



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Jest to cyfrowa wersja książki, która przez pokolenia przechowywana była na bibliotecznych półkach, zanim została troskliwie zeskanowana przez Google w ramach projektu światowej biblioteki sieciowej.

Prawa autorskie do niej zdały już wygasnąć i książka stała się częścią powszechnego dziedzictwa. Książka należąca do powszechnego dziedzictwa to książka nigdy nie objęta prawami autorskimi lub do której prawa te wygasły. Zaliczenie książki do powszechnego dziedzictwa zależy od kraju. Książki należące do powszechnego dziedzictwa to nasze wrota do przeszłości. Stanowią nieoceniony dorobek historyczny i kulturowy oraz źródło cennej wiedzy.

Uwagi, notatki i inne zapisy na marginesach, obecne w oryginalnym wolumenie, znajdują się również w tym pliku – przypominając długą podróż tej książki od wydawcy do biblioteki, a wreszcie do Ciebie.

Zasady użytkowania

Google szczeni się współpracą z bibliotekami w ramach projektu digitalizacji materiałów będących powszechnym dziedzictwem oraz ich upubliczniania. Książki będące takim dziedzictwem stanowią własność publiczną, a my po prostu staramy się je zachować dla przyszłych pokoleń. Niemniej jednak, prace takie są kosztowne. W związku z tym, aby nadal móc dostarczać te materiały, podjęliśmy środki, takie jak np. ograniczenia techniczne zapobiegające automatyzacji zapytań po to, aby zapobiegać nadużyciom ze strony podmiotów komercyjnych.

Prosimy również o:

- Wykorzystywanie tych plików jedynie w celach niekomercyjnych
Google Book Search to usługa przeznaczona dla osób prywatnych, prosimy o korzystanie z tych plików jedynie w niekomercyjnych celach prywatnych.
- Nieautomatyzowanie zapytań
Prosimy o niewysyłanie zautomatyzowanych zapytań jakiegokolwiek rodzaju do systemu Google. W przypadku prowadzenia badań nad tłumaczeniami maszynowymi, optycznym rozpoznawaniem znaków lub innymi dziedzinami, w których przydatny jest dostęp do dużych ilości tekstu, prosimy o kontakt z nami. Zachęcamy do korzystania z materiałów będących powszechnym dziedzictwem do takich celów. Możemy być w tym pomocni.
- Zachowywanie przypisań
Znak wodny "Google" w każdym pliku jest niezbędny do informowania o tym projekcie i ułatwiania znajdowania dodatkowych materiałów za pośrednictwem Google Book Search. Prosimy go nie usuwać.
- Przestrzeganie prawa
W każdym przypadku użytkownik ponosi odpowiedzialność za zgodność swoich działań z prawem. Nie wolno przyjmować, że skoro dana książka została uznana za część powszechnego dziedzictwa w Stanach Zjednoczonych, to dzieło to jest w ten sam sposób traktowane w innych krajach. Ochrona praw autorskich do danej książki zależy od przepisów poszczególnych krajów, a my nie możemy ręczyć, czy dany sposób użytkowania którejkolwiek książki jest dozwolony. Prosimy nie przyjmować, że dostępność jakiegokolwiek książki w Google Book Search oznacza, że można jej używać w dowolny sposób, w każdym miejscu świata. Kary za naruszenie praw autorskich mogą być bardzo dotkliwe.

Informacje o usłudze Google Book Search

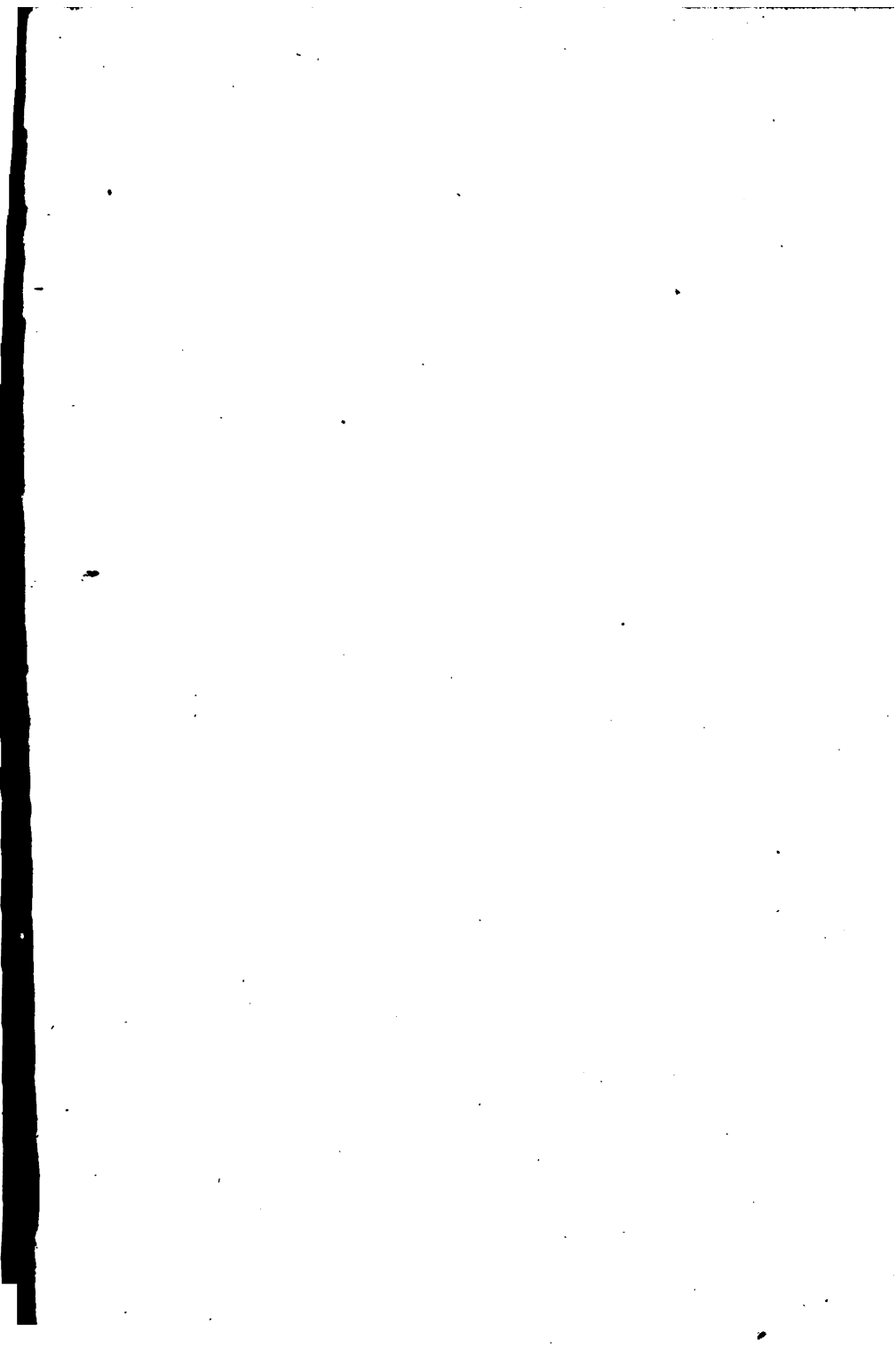
Misją Google jest uporządkowanie światowych zasobów informacji, aby stały się powszechnie dostępne i użyteczne. Google Book Search ułatwia czytelnikom znajdowanie książek z całego świata, a autorom i wydawcom dotarcie do nowych czytelników. Cały tekst tej książki można przeszukiwać w internecie pod adresem <http://books.google.com/>

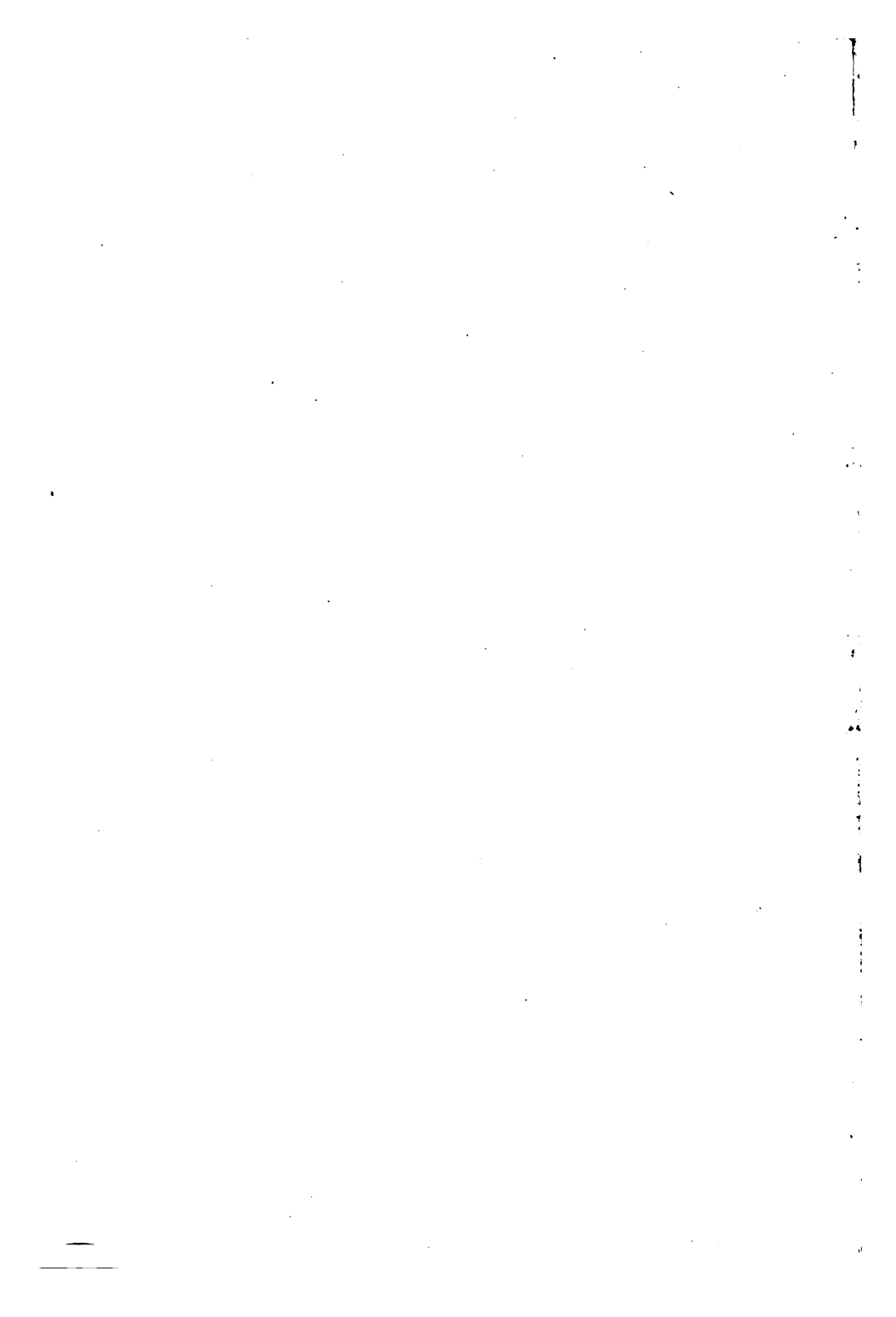
Slav 6830.122

HARVARD COLLEGE
LIBRARY



BOUGHT FROM THE
AMEY RICHMOND SHELDON
FUND





M. ZDZIECHOWSKI

SZKICE LITERACKIE

„Ad astra“



WARSZAWA
NAKŁAD GEBETHNERA I WOLFFA
KRAKÓW — G. GEBETHNER I SPÓZKA
1900

Slaw 6830.122



Дозволено Цензурою.
Варшава, 25 Октября 1899 г.

PRZEDMOWA.

Po tryumfach romantyzmu w poezyi i idealizmu w filozofii na początku bieżącego stulecia nastąpiła była reakcja, która wydała, jako owoc, pozytywizm w dziedzinie myśli, a naturalizm w twórczości artystycznej. Dziś jesteśmy świadkami nowej reakcyi: rozbudziły się przytłumione tęsknoty religijne i metafizyczne. Wprawdzie występują one nieraz w kształtach przewrotnych, prowadząc za sobą, zamiast religii nieskończonego ducha wyzwolonego od materji, religią nieskończoności zmysłowego upojenia, są jednak objawy inne, świadczące, że myśl ludzka, znużona przebywaniem w ciasnym obrębie, który jej zakreśliły naturalizm i pozytywizm, szuka na wysokościach rozwiązania dręczących ją zagadnień i pnie się ku gwiazdom. Dlatego to pod tym symbolicznym tytułem *Ad astra* puszczam w świat szereg szkiców, poświęconych badaniu owych lepszych, czystszych objawów nowego ruchu. Szkice te stanowią zarazem historją moich własnych wędrówek w celu wyszukania sprzymierzeńców i przewodników do odwiecznej walki w imię ducha, a przeciw materji.

Wychowany w domu w zasadach ściśle katolickich, zetknąłem się już w szkołach z antyreligijną atmosferą wieku i umysł mój, podobnie jak umysły innych rówieśników moich,

wcześniej stał się widowiskiem wrogiego zetknięcia się wyniesionej z domu wiary z bezwyznaniowym pozytywizmem. Ta jednak między mną a towarzyszami moimi zachodziła różnica, że, gdy oni tracili wiarę prędko i z łatwością, w mojej duszy zapuściła ona o tyle głębokie korzenie, że nie mogłem bez ciężkich zapasów wewnętrznych poddać się pokłóconej z Kościołem filozofii. Więc wobec napaści wątpliwości gorliwie począłem na drodze czytań, badań i rozmyślań szukać broni do ratowania zagrożonego skarbu, gorliwość zaś nieraz przechodziła w rozpacz, gdy usiłowania moje nie odnosiły pożądanego skutku. Myśl o religii nierozzerwalnie wiązała się we mnie z myślą o moralnej doskonałości jednostek, w tej zaś widziałem jedyny pewny środek do osiągnięcia upragnionego przez nas wszystkich ideału. Poezja Krasińskiego była dla mnie szczytem myśli i natchnienia, Irydionowe Idź i czyń dźwięczało mi ożywczą pobudką w smutkach życia wewnętrznego. I pobudkę tę, ten hymn o wiecznotrwałej i cudotwórczej sile chrześcijaństwa starałem się uratować z rozbicia tyłu nadziei i wierzeń.

Z takim usposobieniem wystąpiłem na widowiskę pracy literackiej i prędko swą samotność uczułem. Nie umiałem i nie chciałem przylgnąć do pozytywistów, którzy, chcąc nie chcąc, torowali drogę materyalizmowi, ale, z drugiej strony, materyalistycznie zabarwionym wydawał mi się katolicyzm przedstawicieli tego kierunku w naszym życiu duchowym, w umysłach ich bowiem i rozumowaniach pierwiastek społeczny miał stanowczą przewagę nad metafizycznym, bardziej byli katolicy niż chrześcijańscy, szczerze, duszą całą czcili Kościół, jako Opokę Piotrową, o którą daremnie rozbijają się przewrotowe dążenia wieku, ale w Opoce tej raziło niekiedy podobieństwo do »Okopów św. Trójcy«.

Osamotnienie moje ciążyło mi, zdawało mi się, że jestem niepotrzebnym, spóźnionym epigonem epoki romantycznej. W tem zaś mniemaniu utwierdzało mię nieraz dzi-

wne stanowisko krytyki wobec prac moich. Pomimo, że zawsze i szczerze starałem się być w zgodzie z nauką Kościoła, mój »Byron« stawał się w jednym z katolickich pism przedmiotem złośliwych i zjadliwych napaści ze strony profesora katolickiego uniwersytetu we Fryburgu Józefa Kallenbacha, wówczas gdy krytycy przeciwnego obozu, przede wszystkim zaś czcigodny Piotr Chmielowski, spotykali mnie nieraz wyrazami życzliwego uznania i zachęty.

Z osamotnienia myśli wyrwały mnie świeże powiewy religijno-etycznego ruchu we Francji. Czytając prace tych pisarzy, utrwaliłem się w radośnem przeświadczeniu, że mam towarzyszy, dążących do jednego, a przynajmniej do podobnego celu. Składając hołd ideałowi moralnemu i w nim widząc dźwignię i rękojmię postępu społecznego, wyzwalali się oni od materyalizmu religijnego i zarazem dawali wyraz tęsknocie do tych wyższych, a światłem wielkiego ideału jaśniejących dusz, które są kwiatem ludzkości. Czytamy w Biblii, że Bóg dla dziesięciu sprawiedliwych mógł odpuścić Sodomie jej grzechy — i dzisiejsza ludzkość zaczyna odczuwać, że szczęście powszechne zostaje w prostym stosunku do ilości owych sprawiedliwych. Tęsknota do nadczłowieka, t. j. do człowieka zjednoczonego z wola Bożą, staje się cechą znamioną najlepszych prądów umysłowych epoki naszej. Ponieważ zaś właśnie Kościół katolicki zawsze posiadał moc wydawania najpiękniejszych okazów owych nadludzi w postaciach świętych, ponieważ wydawał ich nawet w epokach swego największego upadku, w ten sposób gładząc błędy przewodników swoich, więc zwrot do Kościoła i nowy w nim przyływ sił żywotnych powinny być wynikiem tego wrzenia idealistycznych aspiracyj, na które patrzymy dziś. Oczywiście, żaden kierunek myśli nie może zaspokoić pragnień ludzkich, ani przynieść szczęścia, ale każda praca, gdy wypływa z żądz dobra powszechnego, sprawiedliwości i prawdy i gdy ją skrzydli myśl o Bogu

i urzeczywistnieniu słowa Bożego na świecie, wydaje swój dobry plon. I nadzieja możliwości zespolenia dążeń Kościoła z najszlachetniejszymi dążeniami innych religijnych i etycznych kierunków stanowi nić, wiążącą szkice niniejsze.

Pierwszy z nich, poświęcony twórczości Sienkiewicza, napisany został na ławie uniwersyteckiej i umieszczony, dzięki łaskawości p. Piotra Chmielowskiego, w *Ateneum* z r. 1882. Artykuł ten przedrukowuję tu nie dlatego, bym przywiązywał wagę do rzeczy niedołej pod względem formy, ale przez literacką słabość do pierwszej próby pióra, w której trafnie zresztą przeczułem, że *Latarnik* był zapowiedzią zwrotu, jeśli nie w literaturze naszej, to w pracy Sienkiewicza. Niebawem też sprawdziło się przecucie w trylogii historycznej, stanowiącej cudowny rozkwit owej wielkiej miłości zawartej w *Latarniku*. — Przedmiotem dwóch następnych studyów są nowe prądy idealistyczne we Francji. W czwartej rozprawie, piękne *Wieczory nad Lemanem* O. Morawskiego są punktem wyjścia w określaniu stosunku katolicyzmu do współczesnych kierunków umysłowych. W dalszych szkicach usiłuję osądzić ze stanowiska ideału moralnego, które nie jest wcale stanowiskiem utylitaryzmu, niektóre zjawiska literackie u nas i w Europie. Źródłem żywotności każdej religii i każdej etyki jest wiara w Boga żywego, żywą realizacją naszych tęsknień do Dobra bezwzględnego, Sędziego sprawiedliwego, przed którym »nie ostoi się żaden żywy człowiek«. Wiara ta staje się silnym czynnikiem twórczości etycznej i wrażeń estetycznych. Nie ma poezji, gdzie niema myśli o nieskończoności. Nieskończoność, przejmująca głodem Boga i rzeczy wiecznych, uskrzydliła wieszczów Izraela do niedoścignionych dotąd lotów. Nie dorównał im nikt siłą lirycznego rozpędu, jednak wielu podążało za nimi, mniej lub więcej świadomie odczuwając,

że jeśli czucie Boga jest szczytem natchnienia, to prowadzi tam żądza Boga, będąca pochodnią nie tylko dla sumienia i życia moralnego, ale także dla twórczości artystycznej.

Ten oto stosunek sztuki do Boga był mi myślą przewodnią w trzech szkicach z dziedziny poezji i powieści naszej, powiązanych wspólnym tytułem *Idea Boga w twórczości artystycznej*. Niestety, rzeczy o religijności Mickiewicza nie tylko ściśle jednoczącej się ze szkicami tymi, ale służącej im nawet za podstawę, nie mogę tu umieścić, przeznaczony ją do książki pamiątkowej o wieszczu, wydanej przez pannę K. Skirmuntt. Mickiewicz był nie tylko u nas, ale w literaturze całego świata tym, który stanął najbliższemu wieszczów i proroków biblijnych, tak jak oni nawskróś myślą o Bogu przejęty i o odpowiedzialności stworzenia przed Stwórcą. Głęboki i smutny nie wznosił się na te wyżyny Asnyk, spadkobierca naszej poezji romantycznej, świeciły mu bowiem ideały z filozofii wieku wyjęte, nie zaś z wiary w Boga, ludzkość była mu celem, a nie chwała Boża. Lepiej zrozumiała ogromne znaczenie pierwiastku religijnego w twórczości Eliza Orzeszkowa i w najpodnioslejszych chwilach swej myśli i pracy starała się wsłuchać w szept spowiedzi duszy przed Panem. Wreszcie Tetmajer, najświetniejszy z młodego pokolenia poetów, obdarzony orlą siłą lotu i wyjątkową zdolnością czucia nieskończonej natury, nie umiał dostatecznie skupić się w sobie i nie odszukawszy w głębiach własnej duszy źródła jej tęsknień, wolał nieraz kroczyć wydeptaną przez tylu innych ścieżką liryki miłosnej i refleksji sceptycznej. Kojarząc zaś w natchnieniach swoich zmysłowość z nieskończonością tęsknoty do absolutu, torował drogę tym najmłodszym, których wodzem w chwili obecnej jest Stanisław Przybyszewski.

Ten nadał wyraz najjaskrawszy dekadentyzmowi epoki, znużonej materjalizmem, ale też zarazem zbyt bezsilnej, aby się modlić na wysokościach Syonu. Zmysłowość ży-

wiołowa, nie znająca granic, niczem nie ukojona, w szale upojeń boleśnie czująca ich znikomość i zgrozą tego czucia przejęta napełniła go nienasycenie namiętną żądzą nieskończoności, t. j. nieskończonej rozkoszy, ale oczywiście nie będąc w stanie zwrócić lot jego ku Bogu, pograżyła go w przepaściach kontemplacyi nagiej duszy i w ten sposób nowy kierunek stał się tylko nową odmianą starego kultu Baala i Astarty. Polemice z tym najnowszym prądem poświęcam koniec książki. Powtarzam się często, ale w tym wypadku to błąd nieunikniony, bo stąd pochodzący, że wszędzie to samo zajmuję stanowisko, mając do czynienia z rozmaitemi postaciami tego samego objawu — zrywania się ku gwiazdom z dusznych nizin pozytywizmu i materializmu. Oby nowe stulecie ujrzało zjednoczenie tych usiłowań i lotów.

28 czerwca 1899 r.

Kraków.

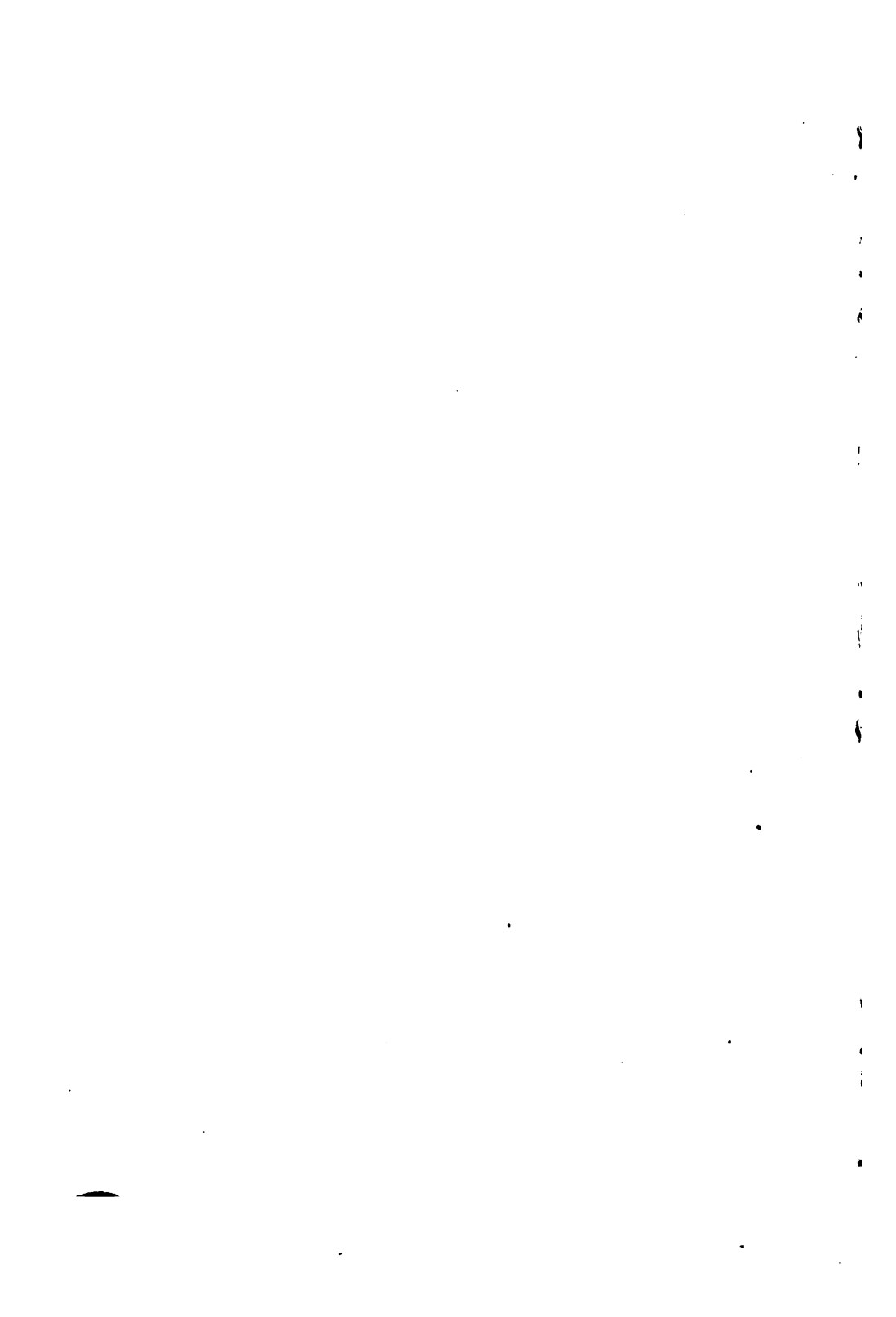
I

H. SIENKIEWICZ

W LISTACH Z PODRÓŻY PO AMERYCE

I

OBRAZKACH AMERYKAŃSKICH



H. SIENKIEWICZ

w Listach z podróży po Ameryce i Obrazkach amerykańskich.

Główną uwagę zwracano do dziś dnia na nowele Sienkiewicza, malujące ujemne strony społeczeństwa polskiego i stosunków (jak np. *Humoreski*, *Szkice węglem*, *Z pamiętnika poznańskiego nauczyciela* i t. p.), co się tłumaczy ogólnym kierunkiem nowszego ruchu na polu literatury i życia społecznego. Ale wyżej wymienionym nowelom nie ustępują i te utwory Sienkiewicza, co się pod inne kategorie podciągnąć dają, a z pośród których szczegółowo postaramy się rozebrać *Listy z podróży po Ameryce* i śliczne obrazki, które natchnęła autorowi wspaniała przyroda nowego świata.

Listy z podróży stosownie do całkowicie odmiennych wrażeń, jakie odbierał autor, mogą być podzielone na dwie odrębne części. Pierwsza opisuje przejazd przez Niemcy i Anglią, przeprawę Oceanem do Nowego świata, New-York i społeczeństwo amerykańskie; tu autor pozostaje w ciągłej styczności ze światem i z ludźmi cywilizowanymi. Druga zaś część (począwszy od VII rozdz. w II tomie a także rozdziału IV i V »Koleją dwóch Oceanów«) nosi widoczny ślad ogromnego wrażenia, jakie wywarły na umyśle podróżnika cudna dziewczęca przyroda i zupełnie nowi ludzie tak odmienni od tych, których przedtem spotykał.

W pierwszej części mamy przed sobą turystę dowcipnego, poetycznego, a jednocześnie pilnie badającego otaczający go świat i ludzi. Humor przeplatany poetycznymi opisami przeważa w listach opisujących Niemcy, Anglią i przeprawę Oceanem, uważna i sumienna krytyka w listach z Ameryki. Ale ani te, ani drugie bliżej zająć nas nie mogą, gdyż rozbiór ich głównie polegałby musiał na ocenieniu, o ile autor trafnie i wiernie zdał sprawę z tego, co widział, ponieważ zaś rozpatrywać je zamierzamy nie z tego stanowiska, możemy więc przejść wprost do części drugiej.

Tu przedstawia się oczom świat zupełnie nowy: zniknęły miasta, rojące się w nich tłumy ludzi, dymy fabryk, a natomiast stepy bez końca, dziewicze lasy i ludzie, ale niepodobni do cywilizowanych swych współbraci. Nie przedstawia przytem autor opisywać nastęrczających się przygód z właściwym sobie humorem i życiem; ładny daje nam obraz polowania w dzikich tych puszczech, porównywa Meksykanów z Yankesami, wiele też mówi o stosunku Indian do białych, ale ponad tem wszystkim góruje wzniosłe, poetyczne, a jednocześnie tęskne uczucie, które wzbudził w duszy jego widok cudnej, a ręką ludzką nietkniętej przyrody; zmęczył go świat cywilizowany i wszystkie jego niedostatki, krzyżujące się nieustannie i powikłane stosunki ludzkie i wynikająca stąd drobiazgowość życia powszedniego, które prowadzi za sobą, jako nieodzowny wynik, stopniowe zapomnianie wszelkich wznioślejszych celów. Z radością oddala się on na łono przyrody, pragnie zapomnieć o własnym ja, a rozpuścić się we wszechistnieniu. Jednym słowem charakterystyczną cechą tej części listów jest tęsknota do zlania się z naturą. Głęboko wrażają się w pamięć czytelnika trzy stroniczki, natchnione majestatyczną ciszą stepów, pogrążonych we śnie zimowym. Oto ustępy:

»Lubimy naprzykład morza, stepy, a jednak, według zwyczajnych prawideł estetyki, kładących spokojną harmo-

nię, jako pierwszą zasadę piękności, nie masz w nich nic estetycznego. Cóż bowiem jest w tej bezbrzeżnej równinie stepowej? Nic. Pustka tylko. Szara dal zlewa się z niebem na krańcu widnokregu — milczenie wokoło — głusza, śmierć prawie. A jednak step nęci i wabi. Chciałbyś sięść na koń i puścić się nim, i gonić i gonić; chciałbyś ot wykąpać się w nieskończoności i rozłożyć ręce na koniu i krzyknąć: hej! hej stepy! i zapamiętać się w nich i obłąkać i żyć.

»Czemże wytłómaczyć ten niepojęty urok? Oto właśnie dlatego, że tam tak pusto i bezbrzeżnie, nieskończenie, że tam wszystko jest tylko wszystkim, że tam jednostkowe odrębne objawy życia nikną, że tam tylko *jedna, wielka dusza*: dlatego step tak nęci i pociąga. Jest to niby odbrzask nirwany i wszechzycia, a tęsknota za niem leży w ludzkiej duszy«.

Poetyczne ustępy, tu i ówdzie rozsiane w dwóch tych rozdziałach (IV i V), stają się coraz częstszymi w opisanu pobytu w Anohejskiej dolinie, u skwatera Harrysona i przeprawy morskiej z Los Angeles do San Francisco. Listy te jednak nie są nieprzerwanym hymnem na cześć matki-natury, bo w takim razie straciłyby cechę listów — rozumny podróżnik zastanawia się i zdaje sprawę ze wszystkiego, co widzi, obrazy zaś przyrody chociażby najpiękniejsze, zraziłyby ostatecznie czytelnika swoją jednostajnością, tymczasem urozmaicone opisami przygód i poglądami autora, większe wywołują wrażenie i dłużej pozostają w pamięci, tembardziej gdy je skreśla mistrzowskie pióro Sienkiewicza. Pozostajemy przeto po przeczytaniu tej części listów pod wrażeniem przenikającego je nawskróś uczucia panteistycznej tęsknoty do natury, płynącego ze zniechęcenia do ujemnych stron cywilizacji.

»Czasem siadałem w małą łódź — powiada autor — i płynąłem do pobliskich ławic piaszczystych, odległych zaledwie o kilkaset stóp od brzegu. Tam siadłszy na piasku,

wsluchiwałem się w to życie ptasie, gwarne, wesołe i swobodne. Tysiące mew siedziało na jajach, inne kwiląc krążyły nad wodami: pelikany siadały tuż koło mnie i pozakładawszy głowy na grzbiety, przypatrywały się filozoficznie wszystkiemu, jakby zastanawiając się nad porządkiem świata: wielkie kulony morskie brodziły po brzegach i zmykając kłusem przed nadchodzącą falą, zdawały się znów ją gonić, gdy wstępowała na głębiny: wszystko jednak przede wszystkim szukało żeru: jeść, podtrzymać życie; jeść i jeść; oto jedyna troska bezwiedna świata tego. Gdy się w to wpatrzysz, a wsluchasz, wydaje ci się, że ta walka o istnienie, że ta staranność w podtrzymywaniu życia, ta dziwna energia nie ma w sobie nic indywidualnego: że to objaw jakiejś ogólnej zasady, świadomej siebie, czy nieświadomej, ale stanowiącej istotę wszech-życia.

