla ideału. Chce od ojczyzny odwrócić niebezpieczeństwo, od syna — ostateczną sromotę. Dusza jęj rozbrzmiewa całą hymnami, religią cnoty i wielkości obywatelskiej. Syna, który-by prawa tęg religii pogwałcił, albo pod panowanie ich poddać się nie chciał, może już tylko żalować — i to bez łez — ale nigdy już, przenigdy kochać. I tak tęg czyni Volumnia. Te małe ołtarzyki umiłowañ drobiazgowych, maluczkich, jakie zwykła sobie ustawiać w życiu kobieta uczuciowa, czy to matka, czy żona lub córka — nieznanne są Volumnii; ona ma jeden tylko wielki ołtarz: obywatelstwo. Duch jęj tylko przez Rzym, przez czyny dla Rzymu spełniane, sytym być może.

Obywatelskimi uczuciami swemi, obywatelską karnością, poddaniem się pod byt i prawo ogólne, odróżnia się Volumnia od Koryolana — tęg go przewyższa. Koryolan nie jest Rzymianinem i, pomimo wszystkich swoich dwudziestu siedmiu ran, jakie dla Rzymu poniósł, Rzymu nie kocha. To olbrzym zesłany przez bóstwa do walczenia w szeregach Rzymian i dobijania się na ziemi Italii godności półboga; ale nie obywatel, nie ogniwo posłuszne, kerne, łańcucha społecznego. Przeciwnie, matka jego jest wzorem doskonałego obywatelstwa, i nie wiem, coby jeszcze do tego ideału kobiety-obywatelki dołączyć można. Umiarkowanie, rozsądek, gorliwość, trzy zasadnicze warunki cnoty obywatelskiej, znajdują się w jęj duszy: dwóch pierwszych daremnie byśmy w jęj synu szukali. Właśnie ten brak umiarkowania i rozsądku — choćby tylko w tęg drobnej dozie, jakiej potrzebują dla siebie najwięksi nawet gwałtownicy, aby się na ziemi utrzymać, — właśnie ten brak czyni Koryolana bezużytecznym, a nawet szkodliwym dla państwa, jak szkodliwym jest w żyłach nadmiar jakiegoś wysokoku, który, we właściwej ilości zażyty, musiałby dodać sił organizmowi. Przez brak rozsądku i umiarkowania całe, olbrzymie, męstwo, wielki umysł, bezinteresowność anielska, szczerokość i prostota serdeczna — wszystko to ginie dla państwa bezużytecznie i służy tylko samemu Koryolanowi do rozsadzenia własnej swęj osobistości. Małość nigdy nie znajdzie w samej sobie takich podniet do zguby, jaką znajdują duchy wyższe, — w tęg właśnie swojej wyższości. Gienialne natury, znalazłszy się raz na drodze upadku, nieskończenie prędzej giną, niż mierne lub pospolite. Na tęg tęg opiera się tragiczność, że człowiek ginie przez samego siebie; ale człowiek taki koniecznie nad gmin pospolity wzbijać się musi. Tematem dla tragiedyi jest taki dopiero upadek, w którym jakaś rzeczywista potęga do otchłani się stacza. Pospolitości przewracają się od wiatru, od łada wietrzyku: arystokracja człowieczeństwa, ta, która jedynie w tragiedyi występować ma prawo, łamie się o wielkie tylko przeszkody —

a największą z przeszkód był zawsze i będzie człowiek sam dla siebie.

Przypatrzmy się bliżej całemu pochodowi Volumnii przez główne sceny tragiedyi.

Już w trzeciej scenie aktu pierwszego, w rozmowie z Virgilią, poznajemy cały majestat téj duszy. Volumnia nie pozwala synowej swojej na smutek z powodu oddalenia się męża na wojnę. Dawniej jeszcze, kiedy syn jój był małym pacholęciem, a ona — matką, której „wzroku król nawet całodziennymi prośbami na jedną godzinę od dziecka oderwać-by nie zdołał“, — cieszyła się, iż to jedyne jój dziecię szuka niebezpieczeństw, aby w nich znaleźć sławę. Czémże dla niej człowiek bez żądzy sławy? Martwém malowidłem na ścianie. Virgilia przeraża się wspomnieniem krwi. Volumnia:

Milcz, nierozumna! Męża piękniej zdo-
 Krew niż złoto trofeów. Nigdy pierś Hekaby,
 Gdy ją ssał Hektor, nie była tak piękną,
 Jak męskie czoło Hektora, gdy z niego
 Mieczom greckim na hańbę żywa krew tryskała!

Miała tak prawo przemawiać kobieta, której syn własny przyznaje, że pochwały jój uczyniły go wojownikiem (akt III, scena II, głos Volumnii); która „gdyby była żoną Herkulesa, wykonałaby za niego połowę prac zadanych, byle tylko mężowi znoju czoła umniejszyć“ (akt III, scena IV, przemówienie Koryolana); kobieta wreszcie, która w przeciwnościach tak syna pociesza:

Dla umysłów nieszczęście kamieniem probierzczym:
 Małe dusze mają téż i niedole małe.
 Kiedy morze spokojne, najmniejsza łódź po niem
 Bezpiecznie płynie; lecz gdy gromy losu
 Do głębin duszy dotrą, spokojnym być można
 Tylko przez podstęp szlachetny (przeciwko samemu sobie).
 (akt III, scena IV, przemówienie Koryolana).

W scenie I-éj aktu II-go, kiedy już zwycięskie wojska rzymskie z pod Corioli do miasta wrócić mają, Volumnia dziękuje bogom za ranę, która synowi jój nowego tytułu do znaczenia w rzeczypospolitej przysparza, i cieszy się na myśl, że trzeci już wieniec dębowy czoło jego przyzdobi.

Odtąd nie widzimy jój, aż dopiero w stanowczej chwili (akt III, scena II), kiedy Koryolan, śmiertelnie obraziwszy na siebie trybunów i lud mową w senacie, nakłaniany jest przez Meneniusza i innych

patrycyuszów do uśmierzenia swego gniewu i pogodzenia się z ludem. Nigdy potrzebniejszą, zbawienniejszą nie była rada matki. „O synu, synu — woła z boleścią — czemużes stargał swą władzę (konsularną), zanim ją zdobyłeś!“ Wymawia mu następnie brak rozsądku i umiarkowania. I ona także ma serce lwie, które się nikomu powściągnąć nie da, ale to serce ulega władzy rozumu, do którego należy. Tego rozumu właśnie, którym się objawia władza nad sobą, nie ma Koryolan. Dalej, na tle pojęć z umiarkowania wypływających, grupuje Volumnia argumenta, któreby do umysłu syna najłatwiej wpaść mogły. Bierze do porównania jego zawód żołnierski. — „Więc nie zdobyłbyś miasta słodkim słowem, gdyby się zdobyć dało?“ Takie miasto teraz — to lud z trybunami przed Koryolanem. — „Uśmiechnij się, obroń to, co inaczej upadnie. Stań przed nimi z „czapką w rękę” i niech się kolano nie lęka dotknąć kamienia. Głęboko ma wielką wymowę. Bądź słodkim, jak dojrzała jagoda. A potem powiedz im, że żołnierzem jesteś, w zgiełku wojennym wzrosłeś i nie wiesz co to łagodność i miękkość; ale się będziesz starał nawrócić ku nim, o ile ci natura twoja na to pozwoli.“

Co ma odpowiedzieć tytan na takie zachęcanie do jedynej cnoty, czy też jedyne grzechu, do jakiego Bóg duszę na wieki niezdołną mu uczynił? Duma, uczucie potęgi i wielkości własnej, od całego w nim umysłowego i serdecznego ruchu nieodłączne — zegniesz się od razu jak trzcina na wietrze, czy też utrzyma prawo swoje, stawiając czoło, niby dąb silny, wszystkim łagodnym macezynym poszeptom pokory, wszystkim rozbukany nawałnicom wypadków? Nie, Koryolan nie pójdzie żadną z tych dróg wyłącznie: ani się zegniesz, ani wręcz oprze. Będzie, czém był: wielkością zamkniętą w sobie — i nie się w jego duszy nie zmieni. Dumny i czysty, pozostanie dumny i czystym; tylko przyjmie na siebie rolę pokory, rolę kłamania własnemu sercu, jaką mu matka zaleca: nie Koryolan dla ludu, ale syn dla matki wymoże na sobie to, że stanie przed ludem, by go przeprosić. Duszę podrywa mu duma, tém większa, im głębiej wtłoczona ze świata rzeczywistości w świat własnych uczuć i wyobrażeń. Bohater w tej chwili (scena II aktu III) daje obraz zięjącego wulkanu, na któregooby wierzchołkach wieczny śnieg panował. Spreczne moce ścierają się w nim i wydzierają go scbie: duma, pętana już postanowieniem pokory, zżyma się, porywa i wybucha, jak olbrzym schwytny dla osadzenia w więzieniu. Trzeba przeczytać czwarte od końca sceny przemówienie Koryolana, aby mieć pojęcie o mistrzowskiej logiczności, prostocie i sile, z jaką Szekspir stan duszy bohatera na tym przełomie dramatu wyrzeźbił.

Volumnia przebywa w tej scenie męczarnie, bo choć dla niej Rzym — pierwszy, to i syn — drogi. Chodzi jój, nietylko o wielkość i sławę, ale

i o życie, o bezpieczeństwo Koryolana: ideał nie zdoła nakazać milczenia naturze. Wyrodny czyn Brutusa starszego nie był ze stanowiska idealizmu koniecznym — ani dla jednostki, ani dla ogółu. To też Volumnia, będąc Rzymianką, nie przestała być matką: tylko zdawkowej monety kobiet — łez — nie ma. Spokój złączony z siłą, prawdziwy spokój nie odstępował jej przez cały czas nakłaniania syna do ukorzenia się. Kiedy Koryolan w walce wewnętrznej daje się chwilowo unieść męskiej, a tak niepolitycznej, dumie — świat znika jej z przed oczu wraz z nadzieją ocalenia syna. „Niech wszystko w gruzy runie! — woła do Koryolana. — Lepiej, że mnie odrazu zmiążdżysz dumą swoją, niż gdybyś miał ustawicznie szarpać twogą przez upór. Serce mam nie mniejsze niż ty, i nie mniej od ciebie śmierci urągam. Moją jest odwaga twa, wysłałeś ją z tej oto piersi; duma twa tylko — twoją już jest niepodzielnie”.

Takie ma przekonanie o sobie Volumnia, że z mlekiem matki nie dała synowi swojemu dumy! Ale się myli Volumnia. Duma właśnie jest najgłębszym przymiotem jej serca, najpotężniejszą w niej uczuciem i czynów dźwignią. Cóż to, jeśli nie duma, przemawia przez nią w powyższych słowach? Czy jest Rzymianką — Volumnia dumną się czuje; czy matką jest, — dumną się czuje. A jeśli kiedy tej dumy swęj się pozbędzie, to już i Rzymianki i matki godności się wyrzeknie. Niech wszystko w gruzy runie! Miłość spokojna, cierpiąca, zapracowująca krwawo na szczęście — nie dla niej. Jest ta postać żywem przeciwstawieniem Imogeny.

Wola wreszcie zdobyła szańce namiętności, ale na to tylko, aby je wkrótce, i już bez odwetu, utracić. Koryolan idzie na forum przeproszać lud. Wiadomo w co się obróciło to przeproszenie. Falszywi, małoduszni trybunowie nie byli nieprzyjaciółmi, z którymi Koryolan mógłby się pojednać. Daremnie Menenius przedstawia obywatelom jego rany, daremnie je do „grobow na świętej ziemi“ przyrównywa. Przepaść między obu stronami coraz groźniej się pogłębia. Koryolan nie umie się w roli swęj utrzymać; ostrzegł o tém wyraźnie matkę, kiedy jej przyrzeczenie swe składał. Wstrząśnięty teraz zarzutem zdrady, ten obrzydliwy, samotny wśród ludzkości przez dumę swoją, ocknął się, niby mityczny smok w jaskini, i zięje ogniem przekleństw na świat, na te maluczkie atomy człowieczeństwa, wielkich słonecznych dróg ani pojąć nie zdolne, ani ścierpieć nad sobą nie chcące. Można sobie wyobrazić, ile duch taki szlachetny pod zarzutem zdrady namęczyć się musiał, ile przez ten jeden moment wycierpiał! Nie chce już potem słyszeć o złagodzeniu kary strącenia ze Skály Tarpejskiej na karę wygnania, i dopomina się śmierci. Ale sam jej sobie nie żąda. Samobójca jest zawsze tchórzem, nawet wtedy, gdy się najbardziej poświęca i największej odwagi na sobie daje dowody. Try-

bunowie, osiągnąwszy cel swój, tyle jeszcze mają uczciwości, iż nie nalegają na śmierć. Wygnanie człowieka, który im ciężył na głowach i piersiach, na wszystkich myślach i uczuciach ich publicznych, wystarczy. Nie chcąc nazbyt odbiegać od przedmiotu, wyrzec się muszę przytoczenia przekleństwa, którem Koryolan odpowiada na wyrok z ust Brutusa. Nigdy potępiony w tak strasznego sędzię od razu się nie zmienił. Koryolan przeklina Rzym i przepowiada mu tyranją cesarowską. Majestatyczna to chwila (akt III, scena III, przemówienie ostatnie).

W toż więc obrócili się wszystkie błagania matki, aby syn stopy już na ziemi Rzymu postawić, kropli wody z Rzymu do ust wziąć, u ogniska rzymskiego nigdy już więcej rozgrzać się nie mógł! Taka jest niszcząca siła namiętności — a bez namiętności i idącego za nią zniszczenia—niema tragiedyi. W scenie następnej (akt IV, scena I) widzimy już banitę w orszaku najdroższych, żegnających go może na długo, ale nie sądzono podówczas, aby na zawsze. Przyjaciel Koryolana, Cominius, ma nadzieję, że się lud udobrucha, a patrycyat górę wzięwszy, skutecznie reakcją na korzyść wygnańca przeprowadzi. W orszaku znajduje się i nieszczęśliwa matka, w tej chwili matka więcej, niż Rzymianka. Czuł to Szekspir, że taką ją uczynić potrzeba, taką uczynić można, charakteru jej wcale nie rozpolawiając. Kobiety płaczą, kiedy orszak wchodzi na scenę. „Matko, gdzie jest twa dawna odwaga?”—zapytuje Koryolan i tu dopiero przypomina owo, przytoczone wyżej, porównanie ducha silnego w przeciwnościach ze słabym. Volumnia w boleści swojej posuwa się aż do rzucenia przekleństwa na wszystkie *tribus* rzymskie. Przeklina je; ale *tribus* — to nie Rzym jeszcze. Do przeklęcia Rzymu, do zawrócenia mu upadku, co właśnie syn jej uczynił, Volumnia nigdy-by się nie posunęła. Jest ona tylko matką; obywatelka góruje w niej wprawdzie nad matką, ale w niej matki nie unicestwia; posiada władzę potężniejszą, terytorjum władania większe, ale nie jest jedynowładną.

Po przekleństwie rzuconém przez matkę Koryolan przypomina jej, co mówiła dawniej, że „połowę trudów zadanych Herkulesowi, gdyby była jego żoną, wykonałaby za niego, aby mu tylko znoju oszczędzić (ob. wyżej)“.

Żegna się potem z przyjaciółmi, Meneniuszem i Kominiuszem, powiedziawszy:

„Nad tępem, co nieuniknione, płakać — równem jest głupstwem, jak i śmiać się z tego“.

tak matkę swą pociesza:

Wszakżeż, matko moja,
 Zawsze cieszyło cię to, gdym na fale losu
 Rzucił się oślepi. Wierz mi, że i teraz,
 Gdy mam samotny żyć jak smok w jaskini —
 Straszny przez tę samotność, i na ustach wszystkich
 Przez to, że niczyjemu niewidzialny oku —
 Syn twój nad gminem wciąż panować będzie.

Volumnia przerywa mu okrzykiem macierzyńskiej dumy:

Wielki mój synu!

Ileż było matek na świecie, któreby takim słowem na dziecko swoje zawołać mogły — zawołać miały prawo! Nie byłże istotnie w tej chwili wielkim, i mimo dumy i błędu swego, świętym, jak bohater każdy, ten Koryolan, co, wygnany jako zdrajca z Rzymu, za który tyle krwi przelał, odrzuca poświęcenie starego przyjaciela, nie chce towarzystwa matki i żony, dalej niż do bramy miasta, nie chce łaski ani nadziei powrotu, nie rości sobie praw żadnych do łez ludzkich, łez nawet najbliższych swoich, i tak ich żegna:

Gdy rzucę te mury,
 Powiedźcie mi z uśmiechem: „Bądź zdrów” i zostawcie...
 Dopóki depcę ziemię, jednej chwili takięj
 Nie będzie, byście o mnie zasłyszeli nie mieli.
 A wszystko, jak dziś, będzie Marcyjusza godne...

Niestety! los dla przysięgi tej znalazł tylko piekielny uśmiech ironii; Koryolan spotężniał w walce z ludem rzymskim, ale rozbił się o samego siebie. Jeszcze się mimo półbożej wyniosłości swęj mieścił w granicach rzymianstwa, dopóki przebywał w murach Rzymu. Wyszedłszy raz za mury, jak tułacz, Rzymianinem, i na tym nawet stopniu, na jakim stał, być przestał.

Po odejściu Koryolana na wygnanie Volumnia spotyka się z trybunami. Gniew czysty, sprawiedliwy, bo wielkością straty uzasadniony — duszę całą jęj zatopił. „Błaźnie, — zlorzeczy jednemu ze spotkanych — Czyś się ty z lędźwi człowieczych narodził? Błaźnie! i ty mogłeś stać się lisem do tyła, aby wygnać z Rzymu tego, który za Rzym więcej ran poniósł, niż ty słów wybąkałeś?... Chciałam ci jeszcze powiedzieć — ale precz już! Nie, zostań... Słuchaj, chciałabym, żeby syn mój znalazł się gdzie w Arabii — a przed nim pokolenie twoje, a w ręku jego — miecz wierny.“

— „To co wtedy?“ — zapytuje Sicinius. Virgilia kończy myśl matki swego męża: — „To wtedy wytepiłby cały wasz ród.“

Volumnia, odchodząc, ciska jeszcze prześladowcom swego syna przyrównanie Koryolana do Kapitolu, górującego nad małemi domkami Rzymu. — „O, raz na dzień tylko tak przekląć tych zbójców — to sercu lżej będzie znosić boleść.“

Cztery lata blisko oddzielają wypadki udramatyzowane przez Szekspira, aż po drugą scenę aktu IV, od straszliwej chwili napaści Koryolana na Rzym. Koryolan znalazł przytułek u wodza Wolsków, Aufidyusza, największego wroga swego — i nigdzie indziej szukać go nie chciał. Ta myśl udania się do wroga jest, jak cała osobistość, olbrzymią. Szekspir jednak, zdaniem mojem, nie przeprowadził wspaniałego tematu z nastrojem odpowiednim, i przez niewłaściwe słowa, wtrącone w usta Koryolana (akt IV, scena III), nadwerężył zasadniczą psychologiczną jedność jego istoty. Koryolan do drugiej sceny aktu czwartego nie jest Koryolanem późniejszym. Nic-by w tém dziwnego nie było, bo człowiek rośnie i potężnieje, maleje i słabnie, nie dostrzegając tego, a uważając się zawsze za istotę niezmienną, Koryolan zaś bardzo zmienić się musiał, aby z tak wysokiego szczybla spaść tak nisko; ale nie widzimy jasno wymotywowanego przejścia od bohatera do dzikiego, rozszalonego wroga własnej ojczyzny. Rozmowa z Aufidyuszem (akt IV, scena IV) koniecznie w wyższym powinna być trzymana nastroju. Zbyt łatwo po owej przysiędze podejmuje się Koryolan współdziałania przeciwko Rzymowi.

Volumnia występuje dopiero w akcie V, w scenie błagalnej (III-iej tegoż aktu). Rzym ją wysłał na czele poselstwa niewieściego, Rzym, który, jak dawniej lekkomyślnie skazywał, tak teraz małodusznie drży. Z artystyczną miłością maluje Szekspir uposiedzenie duchowe ludu rzymskiego i niezaradność w Rzymie o rzecz publiczną. To jakby zemsta twórcza nad plazami, które syczeniem swoim zagnały bohatera do zdrady! O ile oni mali, o tyle on w potędze i grozie swój wielki.

Na pierwszy widok żalośliwego orszaku, chce Koryolan być nieczułym na głos natury, niewzruszonym: „jak gdyby człowiek sam był swoim Stwórcą.“ Doprowadzenie go do złamania się przed matką jest arcydziełem wymowy. Uwagę co do przykłąknięcia Volumnii wypowiedziałem już wyżej. W Koryolanie — na ten czyn dobrowolnego ukorzenia się matki — serce synowskie budzi się z uśpienia, serce nie tyle, nie tyle miłość, ile cześć. Oburzenie jego szlachetne objawia się w rzadkiej sile krasomówczej. Volumnia przystępuje do wywiązania się ze swego posłannictwa. W szeregu przemówień, przerywanych przez Koryolana, który raz nawet podnosi się dla odejścia, matka przekłada mu pogńębienie Rzymu, przekleństwo,

w jakim znajdują się we dwie z Virgilią — matka jego i żona — nie mogąc ani za ojczyznę, ani za niego do Bogów modlitwy zanieść. Nie domaga się ona, aby Wolsków odstąpił; chce tylko, by uczciwy, pomiędzy nimi i Rzymem, pokój ustalił. Nazywa go znowu wielkim synem. Przypomina mu niezblagane sądy potomności, nasuwa mu wspomnienie dawnych dążeń honoru i szlachetnej ambicyi. — „Chciałś, jak Bóg, piorunami przestwory powietrzne wstrząsać... Żaden żywy człowiek na ziemi nie zawdzięcza tyle swęj matce, ile on — mówi, już odwracając się od niego, — i on-to każe mi tu szczebiotać — i on-to trzyma mnie jak kobietę wystawioną pod pręgierz!”

Dusza Koryolana już topnieje, ale usta jeszcze mileżą... Wydaje się niezblaganym. Nareszcie matka używa na niego ostatniej wymowy, od jakiej syn umarły z grobu powstać, żywy w grób stoczyć się może. — „Chodźcie, woła na synową i wnuka. Wszystko skończone. Jużesmy niepotrzebni. Matką tego człowieka jest jakaś kobieta z Wolsków, jego żona w Corioli. To dziecię przypadkowo tylko podobnym jest do ojca. I tak nas odprawia... Milczéć będę, póki miasto w płomieniach nie stanie, a wtedy“... przeknę, — chciała powiedzieć; ale syn przerwał bieg jęj myśli. — Matko, matko, — zawołał, chwytając obie jęj ręce. — Zwyciężyłaś! Rzymowi zbawienne zwycięstwo odniosłaś, aleś syna swego na śmierć zmogła.“ Koryolan postanawia zwinąć obóz, a odchodząc mówi: „Wy, kobiety, zasługujecie na to, aby wam świątynie stawiać. Wszystkie miecze Italii i jęj sprzymierzeńców nie zdołałyby wywalczyć takiego zwycięstwa.”

Volumnia schodzi ze sceny wraz z Koryolanem i nie ukazuje się już więcej w dramacie. Koryolan, oskarżony o zdradę przez podstępного Aufidyusza, ginie pod ciosami Wolsków. Matka jego musiała przyjąć wiadomość o śmierci z boleścią podwojoną wyrzutami sumienia. Nie wychowuje się bowiem dzieci w snach wielkości, nie dając im za podstawę miłości dla ludzi i wielkich ich zrzesseń, do których się, jako ogniwo jednego wspólnego łańcucha, należy. Dobre wychowanie mogło być tytaniczną naturę Koryolana ucłowieczyć, z olbrzyma przestworów chaotycznych uczynić obywatela społeczeństwa, rozumnie poddającego się zawsze pod prawo ogólne. Marząc dla niego o sławie, o wielkości w państwie, w radzie i boju, uważając człowieka bez żądzy sławy za nieżywe małowidło — rozwijając dumę, tę najsilniejszą i najtrudniej nasycać się dającą z żądż ludzkich — Volumnia wykopywała pod stopami syna swego przepaść, w której ostatecznie grób znalazł. Będąc sama doskonałą obywatelką, nie mogła jednak, przez takie wydanie duszy synowskiej na żer ambicyi, nauczyć go tego prawdziwego obywatelstwa, które opiera się na miłości ogółu i poszanowaniu prawa jako najwyższej zwierzchności państwa.

W świetle tych pojęć zamordowanie Koryolana przez Wolsków przedstawia się, nie tylko jako kara zasłużona przez gniewem i dumą zaślepionego człowieka, ale zarazem i jako cios wymierzony przez sprawiedliwość w serce matki. — Czy wszystkie Rzymianki były takimi matkami, czy wszystkie dla ówczesnego ustroju państwowego takimi być musiały? Nie było w tém żadnej konieczności. Obok Volumnii staje o kilka wieków późniejsza Kornelia, matka Gracchów — ale i natura Kajusa Graccha nie daleko odbiega od natury Koryolana, jakkolwiek daleko jednym czynom do drugich. Złe tkwiło w tém, z czego powstawało i dobre. Rzymianie rodzili się już, nie dla swoich osobistych, lecz dla ogólnie państwowych celów. Nie miała Starożytność naszego altruizmu i naszego przemysłu; ale miała inną, potężną, dźwignię utrzymującą społeczeństwa w wewnętrznej spójności i zachowującą je od rozpadnięcia się. Tęj siły nie posiadał w sobie Koryolan — i dlatego o prawo społeczne, choćby nawet przez płazów reprezentowane, rozbić się musiał.

IV. Porcja (Rzymianka).

„Juliusz Cezar“. — 1600 $\frac{1}{3}$ r.

Szekspir udramatyzował przygody Rzeczypospolitej Rzymskiej na dwóch krańcach jej istnienia: u początku i u końca. „Koryolan“ przedstawia pierwszą, „Juliusz Cezar“ i „Antoniusz i Kleopatra“ drugą chwilę. Dwie ostatnie tragiedye ściśle łączą się z sobą. Przerwana na bitwie pod Philippi (r. 42 przed Chr.) nić dziejów w „Juliuszu Cezarze“, nawinięta zostaje na nowo w „Antoniuszu i Kleopatrze“ i snuje się pasmem jednem aż do bitwy pod Actium (r. 30 przed Chr). Śmierć zbliża się do Rzymu antycznego szybkimi krokami. W bitwach pod Tapsus i Mundą (46 i 45 roku przed Chr.; w pierwszej padł Katon Utyceński) Cezar powalił tę rzeczpospolitą, która żyła w ludziach — rozbił stronnictwo republikańskie; po bitwie pod Philippi — gdzie legł i syn Katona, gdzie legli Kassysus i Brutus — Oktawian postawił stopę na piersiach rzeczpospolitej, jako organizmu zcalonych w jedno instytucyj republikańskich. Bitwa pod Actium uwieńczyła wreszcie trzydziestoletnie usiłowania i w miejsce owego organizmu, zrodzonego z wolności a odżywianego cnotą obywatelską, — postawiła jednego człowieka, szczęśliwego zwycięzcę z pod Philippi, późniejszego Imperatora Augusta. Jeszcze po zaburzeniach Gracchów, po walkach Marynsza i Sulli mogli się Rzymianie wybrańsi pieścić nadzieją przedłużenia bytu rzeczpospolitej; ale już po bitwie pod Farsalos (r. 48 przed Chr.) i skonie Pompejusza nadzieja ta szczerzej w sercach rzymskich podstawy nie miała. Wszakżeż Cezar padł za to, że myślał o wyniesieniu się do godności królewskiej! Padł, lecz sztylety, które go zamordowały, nie zamordowały myśli jego. Rzym był znuzony, zbity, duch w nim zbiorowy porozbijany na egoizmy, ludzie — spragnieni spokoju i bezpieczeństwa, niezdolni już do heroizmu innego nad samobójstwo, które się też w straszliwy sposób zagnieżdża. Kończą się wieki trudów i walk szlachetnych

lub szlachetnie interesownych. Nastają czasy używania świata podbitego przez rzeczpospolitą. Cnoty obywatelskiej dawno już nie było: teraz zatracą się i prawość człowieczą. Nikną matrony, charaktery męskie kryją się w cieniu małości. Messaliny i Agryppiny, Sejany i Tygelliny — więcej znaczą niż instytucje Rzymu. A ów senat, któryby nazwać można szkołą podłości, gdyby wchodzący doń nauki jeszcze potrzebowali! Konie już teraz będą mogły ubiegać się o konsulat, — o nazwę marną — a kucharze i jawnogrzesznicze wytworzą pierwsze w narodzie klasy. Barbarzyńcy dostawać się zaczęną na tron: prosty żołnierz do Cezaratu dojdzie, jeśli mu śmiałość i szczęście posłużą. Miejsce ludowładztwa, powalonego przez Cezara, zastąpi pretoryaństwo, zajęte ustawicznie ścinaniem głów, strącaniem dawnych, a osadzaniem nowych cesarów.

W Rzymie upadającym niema już miejsca dla tytanów takich, jak Koryolan. W epoce, którą Szekspir w dwóch końcowych dramatach swoich ze starożytności odtwarzał, — nie wszystko było jeszcze znikczemniem: duch dawny kołatał się nawet jeszcze w tych, którzy fundament znikczemnienu założyli, ale charaktery wydarzały się już tylko wyjątkowo w życiu publicznem. Silniejsze i prawse trzymały z rzeczpospolitą, i szukać ich potrzeba w wojsku zwyciężonem na równinach Macedonii. Brutus i Kassysz byli prawymi ludźmi; nie uważajmy ich już jednak za dusze prawdziwie wielkie. Bronili oni jeszcze miłości swoich, bronili honoru rzeczypospolitej i własnej godności, — która się w świecie antycznym nie rozpadała na cząstkę prywatną i cząstkę publiczną, jak dzisiaj, lecz była jedną i niepodzielną — ale już w nich nie widać, ani przezroczyści dawnej, ani bezinteresowności, ani tego heraklesowego porywu w pracowaniu dla innych, nie dla siebie, ani wreszcie cierpliwości, przezorności i stałości dawnych Fabuszów, Waleryuszów, Scypionów. Brutus, dowiedziawszy się o śmierci Kassysza, nazwał go *Ostatnim Rzymianinem*: z większem prawem mógłby był tak nazwać samego siebie; ale mu tej nazwy nie nadała potomność, a Plutarch, pomimo wysiłek wszelkich nie zdołał nam ukazać w Brutusie obrazu bohatera. Wszakże tyle jeszcze zacności w charakterze danym się przejawia, że nie tylko postać ta jest najzupełniej dodatnią, ale jeszcze widokiem swoim szczerze zadowolenie duchowe sprawić może.