»I znowu popadałem w ów panteizm, który tysiące lat temu śnił się ludziom nad brzegami Gangesu, na górach Iranu i nad błękitnymi falami Archipelagu. Zdawało mi się, że ten świat ptaków i moje żółte wyspy piaszczyste i fale płynące z gwarem i łkaniem z niezmiernych przestrzeni, i wiatr, który porusza głupie tłuste roślinki, rosnące na słonym gruncie: że to wszystko ma tylko jedną wielką duszę, że to jeden wielki Zews grecki, któremu podobało się wziąć na się szatę, zwaną przy nas światem zjawisk«.

Pomimo panteistycznych tych zachwyków, autor całą duszą wrywa się nieraz do Warszawy, między stosunki literackie, walki prądów myśli i osobistości nawet — tęsknota ta wzmogła się po otrzymaniu pism warszawskich od Horaina. »Bywały chwile — powiada — w których myślałem, że mi to wszystko zbrzydło, w których się czułem zmęczony i utęskniony za naturą, ale teraz znów dawny nałóg odzywał się z niepojętą siłą«.

W dalszych rozdziałach listów, w nowelach, »Przez stepy« i »Orso«, uczucia te, jak obaczymy niżej, są coraz

mniej znaczne, natomiast goni autor coraz więcej za odpoczynkiem na łonie natury niepokalanej jeszcze i wśród ludzi natury z charakterem odpowiednim olbrzymiemu otoczeniu i warunkom, wśród których żyją. Widok ich zaciera przykre wrażenie, wstręt niemal, jaki budzą tak dalekie od naturalnej prostoty stosunki towarzyskie w sferach cywilizowanych.

Pytamy teraz siebie, skąd w duszy współczesnego pisarza te panteistyczne marzenia, ta chęć zapomnienia o własnym istnieniu, a zlania się ze wszechbytem, to niezadowolenie ze świata, to szukanie idealnych ludzi na łonie natury, jednym słowem wszystkie te cechy, przypominające nam to pesymizm filozofii nowoczesnej, to znów wzniosły kult natury u Rousseau lub Schillera.

Odpowiedź znajdziemy, jeśli zdamy sobie sprawę z nastroju umysłowego, w jakim znajdowała się inteligencja w chwili, gdy Sienkiewicz i kraj i świat stały opuszczają.

Po roku 1830 nastąpił wielki zwrot w literaturze. Wieszczę nasi zapominając o wadach narodu, a widząc wszystko w świetle promieni własnego spotęgowanego uczucia, stworzyli ideały szczytne, porywające, ale niemożliwe, fałszywie pojęte przez współczesnych i dziś mało rozumiane. Temu przypisać należy późniejszy chorobliwy rozrost poezji na gruncie naszym, płaczącej, rozmarzonej, z przekleństwem na świat i ludzi, a nie umiejącej współczuć nowym pragnieniom i dążnościom.

Reakcja musiała nastąpić. Zwrócono się ku rzeczywistości, literatura przeniosła się z nadgwiżdżnych krajów do prozy życia powszedniego, zaczęto badać i poddawać krytyce wszystkie objawy życia społecznego i z nieubłaganą surowością wytykano błędy narodu, a w pracy tej równy brali udział konserwatyści i postępowcy, klerykali i indyferenci, arystokraci i demokraci. Lecz przesada w jednym kierunku wywołuje drugą w kierunku przeciwnym. Jeżeli

nie rachujące się z rzeczywistością bujania po napowietrznych sferach rodzą usposobienie ku marzeniom, a wskutek tego niedołęstwo albo zgubny kierunek działalności na polu praktycznym, to z drugiej znów strony, przy coraz głębszym zastanawianiu się i wnikaniu we wszystkie najdrobniejsze nawet fakty życia narodu w przeszłości i teraźniejszości odkrywamy w nim coraz nowe ujemne strony; wady i niedostatki rosną w oczach naszych do olbrzymich rozmiarów, a maleją cnoty, wszystko zaś to powodować może z łatwością pewien pesymistyczny nastrój umysłu. Oto główne niebezpieczeństwo kierunku, który znalazł wyraz w gorącym przejęciu się zasadami filozofii pozytywnej; i umysły płytkie, serca oschłe, wyobraźnie nieokiełznane doprowadziły prąd ten do krańcowej i szkodliwej jednostronności. Prawdziwy, dobrze zrozumiany pozytywizm nie lekceważy żadnych objawów, jakie życie z sobą przynosi (przekonanie to wygłaszali nieraz u nas i wyznawcy jego), nie potępia więc strony uczuciowej w naturze człowieka, oddając całą słuszość gorącym pragnieniom serca. Że jednak niektóre przedmioty tych pragnień — Bóg, nieśmiertelność — jako nie podlegające zmysłom, wykluczone są z zakresu badań pozytywnych i pokryte bardzo naturalnem milczeniem, więc młode a lotne umysły w nagłym przejściu od ślepej wiary do rezonującej niewiary zaczynają lekkomyślnie pomiatać wszystkimi szczytnymi porywami ducha ku niedostępnym dla zmysłów sferom, stając rezolutnie pod sztandarem »ścisłych badań eksperymentalnych«, w których nader często nie zagłębiają się wcale.

Wszystko to miało miejsce u nas. Fałszywemu temu i jednostronnemu pozytywizmowi, zadawalniającemu jedynie wymagania rezonującego rozsądku przypisać należy ów brak zapału, ową oschłość, prowadzącą ostatecznie do egoizmu, właściwe znacznej części dzisiejszej, hołdującej jakoby pozytywizmowi, młodzieży, gdy tymczasem od smutnych cech

tych dalecy byli pierwsi apostołowie nowego kierunku na niwie naszej, tak dla nas sympatyczni zapalem, z jakim walczyli w imię zasad swoich.

Tak się przedstawia nam obecny stan literatury i umysłowości naszej, nie czyni on zadość wymaganiom umysłu poetycznego, nie mogącego zadowolnić się jedną negacją, ale szukającego dodatnich ideałów. Lecz gdzie znaleźć? Nie wśród własnego narodu, bo nieubłagana krytyka zerwała z niego zasłonę niewinnego męczennika za ludzkość całą, którą się lubił przykrywać i zburzyła wiarę w złote marzenia Mickiewicza i Krasińskiego, — nie w Europie, gdyż zbyt małoznaczne zachodzą różnice między umysłowym jej stanem a usposobieniem autora. Uchodzi więc poeta na stepy amerykańskie, tam szuka wypocznienia, upaja się cudami i wdziękami ich i błogą znajduje pociechę w obcowaniu z ludźmi natury.

Z tego stanowiska zapatrywać się należy na rozbierane utwory Sienkiewicza.

Lecz nie dokończyliśmy rozbioru listów. Widzieliśmy jakie uczucia wzbudziła w duszy autora amerykańska przyroda i napomknęliśmy, że w otoczeniu jej szukał idealnych ludzi — znalazł takiego w osobie skwatera Harrysona; rozdziały, w których Sienkiewicz opisuje swój pobyt u niego, należą do najpiękniejszych w listach.

Podług prawa amerykańskiego, każdy obywatel Stanów Zjednoczonych może zająć 160 kw. akrów ziemi na niezaludnionych zachodnich obszarach, z warunkiem wypłacenia rządowi w przeciągu lat 10-ciu po 1½ dol. za akr. Tacy dobrowolni pustelnicy, osiedlający się tam z zamiarem odrobienia ziemi, zwą się skwaterami. Jednak pomimo tak dogodnych warunków, urodzajności gleby i zdrowego klimatu jest bardzo niewiele skwaterów, gdyż życie ich połączone z ogromnymi niebezpieczeństwami wymaga nadzwyczajnej siły fizycznej i hartu duszy. Skwater ma zaciętych

wrogów w samej naturze i we włóczących się po puszczech awanturkach i Indyanach. Sienkiewicz wymowny dał obraz, z jak niesłychanymi trudnościami walczyć musi osadnik, nim wybuduje sobie chatę, bo choć drzewa nie brak, »ale jak tu się wziąć do niego, gdy canion szumi jedną puszcza stuletnich drzew o pniach na kilka stóp średnicy i o szczytach zagubionych gdzieś w chmurach« i t. p. Co zaś do traperów, wokerosów i Indyan, z którymi ustawicznie się styka skwater, to żadne przepisy, regulujące stosunki ludzkie, nie dosięgają tych pustyń, a istnieje jedno straszliwe prawo *lynchu*. Podwójną walkę tę z naturą i ludźmi nie każdy wytrzyma, padają też słabsi: »możnaby rzec, powiada autor, że cywilizacya wysłała swoich atletów, aby torowali jej drogę na puszczy«. Do rzędu tych atletów należy Dżak Harryson, przechodził on różne koleje: był farmerem, walczył w szeregach armii południowej, zbankrutowawszy potem na fermie, udał się z żoną i resztkami mienia na Texas, lecz w drodze umarła mu żona, Meksykanie napadli i zabrali wszystko, on zaś został sam na stepie; przyłączywszy się potem do skwaterów i przeszedłszy zwycięsko wszystkie początkowe trudności ich zawodu, znalazł wreszcie wypocznienie w samotnem siedlisku swoim i w twardej, regularnej, jednostajnej pracy: »Jakkolwiek wykształcony na wzór Amerykanów, nie był jednakże z książkami obyty«... »Ten prosty człowiek nie zapładniał sam siebie filozoficzną czczością i nie rozumował. Rankiem brał siekiere i szedł w puszcze, potem z karabinem czołgał się w górzystych gardzielach, potem gotował strawę, opatrywał dobytek; nie miał może samowiedzy swego spokoju, ale owe codzienne sprawy jego żywota, wydawały mu się dość ważnemi, aby warto było dla nich żyć. W ten sposób płynął mu dzień za dniem. Był to człowiek trzeźwy, jak wszyscy Amerykanie, jak wreszcie wszyscy ludzie należący do ras nieprzeżytych. Samo życie mu wystarczało, refleksye ży-

ciowe w głowie mu nie powstały. Pod jednym tylko względem samotność wycisnęła na nim filozoficzną pamiątkę: oto niewiele sobie cenił pieniądze«.

»Był jednak trochę posępny i mało mówny. Taka mało mówność w człowieku ze świata oznaczałaby zły i nieprzyjemny humor, ale u Harrysona było to tylko przyzwyczajenie, wynikłe z życia samotnego. Zmienność usposobienia bywa zwyczajnie wpływem rozdrażnionych nerwów i niestałego zdrowia, a skwaterowie nie znają, co to nerwy, zdrowi zaś są jak dęby. Przytem ogólna wrodzona amerykańskiemu ludowi męzkość charakteru i zupełny brak drobności wyłącza w skwaterach dręczenie się błahostkami i poruszanie sobie zółci za lada powodem«.

Drugą cechą skwatera, wspólną samotnikom, była jego pobożność.

Zebrane wyciągi dają dokładny obraz skwatera. Wyżej, w ustępach opisujących społeczeństwo Stanów (zjednoczonych) wschodnich i środkowych, podróżnik nasz szczególną zwracał uwagę na dodatnie jego strony, a mianowicie na demokratyzm, cechujący obyczaje i instytucje jego, ale teraz urok, jaki wywierał nań skwater, potrafił nawet zetrzeć poprzednie wrażenia, gdyż i amerykańskie społeczeństwo, aczkolwiek chlubnie wyróżniające się pod wielu względami od europejskiego, zanadto przypominało autorowi w ustroju swym zniechęcony stary świat i jego stosunki.

Inne ustępy świadczą, jakiej rozkoszy doznawał turysta w obcowaniu z mężem tak niepospolitego hartu duszy i energii, jak pragnął wlać trochę ducha tego we własny naród. »O trudno mi nawet wypowiedzieć, woła on, jaki to młody, orli i jak pełen kipiących sił wewnętrznych jest naród — i jakbym chętnie przysłał tu po zdrowie pewne znajome mi społeczeństwo, w którym dobro społeczne jest zdawkową monetą... bez kursu, w którym wszystko zmalało, energia i praca jest frazesem, mężczyźni chorują na

nerwy i bezkrwistość, a za to szermują językami, przędą i noszą swoim damom świeżo wyszłe z pieca plugawej opinii plotki«. Kontrast rzeczywiście smutny, owo »znajome społeczeństwo« schorzałe, bezduszne, bez wiary we własną przyszłość i ów orli naród z zadaniem wielkiem, z przyszłością świetną i rwący się do niej pełen ufności w siły swoje.

Nowe życie uzdrawia autora, cierpiącego nad sobą i nad niskim poziomem społeczeństwa, wśród którego żył i działał dotąd: Pisze tedy: »Zaczynało się też istotnie dla mnie życie nowe, w którym z czasem rozmiłowałem się do tego stopnia, że jeśli przyjdzie mi później zmienić je na inne, uczynię to ze smutkiem i z niechęcią« albo »jakaś nieprzewyciężona siła zmuszała mnie, abym dzielił się z czytelnikami tą sielanką górską, tak oryginalną, że mnie samemu wydawała się urojeniem i jakby snem jakimś, a tak rzadko trafiającą się ludziom mego zawodu i tak zdrową, że była mi uspokojeniem wielkiem po życiu w mieście i niby początkiem drugiej młodości, zanim minęła pierwsza«.

To, cośmy powiedzieli, dostatecznie charakteryzuje »Listy«. Z rozkoszą przenosiliśmy się myślą w dziewicze puszcze Ameryki i odtworzyliśmy przed sobą surowe piękno postaci Dżaka, lecz zadowolnić nas w zupełności to nie mogło. Choć czujemy, o ile przewyższa nas Dżak pod względem energii, męskości i wytrwałości w wypełnieniu powziętych zamiarów, jednak co do rozwoju umysłowego nie może on iść z nami w porównanie. Brak ten zapełnił autor w przesłicznym szkicu »Przez stepy«. Bohater obrazku tego kapitan Ralf stoi z nami na równi pod względem wykształcenia umysłu i serca, żyjąc zaś w takim mniej więcej otoczeniu i warunkach, jak Dżak, nabrał równej z nim energii woli i ostatecznie się wyzwolił od resztek zniewieściałości właściwej ludziom wychowanym w sferach cywilizowanych. Widzimy go przytem w najpiękniejszej chwili życia czło-

wieka, gdy wszechświat cały brzmi mu cudnym hymnem miłości, gdy zaspokojoną została zrośnięta z duszą wieczna tęsknota do Boga i gdy spotęgowane uczucie, przeniknąwszy nawskróś istotę jego, napęlnia go nieznanem wprzód pragnieniem i siłą do wypełnienia wymarzonych ideałów — słowem widzimy go w chwili, gdy się zakochał.

Ze streszczenia tej ślicznej noweli przekonamy się, że mamy w niej obraz rozwoju uczucia miłości, pełny i wykończony pod względem artystycznym i psychologicznym: Kapitan R. przybył do Ameryki w r. 1849 i rozpoczął w Luizyanie życie leśne, które zahartowało powoli jego siły: pomyślnie walki i zajścia z Indyanami i Piratami na Missisipi rozniosły szeroko sławę jego, wskutek czego jedna z partyi emigrantów, udających się do Kalifornii wezwała go na dowódcę. Obowiązkowi temu nader było trudno podołać, »ale — powiada kapitan — wytrwania i zachęty dawała mi pewna para niebieskich oczu, spoglądająca na mnie z pod płóciennego dachu wozu ze szczególnem zajęciem. Oczy te, patrzące z pod czoła, ocienionego bujnym złotym włosom, należały do młodej dziewczyny imieniem Lilian Morris rodem z Massachuset, z Bostonu. Była to istota delikatna, wiotka, o rysach drobnych i twarzy smutnej pomimo iż prawie dziecinnej«. Przez pierwsze tygodnie stosunki ich ograniczały się na codziennych wymianach »good morning«, potem litując się nad osamotnieniem biednej dziewczynki, nie mającej innego towarzystwa jak ciotki Attkius i Grossvenore, oddał jej kilka małych usług i nieznaczące z razu uczucie poczęło rosnać, gdy Ralf zauważył, że błękitne oczy przyjaciółki zwracały się nań ze szczególnem zajęciem i sympatją. Zresztą zobopólna ta sympatya była łatwą do wytłómaczenia, gdyż Ralfowi i Lilian, jednym w całym taborze, nie była obcą ogłada towarzyska. Ale »z początku, mówi bohater nasz, wyobraźnia moja więcej była zajęta, niż serce; jednak myśl, że wśród

tych obcych ludzi nie jestem zupełnie obcym, ale mam jednak małą duszę sympatyczną, zajmującą się mną trochę, lubej dodała mi otuchy. Może to już i nie pochodziło z próżności, lecz z tej potrzeby, którą na ziemi człowiek czuje, aby nie rozpraszać myśli i serca na tak nie określone i ogólne przedmioty, jakimi są lasy tylko i stepy, ale, aby te skupić na jedną żywą i kochaną istotę i, zamiast gubić się w jakichś oddaleniach i nieskończonościach, odnaleźć samego siebie w sercu bliskim».

W tem właśnie Ralf stanowczo przewyższa Dżaka, podobne myśli nie przyszłyby ostatniemu nigdy do głowy, widok stepów nie budził w nim takich uczuć, a co do miłości, to nie wzniosłby się on nigdy do uznania w niej duchowej konieczności odnalezienia siebie samego t. j. ideałów swoich w podobnej istocie.

Dalej ślicznie opisuje poeta pierwsze oznaki miłości; Ralf począł widzieć naturę w nowem a nieznanem świetle: »Uczułem się tedy mniej samotny i cała podróż nowych, nieznanych dotąd nabrała powabów. Dawniej, gdy karawana rozciągała się tak, jak wspomniałem, po stepie, iż ostatnie zaprzęgi nikły z oczu, widziałem w tem tylko brak ostrożności i nieporządek, za który gniewałem się mocno. Teraz gdy zatrzymałem się na jakiej wyniosłości, widok tych wozów białych i pasiastych, oświetlonych słońcem i nurtujących, w kształcie okrętów, w morzu traw, widok konnych i zbrojnych ludzi, rozrzuconych w malowniczym nieładzie obok pociągów napełniał duszę moją błogością i zachwytem. I nie wiem, skąd mi się brały takie porównania, ale zdawało mi się, że to jakiś tabor biblijny, który ja, jakby patriarcha, wiodę do ziemi obiecanej. Dzwonki na uprzężach mułów i śpiewne *get ap!* woźniców wtórowały wtedy, jakby muzyka, myślom moim, pobudzonym przez serce i przyrodzenie...« »Ta dziewczyna z jasnymi włosami i śłod-

kiem spojrzeniem ciągnęła mnie ku sobie z nieprzepartą jakąś siłą. Począłem o niej myśleć po całych dniach, a nawet nocą, gdy, zmęczony objazdem straży, i ochrypli od nawoływań: *all's right!* wszedłem właśnie na wóz i owi-
nąwszy się skórą bawolą zamykałem oczy, aby zasnąć — zdawało mi się, że owe komary i moskity, brzęczące koło mnie, śpiewają mi bezustanku do ucha imię: Lilian, Lilian!«
Prócz tego ogarnęła go dziwna nieśmiałość, a jednak nie zdawał sobie sprawy z uczucia, aż wypadek otworzył mu nareszcie oczy. Wypadkiem tym była pierwsza nieco pouf-
niejsza i dłuższa rozmowa z Lilian, w której przychylna jej wzmianka o Henry Simpson zadrasnęła żywo kapitana, a gdy skutek jego gniewnej i przykrej odpowiedzi łyż pokazały się w oczach Lilian, to tak go serce ścisnęło, że, chwyciwszy jej rękę, począł żywo przeproszać, aż się dziew-
czynka uspokoiła. »Jakieś tkliwe uczucie opanowało mi serce. Szliśmy teraz znowu w milczeniu, ale było nam koło siebie dobrze i słodko. Tymczasem dzień schylił się ku wieczorowi: pogoda była śliczną, a w zmroczonem już trochę powietrzu tyle światła, że i cały step, i dalekie kępy drzew bawełnianych, i wozy w naszych taborach i sznury dzikich gęsi, ciągnące na północ po niebie, wydawały się złote i różowe. Najmniejszy wiatr nie poruszał traw, zdaleka docho-
dził nas szum wodospadów, jakie w tem miejscu tworzyła rzeka Cedar i rzenie koni ze strony obozu. Ten wieczór taki uroczy, ta kraina dziewicza i obecność przy mnie Li-
lian, wszystko to tak nastroiło mnie jakoś, że prawie dusza chciała wylecieć ze mnie i lecieć gdzieś aż do nieba. My-
ślałem sobie, że byłem jakby dzwon rozkołyszany«.

Wieczorem z powodu pięknej pogody ludzie postanowili wyprawić sobie piknik; śliczny następuje obraz tańców murzyńskich, po których zaczęto głośno domagać się od dowódcy *speech'a*. »W jednej chwili wrzawa i odgłosy muzyki ucichły; ja zaś musiałem puścić ramię Lilian i włącz-

szy na kozioł wozu zwróciłem się do obecnych. Gdym spojrział z wysokości na te postacie, oświetlone płomieniem ognisk, rosłe, barczyste, brodate z nożami za pasem i w kapeluszach z poobdzieranymi końcami, zdawało mi się, że jestem na jakowemś teatrum, lub, że zostałem dowódcą rozbójników. Ale były to poczciwe, dzielne serca, choć surowe; życie niejednego z tych ludzi było może burzliwe i wpółdzikie; tu jednak stanowiliśmy jakby świat maleńki, od reszty społeczności oderwany i w sobie zawarty, na wspólne przeznaczone losy i wspólnem niebezpieczeństwem zagrożony. Tu ramię musiało wspierać ramię, jeden czuł się drugiemu bratem, a one bezdroża i pustynie bez końca, któremi byliśmy otoczeni, nakazały owym hartownym górnikom miłować się wzajemnie. Widok Lilian, biednej, bezbronnej dziewczyny, spokojnej wśród nich i bezpiecznej, jak gdyby pod rodzicielskim dachem, napędził mi te myśli do głowy, więc wypowiedziałem wszystko tak jako właśnie czułem i jak przystało na żołnierza dowódcę, a zarazem brata wędrowców. Co chwila przerywali mi okrzykami: *Hurra for Pole, hurra for captain, hurra for big Ralf* — i klaskaniem w ręce, a co mnie już uszczęśliwiło najwięcej, to gdym zobaczył między seciną tych ogorzałych potężnych dłoni, jedną parę malutkich rączek różowych od blasku ognia i latających jak para białych gołąbków. Wtedy naraz uczułem, że co mi tam pustynia i dzikie zwierzęta, i Indyanie i »outlawy«, krzyknąłem więc z zapalem wielkim, że »dam sobie radę ze wszystkimi; pobiję kto mi w drogę wlezie i poprowadzę tabor choćby na koniec świata — i niech Bóg potępi moją prawą rękę, jeśli to nie jest prawdą«.

Nie może być pięknie opisany najpiękniejszy objaw świadomego już siebie uczucia miłości — wiara we własne siły i energia do czynu, — ale poeta nie zakończył tu rozdziału, następują coraz ładniejsze ustępy malujące wszyst-

kie przeobrażenia, jakim ulega dusza, gdy opanowuje ją coraz głębiej i silniej rozkoszne, a wzniosłe uczucie. Mamy zrazu opis najszczęśliwszych chwil w życiu bohaterów naszego obrazku, gdy oboje kochają się, nie tając już przed sobą uczuć swoich. Wiezorami szedł Ralf na odpoczynek z myślą, że jutro obaczy Lilian i codzień szczęśliwszy, codzień więcej rozkochany. Dzień za dniem mknął tak szybko, że się zdawało jemu, iż ranek stykał się z wieczorem, jak dwa ogniwa w łańcuchu; uczył on Lilian czytać w wielkiej księdze natury, razem odbywali konne przejażdżki po kwiecistych stepach, nauczył ją po polsku wyrazu »dzień dobry« i »gdym ją słyszał wymawiającą w miłym duszy dźwięku to słowo, wydawała mi się jeszcze droższą, a wspomnienia kraju, rodziny i lat ubiegłych, i tego, co było, i tego, co przeszło, przelatywały właśnie, jakoby nowy ocean, pustynię — i nieraz chciało mi się ryknąć, ale żem się wstydił, więc tylko powiekami trzymałem łzy, co miały się wylać. Ona zaś widząc, że mimo łez całe się serce we mnie rozplywa, powtarzała jakby szpaczek wyuczony »Dzień dobry, dzień dobry«. I jakże tu nie miałem kochać nad wszystko tego mojego szpaczka!«

Poetyczne obrazy te znajdują zakończenie w scenie u jeziora, w zaroślach, gdzie Ralf pojmuje Lilian za żonę. »Lilian — mówiłem dalej — moja jedyna, moja wybrana, moja żono! gdym wymówił to ostatnie słowo, dreszcz przebiegł ją od stóp do głowy, i nagle ręce, jakby w gorączce, z jakąś niezwykłą siłą zarzuciła mi na szyję, powtarzając: *my dear, my dear, my husband!* a potem wszystko znikło mi z oczu i zdawało mi się, że cała kula ziemską leci wraz z nami... Wieczorem, wzięwszy Lilian za rękę, stanął z nią wśród obozu i objawił zebrany towarzyszym, że bierze ją za żonę. »Od tej chwili byliśmy zaślubieni, odtąd to nie była moja kochanka, ale prawowita żona. I dobrze nam było obojgu z tą myślą — i dobrze mnie, bo w sercu zro-

dziło się nowe uczucie jakiejś czci świętej dla Lilian i dla siebie samego, jakiejś zacności i powagi wielkiej, przez którą miłość wyszlachetniała i stała się błogosławioną».

Śledziliśmy cały rozwój uczucia w duszy Ralfa, widzieliśmy pierwsze jego zaczątki, widzieliśmy, jak wzrastając powoli zmieniało stopniowo usposobienie jego i jak coraz wznioślej i poetyczniej nastrajało go, jak wskutek wypadku przeszło nareszcie w świadomość i jak się odrazu przebudził w duszy Ralfa jakiś zapał i nieznaną jakąś siłą, płynącą ze szczęścia wewnętrznego po odszukaniu upragnionego ideału, odczuliśmy z bohaterem rozkosz jego i byliśmy świadkami jego rycerskiej miłości, którą tak pięknie poematował. Potwierdza się więc wyżej wyrzeczone zdanie, że, nie mówiąc o artystycznych zaletach powieści, mamy w niej doskonały psychologiczny obraz rozwoju uczucia miłości, tembardziej, że charaktery bohaterów dopełniają się wzajemnie: z jednej strony odwaga, męstwo i energia, z drugiej bezgraniczna tkliwość i czułość, a u obydwóch równa szlachetność i wzniosłość umysłów.

Miłość pojętą jest w najświętszem znaczeniu wyrazu, jak już przekonaliśmy się z uczuć, jakie ogarnęły Ralfa po spełnionym ślubie; zresztą świadczą o tem i inne ustępy. Lilian, »raz położywszy swój biedny paluszek na biblię, którą czytywała codziennie, smutno rzekła: »Czytaj Ralf!« Spojrzałem, i mnie również dziwne jakiejś uczucie ścisnęło za serce, gdym wyczytał: »Kto zmienił prawdę Boga na kłamstwo i uczcił i służył stworzeniu więcej niż Stwórca, który jest błogosławiony na wieki...« Ona zaś rzekła, gdym skończył: — »Ale jeśli Bóg gniewa się za to, to wiem, że będzie tak dobry i mnie tylko ukarze. Uspokoilem ją, powiedziawszy, że kochanie, to jest poprostu anioł, który z dwóch dusz ludzkich łeci aż do Boga i chwałę Mu z ziemi przynosi«. — Potem, gdy choroba poczęła grasować po obozie, Lilian, narażając zdrowie, uparła się pilnować chorych. »Ja,

słaby człowiek, drżałem o nią duszą całą, alem jej przecie nie mógł zabronić być chrześcijanką.

Z całej powieści wieje jakiś przedziwny, idealny spokój: smutno i tęskno Ralfowi żyć jednemu, ma on wprawdzie ideały i cel, kocha i czci Boga, lecz trudno zaspokoić duszę tem wszystkim, trudno zadowolnić się samem tylko dążeniem do niewidzialnego i nieznanego Boga, którego tylko sercem przeczuwa w stepach i lasach, w szumie wód i powiewach wichrów; znalazłszy też wreszcie odbicie Bóstwa w podobnej do siebie istocie, kochać ją poczyna całym jestestwem swoim, jutrzienka nowego życia świta mu; kochając ją, kocha goręcej, niż kiedykolwiek, wszechświat cały i ludzi wszystkich, widok jedynej najdroższej tchnie weń cudną mowę o konieczności wzajemnego miłowania się ludzi; w naturze całej widzi obraz ubóstwionej Lilian, i ptaństwo i muszki szepcą mu do ucha imię jej: gdy uściska ją, wznosi oczy do góry, szukając, gdzieby przez gęstwą liści mógł spojrzeć na niebo, — albo wydaje mu się, że wszystko znika z oczu, a kula ziemską leci gdzieś z nimi!

Zakończenie tych prześlicznych i taką świeżością i zacięnością uczucia tchnących obrazów rozdziera duszę. Z zielonych stepów wjeżdżają emigranci nasi w martwe i skaliste pustynie Utahu, przechodzą potem Newadę całą pod palącymi promieniami słońca i po gruncie, przesiąkniętym solą i potażem. Zdała nęcą ich ułudne miraże, zwierzęta i ludzie padają ze zmęczenia, a zaraza zabiera jedną ofiarę po drugiej, słabnąca powoli Lilian nie ustępuje jednak, lecz przechodząc z wozu do wozu pielęgnuje i niesie pociechę chorym: nareszcie wstępują na spalone stopy, gdzie śmierć spotyka Lilian, — Ralf traci przytomność i zaledwie w miesiąc potem budzi się z choroby już w Kalifornii u znajomego osadnika. Ostatnie wiersze powieści proste, rzewne i wzniosłe, w których pogodzony z wolą Bożą lecz smutny Ralf wyraża nadzieję ujrzenia kiedyś ukochanej, gdzieś »na

stepach niebieskich«, stanowią poetyczne zakończenie utworu tak pięknie łączącego wdzięk z wzniosłością.

Niektórzy zarzucają Sienkiewiczowi, że taki smutny nadał koniec noweli tej, ale w listach byliśmy świadkami, jak smutnem okiem spoglądał autor na kraj swój, smutek rozlany jest również we wszystkich prawie utworach jego, przepaść cała, co przedziela ideał od rzeczywistości, nie może nastroić fantazyi na ton wesoły. Wyjątek pod tym względem stanowi przesłaniczny »Orso« co do treści bardziej zbliżony do listów niż do obrazku »Przez stepy«: dwóch ludzi ściganych tam przez los znajdujących wytchnienie i szczęście wśród stepów na łonie przyrody w gościnnym canionie skwatera.

Pozostaje dla dokończenia porównać »Przez stepy« z podobnym co do treści poematem Słowackiego »W Szwajcaryi«. Oddawna już krytycy zwrócili uwagę i wykazali nieprzebrane piękności tego klejnotu poezyi naszej, najdokładniej to zrobił Tarnowski w odczytach o »Szwajcaryi« i »Ojcu zadżumionych«. Ale co się tyczy dopiero co rozebranej noweli, to została ona stosunkowo dość chłodno przyjętą i prof. Tarnowski ledwie, że nie zbył jej milczeniem w prelekcyi o najnowszej powieści polskiej. Sympatyczniej nieco odezwała się p. Kościałkowska, nie zawahawszy się porównać jej z poematem Słowackiego. Co do nas, chociaż przechylamy się do zdania p. Kościałkowskiej ¹⁾, znajdujemy jednak, że za mało uwydatniła te cechy noweli naszej, które mogą przeważać szalę na jej stronę przy porównaniu z utworem Słowackiego — »W Szwajcaryi« eteryczna i napowietrzna postać kochanki nie zawiera w sobie nic realnego, w kochanku zaś mamy rozmarzonego poetę, tymczasem w tchnącej takim realizmem i prawdą powieści Sienkiewicza charaktery obojga bohaterów, jakeś-

¹⁾ »Nasi noweliści« w Niwie 1881.

my nadmienili, odpowiadają i równoważą się wzajemnie. Co więcej u Słowackiego mamy kilka tylko wprawdzie cudownych, ale luźnych szczegółów z dziejów miłości, gdy utwór Sienkiewicza, jak już widzieliśmy — to wykonany psychologicznie obraz najszczytniej pojętego uczucia miłości.

Jednym słowem z rozbioru powyższego wynika, że »Listy z podróży« i »Przez stepy« tworzą harmonijną całość: panteistyczną tęsknotą tchnące opisy natury przeważają w pierwszej części Listów, w drugiej na tle tej natury odmalowana postać człowieka z charakterem odpowiednim wspaniałemu otoczeniu, w którym żyje, lecz z umysłem mało stosunkowo wykształconym, a w rozebrany dopiero co obrazku też sama dziewicza natura, a wśród niej idealny człowiek z umysłem rozwiniętym niemniej jak wola. Gdybyśmy wnioskować stąd chcieli o obecnym stanie umysłowości naszej, przyszlibyśmy do nader smutnych wyników, gdyż z jednej strony mamy negacyę i blade jakieś, a nieodpowiadające charakterowi narodowemu ideały, z drugiej zaś młody autor, pragnąc stworzyć coś dodatniego, uchodzi aż do innej części świata i tam na łonie przyrody, a zdala od cywilizacyi szuka idealnych ludzi. Ale rozpaczliwy wniosek ten łągodzi znacznie ostatni utwór Sienkiewicza, znany każdemu »Latarnik«. Nie zadowolnił autora naszego negatywny kierunek w literaturze ojczyściej, jednak nie uspokoiły go również ideały, zasadzone nie na rodzimym gruncie.