Brutus stanowi główną osobistość w „Juliuszu Cezarze“ Szekspira. Kommentatorowie usiłują usprawiedliwić tytuł nieco od przedmiotu odskakujący: zamiast usprawiedliwiać, lepiej byłoby zgodzić się na przewinienie, wcale zresztą niewielkie. Tytuł „Cezara“ jest niewłaściwym: tragiedya powinna nosić nazwę od Brutusa. Lecz o nazwę tu nie chodzi: wartość utworu stawia go o wiele niżej od „Antoniusza i Kleopatry.“ Tragiedya cesarowa, wcześniejsza od dwóch innych rzymskich,

jest też i od nich gorszą. Układ czynów, dramatyczny w „Koryolanie”, jest słabym w „Juliuszu Cezarze”: charakterystyka nie tak potężna ani wyraziste, śmiałości i jedności mniej, i poetycznego polotu. Ludzie „Juliusza Cezara” nie są ani tak rozumni, ani tak silni, ani taką fantazją, — plastującą rzeczywistość w myśl — obdarzeni, jak w owym dramacie z V w. „Koryolan”, dla samych choćby tylko przenośni i porównań, zapewnioną ma długą jeszcze pamięć, długie istnienie w świecie umysłowym; tego niesłychanego bogactwa myśli, takiej bujności, pierwsze jeszcze wieki natury przypominającej, nie pokaże nam dzisiejsza poezja dramatyczna — w jednym chyba tylko Słowackim. Wszystkie ofiary spalone przez Wiktora Hugo na cześć bożka dramaturgii nie staną za owe dyalogi, jakie nam dał Szekspir w „Koryolanie”, za owe charakterystyki, jakie w tragiedyi tej do życia idealnego powołał. Otóż z tego majestatu twórczego słaby tylko odblask, a raczej przedświt, pała w „Juliuszu Cezarze.” Co jest jednak słabym w Szekspirze, to wskutek natężenia tego gieniuszu przedstawia jeszcze siłę szacowną — zaciekawia i przywiązuje⁵³⁾. Dla nas „Juliusz Cezar” zajmującym jest przez postać kobiety starożytną, ukazanej w innym charakterze niż Volumnia, matka Koryolanowa. Tą kobietą jest Porcyą, żona Brutusa.

Porcyą była córką Katona Utyceńskiego, a ponieważ znowu matka Brutusa, Servilia, była siostrą tegoż Katona, małżonka przeto obrońcy rzeczypospolitej znajdowała się w stosunkach pokrewieństwa ze swym mężem. Prawa i zwyczaje tolerowały małżeństwa między krewnymi, może je nawet zanadto ułatwiały. W rodzinie Augusta wszyscy aż do Nerona byli powiązani ze sobą różnemi stosunkami pokrewieństwa: we wszystkich okropnościach, jakimi ta rodzina świata erę nową obwieszczala, burzyły się fale jednej wspólnej krwi. — Idąc za Brutusa, Porcyą była już wdową po jakimś Bibulusie: młodo owdowiała i do nowego związku wnieść jeszcze mogła całe przywiązanie, całą zdolność istotnego kochania, którą życie zużywa — niezależnie od fizjologii, przechodząc przez obowiązek i trud rodzinny, z form gorętszych w zimniejsze, ale stalsze.

Z listów Brutusa, dołączonych do korespondencyi Cycerona, ze świadectw kronikarzy rzymskich owej epoki, z Plutarcha wreszcie

⁵³⁾ Arcydziełem jest znana powszechnie mowa Antoniusza po śmierci Cezara nad zwłokami jego, przyniesionemi na Forum (akt III, scena II). Nie brak i innych pięknych ustępów, ale całość z „Koryolanem” mierzyć się nie może. Co do nazwy tragiedyi, to usprawiedliwianie jej *ustawicznością* Cezara, który po skonięciu żyje jako duch i dwukrotnie w tej postaci ukazuje się Brutusowi, wróżyć mu zagładę, a przez to ukazywanie się jakoby nad przygodą tragiczną panuje — nie wydaje mi się wystarczającym na podparcie tezy.

wynika przeświadczenie o szczerzej miłości, jaka łączyła małżonków. Tak też pojął stosunek małżeński Szekspir, i tak go przedstawił, dołączając jeszcze rys jeden zasadniczy do charakteru Porcyi: natchnął ją miłością rzeczy publicznej, gorącą, silną. I ten również rys wziął ze świadectw rzymskich, a bezpośrednio z Plutarcha. Jego Porcyą mało się różni od Plutarchowskiej w konstytucyjnych swoich żywiołach: poezya musiała jednak zarysy jęj wypełnić, blaskiem je opromienić, ruch w nięj psychologiczny wywołać, aby ostatecznie przez to wszystko *ożywić*. Ze szmerów słowa w Plutarchu powstała postać ludzka w Szekspirze.

Trzy razy tylko ukazuje się na scenie Porcyą (akt I, scena I; akt II, scena I; i akt II, scena IV). W pierwszym wystąpieniu jest postacią zupełnie milczącą, w drugim i trzecim dopiero duchowość swoją przejawia. Lecz i w tych jęj czynnych wystąpieniach Szekspir mało jęj czasu zostawił do działania. W „Hamlecie” już, przy Ofelii, talent poety nie czuł potrzeby wykończania osobistości, która w utworze jego podniosłe stanowisko zajmuje, i niewykończoną ją pozostawił, dając raczej malowidło niż rzeźbę, jaką bywają zwykle, przez głębię swego przejawiania się, charaktery Szekspirowskie. Ta prostota zarysu, ta niewielkość kształtów, ta, że tak powiem, nikłość działania, sprawiająca, że obrona postać nie zatrzymuje się na czas dłuższy, ale raczej przesuwą się tylko przed nami — stwierdzić się daje także i przy postaci Porcyi Rzymianki. Zachodzi jednak różnica pomiędzy zjawiskową potęgą Ofelii a Porcyi. Żona Brutusa mniej jeszcze słów, mniej czasu zużywa na to, aby się nam dać poznać, a jednak jest wyraźniejszą od kochanki Hamleta. Wynika to z jęj natury. Ofelia jest bierną, powiewną jakgdyby z mgły i pary utworzoną istotą; Porcyą, przeciwnie, ma wolę i zasadę istnienia własną: żyje silnie, chce działać i działa, przeciwstawia się otoczeniu swemu, gotowa byłaby nawet zmierzyć się z nięm, gdyby jęj interes serdeczny i bez tego zaspokojonym nie został. Jest to właściwością natur czynnych, że daleko mniej potrzebują czasu, miejsca i wywnętrzenia się, aby swą duszę odsłonić. Limfatyka dłużej poznawać potrzeba, niż sangwinika. Taki też temperament przejawia się w Porcyi Rzymiance.

Noc. W ogrodach Brutusa, w pobliżu Kapitolu, zebrał się spiskowi na naradę. Wynikiem jęj silne, niecofnione postanowienie czynu zbiorowego, mającego ukrócić ambicyą Cezara przez przecięcie mu pasma żywota. Brutus postawiony na czele przedsięwzięcia. dzielnie odmalowaną jest chwila zbierania się na tajemniczą schadzke. W atmosferze duchowej tęj sceny czuć całą grozę otoczenia, w jakim czyn ma się dokonać, całą wielkość rodzącego się postanowienia. Uradzono wszystko. Na niebo dzień wstępuje. Świtająca

zorza wzywa do rozejścia się. Brutus żegna wszystkich wezwaniem do krzepkości wewnętrznej, i na rozstanie życzy im dnia dobrego. Sam pozostał. Porcyą czuwała podczas tych, tajonych przed nią, narad, i teraz, gdy męża samego już widzi, przybiega do niego, i przypomniawszy mu ponurość wczorajszą i zasklepienie się w milczeniu, przypomniawszy mu daremne swe usiłowania ku wydobyciu tajemnicy — której istnienia domyśla się z poszlak zwykłego codziennego życia, — żąda od niego wyjawienia prawdy. Spoważnienie Brutusa w dniach ostatnich wydaje się jej zgryzotą, i tak je też nazywa. Brutus chce się wywinąć niezdrowiem. Ha, Brutus niezdrów? Więc po cóż wychodzi na zimne powietrze poranku — po co się z łoża spoczynku wysuwa; po co się rzuca na łono nocy, wiodącej za sobą niebezpieczeństwa dla zdrowia? Nie, to nie ciało chore — to dusza cierpi. „Na kolanach błagam — woła Porcyą — zaklinam cię na tę piękność, tak niegdyś sławioną, na wszystkie przysięgi miłości, na ten wielki ślub, który nas wzajemnie w siebie wcielił, byśmy tylko jedną duszą byli — odłoń przedemną, przed połową duszy swojej, przed tą, która tobą samym jest — odłoń swą zgryzotę, powiedz: co za ludzie byli tu u ciebie?“

— Nie klęcz, wstań, kochana Porcyo!

— Nie potrzebowałabym klękać, gdybyś ty był moim kochanym Brutusem.

A teraz usłyszemy z ust Porcyi słowa, które złotemi głoskami wyryte być powinny dla trwałej małżonków nauki:

— „Czyś zastrzegł sobie, że żona nie będzie mogła wiedzieć o żadnej twojej tajemnicy? Czy jestem twoją tylko do stołu i łoża, do poszczębiotania z tobą czasem? Czyż mi tylko w przedśionkach miłości twojej przebywać wolno? O, jeżeli tak, to Porcyą nie jest żoną Brutusa; jest tylko jego kochanką!“

Brutus ją uspokaja. Ona mu dalej, bez gadatliwości ale z mocą duszy prawi: — „Kobietą jestem tylko, ale kobietą, którą cześć opromienia, Katona córką. Sądzisz-że, iżem równie słaba, jak inne istoty płci mojej — ja, co mam takiego ojca i takiego męża? Powiedz mi, coście postanowili; ja tajemnicy dochowam.“

Tu przypomina Porcyą mężowi ranę, jaką sobie dobrowolnie zadała, aby okazać duchową swą dzielność, która w człowieku streszcza się ostatecznie w woli i wytrzymałości na los. Można znaleźć w Plutarchu (*Brutus*, XV) opowiadanie o tem zranieniu się Porcyi, jako umyślnie dla wydobycia zeznania z męża dokonaniem. Przemówienie do Brutusa posiada tam teżsame główne myśli, na jakich osnuł dyalektykę Porcyi w dramacie swoim Szekspir.

Brutus, zwalczony, przyrzeka wyjawić żonie tajemnicę. Rozmowę małżonków przerywa wejście trzeciej osoby.

Trzeci i ostatni raz widzimy Porcyą w sam dzień śmierci Cezara (Idy marca, d. 15 tegoż miesiąca 44 r. przed Chr.). Poznała już tajemnicę — i więcej niż to: duszą przyłgnęła do zamysłu. Rzymianka, pragnie powodzenia; żona, drży o męża. Obie te strony jęj istności przewijają się w scenie z Lucyuszem i Wieszczykiem. Porcyą wysyła Lucyusza do senatu po wiadomości, ale nie wie, jak posłannictwo sformułować. Naciera już na nią żalność, przed którą obwarować się musi serce, silne, to prawda, ale zawsze serce kobiety. Porcyą chciałyby, żeby między ustami i sercem jęj wzniosła się skała niewzruszona. Umysł męski, a wåtłość kobieca — to jęj dusza. Jakże ciężko kobiecie tajemnicy dochować! Chwila działania szybko się zbliża. Może w tym momencie już, może w jedném okamgnieniu. „Brutusie, niech cię nieba wspierają w twojem przedsięwzięciu!” — woła Porcyą. Jest to ostatni objaw jęj uczuć. Na tęj scenie kończy się życie jęj w dramacie.

Porcyą jest, podobnie jak Volumnia (Veturia), obywatelką — ale więcej od Volumnii kobietą. Volumnia ma duszę rządzoną przez dumę; miłość nawet sama jest w niej tylko dumy przetworem. W duszy Porcyi mniej dostrzegamy ześrodkowania i siły, mniej majestatu uczuciowego i dramatyczności, ale za to więcej kobiecej natury, więcej miłości. Porcyą miała być kobietą wykształconą i czytana w filozofii, którą sam Brutus z zamiłowaniem uprawiał.

W akcie IV, scenie III, jeszcze podczas przebywania armii republikańskiej w Azyi Mniejszej, Brutus dowiaduje się, że żona jego umarła, i w jaki sposób, mianowicie: połknęła żar. Pisze o tem Plutarch (*Brutus LXI*), nie od siebie jednak, lecz przez powołanie świadectw Mikołaja Filozofa i Waleryusza Maksyma. Sam autor biografii Znakomitych Mężów skłania się do przyjęcia wersyi podanej w liście Brutusa; tego listu jednak dziś już niema. Znałgo widocznie Plutarch, treści wszakże jego nie przytoczył. Obaj pomienieni pisarze przedstawiają fakt samobójstwa Porcyi w takiej postaci, że ze sprawozdań ich wniesłoby należało, iż żona Brutusa odebrała sobie życie dopiero po śmierci męża i z żalu po nim. Świadectwo takie ma za sobą większe podobieństwo do prawdy.

Samobójstwo w Rzymie było, nie tylko dla mężczyzn, środkiem do upragnionego wyzwolenia się z życia. Korzystały — straszne słowo! — z niego i kobiety. Na próżno Brutus chce się usunąć z pod nacisku opinii powszechnej, czy ducha ogólnego: pogardza samobójstwem, jako tchórzostwem, na to tylko, aby się mieczem własnym, bez pomocy nawet niewolnika lub przyjaciela, przebić. Od zwycięstwa pod Pydną, a szczególnie od czasu Gracchów, samobójstwo przeszło w dogmat; za Cezarów przybierało chwilami postać własnowolnych

rzezi. Życie słodko nie było można, żyć w goryczy nie chciano. Filozofia stoicka, nie tylko uprawniała, ale i nakazywała samobójstwo. Z tego nakazu korzystali nieszczęśliwi. Według panujących pojęć, w samobójstwie nie było grzechu — a była ochrona od hańby, ucieczka od cierpień.

Dopiero chrześcijaństwo postawiło obowiązek życia bez względu na szczęście. Słowa Chrystusa: „*W domu Ojca mego jest mieszkania wiele*“ zastąpiły straszliwe: „*Exitus patet!*“ — Stoików. Religia miłości wyparła filozofię dumy.

V. LADY MACBETH.

„Macbeth.“ — 160⁵/₁₀ r.

Żaden może szcep europejski nie ma dziejów tak krwawych, jak Celtowie, a rozrośl ich zachodnio-północna, do której i mieszkańcy dawniej Kaledonii, dzisiejszej Szkocyi, należą, jaskrawszą posiada jeszcze pod tym względem kronikę niż południowo-wschodnia. To, co wiemy z Cezara o wojnach narodów galijskich, w których Celtowie, wzajemnie wytępiając się, nie zdołali ześrodkować, zbić swego ducha w narodowość i państwo i wpaść musieli nieuchronnie w ręce Rzymian dla braku własnej treści, własnego zaczynu państwowego i cywilizacyjnie-społecznego, dla próżni ducha, jaka wytworzyła się w mgławicy ich narodowej przez ciągle rozpieranie się i oddalanie od siebie pojedynczych jej atomów — wszystko, co wynika z samej wiedzy o faktach i z rozumu fakta roztrząsającego — wszystko to w wyższym jeszcze stopniu do Szkotów zastosować się daje. Szkocya nie dlatego zginęła, że na południu, na tej samej wyspie, mieszkał lud Anglo-Saksonów i Normannów, potężniejszy przestrzenią i liczbą a szczęśliwszy przez położenie geograficzne: Szkocya zginęła dlatego, że nie umiała zespolić duchów jednostkowych, potęg, walk i zwycięstw jednostkowych w ogólne; że nie zdołała ześrodkować się i skryzalizować, że ją ciągle wstrząsały i rozrywały egoizmy jednostek; a jeśli się z niej myśl państwowa wykluła, jeśli w niej zajaśniały czyny szlachetne takiego Wallaca lub Bruce'a — były to tylko przemijające błyski, niezdolne rozjaśnić ogólnej pomroki nieograniczonego indywidualizmu, niezdolne wytworzyć osi obrotowej dla społeczeństwa w idei wspólnej władzy, wspólnego porządku, wspólnej siły, z sił jednostkowych powstałej, ale nad nimi panującej.

Były wprawdzie niepomyślne warunki zewnętrzne dla upaństwowienia się Szkocyi; więcej było przecież wewnętrznych, nie pomyslnych a groźnych. Celtowie, całyniemal świat starożytny obciagnawszy, nigdzie państwa trwałego nie założyli. Dopiero na podwalinie z Brytów wzniesli Saksonowie i Normanowie budowę państwa angielskiego. Szkotowie właściwie nigdy nie mieli i niepodległości, samoistności, państwowej. Już na początku X wieku Angliacy wywierali nad nimi protektorat, pładrowali krainę ich, stracali i ustanawiali im królów: a przecież pamiętać trzeba, że podówczas Anglia ulegała ustawicznym najazdom z Norwegii i Danii i nie była tak silną, aby *prawem konieczności*, jak się to mówi, rozszerzać się, rozpościerać na ziemię sąsiadów swoich potrzebowała. Ów bezdenny indywidualizm Szkotów, w nieograniczoną dumę i chciwość zbrojny, a do dziś dnia jeszcze w sympatyach i nienawiściach klanów występujący, nie pozwolił nigdy wyłonić się sile zbiorowej, która zawsze była i będzie, przy jakichkolwiek formach władzy, wypadkową miłości ogólnej i ładu, górujących nad egoizmem jednostkowym, nad stanem wojny jednostki z jednostką.

Nie w warunkach zatem zewnętrznych, mniej lub więcej dogodnych czy niedogodnych, ale w wewnętrznej istocie ducha celtyckiego szukać by wypadało tego prawa konieczności, które poddało Szkotów pod panowanie Anglii. Nie o Anglię, ale o samą siebie Szkoćcy się rozbiła. Społeczeństwo, które nie wyrobi w sobie zachowawczości, które jako jeden niepodzielny organizm niczego zachować, niczego utrzymać nie zapragnie, — ani własności materyalnej, ani najwznioślejszej duchowej, jaką jest prawo, — społeczeństwo takie istnieć o własnej sile nie może. Od X wieku do czasów Maryi Stuart pasmo dziejów Szkocyi przedstawia się nam jako krwawa przedza wojen domowych, gwałtów i przewrotów przez ciągle ambicje, urazy i dążenia przeciwpaństwowe wywoływanych. W ustawicznem wrzeniu znajdując się, zbiorowość celtycka na północy Albionu nie mogła dojść do wytworzenia z siebie świadomej, prawdziwie dziejowej indywidualności, bez jakiej byt samoistny w dziejach jest niemożliwym. Dopóty duch Szkocyi wrzał i kipiał, dopóty się targał i rozpadał i z samym sobą walczył — dopóki zeń nie wyparowało wszystko, co w sobie miał na zaczyn państwowy, dopóki sił swoich wszystkich się nie wyzbył. Formę istnienia, już pustą, Angliacy wypełnili spiżem potężnego swego ducha, a wypełnili bez trudności. I tak dalece wypalił się żar ducha własnego w Szkotach, że Walterskot, który niby-to miłosne oko za przeszłością zwracał, nietylko już żalu po niej nie ma, ale ulega nawet uczuciu wręcz już żalność wyłączającemu.

Do tych krwawych samobójczych dziejów Szkocyi należy i przygoda Macbetha, udramatyzowana przez Szekspira. Macbeth jest postacią historyczną. Żył za czasów Edwarda Wyznawcy, króla angiel-

skiego, zatem w połowie XI wieku. Mieszkał w Inverness, Glammis i Dunsinane; później, zostawszy królem, rezydował w Forres. Koronował się, jak wszyscy królowie szkoccy, w Scone. Wszystkie te miejscowości dziś jeszcze istnieją: w Inverness, Dunsinane i Glammis pokazują ruiny zamków Macbetha. Zamordowanie Duncana wydarzyło się bądź w Inverness, bądź w samym Glammis. Duncan nie jest również mitem żadnym. Macduff, występujący w tragedyi, był protoplastą dziś jeszcze istniejącego rodu margrabiów czy hrabiów Fife. Co do Banka, to Jakóbowi I niezmiernie pochlebił poeta, gdy go wywiódł od tego tana szkockiego, któremu czarownice władzę królewską dla potomstwa wróżyły. Całą historję Macbetha spisał według starj kroniki łaciŃskiej Holinshed, annalista XVI wieku — znany nam juź jako Źródło do „Króla Leara” i „Cymbeline’a”. Zgodnie z duchem Wieków Średnich, i sam Holinshed i jego poprzednik łaciŃski, przepielatali prawdę historyczną urojeniem fantazyi i zabobonem. To, co dla nas jest tylko grą imaginacyi, co ma jedynie wartość piękna poetycznego, dla owych naiwnych wieków było artykułem wiary: czarownice posiadały byt równie rzeczywisty, jak i osobistości ludzkie, o których istnieniu wątpić nie mamy żadnego powodu.

Szekspir trzymał się dość wiernie Holinsheda, w głównym przynajmniej zrębie przygody. Najważniejszém odstąpieniem jego od kronikarza jest zesunięcie siedemnastoletniego panowania Macbetha w przeciąg czasu stosunkowo bardzo krótki, taki, jakiego potrzebował koniecznie poeta, aby nadać przygodzie dramatycznosc wymaganą przez sztukę. To nie siedmnaście lat juź, ale chwila jedna: tak gwałtownie postępuje, a raczej jak lawina w przepaść się stacza, akcja dramatu. Schlegel dosadnie o tój natarczywości, o tym szybkim biegu życia w „Macbethie” powiedział: „zdaje się jakgdyby z zegaru czasu powymowano wszystkie zastawy wstrzymujące, i koła same pędziły bez żadnego juź hamulca”. Drugą zmianą w materjale kronikarskim było uzaacnienie postaci Banka, któremu Holinshed przypisuje współnictwo w zamordowaniu Dunkana. Czarownice, ich powitanie pierwsze i późniejsze przepowiednie znajdujają się juź w Holinshedzie. Zamordowanie Dunkana i Banka, oraz osobistość Lady Macbeth niewielu tylko słowy zarysowane były przez kronikarza: gieniusz poety miał tu więc obszernie pole do twórczości. Cała postać Lady, wszystkie sceny, w których ona występuje, a wśród nich i wielka scena uczyty w III akcie, są własnymi pomysłami Szekspira. Wszystkie fakta zogniskowane naokoło idei sprawiedliwosci karzącej i publicznego porządku: a zatem rola Macduffa, pomoc zbrojna Anglii, pochód i zwyciestwo Malcolma, syna zabitego Dunkana — wyjął Szekspir z kroniki, i w faktach tych, albo nie zmienił, albo bardzo mało.

Tragedya *Macbeth* uważa większość krytyków za najlepszy ze wszystkich utworów Szekspira. Rzeczywiście uznać ją trzeba za najbardziej wykończoną, najdokładniej w akcy scenicznej zaokrągloną tragedję wielkiego Anglika. W „*Macbethie*“ więcej jest zestrodkowania, więcej jedności, więcej jednolitości w założeniu i rozwiązaniu, więcej ostrożności w dobieraniu objawów z życia ogólnego, rodzajowego — mających tylko utrzymywać zasadniczy związek czynów głównych z ziemskością powszednią, a nie przynoszących dla akcy samęj — więcej, powiem, czystości w kompozycyi i wykonaniu — więcej tych wszystkich przymiotów właściwych dziełom artystycznie wykończonym, — niżeli w innych tragedjach Szekspira, „*Koryolana*“ nawetnie wyjmując. „*Macbeth*“ ma jeden tylko obraz rodzajowy: wypełnia go ów oddźwierny, otwierający Lennoxowi i Macduffowi. Zresztą żadnych dowcipów i żartów: milezy humor i nieopatrzna swoboda myśli, tam, gdzie się tak krwawe zamiary iszczą. Tragedya aż do drugieji połowy IV aktu daje widok panowania mocy nadziemskich i zbrodni ludzkich; żaden dodatni, istotnie szlachetny głos w tęg zawierusze piekielnęj słyszeć się nie daje. Piekło samo władcą tego świata, który nam wytworzył poeta z postaci ujemnych swego dramatu. Strach jest bogiem dla dobrych: kto nie morduje, ten ucieka. Wszystkie postacie dodatnie: Banka, Macduffa, obu synów królewskich, Malcolma i Donalbaina noszą w sobie, a raczej dźwigają, dobro w stanie utajenia. Banko stoi z cnotą na rozdrożu; nie dopomaga wprawdzie Macbethowi, ale przybiera postawę wyczekującą: serce jego dyplomatyzuje z przepowiednią czarownice — nęcę go przyszłość przepowiedziana. Dopiero z chwilą rozmowy Macduffa z Malcolmem, w tę ciemną dantejską jaskinię, po której się rozpasuje zbrodnia (akt IV, scena III), wpada pierwszy płomień światłości w dramat. Ale i teraz jeszcze dobro będzie lękliwém, niedowierzającém. Jak niegdyś, dla uchronienia się od pościgu katów, nieszczęśliwi udawali waryatów — według niektórych komentatórów ulegał tęg samej pobudce Hamlet, a „*Biedny Tom*“, Edgar w „*Królu Learze*“ jawnie osłania się od prześladowań waryactwem, — tak i tutaj Malcolm, podejrzewając Macduffa o podstęp, oskarża samego siebie o najgorsze skłonności, udaje występnego, byle się wymówić od zradliwego przedsięwzięcia, które go wrzekomo na tron ojcowski ma wprowadzić. Panowanie więc mocy piekielnych i zasianego przez nie w dusze ludzkie postrachu, daje się uczuć jeszcze w samém postanowieniu dobra, opędzającego się złemu.

Tęg potędze zbrodni w *Macbethie* odpowiada druzgocąca ją moc sprawiedliwości. Jeżeli zbrodnie były straszliwe, pogrom będzie okropny. Żadne tortury nie mogłyby zastąpić męczarni, jakich doznaje Lady *Macbeth*, błędząca po nocy, z rękoma, których „wszystkie wonie

Arabii nie wypowietrzają z krwi". Żadne tortury nie mogłyby przynieść większego zadośćuczynienia, w wyższym stopniu zaspokoić przyrodzonej żądzy sprawiedliwości—niżeli to czyni przegrana Macbetha w walce z Siwardem i Malcolmem. Od jednego ciosu wszystko powalone: i zbrodnie jednostek i gwałty publiczne. Złe zagnane w głąb' przepaści: kiedy Malcolm wzywa swoich do Scone na koronację, przejmuje nas uczucie, że to już ludzie nowi nastają, aby nowym życiem żyć. Podobne wystąpienie Fortinbrasa w „Hamlecie”, ks. Albańskiego w „Learze”, jest tylko zapowiedzią lepszej przyszłości. Tu, po zmieceniu takich potworów, po zespoleniu się sił tak czystych, przyszłość koniecznie lepszą być musi. Niestety, lepszą nie była—i historyra szkocka pozwala za Byronem żałośnie westchnąć: *a future like the past* — przyszłość jak przeszłość!

Poetyczność „Macbetha” zasługuje na wywyższenie największe. Panuje ona, nietyle w mowach osób występujących w dramacie, ile w podnioslejszej sferze kompozycji, architektoniki sztuki. Wszystkie prawie mowy Koryolana, wiele przemówień Volumni, a parę Meneniusza, większemu odznaczają się bogactwem poezji, niż odzywanie się głównych działaczy dramatu w Macbethie. Natury czyste, choćby przez ślepa namiętność występne, jaką był Koryolan, więcej wskutek samej tej czystości swojej muszą mieć polotu, niż natury przez zbrodnię, to jest świadomie rozmyślnie złe użycie wolności, zepsute. Cnota jest w pewnej mierze gieniuszem i pozostanie nim na zawsze. Większą swobodę, większą przestronność imaginacji, silniejszy polot fantazyi posiadać musi bohater Rzymu, dumny pół-bóg, walczący z ludem, a przez lud z ojczyzną swoją, niż ciemny ponury zbrodniarz w Inverness, w którym złe stopniowo zmonopolizowało dla siebie wszystko, co się w człowieku rwie po za ciasne szranki powszedniości. A Lady Macbeth? O, ona jest zimną, wytrawną, skamieniałą w złém. Obywa się bez wyobraźni, chciałaby ją zupełnie wygładzić; radzi mężowi swemu, aby nie myślał, bo od myślenia zwaryować można. Jój marzenie o królewskiej godności jest skieletem bez ciała fantazyi. Praktyczny zmysł ukrywania się panuje w niej nad innymi popędami duszy, odkąd zaspokoila już ambicyę królewskość. Kiedy mąż ma owo mistrzowskie widzenie Banka, żona głosem rozsądku nawołuje go do przytomności, wyrzywa go sumieniu, które go już na torturach trzymało. Lady Macbeth jest uosobieniem zbrodnicości: walczyć już ze sobą nie potrzebuje, myśleć o sobie nie chce, myśleć o tém, co po za nią jest — nie może. W duszy jój zbrodnia sama już tylko ma dla siebie mieszkanie: zrodzona z ambicyi, wygnała rodzicielkę swoją i sama ciemną pieczarę zajmuje. Dusza Lady Macbeth niezdolną jest już do uniesień żadnych, najbardziej nawet samolubnych; marzenia i poloty zostawiła daleko po za sobą;

odarta z fantazyi — skostniała i zlodowaciała. Poetyczności jęj postaci, nie w nięj samęj, ale zewnątrz nięj, w jęj ustosunkowaniu się do świata, w jęj zależności od ogólnęgo planu sztuki szukać potrzeba.