Wątek »Latarnika« stanowi wygórowana i do namiętności posunięta miłość kraju, obrazek ten z nadto żywo stoi każdemu w pamięci, iżbyśmy go streszczać mieli, zwrócimy tylko uwagę czytelnika na ogromny kontrast, zachodzący między stanem duszy Skowińskiego w początku i w końcu nowelki. Stary wojak, przecierpiawszy i przetulawszy się po wszystkich częściach świata przez lat 40, bez chwili spokoju, wiecznie prześladowany przez mściwe

jakieś fatum, doszedł nareszcie do takiego zniechęcenia do życia i odrętwienia, że jedna myśl o wypocznieniu zdala od świata i ludzi owładnęła jego istotą: znalazłszy wreszcie przystań taką w Aspinwalskiej latarni, oddał się z rozkoszą nowemu życiu i zajęciom, które go już nie wprowadzały w styczność z ludźmi, i doszedł w końcu do zupełnego prawie zapomnienia się, do stracenia poczucia własnego »ja«. I cóż wyrywa go z tak błógiego stanu, którego tak pragną wszyscy zmęczeni życiem? Kilka wierszy Mickiewicza. Nawet żaden z wieszczów naszych nie wyraził silniej rozbudzania się miłości kraju rodzinnego w uśpionem przedtem sercu. Dla przykładu porównajmy Skowińskiego z kilku bohaterami Mickiewiczowskiej epoki. U Konrada z *Dziadów* wrodzoną miłość ku ojczyźnie przytłumiła na czas jakiś miłość ku kobiecie, lecz cierpienia narodu nawróciły i rozegzaltowały go. Wrażliwy i nerwowy Kordyan był zawsze patriotą, choć postronne wrażenia zacierały często to uczucie, które lada wypadek mógł wrócić (patrz ostatnia scena aktu na szczycie Mont-Blanc). Wacław Garczyńskiego długo szukał uczucia, któreby mogło go porwać i wrócić straconą równowagę umysłu, aż się przejął wreszcie miłością ku ojczyźnie. Skowiński zaś nietylko, że nie szukał niczego, ale przeciwnie od wszystkiego uciekał, dążąc jedynie do zapomnienia o własnem istnieniu — i z tego uśpiania ducha budzi go tylko słów kilka w ojczystym skreślonym języku. Oczywiście nie chcemy przez to powiedzieć, aby »Latarnik« przewyższał podobne pod względem treści utwory nieśmiertelnych mistrzów poezji naszej — nie może to mieć miejsca, choćby dlatego, że Sienkiewicz wyznaczył sobie zanadto ciasne zadanie — chodziło mu jedynie o wskazanie bezgranicznej siły miłości kraju, wtedy nawet, gdy się wydaje być uśpioną, wieszczowie zaś nasi kazali bohaterom swoim żyć i działać wśród narodu.

Pozostaje nam wyrazić gorące życzenie, aby »Laternik« był zapowiedzią zwrotu w literaturze naszej, bo przy takiej tylko miłości kraju nie będzie rozerwana nić, co nas łączyć powinna z ideałami, których wyrazem była poezya Mickiewiczowskiego okresu.

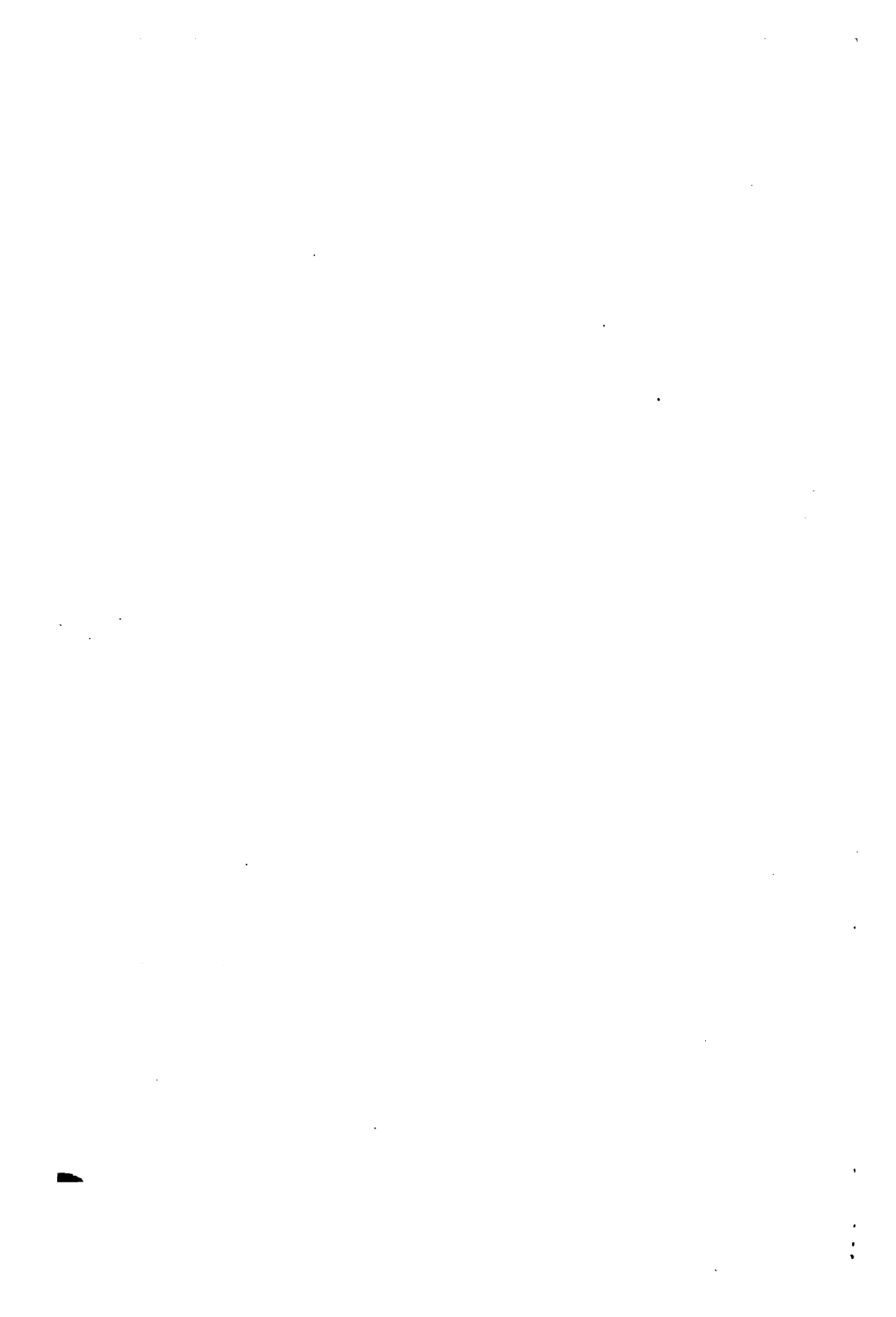
Ateneum, 1882 rok.



II

NEOIDEALIZM FRANCUSKI





I.

Gabryel Sarrazin.

Usiłowano w wieku naszym zdetronizować Boga, a ubóstwić naukę. Skoro jednak zapanowała w mózgach ludzkich, okazała się nauka wielką hipokrytką, nie odpowiadając bowiem na żadne z zagadnień, odwiecznie dręczących każdego, w kim umysł i serce szerokie, rzuciła temsamem dusze ludzkie, wyzute z wiary i pozbawione pomocy z nieba, na pastwę podszeptom zmysłowości.

Zmysłowość jest jedynym i wiekiustem źródłem wszystkich cierpień i wszytkiej nędzy ziemskiej.

Tout est grand, tout est beau, mais on meurt dans votre air — wołał nieszczęśliwy Musset, ale był to rozpaczliwy głos ginącego; biedny poeta bezsilnie przeklinał te ciasne, ciemne i stęchłe labirynty myśli i życia, w które go wrzuciła bezduszna filozofia wieku, napróżno usiłował się wyrwać, przestał wierzyć w niebo:

Je ne crois pas, ô Christ, à ta parole sainte,
Je suis venu trop tard, dans un monde trop vieux.

Ale i ci, co po nim przyszli, upodobali sobie w swej stęchliźnie, zapomniawszy o wolnem powietrzu i błękitnem niebie, i przez długie lata karmiła nas Francya tworam, w których znać było tylko nieuleczalną niemoc ducha, lub,

co gorzej, rozpasanie wyobraźni. Aż tu oto dziś ciągną z tej Francji powiewy wiosny, budzi się tam duch Lamartine'a, słyhać głosy zmartwychwstającej tęsknoty do nieba, ale nie dziw, że słabe są te głosy, bo zesłaby płuca, które przez lat tyle oddychały zatrutą wonią filozofii, co o świecie ducha zapomnieć chciała.

Budzi się duch Lamartine'a. Nadchmurne błękity i zieleń łąk i lasów, szumy oceanu i śpiewy wolnych ptaków, a w świecie ludzkim te dusze wybrane, które się zdają być gońcami ze świata lepszego — to wszystko mówi dziś sercom znękanym chorobą wieku, że poza kratami ciemnicy, w której zamykali nas mędracy dzisiejsi, jest świat, nieskończony i promienny, jest Bóg, i że wszystko, co ziemskie o tyle tylko szczęśliwe jest i piękne, o ile upoić się i ożyć zdoła żądzą nieskończoności i Boga.

Coraz donośniej dźwięczy głos tej żądy czy tęsknoty. Świetny pisarz, Gabriel Sarrazin, znany dotąd jako krytyk i zapalony wielbiciel Shelleya ¹⁾, opowiada nam w książce, noszącej śliczny tytuł *La montée*, a godło: *de l'éphémère à l'éternel*, dzieje stopniowego wznoszenia się swej duszy od skończonych i zmiennych rzeczy do rzeczy wiecznych. Piękna i godna uwagi spowiedź, z której poznajemy, jak zagrzebane pod błotem zmysłowej filozofii i sztuki wieku idealne uczucia i marzenia żarzyły się w ukryciu, aż dziś nareszcie wybuchnęły, gotowe nowym ogniem rozplomienić świat.

Ale w spowiedzi tej nie znajdziemy obrazów życia, lecz, jak w *Medytacjach* Lamartine'a, tylko wrażenia i stany duszy, poza którymi mamy się dopiero domyślać tych wstrząśnień wewnętrznych, które im za tło służyły. Ta mglista zasłona nadaje dziełu urok tajemniczości. I nietylko pod względem sposobu wyrażenia myśli przypomina Sarrazin Lamartine'a: idealista, rad zawsze gościć w wymarzonych

¹⁾ *La Renaissance de la poésie Anglaise 1789—1839.*

krainach piękna i szczęścia i na ich wzór przekształcać świat, nie jest on wolny, równie jak Lamartine, od słabości, wspólnej wszystkim niemal idealistom, rozkochany bowiem w marzeniach swoich, kończy na tem, że kocha się sam w sobie, lubuje się w pięknie swej duszy, tworzącej tak cudowne światy marzeń; wreszcie pozbawiony, znowu jak Lamartine, bojowniczego temperamentu Byrona, gdy z wyżyn swoich zstępuje na ziemię, to nie po to, by szukać wrogów i z nimi wojować w imię prawdy i sprawiedliwości, ale po to raczej, by w kole istot kochanych poić duszę widokiem wszystkiego, co mu wiekuiste piękno krain ideału przypomina. »Ach! gdyby ona kochała — woła poeta — tak głęboko, jak ja kocham, piękno lasów, gór i kościołów, możeby ona mą duszę ukochała, możeby mnie ukochała...« Lasy, góry i kościoły są obrazem na ziemi krainy wiekuistego piękna, więc miłością ich drży serce poety, niewysłowioną tęsknotą do nieskończoności. Znajduje ona wyraz w pierwszej części książki (*Préludes indé-cis*), aż się streszcza w pragnieniu miłości, w której się skupią i zleją nieokreślone a gorące jego tęsknoty: ... *Ah! pourtant, qu'il me vienne un amour, un simple amour...* I przychodzi owa upragniona miłość i rozszczęśliwia go. Nie, — to jednak nie miłość, ale raczej błogie jakieś rozmarzenie. Nie ubóstwia on bowiem swej kochanki, jak Lamartine Elwirę. Wróżki różne obdarzyły ją wszystkim, czem mogły; tylko jedna zazdrosna, chcąc się zemścić nad jej wdziękiem, zrobiła ją ślepą, więc nie dziw, że przeszła ona koło wielkiej miłości, nie dostrzegłszy jej... A jednak, wraz z rozmarzeniem, jasność wielka obejmuje duszę poety, odbija się stamtąd na wszystkim, co go otacza, rozpromienia mu naturę i ludzi. »Głębokim jestem panteistą z instynktu — pisze on — i to jedno każe mi kochać życie«. Więc pełniej i serdeczniej, niż przedtem, żyje życiem natury, słyszy szmery rosnących trawek, marzy o chwili, w której

stopnieje ta glina jego ciała, zawierająca jednak w sobie złoto płomienia: »o kiedyż ciało moje rozplynie się w rosę, a w rosie tej odbiją się nieba«. — Te błogie chwile spędza on w starym, katolickim Fryburgu, i z duszą, podniesioną wzniosłym uczuciem, upaja się poezją obrządków i życia katolickiego, któremu poświęca pełne zapału ustępy: *Ces pays ci sont embaumés par le catholicisme...* ... Nawet naród niemiecki nie budzi w nim odrazy, ani nawet niechęci; ludzi, których spotyka, opisuje z humorem, w którym widać dużo nieudanej sympatii. — Ale szczęście usypia go; chciałby marzyć i marzyć bez końca, oderwać się od świata, zapomnieć o głupstwie ludzkim: »Marzenie jedno pozostało potężne u ludzi wieku naszego, tak potężne i wielkie, jak czyny ich są banalne i płaskie...« »Więc nie nazewnątrz trzeba się zwracać, chcąc żyć, lecz tylko do siebie; życie wewnętrzne, jedno, jest szczere i prawdziwe«.

Ale umarła ona. Szukając pociechy w bólu swoim, poeta, jak Shelley w *Adonaisie*, przerzuca się naprzemian od panteizmu do marzeń o życiu przyszłym; raz zdaje mu się, że ukochana wróciła do »szczęśliwej niewiadomości«, że jej duch czysty ulotnił się w eterze niebieskim, a ciało stało się tkanką kwiatów; to znowu świeci mu z zaświata, jak gwiazda jego dni przyszłych. Po rozbiciu osobistych nadziei i marzeń, poeta idzie szukać ukojenia w kulcie ludzkości, w »litości dla pariasów i dla pokornych«. W pierwszej chwili dziwi nas ten przeskok, jako zbyt nagły i niezrozumiały; ale, im dalej, tem głębszy wyraz daje autor swoim nowym, a nierównie podnioślejszym uczuciom; brak mu jednak tego zapału, który wiara daje, bo widmo śmierci i zmienności rzeczy ziemskich ściga go jak zmora, i poeta wypowiada swą smętną rezygnację w prześlicznym ustępie: *Parallèlement, éternellement*. Równoległe i wiecznie wznoszą się z piersi ludzkich dwa głosy, dwa hymny; w pierwszym poeta rozróżnia wyrazy: pożądlivość, chciwość, tchó-

rzostwo, niemoc, — ale drugi dźwięczy świętymi słowy: sprawiedliwość, honor, męstwo, wolne sumienie, miłość. Od początku świata kolejno cierpieli i radowali się ludzie, stosownie do tego, który z tych głosów dolatywał do nich; tak samo będzie i nadal... Ale, choć prawda nie zwycięży nigdy, żyć i umierać dźwiękiem w tym drugim hymnie.

Lecz okrutna miłość znowu niszczy owo usposobienie ducha, z takim trudem zdobyte. Poeta walczy z nią rozpaczliwie, przeklina ją, przeklina kobiety: »Jeśli jest rzecz, której pragnę z namiętnością szczęśliwego kochanka, spieszącego na schadzkę miłosną, — to nie ujrzeć nigdy więcej, ani na chwilę nawet, ani w tem życiu, ani w wieczności, żadnej z tych, które kochałem tu«. Daremne przekleństwa! Zwycięża mu duszę i pustoszy miłość; złamany, wyznaje, że stał się niewolnikiem jej, zdaje mu się, iż jest on »biednym skrzydlatym zwierzęciem«, które spadło nagle w jakieś miejsce, ogrodzone murem wysokim; odurzone dymem czarnym, bez poczucia przestrzeni, zamiast się wznosić i lecieć ku niebu, spada i krwawi się o twarde kamień. Tem miejscem ogrodzonym, to boleść, to życie ludzkie. W namiętym wylewie rozpaczy poeta rozszerza swój ból i upokorzenie na świat cały: namiętności są paniami życia, więc ziemia jest wiecznym miejscem nędzy i cierpienia, więc daremna z niemi walka, więc »obudźcie się z ekstazy waszej apostołowie, wyznawcy, męczennicy i wszyscy wierzący, obudźcie się z waszej 18-wiekowej ekstazy. Chrystus nie zmartwychwstał«.

Po wybuchach rozpaczy znowu następuje ciche rozmarzenie, zabarwione jakąś panteistyczną tęsknotą i znowu nie tłumaczy nam autor (a to stanowi najsłabszą stronę jego książki), jak się ten zwrot nagły w nim dokonał. Czyżby czas tylko uśmierzył jego boleść? Dowiadujemy się tylko, iż po drodze upadków pełnej i boleści, umiał on wreszcie wznieść się na szczyty. Ogarnia go buddyjski ja-

kiś spokój, ale spokój ten nie jest jednak owem bezwzględ-
nem oderwaniem się od życia, wypływającym z poczucia,
iż życie a ból to jedno, i że przeto tylko zapomnienie o ży-
ciu i zabicie woli życia jest jedyną deską ratunku. Nie,
w tym jego buddyjskim spokoju maluje się jednak natura
Europejczyka, którego przeraża sama myśl o nicości; więc
patrzy on na życie i na marne ludzkie zabiegi okiem współ-
czującym i radosnem, szczęśliwy, że sam wreszcie dostał się
na szczyty, wyzwolony od jarzma ziemskich pragnień: »We
wnętrzu mojem rzeczy wszystkie zaczynają mi się ukazy-
wać pod postacią wiekuistości; przyzwyczajam się do myśli,
iż punktem tylko jestem w nieskończonym i bezgranicznym
bycie, więc mniej się wzruszam wypadkami życia powszed-
niego a uniestwiam się w zachwycie nad wszechświatem«. Te
zachwyty rodzą w nim marzenia o życiu przyszłym
i o wiekuistej szczęśliwości w zjednoczeniu ze Stwórcą i Oj-
cem, ale częściej mają cechę panteistyczną i Shelleyowską
zarazem; panteizm bowiem wyrabia w nim poczucie brater-
stwa z ludźmi i stworzeniem całym, bo »wszyscy są braćmi
twymi w pragnieniu nieświadomem i nagłym, nieuleczonem,
nieugaszonem...« »Co was łączy wspólnie — ciebie i ich
(ludzi) — to, że wypływem jesteście nieskończonego źródła,
źródła radości i bólu, które wytryskuje z głębi przestrzeni,
aby się nigdy nie wyczerpać«. Z panteistyczno-Shelleyow-
skiej miłości do ludzi płyną marzenia poety o przyszłym
raju ziemskim, znajdujące potężny wyraz w hymnie na cześć
wulkanu Stromboli (*O, Stromboli, mon frère*), w którym
poeta widzi obraz ognia, płonącego w sercach ludzi szla-
chetnych, i mającego rozświecić kiedyś mrok ziemski;
wszystko jest ogniem, jest tylko ogień, on jeden jest, on
jest ten, który jest.

Ale szczytem natchnienia jest końcowy ustęp spowie-
dzi, noszący już wybitne piętno teistyczne.

Réjouissez vous, si vous m'aimez: je suis entré dans l'Éternel.

Po ścieżce górnej, wiodącej do Boga, wdarł się on na szczyty, strząśł z siebie wszystkie *credo* ziemskie, wzniosł się ponad przemijające polityki i religie, wypoczął w miłości tych, którzy go kochają, ukochał ludzkość taką, jaką jest, a uwielbił tę, która będzie. Niejeden ból może go zranić jeszcze, ale to go nie smuci, bo wie, że »essencye wesela szybują po przestrzeniach, pełne współczucia dla ich wiekuiestego kontrastu na ziemi«, bo wie, że po śmierci wzleci on w kraje jakieś świetlane, bo się znicestwi wszystko, co w nim złego było, a tylko to, co czyste i piękne, wróci do źródła bytu, do Boga, i z Nim się zleje.

Je suis entré dans l'Éternel.

Pod względem nastroju *La Montée* może być postawioną obok poezyj Leopardiego. I tu, i tam te same tęsknoty do nieskończoności i nieskończonego szczęścia kupią się raz po raz w uczuciach miłosnych; stąd ta sama wynika walka z fatalną potęgą tych uczuć, darzących obok rozpaczliwie krótkich chwil rozkoszy szeregiem zawodów i cierpień; lecz właśnie cierpienia te uczą, jak Leopardiego, tak Sarrazina, wielkiej marności wszystkich uczuć osobistych, i obaj znajdują nareszcie spokój w zupełnem odezwaniu się od tych uczuć. Ale Leopardi tak zniechęcił się do życia i tak całkowicie się pogrążył w myśleniu o śmierci, że wierzymy, iż żadna burza nie obudzi go więcej z nirwanicznego odrętwienia. Tymczasem Sarrazin ze szczytów swoich śledzi z serdecznem zajęciem biegu rzeczy ziemskich i wierzy w przyszły raj ludzkości; pytamy jednak, czem zapatrzony w ziemię autor, zabezpieczył się przeciwko nowym napaściom od strony ziemi?

Dobrze to uciec od świata w pustynię bezludną lub wdrzeć się na szczyt niedostępny, ale czy się na szczyt ten już dostał poeta marzący o roztopieniu się w jakiejś mgli-

stej duszy świata. Wpierw zamknąć się trzeba w sobie i w klasztorze swej duszy stworzyć ustronie, do którego nie dojdą odgłosy ziemi. Ustroniem tem tylko czynna miłość Chrystusa lub miłość nirwany, tworząca ascetyczną filozofią pesymizmu. Leopardi nirwanę ukochał; Sarrazin się od niej odwrócił, ale Boga żywego ukochał zamało!

II.

E. M. de Vogüé.

Przystępując do ułożenia w całość tych luźnych notatek, z których powstała *La Montée*, Sarrazin wyraził się w listownej rozmowie ze mną, że dużo zapału, a przytem dużo prostoty, są to dwie rzeczy, których obecnie wielki brak i zarazem wielka potrzeba w literaturze francuskiej. Tym dwom wymaganiom książka jego odpowiedziała w zupełności. Niestety, streszczenie powyższe nie mogło oddać wdzięku rozmyślań i marzeń sympatycznego autora; wdzięk ten stanowią nie myśli same — w tych niewiele oryginalnego — ale przedewszystkiem język, ta proza rytmiczna, w której autor, chcąc nastrój swój utrwalić w umyśle czytelnika zapomocą stosownego obrazu, z przedziwną umiejętnością wraca co chwila do obrazu tego, potęgując go przy każdym powtórzeniu jakimś nowym szczegółem.

Elle avait des yeux d'étoile et d'épée, tels étaient ses yeux; elle avait un coeur brillant et frivole, tel était son coeur.

Pour ses yeux vainqueurs d'étoile et d'épée j'eus un bel amour; pour son coeur ailé, brillant et frivole un dédain léger.

Ale więcej, niż sam zewnętrzny sposób wyrażenia myśli, czaruje nas dziwnie serdeczny ton, wiejący z utworu; zdawałoby się, że mówi autor do przyjaciela, którego nie tylko kocha, ale niezmiernie ceni, więc, czując niezwyście-

żoną potrzebę wylania przed nim swej duszy, i drżąc równocześnie przed surowym sądem jego, uderza w struny serdeczności, aby przynajmniej w ten sposób pociągnąć ku sobie ukochanego, ale surowego sędzie.

Przeciwnik wszelkiego dogmatyzmu, spirytualista, lecz z panteistycznymi narowami, w filozofii uczeń Spencera, w poezyi Shelleya gorący zwolennik, wreszcie marzyciel, bez wybitnego popędu do czynu — Sarrazin nie stoi wcale w związku bliższym z tą t. zw. neochrześcijańską grupą pisarzy, do której z kolei przejść nam należy, ale tem przeto wymowniejszem świadectwem jest książka jego tych tęsknot idealistycznych, które tliły się nie wśród jednych tylko, małowolnych zresztą, warstw katolickich, lecz żarzyły się nawet w głębiach tej Francji literackiej i nawskróś duchem wieku nasiąkniętej, jakiej Sarrazin jest właśnie jednym z przedstawicieli. Przez długie lata przytłoczone potęgą materyalizmu, rozwielenionego zarówno w nauce i sztuce, jak w życiu publicznem, dziś stają z nim one odważnie do walki i w swym locie śmiałym zostawiają za sobą marzyciela Sarrazina.

Trudno teraz przesądzać, kto stanie w przyszłości na czele nowego ruchu, ale do dziś dnia najwybitniejszym jego przedstawicielem jest Eugeniusz Melchior de Vogüé, nie tylko ze względu na pierwszorzędny talent literacki, ale i dlatego, że on pierwszy dawał wyraz nowym dążeniom w znakomitem swem dziele *Le Roman russe* (1886 r.). Cechę charakterystyczną całej jego działalności literackiej nadaje ta okoliczność, iż jest on nie tylko marzycielem i myślicielem, jak ogromna większość pisarzy francuskich, lecz też w pewnej mierze człowiekiem czynu: bił się w szeregach wojskowych w roku 1870, potem służył w dyplomacyi. Wiadomo do jakiej przesady, żeby nie powiedzieć obłądu, doprowadzoną została we Francji cześć dla formy, dla pięknie ociosanego frazesu, cześć wprowadzona przez Teofila

Gautier, rozwinięta przez Flauberta i uprawiana przez wszystkich naturalistów, przez braci Goncourt najnamiętniej. Otóż żywe i czynne zetknięcie się ze światem wojskowym i politycznym pozbawiło Vogüé'go tej nieszczęśliwej jednostronności, a skierowało umysł jego ku kwestyom praktycznym, pomiędzy które przyszłe losy Francyi zajęły pierwsze miejsce. Gorący patriota, skupił on w tym kierunku wszystkie siły swego ducha i doszedł do wniosku, że jedyną rękocią pomyślniej przyszłości narodu jest jego moralne odrodzenie. Dodajmy do tego, że w wiecznym sporze o to, czy sprężyną ewolucyj dziejowych są wybrańcy bohaterowie, czy też tylko tłumy, autor staje bardzo stanowczo po stronie drugiej, — a zrozumiemy, jak niezmiernie doniosłe znaczenie przypisuje on właśnie dla tego podniesieniu charakterów ogółu na poziom wyższy. »Człowiek się spostrzegł dziś — powiada on — że istnienie całe, wszystkie wielkości i wszystkie klęski wszechświata były wynikiem nieustannego trudu nieskończenie maluczkich. I gdy, skutkiem tego, instytucje powierzały massom rządy państw, nauki oddawały atomom rządy świata«.

Zdemokratyzowały się społeczeństwo, nauka i sztuka. Pociąga to za sobą niejeden skutek szkodliwy, ale autor ani zamierza stanąć do walki z tym faktem, ani przypuszcza, żeby możliwym był powrót do starych form. Więc pozostaje jedno — uszlachetnienie tłumów. W wymienionem dziele o powieści rosyjskiej autor wygłosił konieczność reformy literackiej. Wyrazem demokratyzacji sztuki jest panujący dziś realizm; zamiast bohaterów opisują życie powszednie, napozór bezbarwne. Ale jakże odmiennym i o ile wyższym jest realizm angielski i rosyjski od realizmu francuskiego! Opisując błoto, samiście w nie zagrzeźli po uszy, lecz patrzcie, oto towarzysze wasi z Anglii, a szczególnie z Rosyi, malują to błoto barwami niemniej dosadnymi od waszych, a jednak czuć, że, mając dusze wzniosłe,

sami poza tem błotem stoją i płaczą nad tymi, którzy w nie upadli; czuć, że wszystkimi siłami ducha pędzą sami w świat wyższy, że radziby porwać innych za sobą: poza maryonerkami ludzkimi, które oni tworzą, widać nie rękę ich, ludzką, nędną, lecz »coś tajemniczego i strasznego, wiecznie obecny cień nieskończoności«. — Tak daje się streścić zasadnicza myśl dzieła. Nie dla płońskiej tylko zabawy istnieje sztuka! Nie rozumie autor doktryny o sztuce dla sztuki, przynajmniej w tem znaczeniu, w jakim ją dziś rozumieją; nie rozumie, aby człowiek poważny, dbały o godność własną i o szacunek ze strony ogółu, mógł się zniżyć do roli linoskoczka! Tymczasem dziś rzeczy, niestety, właśnie tak się mają: artyści nie tylko nas nie uczą, ale »zamiast tłumaczyć się, pyszną się nawet z tego, że nie mają nam nic do powiedzenia«. Więc »mamy im za złe, że nie znają połowy nas samych, i to lepszej połowy!« Tylko moralne natchnienie mogłoby usprawiedliwić surowość procederów realizmu. Badając życie z nieubłaganą dokładnością, realizm odpowiada jednej z potrzeb naszych; ale też oszukuje jeden z najsilniejszych i najpewniejszych u nas popędów, gdy wzgardliwem milczeniem pomija tajemnicę, która nas ze wsząd otacza. »Nie żądam, aby on nam koniecznie coś twierdził o tym świecie, którego nie znamy, ale przynajmniej niech zdrzży u progu tego świata!« »Kto poniża i niszczy nadzieje nasze, ten zapewne może nas zabawić w przeciągu godziny, niedługo jednak będzie nas miał przy sobie. Jeśli dziś zapominają o prawdach tak trwałych, jak istnienie człowieka, to dlatego tylko, że żyjemy w chwili przejścia i powszechnej niepewności. Dusze ludzkie nie należą do nikogo; krążą, szukając przewodnika, jak jaskółki, wijące się nad bagniskiem, w czasie burzy, onieprzytomniałe od strachu, ciemności i huk. Lecz spróbujcie im powiedzieć, że istnieje schronienie, w którym pielęgnują i pieczą biedne ptaszęta, a zobaczycie, jak się zbiorą te dusze wszyst-

kie, i wzniosą się, i polecą w pędzie wielkim, poprzez wazsze spiekle pustynie, ku poecie, który je porwie ku sobie krzykiem swego serca.

Otóż ten krzyk serca dosłyszał autor w tworach powieściopisarzy angielskich i rosyjskich. Stali oni na gruncie realizmu, ale stworzyli arcydzieła, bo szli czerpać w tych źródłach światła i ciepła, których Francya znać nie chciała. Anglicy, obdarzeni męskim hartem i dziwną równowagą umysłu, sądzili rzeczywistość ze stanowiska ideału, bardzo określonego, chociaż może zbyt poziomego; tymczasem Rosyane szukali i zawsze szukają. Po stronie Rosyan stoi współczucie autora. Jęk ich dusz pokornych, płaczących nad własną niedoskonałością, a przejętych namiętną żądzą prawdy i sprawiedliwości, znalazł wyraz swój i ukojenie w bezbrzeżnej litości, przechodzącej w boleści pełną namiętność, za którą idzie bezbrzeżna cześć dla bohaterstwa w cierpieniu. A przecie bohaterstwo, bohaterska wytrwałość w dążeniach, moc bohaterska w zawodach i bohaterskie zaparcie się siebie dla dobra ogólnego — to są te cnoty, od których zawisła przyszłość Francyi, cnoty przygłuszone dziś zbytkiem i rozkoszami tak umysłowej kultury i dyletantyzmu, jak też i dobrobytu materialnego.

Ale potrzebę tych cnót czuje młodzież, w imieniu której przemawia Vogüé, jako tłumacz jej uczuć. Więc odwraca się ona od panującego dziś kierunku w nauce i sztuce; »brutalne negacye pozytywizmu przestały ją zadawałniać, a jeśli się jej mówi o konieczności religijnego odrodzenia w literaturze, słucha ona tego z ciekawością, lecz bez uprzedzenia i nienawiści, gdyż, będąc pozbawioną wiary, posiada w najwyższym stopniu zmysł mistyczny (*le sens du mystère*); to jej cecha znamienne.

To usposobienie młodzieży, zaznaczone przez autora, rozwija się stale; stąd doniosłość ruchu, który Vogüé świetnie uosabia.

III.

Karol Secrétan.

Ten tak sympatyczny zwrot umysłów we Francyi bierze swój początek w źródłach rosyjskich; jak niegdyś w Izraelu powstawali prorocy, których lud kamienował, tak dziś z łona narodu rosyjskiego wyszło kilku ludzi, którzy właśnie zapłonęli tem gorętszą żądzą walki ze złem, a niepoznani przez swoich, dopiero przez obcych zostali należycie ocenieni.