Powtarzam, że nie tyle przez wysławianie się osób występujących, ile przez przygody swoje „Macbeth“ jest dziełem wysoce poetycznym. Podobne piękno posiadają „Cymbeline“, „Sen nocy letnięj“, „Burza.“ Ta ostatnia jest całą wytworem imaginacyi; pochop do nięj tylko dało odczytanie przez poetę opowieści jakiegoś rozbicia się na morzu. Lecz poetyczność pomysłu w „Burzy“ ma w sobie coś kapryśnego, jest lekka, jak sam utwór: nie pokazuje talentu w jęgo istotnej potędze; poetyczność Macbetha zaś jest poważną, — silnięj ją dramatyczny żywioł przejmuje.

Macbeth przez tę poetyczność jest utworem romantycznym, i jeśli do Szekspira sięgać potrzebuje historia literatury, by dojść początków romantyzmu nowoczesnego, to w całym tym wspaniałym grodzie, jaki tworzą tragiedye wielkiego Anglika, niema może budynku, któryby bardzięj od „Macbetha“ nosił na sobie piętno romantyczności.

Przyjrzyjmy się jeszcze bliżęj tęj budowie.

Podwaliną pomysłu jest działanie złych mocy. Uosobił je poeta w Czarownicach i w Hekacie, regulującęj postępowanie czarownic. Macbeth z ust tych wiedźm usłyszał był przepowiednię wielkości swojej: ich to ręce podały mu czarę marzenia, które bezzwłocznęm urzeczywistnieniem się swojém mogło upoić, obłąkać duszę najsilnięjszą. To piorunowe sprawdzenie się przepowiedni co do dwóch pierwszych punktów (Glammis i Cawdor) zarzuca na Macbetha sieć, z któręj niepodobna mu się będzie wywikłać bez bohaterstwa duchowego, bez głębokę wrośniętęj w serce religii i miłości dla ludzi: a właśnie w sercu tęp panuje zabobon a miłość ogólna jest mu zupełnie obcą. Czarownice nie wskazały wprawdzie Macbethowisposobu zostania królem, nie powiedziały mu, co ma uczynić, aby się i trzecia przepowiedna sprawdziła; ale, opanowawszy raz jęgo wyobraźnię, rozpaliwszy mu ambicyę w płomień ogromny, nieogarniony, postawiły go w takich warunkach, że zbrodnia sama do nięgo przyjść musi: przyjdzie tęp i weźmie straszliwy pocałunek. Dość było tylko uwierzyć Macbethowi w to, że moc nadprzyrodzona zapewniła mu godność podwójną: tana Glammisu i Cawdoru — aby już nie opędzić się nigdy marzeniu o królewskości, które zbrodnia tylko doprowadzić mogła do urzeczywistnienia. Macbeth musiał być człowiekiem ambitnym jeszcze przed owęm widzeniem na pustkowiu; ale ambicya ta nie była jeszcze tak potężną, aby mu równowagę odebrać miała. Dopiero powitania czarownice nadały jęj moc wytręcającą ducha

z równowagi. Wprowadzony na szczyt ziemskiej wielkości, duch ten dostał zawrotu i w przepaść się stoczył. Macbeth nie jest urodzonym zbrodniarzem, jak jego żona, która miała żądzę mordowania zaszczerpioną już w krew. Macbeth odczuwa panowanie świętych praw gościnności, umie cenić dobroć w człowieku i w panującym, wie, co to są względy wdzięczności, wie, ile winien jest temusamemu Dunkanowi, którego ma zamordować; cała jego uczuciowość i umysłowość, — jeżeli pominiemy dwa wyżej wskazane czynniki religii i miłości — raczej odwodzić go od zbrodni, niż nakłaniać do niej musiała. Ale raz uwierzywszy w moc nadprzyrodzoną, która prowadzi śmiertelnych coraz wyżej po drabinie wielkości ziemskiej, raz zaprzędnawszy wyobraźnię swoją, utracił zarazem i wolę, bez której najpiękniejszy umysł i najszlachetniejsze uczucie przepaść marnie muszą. Nie od niego wychodzi myśl zamordowania Dunkana, ale on ją spełnia, a w wahaniu się jego, trwodze i wstrecie widać tylko dawny ów, dodatni stan duchowy, gwałtownie wypierany przez ambycję.

Moc złego, przedstawiona w dramacie Szekspira, nie jest prostym tylko pomysłem mechaniki poetycznej — dla danego określonego wypadku użytym. Czarownice, a nadewszystko Hekate, na całą ziemię się rozpościerają, i nakłaniając Macbetha do złego, utrwalając go na drodze mężobójstwa, pracują jeszcze nad zgubą innych. Szekspir obmyślił szataństwo w „Macbethie” w podobny sposób, jak Goethe w „Fauscie”; mniej je tylko rozwinął, w większym je oderwaniu od form człowieczych przedstawił. Hekate strofuje swe podwładne za to, iż, uczyniwszy z Macbetha zbrodniarza, zaniedbują mu zgotować zguby; za zgubą zaś jego niekoniecznie wprawdzie ma iść zwycięstwo dobra, w każdym jednak razie w zgubie samój, w zaślepieniu umysłu króla, do zguby prowadzącym, dobrzy, jeżeli się podniosą, znajdują pomysły dla działań swoich warunki. W takim upostaciowaniu pierwiastku złego kryje się, zdaniem mojem, bądź świadomie zeznana, bądź też bezwiednie do tworzenia dopuszczona myśl, że złe samo niszczy się w swych dziełach. Taksamo w „Fauscie” „złe jest siłą, która ciągle złego pożąda, a ciągle dobro wytwarza”. Złe nie jest tu wrogiem ludzkości całej, jako wielkiego zbiorowego organizmu człowieczeństwa, jest tylko wrogiem jednostki, — kamieniem probierczym jęj działalności, jęj niepodległości duchowej — jest dla niej pokusą tylko, nie zaś fatalistycznym, z góry narzuconém, nieprzewartem zatraceniem. Kiedy Macbeth zabił już Dunkana, kiedy kazał zamordować Banka, kiedy już jako król ukoronowany w Forres rządził — wtedy jeszcze czarownice każą mu się strzedz Macduffa, a w ostrzeżeniu tém znowu objawiają wyraźną opiekę nad zbrodnią i jęj skutkami. Lecz w dwu następnych wyroczeniach inna się już myśl przebija: wyniesiony dzięki ambycyi, ma

zostać straconym przez ufność, przez wiarę w tęsamą moc, która go wywyższała. Macbeth wierzy, że wtedy dopiero upadnie, kiedy las z Birnam przyjdzie do Dunsinane; wierzy, iż zmóźd go może tylko człowiek nieurodzony z niewiasty. Ta podwójna ufność, wlana przez czarownice, czyni go tylko srogim, ale nie czyni dość przezornym i dzielnym na własną obronę; nie pozwala mu należycie przygotować się do rozprawy orężnej — z mścicielami ziemskimi, z zastępem sprawiedliwych a silnych, co, jak archanioły, przyjdą do niego po zadosęuczynienie.

W „Macbethie” oddawna już dostrzegano znamiona tragedii antycznej. Działo się to i dzieje nie bez słuszności. Wrażenie z utworu Szekspirowskiego wynoszone podobnym jest do tego, jakiego, naprzykład, doznajemy po odczytaniu Orestyady. Ale czy wyłącznie, czy nawet pierwszorzędnie wrażenie to opiera się na wspólnej utworowi nowożytnemu z utworami greckimi fatalistyczności? Nie sądzę, a to dla dwóch powodów. Najpierw prócz owego fatum starożytnego, którego odmiennym upostaciowaniem tylko ma być wpływ czarownic na akcję w dramacie Szekspira, są inne bardziej uderzające znamiona wspólności: szybkość i jedność akcji, silna koncentracja charakterów, ograniczenie dramatyczności do jednego tematu, ześrodkowanie wszystkich momentów działania około jednej głównej postaci, a stąd wypływająca prostota, jednolitość, przy której życie, w dramacie przedstawione, jest niejako samém dla siebie i doskonale wyodrębnia się z oceanu życia ogólnego. „Macbeth” staje się przez to może idealniejszym od innych utworów Szekspira, mniej ma w sobie rozliczonych, nierozzerwalnie rzeczywistego człowieczeństwa trzymających się namiętności,—aby za to w namiętnościach umyślnie wydzielonych, wybranych, osiąść więcej natężenia wewnętrznego i potęgi nazewnątrz. Drugi powód tkwi w tém, że fatum greckie, takie, jakie pospolicie przyjmujemy, nie wydaje mi się podobnym do tego, jakie zakłącia i wyroczenie czarownic rozciągają nad Macbethem. Orestes działa jak syn dobry, któryby miał tylko ojca na ziemi, a matki nie miał. Bogowie sami popychają go do złego, które w danęj chwili, przy jego jednostronności duchowej w zapalczywości gniewu, dobrém się wydaje. W czasach, kiedy Eschilos pisał „Agamemnona” — jeszcze wycobraźnie greckie żyły za pan brat z bogami, Olimp był na ziemi, a bogowie rządzić musieli zarówno dobrem, jak i złem ludzkim. Nie było rozgraniczenia między niebem i ziemią: co się złego na ziemi stało, musiało mieć pobudkę swoją w niebiesiach. Stąd Orestes jest niewolnikiem bogów i myśli boskich, idei,—i od bogów i od idei ich otrzymuje rozgrzeszenie. Inaczej kształtuje się ta moc wyższa, to fatum w poezji nowożytnęj, a jak starałem się wyżej wyjaśnić, i w samym Szekspirze.

Ostateczną władzą, ostatecznym trybunałem dla człowieka jest tu już sam człowiek. Tęj prawdzie Szekspir nigdzie się w dramaturgii swojej nie przeniwierał: przeciwnie, zeznawanie jej ustawicznie stanowi dla niego jeden z pierwszych tytułów wielkości. Podobieństwo pomiędzy fatalizmem Szekspirowskim a starożytnym wtedy dopiero wystąpi, kiedy zdołamy w tym drugim obok przewagi bogów wykazać i samodzielność człowieka rzeczywiście istniejącą.

Do zakresu akcji nadprzyrodzonej w dramacie należy i zjawienie się ducha Banka w akcie III, wspaniałością swoją mało równych sobie efektów mające w najwyższej poezji nowożytnej. Cały postęp umysłowości, cała trzeźwość nasza dzisiejsza nie zdoła temu pomysłowi wielkiego Anglika odjąć racyi bytu w sztuce; podobnie jak całe dzisiejsze ustosunkowanie się umysłów ludzkich do przyrody, nie może w niczem naruszyć praw Cienia Ojca Hamletowego, Cienia Cezara lub Duchów ofiar pomordowanych przez Ryszarda III. Estetyka pozytywna, jeżeli się na te dziwactwa Szekspirowskie zgodzić nie może — niechaj nie mówi o Szekspirze. W tej właśnie nadprzyrodzoności „Macbetha“ tkwi także jego romantyczność. Na zrebie Wieków Średnich poeta, co się urodził w dwadzieścia lat po skonie Kopernika, a w jednym roku z Galileuszem, jakgdyby pręczywał to orzeczenie Goethego, „że co ma żyć w pieśni, zamrzeć musi w życiu“, uwiecznił w dramacie cząstkę tych wierzeń średniowiecznych, które za jego czasów już znikaly. Wziął wiarę gmiuną, której sam nie podzielał, i uplastycznił ją w sztuce. A jak był romantykiem we wszystkim, co zdziałał, przez to, że *otworzył człowieka*, tak był romantykiem również i przez to, że przyjął do poezji swojej żywioly ludowe — przyjął zabobon, fałsz, aby go wyzyskać dla sztuki, przedstawiającej człowieczeństwo w wiekuistej jego prawdzie. Na tém polu był Szekspir poprzednikiem romantyków XIX-go wieku.

Poruszony przez moc złego krąg namiętności i pożądań ludzkich wiruje już w dramacie z szaloną siłą. Stajemy w mgnieniu oka na drugiem, wyższym piętrze budynku. Panują tu mord i trwoga. Działaczami głównymi oboje Macbethowie. Dopomagają im zbiry, którzy zamordowali Banka, oraz siepacze nasłani na zamek Macduffa w Fife. Ci ostatni, nie zastawszy samego pana, zabijają mu żonę i dziecko. Dla ziszczenia się przepowiedni, jaką Banko usłyszał w pierwszym widzeniu czarownicy, kiedy towarzyszył Macbethowi, potrzebne było ocalenie życia Fleance'owi: inaczej szereg królów, a w szeregu tym i Jakób I (VI szkocki), nie dalby się wywieść od tana szkockiego, — co właśnie w starém podaniu poeta uszanować zamierzył ⁵⁴⁾.

⁵⁴⁾ Jeżeli przez to chciał się przypochlebić Jakóbowi I, jak chcą komentatorowie, to przyznać trzeba, że było to pochlebstwo najniewinniejsze w życiu. Wogóle pochlebstwa Szekspira dla wielkich nie przysparzały im zaszczytów.

Trzeci zat6m zb6jca, kt6ry juŹ na miejscu działania przyłacza si6 do dw6ch poprzednich, wyst6puje raczej jako narz6dnie dobrego: zgaszeniem pochodni ocala Źycie Fleance'owi. — Niepodobna mi iŹc za poet6 w układcie Źadz, uczu6 i postanowieñ ludzkich w tym drugim kr6gu dramatu. Akcy toczy si6 szybko, gwałtownie. Zbrodnia jedna wywołuje drug6, jedna drug6 spycha. Nie prawdziwszego w Źyciu, i nie pot6żniejszego dla poezyi (jako zasada tw6rca) nad to wyznanie Macbetha, Źe co si6 Źle poczuł6, zł6m si6 tylko podtrzyma6 moŹe. Taka jest nieuchronna logika wyst6pk6w — od zakres6w najszczuplejszych do najogromniejszych — jeŹeli zerwanie z sam6m zł6m kłamu j6j nie zada. Wszystko albo nic: p6łsrodk6w niema. Zł6 w objawach swoich r6żni si6 tylko iloŹci6 tych objaw6w, dzielnoŹci6 w zamiarach i czynach; nie r6żni si6 bynajmniej istot6. Taka logika działa pot6żnie w Macbethie. Jak tu wszystko powi6zane ze sob6, jak nawzajem sobie potrzebne! ZaleŹnoŹc Źcisła, wewn6trzna, pojedynczych objaw6w zł6go sprawia, Źe dla oka patrz6cego z zewn6trz akcy wydaje si6 w biegu swoim jak kula ognista, p6dŹ6ca po przestworach, w kt6re s6łnce ideału przestało juŹ wysyła6 swe promienie.

Duch romantyczny Szekspira kazał mu na tło zbrodni, spełnianych przez Macbetha, rzuci6 obraz rzadkiej poetycznoŹci — pi6kny i sam w sobie, i przez przeciwstawienie si6 temu wlaŹnie piekielnemu tłu. M6wi6 tu o szczebiocie małego syna Macduffa z matk6, przed sam6m zjawieniem si6 siepaczy (akt IV, scena II). Nie moŹna bez gł6bokiego wzruszenia wyobrazi6 sobie tego malca, zapytanego przez matk6: Co pocznie teraz, gdy ojca nie ma — jak Źy6 b6dzie? — Jak ptasz6—odpowiada dzieci6. — Robaczkiem i muszk6? — T6m, co znajdu6; jak ptaszki Źyj6, tak i ja Źy6 b6d6. — Biedne ptasz6! A nie l6kasz si6 ty siedeł? — I czego bym si6 miał l6ka6! Na biedne ptasz6ta siedeł nie zastawiaj6. — I pot6m, w dalszym ci6gu t6j rozmowy, matka, zapytana przez syna, m6wi mu, Źe mogłaby dwudziestu m6Ź6w kupi6 sobie na targu. Nast6pnie snuj6 si6 na temat winy ojcowskiej, rozumne, dowcipne, a w dziecięcym nastroju trzymane zdania o porz6dku sprawiedliwoŹci ludzkiej. Dzieci6 nie wierzy w Źmier6 ojca, o kt6rej mu prawi matka, nie widzi bowiem łez w j6j oczach; a gdyby matka po Źmierci ojca nie plakała, byłby to znak, Źe on, malec, wkr6tce „nowego ojca“ mie6 b6dzie. Tyle wdzi6ku i m6droŹci w jednej dzieci6cej postaci zamkn6c — na to potrzeba było by6 mistrzem takim, jak Szekspir. Niewymowna ŹałoŹc przejmuje nas po t6m piskl6ciu — wyrzucon6m z gniazda i stratowan6m przez zb6j6w Macbetha. Porwanie si6 dziecka na zbrodniarza ze s6wami: kłamiesz, łotrze!—jest rysem prawdziwie Szekspirowskim. Widzimy w nim juŹ cał6 przyszł6 energię, odwag6 moraln6

i męstwo młodego Macduffa. Tém głębiej nas poeta wzruszył śmiercią, im więcej dał nam do żalowania w życiu.

Trzecią część składową „Macbetha“ stanowi przygotowanie odwetu przez tanów szkockich przy pomocy Edwarda Wyznawcy, — stoczenie walki i wzięcie pomsty ze zbrodniarza. Ta pomsta jest jaknajbardziej materyalną: mściciele nie zadawałają się samém zwycięstwem, — używają niemiłosierdzia i srogości. Macbeth poddać się nie chce: Macduff zwycięża go, ucina mu głowę i zatknętą na żerdź wnosi na scenę. W owych czasach, kiedy się te krwawe dzieje rozgrywały, nie inny pewno obyczaj panował. Za Szekspira okrucieństwo to nie raziło jeszcze widzów; dziś cywilizacya trzywiekowa, rozbudzone przez ten czas w masach uczucie ludzkości i cześć dla życia, każą uważać to wnoszenie głowy uciętą na scenę i okazywanie jęj widzom za zbytne barbarzyństwo. Ale, gdy nie patrząc na scenę, wyobrazimy sobie idealnie tylko ten odwet Macduffa, wstręt nasz zesłabnie; tak wielkie, tak potworne były zbrodnie Macbetha, że samo tylko zadowolenie w sercach zwycięzców zrównoważyć ich nie może: serca dopominają się materyalnego odwetu dawnęj ludzkości — *zab za zab*.

Zastanawiając się tak nad całością utworu Szekspira, czyśmy przypadkiem nie zapomnieli o tęg postaci kobiecej, której scharakteryzowane było tutaj główném, jeśli nie jedyném, założeniem? Naczelne rysy, strategiczne, że tak powiem, linie tego ducha, który straszy ludzkość w Lady Macbeth, odnaléź-by się mogły już wyżej w tém, co powiedziano o wewnętrznej poetyczności dwóch głównych postaci dramatu. Lady Macbeth nie jest kobietą spełniającą zbrodnię: jest zbrodnią samą, działającą bez pośrednictwa człowieczeństwa, a tém mniej kobiecości. Jędza to piekielna — nie w nięj czlowieczego niéma. „Od własnej piersi oderwałaby dziecię własne i roztrzaskała mu głowę, gdyby, wykonawszy taką przysięgę, jaką złożył był Macbeth, miała jęj nie dotrzymać“. Jedyne tylko zmysł zachowawczy jest w nięj ludzkim — a kiedy serce zbrodnię spełnia, rozsądek stoi mu na straży jako należący do współki. Zemdlenie wobec tanów po ujawnieniu się morderstwa, jeśli nie jest rozmyślném — a za takie uważać-by go nie należało — nie powinno być, zdaniem mojem, uznawane za objaw słabości duszy kobiecej, nad którąby rzekomo nerwy zawsze panować musiały. Zemdlenie Lady w akcie II scenie III uważam za środek czysto artystyczny. Co mogła jeszcze powiedzieć taka Lady Macbeth po takim straszliwym czynie, w pierwszym, gorącym jeszcze, momencie, zanim krew Dunkana zastygła? Każde jęj słowo, popierające kłamstwo Macbetha, zacierałoby wielkie tragiczne wrażenie zbrodni tylko co spełnionej. Czyż nie dosyć zrobiła dla zatajenia przestępstwa, gdy, wpadłszy na scenę, uda-

ła dowiadującą się dopięro o śmierci króla, przerażoną? Nie sądzę téż, aby Szekspir wprowadzić chciał zemdlenie Lady w charakterze poszlaki przestępstwa, — braknie bowiem zupełnie w dramacie akcji, któraby się z poszlaki podobnej rozwijała.

Lady Macbeth nie potrzebowała zachęcać się do zbrodni, nie potrzebowała po odebraniu listu od męża wzywać mocy piekielnych, aby jej dodały wytrwałości w złém. Szybkość, błyskawiczność zamiaru, wybuchającego zaraz po odebranej wieści — dowodzi aż nadto, że Lady była ostatecznie do czynów podjętych uzdolnioną, że ani zawahać się nie mogła, ani téż walczyć ze sobą nie potrzebowała. Kiedy mężowi jej zbrakło odwagi na obryzganie krwią Dunkana dwóch śpiących przy nim dworzan, Lady bez namysłu porwała się, aby spełnić okrucieństwo. A gdy już wróciła — w jakież to słowa odzywa się do męża? Hańbą byłoby dla niej, gdyby miała takie serce, jak mąż. A jakież to mąż ma serce? Zabił Dunkana.

Jedynym ustępem dramatu, ujawniającym poetyczność w duszy zbrodniarki, jest pomienione wezwanie do mocy piekielnych (akt I, scena V). Przemawia w nim raczej uosobiona żądza złego, niżeli osobistość ludzka, żądzy oddana:

Lady Macbeth woła po odejściu posłańca ⁵⁵):

Ochrypnął nawet kruk, co w mego zamku mury
 Dunkana dzisiaj wjazd złowrogi zapowiada,
 O śpieszcie w pomoc mi, wy czarne duchy, które
 Pod strażą macie swą zbójcekie myśli, — śpieszcie!
 Zagaście w sercu mi instynkta me niewieście,
 Od głowy aż do stóp niech będę przez was cała
 Wściekłości jadem wskroś najdzikszym przepelniona!
 Niech zgęstnie w żyłach krew, by przez nią nie zdołała
 Zgryzota wstępu mieć do głębi mego łona,
 By jaka tkliwa myśl, by jaki niespodzianie
 Wrodzonych uczuć głos wśród strasznego dzieła
 Nie zachwiał woli mój, bym póty nie spoczęła,
 Aż się szalona chęć — szalonym czynem stanie!
 O pójdźcie, pójdźcie wy, co wierną swą opieką
 Darzycie krwawą chęć, a piersi moich mleko
 Będziecie ssać, jak żółć! O pójdźcie, pójdźcie do mię,
 Gdziekolwiek ludzką złość wspieracie niewidomie!
 Zstąp, czarna nocy, zstąp! Niech z tobą się rozpostrze
 Najgęstszy piekiel dym, by noża mego ostrze

⁵⁵) Przytoczenie z przekładu Adama Pługa („Kłosa“ r. 1871).

Nie zobaczyło krwi, co samo ją utoczy;
 By niebo na mój czyn, przez całun tój zamroczy,
 Rzuciwszy groźny wzrok, nie zawołało: „Stój.“

Wspaniałym, jako dzieło sztuki, jest skon Lady Macbeth. Dusza zapada się pod ciężarem życia. Nim się zapadnie, przejdzie jeszcze przez zamęt, przez straszną zawieruchę myśli! Z ogarkiem w rękę, błądząc po nocy (akt V scena I), rozmawiając ze sobą i z widmami, nie jest Lady ani lunaticzką, ani wariatką. Wié dobrze, co mówi, i mówi tylko to, co do jój położenia etycznego przypada. Stan jój jest stanem szczególnym wspomnień, wyrzutów, ale tych, które ani poprawiają, ani karzą, lecz zabijają. Morderczynię morduje teraz sumienie. Odarło duszę z mocy wszelkiej, i teraz dopiero — w niemocy, w upadku — odsłania się w duszy tój człowieczeństwo. Działał potwór; cierpi człowiek. Kobiecość drga w słowach: „Tan z Fife miał żonę — gdzie ona?” Przypominają się czyny dawne, ale z każdego polotu w przeszłość myśl wraca ze wspomnieniem zbrodni. Zaiste: — „Ciemne jest piekło!“

Z umiarkowaniem i rozumem artystycznym, właściwym tylko wyższym talentom, Szekspir, ukazawszy konanie Lady Macbeth — tak straszne — nie chciał już ukazywać jój skonu. Jak starożytny artysta w *Oferze Ifigenii*⁵⁶⁾, a Grotger w *Padole płaczu*, wielkość boleści uwidomili przez zasłonięcie oblicz, na których się objawiała, tak dramaturg angielski, dając widok straszliwego stanu przedśmiertnego Lady Macbeth, widok śmierci samej zbytecznym już uczynił. *)

⁵⁶⁾ Tymanthos z Sykyonu w IV w. przed Chr.

*) W zakończeniu rzeczy o Szekspirze, i jego utworach winienem podać sprostowanie wiadomości w przepisku 37-ym o najdawniejszej u nas wzmiance poświęconej dramaturgii Szekspirowskiej: ukazała się ona, nie w *Rymotwórstwie* Krasieckiego, ani we wcześniejszym o lat 20 *Zbiorze potrzebniejszych wiadomości*, ale już w *Monitorze* warszawskim z roku 1765 (N. 50). Sprostowanie to zawdzięczał Piotrowi Chmielowskiemu, redaktorowi „Biblioteki”, do której wchodzi moje *Zarysy*. Z użyczonej mi przez niego rozprawki S. Estreichera *Szekspir w Polsce* (1893) widzę, że w *Monitorze* z r. 1766 to (N. 65) toczono już łagodną polemikę o wielkiego dramaturga. Zna go i krótkimi zdaniem zbywa książę Ad. Kaz. Czartoryski w przedmowie do *Panny na wydaniu* (1770) i w *Kalendarzu teatrowym* na r. 1780. W r. 1801 w *Pamiętniku Warszawskim* niejaki J. K. *Wyszowski*? (według p. E) dopomina się wprowadzenia Szekspira na scenę. Prócz p. St. Estreichera o Szekspirze w Polsce pisali, przytoczeni przez niego w końcu rozprawki: Tarnowski St. hr. w *Przeglądzie polskim* 1877 i Ziotecki Dr. osobno: *Shakespeare in Poland* (1888).

Byron.

(1888).

Największemu, obok Szekspira, gieniuszowi swemu w poezyi słowa Anglia nie dała dotąd ani miejsca w Westminsterze, ani, w stuletnią rocznicę jego urodzin — świadectwa czci, gieniuszom należnej. Było coś ściskającego pierś w doniesieniu z Londynu, iż tylko grecka kolonia wystąpiła z obchodem jubileuszowym, a sami Anglicy niczem nie okazali, że im drogą jest ta pamiątka przyjścia na świat istoty ludzkiej, którą tak potężny duch twórczy obrał sobie za pracownią.

Jakto? w wieku jubileuszów i pomników, w wieku pychy i próżności, — rocznica tak wielkiego człowieka przechodzi jakby dzień najpowszedniejszy, i, co więcej, w tym dniu jeszcze myśl potomnych, nieubłagana, niemiłosierna, zamiast zapalać — gasi, zamiast rozgrzewać — studzi, i nie entuzjazmu wieńce, ale pęki różg składa na grobie najpierwszego, najpoczytniejszego poety XIX wieku?

Co to za naród, który nie czci swój wielkości? I co za przyczyna, że czcić jej nie chce? Na pierwsze pytanie odpowiada charakter angielski, na drugie — życie poety. Można się nie godzić na ustrój społeczeństwa angielskiego, na rozumową prawowitość źródeł panujących w niem opinij, na samo to bezrobocie wdzięczności, jakie Anglicy w rocznicę bajronowską, wbrew całemu światu cywilizowanemu, urządzili u siebie; ale, po przypomnieniu sobie kolei żywota poety, nie podobna odmówić temu zacięciu się potomnych pewnego oroku sprawiedliwości. Surowość okazywana dzisiaj Byronowi nie jest, ani klerykalno-arystokratycznym *cantem*, ani pedantyzmem szerszej już moralności: rozważa ukazuje w niej żywioły zdrowego rozsądku i zdrowych uczuć etycznych. Opinia angielska stwierdza na Byronie zbyt często lekceważoną tezę ścisłego związku literatury z życiem. Gdy się w życie Byrona wejrzy, to gieniusz jego przeraża,

sprawia demoniczne jakieś wrażenie. Stajemy wobec zagadki: jak umysłowość taka mogła się pogodzić z takiem sowizdrzalstwem w życiu — i dlaczego demiurg świata, stwarzanego ciągle przez myśl ludzką, nie wybrał sobie inną, godniejszą jakiej osobistości, aby z nią i samemu posągowi ducha twórczego dać głębszy fundament, wyższy ku niemu piedestał?

Byron wyszedł z rodziny arystokratycznej i takie pochodzenie swoje wysoko cenił. Naturalny prąd krwi Byronów poczyna się w jednym z towarzyszków Wilhelma Zdobywcy, Randulfie de Burun. W linii macierzystej Gordonowie, z dodatkiem „of Gight“, byli starą i znamienitą szlachtą szkocką, wynoszącą się nawet ponad ród książęcy téjsamą nazwy. Kroniki angielskie z Wojen Krzyżowych zapisują kilkakrotnie nazwisko, które poeta w kolebce swój już zastał. Wojna Białej i Czerwonąj Róży nie obyła się bez Byronów. Kiedy Henryk VIII znosił klasztory, ulubieniec jego, John Byron, otrzymał w darze Newstead-Abbey pod Nottingham, w hrabstwie téjsamą nazwy, w środkowej Anglii; odtąd było to dziedzictwo rodowe. Dotychczasowi „rycerze“ zostali baronami na Rochedale’u.