Najwspanialszym wytworem i ostatnim wyrazem tych tęsknot ducha rosyjskiego, które Vogüé opisał, jest Lew Tołstoj. W nieustannem szukaniu prawdy i sprawiedliwości przechodził on różne koleje, z nihilizmu przerzucał się w pesymizm, aż doszedł wreszcie do wniosku, że zupełne przeobrażenie wewnętrzne w duchu Ewangelii pojętej najściślej jest jedyną drogą, wiodącą do poznania prawdy i osiągnięcia ideału sprawiedliwości na ziemi. Potępił przeto cywilizację, bo źródłem jej i podstawą — chęć użycia, płynąca z uznania rozkoszy zmysłowych za szczyt szczęścia; potępił naukę i sztukę dzisiejszą, bo, zamiast pożytku dla ducha, przynosiła tylko szkodę, służąc fałszywie pojętej idei postępu. Więc wyrzec się wszystkiego, co wydaje się nam głównym urokiem życia, a przedewszystkiem pieniędzy, bo one są początkiem zbytku, próżniactwa i skażenia ducha, rzucić niezdrowe, pełne pokus życie miejskie, wrócić na wieś, na łono natury, i, oddawszy się ciężkiej pracy rąk, mającej na celu zaspokojenie tylko najbardziej naglących potrzeb ciała, nie pragnąć dla siebie nic, coby zbytkiem trąciło, a służyć bliżniemu słowem i czynem — jednym słowem, zacząć żyć »po Bożemu«, — oto zasady religii Tołstoja, jedyny sposób rozwiązania trawiących nas wątpliwości i osiągnięcia szczęścia w tem życiu. Ale Vogüé, choć gorący wielbiciel potęgi artystycznej Tołstoja, okazał w dziele swo-

jem dużo wzgardliwego chłodu i sceptycyzmu względem wartości i znaczenia nauki wielkiego powieściopisarza. A tymczasem dziś, gdy rzeczywistość zadała kłam jego przypuszczeniom i gdy z mistrzów rosyjskich, których młodzieży francuskiej polecał, właśnie Tołstoj jej najgłębiej do przekonania trafił, i to nie tyle jako artysta, ile jako reformator religijny, Vogüé poczuł się zmuszonym zdanie swoje odwołać w niedawno ogłoszonym szkicu o nowych prądach we Francyi¹⁾. Zapalić się jednak do nauki Tołstoja, nie znaczyło to jeszcze zastosować ją do życia. Surowy nauczyciel zanadto był arbitralny i ascetyczny w wymaganiach swoich; aby iść za nim, należało mieć duszę wielką, jak dusza samego Tołstoja. Głos zdrowego rozsądku okazał się we Francyi silniejszym od głosu uczucia; zrozumiano, że nauka mistrza, właśnie dlatego, że tak porywająco wzniosła, przydatną była tylko do poziomu rzadkich umysłów, a nie do ogółu, że przeto nie było dla niej miejsca w świecie rzeczywistym, i że w najlepszym razie mogła spowodować wytworzenie się kilku gmin, kierujących się duchem nauki mistrza, i doprowadzić do tych skromnych skutków, które wypłynęły ze zbliżonych z Tołstojowskimi dążeń Chelczyckiego i innych w wieku XV założycieli gmin Braci Morawskich. Poczęto przeto szukać przewodnika, któryby, stawiając, podobnie do Tołstoja, jako ideał, odrodzenie wewnętrzne drogą ciągłych ofiar z siebie, wyrozumiały był na ułomność ludzką i mniej gorączkowy w żądzy przeprowadzenia ideału w czyn.

Takim przewodnikiem stał się sędziwy Karol Secrétan, myśliciel szwajcarski, zmarły niedawno profesor uniwersytetu w Lozannie i kolega Mickiewicza. Człowiek ten zostałby Ojcem Kościoła, gdyby żył w pierwszych czasach chrześcijaństwa — powiedział o nim Paweł Desjardins. Owoce

¹⁾ *Les Cigognes. (Revue de deux Mondes. 1892).*

rozmyślań swoich nad drogami ludzkości ku prawdzie i światłu streścił Secrétan w pięknie napisanem i głębokiem dziele o cywilizacji i religii, którego drugie wydanie wyszło w roku 1892 p. t. *La Civilisation et la Croyance*.

Secrétan przytacza gdzieś zdanie Pascala, który podzielił ludzi na trzy rodzaje. Jedni, znalazłszy Boga, służą Mu; inni szukają, nie mogąc Go znaleźć; inni wreszcie żyją, nie szukając Go wcale; pierwsi są rozumni i szczęśliwi, ostatni — waryaci i nieszczęśliwi, ci zaś ze środka nieszczęśliwi i rozumni. Właśnie dla tych napisał autor swą książkę. Lecz kto szuka Boga? Szukają ci, co czują i widzą, że wszystkie warunki życia ukształtowały się w sposób zły, nieznosnie zły, ci, co zdają sobie sprawę z tego, że choć bardzo jaskrawe, płonne jednak i fałszywe są blaski *postępu* na polu nauk, sztuk i wszystkiego, co się cywilizacją zwie, wówczas, gdy postęp ten nie wpływa na rozwój owej miłości społecznej, stanowiącej jedyną rękojmię szczęścia na ziemi. Jak Tołstoj, wychodzi Secrétan w rozumowaniach swoich z uznania faktu, iż życie nasze jest złe, i, jak Tołstoj, zaraz zapytuje siebie: jakże więc żyć, aby życie stało się dobre? Ale, postawiwszy to pytanie, obaj myśliciele kroczą po dwóch odmiennych drogach. Tołstoj radby wyrzucić istniejący porządek rzeczy — naturalnie drogą miłości, a nie gwałtu — i zbudować społeczeństwo oparte na zasadach Ewangelii; więc nie obchodzą go, z wyjątkiem rodziny, żadne instytucje polityczne lub społeczne, ani dziś istniejące, ani te, które lepsza przyszłość może wyrobić, bo w przyszłym idealnym Chrystusowem społeczeństwie, nie będą przecie potrzebne żadne regulatory stosunków ludzkich; dlatego to mistrz rosyjski zwraca się też wprost do wszystkich dusz szlachetnych z żądaniem, aby wyrzekając się wszystkiego, co ludziom szczęściem się zdaje, zrzuciły z siebie jarzmo materji. Secrétan jest zbyt trzeźwy, aby uwierzyć w możliwość urzeczywistnienia myśli chrześcijań-

skiej — marzy więc nie o przekształceniu, lecz tylko o poprawie stosunków ludzkich; zajmują go przeto wszystkie szczegóły w budowie gmachu społecznego, ale wyniki jego badań zbliżają go znowu do Tołstoja, przekonywa się bowiem, że wszystkie urządzenia społeczne nie przydadzą się na nic, skoro charaktery są płaskie; więc poprawa tych charakterów, więc doskonalenie się wewnętrzne — oto pierwszy warunek lepszej przyszłości.

Odwiecznym źródłem złego na ziemi jest samolubna, zła natura ludzka; ale złe przejawia się różnie — dziś mianowicie pod postacią zgubnych skutków powszechnego demokratyzowania społeczeństw. Zgodnie z E. Melchiorem de Vogüé, Secrétan nie jest jednak wcale przeciwnikiem demokracji; owszem, wie dobrze, że przyszłość należy do niej, i uznaje, że demokratyczna idea równości, wolności i braterstwa jest zarazem ideą chrześcijańską, ale, zaszczipiona, niestety, na złym gruncie egoizmu, nie może dziś wydać dobrych owoców. Występuje ona dotąd, jako potęga niwelacyjna i niszcząca postęp zarówno umysłowy jak moralny, bo dla tłumów ideą równości pijanych nienawistnym arystokratą nie jest ten tylko, kto posiada przywileje urodzenia i fortuny, lecz każdy, kto rozumem lub cnotą przewyższa poziom ogólny. Na przyszłość grozi demokracja krwawym przewrotem, zasada bowiem głosowania powszechnego, chociaż nie wszędzie jeszcze skuteczną została, dąży jednak z porządku rzeczy ku urzeczywistnieniu swemu w nieodwrotnym a szybkim pędzie; tłumy, dochodząc do świadomości, że władza spoczywa w ich ręku, nie mogą nie wyzyskać jej na swą korzyść i nie zapragnąć podziału bogactw; stąd szeregi gwałtów i rzezi, które nie doprowadzą do niczego, gdyż socjalistyczny ustrój sprzeciwia się naturze ludzkiej. To wszystko wykazuje autor w pierwszej części swego dzieła wymownie i zwięźle. Trapi go zmora możliwej ruiny gmachu społecznego i zaprzepaszczenia w po-

tokach krwi wszystkiego, co w cywilizacji najlepsze i najszlachetniejsze. Państwo nie może tu nic, bo nie jest w stanie ani zapewnić zbytu produktów, ani określić stosunku pomiędzy płacą robotnika a kosztem jego życia. Zresztą, gdyby i mogło, nie wyszłoby to na dobre; doskonałe bezpieczeństwo nie jest pożądane, byłoby wielkiem dobrem, lecz wraz z niem idzie obniżenie poziomu charakterów, a przecież charakter jest dobrem jeszcze większem. Więc zarówno wszechwładne państwo, podtrzymujące dzisiejszy porządek rzeczy, jak socjalistyczna niwelacja stosunków społecznych, są wstrętne dla autora. Ale ponieważ pierwsza alternatywa możliwą nie jest, w kierunku tedy drugiej skupia on swą uwagę. Zamiast do zrównania wszystkich warunków życia, należy dążyć do takiego ich ukształtowania, aby znośne były nawet dla najbardziej upośledzonych. W tym celu należy wykazać masom szkodliwość i niemoralność ich socjalistycznych dążeń; trzeba je więc nauczać, lecz wpierw należy mieć pewność, że będą naszych nauk słuchały, zdobyć zatem ich zaufanie, stać się tego zaufania godnym; droga do tego jedna: działać tak, aby masy poczuły w nas ducha miłości, aby zrozumiały, że mówimy i czynimy nie we własnym tylko interesie, lecz dla ogólnego dobra, na rzecz którego gotowi jesteśmy do wszelkich ofiar. Tylko potok miłości i dobroci — woła autor — mógłby znieść wybuchowe materiały, którymi społeczeństwo nasze jest podminowane; więc odrodźmy się wewnętrznie, my wszyscy, którzy obok dobrobytu materialnego posiadamy światło wiedzy. Jednem słowem, tylko moralne podniesienie ogółu może zbawić świat od klęsk, któremi grozi mu dzisiejsza demokracja. — Ale myśliciel nie bawi się w złote rojenia, nie wierzy w możliwość powszechnego w tym względzie przewrotu; chodzi mu więc o to tylko, aby więcej było pomiędzy nami, niż dotąd, ludzi przejętych poczuciem powinności społecznej, bo tacy tylko

zdołają wpłynąć na uszlachetnienie pojęć i dążeń ogółu, szerząc koło siebie dobroczynne światło swego ducha. Od takich usiłowań prywatnych, od takiej »misy wewnętrznej«, jak się wyraża autor, zawisło ocalenie świata.

Wyrazem odrodzenia moralnego, do którego Secrétan nawołuje, jest właśnie wyrobienie poczucia powinności, gdyż bez powinności nie może być mowy o moralnym porządku świata, a powinność znowu wymaga uznania wolności woli: »chcemy wierzyć w powinność; dlatego chcemy wierzyć i wierzymy w wolność wyboru«. Tymczasem wolna wola jest nieustannym przedmiotem napaści ze strony dzisiejszej, hołdującej determinizmowi nauki; temsamem nauka dzisiejsza jest jednym z czynników powszechnego upadku charakterów. Myśliciel daje jej wspaniałą i pełną natchnienia odprawę. »System przeciwny — powiada — praktycznym wymaganiom rozumu staje się przez to systemem sprzecznym w sobie samym; bo filozofia wynika z potrzeby ustalenia jedności w nas samych, wówczas gdy system taki tworzy antagonizm pomiędzy myślą a życiem«. »Czy życie istnieje dla nauki — woła gdzieindziej — czy nauka dla życia?« »Życie jest wszystkim — odpowiada — a nauka częścią tego wszystkiego. Więc sama możliwość w nauce wniosków, któreby stały w sprzeczności z wymaganiami życia, byłaby już sama przez się potępieniem badania naukowego. Skoro tedy doktryna jakaś dąży do sparaliżowania, do zabicia energii moralnej, potępiając ją, czynimy tylko zadość surowym przepisom metody«. A właśnie »z nauki, odrzucającej wolność woli, nie zdołamy wyciągnąć takiego pojęcia o świecie, któreby nam było pomocą w życiu naszym, któreby uszlachetniało nas, wzmacniało, napełniało miłością, niezbędną do podtrzymania domu ludzkości«.

Z pojęcia obowiązku rodzi się konieczność uznania nie tylko wolnej woli, ale i Boga w nas i po nad nami; kładąc doskonałość jako cel ostateczny, jakże jej nie uznać

zarazem za początek wszystkiego; wymaga tego prawo przyczynowości. Zwięźle, lecz wyczerpująco przytacza i uzasadnia autor wszystkie dowody istnienia Boga, przewyższa jednak innych obrońców religii odwagą swoją: nie waha się bowiem powiedzieć, że dowody owe wszystkie nie są dowodami w ścisłym znaczeniu wyrazu, bo Bóg nie jest przedmiotem wiedzy, lecz artykułem wiary. Więc i przyczynowość sama nie jest dowodem, tylko »ścieżką, która nas wznosi ponad proch fenomenów i zostawia nas sam na sam z rozumem naszym«. Napozór nic prostszego, jak wyprowadzić świat z woli Istoty rozumnej; ale umysł nasz napotyka niezwykłe trudności, skoro usiłuje sobie to pojęcie wyjaśnić, trudności od strony Boga i od strony świata. Jakże bowiem uznać i uczcić Istotę, o której pomimo największych wysiłków myśli, nie jesteśmy w stanie wyrobić sobie wyobrażenia? Pozytywizm tylko byłby w tej kwestyi uzasadniony, gdyby był możliwy. Że nim nie jest, tego naucza nas przykład pozytywistów: »żaden z nich nie umie zachować neutralności, którą udaje«. Lecz najstraszniejszym dowodem przeciwko istnieniu Istoty rozumnej i doskonałej jest sam świat. Chyba jako żart, dałoby się dowodzić, że Bóg stworzył dla szczęścia te wszystkie wzajemnie się pozerające istoty! Dalej — jak mógł Stwórca udarować ludzi wolną wolą, wiedząc, na jakie niebezpieczeństwa i biedy narazi ich ten dar? Odpowiedzą na to, że zstąpił na świat i przyjął postać ludzką, aby winy nasze zmazać. Ale co to pomogło? Wszak źniwa złego są równie obfite dziś, jak przedtem! Kapłani lubią dowodzić, że wyroki Boże są niezbadane i że nie nam je sądzić. Tak twierdząc, mieliby rację, gdyby istnienie Boga było faktem, nie ulegającym zaprzeczeniu; tymczasem wnioskujemy o Bogu dopiero z ustroju świata i odrzucamy Go, skoro On nam nie wyjaśnia zagadki życia. A istnienie złego nie daje się pogodzić z istnieniem Boga; skutkiem tego ludzie tracą wiarę

i pędzą w objęcia materyalizmu. Latwa to rzecz wykazać bezpodstawność materyalizmu, ale, nie umiając trafić w samą przyczynę jego powodzenia, zbijamy go nie na korzyść religii, lecz tylko sceptycyzmu. A zatem niema Boga?

E pur si muove.

Materyalizm niszczy sprężyny życia moralnego, odrzucając wolność, obowiązek, Boga. Dziś — woła autor *w szlachetnem oburzeniu* — w chwili stanowczej, gdy ocalenie społeczeństwa zawisło od najwyższego wysiłku indywidualnych energii, nauka twierdzi, że człowiek nie ma wolnej woli i że wszystkie myśli jego i czyny są tylko nieuniknionem odbiciem wrażeń zewnętrznych! Dziś, w chwili rozpasania egoizmu, sprowadzają etykę do obojętnego badania gry altruistycznych popędów!... Tylko ustalenie w duszach naszych poczucia obowiązku, opartego na przeświadczeniu o wolności wyboru, jest ostatnią kotwicą zbawienia, a poczucie to prowadzi do uznania Boga. Jak? tego nie potrzeba dowodzić: pełńcie powinność waszą i bądźcie świadomi wolności waszej, a poczujecie Boga w sobie i nad sobą. »Wierzyć w Boga, to wierzyć w obowiązek, to wierzyć, że dobro moralne nie jest przelotnem złudzeniem kilku nerwowych organizacyj w pewnej chwili ich ewolucyi, ale że ono opiera się na naturze rzeczy, że jest przyczyną rzeczy i prawdą najwyższą«.

Istnienie złego zdawało się przeczyć istnieniu Boga. Lecz skoro uznamy Boga, jako konieczność moralną, złe staje się dla nas zjawiskiem zrozumiałem. Zrozumiałym celem stworzenia może być tylko doskonałość, czyli realizacja życia moralnego drogą panowania nad sobą i zwycięstwa nad pokusami; więc już skutkiem tego możliwość złego nie jest nierozłącznie związana z samą ideą stworzenia. Pozostaje przypuścić, że, jeśli Bóg zezwolił na złe, to dlatego, że zezwolenie to było warunkiem pozytywnego dobra i że Bóg posiada środki do uchylenia złego, które

dziś istnieje. W ten sposób dochodzimy do Platońskiej i biblijnej idei upadku, do pojęcia grzechu pierworodnego...

Nie pójdziemy dalej za autorem. Wyszedłszy z uznania faktu, że warunki życia są powszechnie złe, doszedł myśliciel do wniosku, że tylko w moralnej poprawie nie ogółu — w tę on nie wierzy — ale jednostek, leży ocalenie ludzkości od grożących jej klęsk. Wyrazem tej poprawy musi być rozwinięcie poczucia powinności społecznej, niezbędnym tego warunkiem — uznanie wolności woli; z uznania obowiązku i wolności woli, wypływa uznanie Boga; uznawszy Boga, rozumiemy dlaczego złe istnieje, a najlepsze źródło pojęć o Bogu i najpewniejszą dźwignię odrodzenia moralnego, znajdujemy w wierze Chrystusowej. »Te dowody wszystkie — słusznie powiada autor — trzymają się jednej tylko nici, idącej od jednego ćwieka; ale ta nić jest mocna, to logika; ten ćwiek, to sumienie; jest on naelektryzowany; kto go zachwiać spróbuje, ten poczuje na sobie uderzenie jego iskier«.

Jeszcze Kant, odgraniczywszy rozum teoretyczny, badający zasady poznania, od rozumu praktycznego, zwróconego ku określeniu pobudek woli, orzekł, że pojęcia Boga, nieśmiertelności duszy i wolności woli, przekraczając granice teoretycznego rozumu, stają się natomiast postulatami rozumu praktycznego, jako nieodmiennie wypływające z prawa moralnego — czyn tak, boś powinien — które, zawsze obecne w umyśle ludzkim, stanowi zasadniczą pobudkę naszej woli. Na gruncie podobnym stanęli i Secrétan i Tołstoj, obaj bowiem uznali niedostateczność rozumowych dowodów istnienia Boga i wszystkiego, co z tem pojęciem się wiąże, a głęboka ich religijność wypłynęła tylko z pobudek moralnych. Jednak do przekonań swoich doszli obaj innemi drogami i inaczej je wyrazili. Tych wszystkich, którym chodzi o polepszenie warunków życia na ziemi, można podzielić na dwa rodzaje: jedni, spokojniejsi i trzeźwiejsi,

stawia sobie za ideał porządek społeczny. — inni, ducha gorącego, sprawiedliwość powszechną, czyli szczęście wszystkich. Z pierwszej kategorii jest Secrétan, Tołstoj z drugiej. Secrétan wie dobrze, że ziemia nie stanie się nigdy rajem, więc chce tylko porządku w społeczeństwie, aby mózg uchronić od nawałnic dziejowych to wszystko, co ludzkość dotąd zdobyła; w tym celu chciałby warunki życia uczynić mniej więcej znośnymi dla wszystkich, nawet dla najbardziej upośledzonych. Ale myśl jego urzeczywistni się dopiero wtedy, kiedy więcej, niż dotąd, będzie ludzi dobrej woli, t. j. przejętych poczuciem swej powinności społecznej, a znowu to poczucie może wybujać tylko na gruncie wiary w Boga i wolność woli. — Tołstoj jest przedewszystkiem człowiekiem z bujną wyobraźnią i sercem szerokim, a dopiero potem myślicielem. Nie zadowolni się on więc dążeniem do porządku społecznego; on chce szczęścia ludzi, ale szczęście to pojmuje głęboko i prawdziwie, bo gardzi szczęściem zmysłowym. Po co iść za głosem niezrozumiałego prawa moralnego, po co myśleć o porządku w społeczeństwie, skoro człowiek ma być tylko igraszką losu, a śmierć ma przerwać pasmo jego myśli i czynów? Więc przedewszystkiem zbadać, czy życie to ma znaczenie takie, którego śmierć nie zniszczy. Lecz jak zbadać? Rozumem? Rozum doprowadza do negacyi i rozpaczy, odejmując życiu wszelkie głębsze, z nieskończonością związane znaczenie, a zatem rozum nie jest dostatecznym źródłem poznania. Tu Tołstoj robi skok nagły, lecz stanowczy: skoro nie wystarcza rozum, więc znaczenie i cel życia poznać życiem samem, t. j. żyć tak, jak gdyby życie miało znaczenie nieskończone, przekraczające granice czasu i przestrzeni, jednym słowem, żyć »po Bożemu«.

Tak tedy i Secrétan i Tołstoj — pierwszy marząc o porządku społecznym, czyli o *minimum* szczęścia na ziemi, drugi, marząc o sprawiedliwości powszechnej, czyli o *maxi-*

num tego szczęścia — doszli, choć odmiennymi drogami, do wniosku, że wiara w Boga jest potrzebą naszą, nieodzownym czynnikiem, nawet istotą naszego szczęścia. Wiercie w Boga, a poczujecie w sobie siłę do spełnienia powinności waszej, znajdziecie spokój i szczęście — oto myśl Secrétana. Ale Tołstoj, gorący i namiętny, wyraża myśl tę samą nierównie silniej: nie masz szczęścia bez Boga, więc żyjcie po Bożemu, a poznacie Boga. Myśl nie nowa, wypowiedziana za to w sposób nowy i genialny; dotąd bowiem ci wszyscy, którzy uznawali niedostateczność rozumu, jako źródła poznania, szukali tego źródła w intuicji; lecz intuicja może być objawem chwilowym, niekoniecznie zawisłym od moralnej doskonałości danej jednostki, a tymczasem, stawiając życie jako źródło poznania, Tołstoj temsamem wzniosł ideał człowieka na niedościgłą wysokość.

Ale mniej nam chodzi o różnice w zapatrywaniach Secrétana i Tołstoja. Najważniejsza, że obaj, pozostawiwszy na uboczu rozumowe dowody istnienia Boga, oparli wiarę w Boga na uczuciu moralnem. Bo niemożliwe jest życie bez Boga, bo traci ono wtedy niezbędną dla siebie podporę, zdaniem Secrétana — wszelką wartość i znaczenie, zdaniem Tołstoja. Przejawszy się ideałem życia Chrystusowego, mistrz rosyjski natychmiast ideał ten wcielił w czyn, i stąd to słowa jego nabrały dziwnej potęgi i uroku; czuło się w nich, że wygłaszał je człowiek, nie znający rozdziału pomiędzy słowem a czynem. I wstrząsły one sumieniami bardzo wielu, ale za to nieliczni byli, a prawdopodobniej nie znaleźli się wcale tacy, którzyby zechcieli pójść śladami Tołstoja, gdyż rzec się wszystkiego, co stanowi największą ponętę dla ciała, dla ducha zaś jedynie i duchem żyć, przekraczało to zwykłą miarę charakterów ludzkich. Nauka Secrétana natomiast łagodniejsza w żądaniach, a bardzo podniosła, znalazła bujną dla siebie glebę w sumieniach, wstrząśniętych słowami i przykładem Tołstoja, a zrażonych

upřednio do dzisiejszego stanu rzeczy we Francyi, przejętych bólem nad powszechnym upadkiem charakterów, objawiającym się zarówno w szalbierstwach i bezceństwach życia politycznego, jako też w rozpasaniu literatury. I nastrój ten ogarnia coraz liczniejsze koła młodzieży, podniesienie charakterów na wyższy poziom zdaje się warunkiem, od wypełnienia którego zależy przyszłość Francyi. Jednak nowe wino musi być wlane w nowe naczynia, nowy zwrot i nowa praca nie da się rozwinąć na zgniłych podstawach deterministycznej nauki. Trzeba nowego ideału. »Tęsknimy do doskonałości wszystkimi westchnieniami piersi naszych, oczy nasze szukają jej w błękanie, a serce wzywa jej w ciszy; nie jest ona chłodnym wnioskiem rozumu, uznajemy ją i głosimy, aby z nią siebie powiązać, aby nią się przejąć i żyć...« »Szukamy istoty doskonałej, pragniemy Jej i potrzebujemy; wiara w Istotę doskonałą utrzymuje nas i stwarza...« »Wierzyć w Boga, to wierzyć w obowiązek, wierzyć w dobro moralne«.

Te słowa sędziwego myśliciela malują nastrój, szerzący się dziś wśród młodzieży francuskiej.

Potrzebujemy Boga, choć go rozum odrzuca; nie masz szczęścia po za Bogiem, więc Bóg musi być — na tem stanowisku Kantowskiem stanęli dziś Secrétan, Tołstoj i wielu innych. Ale Secrétan, filozof z zawodu, uzasadnił to stanowisko swoje głęboko i świetnie, i pokazało się, że było ono jedynem odpowiedniem współczesnemu nastrojowi umysłów. Gdyż wielu z nas wyniosło z domu ducha pobożności, lecz już począwszy od szkoły, duch ten zamierał powoli w otoczeniu, rozbrzmiałem tryumfującemi głosami bezbożnej filozofii, trucizna niewiary i idącej za nią niemocy wsiąkała nam w dusze, a na próżno szukaliśmy pomocy w pismach obrońców religii. Jedni, ducha nieśmiałego, tracili czas na próżne i do niczego nie prowadzące dowodzenia, że zasady wiary nie stoją w przeciwieństwie z najnowszemi

zdobyczami nauki — inni, gorętsi, zuchwale zajmowali stanowisko zaczepne, i uzasadniając różnicę pomiędzy fałszywą a prawdziwą nauką, zdawali się chcieć zrobić z teologii jakąś naukę ścisłą, opartą na silnych podstawach logiki, wiarę ogłaszali za akt rozumu. Aż wreszcie przestaliśmy ufać w moc logiki i rozumu, widząc jak w imię logiki i rozumu walczyły pomiędzy sobą najsprzeczniesze poglądy; lecz mniejsza o to — zmysły nasze podnosiły bunt przeciwko rozumowym niby dowodom istnienia Boga, bo na czem opiera się i działa rozum? Na wrażeniach. A gdzie źródło wrażeń naszych? W zmysłach; a właśnie zmysły krzyczały, że nie masz na świecie miejsca dla Opatrzności, bo zbyt żywo *czuliśmy* bóle wieku naszego, widownią powszechnego bólu zdawał się nam świat cały, wszystko, co żyło, żyło po to, by się wzajemnie tępić i pożerać: walka o byt jest najpowszechniejszem prawem natury, a pod ołowianym ciężarem prawa tego, zanikają święte porywy wybranych jednostek. Pograżeni w rozpacz, pozbawieni światła wiary, zrażeni do nauki, która potęgę swą w przeczeniu okazała jakby po to tylko, aby zabrnąć w płytki optymizm, poiliśmy się łzami naszymi i bólem; ale właśnie ból ten rodził tem gwałtowniejszą żądzę wyzwolenia się z pod srogiego jarzma. Lecz głęboko przeświadczeni w niemocy naszej, nie znajdując leków w filozofii wieku, »z barłogów naszych, z czarnej nędz otchłani«, podnosiliśmy znowu wzrok nasz w górę, żebrząc pomocy z nieba, a Bóg-człowiek, którego rozum nasz był odrzucił, zstępował ku nam postuszny wołaniom serc naszych:

Krom Ciebie niebo i ziemia nam zbrzydły,
Ty jeden koisz smutki dusz sieroce,
Więc jak ptak błędny z podartemi skrzydły,
Do nóg twych spadłszy duch nasz się trzepece,
I wznosi na Cię oczy bolem szkliste,

Ty jeden koisz smutki dusz sieroce,
Chryste, o Chryste!

Słowa te, wyjęte z utworu jednego z najmłodszych poetów naszych, Lucyana Rydla, świadczą może, że i w sercach naszej młodzieży kipią te same wątpienia, bóle i tęsknoty, i że ujścia swego w tem samym szukają morzu. Jak gdyby unosił się nad nami duch poety, który, najgorętszą obdarzony fantazją, najwyżej wznosił się w górę, najboleśniej też padał i krwawił się, najgłębiej odczuł nędzę ziemską, ale, rozogniony blaskiem tych słońc, które w swych lotach zaświatowych oglądał, zamiast rozpaczać, lub szukać ulgi w uciechach zmysłów, wznosił myśl swą ku Niebu, bo, zapatrzony w żądź swych i smutków nicość, tem żywiej czuł nad sobą tchnienia nieskończone i wiekuiste tej Mocy niepojętej, którą serca ludzkie zwą Ojcem Niebieskim.

Nim się przed moją nicością ukorzę,
Smutno mi Boże.

IV.

Wpływ Secrétana i Tołstoja.

Tylko wielkie serca, przejęte miłością bliźniego i poczuciem powinności społecznej, zdołają uratować świat od wiszącej nad nim burzy; serca takie mogą wyrósć tylko na gruncie religii, a zatem religia jest konieczną, ponieważ zaś konieczną, więc i Prawdą Najwyższą — oto droga rozmyślań i rozumowań Secrétana, jaką poszli za nim ci wszyscy, którym nie obojętne są przyszłe losy ludzkości. Jednem słowem, tęsknota do dusz wielkich jest źródłem rozpoczynającego się dziś zwrotu w kierunku religijnym.

Inaczej miały się rzeczy na początku bieżącego stulecia. Krytyka Voltaire'a i encyklopedystów wyparła z serc ludzkich wiarę, ale nie zdołała zniszczyć tych pragnień

idealnych, które tylko wiara umie zaspokajać. Nic więc dziwnego, że w chwili przełomu dziejowego, w chwili strasznych, zarówno międzynarodowych jak i wewnętrznych w łonie społeczeństwa francuskiego walk o nowe formy życia, serca ludzkie, przerażone grozą wypadków, poczęły tęsknić do cichego ustronia, w któremby mogły zapomnieć o strasznej rzeczywistości. Wtedy to zjawił się Chateaubriand i porwał za sobą umysłów wiele, wykazując, jak *piękną* była i jak obfite źródło rozkoszy ducha dostarczała właśnie religia, którą mędracy ówczesni usiłowali zabić. Walka, tocząca się wówczas w Europie, wyrabiała charaktery olbrzymie, jeśli nie pod względem cnoty, to przynajmniej pod względem energii; nie zastanawiano się przeto nad ścisłym związkiem wielkości charakteru z duchem religijnym, nie zdawano sobie sprawy z tego, że tylko ludzie wyżsi, t. j. duchem miłości i poświęcenia ożywieni, zdołają wpłynąć na masy, i że ów duch miłości najwspanialej wybuja na gruncie religii, bo tylko człowiek z widnokretem szerokim, obejmującym nie jeden świat ziemski tylko, ale i zaświat, uczci, jak należy majestat śmierci i nieskończoności, i wobec majestatu tego, zrozumiałwszy nicość indywidualnego życia, zapragnie żyć tak, aby czyn każdy nosił znamię ciągłej myśli o nieskończoności.

Uczucia estetyczne tylko i jakieś bierne rozmarzenie były tedy początkiem owego prądu religijnego, któremu Chateaubriand dawał wyraz najświetniejszy; prąd taki nie mógł jednak być silnym i chrześcijańsko-romantyczne tęsknoty zanikały pod ciosami pozytywnej filozofii. Dopiero dziś, gdy idee wolności i równości, o które na schyłku zeszłego wieku walczono, stały się ciałem, i po epoce przewrotów i burz nastąpiła szara cisza, spostrzeżono, że demokratyzm nie wydał plonu, jakiego spodziewać się należało po krwawych zasiewach, gdyż skutkiem nieporozumień dziejowych, o których nie tu miejsce mówić, zrywał

z chrześcijaństwem, uważając je za potęgę wrogą postępowi wolności, nie szedł więc w parze z podniesieniem moralnem, a owoc straszliwego zapasu był ten tylko, że jedno złe ustępowało miejsca drugiemu; wypadały rządy z rąk klas, posiadających przywileje urodzenia, lecz po to tylko, by przejść w ręce tych, którzy złym instynktom mas najlepiej pochlebić umieli.

Tą przeto drogą, drogą wniknięcia w warunki szczęścia społecznego, a nie drogą mniej lub więcej oderwanych marzeń i tęsknot, rozwinęło się dziś w umysłach wielu usposobienie religijne; i stąd, występując jako postulat uczuć przedewszystkiem moralnych, a nie estetycznych, religijność staje dziś na gruncie nierównie trwalszym, niż w początku wieku. Jak wtedy Chateaubriand religię chrześcijańską, jako *najpiękniejszą*, tak dziś Tołstoj i Secrétan uzasadniają ją jako *najdoskonalszą*, bo jedyną rękojmię dobra moralnego. Widzieliśmy jednak, że z powodu zbyt wygórowanego ideału, jaki pisarz rosyjski postawił, wrażenie pism jego nie mogło utrwalić się, a tembardziej przejść w czyn; dlatego to *wpływem* swoim Secrétan przewyższył Tołstoja. Wprawdzie wpływ ten, jak dotąd, ograniczył się tylko do pewnych kół społeczeństwa francuskiego, a szczególnie do młodzieży, ale piętno zostawił tam głębokie. I dlatego to poświęciłem tak obszerną uwagę sędziwemu profesorowi z Lozanny: pisma młodych przedstawicieli nowego ruchu, których krótszą wzmianką zbyć zamierzam, są tylko odgłosem jego zapatrywań.