Majątku miewali zwykle mniej, niż namiętności. Prawda, że w rodzie Gordonów trucizna i mordercze żelazo nie próżnowały, ale już je czas był przysłonił w XVIII w.; gdy tymczasem Byronowie składali jeszcze w ową epokę dowody przerażającej zmysłowości, okrucieństwa, mściwości, ale przy tém też zuchwalstwa i odwagi. Dziad poety, Jan, zwany „hardy Byron“, był admirałem floty angielskiej, z dość rozgłosném imieniem. Brat jego William, człowiek atrydycznych namiętności, zabił swego sąsiada w pojedynku bez świadków, znęcał się nad ludem, palił, bił i zabijał każdego, kto mu wszedł w drogę, a rezydencją swoją, Newstead, uczynił przybytkiem wszelkiego wyuzdania. Los zrzucił, że po nim właśnie odziedziczył poeta siedzibę rodową, a do wnuczki zabitego przezeń sąsiada, miss Maryi Chaworth, zapalał namiętną miłością. Syn admirała, a ojciec poety, kapitan Jan Byron, znany był pod przydomkiem „Jacka szalonego“. Służył on w gwardyi królewskiej przeciwko Amerykanom, żył hulaszczo; uwiódszy żonę margrabiego Carmarthen, stracił ję majątek, wtrącił ją w zgryzoty i przyprawił o śmierć. Lekkie życie pożądało pieniędzy: dla pieniędzy téż ożenił się powtórnie z bogatą dziedziczką szkocką miss Catheriną Gordon. Uwiął się szybko: w ciągu niespełna dwóch lat z 24 tysięcy f. st. zostawił tylko trzy. Zawiedziona, porzuciła niegodziwca we Francyi i przyjechała do Londynu. Tu, w domu przy Holles Street, d. 22 stycznia 1788 r. przyszło na świat dziecko, które rozwinęło się w wielkiego poetę. Według swego stanu cywilnego nosiło ono nazwisko: „Jerzy Noel Gordon Byron.“ Poeta lubił opuszczać jedno z dwu imion, oraz

przydomek macierzysty „Gordon“: pochlebiali mu to, że pozostałe dwa wyrazy zaczynają się od tychsamych liter, które były cyframi wielkiego awanturnika wojennego.

Na wychowanie dziecka godny ojczulek nie wpływał wcale, gdy wkrótce uwolnił od siebie świat, który i tak już miał dosyć jego kapitaństwa. W r. 1790, kiedy jeszcze żył, żona przeniosła się z synkiem w strony rodzinne, gdzie żyć jej było łatwiej, i osiadła w nadmorskiem Aberdeen. Dziecięciu przy urodzeniu skrzywiono nóżkę i na całe życie uczyniono je kaleką, ale gorzej jeszcze, bo w dzieciństwie już spaczono mu charakter. Dziecko wolne było wprawdzie od złego wpływu ojca; ale i wpływ matki nie okazał się zbawiennym. Zdanie o wielkich matkach wielkich ludzi znalazło tu, w przeczącej swjej postaci, nowe stwierdzenie. Jeżeli przy wszelkich zboczeniach temperamentu umysł ulega pokusie dopatrywania dziedziczności, to przy wpływie charakteru rodziców na charakter dzieci wprost już zasady tej odrzucić nie zdoła. Pani Gordon Byron była fantastyczką, popędliwą, despotyczną, pełną przywidzeń i przesądów, niezdolną dotrzymać jakiegokolwiek ciągłości w poglądach, wrażeniach, zajęciach swoich — i wskutek właśnie takiego charakteru do duchowego macierzyństwa żadnego zgola powołania nie miała. Zamiast wychowania — spaczenie, zepsucie; rozwój zmysłowych popędów, przytępienie uczuć, pod gorącym tylko oddechem życia rozwijać się mogących, zupełna neutralność moralna, brak szacunku synowskiego, najwet lekceważenie matki: takie były owoce tego wychowania, a raczewspełistnienia, w którym umysłowość dziecka nie doznawała najlżejszej nawet wychowawczej uprawy, a wrażliwość nadmiernie się rozwijała. W piątym już roku życia miał malec swój ideał kobiecy, Maniusię Duff, i osnuwał jej postać pajęczemi niciami marzeń, nawet jeszcze niezdolnych się ukształtować. Z silnego, ogromnego mózgu — podobno dorównyującego wagą mózgowi Napoleona — tryskała żądza wiedzy, objawiająca się ciekawością. Nauki jakotako uporządkowanej dziecko nie otrzymało prawie wcale; ale zaledwie nauczyło się czytać, cheiwie już pochłaniało książki, szczególniej podróże, opisy Wschodu, powiastki arabskie. Wprawiały one w ruch koła potężnie zarysowującej się fantazyi, ćwiczyły jej energią przyrodzoną. Na tём zamilowaniu podróży i tureckiego Wschodu, raz wrażoném w umysł, z czasem zaszczepił się osobny typ twórczości.

Miało dziecko rok jedenasty, kiedy prawnie zostało parem Anglii. W r. 1793 zmarł ów srogi a rozpustny lord William, — majątek wraz z tytułami zostawiając, najbliższemu już wówczas, wnukowi swemu po bracie. Parowstwo zaczęło się od przewiezienia para do rezydencyi rodowej w Newstead, a zaznaczyło na początek wyłamywaniem owęj nieszczęsnej nogi, skrzywionej przy urodzeniu. Lor-

dowi nie wypadalo być kulawym: wziął go tedy jakiś „empiryk” do siebie, do Nottigham, i męczył przez kilka tygodni. Udęczenia dziecka były jedynym owocem medycyny i chirurgii. Z nielepszym skutkiem wychodził młody Jerzy z rąk głośnego D-ra Baillie w Londynie, dokąd go z Nottigham zawieziono. Jakim pojechał, takim i powrócił. Wyrzekając się już kształtności fizycznej, zaczęto — teraz dopiero — kształtować umysł. Wzięto do malca bardzo dobrego pedagoga, D-ra Glennie z Dulwich; ale nieukrócony bezład w charakterze matki dziecka psuł ciągle robotę wychowawcy. Małemu parowi groziło już nieuctwo, groziła gnuśność. Wdał się w sprawę jego przyszłości opiekun, lord Carlisle: wyrwał dziecko z domu matki i oddał do konwiktu w Harrow. Kształciły się w niem młode pokolenia lordów, — w początkowych naukach klasycznych. Kolegami Byrona byli: Robert Peel, książę Dorset, lord Gort. Koleżeństwo zaczęło już prowadzić do przyjaźni, a ta byłaby już dalej może uszlachetnienia przyrodzonych żywiołów ducha dokonała; ale na moralnym ugorze, jaki pozostawiło po sobie wychowanie macierzyńskie, rosło już tyle chwastów, temperament odzywał się tak silnie, próżność własna i przykład starszych tak nieszczęśliwie oddziaływały na duszę chłopca, — że poważny biograf poety (przy zbiorowem wydaniu dzieł przez Routledge'a) pobyтови w Harrow przypisuje wszystko to złe, z jakim osobistość Byrona, jako siła społeczna i towarzyska, w praktycznej stronie swego istnienia, przeszła przez życie. Charakter źle się kształcił, ale umysł w ścisłym, wyodrębnionym swoim zakresie, korzystał wiele. Gwałtowna żarliwość opanowywała chłopca na widok każdej nowej nieznannej książki. Pomimo tysięcznych psot, zajmujących czas i odrywających umysł od pracy, młody par poza lekcjami przeczytał w Harrow takie mnóstwo książek, i taki obfity zasób wiadomości sobie zdobył, rozwijając się przytém przedwcześnie, że cała jego edukacja poetyczna, przywodząc pedagogów do rozpacz, była już prawie skończoną, kiedy, po pięciu latach nauki gimnazjalnej młodzieniec przechodził na uniwersytet do Cambridge.

Studia uniwersyteckie trwały krótko; zbrakło na nie cierpliwości i systematycznej pracy. Pogardał chłopiec zwierzchnością, bo widział w niej uosobienie tego, czego sam najbardziej nienawdził: prawa i porządku. Samowola przygniatała ogromne zdolności, ale dzięki im właśnie, wbrew marzycielskiemu próżniactwu, nagromadził się w pamięci spory zasób oderwanych wiadomości. Czytanie dowolnie dobieranych książek, odpowiadających wyobraźni, więcej zajmowało czasu, niż nauka, a wybryki temperamentu więcej znowu, niż czytanie. Wesole życie pędził przyszły gieniusz wszechświatowy, podkopując i zdrowie i dziedzictwo, którego, przy skali swych niepo-

poskromionych potrzeb, nie miał przecież za wiele. Jego uciechy, zabawy, żarty ówczesne pozostały w ustnej tradycji Cambridge'u. Trzymał np. uczonego niedźwiedzia do rozmaitych figlów z kolegami w Trinity College i z filistrami w mieście; na etacie psim miał zawsze kilku ogromnych buldogów, przerażających swą siłą i zajadłością. — Pobyt w Cambridge zajął Byronowi czas od października 1805 do końca roku szkolnego w 1806 roku. Przez rok następny, do środka lata 1807, widzimy go w małym miasteczku Southwell, niedaleko od Newstead-Abbey: prawdopodobnie uciekł tu od matki. Tu zebrał pierwsze swoje próby, sięgające jakoby do dwunastego roku życia, i w marcu 1807 r. wypuścił je w świat w Newarku, pod tytułem: *Hours of Idleness* („Godziny wczasu”).

Krytyka literacka, równie jak filozofia, miała wtedy ognisko swoje w Szkocyi; „Edinburgh Review” był wyrocznią, a na trójnogu jej stawał nieraz jeden z najświetniejszych umysłów angielskich, lord Brougham. Ten, chociaż późno, nie zaniedbał wychłostać „nieletniego autora,” — jak sam Byron na tytule się nazwał.

Chłosta sama w sobie była zasłużoną, ale przebrał w niej miarę krytyk, gdy radził Byronowi nazawsze poezją porzucić. Zdaniem Brandesa, więcej było w tych *Hours* niedowarzenia umysłowego, niż literackiego występku, a rozlegały się już w nich dźwięki przyszłej prawdziwej poezyi i przyszłych polotów wolnej rozumnej myśli (np. na skon Foxa). Były to jakgdyby kwiatki z łąk dzieciństwa i pierwszej młodości. Wpadało właśnie to ich pochodzenie uwzględnić. Niepodobna się zgodzić z Brandesem, aby surowa krytyka wyświadczyła Byronowi przysługę; przeciwnie, Brougham skrzywdził go srodze: kazał mu ukochać swoje *ja* i uczynić środkiem świata, osiłą dla ruchu wyobraźni twórczej. Wprowadzie odpowiedź, napisaną jakby jednym tchem, choć z wielką pracowitością, stwierdziła już w zarysach mistrzostwo wysłowienia; ale skąd pewność, że siła, która wydała z siebie pamflet — gdyż ostatecznie jest to tylko wierszowany pamflet — nie byłaby znalazła dla siebie innego tworzywa, w którymby się, dzielniej może jeszcze, a dodatniej, poważniej, objawić zdołała? W każdym razie podziwiać trzeba umysłową sprężystość człowieka, który w dwudziestym roku życia napisać mógł taką satyrę, jak *English bards and Scotch Reviewers*.

Po całorocznym pobycie w Newstead, w końcu 1808 r. udał się Byron do Londynu. Kończyła się jego nieletność; miał wejść do Izby Lordów, ale chciał z tego wejścia uczynić wielką uroczystość dla swego egoizmu. Przywiózł ze sobą manuskrypt satyry i czekał na jej wydrukowanie. Installacya odbyła się dnia 13 marca 1809 roku; w trzy dni potem wyszli „Bardowie angielscy i przeglądowcy szkoccy.” Przy zajmowaniu krzesła parowskiego uwydatniła się już ogromna zarozumia-

łość młodzieńca, dla którego nowe towarzystwo miało wartość tylko starych peruk, a w którym znowu te wzgardzone peruki mogły z najzupełniejszym prawem nie widzieć jeszcze gieniuszu. Stary kanclerz Eldon pośpieszył uprzejmie ku Byronowi, ale gdy ten podał mu ledwie końce palców, później już nie kwapił się z formalnościami. Młody par, z powodu swojej względnej niezamożności a małej powagi rodziców, znalazł się w Izbie odosobnionym; nikt go tu prawie nie witał, nikt nie był jego znajomym. Bolesnie to dotknęło jego miłość własną. Zniecierpliwiony, upomniał się u kanclerza o potrzebne dowody, czyniąc przytém niemądre porównanie pomiędzy nim a jedną z postaci powieściowych angielskich — „Wasza Dostojność — rzekł — jesteś jak Tom Thumb: spełniasz tylko swój obowiązek, ale nie więcej nad to.” A czegoż chciał ten nowy filar państwa angielskiego? czy sądził, że świat się powinien dla niego rozpadać? Dostawszy dowody, poszedł na ławy, skierował się w okolicę opozycyjną, dość bezładną, usiadł w krześle, posiedział kilka minut i wyszedł. Naród angielski dowiedział się z całego tego ceremoniału, że mu przybył jeden lord liberalny. Większe wrażenie sprawił Byron swoją satyrą, niż swoim parowstwem. W świecie literackim powstała ogromna wrzawa. Duch przekory chciwie łykał niechęć, aby ją przerabiać w sobie na nienawiść. Dziecię odrywało się coraz silniej od swojej macierzy.

W czerwcu 1809 r., Byron zebrawszy z majątku, co mógł, wyjechał w towarzystwie Hobhouse'a, późniejszego lorda Broughton, na wędrowkę po świecie. Dali się od dzieciństwa na Wschód, i teraz tam cel sobie wytknął. Działalność polityczna była nie dla niego: przez trzy miesiące od wprowadzania w posiadanie parowstwa parę razy tylko pokazał się w Izbie. Tém mniej jeszcze mógł mieć powołania do zarządzania własnym majątkiem; dotychczas trwonić go tylko umiał, zaciągając w nieletności jeszcze długi, które później zaciążyły mu straszliwie, już nie tylko na majątku, ale na życiu samém. Cierpiał nieraz dotkliwy brak pieniędzy. Jedynemu przyjacielowi, jakiego znalazł na ziemi, dzięki tylko jego własnym, nie swoim przymiotom, Moore'owi, opowiedział raz, w jaki sposób obchodził dzień pełnoletności w Londynie: nie miał za co zjeść nawet dobrego obiadu; ale w Newstead wierny lud farmerów i służba dworska musiały mieć wolu pieczonego z rogami — bo tak nakazywał obyczaj. Podróż pobudziła fantazję, a oderwanie się od społeczeństwa ludzkiego ukolysało wzburzone fale egoizmu. Popłynął morzem do Lizbony, stamtąd do Kadyxu, zatrzymał się w Sewilli, zawinął na Malte, otarł się o Wyspy Jońskie i wysiadł na zachodzie Półwyspu Bałkańskiego: był w Prewezie, w Salaro, w Zatoce Artyjskiej, w Janinie, Zelizie i Tepalinie, — poznając Epir i Albanią. Od Ali-baszy doznał nad-

zwyczaj uprzejmego przyjęcia. W Janinie rzucił na papier pierwsze strofy wielkiego poematu *Childe Harolds' Pilgrimage*, który jest poetycznym opisem podróży — oczywiście, podającym raczej wrażenia gieniuszu twórczego, niż spostrzeżenia podróżnika.

Z Albanii skierował się Byron do Grecyi. Zawitał najpierw do Missolonghi, gdzie miał się kilkanaście lat później śmierć znaleźć. Jako poeta, doznał szlachetnego wzruszenia na polach Maratonu. W Atenach bawił prawie dwa miesiące. Z Pireusu puścił się na morze. Poznał rozkoszne Cyklady i zawinął do Smirny. Tu (w kwietniu 1810 r.), napisał drugą pieśń „Childe-Harolda“; w Londynie tylko dodał ostatnie strofy. Przebiegł pobrzeże Azji Mniejszej, zwiedził miejscowość Troi, a zazdroszcząc sławy starożytnemu kochankowi, „choć go na brzegu żadna nie powitała Hero“ — jak mówi jeden z biografów — d. 3 maja 1810 r. w ciągu 70 minut, wszerz całą Cieśninę Dardaneelską pomiędzy Sestos a Abydos przepłynął. Dotykając stopą swoją poświęconego gruntu dziejów greckich, rozbudzał w sobie cześć dla wielkości historycznych i nastrojał umysł swój na ten wzniosły ton, jaki w jego poemacie panuje. Oderwawszy się od swego dawnego towarzystwa, teraz, jak orzeł samotny, mógł po przestworach szybować. Nigdy muza Byrona nie doznała tak czystego natchnienia, jak wtedy, kiedy spisywał poetyczne wrażenia swjej podróży, a pod tym względem dwie drugie pieśni, obejmujące już późniejsze myśli i przygody, stoją jeszcze wyżej od pierwszych. Pozornie, dla ograniczonej, krótkowidzącej krytyki, Childe Harold jest tylko samym Byronem, w dany sposób zindywidualizowanym; ale kto się własnego sądu nie zrzeka, ten, po przeczytaniu poematu, dojdzie do przekonania, że nie Byron, ale niepodległy umysł ludzki, czuły na wielkie radości, wielkie bóle ogromu żyjącego w historii, przebiega opisywane miejsca świętych wspomnień i opowiada swe wędrówki po obszarze,—przeszłości raczej, niż terażniejszości.

Ironia i cynizm skąpy tylko dostają tu żer; panującym tonem w poemacie jest smutek nieosobisty, jest *sui generis* uczucie, któreby melancholią rozumu nazwać można. Stosuje się to zwłaszcza do pieśni trzeciej i czwartej.

Oczywiście, był poeta-lord i w Stambule, i to dwoma nawrotami. Stamtąd zrobił wycieczkę na Morze Czarne. Przebywając w najpierwszych towarzystwach, słysząc wiele podań poetycznych, poznawał treść i zewnętrzną zjawiskowość życia Turków i Greków. Na morzu, które w Aberdeen, jeszcze dzieckiem będąc, umiłował, dochodziły do niego opowiadania o korsarzach, o patryotach greckich z końca XVIII w., jak Lambro, jak Riga. Poznanie natury zewnętrznej dało scenę dla wypadków i obrazów, które pamięć przekazywała już wyobraźni. Zetknięcie się ze Wschodem wprowadziło

rzeczywistość na miejsce dziecięcej uludy, rozbudzonej przez wczesne czytanie powieści wschodnich. Wszystkie poemata bajronistyczne, wydane później po powrocie do kraju, poczęły się już pod właściwem swem niebem, na Wschodzie.

Ze Stambułu przybył Byron ponownie do Aten; stamtąd zwiedził Attykę, a później Korynt, stamtąd przebiegał Peloponez, gdzie był w odwiedzinach u Weleja baszy. Po powrocie do stolicy Grecyi, dla spokoju, osiadł przy klasztorze Franciszkanów. Tu spisał piękne liryki, przeważnie kobiecie i miłości poświęcone, tu rzucił piorunujące „Przekleństwo Minerwy“ da Elgina, który właśnie wówczas rąbał Grecyą z rzeźb Partenonu i innych pierwszorzędnych zabytków sztuki.

Kobieta była zawsze głównym przedmiotem życia i pieśni Byrona; odegrała też rolę i w jego podróży opisaney w „Childe-Haroldzie“. Na Malcie zapalił się poeta dla Pani Spencer Smith, w Atenach kochał się w młodej Greczynce, która do poezyi jego weszła jako „Maid of Athen“, w rzeczywistości zaś była córką francuskiego konsula i nazywała się: Teresa Macri. Była to już piąta z rzędu miłość Byrona w życiu. Po Maniusi Duff rozkochał się w swój kuzynce, Małgorzacie Parker, którą mu śmierć zabrała; następnie, w piętnastym roku życia, chciał, aby o dwa lata od niego starsza Miss Marya Chaworth poczeekała na niego; teraz nowych dwóch miłości dostarczyła podróż.

Są w lirykach i w samej „Pielgrzymce“ ślady innych jeszcze stonków serdecznych poety w pierwszym, przedpodróżowym, okresie życia. Byron uważał za miłość nawet i te szaleństwa, które wyprawiał w Newstead-Abbey, w doborowem towarzystwie godnych siebie hulaków, nie krępując się żadnemi względami, nawet obecnością matki. Przy zmysłowości swój natury, a poetycznej tęsknocie do ideału, nie miał w umyśle swoim zasad wystarczających do rozróżniania pojedynczych stanów i stopni swój wrażliwości. Dopiero dzisiaj krytyka, patrząca na życie jego swobodnym okiem, może i powinna oddzielać czyste ziarna od kąkolu, a poetyczne złudzenia uczuć od rzeczywistych szczyrych pożarów ducha. Kąkole i złudzenia przeważają w całym tém życiu, a czar, jaki wywierał Byron na kobiety, był właśnie skutkiem tej przewagi: muchy lubią lecieć na lep. Całkiem niezasłużonem jest zdaniem o newsteadzkich wybrykach poety, jakoby chciał niemi zagłuszyć jęki zranionego serca. Czysty głos „Do Thyry“ jest znacznie późniejszym, a sam sposób niby głuszenia uczuć wskazuje, że nie było czego głuszyć. Nie żadne tam rozpaczce, ale porywczosć natury młodzieńczej, obdarzonej niezwykle żywym temperamentem — wydała z siebie te hulatyki, biesiady, dziwactwa, zdrożności, które wypełniały Byronowi lata 1806—1808. Zrozpaczone serce, przy takiej podniosłości umysłowej, nie potrzebowało za-

głuszać się wrażeniami zbieranemi przez najgorszą tylko młodość. Szezery żał po stracie jakiegóś istoty ukochanej mógł się obyć bez tego cynizmu, z jakim w refektarzu dawnego opactwa „good-fellows“ podawali sobie kolejno czaszkę jakiegoś mnicha, wykopaną w ogrodzie, zapijając z niej drogiego burgunda. Dla nieszczęśliwej miłości i rozpaczy zbytecznym też był nagrobek położony psu newfoundlandzkiemu, w którym epigrafista żąda, aby go pochowano obok — jedynego przyjaciela, jakiego znalazł w życiu! Pomyślmy, że poeta miał wtedy lat osiemnaście, że towarzyszków swych zdrożności przyjaciółmi nazywał, i że już świat cały za niegodny jego, Byrona, uważał. Nie: w tém wszystkiém, co się w Newstead odgrywało, mogło być wszystko—tylko nie żalność po utraconym, przez los, śmierć lub bezwzajemność wydartym ideale kobiecym. Inaczej się kocha i inaczej żałuje.

Dopiero w lipcu 1811 r. powrócił poeta do kraju. Prócz „Childe Harolda“ i liryków pozostały z podróży listy, ważne przy odtwarzaniu charakteru człowieka. Hobhouse opisał podróż na własną rękę w wydaném r. 1814 opowiadaniu *Journey through Albania* etc. Do Newstead zapędziła Byrona wiadomość o niebezpiecznej chorobie matki. Złoźnica zabiła się swoją złością. Syn, chcąc dom swój urządzić po lordowsku, skupywał i przysyłał rozmaite przepychy z kontynentu i nakazywał wykończenie robót na swój zapowiedziany przyjazd. Pani Byron doglądała rzemieślników; raz wpadłszy w gniew na jednego z nich, dostała konwulsyj. Syn zastał już trupa. Charakterystycznie objawił się żal synowski. Poeta siedział długo nad ciałem i łkał; do służki domowej odezwał się: „Utraciłem jedyną przyjaciółkę.“ Było to wieczorem w dniu przybycia. Nazajutrz odbywało się wyprowadzenie ciała do Hucknall Hill, gdzie chowano Byronów: noc wystarczyła do takiego przytępienia żalości, że pogrzeb matki odbył się bez udziału syna. Childe Harold stał w bramie opactwa i patrzył na oddalający się orszak. Potém zawołał pazia, kazał sobie podać rękawice do boksów i oddał się ulubionym ćwiczeniom narodowym. Do téjsamej, którą teraz jedyną przyjaciółką swoją nazywał, w początkach podróży pisał: „Staraj się matka żyć w zgodzie z sąsiadem, bo wiész o tém, żeś sekutnicą“ („vixen“): jak na syna — to dość energicznie. Istotnie, matki swęj wcale nie kochał, co można ostatecznie wytłómaczyć, ale nie usprawiedliwić, jęj charakterem nieznośnym, a nazywając ją jedyną przyjaciółką swoją dopuszczał się, jak najczęściej w życiu, podstawienia: brał migotanie wyobraźni za ruch i czyn rzeczywistego uczucia.

Znajomy Byrona, Dallas, autor pamiętników o nim ⁵⁷⁾, zajął się wy-

⁵⁷⁾ *Recollections on Lord Byron* (London 1824).

daniem znalezionej w tłómkach podróźnych *Childe Buruna*, pierwotnie bowiem bohater, coś między rycerzem a kawalerem, nosić miał starożytne Byronów nazwisko. W dniu 1-ym marca 1812 r., dwie pierwsze pieśni poezyi nowożytnego ducha w staroświeckich strofach spenserowskich, dziewięciowerszowych, ukazały się w księgarniach londyńskich. W kilka dni później autor, przebywający wówczas w stolicy Anglii, miał zupełne prawo powiedzieć o sobie to, co mu kładzie w usta Moore: „Pewnego pięknego poranku obudziłem się sławnym człowiekiem.“ Cała intelligencya, „towarzystwo“ stolicy, damy i kawalerowie, — wszystko, co czytywało poezye, a przynajmniej uważało sobie za punkt honoru mówić i rozprawić o nich — nawet wielu poetów i krytyków, — wszystko to wydało w pierwszj chwili jeden okrzyk uwielbienia. Od poematu szedł na ludzi powiew, jakby od wschodzącego słońca; swoboda myśli, głębokość subiektywizmu byronowskiego czarowały; uczucia tęsknoty, żałości i melancholii, pałające z pierwszych zaraz strof pożegnania, wywierały urok, z którego nie umiano sobie zdać sprawy; odczuwano tylko potęgę jakiegoś tajemniczego ducha, kryjącego się poza wierszami, a imaginacye żywsze, wrażliwsze, zwłaszcza kobiece, malowały go sobie jako straconego z niebios anioła. I tém piękniejszym był, że straconym. Wagę rzeczywistj piękności fizycznj, piękności tak wielkiej, że jej wcale nawet nie kaziała nieuleczalna już kulawość nogi, podnosiło jeszcze wrażenie domniemanj piękności duchowj. Twarz Byrona była jedną z najpiękniejszych, jakie zapamiętano u ludzi wyższego namaszczenia. Rozumiem to, że kobiety szalały, bo oprócz uroku *Childe Harolda*, prócz pięknej fizyczności, miał jeszcze Byron opinią *du mauvais sujet*, wysłużywszy ją sobie nanowo, już po śmierci matki, po przeniesieniu się do Londynu, wśród odurzających uciech i szaleństw, godnych dandysa, zazdroszczącego sławy Brummelom. Ale i na mężczyzn wywierał poeta urok ogromny jako piękne zjawisko i niepohamowana energia myśli i życia. Walter-Scott mówi, że Burns miał piękniejsze oczy; ale ani on, ani nikt inny nie odpowiadał w takim stopniu ideałowi postaci poetycznej, jak Byron. „Żaden portret nie zdoła go odtworzyć; będzie światło, ale ognia nie będzie. Było to jedno z tych oblicz, które się w snach widuje.“ Henri Beyle (Stendhal), ujrzawszy po raz pierwszy Byrona w Medyolanie, w La Scala, tak swe wrażenie opisał: „Zaskoczyły mnie nagle jego oczy... W życiu mojem nie widziałem nic równie pięknego i pełnego wyrazu. Dziś jeszcze ta wspaniała („sublime“) głowa błyska mi z mroku niepewności, ilekroć pomyślę nad tém, jakiby wyraz wielki malarz nadać powinien gieniuszowi. Przez chwilę byłem oczarowany. Nie zdołam nigdy zapomnieć boskiego wyrazu tych rysów. Widziałem w nim jasną samowiedzę potęgi i gieniuszu.“ Poeta koń-

czył już wtedy rok dwudziesty dziewiąty; w dwudziestym czwartym boskość jego zjawiskowa musiała być jeszcze potężniejszą. I dziwić się tu, że go sobie wrywano w towarzystwach; że kobiety marzyły o tém, aby być bohaterkami jego poematów, biorąc jego za bohatera; że przebierały się za różnych paziów i niepaziów; że mu drogę życia wysypywały kwiatami najtkliwszej kobiecości!

Noszony na rękach, rzucił się w wir uciech, i w odmiennych tylko formach prowadził dawniejsze wyuzdane swe życie z Newstead-Abbey. Całe trzechnie, przepędzone w Londynie aż do końca roku 1814, było jedném pasmem szałów, nadużywających czystego imienia miłości. Zdrowie moralne i zdrowie fizyczne zarówno od nich cierpiały. Tylko potężny talent, w swoim czysto-formalnym zakresie, stał niewzruszony i wzburzone mętne fale życia objęły się bez skutku o mózg niesłychanej wytrzymałości. Człowiek ten miał jakby dwa istnienia; podwójne jego życie biegło po liniach prawie do siebie równoległych, których punkt wyjścia z żywej istoty znajdował się tak daleko, że go odrazu niepodobna było dostrzedz, i widziałeś tylko rozłam na potęgę dodatnią, jaką była twórczość, i ujemną, jaką był człowiek *in actu*.