Wszyscy oni są zaniepokojeni groźnem widmem przyszłości, wszyscy rozmyślają o środkach do poprawy społeczeństwa, wszyscy dochodzą do wniosku, że pierwszym tego warunkiem jest rozwój poczucia powinności społecznej, i wszyscy uznają, że tylko na gruncie religii może to poczucie wybujać. Karol Wagner jest jednym z najpopularniejszych pisarzy nowego kierunku; wydał w roku 1892

książkę o młodzieży: *Jeunesse*, która już czterech wydań się doczekała; poświęcił ją »młodzieży i tym wszystkim, którzy kochają młodzież dla niej samej«. Pod względem punktu wyjścia, toku rozumowań, wreszcie wyników, książka ta jest w związku najbliższym z dziełem Secrétana; mniej tu wprawdzie ścisłości, ale za to więcej poetycznego polotu; prócz tego, jak to tytuł wskazuje, autor głównie bada młodzież i do niej z radami swemi się zwraca. Wiek nasz nazywa Wagner wiekiem nauki indukcyjnej. Na pierwszy rzut oka nic złego w tym rozwoju i potędze nauki, skoro bowiem, skutkiem rozmaitych okoliczności, dawne podstawy porządku umysłowego i moralnego, straciły, zdaniem autora, swą wartość, nic dziwnego, że ludzkość poczęła szukać w nauce rozwiązania zagadnień życia; ale źle jest, że nauka staje się dziś *jedyną* potęgą, kierującą życiem, że zaciera przed wzrokiem naszym niezmierzone widnokreśli, w które patrzali ojcowie nasi, źle, że skutkiem tego człowiek staje się mniejszym w oczach własnych, że materyalizują się dążenia jego, że materyalizm przechodzi z nauki w dziedzinę życia i już się nam zdaje, iż być dobrze przyodzianym, wykarmionym i napojonym jest jedynym celem człowieka. Ten duch odbija się i na młodzieży, ale z tą znamioną różnicą, że młodzież przestała nawet wierzyć we wszechmoc nauki, wówczas, gdy wiarą tą żyło stare pokolenie. Jeszcze w r. 1848 Renan pisał, iż »przyjdzie dzień, gdy ludzkość nie będzie *wierzyć*, ale *wiedzieć*, dzień, w którym znać będzie świat metafizyczny i moralny, jak zna dziś świat zmysłowy«. Nie przeszło pół wieku — woła autor — a jak dziwnie brzmią dziś te słowa w uszach młodzieży. Sceptycyzm ją ogarnął, a skutkiem tego jest najpierw osłabienie zmysłu do rzeczywistości, innymi słowy, żywości w rozumieniu i przejmowaniu się zjawiskami otaczającego świata — potem niemoc woli. Stąd szeregi ujemnych typów wśród młodzieży, które autor kolejno rozpatruje i potępią z niemałym zasobem energii

i wymowy. Naprzód typy utylitarne; pomiędzy nimi największą pogardą piętnuje autor typ »młodego dyplomaty«. Potem idzie młodzież leniwa, marząca o szczęściu biernem, o wygodach i spokoju. Potem »stado Panurga«. Potem młodzież, ożywiona duchem stronnicy (*esprit de parti*). Temu duchowi i tej młodzieży poświęca autor kilka znakomicie skreślonych stronic. Duch stronnicy, napozór sprzeciwny duchowi wątpienia, idzie jednak z nim zawsze w parze, jest płaszczem, w który przyodziewa się sceptycyzm, aby skryć swą próżnię wewnętrzną; idee beztreściwe i spróchniałe występują z szumem wielkim, bo tylko w ten sposób zdołają zbałamucić umysły, i widzimy dziś, że ludzie najbardziej scptyczni, najbardziej cyniczni, zupełnie pozbawieni tej zasadniczej podstawy przekonania każdego, która się zwie poszanowaniem (*respect*), są właśnie najbardziej uparci. Ale nic wstrętniejszego nad młodzieńca, zeszeconego duchem stronnicy, bo stłumił on wrodzoną sobie życzliwość, zabił wszystkie dobre popędy. »Młodzież taka niezdolną jest do nauczenia się czegokolwiek. Wstępuje w życie przez małe, niskie drzwiczki przesądów, zamyka się w nich, wysusza sobie serce i myśl, codzien więcej, aż narreszcie staje się ślepą i głuchą względem samej oczywistości«. Złote słowa, stosujące się nietylko do Francyi, ale i do nas! W końcu, w tym szeregu typów ujemnych, autor umieszcza młodzież reakcyjną, czyli katolicką; będąc sam pastorem protestanckim, nie umie on, pomimo szczerých starań, skryć swej do katolicyzmu niechęci, chociaż wyraża ją w sposób bardzo oględny; w dążeniach katolickich nie widzi on złej wiary, ale tylko wielkie nieporozumienie; nie przypuszcza bowiem, aby możliwą dziś była prosta, szczerą wiarą wieków średnich, a jakże, nie mając tej wiary, działać w duchu katolickim, budzić ją w innych? wszak tylko ogień zdoła zapalić ogień.

Jednak najwięcej boli autora, że ta cała młodzież uty-

litarna, leniwa, bezmyślna, albo duchem stronniczości skaleczona, nie umie kochać; a młodość bez miłości, to poranek bez słońca. Płaskie poglądy wieku naszego na świat i na ludzi, powszechny brak ideału i poezji, anemiczna niemoc woli, znajdują swój wyraz w dzisiejszych sposobach kochania. Młodzież zaczyna od tego, że *lubi kobiety*, ale nie wie, co *część dla kobiety*, więc nie zna najwyższych upojeń, z którymi związane są najszlachetniejsze porywy. »Wartość wieku można mierzyć tą czią, którą on otacza miłość; podobnież kryterium wartości człowieka nie jest jego *credo* religijne, lub moralne, ale stopień czci, jaką on ma dla kobiety. Powiedzcie mi, jak kochacie, a powiem, kim jesteście«. Długie, a najbardziej natchnione ustępy swej książki poświęca autor ubolewaniom nad miłością, sponiewieraną przez młodzież, oraz rozmyślaniom nad koniecznością i błogim wpływem młodzieńczej miłości, która jednak tylko w czystej duszy może miejsce sobie znaleźć.

Ale wielu jest takich, których nie cieszy wcale to życie wśród świata bez wiary, bez nadziei i bez miłości; jest młodzież, która *szuka*. Jej cechą znamioną — powiada autor, powtarzając słowa prof. Lavissee'a — tęsknota za boskością (*nostalgie du divin*). W Europie odwilż, a młodzież już czuje w niej tchnienie wiosny. Te jej porywy znajdują wyraz w jej utworach literackich, zabarwionych duchem mistycznym i moralnym, i co ważniejsza, w jej dążeniach społecznych, w jej żywym przejęciu się losem klas upośledzonych, w jej gorącym pragnieniu zbliżenia się z niemi, oraz rozwiązania kwestyj społecznych w duchu pojednania i miłości. Do tej młodzieży zwraca autor rady swoje, stanowiące drugą część książki.

Właśnie najmniej ścisłości, ale natomiast dużo natchnienia i siły w rozdziałach początkowych tej części — o tem, czy świat jest stary, o życiu i o ideale. Pierwszym obowiązkiem młodzieńca — dowodzi autor — być młodym, bo dla

młodych wszystko młode; dzięki świeżości duszy, zdołają oni wynaleźć nowość i świeżość we wszystkim w życiu. Życie powinni kochać; bo życie jest faktem, który się nie da usunąć, fakt ten istnieje, zanim narodzi się w nas rozum. Życie jest wynikiem niezmierzonej ilości usiłowań; będąc wynikiem, jest zarazem obietnicą — streszcza ono w sobie długie trudy i przepowiada całą przyszłość, jest wspólną pracą Boga i ludzi. Ale życie kochamy godnie dopiero wtedy, gdy pragniemy w niem ucieleśnić ideał; ideał zaś nie jest płonem marzeniem, lecz »żywem wyobrażeniem tej rzeczywistości, której zarodki nosimy w sobie«, czyli tego czem być i co zrobić możemy.

Chociaż Wagner jest spirytualistą i chrześcijaninem, jednak myśl o wieczności i o życiu przyszłym nietylko nie wyklucza u niego myśli o życiu doczesnem, ale przeciwnie, dla życia na ziemi ma on cześć niemal religijną; jeśli nam każe czynić dobrze i dążyć do ideału, to nie dlatego, aby po śmierci być w niebie, lecz tylko, aby zapewnić szczęście sobie i innym tu, na ziemi. W tym poglądzie na życie, tak odmiennym od poglądów ogółu myślicieli chrześcijańskich, znać wpływ Tołstoja, który, usiłując trzymać się gruntu Ewangelii, odrzucił pomimo tego wszelką myśl o bycie zagrobowym, nietylko jako niepotrzebną, ale nawet jako szkodliwą. Ten wpływ Tołstoja zaznacza się jeszcze dobitniej we wskazówkach autora co do dróg, któremi mamy dążyć, aby ułatwić sobie osiągnięcie ideałów, będących celem naszego życia. Na pierwszym miejscu zaleca on dyscyplinę moralną, czyli panowanie nad sobą, potem pracę nietylko umysłową, lecz fizyczną. W tym względzie kieruje się temi samemi pobudkami, co Tołstoj: pracować fizycznie, nietylko w celu podtrzymania zdrowia, ale głównie w celu przywrócenia należytej czci pracy fizycznej, dziś uważanej za przekleństwo i w celu zespolenia się duchem z klasami pracującymi. Po dyscyplinie i pracy, autor zaleca radośne przy-

mowanie wszelkich trudów i bólów, bo one nas doskonałą, wreszcie od czasu do czasu samotność, aby w skupieniu nabyć sił do dalszej wędrówki w kraj ideału.

Dyscyplina moralna, radość wśród trudu i bólu, skupienie — to wszystko zależy wyłącznie, a przynajmniej w znacznej części, od nas samych. Ale żyjemy wśród ludzi, więc łączność z nimi jest konieczną w każdym dążeniu naszym: życie w rodzinie, przyjaźń, czyste uczucia miłości, wymagające dla rozkwitu swego bezwzględnej czystości obyczajów, wreszcie przywiązanie do ojczyzny — oto główne podpory w życiu społecznym. Dopiero tu, po wykazaniu konieczności ideału, oraz środków do jego osiągnięcia, przechodzi Wagner do głównej dźwigni szczęścia i życia, do wiary. Zamiast zaczynać, kończy on na niej, bo stanął na stanowisku Tołstoja i Secrétana, że wiara w Boga nie jest faktem, któryby się z zewnątrz narzucał, ani aktem rozumu, ale owocem doświadczeń i życia, życie bowiem jest źródłem poznania Boga. Trzeba żyć doskonale, t. j. być panem żądz swoich, pracować, cierpieć, kupić się wewnątrz, kochać ludzi, a wiara przyjdzie sama. Życie po Bożemu — woła Tołstoj; pełńcie powinność waszą — woła Secrétan; miłujcie się wzajemnie — woła Wagner, a poznacie wtedy Boga. *Nous voici au point culminant: à force d'être fraternels, arriver à découvrir le Père.*

Nie przesadzimy, twierdząc, że zasady, które Wagner w swej książce wyłożył, są odgłosem zapatrywań Tołstoja, są złagodzoną, do użytku ogółu zastosowaną nauką mistrza rosyjskiego. Wyniesienie życia doskonałego, jako drogi do poznania prawdy najwyższej, uznanie wiary w Boga za źródło szczęścia na ziemi, skupienie całej uwagi na ziemi, na szczęściu ziemskim, z umyślnem pominięciem bytu zagrobowego, nawoływanie do pracy fizycznej, mającej sprowadzić urzeczywistnienie ewangelicznej równości — to wszystko znajdujemy u Tołstoja, a w dodatku do tego ascetyczne

wymaganie wyrzeczenia się wszystkich dóbr doczesnych, bo ci tylko, którzy zdobędą się na odwagę zerwania ze wszystkim, co powab życia stanowi, mogą z korzyścią pracować dla dobra klas materialnie upośledzonych. W tym ostatnim względzie Wagner nie chciał pójść tak daleko.

O ile Wagner pełen polotu, o tyle Piotr Lasserre jest suchy; chce być ścisłym, lecz zamiast tego staje się zawyły i mglisty; nieszczęśliwa zaś i pretensjonalna forma dialogu, której użył w swej pracy o przełomie chrześcijańskim: *La Crise chrétienne* (Paris, 1891), zwiększa jeszcze mglistość treści. Lasserre uznaje Secrétana za jednego z największych myślicieli wieku, którego dopiero przyszłość oceni; sam stara się iść jego śladami, ale wyróżnia się nie tylko od Secrétana, ale i od reszty przedstawicieli religijnego prądu swoim pesymizmem, choć pesymistą jest tylko pod względem punktu wyjścia, we wnioskach zaś staje się chrześcijaninem. Bardziej od innych wrażliwy na złe, Lasserre potępia cały wiek XIX; gdy Vogüé i inni, napadając na samowładne rządy nauki, które zwały widnokrąg ducha i których zgubne skutki dziś najsilniej czuć się dają, z pewną tęsknotą myślą o epoce Chateaubrianda i Lamartine'a, Lasserre nie ma litości dla romantyzmu, jak i dla pozytywizmu. Zdaniem jego, trzy prądy umysłowe następowały po sobie w wieku naszym: *romantyczny*, gdy ludzie rzucali przekleństwo na los za to, że szczęścia dla siebie znaleźć nie umieli, i szukali spoczynku na łonie natury, *naukowy*, i wreszcie dzisiejszy *dyletancko-sceptyczny*, którego Renan wyrazem najwyższym, zatopiony w biernej kontemplacji życia i obojętny na dobro moralne. Filiacyi tych prądów autor nie umie wykazać; zadawalnia się twierdzeniem, że wszystkie trzy mają charakter naturalistyczny, pogański. Człowiek od chwili, gdy myśleć począł, zadawał sobie pytanie, skąd przyszedł, po co żyje; mógł zaś dwoma drogami dążyć do rozwiązania zagadki: naturalizmu i antinaturalizmu.

Pierwsza odpowiadała duchowi świata pogańskiego, druga — chrześcijaństwu. Jak się zdaje, natura i zmysły są to wyrazy jednoznaczne dla autora. Świat pogański szukał szczęścia zmysłowego, w tym celu starał się zbadać naturę; jego ideałem był eudaimonizm wewnętrzny, polegający na umiejętności zastosowania się do natury, do warunków życia; skoro zaś te warunki są zbyt ujemne, więc odwrócić się od życia, a pogрузić w panteistycznej kontemplacji oderwanego bytu (stoicyzm, pesymizm). Antinaturalizm, mający swój wyraz doskonały w nauce Chrystusa, szuka prawdy nie w świecie zewnętrznym, lecz w nas samych. Tu, w samym postawieniu pytania, mieści się już rozwiązanie: pytamy bowiem o prawdę, nie skutkiem ciekawości samej, chęci poznania, jak świat zbudowany, ale dlatego, że chcemy czynić dobrze, i chcemy wiedzieć, jak żyć, aby dobrze czynić. Tem samym przyznajemy, że nie dla siebie żyjemy, że mamy obowiązki względem ludzi. Wprawdzie te same przykazania moralne dają się wyprowadzić z obu poglądów na świat, z pogańskiego i chrześcijańskiego, ale zdaniem autora, nie o praktyczne wskazówki chodzi, lecz o samą zasadę, o uznanie, że życie jest czemś większem, niż rozum i nauka, że więcej wart ten, kto dobrze czyni, niż ten, kto dużo umie, że nie przyda się na nic posiadać wiedzę całą, skoro duszę się zgubi. Dziś — dowodzi autor — wobec takiego starcia najróżnorodniejszych interesów i takiego zaostrożenia kwestyj społecznych, jakiego nie znał świat starożytny, chrześcijańskie rozwiązanie zagadnień życia staje się niezbędne. Gdyby mędrzec pogański, eudaimonista, dziś zmartwychwstał, to niezawodnie stałby się stoikiem i pesymistą, a ten jego przypuszczalny pesymizm byłby ogromnym krokiem naprzód; podobnie dzisiejszy pesymizm jest zapowiedzią zwrotu chrześcijańskiego.

Całość jest tak zagmatwana, że trudno o dokładniejsze streszczenie; autor nie umie dotąd utrzymać myśli

swoich na wodzy i kupić ich koło jednego celu. Znajdujemy jednak w jego książce dużo niepospolicie głębokich i oryginalnych spostrzeżeń, które zdają się zapowiadać w nim przyszłego teoretyka nowego kierunku, o zakroju umysłu nieco pesymistycznym.

Nierównie więcej znanym, niż Wagner i Lasserre, jest Edward Rod. Ponieważ czytają go też i znają u nas, więc możemy go zbyć krótką wzmianką. Talent mierny, ale płodny. Znamię to czasu, że powieści jego, które przed laty kilkunastu nie zdołałyby zwrócić na siebie uwagi ani treścią, ani formą, dziś są w wielu kołach bardzo cenione, z powodu ich religijno-moralnego kierunku: w duszy sceptycznego bohatera powieści *Sens de la vie* rozszarżają się uczucia religijne, dzięki szczęściu, którego doznaje w rodzinie pod urokiem żony kochającej i wierzącej; bohatera innej powieści *La Sacrifiée* nawracają znowu na drogę, jeśli nie wiary, to obowiązków i cnoty chrześcijańskiej, straszne wstrząśnienia wewnętrzne, wyrzuty sumienia, które go ogarniają po spełnieniu zbrodni, podjętej jednak w dobrej wierze. — Jako profesor literatury porównawczej na wszechnicy genewskiej, Rod pisywał też artykuły krytyczne; przed laty kilku wydał *Studia literackie nad wiekiem XIX*, nudne i suche, posiadające wartość tylko informacyjną, ale żywe przejęcie się nowym prądem spirytualistycznym wycisnęło piętno odrębności i nadało dużo ognia, zarówno pod względem myśli, jak i stylu, następnym jego studjom, które wyszły w roku zeszłym p. t. *Idee moralne epoki obecnej* (*Les idées morales du temps présent*). Rozpatrując dzisiejsze prądy literatury, autor dzieli je na negacyjne i pozytywne; pierwsze niszczą, drugie chcą budować; mają one swoje rozmaite odcienie, każdy odcień swoich przedstawicieli; wspólną cechą wszystkich z prądem negacji płynących jest obojętność na *dobro*, a zajęcie się tylko *pięknem*; są między nimi sceptycy, pesymiści i naturaliści (w powie-

ści), ci ostatni wierzą w naukę i usiłują się oprzeć o jej niewzruszoną podstawę. Renan, ten arcykapłan nicości, jak go autor nazywa, uosabia sceptycyzm bezwzględny i zadowolony z siebie, sceptycyzm dogmatyczny, jeśli się tak wyrazić można. Od niego też zaczyna Rod, ale chyba tylko przez uszanowanie dla podeszłego wieku myśliciela, który wtedy jeszcze żył. Sceptycyzm bowiem jest dalszym ciągiem pozytywizmu, wynikiem rozczarowania w potęgze nauki, podobnie jak pesymizm jest konsekwencją sceptycyzmu. Należałoby przeto zacząć od tych, którzy naiwnie czczą naukę, t. j. od naturalistów. Obok przedstawicieli wyraźnej negacyi, stoją ci, którzy jej hołdują z przyzwyczajenia umysłu, choć serce rwie ich w stronę przeciwną; takimi są Lemaitre, Paweł Bourget, Edmund Scherer. Rozpowszechnienie pesymistycznych zapatrywań na świat oznacza początek zwrotu w lepszym kierunku; autor wprawdzie nie wypowiada tego wyraźnie, ale wynika to ze słów jego; wszyscy »pozytywni« tem się odznaczają w jego mniemaniu, że są głęboko wrażliwi na złe, do dna duszy wzburzeni niesprawiedliwością i nędzą życia, radzi stanąć do walki ze złem i przyczynić się słowem swoim do uszlachetnienia dusz; *dobro* obchodzi ich więcej, niż *piękno*, gardzą teorią sztuki dla sztuki, nieufni są i wielce ostrożni względem zdobyczy nauki. Aleksander Dumas, syn, zwolennik nie mającej racyi bytu »moralności niezawisłej«, nie sięga w dążeniach swoich poza zmianę kodeksu prawa; ale już Brunetière, poważniejszy i głębszy, rozumie, że prawo i policja nie wystarczą do przeprowadzenia reformy moralnej, zapatrzony zaś w wiek XVII, chciałby w spuściznie przeszłości widzieć podstawę poprawy społecznej. Dopiero Tołstoj sięga najgłębiej, znajdując w religii dźwignię moralności; w rozumowaniach swoich kieruje się ścisłą i niezbitą logiką; chociaż z powodu wygórowanych żądań zwolenników mieć nie może, jednak głos jego potężny budzi sumienia ze snu. Secrétana

autor opuszcza umyślnie, bo, jako filozof z zawodu, nie wywarł on nigdy *bezpośredniego* wpływu na umysły; natomiast zatrzymuje się Rod nad osobą i dziełami Vogüé'go, któremu poświęca rozdział ostatni. Grupie pisarzy, mającej w Vogüé najwybitniejszego przedstawiciela, nadaje on miano neochrześcijańskiej, i zaznacza, że oni wszyscy, choć stronią od istniejących dziś religij, będąc przeciwni wszelkiemu dogmatyzmowi, jednak, prędyj czy później, idąc w wytkniętym kierunku, znajdą się w objęciach katolicyzmu; jeśli nie oni, to ich następcy. Rod sam chwieje się pomiędzy katolicyzmem a Tolstojem; tam go ciągnie rozsądek, tu, do rosyjskiego reformatora, popęd serca.

Vogüé jest inicjatorem nowego prądu, Secrétan partyarchą, filozofem, najwyższą umysłową i moralną powagą, Wagner gorącym i wymownym popularyzatorem, Lasserre, jako umysł przedewszystkiem teoretyczny, może stać się kiedyś, jeśli nauczy się lepiej pisać, następcą Secrétana. Rod znowu jest powieściopisarzem, ale więcej jeszcze historykiem i krytykiem »neochrześcijańskich« dążeń. Pod tym ostatnim względem nie jest on też odosobniony; nie mówiąc już o świetnych krytycznych pracach Vogüé'go, w tym samym kierunku odznaczali się Gabryel Sarrazin, Raul Frary, Jan Honcey, Paweł Desjardins. Pierwszy z wymienionych mniej jest w swoich ideałach określony, mniej chrześcijański, zanadto może czcią Shelleya przejęty, ale marzy równie gorąco o odródnieniu ludzkości. Niedawno zmarły Raoul Frary zanadto był suchy i nieśmiały; wszakże, odpowiadając w pięknym studjum *Nasza przyszłość (Notre avenir)*¹⁾ na poglądy, które wyraził był w swojej *Irreligion de l'avenir* Guyau, jeden z najzapaleńszych kapłanów królowej-nauki, wykazał on, iż, jeśli postęp i przyszły raj ludzkości jest rzeczą niewątpliwą, więc przyjdzie sam, możemy nań cze-

¹⁾ Raul Frary: *Essais de critique*.

kać z założeniami rękoma, jeśli zaś jest wątpliwy, to wymaga usiłowań naszych, a w takim razie ani ciasny utilitaryzm, ani też pragnienie pomyślności dla jakichś przyszlých pokoleń nie mogą być dostateczną pobudką do pracy w imię dobra i prawdy; trzeba pomocy religii. — Pod względem talentu, nierównie wybitniejszy jest Jan Honcey. Ciepło uczucia, skojarzone z niepospolitą jasnością w myśli i w wysłowieniu, stanowi urok jego prac. Ale w zapatrywaniach posunął on za daleko swój oportunizm. Wprawdzie rozumie on i czuje bezpodstawność rozpanoszonej dziś w umysłach ludzkich filozofii, odrzucającej, albo ignorującej świat ducha; widzi to dobrze, że stopniowy zanik woli jest bezpośrednim jej rządów wynikiem, wyprowadza stąd wniosek, że tylko wartość moralna stanowić powinna kryterium zgodności systemów filozoficznych z prawdą; pełen radości wita on i bada objawy budzącej się dziś reakcji idealistycznej: są one nadzieją przyszłości lepszej, a nadzieja ta stała się dla niego, jak wyznaje w przedmowie ¹⁾, bodźcem do pracy. Ale koniec książki przeczy założeniu, *nadzieja* bowiem nabiera w oczach autora, olśnionego potęgą prądów nowych, pozory *rzeczywistości*; religią czasów przyszlých będzie religia Chrystusa, lecz »Chrystus już stanął pomiędzy nami: w literaturze naszej pod nazwą *Ideału*, w cywilizacji — *Postępu*, w polityce — *Wolności*, w filantropii wreszcie pod nazwą *Solidarności ludzkiej*«. A tylko my z tej obecności Chrystusa nie zdajemy sobie sprawy, jak gdybyśmy czekali, aby się zjawił wśród nas, w zaraniu wieku nowego, jakiś mąż natchniony i powiedział nam: oto Chrystus był pomiędzy wami, a wyście tego nie wiedzieli. — Nie chcąc siebie zaliczyć do ślepych, Honcey dostrzegł Chrystusa nawet tam, gdzie wszyscy inni czuli tchnienia ducha wręcz przeciwnego, i jako poprzedników odrodzenia religii we Francji wymie-

¹⁾ *Souffles nouveaux.*

nił Renana, Tołstoja wraz z E. M. de Vogüé, który go wprowadził, i Bourgeta! Mniejsza już o Bourgeta, lecz w dziwnem zaiste towarzystwie każe autor występować pisarzowi rosyjskiemu! Ale — mówi nam — kulejąc na obie strony, można ku jednej pochylać się więcej; otóż Renan chylił się w stronę religii, a skutkiem tego ten arcykapłan nicości«, jak go Rod nazwał, ten twórca i mistrz tak wstrętnego dla wszystkich »neochrześcijan« dyletantyzmu umysłowego, przyczynił się znacznie, zdaniem Honceya do ożywienia tęsknot religijnych, bo on jeden w społeczeństwie złożonem z niedowiarków, umiał zachować pewną cześć dla ideału chrześcijańskiego, »pewne minimum wiary«. — Chyba takie tylko minimum wiary cechować będzie przyszłych wyznawców owej niepochwytniej religii Chrystusa, którą głosi autor; wnosić to można z jego antypatii do wszelkich określonych form religii; polemizuje on ze słynnym orientalistą, James Darmesteterem, zalecającym światu w swem nowem dziele o prorokach Izraela, jako deskę ratunku, judaizm, bo w nim mają najlepiej się godzić tęsknoty religijne z wymaganiami rozumu i postępem wiedzy, ale zarazem potępia Honcey katolicyzm, jako rzecz przestarzałą, stanowczo rozchodząc się w tym względzie z Vogüém, z Rodem, z Desjardinsem, nawet z Lasserrem, a w niechęci swej idąc dalej nawet, niż protestant Wagner. Radując się z potęgi *powiewów* religijnych, autor jest dość sceptyczny względem *powiewów* moralnych. W rozdziale im poświęconym, przeprowadził on świetne porównanie pomiędzy realizmem francuskim a rosyjskim. Fatalizm stanowi cechę realistów francuskich, nie uznających wolnej woli ludzkiej; nie wiedzą oni, co grzech i co sumienie, obce im przeto poczucie moralne, stanowiące potęgę i urok realistów rosyjskich, dla których dusza ludzka nie jest bezmyślną maszyną, ale krwawą widownią zapasów pomiędzy sumieniem, a fatalną potęgą namiętności. Stąd odmienne w obu razach wyniki: we Francyi, albo pesymizm

Zoli, albo gruby, zmysłowy epikureizm Maupassanta, — w Rosyi gorąca chęć zapewnienia zwycięstwa dobrym pierwiastkom duszy nad złymi i marzenia o odrodzeniu świata, znajdujące swój doskonały wyraz w ascetyczno-chrześcijańskich ideałach Tołstoja. Autor wielbi podniosłość nauki znakomitego pisarza, ale nie widzi dla niej przyszłości, słusznie stosując do niej słowa Taine'a o ascetyzmie buddyjskim, który uśmierza wprawdzie złe popędy natury ludzkiej, ale zesłabia wolę. Zrozumiawszy tę słabą stronę Tołstoja, Francya za nim nie poszła, lecz nie stworzyła też dotąd ideału moralnego; Honcey cieszy się jednak już z tego, że rozpowszechnia się tam uznanie konieczności ideału takiego, czego dowodem, pomiędzy innemi, powieść Rabussona *Un homme d' aujourd'hui*, — że umysł tej miary, co Bourget, przekonał się o niedostateczności nauki, jako podstawy do etyki, co też świetnie w swoim *Disciple* udowodnił. W przesłicznym rozdziale o powiewach estetycznych autor wykazał konieczność wprowadzenia zarówno do sztuki, jak i do krytyki pierwiastku admiracyi, czyli, że w sztuce należałoby dążyć do odtwarzania charakterów moralnie dobrych wbrew rozpowszechnionemu a fałszywemu mniemaniu, że charaktery złe są bardziej złożone, a zatem trudniejsze do oddania i większą chwałę przynoszące autorowi; co zaś do krytyki, to byłoby korzystniej ze względu na czytającą publiczność kłaść większy nacisk na dodatnie strony dzieł sztuki, niżli wytykać ich błędy. Największą jednak, zdaniem naszym, zasługę Honcey zdobył sobie tem, iż walkę pomiędzy teorią sztuki dla sztuki, a sztuki dla moralnego celu wprowadził na nowe pole, rozwijając z porywającą potęgą przekonania tę słuszną myśl estetyka francuskiego, P. Stapfera, iż w kwestyi tej zawisło wszystko od tego, czy autor ma duszę szlachetną: jeśli tak, to stworzyć może, nie stawiając sobie celu moralnego, a wszystko, co z ręki jego wyjdzie, będzie podniosłe i moralne — jeśli nie, to, choćby najchwa-

lebniejsze myśli przeprowadzać zamierzał, nie potrafi; szydło wylezie z worka.

To przeświadczenie o odpowiedzialności pisarzy i płynącej stąd konieczności podniesienia ich wewnętrznego, ta tęsknota do dusz wielkich, którym nie masz miejsca na gruntach, uprawianych przez deterministyczną filozofię, są źródłem obecnego zwrotu ku religii w literackich kołach Francji. Jużśmy to wyżej powiedzieli. Ale u nikogo ta tęsknota nie wystąpiła z taką siłą, jak u Pawła Desjardins. Pisarz ten pracował dotąd ze świetnym talentem na polu krytyki; dziś jednak zechciał zostać prawodawcą i wodzem nowego ruchu, ogłaszając w broszurze o *Obowiązku obecnym* zasady i ideały tych wszystkich, którzy dążą do odrodzenia Francji, i wzywając do utworzenia wielkiego związku w tym celu.

Zmysłowość stanowi, zdaniem Desjardinsa, cechę znamiennej dzisiejszego społeczeństwa; możnaby je podzielić na określone i odgraniczone od siebie warstwy na podstawie tych rozmaitych rozkoszy zmysłowych, które uważane są za istotę szczęścia i cel życia. »Aby się przekonać — woła autor — jakie ognisko rozwiążności w nas się żarzy, dość zwrócić uwagę na spojrzenia, które rzucają na uczciwą przechodzącą kobietę ludzie godni, nawet starcy!« Zmysłowość zabija energię; rozdwojeni w sobie, szukamy jedności, tylko tę jedność wewnętrzną zdoła osiągnąć albo zupełny rozpustnik, albo zupełny mędrzec. Więc oddać się rozpustnie? Ale nie zapomnimy i nie możemy zapomnieć, że istnieli Marek Aureliusz, Tomasz Morus lub Wincenty á Paulo. Wśród rozkoszy naszych niepokoić nas będzie myśl o nich. Autor nie przypuszcza, aby panująca w danej chwili filozofia mogła dużo wpłynąć na moralność ogółu; żadne społeczeństwo nie uświęciło dotąd kradzieży, kłamstwa lub cudzołóstwa — ale rzecz główna, to energia, z jaką zasady moralne są głoszone i wypełniane. Każdy z nas przypomni

sobie w życiu swem chwile, gdy czuł się wyzwolonym z pod jarzma zmysłów, rozkochanym w ofercie z siebie, czyli, co na jedno wychodzi, w wolności. Gdybyż chwil takich było więcej! gdyby to doskonale i święte usposobienie wewnętrzne, znane i opisywane przez Platona, Plotina, Marka Aureliusza, św. Pawła, św. Augustyna, Taulera, Shelleya, Tołstoja i tylu innych, stało się rzeczywistością w duszach znaczniejszej ilości ludzi! »Kto nie jest wszystkim miłością, ten może być bardzo uczciwym człowiekiem, ale nie jest istotnie i doskonale moralnym«. A od takich tylko, świętych i mężnych, zawisł postęp ludzkości. Że ten postęp dokonywa się obecnie, że zwyciężą »pozytywni«, jak ich Rod nazywa, tego autor jest pewny; główny dowód, że *trzeba, aby tak się stało*. Oznaką chwil przełomowych w historii są wielkie nadzieje i wielka łączność; i jedno i drugie Desjardins widzi we Francji młodej, więc w *nadziei* blizkiego odrodzenia, wzywa on w drugiej części swej broszury »wszystkich ludzi dobrej woli do wzajemnej pomocy i łączności.

Pomagajmy jeden drugiemu w doskonaleniu się wewnętrznem, wszyscy, bez różnicy wyznań lub przekonań religijnych, bylebyśmy czuli konieczność poprawy dla siebie samych, bylebyśmy uznali religię obowiązku: »tyle religij, ile jednostek, ale jeden obowiązek dla wszystkich«; nie rozmyślać i rozprawiać o wszechświecie, ale trzeba czynić dobrze, »wiara jest tylko świadomością naszego postępu moralnego, jego wynikiem i nagrodą«. Jednym słowem, Desjardins wyznaje Tołstojowską zasadę, że życie doskonale jest źródłem wiary, czyli poznania prawd tych, których rozumem poznać nie zdołamy; tylko idzie on dalej, niż Tołstoj, Secrétan i Wagner, ci bowiem widzą w nauce Chrystusa ostatnie słowo mądrości; Desjardins zaś jest zupełnie obojętny względem pytania, kto nas najlepiej nauczał, gdyż wszyscy, którzy dobra ludzkości pragnęli, tak samo głosili, że trzeba umieć z siebie ofiarę robić, aby obowiązek swój

względem ogółu spełnić. Ta jego zupełna bezwyznaniowość rodzi w nim tolerancję, którą towarzyszy swoich i mistrzów przewyższa; tamci bowiem, wytłómaczywszy sobie, każdy we właściwy sobie sposób, naukę Chrystusa, nie umieją skryć swej niechęci względem innych nauki tej wykładów, względem »papizmu« przedewszystkiem, Desjardins zaś gorąco sprzyja dążeniom Kościoła katolickiego, widząc w nim najdzielniejszego sprzymierzeńca.