Wśród odurzających uciech talent nie marniał, a umysł patrzył w świat i umiał najpoważniejsze jego zadania umysłowo odczuwać — ale tylko dla pisania pięknych wierszy. W dzienniku swoich przygód i wrażeń zapisał Byron, w owym okresie, niejedną myśl, dowodzącą czułości na wielkie bóle wieku, i niepodległości umysłu. Po abdykacyi Napoleona w Fontainebleau wystosował do niego odeg, wyrażającą poetyczne przekonania, w których dziś niewiele zmienić-byłoby potrzeba. Waszyngtona nazwał w niej Cyncynnatem Zachodu. W r. 1812 d. 27 lutego, ujął się w Izbie Lordów za tkaczami Nottinghamu, którzy potłukli byli maszyny, za co mieli doznać całej surowości przedstawionego przez rząd prawa powściągniętego („Frame-Work Bill“); d. 21 kwietnia wypowiedział mowę za emancypacją katolików, których sprawę poruszył był wtedy earl of Donoughmore, i bardzo trzeźwo, wymownie, w sposób przekonywający dla rozsądku, (miejsce jego w Anglii zajmowała jeszcze wówczas namiętność anglikańskiej nienawiści), wykazywał konieczność wysłuchania skarg i polepszenia losu milionów ludzi. Stał tu na prawdziwie godnym poetów gruncie praw człowieka, jak znowu w „Odzie do Napoleona“ bronił ideału wolności, a w późniejszych utworach swoich złorzeczył wszelkim więzom — prawda, że i takim, które były tylko potrzebnymi więzadłami niezbędnego porządku. Ostatni raz wystąpił jako lord w Izbie, wnosząc petycją niejakiego majora Cartwrighta (czerwiec 1813 roku), pokrzywdzonego przez władze bezpieczeństwa publicznego i wojsko w Huddersfield. Były te wszystkie mowy improwizacyami;

do ciągłego korzystania ze swoich praw w Izbie nie miał poeta dość spokojnego umysłu. Żadna praca stała i ciągła przywiązać go do siebie nie mogła. Był poetą, gdy pisał wiersze, był poetą, gdy wygłaszał swe mowy: tu i tam jednego szukał zadowolenia. „Childe Harold“ doczekał się już w r. 1813 nowego wydania, a poczytność jego nie zmniejszała się wcale przez czas. Przybywały do niego nowe poemata, — fantastyczne, rdzennym bajronizmem przejęte, a na tło Wschodu rzucane. We wrześniu 1813 r. ofiarowuje Byron jednemu z Poetów Jezior, Rogersowi, z którym żył dobrze, — swojego *Giaura*. W r. 1813 Holland otrzymuje *Bride of Abydos*, napisaną w czterech dni. W końcu tegosamego roku oddany już jest do druku *The Corsair*, poświęcony Moore'owi ⁵⁸⁾! Po nim następuje dalszy jego ciąg, *Lara*. Na prośbę swego „przyjaciela“, Kinnairda, pisze Byron w końcu r. 1814 do zbioru pieśni religijnych ze śpiewami piękne swoje *Hebrew Melodies*. W styczniu 1816 r. puszcza w świat *Siege of Corinth*, przypisane Hobhouse'owi, a osnute na wypadku z r. 1715, kiedy jeszcze Wenecya stawiała czoło Turkom na ziemi Greków. Współcześnie wychodzi *Parisina*, okrucieństwo w dziejów Ferrary w XIII wieku. Oprócz tego Byron nieprzerwanie rzuca na papier drobne liryki, zebrane w wydaniu Tauchnitza w *Occasional Pieces*. „Głos do Thyry“ uderza czystością brzmienia. Osobistość tego przedmiotu miłości Byrona dotychczas tajemnica osłania; uczucie samo przypadło na drugą połowę roku 1811, pomiędzy skon matki a wyjazd do Londynu.

Na hulaszcze życie nie wystarczały dochody z majątku; znikaly bez śladu w otchłani rosnących ciągle, gorączkowych potrzeb, zarówno przyzwoite już wcale dochody z ogłaszanych utworów, jak reszta pozostała po matce. Poezya opłacała się Byronowi świetnie i pod względem materyalnym. W ciągu trzech dni księgarnie londyńskie sprzedały trzynaście tysięcy egzemplarzy „Korsarza“. W kieszeni przeciw były ciągle pustki. Równowagę w budżecie utrzymywały coraz-to nowe długi, zaciągane na Newstead-Abbey; ale i ta już polityka finansowa zaczęła się okazywać bezpłodną. Innego nie było ratunku nad bogaty ożenek. Cały przecież blask imienia bajronowskiego nie oslepił rodziców posażnych panien, a niesłychana wziętość poety w pięknym świecie raczej ich odstraszała.

W końcu r. 1813 Byron zaczął się starać o przystojną, wysoce wykształconą, 22-u-letnią, Annę Izabellę Millbanke: dostał arbuza, ale osłodzonego utrzymaniem nadal towarzyskich stosunków, i na-

⁵⁸⁾ Poeta napisał go, od pierwszego do ostatniego wiersza, w ciągu dziesięciu dni.

wet korespondencyą, oczywiście, tylko—umysłu z umysłem. Listy panny nie tuczyły. Radził się poeta „przyjaciół“ swoich: czy uderzyć do nowego jakiego serca, czy też nowy szturm do dawnego przypuścić? Skończyło się na liście do panny Millbanke. Był on waryacki, ale pannie wytłómaczono, że właśnie odznacza się niesłychanym wdziękiem wysłowienia. Rodzice panny ulegli: młodzi zaręczyli się, a d. 2 stycznia 1815 roku stanęli przed ołtarzem. Poeta sprzedał się za posag. Nawet jedyny jego przyjaciel, Moore, mówi, iż ożenił się bez przywiązania; ani z jednej ani z drugiej strony nie było miłości. Ratując swe położenie majątkowe, Byron teraz już na prawdę zaprzepaścił swą duszę. Związek ten mści się na nim nawet jeszcze po śmierci.

Małżeństwo miało dla Byrona znaczenie suto wypełnionej kasy. Miłości nie szukał, czara rozkoszy przelewała mu się przez brzegi, a wszelka stałość, wszelka powszedniość była dla niego jarzmem. Dziesięć tysięcy funtów, wziętych w posagu za żoną — pociągały wietrznika nieprzepartym urokiem. Newstead-Abbey wydawało się już teraz kątem zabitym deskami, odgradzonym od świata. Państwo młodzi przyjechali do Londynu, urządzili sobie wspaniałe apartamenta, dwór, służbę, przyjęcia i cały sposób życia magnacki, na stopę angielską magnacki. Lord musiał, chcąc nie chcąc, zaspakajać ciekawość dawnych swych wierzycieli, dopóki nie zaskarbił sobie ciekawości nowych. W ogniu zbytków stopniała i rozporządzała część owych 10.000 funtów żony i 8.000 szczęśliwie spadłego na męża dziedzictwa. Osiem razy schodzili komornicy sądowi i w końcu sprzedali nawet książki, nawet łoża małżeńskie. Fałszywa duma kazała Byronowi odrzucić przysługę życzliwego mu nakładcy dotychczas wydanych poematów, człowieka światłego, prawego, jakby z duchowego rodu Aldów i Januszowskich — Murraya; chciał on uratować pocieę księgozbiór i zaliczył mu półtora tysiąca funtów na przyszłe honorarya. Zgoda małżeńska zaczęła się już po półrocznym pożyciu pokrywać rdzą nieufności i niechęci. Byron jeszcze w r. 1812 wszedł był do stowarzyszenia „Drury Lane Theatre“; a teraz miał z tego powodu wydatków dużo, i pokus niemało. Nietylko żonie, ale i publiczności londyńskiej nie podobało się przesiadywanie poety między artystami płci pięknej. Ważniejsze jeszcze były przypomnienia dawnych znajomości, które, jak Lady Lamb, narzucały się aż do uprzykrzenia. Ruina majątkowa była wspólną zasługą, ale mąż, jako silniejszy i w prawie i w odpowiedzialności, silniej też i więzami obowiązku powinien się być kępować. W pożyciu domowym bywał aż nadto często niepojętym dziwakiem i zakrawał nieraz na waryata; podniecenie nerwów wprawiało go w szal zachwytu lub gniewu; w paroksyzmie takim chwytął i rozbijał, co mu wpadło pod

rękę. Przypominał krajobraz, w którym nie widziałeś nic prócz przepaści i szczytów, gór i mroków; z turni górskich, z szumiących borów, wypadały drapieżne zwierzęta i szarpały ciche szczęście małżeńskie. Trzeba pamiętać, że pani Byron w grudniu (d. 10-go) 1815 r. została matką i miała prawo do spokoju, jakiego jój nie dawał ani mąż, ani jego wierzyciele, ani jego dawne stosunki. Miała prawo przynajmniej do tego, aby mąż nie strzelał w pokoju z pistoletu. Była to kobieta, jak na kobietę, prawie uczona, kochająca wiedzę, rwąca się do metafizyki, zajęta nawet matematyką, i zarówno w zajęciach umysłu, jak w zasadach życia poważna. Postąpiła nierozsądnie, powierzając los swój takiej sowizdrzalskiej, nieujętej, rozpreźliwej organizacyi i ciężko to odpokutowała, że za pierwszym natęgnięciem swoim nie poszła. W złamaniu woli pierwotnej ujawnił się tylko ten fenomen życia rodzajowego, który może zbyt jaskrawo ktoś nazwał, ale dobrze pojął: mianowicie, że „największe szczęście do kobiet—oczywiście, nie do wszystkich — mają galernicy“ — istoty w życiu czynném ujemne.

Dziecię, córeczka, nazwana biblijnie „Adą“⁵⁹⁾, przyszło na świat już wtedy, kiedy z ogromnych zasobów została tylko bieda i troska. Zgodnie postanowiony wyjazd Lady Byron do rodziców był dla kobiety przyzwyczajonej do dobrego bytu koniecznością, narzuconą przez najelementarniejszy interes własnej osobistości; a przeciwko wyjazdowi nie walczyła miłość, bo jój w tém stadle nigdy nie było. Zdaje się, że już odjeżdżając od męża, zawiedziona kobieta żywiła zamiar rozstania się z nim nazawsze. List teścia po przybyciu córki do domu rodzicielskiego objawił ten zamiar Byronowi. Prócz rozrzutności i symptomatów pomieszania zmysłów miała pani Byron jeszcze inne powody do żądania rozwodu. Później, już po rozejściu się, w skargach jój wystąpiły takie czyny, że Szekspir powiedziałby o nich musiał, iż mordują moralność. Proces rozwodowy zalecili Sir Samuel Romilly i Dr. Lushington, dwaj wielce poważani prawnicy. Sądy angielskie są dla arystokracji do dziś dnia surowemi w dawaniu rozwodów; tymczasem sąd w r. 1816 państwu Byronom nadspodziewanie łatwo i prędko rozejść się pozwolił: w trzy miesiące małżonkowie byli już wzajem wolni od siebie. Przypuszczać przekupstwo mogą tylko dzieciaki. Rzeczywisty powód i przewód sądowy ukrywają się ciągle jeszcze w tajemnicy i pewno nigdy z mroków jój nie

⁵⁹⁾ Właściwie „Augusta Ada”, późniejsza „Hrabina Lovelace”, zmarła jeszcze przed matką, d. 27 listopada 1852 r. Jeden z jój synów skończył jako narwaniec w dokach londyńskich. Miał lat 26 i nosił tytuły „vice-hrabiego Ockham” i „Hrabiego Wentworth”.

wyjdą. W każdym razie przedstawianie Byrona jako ofiary, a jego żony — jako jędzy na niego czyhającej, jest wręcz lekkomyślnością. I Macaulay w *Moore's Life of Byron* zbyt porywczo oburza się na społeczeństwo angielskie, i Brandes, podbity, i rzeczywistą wolnomyślnością, i niejasno pojętym realizmem w życiu i w poezji, przedwcześnie na korzyść poety rozstrzyga wszystkie wątpliwości, zaciemniając sprawę rozwodową Byrona ⁶⁰⁾.

Nieprzeznaczeni dla siebie — a istotę, która by Byronowi na żonę przeznaczoną być mogła, trudno sobie wyobrazić — rozeszli się, i było to największe ich szczęście małżeńskie. Byron z początku zaciął się i nie chciał korzystać z majątku żony, ale później zmiękł i palące trochę funty sterlingi do kieszeni pozgarniał. Dziecko, oczywiście, zostało przy matce, która je wychowała uczciwie i rozumnie. Wdowieństwu pani Byron towarzyszyła aż do śmierci (d. 16 maja 1869 r.) wielka dobroczynność, głośna na cały kraj.

Z usposobieniem swoim, pod żarem opinii publicznej, która potępiała cynizm w lekkomyślności, a nie zbrodnie dowieść się niedające, Byron nie mógł już teraz wytrzymać w Anglii, i rozumiemy to zupełnie, że teraz właśnie, już nie w głodzie fantastycznych wrażeń, ale w trwodze rzeczywistych bólów, ucieka z ojczyzny. Dnia 17 marca 1816 r. rzuca żonie ostatnie „Bądź zdrowa!” (*Far thee well* w *Domestic pieces* Tauchnitza), a d. 25 kwietnia t. r. żegna Anglią nazawsze. Niegodną takiego umysłu jest licha własna obrona w liryce *A Sketch*; wysoce znowu nieszlachetném, dowodzącém tylko zakamieniałego sobkowstwa, jest złorzeczenie żonie w *Lines on hearing that lady Byron was ill*, (61) napisane już w Szwajcaryi we wrześniu 1816 r. Dźwięczny, melodyjny głos duszy odezwał się w uroczystej chwili rozstania tylko do siostry Augusty; a chociaż-by odkrycia pani Beecher-Stowe oszczerstwem być miały, każdy trzeźwy umysł z całości życia i poetyzowania wycisnąć musi przekonanie o anormalnie tu wybujałym uczuciu rodzinném.

⁶⁰⁾ Oprócz *Manfreda*, *Caina*, śpiewu do Inezy w *Childe-Haroldzie*, śpiewu Medory w „Korsarzu”, pierwszej pieśni *Don Juana*, liryków pojedynczych *To Augusta*, *A Sketch* i t. d., oraz pamiętników Moore'a o Byronie, świadectw w tej sprawie dostarczają dzienniki społeczne, wyrok rozwodowy i osobne druki jak: *Medora Leigh* (London 1869), *The true history of Lady Byron's life* (1869), listy w *Quarterly Review* z r. 1869, listy w *Athenaeum* z r. 1883 (*Letters on the Character of lord B*; autor Brydes). Pamiętniki spisane przez Byrona, jako posag dla dzieci Moore'a, niejedno-by powiedziały, gdyby ich sam Moore i Hobhouse, przyjaciele poety, w całości prawie nie spalili.

⁶¹⁾ „Wiersze na wieść o chorobie Lady Byron.” Nie można też bez nagany przepuścić zemsty nad żoną, wywartęj przez odmalowanie jej w Donie Inezie, matce D. Juana, w pierwszej pieśni poematu. Było to wszystko małe, małuczkie.

Pierwszém miastem stałego lądu, w którém się Byron zatrzymał, była Bruksella. Zwiedził tak świeże jeszcze pobojowisko pod Waterloo; zboczył z Belgii do Francji i, wróciwszy w krainę niderlandzką, Renem popłynął na południe. W lecie stanął w Genewie. Tu poznał się z Shelleyem, głębszym, ale przez czyn poetyczny mniejszym od siebie poetą, a z podobnej, co i on sam, przyczyny również dobrowolnym wygnaniem. Shelley rozwiódł się z pierwszą żoną, za którą był szalał, i przebywał teraz nad rozkosznym Lemanem z drugą, nie zdoławszy dla niej od razu wyrobić wszystkich prawnych tytułów. Towarzyszyła jęj siostra, ku której znowu, bez wielkiej, zdaje się, wzajemności, uderzyło niestrudzone serce Childe Harolda. Mieszkał Byron w willi Diodati, odbywając w towarzystwie Shelleya lub sam wycieczki w Oberland berneński. Rozmówiony w Jungfrau, jak Słowacki, nigdy jednak takich uroków w duszy swęj nie zbudził, jakimi technie poemat *W Szwajcaryi*. Nic dziwnego: w jednym było więcej oderwanych pożądań duchowych, niż pełnego całą istotą życia; w drugim życie nerwowe ciężarem swoim przytłaczało ogromnego ducha. Wrażenia z podróży po Szwajcaryi skryształizowały się: w trzeciej pieśni *Childe Harolda*, rozpoczętej zwrotem do córki, a dokończonęj w Ouchy nad Lemanem; w tajemniczych groźnych krajobrazach „Manfreda”, ożywionych upostaciowaniami duchami gór i duchami dziejów; w Sonecie do Jeziora Genewskiego; w najspokojniejszym, artystycznie najwyższym, poemacie *Prisoner of Chillon*, zajmującym w całości poetyckiego trudu Byrona miejsce podobne do tego, jakie u Słowackiego należy się *Ojcu Zadżumionych*. Nad Lemanem powstały wspaniałe obrazy „Ciemności” i „Snu” przyswojone przez Mickiewicza, dumny manifest *Prometheus*, żal po Sheridanie p. t. *Monody on the death of Sher.*, wreszcie, uderzające prostotą wysłowienia, poetyczne westchnienie nad grobem młodego Churchilla, wspomnianego także i w trzeciej pieśni *Childe Harolda*. Obok wpływów martwęj natury działały i wpływy żywego umysłu: Byron w późniejszych swoich, filozofizmem połyskujących, poematach wiele zawdzięcza Shelleyowi. Jasna ta głowa nadała postać stałą jego panteizmowi. Na akt III Manfreda, rozpoczętego w Szwajcaryi, dokończonego dopiero w 1817 r., w Wenecyi, tchnął myślą swoję Shelley.

Podczas pobytu nad Lemanem odnowił Byron znajomość z panią de Staël, która, wypędzona przez Napoleona z Paryża, szukając dla siebie miejsca w Europie, przez dłuższy czas zamieszkiwała w Londynie. W doświadczenie życia bogata, autorka „Korynny” pozostała nieczułą dla poety wtedy, kiedy modą było szaleć za nim; lecz teraz przyjęła go życzliwie, mile go widywała u siebie i częste z nim prowadziła rozmowy.

W jój-to mieszkaniu, w Coppet, zdarzyło się raz, że jakaś Angielka, dowiedziawszy się o obecności Byrona, z trwogi przed takim antychrystem zemdlała. Zaczęło się już Byronowi przykrzyć w Szwajcaryi. Z początkiem jesieni, jak zawsze, natłoczyło się do Genewy dużo Anglików. Poecie było już duszno; w końcu października wyjechał do Włoch. W Medyolanie zabawił sześć tygodni; tu poznał Stendhala, którego uderzył — jak już wiemy — swą pięknoscia, — i gwałtownymi wybuchami jakby poczynającego się waryactwa.

Do Wenecyi zawitał w grudniu 1816 r., wziął ze sobą przyjaciela młodości i towarzysza pierwszej już podróży, Hobhouse'a. Pobyt w Wenecyi był najodpowiedniejszym, jeśli nie dla twórczości, to dla temperamentu poety; znalazł się tu odrazu w swoim żywiole, i oblubienica Adryatyku rzuciła mu się w objęcia. Pieniądze napłynęły z Anglii; miał za co żyć; o resztę był spokojnym. Zamieszkiwał przy jakimś człeczynie, który rad był, że ma tak wielkiego męża za lokatora, i nie dbał już o nic więcej. Przez pierwsze pół roku pobytu nad Adryatykiem biografia, chcąc nie chcąc, spotkać się musi z nazwiskiem Maryanny Segati, powabnej dwudziestodwuletniej Wene- cyanki, bardzo średniego tonu; ale ton był rzeczą najmniejszą dla para Anglii, dla człowieka, na którego Europa cała już wówczas miała oczy zwrócone. Shelley, — którego przecież o nabożnisiowstwo, ani o świętoszkowstwo posądzać nie może krytyka naturalistyczna, broniąca, nad słusność i potrzebę, praw namiętności, — pisze o całym sposobie życia Byrona w Wenecyi: „Zadawał się z hultajami (*wretches*), którzy sprawiali w najwyższym stopniu wrażenie istot, niemających w sobie nic ludzkiego.“ Jeżeli kiedykolwiek życie dawało Byronowi natchnienie do poezyi, to życie jego ówczesne odczuć można doskonale w poemacie *Beppo* i w *Don Juanie*. Pierwszy z tych poematów jest jakby przedsiönkiem do drugiego; lecz oba one przypadają już na czas późniejszy. Na początku weneckiego swego karnawału wykończył Byron *Manfreda*; dopisał akt III i w lutym 1817 r. miał już poemat gotowy. W kwietniu zrobił wycieczkę do Rzymu, którego jeszcze nie znał. Po drodze, w Ferrarze, zebrał zasoby do *Lament of Tasso* (napisanego w Apeninach d. 20 kwietnia 1817 r.), wstąpił do Florencyi, gdzie, zapewne przez nieład swój duchowy dał powód do tajemniczych a przerażających wieści o morderstwie, w które sam nawet stary Goethe wierzył jeszcze w wiele lat później.

Rzym wprawił Byrona w zachwyty. Z tém ogromném wrażeniem, wyniesioném przez poetę z Wiekuistego Miasta, da się porównać chyba tylko urok, jakiemu uległ również w wielkiem ognisku ducha i skarbnicy pamiętek Zygmunt Krasiński; ale zachwyty Byrona jest wyższy, doskonalszy, bogaciej upostaciowany przez wyobraźnię. Krasiński jest może głębszym, ale ociężałym; myśl Byrona w praw-

dziwie orle wzbija się loty. Dopóki poezya poezyą, dopóty mało będzie piękniejszych wierszy nad strofy, odnoszące się do Rzymu w czwartej pieśni *Childe Harolda*, która wogóle pozostanie po długich wiekach jeszcze jednym z najwybitniejszych tytułów Byrona do nieśmiertelności. Teraz już mógł poeta, wróciwszy na Laguny, napisać tę wspaniałą pieśń czwartą, którą od Wenecyi rozpoczął a majestatycznym, głębokim, potężnie wstrząsającym hymnem do Oceanu zakończył. Poemat cały był już gotowy w końcu 1817 r. i d. 2 stycznia 1818 r. otrzymywał go w darze Hobhouse. Dwie drugie pieśni wywarły w Anglii silniejsze wrażenie, niż pierwsze, i tak być musiało pomimo całej niechęci, na jaką sobie w ojczyźnie zapracował, nie poeta, lecz człowiek. Z kolei powstała piękna „Oda nad Wenecyą“, gromadziły się zasoby do dwóch dramatów historycznych na tle dziejów weneckich, przechodził na papier „Beppo“ i wylewały się dwie pierwsze pieśni „Don Juana“. Przytém, z dziwactwa więcéj, niż z potrzeby, uczył się poeta po armeńsku u Mechitarystów, a w poważnym już celu pracował nad językiem i literaturą włoską; z wyższym światem spotykał się w salonie hrabiny Albrizzi, ale obcowanie to nie trwało długo. W środku r. 1817, gdy sobie urządził umyślnie wynajęty pałac na Canal-Grande na sposób najzupełniej, we wszelkich szczegółach, żywych i martwych, wschodni, gdy się rzucił już w toń, upokarzającego dla takich duchów rozkiełznania, wtedy i sam do salonu wstręt uczuł, i jego już nie bardzo tam mile widywano. Przez jakie półtora roku panowała w domu jego niejaka Margareta Cogni, kobieta z ludu, żona piekarza, stał na portretach, do Anglii cynicznie przez samego poetę posyłanych, nazywana „Fornariną Byrona.“

Dzięki takiej metodzie używania świata, Byron w trzydziestym już roku życiałsię i siwięć zaczął. Obawa utycia natchnęła go nierozsądną myślą dyetetycznego żywienia się pokarmami przeważnie roślinnemi, z dodatkiem jaj, a nadmierne używanie wody z rumem i wina reńskiego, jakkolwiek niedoprowadzane nigdy do granic opilstwa, przy innych przecież czynnikach niezdrovia musiało złe jeszcze spotęgować i skazało organizm na śmierć przedwczesną. Można sobie wystawić, jak głębokim był upadek obyczajowy Byrona, kiedy wszyscy biografowie, wszyscy świadkowie życia i życzliwi znajomi, zgadzają się na jedno: iż nowy stosunek miłosny, zawiązany na wiosnę 1819 r. w Wenecyi, był dobrodziejstwem dla gieniuszu poety, gdyż uratował go może od zupełnego zapadnięcia się w ogólnęj ruinie żywotności.

W kwietniu 1819 r., w salonie hrabiny Benzoni, poznał Byron dwudziestoletnią Teresę Gamba, wydaną za przeszło sześćdziesięcioletniego, ale bogatego, starca, hrabiego Guiccioli. Oboje od pierwszēj już chwili należeli do siebie. Historją tēj miłości opowiedziała sama jēj

bohaterka, zmarła we Florencyi w r. 1873 jako margrabina de Boissy, w książce stanowiącej rzadkie zjawisko w literaturze ⁶²⁾; opowiedzieli ją i znajomi jednej i drugiej strony, i osoby trzecie. Podwoje tej historii pozostaną tu dla nas zamkniętymi. Małżeństwo Guicciolich skończyło się rozwodem i alimentami, płaconemi przez męża pod warunkiem zamieszkiwania rozwiedzionej przy ojcu, w Rawennie. Wolalby Byron rozkoszny pobyt w willi La Mira pod Wenecją, którą na własność był zakupił po sprzedaniu Newstead-Abbey (za 95,000 f. st), ale musiał się poddać konieczności. Od końca r. 1819 do lata 1821 trwa tedy pobyt wspólny w grodzie Danta.

Patryotyczna familia hrabiów Gamba wciąga Byrona w spisek przeciwko Austrii; karbonarzy neapolitańscy znajdują w nim protektora i korystają z jego datków; Byron jest naczelnikiem loży amerykańskiej, nie szczędzi pieniędzy ⁶³⁾, wikła się coraz bardziej i zwraca na siebie uwagę policyi, aż nakoniec wraz z rodziną Gamba wygnanym zostaje z Rawenny. Wszyscy osiedlają się w Pizie, na jesieni 1821 r. Poeta bierze za prześladowanie odwet w najbardziej politycznym swym utworze, pełnym głębokiej prawdy oburzonego uczucia i druzgocącej satyry: *The age of bronze*. Obawy były płonne a prześladowanie zbyteczne. Pani Guiccioli powiedziała słusznie o ówczesnych Włochach, że dobrzy są tylko do pisania oper.

Pierwszym utworem po poznaniu hrabiny Teresy jest „Oda do Padu“; po niej następuje *Mazeppa*, w którym wojewodzina nosi imię kochanki autora. Pod wpływem hrabiny Guiccioli, w tchnieniu wiejącem od grobu Wielkiego Gibelina, powstaje, ukończony d. 21. czerwca 1819 r., poemat: *The prophecy of Dante* i przekład Franczeski z Rimini z „Piekła”. W Rawennie pisze poeta dramata obmyśliwane jeszcze w Wenecyi: *The two Foscari* i *Marino Faliero*, i dwa inne, czysto już myślowe, nie historyczne: *Cain* i *Sardanapalus*; pierwszy dostaje się Walter Scottowi, drugi Goethemu.

Pani Guiccioli chce odwieść Byrona od dalszego pisania *Don Jua-*

⁶²⁾ Wydała je margrabina w Paryżu w r. 1868 p. t. *Lord Byron jugé par les témoins de sa vie*. Byron jest tu podzielonym na pojedyncze rozdziały aniołem. Pani Guiccioli przeczy nawet, aby był kulawym; jako żywo, także i łysym nie był, lubiał tylko podgalać sobie włosy nad czołem! Oczywiście, był nietylko najgieniańszyszym, ale i najlepszym z ludzi. Obszerny, przeszło tysiąc stronie trzymający pamiętnik, jest pomnikiem zupełnej aberracji umysłowej.

⁶³⁾ Nie szczędził ich i dla zwykłej dobroczynności, z którą nieraz łączyła się i próżność. Z 4,000 f. st., które wydawał rocznie w Wenecyi, piąta część szła na różnego rodzaju jałmużny, wsparcia, zapomogi, pożyczki à fonds perdus. Majątek miał znaczny: oprócz kapitału ze sprzedaży Newstead wybrał jeszcze ze 20,000 f. st. od Murraya i innych za swe poezye, a miał także i udział w spadku po stariej lady Noel Millbanke.

na; ale wyjednywa tylko prawie trzyletnią przerwę w tworzeniu. Dwie pierwsze pieśni, napisane jeszcze w Wenecyi, we wrześniu r. 1818, szyderczo ofiarował autor z niemiłosierną dedykacją, poecie laureatowi Southeyowi, który, zaczawszy od śmiałego *Wat Tylera*, paradował teraz z niedorzecznie służalczém *Vision of Judgment*. Niezadowolony jeszcze z owych dedykacyj, Byron pod tysamsym tytułem napisał trawestacją ramoty southeyowskiej. Z Rawenny w lipcu 1821 r. wysłał do Anglii III—V księgi „Don Juana”.

W Pizie mieszkał poeta wraz z Gambami od października 1821 r. do lata 1822. Dalszy pobyt przecięły nowe zakazy. W Pizie odwiedził Byrona Shelley, zawitawszy do niego już poprzednio, po drugim i ostatnim wyjeździe swoim na kontynent, do Rawenny. Mylne jest twierdzenie, jakoby autor „Prometeusza rozpiętanego” utonął, wracając z odwiedzin u Byrona. Śmierć w zatoce Spezii (d. 8 lipca 1822 r.) ma raczej związek wypadkowy z powitaniem Lighthunta, który wówczas na granicy Włoch się był zatrzymał, wyczekując poety. Z tym liberalnym politykiem i publicystą angielskim wszedł i Byron w bliższy stosunek za pośrednictwem Shelleya i wbrew radom Moore’a dostarczył mu pieniędzy na wydawanie czasopisma, które miało początkowo nosić tytuł *The carbonaro*, ale poprzestało na *The liberal*, a i tym niedługo się cieszyło, sam Hunt je bowiem uśmiecił. Byron w tém czasopiśmie drukował niektóre swoje poezye.