Autor wyznaje, że dziś jest mało we Francji tych ludzi dobrej woli, jakich pragnie, tych czcicieli obowiązku; ale wierzy w postęp w tej sprawie, wyraża nadzieję, że za lat parę uda się utworzyć wielkie stowarzyszenie pomocy moralnej, które piśmem, żywym słowem i przykładem zachęcać będzie do cnoty i ją szerzyć. Dziś zwraca się on głównie do ludzi pióra, zalecając im przedewszystkiem pracę nad doskonaleniem siebie, bo trzeba zniszczyć to złe, które od lat 40 robi literatura; żeby zaś napisać coś, coby innych zbudowało, należy przedtem samemu podnieść się duchowo. Następnie potępiając socjalistyczne knowania u dołu, a nierozumną filantropię u góry, zachęca do bratania się z niższymi klasami, do niesienia im pomocy, nie pieniężnej, lecz duchowej; tego wymaga demokracja chrześcijańska, której autor wyznaje siebie zwolennikiem.

To samo niesienie pomocy duchowej klasom niższym jest ideałem Secrétana i Wagnera. Jednak, by pomoc ta skuteczną była, aby się stało możliwem zdobycie zaufania robotnika lub włościanina, należy jeśli nie zrzec się, jak to zrobił Tołstoj, wszystkich dóbr tego świata, to przynajmniej stać się zupełnie względem nich obojętnym. Rzecz nieskończenie trudna, ale Desjardins nie traci nadziei. »W tej chwili stanowczej — woła on — gdy przystępuję do wyłożenia planu naszego i mam krokiem swym znaczyć śnieg dziewicy, nie zdołam skryć mej radości, boskiego zapału, który

mnie ogarnia. Wspólna praca i mężne czyny ludzi dobrej woli zbawią Francję«.

Dość już długo, dość już długo
Brzmiał na strunach wieszczów żal.
Czas uderzyć w strunę drugą,
W czynów stal.

V.

Gwido de Brémond d'Ars.

Emil Faguet napisał rozbiór broszury Desjardins'a¹⁾, w którym dużo serdecznego uczucia dla szlachetnych dążeń autora, ale więcej jeszcze sceptycyzmu, a nawet ironii względem ich praktyczności. Wierzący katolik, protestant, lub żyd — dowodzi Faguet — znajdzie we własnej religii zaspokojenie wszystkich potrzeb swej duszy, więc nie przyda mu się na nic owo stowarzyszenie wzajemnej pomocy moralnej, o którym marzy autor; związek taki miałby się utworzyć z ludzi, odrzucających religijne dogmaty, lecz wspólnie połączonych poczuciem konieczności religii, jednak ludzi tego rodzaju — zdaniem Fagueta — bardzo niewielu; zresztą, chociaż zmysł mistyczny zesłał dziś znacznie, nie o tyle jednak, aby zalecana przez Desjardins'a religia obowiązku, więc wyłącznie moralna, a obca wszelkiemu mistycyzmowi, mogła przemówić do szerszych kół; ale najważniejsza, że ogniwo, mające połączyć członków owego przysłego związku — wykluczenie dogmatu wraz z ograniczeniem się tylko do spełnienia obowiązków względem siebie i bliźnich — byłoby zbyt luźne, aby zapewnić pomyślny rozwój; każda religia czy nauka mieć musi wyraźnie wytknięte zasady i cele, mniej w takim razie pozyszcze

¹⁾ *Revue Bleue*. 1892, Nr. 5.

zwolenników, ale tem gorętszych, a tacy tylko dadzą jej siłę i zdobędą dla niej uznanie.

Powątpiewania te i zarzuty Fagueta tem są poważniejsze, że w chwili obecnej znajdują potwierdzenie w rzeczywistości. Napróžno bowiem Desjardins i inni »neochrześcijanie« przypuszczają, że dogmatyzm w religiach stracił już podstawę i rację bytu. Prawdziwe to może w zastosowaniu do niezliczonych wyznań protestanckich, ale katolicyzm występuje dziś jako potęga, z którą liczyć się wypadnie jego wrogom więcej, niż przedtem; uważany dotąd za narzędzie w ręku stronnictw reakcyjnych, śmiało teraz staje wobec zagadnień socyalnych, dążąc do rozwiązania ich w duchu miłości chrześcijańskiej i sprawiedliwości; dzięki temu pociąga za sobą nietylko masy, lecz i tych wszystkich, którzy, pragnąc dobra moralnego, chcieliby zachować porządek w społeczeństwie, uchronić cywilizację od zagłady. W obronie Kościoła walczą dziś Anatol Leroy-Beaulieu, ekonomista belgijski Molinari w ostatniej książce swojej *Religion*, wreszcie Vogüé. Do katolicyzmu skłania się Rod, z całą słusnością zaznaczając, że prąd neochrześcijański, rozwijając się konsekwentnie, musi prędzej czy później stać się katolickim. Ale jako gorący, pełny młodzieńczego zapału i porywczosci obrońca Kościoła a zarazem pośrednik pomiędzy jego nauką a dążeniami neochrześcijan, występuje hrabia Gwido de Brémond d'Ars, autor rozprawy o przymiotach chrześcijaństwa moralnych i społecznych: *La Vertu morale et sociale du christianisme* (Paris, 1890). Na szczególną zasługuje on uwagę z tego powodu, że w rozumowaniach swoich staje na tak sympatycznym dla neochrześcijan stanowisku Kanta, Secrétana i Tołstoja. Piotr Lasserre zauważył w swojej *La Crise chrétienne*, że bezpłodny formalizm obrońców katolicyzmu przyniósł mu więcej szkody, niżli napaści jego wrogów; tym zarzutem obarczył on nietylko reakcyonistów, lecz nawet t. zw. katolików liberalnych

(Lacordaire, Montalembert); marząc bowiem o pogodzeniu Kościoła z państwem, wiary z rozumem, nie spostrzegli się oni, że »chrześcijaństwo, jeśli nie jest wszystkim, to niczem nie jest«, nie zdając sobie z tego sprawy, uważali Ewangelię nie tyle jako źródło wszelkiej wiedzy i wszelkiego dobra, ile jako dopełnienie tego, czego człowiek mógł sam się nauczyć, nie zrozumieli, że wiara, zamiast godzić się z wymogami rozumu, przeciwnie, żądała z jego strony ciężkich ofiar. Podobne zarzuty katolikom liberalnym, choć w formie mniej energicznej, robi Brémond d'Ars, w katolickiej zaś gorliwości swojej jest on tak krańcowy, że w dziejach cywilizacji uważa ogłoszenie dogmatu nieomylności za jeden z faktów najradośniejszych, płodnych w doniosłe i błogie następstwa: »czy można było wynaleźć — woła — narzędzie, stosowniejsze do wprowadzenia i zasiania w sercach ludzkich czystej i mocnej kwintesencji wszystkich sił chrześcijańskich«. Ale to jest godne uwagi, że do krańców tych dochodzi, idąc drogą Tołstoja i Secrétana; wprawdzie nie odrzuca on rozumowych dowodów prawdziwości wiary, przyznaje, że człowiekowi, logicznie myślącemu, trudno przypuścić, aby zegar mógł powstać sam przez się, bez myśli i pracy zegarmistrza, ale nie przeczy, że dowody te wszystkie z trudnością mogą się utrzymać wobec tysiącznych zarzutów, zaczerpniętych z gorzkich doświadczeń życiowych. Poznać źródło i cel istnienia, czyli poznać Boga — ku temu zmierzają wszystkie usiłowania myśli ludzkiej; jednak wobec bezsilności rozumu w tym względzie, tylko cnota, tylko czynna miłość ludzi doprowadzi do celu; koniecznym warunkiem powstania jej i rozwinięcia jest życie w społeczeństwie; lecz tylko społeczeństwo, rządzące się wedle zasad chrześcijańskich, może ułatwić osiągnięcie ideału życia doskonałego. Jednym słowem, metafizyczne tęsknoty umysłu, jako fakt naczelny, życie doskonałe, jako źródło zadowolenia tych tęsknot, czyli poznania Boga, a Ewan-

gelia, jako podstawa tego życia — ta droga myślenia, którą obrał sobie Brémond d'Ars, zbliża go ona do Tołstoja i do Secrétana, do pierwszego szczególnie, obaj bowiem biorą konieczność wiary za punkt wyjścia w rozumowaniach swoich, wówczas gdy lozański myśliciel kładzie główny nacisk na konieczność ładu społecznego. W wywodach swoich używa Brémond d'Ars często zwrotów niespodzianych, prawie naiwnych, ale, zamiast razić, pociągają one raczej, mając źródło swoje w niezmiernym zapale autora: »Odrzućcie od Chrześcijaństwa — woła on — jego część teologiczną, a człowiek nie będzie więcej tem, czem go Chrześcijaństwo zrobiło; jeśli Słowo nie stało się Ciałem, jeśli Bóg nie przelał Krwi swej dla dobra naszego, to ludzkość staje się temsamem mniej wielką, mniej godną miłości, niż przypuszczałem; będę mógł nadal kochać bliźniego, jako człowiek z sercem i jako myśliciel, ale nie będę go kochał jako chrześcijanin...« »z wyżyn miłości, na które się wzniosłem, zejść do zwykłych uczuć społecznych«. Ale Brémond d'Ars jest moralistą raczej, niż myślicielem. Wagnera przypomina jeszcze więcej, niż Secrétana; nie do młodzieży jednak, lecz do wszystkich po kolei warstw społecznych — do duchowieństwa, do szlachty, do mieszczan, do ludu wiejskiego i miejskiego — zwraca on pełne stanowczości wyrzuty swoje i rady, mające na celu przyspieszenie ideału demokratycznego, bo demokratyczne dążenia wieku są w zasadzie swojej chrześcijańskie; chodzi o to tylko, aby płynęły nie z egoizmu, jak dotąd, lecz z chrześcijańskiej miłości. W ten sposób nietylko w metodzie rozumowania, ale i w zapatrywaniach społecznych gorący katolik, Brémond d'Ars idzie równoległe z prądem, którego kierownikami są Secrétan i Vogüé.

Przejęty myślą o konieczności pogodzenia współczesnego nastroju umysłów z wymaganiami wiary katolickiej, Brémond d'Ars zapowiedział teraz dzieło o etyce, opartej

na podstawach, które mogą przyjąć wszyscy. Przygotowaniem do dzieła tego jest świeżo wydana książka o czasach przyszłych: *Les temps prochains*. Już wykazawszy uprzednio, że postęp ludzkości zawisł od jej uchrześcijanienia, autor w swej nowej pracy rozwija myśl tę w szczegółach, zastanawiając się nad tem, co w chwili obecnej stoi głównie na zawadzie upragnionemu postępowi, oraz podając następnie niektóre środki zaradcze i wskazówki. Jak Desjardins i inni neochrześcijanie, widzi on przyczynę wszystkiego złego w niemocy woli, stanowiącej chorobę współczesnego społeczeństwa, której autor nadaje miano *hypnozy*, robiąc różnicę pomiędzy tą wielką hypnozą, której rzadkie objawy, jak katalepsyę, somnambulizm, letargię, badają uczeni, a tą powszednią, właściwą dziś prawie wszystkim *małą* hypnozą, w której bez przejść i zmian widocznych zmniejsza się i zanika powoli świadomość dobrego i złego, oraz wola; wszystko, co w naszym życiu moralnem nie płynie z rozumu, świadomie podległego niezmiennym zasadom prawdy, dobra i piękna, jest objawem owej hypnozy. Wobec nowych widnokręgów w psychologii, które badania hypnotyzmu otworzyły, autor żywi nadzieję, że dusza ludzka stanie się z czasem księgą otwartą, w której da się zapisać wszystko, co ją ku dobru prowadzić może; ale zanim to nastąpi, konieczną jest niezmordowana walka z chorobą woli. Otóż jednym ze środków skutecznych w tej walce byłoby równouprawnienie kobiet; nie schodząc i tutaj ze stanowiska chrześcijańskiego, uznając, że małżeństwo, uświęcone religią i prawem, stanowić powinno podstawę społeczeństwa, i że miejscem dla kobiety najwłaściwszem jest ognisko rodzinne, autor kładzie jednak nacisk na konieczność dopuszczenia kobiet do życia publicznego, a przede wszystkim do głosowania i do zasiadania w sejmach, gdyż wraz z tem mógłby się wzmocnić pierwiastek idealny w społeczeństwie; w rozprawach politycznych uwzględnianoby więcej, niż dotąd to

wszystko, co ludzie ochrzcili wyrazami: dobroć, litość, sprawiedliwość, miłość. Rzeczą jednak w swych skutkach dobroczynnych nierównie donioślejszą w owej walce z hypnozą byłoby zrozumienie przez ludzi pióra ich posłannictwa i ogromnej odpowiedzialności; oni zaś, chcąc pracować dla dobra ogółu, powinni by zacząć od pracy nad samymi sobą. W tym względzie autor spotyka się znowu z Desjardinsem i z Honceyem, i rozwija w ostatniej części swej książki tę tak jasną i prostą myśl, a pomimo tego tak daleką od banalności, bo dziś niemal zupełnie zapomnianą, że udział duszy pisarza w jego dziele stanowi literacką wartość utworu i odróżnia go od protokołu, czy inwentarza, że przeto im bogatszą jest i szlachetniejszą ta dusza, tem lepsze dzieło.

Choć pożyteczne i piękne, obie książki Brémond d'Arsa, traktujące poruszane kwestye sposobem fejetonowym, nie są napisane ani z talentem takim, ani z powagą, jakich wymagałaby doniosłość przedmiotu. Katolicyzm wciąż jeszcze wyczekuje obrońców, którzy, podjąwszy się trudu, któremu nie umiał podołać Brémond d'Ars, przemówiliby do młodych, od młodu duchem deterministycznej filozofii napojonych, zrozumiałym dla nich językiem Secrétanów i Tołstojów.

Bądź co bądź pisma, a raczej duch wiejący z pism Brémond d'Arsa jest naturalnem zakończeniem i ujściem dążeń, które dziś Desjardins usiłuje sformułować i ująć. Na dążenia pisarza tego nie zapatruję się tak sceptycznie, jak Emil Faguet; owszem, zdaje się, że »pozytywnych«, ludzi dobrej woli, życzliwych dla Kościoła, lecz antidogmatycznych znajdzie się nieco więcej, niżli Faguet przypuszcza, a połączenie ich wszystkich w ów związek pomocy moralnej, do którego nawołuje Desjardins, byłoby z korzyścią dla ich dusz przede wszystkim, potem zaś i Kościół mógłby w nich znaleźć sprzymierzeńców, zmierzających do jednego z nim celu, choć drogą nieco odmienną. Ale, niestety, sprzy-

mierzeńców słabych: obowiązek bez wspólnej dla wszystkich podstawy obowiązku, idący w parze z antidogmatyzmem, jest spójnią niezaprzeczenie słabą; w przyszłym związku, aż zbyt prędko wyszłyby na jaw zasadnicze pomiędzy członkami różnice w rozumieniu obowiązku. Wreszcie antidogmatyzm Desjardins'a, dziś toleracyjny, a nawet życzliwy dla Kościoła, mógłby równie prędko przeobrazić się w niechęć względem katolicyzmu, właśnie z powodu jego dogmatyczności — niechęć ta już dziś przeziiera gdzieś z pism Honceya i Wagnera — stąd zaś, z niechęci takiej, dość krok jeden zrobić, aby z marzeń o zdrowiu społecznym, zaprzatających dziś umysły »pozytywnych« neochrześcijan, ześliznąć się do negacyi i pójść ręką w rękę z tymi apostołami masońsko-liberalnego kultu materyi, których tryumfy właśnie spowodowały dzisiejszy moralno-religijny zwrot w młodem pokoleniu.

1892 rok.

VI.

Po latach siedmiu.

Wymieniłem wyżej wicehrabiego Gui de Brémond d'Ars, który postawił był sobie za cel pogodzenie katolicyzmu z nastrojem umysłów współczesnych, wychowanych w atmosferze sceptycznego dyletantyzmu. Dzieła jednak swego autor ten nie dokonał i nie odezwał się o ile wiemy, od czasu wydania swej ostatniej książki *Les temps prochains* (1892). Prace też jego nie nacechowane talentem wybitniejszym utonęły już w zapomnieniu. Znalazł się za to drugi pisarz, który poszedł w tym samym kierunku, ks. Feliks Klein, popularyzator poglądów biskupa Irlandii oraz tak zw. Amerykanizmu¹⁾. Ale i tu, jak u Brémonda d'Ars, talent nie dopisał zamiarowi. Po wydanej zaś świeżo Ency-

¹⁾ *Nouvelles tendances en religion et en littérature* (Lecoffre).

klice Leona XIII. przeciw Amerykanizmowi liberalne zachcianki niektórych katolików francuskich musiały się schować i tym, których odstręczała pozorna suchość Kościoła pozostało pójść śladem Huysmansa (*En Route*) i szukać pociechy na niedostępnych wyżynach mistyki katolickiej.

Natomiast Paweł Desjardins, który wówczas zwrócił się był ze swem pięknem wezwaniem *Le devoir présent* do wszystkich ludzi dobrej woli, do tej młodej Francyi, która usiłuje wznieść się ponad kałuże rozwiązłości umysłowej, przeprowadził obecnie myśl swoją w czyn. Założył on stowarzyszenie *Union pour l'action morale* i pismo tejże nazwy. Stowarzyszenie to ma dziś 800 członków, w tej liczbie niektórych bardzo wybitnych, jak Gabryel Séailles, Gabryel Monod, K. Wagner, posiada bibliotekę, urządza odczyty publiczne. — Bądź co bądź wpływ tych ludzi i ich poglądów jest mniejszy, niżby powinien być. Pierwszą tego przyczyną zdaje się być ich umiarkowanie. Chcąc być reformatorem religijnym, albo moralnym, trzeba myśli swoje wypowiadać dobitnie i jaskrawo, wprawiać niemi w zdumienie słuchaczy i czytelników, wreszcie trzeba mieć geniusz. Takim jest Lew Tołstoj. I choć niewielu ma on uczniów w ścisłem znaczeniu tego wyrazu, ale poruszył sumienia bardzo wielu ludzi, świat zaś cały przysłuchuje się każdemu jego słowu. Nauki zaś Desjardins'a i Wagnera są złagodzoną Tołstoizmem, próbą kompromisu między dążnościami wielkiego myśliciela a usposobieniem ogółu. Kompromis zaś wszelki jest z natury rzeczy błąd, na życie umysłowe wpływu znaczniejszego wyrzecz nie zdoła, a tylko w stosunkach społecznych i politycznych mógłby zaważyć, gdyby przedstawiciele jego mieli władzę w swem ręku. Następnie tak Desjardins, jak jego zwolennicy, usiłując wznieść się ponad spory wyznaniowe, w imię zasady »ile jednostek, tyle religij, ale jeden obowiązek dla wszystkich«, stają nieraz poza religią i wpadając w jakiś zimny filozofizm (szcze-

gólnie w artykułach Séailles'a) tracą możliwość pociągnięcia ku sobie tych dość licznych jednostek, które tęsknią do wiary, a nie umieją pogodzić się z żadną z istniejących religij.

Wreszcie pewne spustoszenie w tym szeregu uczyniła nieszczęśliwa sprawa Dreyfusa. Organ Związku moralnego przemówił o niej pierwszy raz d. 1 lutego 1898 roku. Na liczne zapytania członków redakcja oświadczyła wówczas, że nie może wyrokować o tem, czy Dreyfus jest winny, czy nie. Ale gdyby znalazły się fakty, świadczące, że on mógł być niesłusznie zasądzony, to sprawa powinna być rozpatrzoną na nowo, bo niema racji stanu wyższej nad sprawiedliwość. Odpowiedź ta, tak prosta i jasna, oburzyła jednakże wielu — zaprotestował przeciwko niej na szpaltach tegoż pisma młody i utalentowany krytyk Maurycy Pujos i wystąpił z grona redakcyi, do której przedtem należał. Jaskrawy to przykład tego zbałamucenia, do którego doprowadza Francję źle zrozumiana w sprawie Dreyfusa idea ojczyzny. Ponieważ obok ludzi dobrej wiary, żądających, w imię sprawiedliwości, rewizyi procesu, stanęły wszystkie pierwiastki rozkładowe, ponieważ za okrzykiem *Vive Dreyfus!* zwykł był iść wstrętny dla każdego, miłującego ojczyznę Francuza, okrzyk: *à bas l'armée!* więc niejednemu przedstawiła się sprawa jako dylemat: albo sprawiedliwość, albo ojczyzna (tj. armia, będąca wyrazem ojczyzny). I nawet dziś, gdy już nikt w głębi swojego sumienia w winę Dreyfusa nie wierzy, zawiązała się »liga ojczyzny francuskiej«, występująca przeciwko rewizyi i licząca w swem gronie ludzi uczciwych i tej miary, co J. Lemaitre, Fr. Coppée, A. Sorel. — Oczywiście Związek *moralny*, walczący w imię ideału moralnego, stanął dziś już bez zastrzeżeń po stronie rewizyi, bo »walczyć o sprawiedliwość, to znaczy stawać w obronie przyszłości Francyi i jej tradycyi dziejowej«, a obecna kryzys sprawiedliwości i wolności doprowadzić

musi do rewizyi, w dalszym ciągu do udoskonalenia wszystkich podstaw moralnych życia publicznego »i w zaraniu wieku przyszłego przekonamy się, że te dreszcze, przez które przechodzi obecnie chora Francya, nie były drżeniem konania, lecz pokoju i zwiastowały nowe życie i nowe nadzieje«¹⁾).

Pod wpływem tejże nieszczęśliwej sprawy Dreyfusa, wskutek różnicy zdań w redakcyi, upadło pismo *L'art et la vie*, w którym się też jednoczyli młodzi idealisci. Pismo to, liczące w szeregu współpracowników swoich niektórych członków Związku moralnego, wyróżniało się od organu tego stowarzyszenia większą rozmaitością treści; obok bowiem sprawy sztuki, która, jak tytuł wskazuje, zajmowała pierwsze miejsce, roztrząsano tam kwestye społeczne i polityczne ze stanowiska wyraźnie radykalnego.

Co się samej sztuki tyczy, to na miejscu starej formuły: *Sztuka dla sztuki*, redakcyja stawiała nową: *Sztuka z życia i dla życia*, to jest ta, którą stwarza zdolność odczuwania życia i duszy ludzkiej, czyli miłość. *Sztuka dla sztuki* — rozumował jeden z przyjaciół tego pisma Karol Recolin²⁾, — znalazła swój pierwszy, a dobitny wyraz w naturalizmie, dla którego życie było tylko przedmiotem ciekawości, jak trup dla anatoma; potem przyszła literatura analizy osobistej, w której autor z lubością obnażał i opisywał siebie, nie umiejąc dopatrzeć się czegoś bardziej godnego uwagi na świecie, stąd się wyrodził dziko samolubny kult własnego *ja*, z którym wystąpił Maurycy Barrès. Złagodzeniem Barresizmu był dyletantyzm, zabawiający się beznamiętną obserwacją biegu rzeczy — wszystkie zaś prądy te nie mogły mieć innego ujścia, jak pesymizm, ale nie ten

¹⁾ *L'inéludable revision* przez Maurycego Levela (*Union*, p. 15 Avril 1899).

²⁾ *L'anarchie littéraire*, Perrin, 1898. Recolin jest tą samą osobą, co Jan Honcey, autor *Souffles nouveaux*.

bogaty, płodny, żądzą ideału zapalony pesymizm, z którego nowe rodzi się życie, jak z zimy wiosna, ale jakiś samolubny i wzgardliwy, pochłaniający i toczący tych, co uciekają od uczuć i cierpień, od czynów, słowem od wszystkiego, co stanowi wartość życia. Pesymizm ten słusznie utożsamiał Recolin z intelektualizmem, stanowiącym cechę wspólną wszystkich zwolenników sztuki dla sztuki: »Oto robak owocu — wołał on, mając intelektualizm na myśli — oto pierwiastek rozkładu i śmierci«. — Bez idei sztuka żyć nie może, ale idea sama też zabija sztukę; aby jej życie wrócić, należy ideę postawić na właściwym jej miejscu, między uczuciem i czynem.

Pierwszym, ale słabym objawem reakcji przeciw intelektualizmowi był symbolizm, potem przyszły dobroczynne wpływy powieści Tołstoja i Dostojewskiego, przynoszące z sobą cześć dla ideału moralnego i w tym samym kierunku poszli młodzi współpracownicy *Sztuki i życia*, głosząc zasadę, że »aby być tym artystą prawdziwym i zupełnym, który przynosi z sobą nowy powiew i wywiera wpływ, który rozciąga wokoło siebie promieniowanie siły i cnoty, należy przedewszystkiem być człowiekiem, to jest żyć, kochać, cierpieć, mieć cel i obowiązki, działać«. Dopiero wtedy sztuka zdobędzie moc wydobywania z rzeczywistości tego, co stanowi jej duszę, jej ukrytą sprężynę, jej piękno, jej lot do ideału. Słowem »trzeba mieć duszę« — woła Maurycy Pujo. — Szlachetna, wzniosła, czysta dusza artysty jest potężnym czynnikiem we wrażeniu, które jego dzieło ma wywołać. Drogą bolesnych nieraz usiłowań i walk powinien artysta dojść do stanu *łaski*, tego nadprzyrodzonego niemal stanu, w którym myśl staje się słowem, a uczucie czynem, w którym ból wydaje kwiaty, a życie rodzi życie. Pod wspólnym też tytułem: *Panowanie łaski* wydał Pujo szereg szkiców filozoficznych, literackich, poświęconych tej

myśli o ścisłym związku między ideałem moralnym a siłą twórczą ¹⁾).

»W miarę wysiłków moralnych — woła tenże autor ²⁾ — życie nasze staje się życiem, nabiera powagi i znaczenia...«
»Co my nazywamy przypadkiem lub fatalnością, to w istocie rzeczy jest naszą własną słabością; nie ma czynów nijakich; każdy czyn, każda chwila życia jest moralną lub niemoralną — niema takiej, za którą nie bylibyśmy odpowiedzialni wobec wszystkich ludzi — każda rozszerza naokoło, wśród istot, których nawet nie znamy, dobro lub zło, każda obchodzi ludzkość...« Siła pędu moralnego stanowi o sile i wielkości człowieka, »mieliśmy na początku wieku naszego, który wielbi dziś Zolę, wielkich poetów; opiewali oni wielkie cierpienia i rozkosze, wielkie żądze i namiętności, a jednak dzieło ich choć tak świetne, nie było dość czyste i potężne; jedni z nich uderzali bogactwem wyobraźni, inni ogromem uczucia, lecz woli nie widzę w nich nigdy; kwestya moralna nie została przez nich zaznaczoną z dostateczną siłą, nie spojrzeli przeto w samą głąb życia!...«
Co było i jest źródłem niespożytej siły chrześcijaństwa, jeśli nie ideał moralny, jeśli nie to niesłychane odkrycie, że z cierpienia może rodzić się szczęście, że ubóstwo jest prawdziwym bogactwem, że »wystarczy nam wyrzec się radości, którejsmy pożąдали, aby przyszła ona do nas głębsza, niżesmy mogli tuszyć!«

Są to myśli, wyjęte z najnowszej książki Maurycego Pujo. Świadczą one, zwłaszcza w ustępach, w których mowa o niedostatkach poetów z początku stulecia, że autor nie zna naszej poezyi romantycznej, ale są przytem dowodem zapału moralnego, ożywiającego niektóre dążenia dzisiejszej młodej Francyl. Zapał ten, zamiast zbliżyć autora

¹⁾ *Le règne de la grâce* (Alcan) 1894.

²⁾ *La crise morale*. Perrin 1898.

do Kościoła, doprowadził go do surowego stoicyzmu, nie licującego — mówiąc nawiasem — z jego dzisiejszem anty-dreyfusowskiem zacietrzewieniem.

Obok Pujo, zajaśniał w tej grupie, jako siła krytyczna, Henryk Berenger. Mniej surowy, a zatem łatwiej stosujący się do poziomu ogólnego, zamarzył on o związku powszechnym ludzi, zajętych dążnością do szczęścia społecznego, sądząc, że taka arystokracja umysłowa raźniejby torowała drogę do osiągnięcia odwiecznych celów ludzkości; wydał on pod tym tytułem (*Aristocratie intellectuelle*) przed kilku laty książkę, która mu zapewniła rosnący od tego czasu rozgłos w krytyce francuskiej. Mniej znani od tych dwóch, a jednak zasługujący na uznanie jako krytycy i publicyści z *L'art et la vie* są: Eug. Hollande, Antonin Bunand, Firmin Roz, J. Trolliet, Victor Charbonnel. Z poetów głębokością przywiązania do ideałów moralnych, a przytem wytworną formą odznaczył się Gabryel Trarieux. Do grupy tej przyłączył się też nieco starszy i głośniejszy od niego Maurycy Bouchor.

Z pisarzy starszych wywyższono w *L'art et la vie* szczególnie dwóch, jako starszych a bardzo drogich braci, obaj też ściśle zjednoczyli się z tą młodzieżą. Są to Edward Schuré i Gabryel Sarrazin. W potężnym idealizmie pierwszego z nich, rozsadzającym granicę między tym światem a tamtym i łączącym je w jakiejś cudownej, Pytagorejskiej wizyi, jest magnes, dzięki któremu dzieła jego, zdaniem H. Berengera ¹⁾, nietylko przenikają do głębi sumień współczesnych, nietylko je zdobywają, ale i przekształcają. — W piśmach zaś Sarrazin'a niemniej słusznie podniósł tenże krytyk orzeźwiające i świeże, jak wiosna, tchnienie duszy, na wskrós przejętej kultem bohaterstwa: »w życiu każdego młodzieńca znajduje się chwila pełna jasności, szału i lotu

¹⁾ Por. *La France Intellectuelle* 1899.

ku wszystkiemu, co wielkie jest i godne miłości; chwila ta przechodzi wkrótce i znika wśród wszystkich bólów i nędz przeznaczenia, ale wspomnienie jej napełnia życie jakąś nostalgia — otóż tę chwilę, podniesioną do punktu najwyższego tragizmu i piękna, umiał Sarrazin odtworzyć w swym ostatnim utworze, w poetycznej powieści *Król morski*. Sarrazin i Schuré uznani zostali przez młodą krytykę wraz z D'Annunziem, jako twórcy nowego rodzaju w literaturze *le roman poème*. Jest to powieść życia wyższego, bohaterstwa duszy, powieść syntetyczna i jako taka przeciwieństwo dotychczasowej powieści analitycznej, jest ona dziełem wyobraźni, uczucia i liryzmu, nie zaś obserwacji i krytyki, jest wreszcie artystycznym wyrazem prądu, dąży ku połączeniu twórczości z ideałem moralnym.

Inicjator, patriarcha tego odrodzenia moralnego, największa w nim powaga moralna i umysłowa, znakomity a wzniosły myśliciel Karol Secrétan już nie żyje. I dotąd niema nikogo, ktoby go zastąpił. Vogüe i Rod zajęli pierwszorzędne stanowiska w dzisiejszej literaturze francuskiej, ale dziś są oni tylko życzliwymi obserwatorami wszelkich kierunków, mających cel moralny; styczności z kołem pisarzy, których wymieniliśmy, mają obecnie mniej niż dawniej. W dążeniach Schuré'go i Sarrazin'a cele artystyczne biorą stanowczo przewagę nad moralnymi i filozoficznymi, pomimo, że pierwszy z nich jest wybitnym i na wskrós samoistnym myślicielem, o zakroju mistycznym, drugi zaś niezrównanym krytykiem impresjonistą. Wobec tego duchowy ster młodej Francji idealistycznej spoczywa w ręku Pawła Desjardins, Recolin'a i Karola Wagnera; ale Desjardins prawie zupełnie pożegnał się z literaturą, oddawszy się kierownictwu Związku moralnego i jego organu, w którym zbyt rzadko spotykamy artykuły, imieniem jego podpisane, tak, że tylko obaj ostatni stale zasilają Francję płodami myśli i pióra.

Recolin wydał w roku 1895 krótki zarys socyologii

chrześcijańskiej, p. t. *Solidaires*. Religia wraz z etyką była dotąd — zdaniem jego — indywidualistyczną, teraz powinna zostać socjalną, jeśli chce nadal zachować i rozszerzać panowanie swoje i być wierną, myśli swego boskiego założyciela. Ludzie tworzą — mówi autor — żywy łańcuch uczuć, myśli i czynów nierozzerwalnie ze sobą spojonych, nikt przeto nie może uchylić się od następnej alternatywy: »Albo oderwać się od łańcucha i tem samem znicestwić siebie, albo w nim zostać, aby iść z tymi, którzy go tworzą, lub też poruszać ich własnym pędem, wznosić ku ideałowi i zbawiać siebie, ich zbawiając«. Chcąc za podstawę do swej socjologii użyć nie tylko Ewangelii, ale i nauki, wziął autor jako punkt wyjścia, powszechny, widoczny w całym wszechświecie, narzucający się obserwacyi i stwierdzony przez socjologów fakt solidarności. Występuje on w naturze pod trzema postaciami: ewolucyi, dziedziczności, podziału pracy i naśladowania, w życiu zaś ludzkim staje się on obowiązkiem przeciwstawionym złym, t. j. samolubnym popędem, płynącym z wolnej woli naszej. I wskazawszy drogi, prowadzące do wypełnienia wielkiego obowiązku w sferach rodziny, społeczeństwa i Kościoła, sławi autor nakoniec miłość, jako najwspanialszy kwiat wrodzonego i drogą pracy wszechstronnie rozwiniętego w nas poczucia solidarności. Słowem, nie z miłości — solidarność, ale przez solidarność do miłości; droga to pozornie odmienna od tej, którą kroczą zwykli moralisci chrześcijańscy, lecz wybrał ją Re Colin, by poglądom swoim dać podstawę z nauk przyrodniczych wziętą. Z tego wzniesłego stanowiska idealnej społeczności chrześcijańskiej osądził on w najnowszej swej pracy *L'anarchie littéraire* (1898 r.) współczesne kierunki literatury francuskiej.