W Pizie napisał VI—VIII „Don Juana” i rozpoczął pracę nad dalszemi utworami, dokończonemi w Genui. Tu znalazł się już w lecie 1822 r. po skonie Shelleya, którego uczcił pięknym nagrobkiem z napisem „Cor cordium“, przy piramidzie Cestytusza w Rzymie. Z Genui ofiarował Goethemu *Wernera*, dramat na tle Wojny Trzydziestoletniej, zaczęty jeszcze w r. 1815 ⁶⁴). W Genui napisał *Heaven and Earth* („Niebo i Ziemia“), *The island* („Wyspa“), *The deformed transformed* („Niekształtny przekształcony“) i nakoniec ośm dalszych pieśni *Don Juana*. Z wyjątkiem „Nieba i Ziemi“ oraz IX i X pieśni *Don Juana*, są to już nawskroś utwory słabsze. Teraz dopiero zwrócił się do tematów rodzimych i zaczął pisać *The conquest of England* — zapóźno!

W Genui dopiero uczuł cześć życia. Jak swemu „Don Juanowi” miał dać kąpiel prawdziwie męskiego czynu w rewolucyi francuskiej, tak i dla siebie samego czynu zapragnął. W *Age of bronze* opiewał był bohaterstwo Bolivara; teraz namyślał się: czyby do Ameryki Południowej nie popłynąć i nie oddać życia swego za sprawę może dalekich

⁶⁴) W przedmowie zawiadamia, że jeszcze w trzynastym roku życia napisał dramat *Ulric and Ilvina*, ale miał później dość rozumu, aby go spalić.

ludów, ale przytém i za sprawę blizkiego zawsze i obecnego wszę-
dzie ideału. Ale nie: przemogła miłość klasyczna dla Grecyi, zwy-
ciężyły wrażenia osobiście pod rozkoszném niebem zebrane. Towa-
rzystwo Filhellenów londyńskich dało Byronowi mandat otwierający
stosunki z przewodcami ruchu narodowego. Pożegnał tedy hrabinę
Guiccioli i, zabrawszy ze sobą 10 tysięcy dukatów w złocie, 40 tysięcy
skudów w wekslach i zapasy broni, na własnym okręcie „Herkules“,
w towarzystwie młodego Piotra Gamby, wypłynął z portu Genueskiego
d. 13 lipca 1823 r. do Grecyi. Wiatr przeciwny zagnał go napowrót
do Genui. Dopiero d. 24 lipca wyruszył poeta nanowo — i nigdy
już nie wrócił. Zawinął do Cefalonii. Tam przez pięć miesięcy
poznawał położenie polityczne i stan umysłów, sztyftował wojsko,
uczył się języka nowogreckiego, wreszcie prowadził z rządem tym-
czasowym rokowania o odpowiednie ofiarności swojej stanowisko
w powstaniu. Świadectwa współczesne ukazują go przez krótką
chwilę spromienionego marzeniami nawet o koronie greckiej — marze-
niami, których jego dziwaczna, oderwana od czynu i do woli praktycz-
nej niezdolna istota nie chciała i nie umiała przetworzyć w postano-
wienie. Panującą w nim zawsze była nuta próżności: przebijała się
tęż przez samo nawet niezaprzeczone poświęcenie. Własnym ko-
sztem wystawił oddział z półtysiąca ludzi, ale im dał teatralne uzbro-
jenie, a na hełmach czy kirysach umieścił — herb Byronów. Jakże
doskonale ten herb maluje człowieka!

W skłębionj przeciwj duszy jego było miejsce na wszystkie prą-
dy i wszystkie porywy. Dziecinna owa zabawka nie odejmowała
powagi samemu przedsięwzięciu poety. Lgnął on szczerze do Gre-
ków, do ziemi i nieba Temistoklesów i Milcyadesów; chciał na-
prawdę w wirze wypadków greckich utopić własną samowiedzę, któ-
ra stała mu się już nieznośną: nie mógł już bowiem teraz stłumić zu-
pełnie wyrzutów, że żądzami własnymi istotę swoją poszarpał,
a z ogromnego gieniuszu nie skorzystał tak, jak miał obowiązek sko-
rzystać ten, kogo Bóg sam klejnotem najwyższego szlachectwa obdar-
zył. Zajęcie się jego powstaniem, ludem, przyszłością Greków było
szczerze i same już wielkie ofiary majątkowe dostatecznie o niem za-
świadczyły; ale z wyjątkiem tego właśnie, na co wystarczały pienią-
dze, powstanie greckie absolutnie z całego praktycznego filhellenizmu
Byrona żadnego nie odniosło pożytku. Prawdziwy poeta jest poetą
zawsze i we wszystkiém; istnieje przeciwj poetyczność tak ściśle
z siłami życia praktycznego związana, że dzięki właśnie tej zależno-
ści, szczerza poezya słów zamienia się w szczerą poezją czynów.
Tego właśnie nie ma w Byronie. Przepaść niewiary i tu na niego
czyhała. Rozczarował się prędko, gdy stanął na kontynencie greckim,
i działał już potem raczej jako fantastyk, robiący nerwowe wy-

silki, niż jako współwyznawca idei i szermierz sprawy, która przede wszystkim wiary i zapału wymaga.

Rząd narodowy Greków był wówczas bezrządem; w Missolunghi na północnym wybrzeżu Zatoki Koryneckiej, władał Maurocordato. Tu przyłynął Byron d. 5 stycznia 1824 r. Przyjęto go z wielkim a dobrze zasłużonym uczuciem wdzięczności, i serca Greków uderzyły dla niego miłością, jaką wzbudzają w polityce czyny upragnione przez wielkie gromady ludzkie. Niezgody przewódców i wodzów, z poczuciem przemocy nieprzyjaciela złączone, zachmurzały widnokrąg przyszłości greckiej. Byron starał się zwaśnionych godzić, srogię obyczaje wojenne łagodzić, namiętnościom sobkowstwa dawać ujście w dobrym przykładzie rzetelnego przywiązania, które go do Grecji zagnało. Uczestniczył w radach i naradach politycznych i wojskowych, zabiegał gorliwie około nowych sił zbrojnych, uzupełniał i ulepszał własny swój oddział, i miał już objąć dowództwo wyprawy na pobliskie warowne Naupaktos (Lepanto): kiedy nagle zachorował, zdaje się z przeziębienia, na zwykłej wycieczce wokół murów. Dnia 10 kwietnia położywszy się do łóżka, z niego już nie wstał; w pięć dni później dostał konwulsyj. Osłabiony organizm uległ w walce z malarycznymi wyziewami pomorza etolskiego. Choroba była podobno zgnilą gorączką. Dnia 19 tegoż miesiąca o godzinie 6 wieczorem Byron już nie żył. Przy skonaniu wymówił imiona siostry, córki i żony; przypomniał sobie i Teresę Guiccioli. Plakali go żałośnie młody Gamba i wierny sługa Fletcher; zapłakała po nim i garstka tkliwych a bliżej nieboszczyka stojących Greków. Biografia cieszy się, że to życie do powszechnego morza istnień spłynęło w Missolunghi, nie w Wenecji; że pieśń wojenna Greków, a nie szept i chichoty Włoszek przewiały nad śmiertelnymi szczątkami. Natchnienie szlachetnym tonem ożwało się w 36-tą rocznicę urodzin: zawołał o skon na polu bitwy. Lepszą była stokroć śmierć w boju, niż na łożu boleści, ale i za tę gorszą, cień poety wdzięcznym być powinien Przeznaczeniu.

Grecy wyprawili przyjacielowi swemu królewski pogrzeb. Przez trzy tygodnie w całym kraju noszono żałobę, w samym Missolunghi przez trzy dni pozamykane były wszystkie sklepy—życie ustało. W nienawiści swojej do społeczeństwa, które mu dokuczyło, ale, jak sam wyznał w „Childe Haroldzie”, z własnej jego winy, zawołał był niegdyś: „Nie chcę, aby nawet po śmierci wasze robaki mnie żarły“ i w przewidywaniu śmierci zastrzegł sobie, żeby ciała jego nie sprowadzano do Anglii. Ale nikt tej niedorzecznej woli nie posłuchał. Piotr Gamba zwłoki dziecka zwrócił matce. Serca tylko nie dali Grecy i zachowali je w Missolunghi. Dziś go już tam niema—i nigdzie go już niema: zaginęło w r. 1826 przy wdzieraniu się Turków do miasta.

Twardych angielskich karków złamać nie zdołał nawet widok trumny Byrona, wystawionej w Londynie: wiersze swoją drogą, a życie swoją. Odmówiono przyjęcia zwłok do „Poets' corner“ w Westminster-Abbey. Duchowieństwo mogło mieć tu zacieśniony horyzont myśli; ale i cała umysłowość angielska, której przecież o konwencyonalne jakieś solidaryzowanie się z dziekanią westminsterską oskarżać nie można, nie zdobyła się na jeden objaw potężniejszy — przebaczenia, współczucia i nagrody wielkim geniuszom należnej. Powieziono zatem trumnę do Hucknall Hill i umieszczono w osobnej kaplicy grobowej. Dziś jeszcze tam jest jej miejsce, i dziś jeszcze oko wędrowca daremnie pod sklepieniami sławnego opactwa szuka pomnika Byrona.

Kiedy kondukt z Londynu szedł na północ, spotkała się z nim w drodze głośna lady Lamb, autorka *Glenarvona*, jedna z kobiet nieobojętnych dla poety; wysiadła, uklękła i gorzkimi załała się łzami. Dziwny wypadek zrządził, że miejscowość doczesnego spoczynku przypomina bardzo miejsce śmierci poety. Krajobraz wiejski w Hucknall Hill ma być uderzająco podobnym do krajobrazu w Mis-solunghi, które za czasów Byrona było już tylko małą wieściną.

Największy po Szekspirze poeta Anglii, odbywszy pośmiertną swą pokutę, może jeszcze w tym wieku dostąpi przebaczenia i wielkim nazwiskiem swoim przyozdobi panteon wielkiego narodu.

Napisano już wiele o Byronie, ale nie tyle jeszcze, ile dla zrozumienia go potrzeba. Głośne charakterystyki Taine'a i Brandes'a pozostawiają bardzo wiele punktów ciemnych, dając, albo tylko zarysy człowieka bez związku ścisłego z dziełami, albo ułamkowe obrazy, jakby wycięte z ogromnej panoramy zjawiska. Jednostronność doktrynerska mroczy sądy, których całą zaletą właśnie miała być jasność. Brandes naciąga z zamiłowaniem łuk wolnomyślności i poezyą Byrona strzela do przeciwników. Obie te powagi literackie, u nas zwłaszcza wysoko stawiane, niedostatecznie obejmują całość tego, co się nazywa Byronem — w życiu i w poezyi. Jest to zadanie bardzo trudne: i człowiek bowiem i poeta ma jakby naturę rozprężliwego, ująć się, przytrzymać i ustalić nie dającego się gazu. Rozprężliwość jest głównym jego znamieniem — jego siłą i jego przekleństwem. Ona mu nadaje ten subiektywizm, jakiego nie było, ani przed nim, ani po nim w literaturze świata, ale ona także nie pozwala mu tworzyć dzieł doskonałych, posiadających dzwiczność wiekiustą i powszechną, nie dla pewnych tylko stanów duszy, pewnych osobistości i chwil, ale dla spokojnego typu umysłowego Ludzkości wszystkich wieków. Ta Ludzkość właśnie jest dla Byrona jakby miłowaną niegdyś, później znienawidzoną kochanką. Z samowoli dzieciniego wieku powstaje w późniejszym dziko miotające się samolubstwo i niczem wypełnić się niezdolna samotność ducha. Życie

powszechnie jest dla poety jakgdyby jednym bezładnym przestworem, najeżonym skałami, na szczycie których dopióro on sam staje, aby nań z melancholią, pogardą, ironią, lub sowizdrzalską uciechą spoglądać. Mózgowi jego braknie silnych przekonań, sercu jego—silnej miłości. Otwiera mu się dusza na wielkie zadania, umiłowania i cierpienia ludzkie, ale nie wzbija się na szczyty zapалу dla człowieczeństwa i praw jego nieśmiertelnych. W ideale odczuwa poeta raczej piękno, niż dobro; jest już za starym, zanadto przez życie zmiażdżonym, aby mógł go kochać. Wiosnę wypaliło mu odrazu skwarne lato, sielankę młodości wydarły pioruny burz, przedwczesnych, a więc srożej niszczących. W dwudziestym pierwszym już roku życia śpiewa do Iuezy, jak człowiek kładący się w grób.

Moore miał zupełne prawo powiedzieć, że „poezja Byrona rośnie i krzewi się na ruinach serca przepalonego uczuciem, jak drzewo kasztanowe na lawie wulkanu”. Unurzany w subiektywizmie swoim, Byron znał tylko jedną formę ducha: swoją własną, tę, której żywiołem było ciągle rozdarcie, niepokój, burza, wir szalony, ogień buchający z pod samych podstaw bytu. W trzeciej pieśni „Childe Harolda” (strofy XLII—XLVI) charakteryzuje samego siebie w porywających słowach: życie takich duchów—to burza; rzuca ich w niebiosa, strąca w błoto ziemi; niechaj im tylko burzy zbraknie, a zaraz śmiertelnych dostają tęsknot i mrą wycieńczeni przez spokój i pogodę. Takim istotnie był twórca „Manfreda” i „Kaina”. Posunął on do ostatecznych prawie granic tę zasadę twórczości poetyckiej, na najwyższym swym stopniu będącej zarazem i twórczą siłą dziejów, zasadę, że poezya, mając rozkosz w żywem pięknie, z rzeczywistością toczy wieczny bój. I wewnętrzną swoją i zewnętrzną rzeczywistość szarpał poeta nieustannie, a rwąc coraz bardziej swój związek miłosny ze światem ludzkim, nie czuł, jak témsamém przyćmiewa i gasi przed sobą i te również ideały, którym sam w poezyi swojej wyraz nadawał. Gorycz jego nad światem nie tryska ze szlachetnego źródła miłości człowieka i żalu nad marnowaniem lub gnębionem człowieczeństwem, ale sączy się z niewiary w naturę ludzką, ze zwątpienia o przyszłości świata, z baguisk niezadowolenia, jakim go sam byt ziemski przejmuje. A źródło najgłębsze całego tego rozgoryczenia kryje się we własnej jego duszy. Ponieważ widział świat tylko przez samego siebie—i to jest najrdzenniejszy przymiot jego ducha—więc jak siebie odczuwał, tak odczuwał i świat. Niezadowolenie z własnego *ja* zmieniło się tym sposobem w gorycz nad światem. Jak zapasy jego wewnętrzne są tylko miotaniem się wichrowatém, a nie walką o dobro, o coraz wyższą siłę i godność własną, tak i jego wszystkie jęki i przekleństwa pesymistyczne są tylko bezwiednem kłębieniem się myśli, dość rozzumną i niepodległą, aby złe i niedola ukryć się przed nią nie mo-

gły. Ideowa jego podniosłość nie jest soczystym owocem życia, ale plonem samej intelligencji, która w dziedzinę życia gwałtownie wtargnęła i własnym obsiała ją ziarnem. Wyłączną zasługę ma tu genialny jego rozum. Ze wszystkich władz duszy, czy też pojedynczych upostaciowań umysłowości, najslabszém w Byronie było sumienie; jedynym jego rzetelnym ideałem, na który patrzył nie tylko okiem artysty, poszukującego piękna, ale i duszą człowieka, pragnącego dobra dla ludzi, była wolność, zostawiająca każdemu stworzeniu właściwy mu krąg bytu i usuwająca ze świata przemoc człowieka nad człowiekiem; najgorętszy wreszcie przedmiot jego natchnień, biegun magnetyczny, do którego zwracała się zawsze żądza żywa i twórczość poetycka, stanowiła kobieta. Poza nią—nic; nawet w strasnej chwili potopu miłość kobiety jest główną sprężyną myśli i czynów anielskich i ludzkich (*Heaven and Earth*). Do kobiety śpiewa jako czternastoletni dzieciak (*Hours of idleness*), kobiecie oddaje życie i poezję swoją. Kobietę i kobiecość opiewa i maluje najlepiej, i o ile zdolnym był do przedmiotowego tworzenia, o ile mógł spokojnie samego siebie nie domieszywać do swych utworów,—to typy kobiece, i pod względem różnorodności i pod względem kolorytu i cieniowania psychologicznego, tworzył doskonale. Kobiety powinny mu pomnik postawić, nie za to, że ich tyle nazdradzał w życiu, ale, że je takim urokiem opromienił w poezyi. Przez postaci męskie prześwituje, nie z jednakowem przecież natężeniem, sam Byron, i stąd pochodzi ich, do pewnego stopnia, jednostajność, przy powtarzaniu się głównego typu, ukształtowanego w Manfreda; ale postaci kobiece mają obszerną skalę od Thyry (po powrocie do kraju) do Aurory Raby w *Don Juanie*. Wszystkie są piękne, wszystkie albo utraciły szczęście, albo go szukają, wszystkie żyją w starciu ze światem lub z obowiązkiem; wszystkie kochają bez granic i zpoza tajemniczych mgieł okrutnego przeznaczenia rzucają czar swój krępujący mężczyznę. Najwyżej pod względem charakteru kobiecego stoi Adah w „Kainie”. Naiwnością niesłychanego uroku wyodrębnia się od innych Haydee. Postaci kobiet korsarskich, oraz Parisiny i Teresy odpowiadają najlepiej typowi bajronizmu. Tylko tam, gdzie poeta żądłem satyry kasa, kobieta nie jest dla niego jakimś uroczem, tajemniczym bóstwem: Inezie dostają się straszliwe cięgi. Była ona przecież już matką Don Juana, a żoną samego poety.

Etycznie pięknych charakterów nie wymagamy od Byrona, i nie dziwnego: nie znajdziemy ich ani w męskiej ani w żeńskiej połowie tej ludzkości, którą poezya jego nagromadziła. Bohaterowie jego i bohaterki kochają, cierpią, umierają za siebie lub dla siebie: żadna wyższa, krąg jednostkowości przekraczająca, zasada nie porusza ich dusz; najczęściej są to istoty unieszczęśliwione przez miłość bezładną,

która też stanowi oś obrotową ich ruchów. Do przedstawienia pięknego obywatelstwa, wspaniałego człowieczeństwa, stającego do walki i poddającego się męce i śmierci dla dobra istot związanych węzłami rodzinnymi, społecznymi lub narodowymi, dla ojczyzny i ludzkości—Byron był niezdolnym: a czego w sobie nie miał, tém i świata darzyć nie mógł. Dzieciak rozkapryszony, później niepochwytny fantastyk, a zawsze samolub, uważający się za środek świata, zawsze nieszcześliwy przez nadmierne głody chorej duszy, mógł on odczuwać, i rzeczywiście odczucia dowiódł w „Childe Haroldzie“, piękno pojedynczych czynów ludzkich, ale nie umiał kształtować czynami takimi pałających osobistości. Tu właśnie życie jego wżera się w jego poezją, jak trąd, jak zaraza. Przy inném życiu, byłyby i inne ideały i inne charaktery. Człowiek nie wypędzi z siebie nigdy ani ogólnej natury, ani samego siebie. Tylko ogromem zdolności przy takim lichém życiu wytlómaczyć można tę podniosłość, tę czystość etyczną, z jaką się w utworach Byrona spotykamy. Dzieje się to tylko dzięki gieniuszowi, pomimo życia; gieniusz obejmuje dobro, nie ze strony tego zadowolenia, jakim nas darzy każdy czyn dobry, ale ze strony piękna, jakie się z mrocznego tła niegodziwości i małości ludzkich wynurza.

„Kocham człowieka bardzo, lecz naturę więcej” — powiedział o sobie, ale w drugiej tylko połowie zdania powiedział prawdę. Człowieka nie kochał, rzeczywiście go nienawidził, lekceważył jego dobra ziemskie, od życia samego począwszy; widział w nim istotę skazaną na niemoc i cierpienie lub rozkosz i zużycie. Kochał tylko kobietę, i kobietę rozumiał. Ale mógł z zupełnym prawem powiedzieć, że kocha naturę więcej. Opisy natury krajobrazowej, odczuwanie jej, przejmowanie swoją własną melancholią lub rzadką swobodą myśli,—stawiają go w rzędzie największych pejzażystów malujących żywem słowem. Ma on coś z Ruysdaela w tym swoim subiektywizmie, stapiającym widza z przedmiotem widzenia. Burza w „Don Juanie“, nieśmiertelnej piękności hymn do Oceanu w zakończeniu „Childe Harolda“, obrazy prześwietlające w „Manfredzie“ i „Mazepie“, same przez się już wystarczałyby do ugruntowania jego sławy. W opisach wypadków, w których występuje, już nie natura, ale człowiek, bywa Byron kolorystą wysokości, przyczem nie trzeba myśleć, aby silna jego zmysłowość w opisach takich przedewszystkiem występowała jako silny realizm, wymagający koniecznie dla siebie bezpośredniego wzoru. Z tego faktu, że w opisie zdobycia Izmaili Byron oparł się wiernie na świadectwie społeczném, tak, iż podobno nic nie dodał, ani nie ujął, wnosi Taine, że nie miał wyobraźni twórczej. A któż to wyobraźnią swoją jedynie wytworzył cały ten świat korsarski, te morza, zatoki, zamki, jaskinie, ogrody, tych zbójów mają-

cych „jedną tylko cnotę a tysiąc zbrodni“ — całe to jakgdyby z czasów Pompejusza wyrwane, tajemnicze państwo rozbójników Morza Śródziemnego? W improwizacji swojej znakomity krytyk dopuszcza się także i innej jeszcze niedokładności: nazywa Byrona najbardziej angielskim z poetów Anglii; kiedy przeciwnie, jest on najbardziej beznarodowym, najmniej a bodaj nawet wcale nie patriotą, i ani ze sposobu myślenia, ani z przedmiotów do tworzenia obieranych, ani z samej metody poetycznej, jeżeli metodę Szkoły Jeziór uznamy za szczególnie angielską, nie zasługuje na nazwę poety angielskiego. Chyba, że żółć i samolubstwo są czémś wyodrębniającém się w swojej angielskości.

Z Byrona wieje duch poezji nowoczesnej; ale nie przez niego dopiero, i nie w nim najsilniej, najwszechstronniej, przed rozwojem romantyzmu francuskiego i polskiego, się objawił. Pod względem skali życia i skali człowieczeństwa — jedyną, jaką krytyka stosować ma prawo przy ocenianiu wartości ideałów danego poety, — o wiele wyższą jest poezja Schillera i Goethego. W tej *olla podrida*, jaką krytyka zrobiła z romantyzmu, smażąc bez końca przy coraz to innym ogniu jego pojęcie, poezja bajronowska będzie zajmowała w każdym razie miejsce dopiero drugie, choćbyśmy obu wielkich Niemców zupełnie na stronie zostawili. Chorobliwość i sowizdrzałstwo mogą być gienialnemi, mogą zadziwić i olśnić, ale trwale się w ludzkość nie worzą. Poezja Byrona podoba się szczególnie młodemu, tęskniącemu do ideału a kąpiącemu się w rzeczywistości; podoba się nieszczęśliwym i smutnym i rozpoczynającym ciężkie roboty w kopalniach zwątpienia: ale nie podniesie, nie rozgrzeje, nie rzuci nikogo przed ołtarz wielkiej jakiegóś nieosobistój tęsknoty, wielkiego nieosobistego szczęścia, nie rozbudzi tych dążeń i prądów, bez których życie Ludzkości byłoby tylko trwaniem gromady zwierząt. Edukacyjny wpływ poezji bajronowskiej na umysły otwierające się dopiero do życia jest daleko silniej ujemnym, niż dodatnim, i w rozumnym wychowaniu wielki poeta Anglii powinien jaknajpóźniej dostawać się do rąk młodego pokolenia. Krytyka angielska, nieskończenie surowsza od kontynentalnej, o tym właśnie utworze, który Brandes i Taine najwyżej stawiają, o „Don Juanie“, nie wahała się wyrzec, że lepiej może byłoby, gdyby go Byron był wcale nie napisał.

Powiedziano o Byronie, że połączył w sobie Fausta, Don Juana i Prometeusza: na dwóch pierwszych — zgoda, na ostatniego — nigdy. Bohater Eschilowy jest o całe niebo od Byrona i jego ideałów wyższy. Byron zanadto siebie kochał, około siebie się obracał, w małościach życia się grzebał, na niskich poziomach serce swe trzymał, zbyt był zajęty kobietą i kobiecością, i wszystkiemi ich urokami

i całym ich przekleństwem — aby mógł obok Zeusowego wroga stać. Poetę i człowieka w ścisłym wzajemnym ich związku scharakteryzował dobrze Macaulay (jeszcze w r. 1830); z jego szkiców powziąć można lepsze wyobrażenie o autorze „Kaina“ i „Don Juana“ niż z wysławianych improwizacji Brandesa i Taine'a. Chambers⁶⁵⁾ wskazał wierzchołki twórczości bajronowskiej, na których indywidualność poety przejawia się w najwyższym swém natężeniu. „Wielkość gieniuszu Byrona — mówi — jaśniej w „Childe Haroldzie“, tklivość w opowiadaniach i mniejszych poematach, bogata różnorodność w „Don Juanie.“ „Mało poetów mogło się spodziewać uwiecia większego wieńca, ale w tym wieńcu braknie niewiędnących kwiatów nadziei i wiary”⁶⁶⁾.

⁶⁵⁾ *Cyclopaedia of the English literature*; Vol. II, pag 351.

⁶⁶⁾ Moore Thomas „Memoirs of the Life of lord Byron including his correspondence with his friends (wyd. II Londyn 1869, 2 tomy); Moore Th. „Letters and Journals of Byron with notices of his life“ (wyd. II Londyn 1873, 2 tomy); Guiccioli, Comtesse „Lord Byron jugé par les témoins de sa vie“ (Paryż 1868, 2 tomy); Shelley Percy Bis. „Memorials (wyd. III Londyn 1862); Trelawny (-wney) Edward „Records of Shelley, Byron and the author“ (Londyn 1878, 2 t.); Hunt Leigh „Lord Byron and some of his contemporaries“ (Londyn 1828); Hunt Leigh „Autobiography and reminiscences“ Blessington Malg. lady „Conversations with lord Byron“ (Londyn 1834). Gottschal R. „Lord Byron“ (Lipsk 1876); Eberty „Lord Byron, eine Biographie“ (wyd. II Lipsk 1879, 2 t.); Elze „Lord Byron“ (wyd. II Berlin 1880). Althaus Fryderyk „Ueber die persönlichen Beziehungen Goethes und Lord Byrons“ (odczyt w „Goethe Society“ w „London University College“ w r. 1887, w brzmieniu niemieckim w „Beilage zur Allg. Ztg“ 1888, N. 24; ciekawy); Schmidt Oskar „Rousseau und Byron“ (Opole 1883); Kennedy „Conversations on religion with lord Byron“ (Londyn 1832). Stendhal (Beyle Henr.) „Mémoires sur lord Byron“ (w wydaniu zbiorowém pism Stendhala (Paryż 1870).

O Byronie pierwszy ze zrozumieniem przemówił Mickiewicz w rozprawie o poezji romantycznej (wydanie poezji z r. 1822/3). Przypomnieć tu można jeszcze jego opracowanie *Byron i Goethe*, przedmowę do przekładu *Giaura* i charakterystykę w Prelekeyach paryskich. Brodziński pisał o Byronie w rozprawie *O entuzjazmie i egzaltacji* (Dz. ed. Kr., T. VIII, str. 28—32). W Mochnackiego *O liter. pols. XIX w.* znajdują się tylko wzmianki uboczne. Najwybitniejsze, umiejętne, już do estetyki literackiej należące, zdanie wygłosił Michał Grabowski. Znalźć je można w *Literatura i krytyka* (1837) t. I, str. 85 sq. Uważa on Byrona za gieniusz, który „całą ciężę pociągał“, a był „jedynym poetą krytycyzmu europejskiego“. Zjawienie się jego było krokiem naprzód od Woltera. Przebija się w nim „duch XVIII w. — duch indywidualizmu — wnikający w swoją własną istotę i zasmucający się nierozspędzonym smutkiem na widok ciemnicy i rozczarowania, które mu leżą na duszy“. „Wszystkie fakta psychologiczne, do których doprowadziła filozofia sceptyczna, Byron wydał jako prawdziwy poeta“, a „atrakcją swęj duszy przyciągał do siebie wszystko, co było elementów chmur i burzy w powietrzu europejskiem“. „Byron nie stworzył bynajmniej swojej poezji: on tylko dał głos tej, która się tała niewysłowiona w sercu człowieka“. W epoce Grabowskiego, w kilka lat później, Ziemięcka w swoim *Pielgrzym-*

Na naszą literaturę Byron wywarł wpływ ogromny. Samo już porównanie go ze Słowackim, lepiej od dotychczasowych dokonane, mogłoby dużo nauczyć tych, którzy nauczają, że nasz poeta jest tylko naśladowcą Anglika, a jego „Beniowski“ to tylko jakieś *pasticcio* z „Don Juana“.

mie (zr. 1842 i 3) pisała o Byronie rzeczy filozoficznie pogłębione, lecz nie oryginalne. We współczesnym nam ruchu unysłowo-literackim dojrzeła dość obficie myśl o Byronie i bajronizmie. W setną rocznicę urodzin „Prawda” wydała antologią Cezarego Jellenty (Byron etc.) na wzór Wolterowskiej w r. 1878. Krytyk ten i estetyk pomnaża naszą literaturę oryginalnym o poezji bajronistycznej dziełem: *Ideal wszechludzki w poezji współczesnej* (t. I r. 1894 str. 332, i 2-k.nlb; o Byronie str. 48—161. Prócz niego pisali o Byronie: E. Rzewuski, Włodzimierz Spasowicz, Marrenowa, Matuszewski, Lubowski, Edward Porębowicz, Maryan Zdzichowski i inni. Ten ostatni obrał sobie poezją i osobistość Byrona za przedmiot głębokich studyów i wydał już t. I szeroko zakreślonego dzieła p. t. *Byron i wiek jego*. W wydanym tomie występuje *Europa Zachodnia* (X, 447 str.).

Brandes w Warszawie.

(1885).