Mniej ścisłym jest Karol Wagner, ale natomiast u żadnego z moralistów współczesnych nie spotkaliśmy takiej potęgi polotu, tak wonnej świeżości uczucia, a jedno i dru-

gie odbiło się i na stylu, nadając mu czar poezji. Cechę zasadniczą w usposobieniu autora stanowi młodzieńczo gorące przywiązanie do życia; to czucie życia, na brak którego uskarżają się dziś powszechnie i słusznie, czucie ściśle skojarzone z płomienną żądzą urzeczywistnienia sprawiedliwości społecznej. *Jeunesse* Wagnera była jakby komentarzem do Mickiewiczowskiej *Ody do młodości*, odezwą do drzemiących, ale nieskończenie potężnych sił młodości, zdolnych wprowadzić świat na nowe tory.

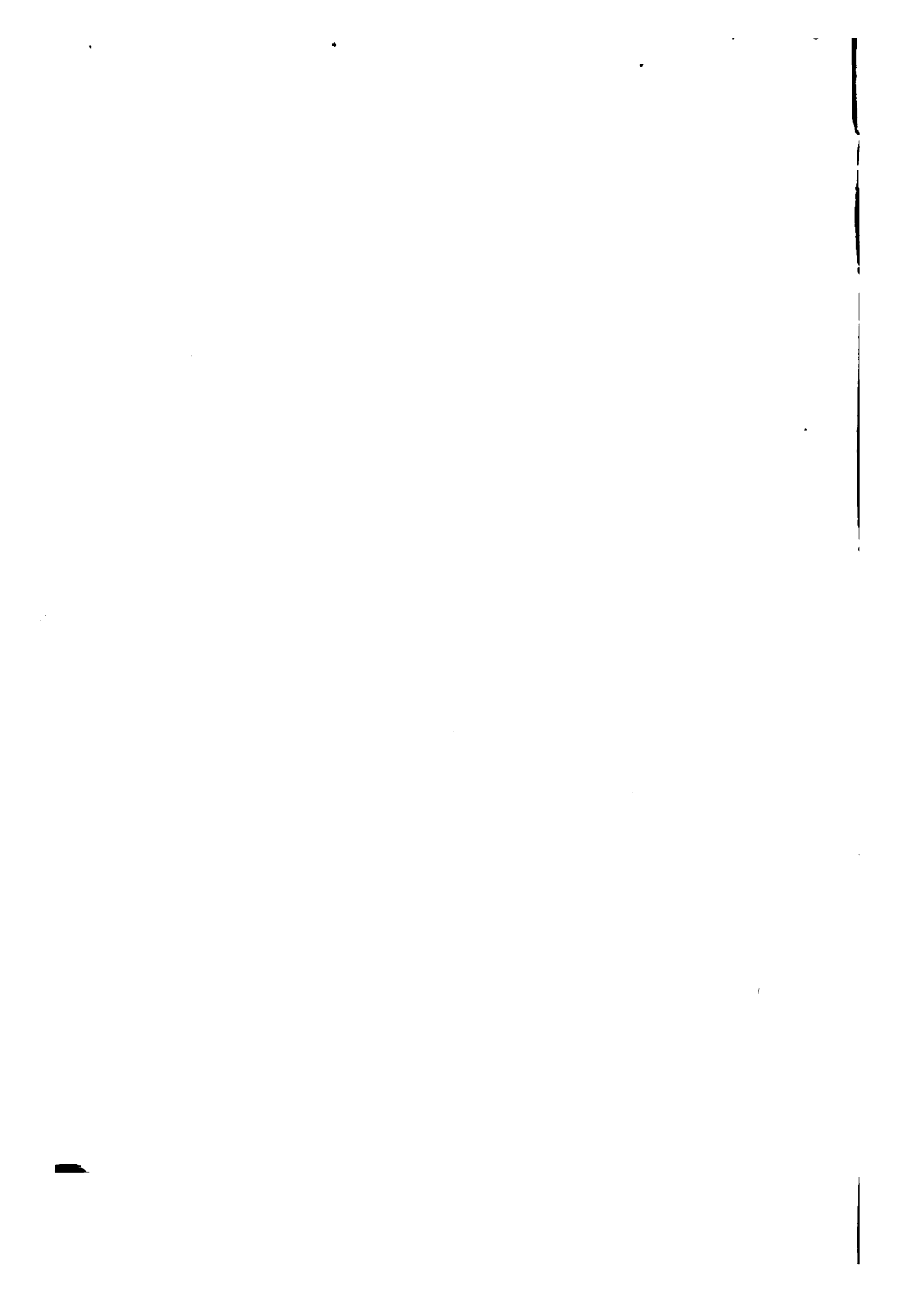
Dalszym ciągiem *Jeunesse* są trzy następne jego książki (*Vaillance — La vie simple. — Au foyer de la famille*). Natchnienie w nich nieco opadło, ale myśl główna zawsze ta sama i zawsze nas unosi w kraj ideału... Chciałby autor obudzić energię ducha, która opartą będąc na miłości chrześcijańskiej jest najpiękniejszym wykwitem ludzkości. W tym celu obok obrazu dzisiejszego moralnego stanu społeczeństwa dał Wagner szereg nauk głębokich pod względem myśli i uczucia, a dotyczących się doskonalenia wewnętrznego w kierunku owej energii chrześcijańskiej, oraz zastosowania jej w dziedzinie życia społecznego, towarzyskiego i rodzinnego. Dzieła Wagnera i Honcey-Recolina, zaliczam do jednego szeregu z pismami dawniejszych i nowszych pisarzy ascetycznych; ale napisane przez ludzi nie tylko głęboko czujących, lecz wszechstronnie obznajomionych i żywo interesujących się ruchem umysłowym i społecznym, mogą lepiej odpowiedzieć niektórym dzisiejszym potrzebom, zwłaszcza tych, którym nauka imponuje więcej, niż religia. Powinnyby się znaleźć, szczególnie pisma Wagnera, w rękę każdego, komu jest drogie moralne dobro ludzkości, być stałem *Vade mecum* tej młodzieży, która czuje w sobie jakąś wrażliwość na dobro i piękno.

Kończę ten szkic słowami wyjętymi z przedostatniej książki K. Wagnera: *La vie simple*. Są one żywym odgłosem tej myśli zasadniczej, która kierowała całą działalnością,

Secrétana, świadczą o nieprzerwalności ideału łączącej zmarłego myśliciela z dzisiejszymi jego następcami: »Jak trwałość muru — mówi Wagner — zależy od mocy kamieni i od spoiwości cementu, którym one są zlepione, tak też o energii życia społecznego stanowi indywidualna wartość obywateli, ich zdolność do wspólnego skupiania sił swoich w jednym kierunku; wielkim postulatem naszej epoki jest wyrabianie tego pierwiastku społecznego, którym jest jednostka ludzka, wyrabianie w kierunku prostoty życia, płynącej z prostoty ducha, przejętego jedną myślą — o Bogu, jedną żądzą i nadzieją — Królestwa Bożego«. Nie wątpi promień o słońcu — woła autor — ani kropla wody o Oceanie, nie zwątpi też człowiek prosty i dobry o Bogu, bo »żyć to stawać się, a stawać się to dążyć; ta sama siła, która kazała nam istnieć, może wznosić nas coraz wyżej, a dzieje ludzkie są wyrazem niezwykniętej nigdy i niczem nadziei!« »Najnaiwniejsza z nadziei bliższą jest prawdy, niż najbardziej wyrozumowana rozpacz«.

Z tej samej tęsknoty do prawdy Bożej na świecie i do bohaterów ducha, wcielających tę prawdę, wytrysnęła cała nasza wielka poezya, której najwyższym wyrazem było Irydionowe »idź i czyń«. I tem też tłómaczę, że ten z przedstawicieli młodej Francyi, który najpłomienniejszym do tego zajaśniał zapałem, Gabryel Sarrazin, zwrócił się dziś do naszych wieszczów, do Mickiewicza, Słowackiego i Krasińskiego i w nich szuka tych pierwiastków bohaterstwa i nadziei, których potrzebuje Francya.

1899 rok.



III

EDWARD SCHURÉ I ESOTERYZM



Edouard Schuré: Les grands Initiés, — Esquisse de l'histoire secrète des religions. — Rama — Krishna — Hermés — Moïse — Orphée — Pythagore — Platon — Jésus. — Paris. I. éd. 1889. II. éd. 1893.

»S'aidant de Fabre d'Olivet et de Renan, mais s'élançant toujours plus haut et plus loin qu'eux, Schuré a composé une oeuvre sans rivale, une sorte d'épopée faite avec quelques-unes des plus hautes âmes de l'humanité.

Henry Bérenger

(L'aristocratie intellectuelle).

I.

»Złem największem czasów naszych jest wzajemny wrogi stosunek pomiędzy religią a nauką«. — Od tych słów zaczyna dzieło swoje, poświęcone tym kilku mistrzom, którzy, posiadłszy tajemnice przeznaczeń ludzkości, prowadzili ją ku światłu, Edward Schuré, jeden ze współczesnych pisarzy francuskich, najświetniejszych, bo porywających i szlachetnością umysłu i potęgą wyobraźni i czarem stylu ¹⁾. »Stąd — twierdzi on dalej — głębokie a bolesne sprzeczności w sumieniu każdej myślącej jednostki«. »Do jakiejbyśmy nie należeli szkoły estetycznej, filozoficznej, czy socjalnej, nosimy w sobie dwa wrogie światy, na pozór nie dające się pogodzić, a wynikające z dwóch wieczystych po-

¹⁾ Z pomiędzy innych jego dzieł wymieniam następujące: *Histoire du lied allemand* (Fischbacher); *Le Drame musical*, 2 tomy (Perrin); *Les grandes legendes de France* (Perrin); *Les Sanctuaires d'Orient* (Perrin).

trzeb umysłu ludzkiego: religijnej i naukowej. Stan ten trwa już lat sto z górą i przyczynił się dużo do rozwoju uzdolnień ludzkich, skierowując je jedne przeciwko drugim. On to właśnie dał muzyce i poezji dźwięki pełne niesłuchanej wzniosłości i patosu, lecz dziś to zbyt długie i ostre natężenie wywołało wręcz przeciwne skutki: przeobraziło się w marazm, w niesmak i niemoc, podobne do opadnięcia z sił, następującego po gorączce«.

To poczucie sprzeczności pomiędzy religią a nauką, wiarą a wiedzą, tryumfujące dawniej, gdy pod wrażeniem świetnych zdobyczy nauki, wyobrażono, że wyparłszy wiarę z umysłów ludzkich, zapanuje ona w nich samowładnie i na zawsze, — poczucie to stało się dziś dla wszystkich, co głębiej i szlachetniej myśleć i czuć potrafią, źródłem bólu, a ujawniło się najwyraziściej we Francji. Tam jedni, mając uwagę zwróconą przedewszystkiem na obniżenie poziomu charakterów i widząc w tem skutek utraty wiary, zapragnęli podnieść naród moralnie, ale nie przyjmując, pod wpływem właśnie owej mniemanej sprzeczności pomiędzy wiarą a wiedzą, religii objawionej, poczęli marzyć o połączeniu w jeden hufiec tych wszystkich, co nie umiejąc wierzyć, uznają jednak wiarę za moralną dźwignię społeczeństw i marzą o ich odrodzeniu. »Ile jednostek, tyle religij, a jeden obowiązek dla wszystkich« — te słowa Pawła Desjardins zdają się być ich hasłem. Znani są pod nazwą Neochrześcijan ¹⁾).

Ale znaleźli się inni, którym chodziło przedewszystkiem nie o dobro, jak Neochrześcijanom, ale o prawdę. Są to esoteryści czy okultyści ²⁾), właściwie mówiąc, tylko ci z nich, których przedstawicielem Schuré. Doszli oni do przekonania, że moralny postęp ludzkości może skutecznie się tylko na trwałych podstawach, więc nie »ile jednostek,

¹⁾ Por. wyżej: »Neoidealizm francuski«.

²⁾ O różnicy między tymi dwoma odcieniami niżej.

tyle religij», ale religia jedna, wszystkich obowiązująca, bo wszystkim rozumiała, bo pogodzenie religii z nauką jest rzeczą równie możliwą jak konieczną. Przed nimi jeszcze pragnęli tego pogodzenia spirytyści, ale pod warunkiem, aby i religia i nauka ukorzyły się przed szeregiem faktów, niby przez nich wykrytych, a objawiających tajemnice nadzmysłowego świata i dających się sprawdzić doświadczeniem. Jednym słowem zacieśnili oni widnokrąg umysłu, a obniżyli religię, robiąc ją gałęzią nauki doświadczalnej. Wszystkie niemal religie uznawały możliwość wzniesienia się w sfery zaziemskie, ale jako warunek kładły cnotę i świętość. Po co to uświętobliwienie, mogli powiedzieć spirytyści, kiedy wystarcza pewien zakres wiadomości, małe laboratorium i kilka aparatów! Paweł Gibier w małym dziełku o spirytyzmie, wstrętnem swą nienawiścią do chrześcijaństwa, nie wahał się wołać: »wierzymy w naukę i jesteśmy mocno przekonani, że kiedyś uwolni ona ludzkość od kapłanów-pasożytów, i że religia, albo raczej moralność naukowa będzie reprezentowaną przez odrębne sekcye przyszłych akademij nauk!« — czyli, że prawa moralne powinni tworzyć uczeni przy pomocy wirujących stolików! Ale czy przyszło panu Gibier na myśl, że prócz głupstw bez liku, ani jemu, ani jego współnikom nie powiedziały dotąd duchy nic, coby rozjaśniało tajemnice zagrobowe? — i łatwo zrozumieć dlaczego: — wszak stojąc nawet na gruncie spirytyzmu, trzeba by przyznać, że na wezwanie ludzi poziomych mogą stanąć tylko duchy poziome, gatunku bardzo podrzędnego, więc nie mogące niczego nas nauczyć.

Pierwiej ideał moralny i cnota, a potem nauka doświadczalna!

Poczucie tej prawdy tak oczywistej zdają się mieć niektórzy z okultystów. Pod wrażeniem bogatej dziedziny faktów, zdobytych przez hypnotyzm, a poniekąd także i przez spirytyzm, którego nie odrzucili bezwzględnie, wpadli oni

na myśl o ścisłym związku pomiędzy faktami tymi, a zapomnianą magią i kabałą, oraz tajemniczą mądrością kapłanów egipskich i indyjskich; następnie utrwalił się w przekonaniu, że świat nadzmysłowy jest w pewnej mierze dla nas dostępny, tylko nie doświadczenia i rozumowania otwierają jego podwoje, lecz intuicja płynąca z potężnego umysłu, zespolonego z wielkim charakterem, wyrobionym zwycięską walką przeciwko zmysłowości; wreszcie doszli do wniosku, że wiedza rzeczy zaświatowych nie mogła być owocem luźnych usiłowań i natchnień, lecz przekazywana w tajemnicy przez boskich mistrzów i nauczycieli ludzkości (*les grands Initiés*) ich najbliższemu otoczeniu, w tajemnicy też dochowała się do czasów chrześcijaństwa, a otaczała siebie tą tajemniczością, aby nie stać się szkodliwym dla ogółu narzędziem w ręku niepowołanych; tylko długie a morderne przygotowanie umysłowe i moralne dawało wstęp do skarbnic owej wiedzy świętej. W ten sposób każda religia miała dwie strony: esoteryczną i exoteryczną, wewnętrzną i zewnętrzną; tajemną, wybranym tylko dostępną treść, i do pojęć tłumów zastosowane formy.

»Dzisiejsi uczeni — mówi Schuré w przedmowie — tworzą sobie o prawdzie dziwnie materialne i płytkie pojęcie, przypuszczając, że im więcej nagromadzą faktów, tem są jej bliżsi. Jakże inną była prawda w myśli mędrców i teozofów Wschodu i Grecyi. Wiedzieli oni dobrze, iż niepodobna jej osiąść bez dokładnej znajomości świata fizycznego, ale wiedzieli też, że mieszka ona przedewszystkiem w nich samych, w ich życiu wewnętrznym. Dusza była dla nich jedyną i boską rzeczywistością, kluczem wszechświata. Drogą skupienia woli i natężenia wszystkich sił duszy do najwyższej potęgi dochodzili oni do tego ogniska życia, które zwali Bogiem, i przy jego świetle zdobywali wiedzę ludzi i świata«. Ponieważ zaś prawda jest jedna, więc te same zawsze były wyniki ich wiesznych natchnień i te same

przeto pojęcia stały się podwaliną religij. Każda miała dwie historie: zewnętrzną i wewnętrzną. Treść pierwszej stanowią dogmata i myty, których jawnie nauczano; treść drugiej, to tajemna, w głębiach świątyń przed okiem niepowołanych ukryta działalność świętych, mędrców, proroków i reformatorów, ich natchnienia i boskie zachwyty, których ani pergaminom, ani nawet uczniom swoim nie powierzali, jednym słowem *tradycje esoteryczne*, z pokolenia w pokolenie przekazywane w świątyniach. Otóż badając religie ze stanowiska esoterycznego dochodzi się — zdaniem Schuré'go — do wniosku o starożytności, ciągłości i jedności nauki esoterycznej, której istotę stanowią następujące twierdzenia: duch jedyną jest rzeczywistością, materya jego słabym i zmiennym wyrazem; dzieło stworzenia jest wieczne i ciągłe, jak życie; człowiek-mikrokosm przez troistość swą (duch, dusza, ciało), staje się obrazem makrokosmu-wszczęświata (świat boski, ludzki i natura), który znowu *organem* jest troistego Boga; dzięki temu, człowiek będący obrazem Boga, może drogą pracy wewnętrznej stać się Jego żywym słowem; nieśmiertelna dusza ludzka po mniej lub więcej długim szeregu przeobrażeń zdobywa doskonałość i zachowując pełnię świadomości zlewa się ze Stwórcą.

II.

Wszakże należy pamiętać, że wykrycie tych tajemnic esoteryzmu nie jest dziełem Schuré'go. Esoteryzm nierównie starszy od neochrześcijaństwa, choć za dni naszych szczególnie się rozszerzył i rozwinął, jednak początkami swymi sięga o sto lat wstecz. Papus w swej sążnistej encyklopedyi okultyzmu ¹⁾ przytacza trzech badaczy, którzy

¹⁾ *Traite méthodique de science occulte*. Paris 1891, str. 1092.

przyczynili się do odtworzenia esoterycznej nauki świata starożytnego, są to: Dutens¹⁾ (1730—1812), Fabre d'Olivet²⁾ (ur. r. 1767) i współczesny nam Saint Yves d'Alveydre³⁾. Właśnie na dziełach Fabre'a oparł się przeważnie Schuré. Ale równolegle z wymienionymi badaczami dążył do tego samego celu, drogą nieco odmienną, szereg innych myślicieli. Wedle twierdzenia Papusa nauka esoteryczna przechowywana zrazu przez kapłanów starożytnych religij, potem przez różne tajne bractwa i stowarzyszenia doszła do dziś dnia dzięki Wolnym mularzom. Ci jednak, pochłonięci działalnością polityczną, przestali powoli rozumieć symbole własnych obrzędów, aż zastąpili ich myśliciele, którzy z pomocą własnego natchnienia, oraz owych mglistych wolnomularskich odbić esoteryzmu, odtworzyli naukę nauk, podając rękę usiłowaniaм Fabre'a. Największym w tym szeregu badaczy, choć dotąd niedostatecznie ocenionym jest Hoene Wroński, na którym oparli się: magik i kabalista Eliphas Levi, i chemik Ludwik Lucas, dwie największe powagi okultyzmu. Ale byli to wszystko uczeni badacze i marzyciele, zakopani w ciszy swoich pracowni; brakowało im przymiotów właściwych wielkim reformatorom społeczeństw, mistrzom i nauczycielom ludzkości. Fakt ten staje w sprzeczności z przytoczonym wyżej twierdzeniem Schuré'go, wedle którego nauka esoteryczna jest dziełem intuicji tych rzadkich wybrańców, którzy umieli się wznieść na wyżyny nietylko umysłowej, ale i moralnej doskonałości. Sprzeczność tę możnaby uchylić, twierdząc, że dziś, wobec ogromnego postępu wiedzy, przymioty moralne stają się dla jej kapłanów szczególnie drugorzędnym, albo

¹⁾ *Origine des découvertes attribuées aux Modernes*. Londres, r. 1796.

²⁾ *Les vers dorés de Pythagore*, 1813; *La langue hébraïque restituée*, 1815—1816; *Histoire philosophique du genre humain*, 2 vol., 1822.

³⁾ *Mission des Juifs*.

wiem badanie naukowe może zastąpić religię i zedrzyć z zaświata jego tajemniczą zasłonę. To stanowisko obrała też większa część okultystów, a pomiędzy nimi i Papus, który za godło do swego dzieła wziął następujące słowa Lucas'a: »pogodzić głębokość teoretycznych poglądów starożytności z wynikami i potęgą współczesnej nauki doświadczalnej«. W ten więc sposób panowie ci, równie jak spirytyści, zmateryalizowali religię, obniżyli poziom jej i sumień ludzkich, robiąc ją niewolnicą nauki — i tem samem działalność ich w świecie moralnym stała się czynnikiem ujemnym.

Znaleźli się jednak ludzie, jak Schuré, owiani powiewem tęsknot idealistycznych i z wyższym poziomem moralnym; tacy mogli sprzecznosc powyższą rozwiązać tylko uznaniem dzisiejszych wskrzesicieli esoteryzmu za godnych następców wielkich mistrzów starożytności; jeśli ich ludzkość nie uznała dotąd, to nastąpi to bardzo prędko, gdyż już dziś jesteśmy w przededniu nowej epoki. Wyraźniej, niż Schuré, wypowiedziała myśl tę Anna Kingsford w dziele ¹⁾, uważanem przez pewne koła okultystów za nowe objawienie. »Jeśli mamy sądzić wedle znamion czasu — są jej słowa — to żyjemy dziś w wieku, który w licznych prorocत्वach określony został jako koniec starej, a początek nowej ery. Rzecz jasna, że warunkiem tego zwrotu jest zupełna zmiana sposobu myślenia. W ostatnich czasach świat szedł tak stale i wytrwale w kierunku idei panowania materji i ślepej siły, że pierwszy raz w dziejach ludzkości jej przewodnicy duchowi jednogodnie oświadczyli się przeciwko idei Boga. Więc wiek ten niczem innym nie jest, jak »epoką końca«, której znamieniem charakterystycznym ma być wywyższenie Materji ponad Ducha, prowadzące za sobą zupełny zanik życia duchowego oraz idei boskich przeznaczeń

¹⁾ *La Voie parfaite ou le Christ ésotérique. Traduit de l'anglais avec une préface d'Edouard Schuré; Paris, 1892.*

ludzkości«¹⁾. W tem przeczuciu nowej epoki Anna Kingsford zaszła tak daleko, że nie wahała się ogłosić dzieło swoje, jako natchnione z góry²⁾ i zwiastujące zwrot w dziejach; w przedmowie zaś przytoczyła zdanie jednego z uczniów Eliphasa Levi, wedle którego dzieło to przepowiedziane zostało jeszcze w końcu wieków średnich, streszcza bowiem wszystko, co w kabale było zgodnego z Prawdą najwyższą, oraz uzupełnia kabałę szeregiem nowych intuicyj.

Różnica pomiędzy obu odłamami tego kierunku sprowadza się do nastroju moralnego: tam brak tego zupełny, zastąpiony kultem nauki, mającej wszystko zbadać, a potem na wszystko dać przepisy, — tu poważna żądza uduchowienia ludzkości; skutkiem tego tam, obok kilku badaczy i marzycieli, jak się zdaje, dobrej wiary, szereg komedianów i szarlatanów, w rodzaju paryskiego maga Sar Peladana, tak z pierwszymi zmieszany, że, nie znając ludzi tych bliżej, niepodobna oznaczyć, gdzie się kończy badanie, a zaczyna bicie na efekt, obliczone na próżną ciekawość gawiedzi, — tu, przeciwnie, mamy pełnych ognia poetów, jak Schuré, porywających wyobraźnię niezmiernym widnokretem zaświata, który przed nią roztaczają. Dla rozróżnienia od okultystów w ścisłym znaczeniu wyrazu, którzy albo mistyfikują, albo jeśli badają, to w kierunku stanowczo wrogim względem chrześcijaństwa i chrześcijańskiego porządku na świecie, nazwę przedstawicieli tego drugiego odłamu, głową którego Schuré, *esoterystami*, ponieważ wszystkie siły umysłu mają skierowane ku wykryciu tradycy *esoterycznych*, w istnienie i zbawienność których wierzą szczerze.

Natomiast w pojęciach metafizycznych zdaje się panować zgoda pomiędzy okultystami i esoterystami. Widzie-

¹⁾ Por. §. 55. w rozdziale I.

²⁾ Por. §. 7—8 w rozdziale I.

liśmy, iż Schuré, streszczając naukę esoteryczną, wyraził się, że wszechświat jest *organem* Boga; panteista zamiast *organ* powiedziałby *emanacja*, teista — *dzieło*; ale wyrażenie Schuré'go dokładnie maluje pośrednie stanowisko, które okultyzm usiłował zająć pomiędzy panteizmem, a teizmem. Do pojęcia Boga — dowodzi Anna Kingsford — nie można zastosować, jak to robią panteiści, pojęcia rozwoju, bo Bóg, jako duch czysty i doskonały, rozwijać się nie może, ale jest rozwój stały w manifestacyi przymiotów Boga, czyli w materyi. Bóg przez materję objawił się na zewnątrz, gdyż inaczej byłby samotny, bezczynny, a zatem nieznan i niewielbiony, z porządku zaś rzeczy wynika, że objawiając się, Bóg siebie ograniczył. Ale jako ograniczenie Boga, jako »Duch poddany, dzięki sile swej woli, różnym warunkom« ¹⁾, materja obdarzona jest zdolnością stopniowego doskonalenia się. Zdolność ta wychodzi na jaw w ten sposób, że »celem wszelkiego stworzenia wyłonić z siebie siłę wyższą od tej, którą samo otrzymało: tak świat mineralny przeobraża to życie niższego gatunku, którem żyje, w życie roślinne; świat roślinny rodzi życie zwierzęce, stąd znowu życie ludzkie; człowiek zaś żyje po to, aby to swoje życie przeobraził w siłę bardzo wysoką, bo w duszę, aby jej zarodki w sobie złożone rozwinął, a jeśli na to jedno istnienie nie wystarczy, to w całym ich szeregu« ²⁾. Stąd w dalszym ciągu nauka o wędrówce dusz.

Następnie cechą znamioną esoteryzmu jest upodobanie do liczby trzy; troistość radziby wszędzie dopatrzeć. Troistym jest Bóg, troistym całokształt wszechstworzenia, w którym Stwórca — początkiem, świat materyalny — jakby Jego ciałem, a ludzkość jako sama z materją związana a mogąca przez ciągłe doskonalenie się dojść do zjednoczenia z Bogiem — łącznikiem pomiędzy Nim a światem. Troistym też jest człowiek: duch, ciało, a dusza jako ogniwo pośredniczące (Schuré), albo też *dusza* zamiast ducha, a ciało

astralne, czyli, mówiąc językiem zrozumiałym dla przyrodników, życie organiczne zamiast duszy (Papus). Podział ten ma być w mniemaniu okultystów tak jasny i doskonały, że nie potrzebuje dowodów, narzucając się sam każdemu umysłowi nieuprzedzonemu. Bądź co bądź dogodnym jest dla każdego, kto się liczy z objawami spirytyzmu; wyobraźmy sobie bowiem, że ciało astralne pod wszechpotężnym rozkazem duszy, która wszystkie swe siły w jednym kierunku skupiła, opuszcza swą zwykłą siedzibę, a będziemy mieli wytłómaczonem ukazywanie się duchów po śmierci, a także i osób żywych w miejscach, w których nie są.

III.

Nauka, mówiąca o wiekowych tęsknotach i wędrówkach dusz nieprzeparcie porywała ku sobie wyobraźnię żywe, otwierając przed niemi widnokreśli szerokie, i jakby promieniejące odblaskami owej wiekuistej światłości, w której skupiało się wszystko, co czyste i wzniosłe w pragnieniach i pomysłach ludzkich. Pod wpływem tej to nauki przejął się Słowacki myślą, iż »snem jest świat materialny« i że wszystko »dla ducha i przez ducha« istnieje, a pragnąc ducha w stworzeniu całym odszukać, obdarzał przyrodę tęsknieniem do ideału i mocą ofiary. Już »w skałach leżał duch w uśpieniu, i w bezkształcie tego pierwszego zawiązku była myśl i uczucie, albowiem przemyślał o formach nowych, uczuciem zaś i ogniem miłości rozpalony prosił o nie Ojca Niebieskiego« ¹⁾; żądania były wysłuchane: na łonie oceanu zadrgały pierwsze zarodki istot organicznych; powstawał i rozwijał się świat roślinny, potem zwierzęcy, a w każdym kształcie nowym było wspomnienie przeszłej

¹⁾ Por. M. Zdziechowski: »Mesjaniści i Słowianofile«, 1888, str. 167.

a przecucie następnej formy, we wszystkich zaś razem ciemne śniecie ludzkości, tęsknienie do ostatecznej i doskonałej formy człowieka ¹⁾). Nie zadawalniając się wykryciem odwiecznych tęsknień natury, pragnął Słowacki odtworzyć w wieszczem natchnieniu te postacie wszystkie, przez które jego własna dusza przechodziła. »Król Duch« był owocem tych marzeń: dziwaczne, prawie nieprzytomne na pierwszy rzut oka, stałyby w innym świetle przed nami, gdyby im się przyjrzeć ze stanowiska esoteryzmu; zobaczylibyśmy wtedy, że źródłem ich cała nauka o świecie, nie wytrzymująca krytyki pod niejednym względem, ale odpowiadająca wielu tęsknotom duszy, a wyznawana przez cały szereg rozmarzonych umysłów.

Nie podobna stawiać Słowackiego, który pod względem rozhułania fantazyi tylko z jednym Shelleyem może być porównany, obok badacza z powołania, jak Schuré, chociaż badania jego rozgrzane są bujnym płomieniem poezyi, ale można to przyznać, że obaj upojeni głębością nauki, która ich w ponadziemskie krainy wprowadziła, przystępowali do dzieł swoich z jednakiem namaszczeniem i w niezwykłe podniosłym nastroju ducha. Słowacki, kończąc »Genezę z ducha«, błagał Stwórcę, aby słowa jego »westchnieniem pisane, przeszły jak wiatr i szum morski; a przechodząc i mijając, uśpione moce duchowe z nieświadomości własnej na światło wiedzy wywiodły«, Schuré zaś wyznał we wstępie do dzieła swego, że widnokreśli otwierające się u progu teozofii są tak ogromne, że spostrzegając je po raz pierwszy doznaje się olśnienia jakiegoś, czy dreszczu nieskończoności. Rozwierają się w nas przepaściste światy uczuć i tęsknień, których nie przeczuwaliśmy przedtem, a przy świetle ich stają przed okiem ducha i ciemne bezdenie, skądśmy wyszli, i nadchmurne wyżyny, ku którym

¹⁾ Ib.

dażymy. Poświęcając zaś pracę swoją pamięci duszy ukochanej, która przeniósłszy się w świat lepszy, opromieniała go stamtąd swem czuwaniem, aż póki dzieła swego nie dokonał, kreślił w końcu poświęcenia następujące wzniosłe słowa: »Jeśli w tym świecie, w którym wszystko mija, coś ze mnie miało mię przeżyć w pamięci braci moich, pragnąłbym, aby to były stronice te — świadectwo wiary zdobytej i głębokiej. Jak pochodnię Eleuzyńską, zdobną w czarny cyprys i w narcyzy gwiazdziste, poświęcam je tej duszy skrzydlatej, która mię wiodła w głębie Tajemnic; niech szerzą ogień święty i zwiastują Jutrzenkę wielkiego Światła!«

Tą Jutrzenką — nauka esoteryczna, której powszechność, ciągłość i jedność postanowił wykazać. Z zadania tego nie wywiązał się całkowicie, a to dlatego, że chodziło mu głównie o jedność, mniej o powszechność i ciągłość, — zajęły go tylko narody aryjskie i Semickie: Indusi, Grecy, Żydzi, wreszcie Egipcyanie, których do Semitów zaliczył, w tym zaś ścieśnionym zakresie, pominął olbrzymie postaci Zoroastra i Buddy, poświęcając tymczasem długie rozdziały bohaterom mitycznym, jak Rama lub Krishna. Więc dzieło jego nie jest »zarysem tajnej historii religij«, jak głosi tytuł, ale tylko szeregiem studyów z tej dziedziny; kierowała autorem nie tyle chęć systematycznego zbadania przedmiotu, ile raczej natchnienie, które go prowadziło tam, gdzie wyobraźnia jego najszersze mogła znaleźć pole dla siebie.

W życiu tych świętych mistrzów — dowodzi Schuré ¹⁾ — którzy przewodniczyli religijnemu rozwojowi ludzkości, zdarzały się zawsze chwile, w których nagle dostrzegali blask Prawdy najwyższej. Ale promienie blasku łamały się i zabarwiały w ich duszach, stosownie do usposobienia ich i do posłannictwa, do miejsca i do czasu. Stąd, pomimo zasadni-

¹⁾ Por. str. 157.

czej jedności w nauczaniu, różnice w odcieniach, dające się sprowadzić do dwóch odmiennych typów myśli ludzkiej: semickiego i aryjskiego. Dwoma też prądami¹⁾ dopłynęły do nas idee, stanowiące treść naszej cywilizacji, a prądy te niosły z sobą dwa odmienne sposoby pojmowania życia. Prąd semicki zawierał w sobie ideę jedności i powszechności płynącej z pryncypu najwyższego, a prowadzącej w zastosowaniu do zjednoczenia rodu ludzkiego; wraz zaś z prądem aryjskim szła idea postępowej ewolucji we wszech świecie, wyrabiająca w zastosowaniu nieskończoną różność rozwojów, opartą na bogactwie natury i na rozlicznych porywach duszy. W dziejach religii najwspanialszym wyobraźnikiem świata semickiego jest Mojżesz, w świecie zaś Aryjskim najsilniej pociągnęła autora postać Pytagorasa i w rozdziale jemu poświęconym wyłożył on zasady esoteryzmu²⁾.