Medycynie zawdzięcza Warszawa posiadanie w swych murach najrozgłośniejszego dziś krytyka i historyka literatury w całej Europie, od Renu do Dniepru, od morza Północnego do Zatoki Botnickiej. Gdyby nie uprzejmość jednego z lekarzy warszawskich, który w Niemczech poznał się z Brandesem i namówił go do przyjazdu, Brandes sam nie byłby pewno o nas pomyślał. Autor „Głównych prądów w literaturze XIX wieku“ w chwili zawiązywania stosunków z Warszawianinem zajęty był wygłaszaniem prelekcij w Niemczech. W styczniu jeszcze zachwycał Frankfurt nadmeński wykładami o „Młodych Niemczech“, o téj bojującej szlachetnej literaturze 1830—1850 r., która w byłem wolnym, a dziś pruskiem, mieście zawsze sympatyte żywe znajdowała. Przy wielkiej łatwości pisarskiej Brandesowi nie trudno było obmyśleć coś i dla Warszawy; nie potrzebował nawet umyślnie do stolika zasiadać; wyciągnął tylko szufladę; przyjechał do nas z kilkunastu prelekcjami, przygotowanemi już do wygłoszenia. Jego dzieło główne, które mu sławę zjednało, jest u nas tak mało znanem, że mógł téż bezkarnie wyjąć z niego którykolwiek rozdział i przyprowadzić go na prelekcją. Tak téż zrobił: z tomu V-go Prądów, nieistniejącego jeszcze w przekładzie polskim, wykroił odczyt: „O romantyzmie francuskim“; jakiś znowu dawniejszy odczyt niemiecki „O duchowym kierunku Skandynawii a raczój Danii, zwłaszcza jój literatury,“ przelał w wysłowieńie francuskie, i tak powstały dwa wykłady w trzech godzinach, wygłoszone w Sali Ratuszowej naszego miasta w d. 10, 12 i 13 lutego b. r. Sala nie była przetłoczona.

Silnej inteligencji Jerzego Brandesa nie dał los silnego głosu: nawet bliżej siedzący dobrze słuch wyteżać musieli, żeby słów nie tracić, szczególnie na pierwszej prelekcji, „O Danii”. Wygłosił ją gość duński z większą obiektywnością zewnętrzną niż wewnętrzną: nie się w nim nie zapaliło przez całą godzinę; mówił monotonna na tём, co mu było najbliższém. Dopiero na drugim wykładzie, o Francuzach, ożywił się; wogóle jednak powiedziéć o nim potrzeba, że jest znakomitym krytykiem i pisarzem, ale nie jest mówcą znakomitym.

Poznanie głównego dzieła Brandesa nie było tak łatwém, jak poznanie saméj jego osoby, gdy ta już raz szczęśliwie w Warszawie się znalazła. Aby poznać dzieło, potrzeba je przeczytać; aby powiedziéć, że się zna człowieka, dość tylko na niego spojrzeć, choćby z odległości. Rwnano się więc do poznania Brandesa z gorączkową żywością. W pewnych kołach, uważających się za racjonalistyczne i postępowe, Brandes literalnie imponował swoją obecnością w Warszawie. Nawet towarzystwo arystokratyczne nie wahało się przyjmować u siebie tego niedowiarka i postępowca; widziało w nim tylko znakomitość europejską. Jak we wszystkiém, tak i w tём byliśmy pochopni do chwywania pierwszej lepszej nowości, do zawiązywania stosunków powierzchownych, do dziwowiska i sceneryi. Poważna, piękna mowa p. Kościelskiego, wypowiedziana po łacinie na biesiadzie wydanéj gościowi przez literatów i dziennikarzy warszawskich, sięgnęła w głąb warunków życia naszej literatury; ale czy rzeczywiście Brandes wyjeżdżał od nas z wiedzą, gdzie był, i z wrazeniem takiém, jakie wywieźć był powinien? Zobaczmy z tego, co o nas powié — jeżeli co powié, a mileczenie samo będzie już dość wymowną odpowiedzią. Jego surowy racjonalizm, jego chłodna, niemiłosierna obserwacja, jego krytycyzm, niedający się nigdy unieść w sfery sympatyi, jego trzeźwość prawie przerażająca, hołdowanie faktom, przechylenie się ku Niemcom, a przytём zupełna nieznamość życia i literatury polskiej — wywołują wątpliwość, czyśmy istotnie co zyskali na bytności Brandesa, prócz dochodu przeznaczanego na cel użyteczności publicznej — i co mianowicie? Mamy, prawda, obietnicę, że się gość nasz duński do literatury naszej zwróci, wniknie w nią i coś o nią w dalszym ciągu swojego dzieła napisze. Zaczęto mu już dostarczać materiałów bibliograficznych — w przekonaniu, iż znakomity krytyk i estetyk poprzestanie na poznaniu nas z przekładów niemieckich i francuskich. Byłoby to już coś; nie zadowoliliby jednak, ani samego krytyka, ani nas, ani prawdy historycznej. Chcąc być zadowolonym z samego siebie, Brandes musiałby się zwrócić, nietylko do piśmiennictwa, ale i do języka naszego — nauczyć się popolsku, a potём dopiero poznawać to, co w historii literatury powszechnej żyć ma prawo. Jedyna to droga poważna

i godna takiej siły; ale czy można się spodziewać, że tej drogi właśnie Brandes nie uzna dla siebie za zbyt kamienistą?

Nadziei nie wiele, obaw więcej — dla mnie przynajmniej, który to piszę. Lękam się: czy ta znakomitość nie wyniosła z nad Wisły wrażeń, któreby jej pozwoliły porównać nas do Indian czerwono-skórych; czy, widząc wszędzie wesołość, świetność, złociste blaski i strzeliste afekta — nie pomyślała sobie, że jesteśmy gromadą istot ludzkich, niemyślących o jutrze, wydanych na pastwę nędznego bytu rodzajowego, żyjących zmysłowo, uciekających od pracy, prześlizgujących się tylko przez świat, w którym przecież wszystko, co żyć chce, iść może tylko przebojem? Lękam się tego bardzo, właśnie z powodu owego niemiłosierdzia, które przymiot rozumu Brandesa stanowi. Wprawdzie całej inteligencji społecznej nie było w tych salonach, w których podejmowano gościa, racząc go biesiadą, rozmową, muzyką, śpiewem, nawet niewinną zalotnością; ale i Brandes, mimo swęj trzeźwości jest przecież wrażliwym: co go stale spotykało, to chyba za stały również objaw uważać musi. Brandes wypowiedział walkę idei Boga; imienia jego nie pisze wprawdzie przez małe b, jakby uczynił porządnym, szanujący siebie ateusz warszawski; ale wcale go nie pisze i nie wymawia. Jak Laplace, tak on do systematyzacji swego Boga nie potrzebuje. Nie dość mu tego, że teologią pakuje do jednego kotła z alchemią i astrologią; ale jeszcze duszę swą zamyka szczelnie na wszelki idealny powiew metafizyczny. W całym jego pięciotomowym dziele nigdzie, nawet z najtajniejszego zakątka, nie wyjrzy deizm, nie ozwie się potrzeba umysłu, szukającego oparcia w jakimś wyższym, choćby dopiero na dalekie jutro świata ustanowionym, porządku, nie zdrzży pragnienie serca, któreby w materialnej rzeczywistości utajonego ducha odczuwało. Nic nie podnosi, nie wypiera, nie rwie tej istoty ku górze; niczego ten umysł poza materią zorganizowaną nie widzi. Ziemia i słońce, a ze słońca życie na ziemi, a z życia energia myśli, nazywana duchem: to wszystko. Siły człowieka nie są jego tylko siłami: wspólne są całej naturze. Tam, po drugiej stronie doczesności, może być tylko — step bezludny, zimny, ciemny, nieskończonego czasu. Na takim stanowisku człowiek ten stał już w pierwszej polemice swojej z Nielsse-
nem, lat temu blisko dwadzieścia; takiego stanowiska do dziś dnia nie opuścił. Nielsse chciał ocalić sferę wiary przed powodzią pozytywizmu: dwudziestokilkuletni Brandes z kolegami swymi, świeżo z pod igły uniwersyteckiej wyszłymi, nie pozwolił mu na to. Spór był bardzo zacięty i rozgłosił imię młodego laureata jeszcze przed-
tym, zanim talent jego i wiedza zabłysnąć zdołały w historii literatury. Ta walka młodych ze starymi, młodej energii ze starym rozumem, doświadczeniem i nałogami, toczyła się w tym samym czasie,

co u nas, i wśród takichsamyh okoliczności. Nietylko w Kopenhadze, ale i w Warszawie młodzież przynosiła idee nowe, stawała na wyłomie, otwierała drzwi i okna nazewnątrz, w przekonaniu, że temi drzwiami i oknami wejdzie świeże, orzeźwiające powietrze, jasne, niezawodzące w poznaniu prawdy światło, niezmożona niczem czerstwość i siła. I tu i tam wołano: „Precz ze stęchlizną, precz z marzeniami! Wiedza to potęga! Życie to młodość! Usunście się starzy: mamy już dla was trumny gotowe“. Starzy nie usunęli się, i choć nie odmłodnieli, żyją, a młodzi swoją koleją się postarzelili, i życie poszło dalej mimo woli ludzkiej, nie tak, jak je mieć chcieli jedni, nie tak, jak o nióm marzyli drudzy. Z całego tego poematu młodości, odegranego na scenie życia, trochę obyczajem bohaterów z epopei barbarzyńskich, pozostało zamiłowanie wiedzy, chęć ucziwa poznawania nauki i oświaty zachodniej, krytycyzm w poglądzie na stosunki społeczne, na dzieła umysłu i wyobraźni; ale sama filozoficzno-socjologiczna doktryna, która miała być czémś, jak uniwersalne Leroy,—dobrą na wszystko — doktryna ta nie ma już chyba ani jednego wyznawcy szczerego pomiędzy pierwotnymi bojownikami. Pisuje się jeszcze podawnemu, ale już tylko *pro honore domus*. W głębi samowiedzy swego rozumu, w komorze duszy swojej zamknięty, postępowiec dawny z roku 1868 lub 9 dziś już widzi dobrze, iż nienawiści do duchowieństwa i religii niepodobna erygować w dogmat społeczny; że Bóg, czy przez duże, czy przez małe *b* pisany, Bogiem być nie przestanie; że demokratyczności nie można posuwać do zupełnego wytepienia większej własności; że do oświaty i podniesienia ludzi potrzeba innych jeszcze czynników prócz dobrej woli ludzkiej; że burzeniem tradycyi niczego się nie buduje i niczego społeczeństwu nie przynosi; że religia wcale nie przeszkadza wiedzy, i, przeciwnie, obie, nie zaczepiając się i nie robiąc na siebie najazdów, zgodnie obok siebie istnieć mogą; że wreszcie niekoniecznie potrzeba być pozytywistą i materyalistą, wierzyć w nieomylność teoryi Darwina, wyśmiewać idealizm i wiarę w ducha jako zabobon, —aby być ezłowiekiem nieciążącym na etacie życia społecznego, mieć umysł wykształcony, charakter prawy i jakotako użyteczną działalność nazewnątrz. Umysły głębsze z pomiędzy tych stających niegdyś na wyłomie musiały dostrzedz, że wiara w wiekuistość nie przeszkadza wcale w pracy doczesnej, że można mieć doskonałe drogi bite i żelazne, wyborne kanały i mosty, wzorowe gospodarstwa, prawdziwie nauczające szkoły, uniwersytety, akademie, naukę i literaturę, fizykę i poczyą — nie wyprzysięgając się ani Boga, ani przeszłości, nie zrywając z idealizmem filozoficznym, nie wypływając z siebie swojego historycznego *ja*. Minęła gorączka, skończyło się ząbkowanie rozumu i, jak zawsze po burzy, ochłodziła się atmosfera, rozjaśnił

widnokrąg pierwotnego pozytywizmu naszego. Tak jest u nas. Jak jest w Danii?—to nas mało obchodzi; ogólna tylko ciekawość historyczna mogłaby nas do poznania tamtejszych stosunków pociągnąć.

W życiu praktycznym swego kraju Brandes nie odegrał dotychczas roli, jaką mu wrócono; młodszy prawie o sześć lat od niego brat jego, Edward, lingwista, sanskrytolog i dramaturg, uprzedził go do Folketingu, w którym już od r. 1880 zasiada jako członek nieprzejednanej lewicy, stale od wielu lat walczącej z gabinetem Estrupa. Jerzy, choć nie jest członkiem Folketingu, uczestniczy w życiu politycznym jako demokrat i wolnomysliciel daleko posunięty. Jest on jednym z założycieli wielkich kursów dla robotników, na których 5.000 ludzi otrzymuje światło nauki. Wydawane wspólnie z bratem od r. 1879 czasopismo miesięczne „Wiek dziewiętnasty“ służy Brandesowi za organ dla jego filozofii, estetyki i polemik z przeciwnikami. Wywierają ono niewątpliwie wpływ na młodzież i sławie literackiej redaktora nadaje praktyczną, obiegową wartość. Obok tego organu posiada jeszcze Brandes inny: katedrę uniwersytecką w Kopenhadze.

Ma ona swe dzieje, ta jego katedra literatury. Niedługo nauczyciel Brandesa Hauch, umierając, zalecił zadziwiającego zdolnościami młodzieńca na następcę po sobie; stronnicze nienawiści wszakże były tak silne, że żadne z czasopism narazie nie podało nawet tego faktu do wiadomości ogółu. Młody badacz, pisarz i szermierz pozytywizmu pod koniec roku 1869 lub na początku 1870, wykształciwszy się w filozofii niemieckiej, znany już z rozpraw i z polemik, wyjechał w podróż po Europie. Ambicya pchała go do poznania, nie tylko zasad, ale i samych osobistości tych myślicieli, do których własną swą umysłowością najsilniej przylegał. Zapoznał się więc osobiście z Millem, którego dwie rozprawy przetłumaczył, z Renanem i Tainem. Jak zwykle bywa w podobnych znajomościach, niewiele zyskał dla wiedzy swojej, dla jej metody, ale podniósł znacznie skalę tego przeświadczenia o sobie, na które Niemcy mają wyraz „Selbstgefühl.“ Ogłosił rozprawę o estetyce Taine'a; rozprawa spotęgowała rozgłos trzydziestu lat jeszcze nieliczącego uczonego. Wywarło silny nacisk, i w listopadzie 1871 r. dostał się Brandes na katedrę. Wyłożył z niej dzieje literatury emigracyjnej (francuskiej), Romantyzm niemiecki (Tieck, Schlegel, Schleiermacher) i Reakcją we Francji (De Maistre, Bonald, Biały Jakobinizm); później powstały z tego trzy pierwsze tomy „Głównych prądów.“ To, co tutaj powiedział przez zimę, wystarczyło do pozbawienia go katedry na wiosnę 1872 r. Walka zawrzała na nowo. W r. 1877 Brandes nabiera przekonania, że wiedzę swoją mógłby zużytkować także i w Niemczech i odtąd przez lat sześć, choć Duńczyk, na ziemi niemieckiej przebywał, Niemców nauczając. Dopiero w r. 1883 sprowadzono go znowu na kate-

Delikatność nie pozwalała wypytywać: co mu teraz nakazało, *respective* pozwoliło, wyjechać z kraju w porze najbardziej ożywionych wykładów uniwersyteckich?

Mało jest umysłów, któreby, podobnie jak Brandes, łączyły dary rozumu z darami wyobraźni, mało pisarzy równie zdolnych do prowadzenia analizy racjonalistycznej w sposób tak powabny. Treść nauczająca wiąże się tu i splata nierozzerwalnie ze stylem swobodnym, lekkim, pięknym, pod którym nie czuć wcale wysilenia mózgu, ale czuć naturę bujną, silną, tętniącą życiem. Żadnego zgoła wysiłku nie dostrzeżesz w tej pięciotomowej galerii obrazów literackich, a na każdej stronicy uderza cię siła przekonań, samodzielność sądów. Nie wszystko tam jest ściśle oryginalne, ale wszystko oryginalnie przetrawione, przyswojone organizmowi umysłowemu. Pod względem formy Brandes jest nawet powabniejszym, bardziej ujmującym od swego pierwowzoru, Taine'a, będąc nie mniej od niego głębokim. Zrozumienie dzieła jest dla niego zrozumieniem człowieka, a zajrzenie w głęb' człowieka bez pojęcia epoki, w której działał — niemożliwem. Stąd wynikają te rozległe a na wiele warstw rozpadające się tła historyczne jego obrazów literackich. Jeżeli życie jest źródłem literatury żywej — życie indywidualne i życie zbiorowe — to i w umarłej a wskrzeszanej przez umysł pierwszą też przyczyną, ostatecznym dnem odtwarzanych sił i zjawisk, życie być musi. Z tej prawdy wywodzi prawa swoje metoda historyczna; w tej prawdzie również tkwi potrzeba wykrywania psychologicznego węzła przyczyn między dziełem a człowiekiem. Nie Brandes, ani Taine, tę metodę wynaleźli, ale obaj są jej najwybitniejszymi dziś może przedstawicielami. W dziele Brandesa strona formalna jest tak silną, że dzieło to sprawia raczej wrażenie samoistnego utworu literackiego, niżeli pracy naukowej, zajmującej się literaturą. Lekceważenie bibliografii i chronologii literackiej niekiedy posuwa autor aż na krańce dozwolonej możliwości. Jest w tém, co czytamy, wiele rozumu, wiele chłodnej, niemiłosiernej analizy, ale jest więcej jeszcze wyobraźni, która rzeczywistość układa własną swą siłą i wolą tak, jak poeta składa w całość żywioły swego poematu, według własnej swęj nieprzewartej potrzeby. Literatury z „Głównych prądów“ nauczyć się nie można; ale przed oczy tego, kto ją w głównych jej faktach przedtém już poznał, dzieło Brandesa występuje jak wielkie malowidło, wielki popis kolorystyczny: powiększa zarysy, nadaje im pełnię życia przez barwy i światło. Jest to jedna z najprzyjemniejszych książek do czytania.

Niewiara idealistyczna, obejmująca w sobie i ateizm religijny, nie przeszkadza bynajmniej Brandesowi być kimś więcej, niż

prostym tylko rozrządnaczem zjawisk i ludzi na anatomicznym stole materializmu, udrapowanego pozytywnie. To *coś więcej* zawdzięcza Brandes swojej wyobraźni, swojej niezwiędłej jeszcze młodości, która, nie wierząc w samoistność ducha, umie wszakże zachwycać się urokiem życia, rozumieć je, kochać dla niego samego, pałający jego żar odczuwać. Jeżelibym miał określić filozofią służącą za podścielisko dla historii literatury Brandesa, zdaje mi się, że najwłaściwszém byłoby wyrażenie, iż autor jest czcicielem energii ludzkiej: chce zawsze tego i żąda, aby człowiek sił swoich nie pętał, ale je w pełni do działania powoływał, aby miał odwagę być sobą i cały w dziełach swoich żył. Pisarz jest dla niego tém wyższy, im więcej przekonani i im potężniejszém słowem wypowiedział; przekonania te łączą pisarza z jego własnem społeczeństwem, z epoką, w której żyje, przez nie nabywa on wagi i zasługi. Jest to więc pojęcie pisarstwa w istocie swojej odpowiadające temu, jakie zamknął Carlyle w swych prelekeyach „O bohaterach i cześci bohaterów w dziejach“; zachodzi jednak między obu umysłami jedna ogromna różnica: Carlyle jest ideologiem zachowawcą, nietrzymającym przeciw z *Tories* angielskimi; Brandes jest *vitalistą*, niewierzącym w idee, ideały i duchy, inne, prócz tych, jakie się wykombinować dadzą z samych myśli ludzkich. Dla Brandesa duch jest tylko nazwą: żyje istota ludzka, ale tylko wtedy, kiedy naprzód idzie i o ile ten pochód jej jest postępem; życie umysłowe wyobraża sobie Brandes jako ciągle zdobywanie wiedzy i przetwarzanie pojęć; kto wiedzieć nie chce i myślenia się wyrzekł, ten już żyć przestał. Z namiętym gniewem ściga autor wszystko, co istnieć pragnie poza sferą rzeczywistych zjawisk psychicznych czy zewnętrznych, ale obserwacyą stwierdzić się dających. Pomimo całego odczytania, sumiennosci w pracy, trzeźwości w sądach, widać w nim stronność dla tych, którzy przekonani do niego się zbliżają: tak dalece człowiek dźwiga zawsze samego siebie i wnosi swoje *ja* wszędzie, nawet na ołtarz prawdy, wierząc, że jej cześć doskonalszą oddaje.

Jak energia jest dla działalności literackiej przymiotem najpożądanym, tak wszystko, co tę energią tamuje, musi w pisarzu wstręt najżywszy obudzać. Nie sądźmy jednak, żeby Brandes przypominał tym wstrętem swoim wolnomyślicieli europejskich z epoki wiary idealistycznej od 1820—1860 r. Dążności polityczne zajmują go i oburzają, jeśli są nieprawe, ale więcej w literaturze samej, niż w rzeczywistości, która nad literaturą panowała. W dziele znaczącej myślicielea socjalistycznego, niż umysł solidaryzujący się z zagadnieniami państwowemi świata cywilizowanego, a w całości swego wykładu pięciotomowego Brandes przejawia się więcej jako kosmo-

polita, niż jako Duńczyk. Świeżego dowodu takiego usposobienia dostarczyła prelekcya o literaturze duńskiej, wygłoszona w Warszawie, w której pisarz z góry, jakby maczugą, uderzył w umysły słuchaczy tą prawdą—ale nie prawdziwą, a więc i niezdolną nikogo przerazić—jakoby istniała w świecie jakaś fatalna konieczność, sprawiająca, że słabi muszą się stawać jeszcze słabszymi. Brandes powiedział to z całym spokojem, bez drżenia, choć miał na myśli własną ojczyznę swoją. Cała ta prelekcya pierwsza była tendencyjna: miała wykazać wyższość pozytywizmu i literatury pozytywistycznej, myślącej tylko o zagadnieniach społecznych, nad idealizm i literaturę idealistyczną, oderwaną od rzeczywistości, zwracającą się do takich ideałów, jakich bieżący potok życia ze sobą nie przynosi. O wyższości onęj niepodobna było przekonać się z tego obrazka literatury duńskiej XIX w., na który nam Brandes patrzeć kazał. Nie widzimy: dlaczegoby literatura Nuredina w swęj przeciętnej wartości i w doniosłości dla celów narodowych miała być lepszą od literatury Aladyna. Jest wprawdzie dziś lewica literacka, są walki z duchowieństwem i z krucyfiksem—taką walkę stoczył brat Brandesa, Edward — ale czy jest poezya, czy jest literatura piękna, wyższa i lepsza od dawniejszój? Jednym z przesądów Brandesa i jego lewicy literackiej jest mniemanie, jakoby odpowiedzialność za nieszczęśliwy los polityczny Danii ciążyła na tój dawniej literaturze, którą nowi teraz ludzie, przyszedłszy do rozwoju, wymiatają, aby na jēj miejsce wprowadzić literaturę zrodzoną z ojca — rozsądku, a matki — obserwacyi. Nowa ta literatura ma służyć lepiej interesom społecznym, powołaniu piękna, prawdy i dobra, niż dawniejsza; ma zapewnić ojezyźnie większą summę ogólnego szczęścia, bodaj nawet czy nie uchronić jēj od burz dziejowych. Ponieważ *quisque suae faber fortunae*, wyedukuje więc ta literatura umysły tak, aby żyć i myśleć umiały i głupstw już więcej nie robiły; rzeczywista wiedza da zdrową oświatę, a przy takiej oświacie—wszystko już dobrze pójsć musi. Czy Niemcy oddadzą wtedy Szlezwig? A koby się tam o niego dopominał! Straszna konieczność historyczna, ziejąca z nadmiernego rozwoju potęgi niemieckiej, grozi Danii zupełnem pochłonięciem jēj przez Niemcy. Miałaby lewica literacka myślą tą się trwożyć, miałaby tonacyą swoją zasadniczą z *dur* na *mol* przestraszać? Byłby to idealizm epoki dawniej, niegodny nowėj. Niech tam jakieś Junggreeny i Lasseny krwawym potem ociekają na sejmach berlińskich w walce z cynizmem pangermańskim: ta nowa literatura, ta nowa, dość oryginalna, poezya, „*qui au lieu de créer se mit à comprendre*“, nakáže bohaterkom swoim wytańcowywać tarantele na scenie, bohaterom doświadczać na sobie skutków chorób dziedzicznych, jakichby

może nawet Zola nie śmiał u dramatyzować dla teatru — i wszystko dobrze pójdzie. Jak w oskarżeniach, tak w marzeniach jest przesada ducha stronniczego; jest wiekuiste spychanie starych przez młodych, nalewanie młodego wina w stare statki: niema prawdy.

Młodzi muszą być zawsze fanatykami, jeśli mają kiedy zasłużyć na dostojną nazwę mężów; młodość jest jak wulkan: wybuchnie, zaleje, zasypie, zniszczy — i ostygnie. Jój wybuchy pierwotne uprawiają grunt, jój prace późniejsze przynoszą na tym gruncie owoce. Z pierwszych zapałów wychodzi ton zasadniczy życia społecznego; z późniejszej, ostudzonej już, działalności — sama muzyka. Brandes przyznaje nawet konieczność i pożyteczność tej prawidłowej reakcyi, która po każdym nowym wylewie duchów powściągać musi zbytne zapędy, uspokajać gorączkę, przycierać rogów, wprowadzać ład i miarę w myśli, chaotycznie rwące się ciągle tylko naprzód i naprzód.

Abstrakcyjne ideały rozumu z biegiem lat zniżają poziom swych lotów, stają się coraz praktyczniejszemi, tracą bezwzględność i olbrzymiość, ale zyskują statek i cierpliwość. Oderwany rozum, jeśli ma dokazać czegoś w życiu, musi się stać mądrością; tylko siła spokojna w umysłowych walkach zwycięża. Kto takięj formaacyi wulkanicznęj nie przebył, ten po czterdziestym roku życia zostanie, genialnym może, ale dziwakiem. Błogosławioną niech będzie młodość, że z krwią swoją młodą myśl społeczeństwu przynosi; błogosławioną natura rozumu ludzkiego, że nie ma jednęj już gotowęj nieomylnęj prawdy; błogosławioném życie, że może być walką, ścieraniem się, burzą. Jak niesprawiedliwemi być muszą, u nas czy gdzieindziej, wyroki wydawane na starych, tak niesprawiedliwemi téż i niedorzecznemi będą zawsze oskarżenia rzucane na młodych.

Dobrodziejstwem rzeczywistém jest tylko ruch w społeczeństwie, bodziec do poprawy, nawoływanie do czynu. Można nie drżać na widok tych małych Dżengishanów postępu, co to wołają, że jedna jest tylko prawdziwa filozofia, jedna prawdziwa socyologia, jedna teoria naukowa, literacka, czy estetyczna — a poza tém jedyném tylko błąd, ciemnota i szkarada. W rzeczypospolitéj umysłowęj jest miejsce dla wszystkich: i dla największych materyalistów i dla zdrowego idealizmu i dla szczeręgo pozytywizmu i dla zwolenników Kanta, i dla wyznawców Comte'a i jego nowszych przetwórców, i dla demokratów i dla arystokratów, dla wsteczników i dla postępowców. Co więcj nawet: wszystkie te najróżnorodniejsze siły, dążności i doktryny są nietylko uprawnione, ale niezbędne dla życia. Społeczeństwo jednostajnie nawskróś postępowe byłoby równie zacofaném, jak społeczeństwo złożone z samych tylko wsteczników. Harmonia możliwą jest jedynie w różnaitości: jeden ton nie wyda akkordu. Nie

ta lub owa doktryna jest straszną, ale chińszczyzna niemrawa, spleśniała, wewnętrznego i zewnętrznego ruchu pozbawiona. Taką chińszczyzną darzył nas jezuityzm przez wiek cały. Tak samo mógłby nią uszczęśliwić i pozytywizm, gdyby wyłącznie zapanował.

Oba prądy, postępowy i zachowawczy, są zawsze i wszędzie potrzebne i ani jeden ani drugi wyłącznego przywileju na życie nie posiada. Społeczeństwo każde musi zarówno postępować, zdobywać, czego jeszcze nie ma, jak i zachowywać to, co już posiada. Jest sfera postępu i sfera zachowawczości, a w żadną z nich myśl przecząca bezkarnie wtargnąć nie może. Do życia potrzeba i rozumu i wiedzy, i talentu, i uczucia, i charakterów. Hasło pozytywne „Wiedza — to potęga“, wtedy tylko będzie mądrém, to jest do dobra zmierzającym, gdy się uzupełni przez drugie hasło: „Uczucie — to potęga, i charakter — to potęga“.

Są chwile, w których byt cały na charakterach się opiera. Możemy mieć rozmaite pojęcia psychologiczne; możemy wyrozumieć mechanizm człowieczeństwa ze stanowiska wszelkich możliwych zasad: nie dowiedziemy nigdy, żeby zdobycie wiedzy było zdobyciem uczucia niezbędnego do życia w całości, lub wyrobieniem tej mocy, bez której choćby największe nawet talenta, wiedze, rozumu przepadają. Zapewne, jaka będzie umysłowość narodu, takiem będzie i jego życie; ale umysłowość nie zależy od samej tylko literatury: wpływa na nią ogromnie, i w wyższym może jeszcze stopniu, szkoła, wpływają ogólne prądy wiejące w ludzkości, a potężnym też czynnikiem są wypadki współczesne, całkiem od literatury niezależne, daleko poza obrębem działalności umysłowej wybuchające. Literatura jest tylko jedną z dźwigni życia, ale nie jest życiem samém; i w samej nawet literaturze nie wszystko może i powinno pożywać się w łonie potrzeby społecznej, nie wszystko ma zmierzać do celów i zaspakajać interesa społeczne: musi być sfera nietendycyjnej, naiwnej niejako twórczości, bez utylitaryzmu, bez celowości — z jedynym tylko celem wytwarzania żywego piękna. Strona utylitar-na, tendycyjna, publicystyczna literatury jest bezwątpienia najważniejszą, bo milion znaczy więcej niż jednostka, a życie więcej niż piękno; lecz historia aż nadto wymownie przekonywa, że najtrwalszemi są te pomniki literackie gieniuszu ludzkiego, które do żadnego celu praktycznego nie służyły, żadnych prawd nie roztrząsały, żadnych interesów nie popierały, żadnej nie hołdowały tendencji, i na żądanie utylitarnej legitymacyi odpowiadały, jak Bóg biblijny: „Jestem ten, który jestem“.

Tak o sobie świadczy zawsze właściwa literatura twórcza. W im pomyślniejszym stanie znajduje się powszechność, t \acute{e} m silniejsze jest natężenie takiej literatury wolnej, w stosunku do niewolnej, praktycznej. Poezya, któraby sobie za zadanie wzięła, jak powiedział Brandes, wyrozumiewanie tego, co jest, i tego, co być powinno—przeszła by już być poezją. Dlatego szkoła pozytywna, nietylko teoryami, ale i produkeyą swoją, nie wzbogaca ani sztuki, ani literatury w ścisłym znaczeniu ⁶⁷⁾.

⁶⁷⁾ Brandes miał w zimie 1885—6 roku w Kopenhadze, a w kwietniu 1886 w Warszawie — odczyty, których przedmiotem było życie i literatura nasza. W Warszawie mówił po francusku o poezji romantycznej. Rzecz ta wyszła w przekładzie z oryginału duńskiego p. t. „O poezji polskiej w XIX stuleciu, trzy odczyty, tłómaczone etc.” (Warszawa, 1887, 16-o, 104 str.).

Wiktor Hugo.

(Charakterystyka).

(1885).

Cokolwiek trzymać będziemy o talencie i człowieku, była to jedna z tych istot, które wzrostem swoim tak wybujały, że je widać już nietylko w ich własnym narodzie, ale w ludzkości całej: siła potężna, olbrzymia dla człowieczeństwa forma. Przez pióro swoje czuł się prawdziwie mocarzem i prawie zawsze jak mocarz występował, nie raz w jednych szyderstwo, w drugich gniew wywołując. Publicznością jego, którą miał przed sobą, gdy pisał, nie była ulica, ani salon, nie był Paryż, ani Francya, nie była nawet ludzkość konkretna, współczesna a zwichrzona i ułomna: słuchaczem Hugo'na był człowiek czysty, oderwany ideał jakiegoś olbrzyma, zbiorowego a nieistniejącego człowieka-ducha. Wielkością karmić się potrzebował, i wszystko na wielkość przetwarzał. Stąd jego koturnowa często sztuka, stąd retorstwo niemile drażniące natury ciche, proste i szczere, stąd ten rysunek artystyczny, wyolbrzymiający najskromniejszą kreacją, zarówno dziecię, jak filistra (*Les quatre vents de l'esprit*). Form małych, miękkich dla pomysłów swoich nie miał: wszystko musiało być u niego ogromne, majestatyczne. Listek trawy potrzebował mu tylko zaszeleścić, aby obudzić zaraz drzemiące bóstwa in'lyjskie, całe Panteony bogów i zastępy bohaterów, wielkie sprawy i wielkich mężów ludzkości. Rysunek jego postaci przypomina Michała Anioła: równie jak tam, wszystko u niego wielkie, na zwykłą miarę nienaturalne, jakby od środka przez myśl żadną wielkości wydęte. I kompozycye same (pierwsza część „Legendy wieków“) mają w sobie ten majestat, to dążenie coraz wyżej i wyżej nad zawrotne już przepaści, gdzie myśl twórcy odrywa się od rozsądku człowieka i grozi zawaleniem

wszystkim tym wspaniałym gmachom, które imaginacya niestrudzona buduje. Piękno, które dawał, nie było właściwie pięknem, ale szczytnością; rzadko przemówiło do serca, ale zawsze potraçało o rozum i ideał: ale, jeśli je tylko twórca w żelaznych korbach porządku utrzymać umiał, wtedy i wyobraźnię czytelnika dla siebie hołdowało. Liryka Hugona jest liryką rozumu i wyobraźni: myśl jakaś jedna, zamieniona w obraz, stanowi treść istotną całego całego utworu; wszystko inne bywa tylko w nim dodatkiem. Hugo zanadto odczuwał ciągle samego siebie, własną swoją treść duchową; samowiedza własna danej chwili przyćmiewała w nim samowiedzę jego artystycznych wytworów. Stąd też, znakomity plastyk w kształtowaniu myśli, nie umiał uplastyczniać człowieka, i w dramatach swoich częściej samego siebie, myśli swoje, niż żywych ludzi, samoistnie poza okopami jego mózgu żyć zdolnych, przedstawiał.

Doświadczał sił swoich na wszystkich polach: dramat, ballada, oda, elegia, satyra, spowiedź osobista, liryka myślowa, opowiadanie, epigramat, jubilerszczyzna poetycka, powieść historyczna i powieść społeczna, pamflet i broszura, charakterystyka literacka i podróż — fantazyja wreszcie niedająca się pod żaden rodzaj w literaturze podciągnąć — na wszystko rzucił się ten duch cheiwy tworzenia, jakby stworzony przez Opatrzność do tego pióra, które w potrzebie i mieczem być umiało. W młodości, w latach energii, nie brakło mu nigdy formy; zawsze ją znalazł — choćby najdziwaczniejszą, a płodnym był bez miary. Miał swoje epokę liryk, do 1843 r., i wtedy był najprostszym i najserdeczniejszym; miał epokę powieści historycznej i dramatu, kiedy, po okresie lirycznym, odczuwając wielkość Szekspira, pod wpływem wielkiego Anglika wytwarzał jakoby nową swoją teorią i odradzać chciał przez nią literaturę narodową. Potem, wygnany przez przemoc, rzucił się na poezyę polityczną, i w *Châtiments* dał rzecz najpotężniejszą, jaką wiek nasz widział w tej literaturze, która już życiem prawie samém jest. Potem znowu odczuwały się bardziej uczuciowe tony pierwotnej liryki (*Contemplations*), aż przysłała z wiekiem chwila na przedstawienie dziejów człowieka walczącego i cierpiącego przez wszystkie czasy: w szeregu wspaniałych obrazów, które wytwarzają pierwszą seryą „Legendy wieków“. Zwrócił się potem Hugo do powieści, okupując „Nędzarzami“ wszystkie zboczenia wyobraźni i brak człowieczeństwa treści w młodzieńczych „Bug-Jargalach“ i „Hanach Islandzkich“. Z „Pracowników morza“ — zionął panteistycznym zachwytem nad bezwiednością i wielkością natury. *L'homme qui rit* pisał znowu w tychsamych warunkach gienetycznych, w jakich na trzydzieści kilka lat przedtem powstawała *Notre Dame*: zestawiał brzydotę fizyczną z pięknem moralnym i piękno cielesne z moralną ohydą. Potwory

snuły się po tych wszystkich jego dziełach, potwory dodatnie i ujemne. Wyobraźnia twórcza podstawiała mu nawet w miejsce bohaterów— potwory. Po nieszczęściach ojczyzny wyśpiewał *Année terrible*; ale nie był to już nawet śpiew łabędzi; było rzeźenie niemocy silącej się na potęgę; kilka tylko liryków z tego zbioru żyć będących. Tosamo stosuje się i do późniejszych, ciągle pisanych i wydawanych, wierszy, i do drugiej seryi „Legend”. W rękopiśmie pozostawił, prócz innych, *La fin de Satan*, — z szatanem już od pierwszej młodości się rozprawiał.

Taką była jego imaginacya: mniej żywiła się rzeczywistemi wrażeniami, pamięcią, doświadczeniem, niż ideałami, które na całą Ludzkość i wszystkie jój wieki wypromieniały się z tój potężnie zorganizowanej duszy. Harmonii, spokoju i miary nie miał; ale miał żywe uczucie prawdy człowieczej, krzywdy ludzkiej, zdeptanego prawa, zmarnowanej siły — uczucie solidarności z wiekiem, w którym żył, z naturą ludzką, przez którą się sam na świat przejawiał, ze wszystkimi wreszcie nędzami i rozkoszami życia: i to jest jego prawdziwa wielkość i zasłużona sława. Można mu wybaczyć jego *Marion de Lorme* dla jego *Le dernier jour d'un condamné* i *Claude Gueux*; można mu zapomnieć wszystkiego, co było w jego poezyi sztucznością i lichotą dla jego *Feuilles d'automne*, *Chants du crépuscule*, dla jego czterowersza do Ludwika Filipa, którym ocalił Barbèsa, dla jego przedmowy do *Feuilles d'automne*, dla *Orientales*, gdzie, sławiąc Kanarysa i Botzarysa, wyśpiewał hymny na cześć wolności greckiej. Jakże cudnie zaklina Ludwika Filipa obrazem własnego jego dziecięcia śpiącego w kołysce; jak gorąco walczy przeciwko karze śmierci; z jakim szczerym zapalem dla cierpień ludzkich każe strojnym damom, tańczącym na balu w „Hôtel de Ville” spojrzeć w ulicę, oświetloną jarzącem blaskiem świateł balowych — na tulącą się pod mury, zgłodniałą, przez głód i zimno rozbestwioną nędzę! Jego *Châtiments* pozostaną kwiatem poezyi wywołanej przez namiętność i uczucie pogwałconych praw politycznych. Przekleństwo, które tam rzucił poeta na „Napoleona Małego” naprawdę się ziściło: wszyscy uczciwi go odbiegli; rządził tylko z łotrami i lokajami i skończył—z cygarem w ustach w Sedanie. W oblężonym Paryżu ta książka, wydrukowana w 100,000 egzemplarzy, nawraca lud ku rzeczypospolitej lepiej od wszystkich manifestów rządu. Rozchwyтана, robi swoje, a pieniądze idą na armaty. Wiek przemocy porządków państwowych nad indywidualnością, wiek, w którym szanuje się może prawdy i myśli, ale nie szanuje ducha jako istoty—wyśmiał odezwę Hugona do Niemców wylewających się na Paryż we wrześniu 1870 r.; ale Hugo, czując się mocarzem myśli, spełniał tylko obowiązek względem własnego umysłu. Dusze uczu-

ciowe uznały i dobre prawo jego i szlachetność samego zaklęcia, nie zważając na bezskuteczność z góry przewidzianą.

Nie należy też zapominać o czynach osobistej odwagi obywatelskiej i miłosierdzia ludzkiego, które spełnił już jako człowiek i jako poeta. Tu potomność zapisze jak w roku 1822, kiedy zaledwie przestał być młodzieniaszkiem, chciał ocalić Dilona skazanego na śmierć przez Restauracyą. Tu wspomni o Drugim grudnia, o tej chwili, kiedy Napoleon oczyszczał ulice Paryża z hołoty republikańskiej, oczyściwszy wprzód Palais Bourbon z przedstawicieli narodu. Tu zanotuje gościnność ofiarowaną w Brukselli tysamym szaleńcom, którzy poetę z Paryża wygnali. Nie było sprawy ważniejszej w Ludzkości, żeby Hugo nie stanął w obronie słabych i cierpiących przeciwko silnym i depcącym. Głos jego nawet do Ameryki dochodził; słowo wymówione wstrzymywało wyroki śmierci, którą poeta stale, aż do skonu, za mord popełniany na bliźnim uważał. Kobieta, dziecię, proletaryusz znajdowali w nim opiekuna, obrońcę, bojownika, zawsze gotowego do walki. Przy swojej ogromnej formie duchowej, umiał się Hugo zniżyć do dziecięcia, odczuwać jego naiwność, jego bóle obecne i cierpienia przyszłe; dla kobiety zaś miał zawsze tylko litość, ilekroć widział jedynie błąd a brudu nie dostrzegł. Widok kapitalizmu przejmował go szczerą boleścią nad losem pracownika. Chciał poeta szczęścia Ludzkości całej; chciał panowania i swobody ruchów i nie stanął nigdy po stronie tych, którzy mówią, że świat lepszym już nigdy nie będzie, bo nigdy i ludzie nie będą lepszymi. Wierzył w naturę ludzką, domyślał się Boga w człowieku, oczyma idealizmu swego dostrzegał w nim bóstwo, to samo bóstwo, w którego obecność w świecie wierzył wytrwale przez życie całe. Był optymistą; ale gdy się nie jest politykiem, lecz poetą, optymizmem tylko, wiarą w przyszłość, wiarą niestrudzoną, niezrażoną niczem, przez dzień nędzy przekazywaną nieznanemu jutru — tą wiarą, jaką sam Hugo w lirykach swoich zalecał — można wyświadczyć Ludzkości coś dobrego. Piękna „Modlitwa za wszystkich” pozostanie testamentem poety-idealisty i człowieka, który pocie oparcie silne w duchowych dążeniach swoich dawał. Hugo, oczyszczony z potworności swoich, z dziwactw i ogromności retorskiej, przejawia się kiedyś w historii literatury jako czysty poeta etyczny, który umiał się troszczyć o żywe dobro Ludzkości, a nie tylko o piękne wiersze. I dlatego nie zapomną o nim.

Dzieciństwo Wiktora Hugo rozwijało się w warunkach podniecających wyobraźnię do nadzwyczajności. Do jedenastego roku (u r. 1802) żyło dziecię w obozie, w podróżach przez malownicze krainy, w zgiełku wojennym i niebezpieczeństwach, w wirze wypadków, przynoszących wielkie radości, wielkie trwogi i boleści. Nie mogło to wszystko po-

zostać bez wpływu na jego imaginacyą. Ojciec był generałem Bonapartego, walczył i rządził w dalekich krajach, ścigał rozbójników, trzymał w posłuszeństwie ludy obce; matka, córka dostawcy okrętowego w Nantes, prawiła mu o starożytności wandejskiego swego rodu, a była to kobieta śmiałego umysłu i odważnej energii; tajemnicze postacie snuły się przed chłopięciem jeszcze w rodzinném Besançon; patrzył na przygotowania wojenne, słuchał opowiadań o tryumfach Francyi; w nagłych przejazdach przez Prowancyą i Langwedocyą, przez Hiszpanią i Włochy, uderzała go wspaniała natura w Alpach, Pirenejach i Apeninach: wszystko dochodziło do tej duszy ciekawej, do tych oczu szeroko rozwierających się, w kształtach ogromnych, w barwach silnych, jakich sama proza życia nie miała, i im mniej dziecięcą treść samą rozumiało, tém silniej olbrzymiość, tajemniczość, wdzięk mistyczny zagnieżdżały się w wyobraźni, urabiając odpowiednio do niej pamięć, wrażliwość, uczucie i samo natchnienie. Przed zrodzeniem się jeszcze talentu czuł już potrzebę wejścia w świat swą istotą. W domu generała Sigisberta Hugona przy Impasse Feuillantines w Paryżu w latach 1809—1811 przechowywał się wielki napoleoński przestępca generał Lahorie, zaplątany w spisek gen. Moreau. Był on pierwszym nauczycielem chłopca w umiejętności języka łacińskiego. Tu, w Feuillantines, wyszedł go zbirowie Napoleona i powlekli pod strzały karabinowe. Dziecko na scenę samą nie patrzyło własnymi oczyma, ale, dowiedziawszy się w Hiszpanii o wypadku, odtworzyło go sobie w barwach i kształtach, na jakie tylko imaginacya, do ogromności już ułożona, zdobyć się mogła. Pobył dziesięcioletniego chłopca w Hiszpanii, w jej części maurytańskiej, zaszczerpił w Hugo nie pociąg do rzeczy wschodnich, do nieba południowego, do hiszpańskiego romantyzmu, do Maurów i rycerskości, do wszelkich awanturnych przygód, w których niebo i ziemia uczestniczyć musiały. Pomysł „Ernaniego“ rozwinął się w pieluchach tych pierwotnych wrażeń, a jeżeli do słoneczności *Orientales* posłużyły widoki wschodów i zachodów słońca w Vanvres pod Paryżem, to i wspomnienia Południa, wyniesione jeszcze z dzieciństwa, uzupełnić musiały tę rzeczywistość, jakiej wyobraźnia, nawet tak oderwana, potrzebowała do swych obrazów. W trzynastym roku zaczął już malec pisać; w 15 m nadesłał do Akademii rozprawę o pożytkach nauk; uznano ją za najlepszą, ale nie dano nagrody, nie chcąc wierzyć w prawdziwość autorstwa. W tym czasie rwał się już Hugo do dramatu; napisał tragedię *Inez de Castro*, której szczątki znajdują się w *Mélanges littéraires*. Na szesnasty rok przypada *Bug-Jargal*; w parę lat później powstał *Han d'Islande*.

Od r. 1818—1822 wydawał Hugo pojedynczo swe ody i ballady. Kiedy wyszedł pierwszy ich zbiór, w r. 1822, Chateaubriand nazwał

autora „dzieckiem cudowném”, a rojaliści uważali go już za przyszłego swego proroka. Ludwik XVIII wyznaczył mu pensyą 1,500 franków, a rzecz dziwna, że nie tylko ją nie cofnął skutkiem ofiarowania gościnności Dilonowi, ale nawet, dowiedziawszy się o zamiarze małżeństwa, dar podwoił. Było to niezbędne, gdyż rodzina po upadku Napoleona, skutkiem nieznanych okoliczności, zbiedniała. Ożenił się poeta bardzo młodo, bo w 20-ym roku życia, z towarzyszką swego dzieciństwa Adelą Fouché. Małżeństwo to było szczęśliwe; dom Wiktora Hugo dopomógł jego talentowi do zgromadzenia naokoło siebie wszystkich młodych, młodą Francją literacką i polityczną stwarzających, umysłów. I tak, w tym samym 1827 r., w którym Odeon wygwizdywał napisany wspólnie z Ancelotem dramat Hugo'na *Amy Robsart* (z Walter-Scotta), przedmowa do *Cromwella* rozwijała chorągiew romantyzmu, szeregowała wszystkie zapalone głowy pod komendą dwudziestopięcioletniego wodza, wołającego, że nawet brzydota musi być piękną, bo nie sztuce obcém a nie w niej brzydkim być nie może. Był to manifest, nie bardzo naukowy i nie bardzo nawet rozsądny, żywego ducha przeciwko martwój literze,—natchnienia przeciw konwencyonalizmowi,—nieśmiertelnj młodoci przeciwko grzybiejącym już starcom: nowy świat stwarzany, jak go stwarza zwykle młodoc, z którj kiedyś ma być prawdziwa siła, prawdziwa energia i działalność wieku męskiego. Cała estetyczna teoria była tu tylko sukienką osłaniającą nagość młodzieńczego absolutyzmu. U szczytu swego wpływu, swojego świetnego przodownictwa na czele nowj szkoły literackiej we Francyi, znalazł się Hugo w roku 1830, kiedy już wydał był wszystkie swe ody i ballady, napisał *Marion de Lorme*, zadziwił bogactwem słowa i wyobraźni w *Orientales*. W lutym tego roku przedstawiono jego *Ernaniego*. Zachowawcy wrzeszczeli; cała młodź artystyczna i literacka, w zbójceckich lub ulicznikowskich strojach, pełniła przez kilkadziesiąt przedstawień służbę przy tej arce romantyzmu i nie pozwoliła jój stracić na ziemię. Przychodziły nieznanome młodzieniaszki do uwielbianego poety, ofiarując mu swe usługi; jedni drugich przyprowadzali, patrzano na nowatora z czcią należną wielkim ludziom, wieszczom, prorokom, świętym w ołtarzach. Stary Karol Nodier oddał się pod jego rozkazy; młodziechny Gautier, z trwożą duszy czystej a skromnej, przestępował progi domu w okolicach Pól Elizejskich. „Ernani” zwyciężył, a z nim i romantyzm francuski.

U nas ten proces romantyzmu z klasycyzmem dobiegał już do końca; we Francyi dopiero się na dobre zaczynał. Gdyby umiano odrazu określić poezyą i talent poetycki, gdyby wskazano rolę życia we wszelkiej twórczości; gdyby spokojnem rozumowaniem oddzielono światła od cieniów, plewy od czystego ziarna—cała ta wielkość Hu-

gona byłaby wielce zagadkową i mogłaby zejść do znaczenia bieżącej sławy literackiej. Szczęściem prawdziwem dla autora „Ernaniego“, było właśnie to roznamiętnienie, które odepchnęło krytykę i teorią i powołało na bój krew gorącą i nieokreślone poczucia. Na tém polu młodzi musieli odnieść zwycięstwo, a w aureoli jego zajaśniała głowa Wiktora Hugo, jako dowodzącego w bitwie generała. Odtąd rósł ciągle, rósł nad miarę zwykłej sławy literackiej. Zmiana rządu we Francyi przyczyniła mu się jeszcze do wzrostu. Z legitymisty, przez postęp pojęć, przez niepodległość silnego, samoistnego umysłu, doszedł do liberalizmu, który wyrażał się między innymi i w czci chwały wojennej Francuzów za Napoleona I-go. Już w *Feuilles d'automne* (1831), gdzie odzywa się niejedyn głos w obronie spraw szlacheckich — czuć sympatyje napoleońskie; w *Chants du crépuscule*, w *Voix intérieures*, w *Les rayons et les ombres* (1835—40) czci już Hugo Napoleona jako wielkość. Nie był to bynajmniej bonapartyzm w jego koteryjnym znaczeniu; ale reakcja przeciwko nienawiści, która w aktach urzędowych nawet nie wahała się nazywać Korsykanina „złoczyńcą“. Cała szkoła liberalna za Ludwika Filipa przez cześć dla Francyi i sztandaru francuskiego doszła do tego uznania dla Napoleona, które potrzebowało ukoić się chociażby sprowadzeniem jego zwłok. Gdyby nie metoda Restauracyi, nie byłoby bonapartyzmu. Zasady wolności politycznej miały w pocie szczerego wyznawcę od pierwszego poczęcia się monarchii lipcowej; pamiętny jest jego wiersz na Prawa Wrześniowe, który Francya późniejsza i dzisiejsza nawet jeszcze do serca wziąć-by sobie powinna. Polityka przewija się ciągle w tej poezyi hugonowskiej. Po tylu i tak świetnych powodzeniach w 39-tym roku życia ujrzał Hugo przed sobą otwarte podwoje Akademii. W cztery lata później Ludwik Filip zamianował go parem Francyi. Z tą nominacyą łączy się wypadek gorszący—jedyna może skaza, jaka publicznie wystąpiła na obyczajach i prawości Wiktora Hugo; zresztą życie to przeszło do potomności czystem i dostojnem.

Goethe powiedział:— „*Nur die Lumpen sind bescheiden*“, i sam przez całe życie i w każdym stosunku głęboko odczuwał i szorstko wyrażał tę wartość, jaką mu gieniusz jego nadawał. Wiktor Hugo nie miał nic ze skromności Mickiewicza, Dantego, Milтона: owszem starał się dowieść świata, że nie podpada pod ów wyrok goetowski. Czując się mocarzem myśli i słowa, społeczną też osobistość swoją, to mieszkanie gieniuszu, królewskim majestatem otoczył. Nie znał granic dla ducha swego, nie rozróżniał kierunków działalności; uważał się za uzdolnionego do polityki czynnej tak dobrze, jak był uzdolnionym do czynnej, tworzącej, poezyi. Mało już dziś znanym jest fakt, że w roku 1848 zamyslał o prezydenturze w Rzeczypospolitej francuskiej i że istotnie, choć pośrednio tylko, kandydaturę swoją postawił. Założony

przez niego dziennik *Événement* usprawiedliwiał ten wybryk teorematem, że „poeta, jako odbijający w sobie obraz Boga, jest najodpowiedniejszym do rządów, które przecież wolę Boga urzeczywistniać powinny“. W całym przedsięwzięciu, prócz obu synów, dopomagali Hugo'nowi Paweł Maurice i Teofil Gautier. Wyborcy dali kilka tysięcy głosów: wystarczyło to do kompromitacji. Działalność Hugo'na w zgromadzeniu narodowym Rzeczypospolitej była dość trzeźwą: bronił republikanizmu, ale odpychał socjalizm. Najpoważniejszym czynem politycznym jego życia jest głosowanie za wnioskiem Grévego, byłego prezydenta Rzeczypospolitej, który w miejsce najwyższego naczelnika władzy wykonawczej proponował zamianowanie odwołalnego prezesa ministrów. Przyjęcie tej propozycji byłoby ocaliło Rzeczpospolitą 1848 r.

Po zamachu przebywał Hugo na Jersey, a następnie na Guernsey, w willi Hauteville-House. Dopiero po upadku Napoleona III powrócił do Francji; ojczyzna była mu równie wielką w niedoli, jak dawniej w chwale i potędze. Całe oblężenie Paryża przebył na miejscu. W zgromadzeniu zwołanem po wojnie należał do liczby tych 107-u, którzy głosowali przeciwko pokojowi. W tydzień potem zażądał uznania Garibaldeggo za deputowanego, a témsamém i obywatela Francji; wyszydzony, rzucił mandat. Czasy Komuny spędził w Brukseli: strącenie kolumny Vendôme wywołało w nim krzyk oburzenia. Tego samego roku (1871) powrócił do Paryża i mieszkał w nim już do śmierci. Obierany deputowanym i senatorem, nie umiał pod koniec zachować się zawsze z należytą roztropnością w sporach i walkach — i nieopatrznie słowy podsycił radykalizm, tę najsrozszą plagę Rzeczypospolitej.

Hugo jest przedewszystkiém mistrzem słowa francuskiego; nikt tak wpośród współczesnych językiem Francji nie władał, jak autor *Châtiments* i „Legendy Wieków“. Bogactwo wyrazów używanych przez niego było już przedmiotem umyślnych dociekań. Nie zrobił on może tego dla mowy swojej, co uczynił Słowacki dla naszej, ale w każdym razie miał twórczość w wysłowieniu, a przy naturze języka francuskiego trudniejsze zadanie, niż autor *Anhellego*. Drugim przymiotem Hugo'na jest już potężna, bujna, na ton wzniosłości ustawicznie nastrajająca się wyobraźnia; z wiekiem słabnąca, umiała ona jeszcze w dziełach późnej starości, w „Torquemadzie“ i w „Roku 1793“ błyskać ogromnemi pomysłami. Uczucie bezpośrednio, rozczulające, wstrząsające prawdą liryki bezwiednej, rzadko kiedy przemawia ze strun lutni hugonowskiej; prostota nie jest darem poety, naturalność nie trzyma talentu jego w korbach. Serce przemawia za pośrednictwem idei ułożonych rozmyślnie; nie odzywa się za pierwszym dotknięciem, w tonie bezpośredniego wyrazu. Nie był to gie-

niesz harmonijny, z doskonale ustosunkowanemi władzami duszy; był raczej nieporządnie zorganizowany, ale rozmiarami swemi ogromny, wypromieniający się daleko i wszechstronnie, czujący potrzebę wejścia w świat i nawzajem wchłonięcia świata w siebie; był talent i duch, mający własną swą indywidualność i własny stosunek do całości zewnętrzznego bytu. Hugo w wysokim stopniu posiadał tę egzozmozę i endozmozę moralną, od których siły zależy potęga talentów i ich żywotność. Chociaż sztuka jako sztuczność w jego działalności poetyckiej obszerne zajmuje miejsce, nie był on jednak czczym tylko artystą, retorem, ale poezji swojej dawał rozległą wielką, wspaniałą z człowieczeństwa, z jego życia, z jego żywych trudów, znojów, radości i bólów. Nie ograniczał się na swoim narodzie; szedł z całym wiekiem swoim i więcej nad to: nieraz go prowadził. Kochający syn Francyi, skorzystał z jej wielkości i stanowiska, równie jak z własnego talentu, aby się stać sławnym nawet u obcych, i długie lata był przedstawicielem jej za granicą w tej rzeczypospolitej umysłowej, która właściwie granic żadnych nie zna. Majestatyczna jego postać imponowała nawet Niemcom: po śmierci uczcili go wspomnieniami. Szczęśliwa Francya! Są narody, w których więksi poeci umierali, a poza szczupłym gronem ziomeków—nikt w Ludzkości całej nie pomyślał o nich, że odchodzą! ⁶⁸⁾

⁶⁸⁾ Kto, znając już Wiktora Hugo, pragnie rozjaśnić sobie powzięte o nim wyobrażenie, temu zalecam odczytanie gruntownej książki Karola Renouvier „Victor Hugo, le poète” (Paryż 1893). Z nowszych rzeczy bibliografia przynosi: Biré Ed. „Victor Hugo”; T. I i II: „Après 1830” (Paryż 1891), T. III: „Après 1852” (Paryż 1894). M a b i l l e a u L. „Victor Hugo” (w zbiorze „Les Grands écrivains français” (Paryż 1893); z dawniejszych P a u l d e S t. V i c t o r „Victor Hugo” (Paryż 1873).

(1894).

Koniec części pierwszej.



SPIS RZECZY.

	Str.
<i>Słowo wstępne</i>	1
<i>Rodzina jako stowarzyszenie się do szczęścia</i>	5
<i>Nowa zasada wychowania</i>	36
<i>Ideaty Carlyle'a</i>	53
<i>Dwa kłamstwa wieku</i>	84
<i>Z etyki Starożytnych</i>	
I. <i>Dziś i przed wiekami</i>	95
II. <i>Modlitwa Hektora</i>	106
III. <i>Wszystko już było</i>	115
<i>O nieśmiertelność</i>	124
<i>Baruch Benedykt Spinoza</i>	138
<i>Szekspir i dramat</i>	160
<i>Kobiety Szekspira</i>	
I. <i>Kordelia</i>	184
III <i>Imogena</i>	197
III. <i>Volumnia</i>	205
IV. <i>Porcja (Rzymianka)</i>	219
V. <i>Lady Macbeth</i>	226
<i>Byron</i>	239
<i>Brandes w Warszawie (1885)</i>	268
<i>Wiktor Hugo</i>	279

81-

WYŻSZA SZKOŁA
PEDAGOGICZNA W KIELCACH
BIBLIOTEKA

105492

Biblioteka UJK Kielce

UJK



0426997