»Dusza wasza to mikrokosm, mały wszechświat, ale pełny burz i niesnasek. Otóż trzeba utrwalić w nim harmonijną jedność. Dopiero wtedy zejdzie Bóg do sumień waszych, i staniecie się uczestnikami Jego wszechmocy, a z woli waszej uczynicie podstawę ogniska, ołtarz Westy, tron Jowisza«³⁾ — te wzniosłe słowa, głoszące doskonałość moralną, jako konieczny warunek poznania prawdy, włożył Schuré w usta Pytagorasa. Naukę swą miał mędrzec święty wyłożyć w zaginionem piśmie *Hieros logos* (Słowo święte), którego treść nasz pisarz usiłował odbudować z pomocą

¹⁾ Por. str. 15—16.

²⁾ Nauka Pytagorasa, a mianowicie część jej traktująca o liczbach rządzących Wszechświatem, dziwnie zawila i ciemna, gdy ją tłómaczą historycy filozofii, staje się nierównie prostszą i jaśniejszą w wykładzie esoterystów. Doświadczyłem tego, czytając równocześnie rozdziały poświęcone nauce Pytagorasa w »Historii filozofii greckiej« ks. Pawlickiego i w książce Schurégo, a przecież ks. Pawlicki niezaprzeczenie należy do pisarzy, posiadających dar jasnego i pięknego wykładu.

³⁾ Str. 330.

Fabre d'Olivet'a, a na podstawie pozostałych ułamków z pism niektórych Pytagorejczyków (Filolaos, Archytas) a także Platona, Porfiryusza, Jamblicha. Podstawę nauki stanowiło prawo troistości; to klucz życia, tłómaczy ono budowę wszechświata, jest światłem, które we wnętrza rzeczy przenika, aby je przejrzystymi uczynić. Jak dusza ludzka pomiędzy duchem, który ją porywa, a ciałem, które wstrzymuje, tak ludzkość waha się i walczy pomiędzy materią, w którą pogrążona korzeniami swemi, a boskim światem duchów czystych, gdzie jej właściwa ojczyzna. A co się dzieje na ziemi, tego widownią wszechświat cały, wszystkie systemy słoneczne; różne formy i różne proporcje, ale rzecz wszędzie ta sama. »Rozszerzcie zaś koło to w nieskończoność i obejmcie, jeśli możecie, wszystko co jest — cóż znajdziecie? Myśl twórcza, pierwiastek astralny, w którym zawarte duchowe typy istot wszelkich, wreszcie nieskończoność tworzących się światów, czyli ducha, duszę i ciało Bóstwa« ¹⁾).

Zajrzawszy przy świetle prawa troistości w źródła bytu, spuszczał się mędrzec z wyżyn Absolutu w przepaście natury, aby wyczytać myśl Bożą w jej ciągłym rozwoju, w tęsknotach do doskonałej formy człowieka, w ciemnych przeczuciach, których rozkwitem myśl ludzka świadomie pnąca się do zlania z Bogiem. Ta część nauki, malująca dzieje tęsknej Psyche, zapaliła wyobraźnię francuskiego pisarza i wyłożył on ją z porywającym natchnieniem.

Jeżeli niewysłowione cuda szczęśliwości na łonie Boga są możliwym końcem życia duszy, to źródła jej wytryskują z głębin materii. I czemuż ona jest na początku swoim ta tęskna i pokorna Psyche? Powiemem przelotnym, biednym ptaszkiem przez wichry po morzu istnień miotanem. A jednak po tęsknotach, cierpieniach i klęskach bez liku, po

¹⁾ Por. str. 333—4.

milionach lat stała się ona córą Boga i nie uznaje innej ojczyzny jak Niebo! Dlatego to poezya grecka, tak pełna głębokiego symbolizmu, porównała duszę z owadem skrzydlatym, który: to robakiem jest na ziemi, to motylem ku niebu lecącym. Lecz ile razy była dusza robakiem a ile motylem, tego sama nie wie, ale czuje, że ma skrzydła. Stąd jej dziwne, a tak tragiczne stanowisko w życiu ziemskim: od chwili, gdy się boleśnie obudziła w zgęszczonem powietrzu ziemi, poczuła siebie okutą w kajdany ciała; przez nie żyje ona, oddycha, nawet myśli, a jednak ona niem nie jest; w miarę rozwoju, coraz wyraźniej czuje ona w sobie jakby światełko jakieś migocące, coś niewidzialnego i niematerialnego, coś, co ona swym duchem, swem sumieniem zwie. — I chciałyby za tym przewodnikiem skrzydlatym gdzieś pędzić w górę; lecz darmo; jak w kłębach węża, wije się ona i walczy w objęciach ciała, któreby rade ją rzucić to w dym zabójczy zmysłowych rozkoszy, to w krwawe orgie złości; i w walce bez końca daremnie goni za wytchnieniem i szczęściem, daremnie siebie samą szuka w tych uczuciach, co przechodzą, w tych myślach bez wątku, w tym świecie, co się mieni jak *fata morgana*. Nie znajdując nic stałego, dręczona, miotana jak liść jesienny, gotowa ona zwątpić i o sobie i o tym świecie boskim, który objawia się tylko w rozpaczliwym poczuciu niemocy zdobycia go, — a jednak szepce jej głos wewnętrzny, że śmierć ją od ciała uwolni, lecz nierozzerwalnym jest jej związek z nim, z tym gościem tajemniczym, z tym duchem, który Pytagoras subtelnym wozem duszy nazwał.

I przychodzi śmierć. W chwili skonania przesuwają się przed duszą w szeregu zwiezłych a przerażająco wyraźnych obrazów całe jej ziemskie istnienie, — ale oto wyczerpane życie zatrzymuje się w mózgu, dusza traci świadomość. Jeśli się oczyściła i uświęciła za życia, to jeszcze przed śmiercią poczuła przy sobie bliskość innego, lepszego świata,

a teraz wyzwolona od ciała, posłuszna jakimś dalekim wołaniom, wpatrzona w tajemnicze promienie zaświatowych krain, leci ona światłością wielką otoczona, tam, gdzie już na nią inne wybrane duchy czekają. Ale jakże odmienne są losy człowieka pospolitego, który w życiu swoim chwiał się ustawicznie między popędami zmysłów a pragnieniem czegoś lepszego. On budzi się w stanie nawpółświadomym, jakby pod naciskiem jakiejś ciężkiej zmory; nie ma ramion, któreby wyciągnął, ani głosu, żeby jęknął, ale on pamięta, on cierpi, on żyje, lecz w otchłani pełnej mroku i zgrozy. Jedną rzecz tylko widzi, to własnego trupa, ku któremu ciągnie go jakaś nieprzeparta siła, bo przez niego on żył, i dla niego. A teraz czymże on jest? Z przerażeniem szuka siebie i w zlodowaciałych włóknach mózgu i w skrzepłej krwi żył. Ale daremnie. Więc żyje on, czy nie? Chciałby wiedzieć, chciałby uczyć się czegoś. Znowu daremnie. Mrok go otoczył; w nim, naokoło niego, wszystko jest chaosem. Jedną rzecz dostrzega, jedno go pociąga ale i przeraża... — to ponura fosforescencya zwłok własnych; i znowu zaczyna się ta sama zmora. Trwanie stanu tego zawisło od siły materialnych popędów duszy, lecz prędzej czy później zaczyna ona wyzwalać się i rwać ku niebu. Wtedy to, chcąc ostatecznie zwalczyć potęgę zmysłowych wspomnień ziemi, ma ona przed sobą pasmo rozpaczliwie trudnych wysiłków, stanowiących tę fazę jej istnienia, którą Kościół nazwał czyścem.

Lecz nadeszła chwila zwycięstwa. O, jakże oddać w mowie ludzkiej szczęśliwość wyzwolonej duszy! Ogarnia ją pieszczotliwe jakieś i rozkoszne omdlenie, i czuje ona, jak ją jej skrzydlaty przewodnik unosi poprzez gwiazdziste przestrzenie, gdzieś w dal bez końca, tam, skąd promienią światy nadziei, przeznaczone na wytchnienie tym świętym tułaczom, których żądza oglądania Boga gnała przez pasma coraz doskonalszych istnień.

W jednym z tych światów cudownych budzi się wolna

Psyche i czuje, że odnalazła ojczyznę i że już jej blisko do Boga. Otoczyły ją świetliste postacie i nauczają tajemnic nowego życia. Zespolona z niemi we wzniosłym zachwycie ma ona słać Boga, a będą to coraz nowsze i coraz żywsze hymny, w których dusza każda będzie zwrotką i pozna swe własne życie w życiu innych. Już niemasz przeszkód: Psyche kochać będzie, rozumieć, żyć, nie znając innych granic nad potęgę własnego lotu; w chwilach uniesień wzleci ona wyżej, by się poić odblaskiem Wiekuistego Światła, aż dreszczem świętym ogarnięta, wróci ona i pogrąży się znowu w swój sen różany i śnić będzie nadal to życie, powiewnych kształtów pełne, i aromatów, i melodyj.

Czy życie to już jest niebem? O, nie. Wprawdzie trwać może tysiące lat, ale jest tylko czasem wytchnieniem po zwycięzko przebytych trudach pielgrzymki ziemskiej. Więc, jak życie ziemskie, ma ono swój początek, rozkwit i upadek: po zachwytach następuje znużenie, potem melancholia. Nieprzeparta siła zaczyna znowu ciągnąć ku walkom i cierpieniom ziemi, lecz teraz pragnieniu nowemu towarzyszą przecucia straszne, ból nieukojoyony nad koniecznością rozstania się z dotychczasowem szczęściem; mrok ogarnia duszę; świetlanych towarzyszy świetlanego zaziemskiego bytu widzi ona jakby przez zasłonę, i to coraz gęstsza; wreszcie przychodzi chwila stanowcza, słyszy Psyche smętne pożegnania ukochanych, a szczęśliwych, ich łzy, jak rosa niebieska, napełniają jej serce, rozpalając wielkiem pragnieniem bezgranicznego szczęścia; i przysięga ona pamiętać... pamiętać wiecznie o światłości w świecie mroku, o prawdzie — w świecie fałszu, o miłości w świecie nienawiści... i budzi się w ciężkiej i gęstej atmosferze ziemi, pełna mglistych tęsknot, a skazana na nowe istnienie i nowe trudy, po których może albo niżej upaść, albo też uświęcić siebie i wyzwolić się na zawsze od jarzma przeobrażeń.

Wyzwolenie to następuje wtedy, gdy dusza rozwinięwszy wszystkie zasoby swoje, ostatecznie pokonywa materję. Zwycięzka i wolna, zlewa się z Bogiem, a to nowe i już wiekiuste niebo jest w porównaniu do wszystkich poprzednich szczęśliwości tem, czem ocean względem ginących w nim rzek. Apoteoza człowieka, wedle Pytagora, to nie nirwaniczne jakieś zaśnięcie, lecz twórcze działanie w spójni ze wszechmądrością i wszechmocą Boga, dusza bowiem, stając się duchem czystym, nie zatracą osobowości swojej, ale dopełnia ją przez zjednoczenie się z pierwowzorem swoim na łonie Boga. Ona odbija wtedy to światło przeczyste, którem Bóg napełnia wszechświat; dla niej wie dzieć, to módz; kochać, to tworzyć; istnieć, to promienieć prawdą i pięknem.

Te cudowne perspektywy dalekich przeznaczeń duszy stanowiły zakończenie wykładów, które Pytagoras miewał dla szczupłej garstki wybranych, gdzieś w mroku świątyni, wśród ciszy nocnej. Ostatnie słowa skonały na ustach mędrca, a niemy zachwyty ogarniał jeszcze uczniów, którzy, pod urokiem słów uwielbionego mistrza, dostrzegali, jakby przez mgłę srebrną, odbłaski tych Tajemnic Prawdy, których żadna mowa nie wysłowi. I zdawało się im, że ukończyli sen istnień i że budzili się w spokoju wielkim, w cichym oceanie nowego, a bezgranicznie szczęśliwego życia. Tymczasem różowe brzaski dnia rozpędzwały powoli mrok, i wraz z niemi w dusze uczniów opuszczających kryptę świątyni zstępowała radość cicha, bo też czuli w sobie jutrzenkę tryumfów ducha, którą wlały słowa mistrza, — i z tem poczuciem radośnem, z zapalem podwojonym szli do trudów pielgrzymki¹⁾.

¹⁾ Streściłem dzieje Psyche przeważnie słowami samego Schuré. Por. str. 337—367.

IV.

Pytagoras przeniknął, zdaniem esoterystów, tajemnice bytu, zlał w harmonijną całość naukę o Bogu, o świecie i o człowieku, a tłumacząc dzieje pielgrzymki duszy do Boga, wprowadził uczniów na wyżyny natchnień płodnych w cnotliwe czyny. Powstaje pytanie, czy mistrz wsłuchany w symfonie światów, toczących się po drogach odwiecznych, a wpatrzony w górne kraje będące ojczyzną duszy, spojrział kiedy na morze cierpień ludzkich i czy zdrzął litością dla tych tłumów, którym niedostępne były wzniosłe nauki jego, bo jęczały tłumy te w kajdanach niewoli? Schuré odpowiedział na to twierdząco w obrazie pełnym wdzięku¹⁾. Młody, a gnany żądzą poznania prawdy, doszedł był Pytagoras do tej chwili przełomu, w której umysł, rozpaczony sprzecznościami rzeczy, skupia wszystkie władze swoje, aby w wysiłku ostatecznym dotrzeć do słońca prawdy, do źródeł istnienia i poznać cel życia. Noc była ciepła i wspaniała; młodzieniec patrzył kolejno to na gwiazdzone niebo, to na miasto (Samos) i morze. Oto ona była u nóg jego i wokoło, Demeter, matka-ziemia, Natura, którą chciał przeniknąć. Wchłaniał w siebie jej potężne oddechy i czuł, że on, atom myślący, był nierozdzieloną jej częścią. Wszak mędracy, których radził się, powiedzieli mu, że z Niej wszystko, że dusza od ognia pochodzi, albo od wody, albo od obu razem, że tchnieniem będąc subtelnem tych pierwiastków, ona opuszcza je po to, by wnet znowu połączyć się z niemi. Ślepa jest Natura i nieugięta: »Poznaj siebie — mówili — i poddaj się jej prawom fatalnym; to jedyna twoja możliwa zasługa...« Ale oto młodzian spojrział na niebo i na litery z ognia, które z konstellacyj wyrły się w głębiach

¹⁾ Por. str. 276—278.

niezmierzonych przestrzeni. Czyż litery te — pomyślał — nie mają ukrytego znaczenia? czy te wirujące światy, zespolone w tak cudowej harmonii, nie są rządzone jakimś prawem rozumnym? czy nie jest tam raczej ojczyzna duszy? O, gdyby ona mogła tam wrócić! Rozmyślania te przerwał śpiew rozkoszą tchnący; brzmiał on w ogrodzie, gdzieś nad brzegiem Imbrazusu. Powabne głosy rozwiązyłych Lezbianek zlewały się z dźwiękiem cytry w całość pełną zmysłowej tęsknoty; młodzi ludzie odpowiadali im jakimś śpiewem bacchicznym, — gdy nagle do głosów tych domieszał się wrzask przeszywający, potem jęki ponure od strony portu. Byli to buntownicy, których Polikrates kazał pędzić ku statkom, zamierzając sprzedać ich w Azyi. Aby zmusić do przyspieszenia kroku, bili ich rzemieniami ubranymi w gwoździe... Wycia ich i bluźnierstwa skończyły wkrótce wśród ciszy nocnej; zapanowało milczenie. Młodzieniec uczył dreszcz bólu, ale pohamował go, aby skupić się w sobie. Zagadka bytu stała przed nim jeszcze ostrzejsza, jeszcze dolegliwsza. Ziemia krzyczała: *Fatalizm*; Niebo — *Opatrzność*, a Ludzkość wahająca się pomiędzy nimi odpowiadała: *Ból, Obłąd, Niewola*.

Odpowiedzią na palące wątpienia, usiłowaniem pogodzenia krzyczących sprzeczności była cała nauka Pytagorasa, owoc przeszło 20-letnich rozmyślań, natchnień i pracy nad sobą w ukryciu świątyni Egiptu. Ale i u niego i u innych mistrzów religijnego rozwoju ludzkości w czasach starożytnych pierwiastek metafizyczny wziął stanowczo górę nad etycznym. Nie dość tego: zdobywszy prawdę ci mistrze i marzyciele, zamiast ją rozszerzać, odkrywali tylko nielicznym wybrańcom, po długim szeregu ciężkich i strasznych prób, pod zasłoną tajemnicy. Wynikało to ze wspólnego im wszystkim przeświadczenia, że »dusza jest kluczem wszechświata«, że skupiwszy i rozwinięwszy do najwyższego natężenia jej umysłowe i moralne potęgi, można wejść

w bezpośredni stosunek z ukrytymi mocami, otworzyć sobie drogę w krainy zaświata, zdobyć jasnowidzenie rzeczy, stać się władcą, nawet twórcą dusz. Wobec tego wiedza zupełna mogła być objawioną tym tylko, którzy dali dowody czystości i mocy ducha, przeszedłszy przez ogień prób. »Prawdę — nauczali Pytagorasa kapłani Egiptu — należy stosować do siły umysłu: zasłaniać ją przed słabymi, bo doprowadziłaby ich do obłędu, ukrywać przed złymi, bo chwyciwszy się niektórych jej ułamków, uczyniliby ją narzędziem niszczenia. Więc zamknij ją w sercu, niech mówi przez czyny twoje. »Wiedza siłą twą będzie, wiara — mieczem, milczenie — nieprzeniknionym pancerzem«¹⁾.

Zdawałoby się jednak, że wdartłszy się na wyżyny Prawdy, należało pomyśleć o otarciu łez płaczącym i poniewieranym. Ale nie zrobili tego ci przewodnicy ludzkości i głosiciele myśli Bożej, których Schuré tak wyniósł w swem dziele. Fakt ten mógłby silnie świadczyć przeciw twierdzeniu autora, że natchnienie z *góry* było jednym z twórczych pierwiastków w nauczaniu tylu mędrców starożytności. Jednak przeszkodę, choć tak silną, pominieli esoteryści, zapewne zbyt lekkomyślnie, zadawalniając się dowodzeniem, że najpierw prawda powinna być poznana, potem wytłomaczoną szerokiemu ogółowi, dopiero w końcu zastosowaną do życia społecznego. Zasady nauki esoterycznej wykryli jeszcze mędracy Indyjscy i Egipcscy, Pytagoras spoił je we wspaniałą i porywającą całość, dopiero Plato wyprowadził je z mroku świątyni na rozległą widownię.

Związany przysięgami, roztropnością, wreszcie celem, do którego dążył, nie mógł Plato jawnie nauczać tego, co Pytagorejczycy ukrywali pod potrójną zasłoną. Więc dał on nam całość nauki esoterycznej, ale złagodzoną, zastoso-

¹⁾ Por. str. 151.

waną do poziomu ogólnego, przeobrażoną, w wytwornych szatach baśni lub przypowieści. Zepsucie obyczajów było powszechne, namiętności polityczne — rozkiełznane, świat grecki chylił się do upadku; chcąc przeto walczyć ze złem, należało mówić językiem zrozumiałym dla ogółu. Dlatego to, zamiast rozwierać przepaściste głębiny prawa troistości, rzucał Plato potoki światła w dusze ludzkie, mówiąc o tej innej trójcy — Prawdy, Dobra i Piękna, której zespolone promienie dawały obraz Boga, — mówił on dalej o doskonałym świecie wzorów, o tajnych tęsknotach i wspomnieniach duszy, i tworzył w ten sposób, jak wyraża się Schuré, *kategorję ideału*, mającą na długie wieki, aż do dziś dnia zastąpić ową *inicyacyę* organiczną i zupełną, którą przekazywano z pokolenia w pokolenie w nielicznych świątyniach i nielicznym wyznawcom. Idealizm bowiem — zdaniem autora — jest przedsiönkiem inicyacyi; idealizm, to śmiałe uznanie Boga przez duszę sądzącą o prawdach nadzmysłowych na podstawie własnych głosów wewnętrznych oraz poznania siebie, — inicyacya zaś to przeniknięcie prawd boskich drogą doświadczeń duszy, wewnętrznego zmartwychwstania i bezpośredniego widzenia, na wyższym zaś stopniu inicyacya to zupełne zespolenie duszy z Bogiem; idealizm to sen, to żal po ojczyźnie nadziemskiej; inicyacya to wyraźne przypomnienie, to posiadanie jej. Budując kategorię ideału, Plato stworzył przytułek dla dusz stęsknionych, nie będących w stanie wznieść się do bezpośredniej inicyacyi, a żądnych poznania prawdy; w czci dla mędrca i dla jego nauk zeszedli się i podali sobie ręce ludzie dobrej wiary, jakby w oczekiwaniu, aż otworzy się przed nimi Świątynia Tajemnic ¹⁾.

¹⁾ Por. str. 416—419.

V.

Chrystus ukończył i ukoronował dzieło przed wiekami rozpoczęte i prowadzone przez rzadkich wybrańców Boga, a nauczycieli ludzkości. W nauczaniu ich teoria przeważała nad praktyką, metafizyka nad etyką, żądza zdobycia prawdy nad żądzą czynienia dobrze, dopiero Chrystus kazał nam modlić się, aby przyszło królestwo Boga, a wola Jego panowała »jako w niebie, tak i na ziemi«. Tem królestwem i tą wolą Bożą na ziemi — wypełnienie prawa moralnego. I słowem i życiem nauczył nas Zbawiciel, że ojczyzna nasza tam, ale ją zdobyć trzeba jeszcze tu, na ziemi, czynami miłości. »Wyrósł on jako kwiat z ziemi suchej — mówi Schuré, parafrazując słowa Izajasza proroka — a nie miał kształtu, ani piękności. Najwzgardzeńszy był i ostatni z ludzi, mąż boleści, ale niemoce nasze wziął na się, a myśmy mniemali, że on od Boga zranion. Zranion był dla występków i nieprawości naszych. Każn jego przyniosła nam pokój, ranami i sinością jego jesteśmy uzdrowieni. Uciśniony był i utrapiony, a nie otworzył ust swoich; jako baranek na zabicie wiedziony był«.

Życie Chrystusa opowiedział Schuré ze stanowiska nauki esoterycznej. Może to razić sumienia ściśle katolickie, ale trzeba wyznać, że w porównaniu z życzliwie sceptycznym Renanem stanowisko to jest ogromnym krokiem w kierunku zbliżenia do Kościoła. — »Chrystus Renana — mówi Schuré¹⁾ — to słodki i naiwny marzyciel, który staje się Mesyaszem, nie chcąc tego, prawie nie wiedząc, wyłącznie w celu dogodzenia uczniom. Ale czy marzyciel z wiarą tak słabą mógłby stworzyć religię, która zmieniła postać świata? Nie. Chrystus jest największym z Synów

¹⁾ Por. str. 414 i 508.

Bożych, a pojęcie to, wedle inicjacyi indyjskiej, egipskiej i greckiej, oznacza *duszę zjednoczoną z prawdą Bożą, wolę zdolną do objawienia jej*. Otóż Chrystus stał się ostatniem a najwspanialszem objawieniem woli Boga, należy mu się przeto cześć Boska«.

Wiemy, jak Renan lubił rozwódzić się nad wpływem uroczej natury Galilejskiej na ukształtowanie się pojęć Chrystusa. Wpływu tego nie pominął Schuré, malując Zbawiciela patrzącego ze skał Nazaretu na rozciągające się przed Nim góry Karmelu, Taboru, Sychemu, które pamiętały czasy patryarchów i proroków: »góry te rwały się szczytami swemi ku niebu, jakby śmiałe ołtarze, czekające na ogień i kadzidło. Czy w rzeczy samej czekały kogo?...« Jednak nierównie silniej działały głosy wewnętrzne, ta prawda niewysłowiona, co wykwiłała z bezdeni duszy, wznosząc się, jak kwiat srebrny, ponad tajemniczą jej powierzchnię. Gdy sam był i skupiał się w sobie, wtedy czuł Chrystus, jak rosło w nim i ogarniało go jakieś światło i rozświecało tajniki rzeczy i ludzi. On czytał wtedy myśli, on widział dusze. W pamięci swej dostrzegał, jakby przez lekką zasłonę, istoty niewypowiedziane piękne i promienne, pochylone nad nim, a zespolone w uwielbieniu światłości nieskończonej. Widzenia cudowne nawiedzały Go we śnie i stawały pomiędzy Nim a rzeczywistością. Porwany ponad gwiazdzone przestrzenie, ku nieznanym niebom, czuł jak z wyżyn jego zachwyty nieprzeparcie go ciągnęło jakieś piorunowe światło i rzucało w jasność słońc. Po ekstazach takich wracał do życia dziwnie promienny, bezgranicznie silny, pogodzony ze wszechświatem i gorejący miłością. Ale jakże nazwać to światło tajemnicze, które, wytryskując z głębin jego duszy, unosiło w dal zaświata? to światło, którego pierwsze potoki oblały go przez oczy matki, a które teraz jednoczyło go miłością z duszami wszystkimi? Czy światło to nie było źródłem dusz?

On je nazwał Ojcem Niebieskim ¹⁾.

Wtajemniczony przez Esseńczyków w głębie esoteryzmu, a podniesiony świętością własnych natchnień, zapragnął Chrystus dać poznać ludziom Ojca Niebieskiego. Ale przedtem udał się na puszczę, aby w samotności, w skupieniu i modlitwie rozmyślać nad posłannictwem swoim. Wtedy to nastąpiło opowiedziane przez Ewangelistów *Kuszenie*; stanowi ono w życiu Chrystusa tę chwilę przełomu, w której, zdeptawszy swą istotę ziemską, rozwiązał on zagadkę bytu, poznał Prawdę, zdobył spokój i ze świadomością swego Mesyaszowego posłannictwa zstąpił wśród ludzi nauczać ich, aby miłując Boga wszystką siłą duszy a bliźnich jako siebie samych, zdobyli jeszcze tu na ziemi wiekiustą szczęśliwość królowania z Bogiem. »Dwa lata — mówi Schuré — trwała ta wiosna Galilejska, w czasie której, pod urokiem słów Chrystusa, jaśniejące lilie aniołów zdawały się rozkwitać wśród woni i czarów natury, a jutrzienka królestwa Bożego rozciągała się nad pobożnymi tłumami«. Ale zadrżeli faryzeusze, przerażeni potęgą i wpływem słów Boskiego mistrza; poczęli go szukać; ścigany, tułał się Chrystus z uczniami czas jakiś po ziemi Judzkiej. Dwa sumienia, dwie natury staczały w Nim walkę: jedna ludzka, kołysała Go złudzeniami, szepcząc: kto wie? może ujdę od wrogów; ale natomiast druga, Boska, nieodparcie powtarzała: droga zwycięstwa prowadzi tylko przez bramę cierpienia. Pod naciskiem walki wewnętrznej znowu zapragnął Chrystus skupić się w ciszy i modlitwie. Poszedł na górę Tabor, wzięwszy Piotra, Jakóba i Jana. Tam na skrzydłach ekstazy wzleciał on do Ojca Przedwiecznego i na łonie Jego odzyskał w pełni świadomość swej Boskości, a trzech uczniowie ujrzeli Go wtedy przemienionego; »szaty stały się lśniące i bardzo białe, jako śnieg, a oblicze roz-

¹⁾ Por. str. 464—5.

jaśniło się, jako słońce... I ujrzeli Eliasza z Mojżeszem, którzy rozmawiali z Nim... I stał się obłok, który je zakrył, a przyszedł głos z obłoku mówiący: Ten jest Syn mój miły, tegoż słuchajcie«. I zstąpił Chrystus z uczniami; nie było miejsca wątpieniom; Niebo przemówiło, a ziemia wołała ratunku. Skierował przeto krok swój ku Jerozolimie, gotów do śmierci męczeńskiej.

Słabą a nawet szpetną stroną dzieła Renana stanowi odrzucenie cudów i wogóle pierwiastku cudowności w życiu Chrystusa. Musiał natomiast postawić albo przywidzenia, albo coś nierównie gorszego. Ale szkopał ten nie istnieje dla Schuré'go. Nie dzieje się w naturze nic nadprzyrodzonego — powiedział on gdzieś — lecz są zjawiska nieznanne, a prawie nieprzeniknione. W tem przeświadczeniu nietylko nie odrzucił on cudowności, ale, przeciwnie, położył na nią silny nacisk. »W życiu Chrystusa, w tym wielkim dramacie mesyanicznym — dowodzi on¹⁾ — są trzy wierzchołki: to kuszenie na puszczy, kiedy Chrystus uznaje, że jest przepowiedzianym przez proroków Mesyaszem; przemienienie na górze Tabor, kiedy zespolony z Ojcem, otrzymuje zupełne objawienie Jego woli; wreszcie zmartwychwstanie, będące koniecznem ukoronowaniem Jego dzieła, tą podstawą historycznego rozwoju chrześcijaństwa, bez której onby nie mógł mieć miejsca. Po mroku rozpacz, który ogarnął uczniów po śmierci Zbawiciela, następuje radość nagła, niespodziana, bezgraniczna. Wybucho ona i przenika dusze, jak światło wschodzącego słońca, i po ziemi Judzkiej roznosi się głos drżący zachwytem szczęścia: On zmartwychwstał«. Ukazuje się Chrystus Maryi Magdalenie, potem dwom uczniom idącym do Emmaus, potem jedenastu innym, potem w obecności licznie zgromadzonych wstępuje na Niebo. »Od 18-tu wieków — mówi autor — usiłują fale

¹⁾ Por. str. 543.

wątpienia i negacyi podmyć skałę świadectw apostołów, od stu lat rzuca się na nie krytyka wściekła, a zbrojna we wszystkie podstępny, ale daremnie, bo niepodobna odrzucić tych świadectw, jako faktów psychicznych, niepodobna wątpić, że wiara apostołów w zmartwychwstanie Chrystusa była niewzruszoną, że stała się źródłem ich tryumfującego a płodnego w czyny zapału. A czy nie śmieszna to rzecz i niegodna umysłu poważnego twierdzić, że aberracye zmysłów dały początek największemu z przewrotów religijnych w dziejach ludzkości?« Lecz w szeregu tych świadectw najniezaprzeczniejszym, a z pewnością nie najmniej cudownym, jest widzenie św. Pawła, do którego w listach swych wciąż wraca, jako do źródła swej wiary; znając uprzedni stan jego duszy, wiemy, iż widzenie to nie z wewnątrz przyszło, ale z zewnątrz, że było niespodziane i piorunujące i że do gruntu przeobraziło jego istotę. »Jak chrzest z ognia, przeniknęło go od stóp do głowy, ubrało w pancerz twardy, czyniąc go odtąd niezwykłym rycerzem Chrystusa« ¹⁾.

Kościół porównywają często do okrętu. Otóż okręt ten zbudowany na wybrzeżach Wschodu, należało — mówi Schuré — pchnąć na szerokie morze. Pchnięcie to dał zmartwychpowstały Chrystus.

VI.

Jan Honcey, pisarz współczujący dążeniom neochrześcijan, zaliczył Renana do twórców dzisiejszego ruchu religijnego we Francyi ²⁾, ponieważ w społeczeństwie złożonym z niedowiarków on jeden zachował pewne »minimum wiary«, czyli, że wpływ jego był ze stanowiska religii dodatni ra-

¹⁾ O zmartwychwstaniu, por. str. 535—544.

²⁾ *Souffles nouveaux*. Paris, 1892.

czej, niż ujemny. Pogląd taki dziwnie brzmi w uszach naszych, albowiem w społeczeństwie, które umiało zachować owo »minimum wiary«, jak n. p. nasze, działanie pism Renana mogło mieć charakter tylko niszczycielski. Że jednak inną nieco miarą należy mierzyć znaczenie myśliciela francuskiego, gdy mowa o jego ojczyźnie, potwierdził to świeżo ks. Pawlicki w szeregu pięknych studyów o nim¹⁾. »Wystawmy sobie — są słowa naszego pisarza — niedowiarka francuskiego owych czasów, który nie zawsze ochrzczony, a rzadziej jeszcze obeznany z katechizmem, pełen pogardy dla kultu, a nienawiści do duchowieństwa, patrzył na świat i sprawy ludzkie okiem Voltaire'a lub Condorceta, lub współczesnych mu przyrodników i lekarzy. Wierzył święcie, że Bóg świata nie stworzył, że Opatrzność żadna nie czuwa nad naszym plemieniem, że człowiek nie ma duszy nieśmiertelnej, że religia jest zabobnem, mającym źródło swoje w niedokładnej znajomości praw przyrody, albo kłamstwem wymyślonym przez duchownych ku utrzymaniu w poddaństwie mas ciemnych pod nielitościwem berłem samolubnych tyranów, albo, że jest nareszcie jakimś idealnem marzycielstwem, nie zasługującym, by ludzie poważni i wykształceni długo zastanawiali się nad niem«. Jakież musiało być zdziwienie tego nie wierzącego Paryżanina, gdy nagle dowiadywał się z książki Renana o Chrystusie, że »religia ta, której nie znał, a mniej jeszcze lubił, jest faktem największym w dziejach«. Wziąwszy zaś książkę do ręki, nie mógł jej rzucić, tak go podbijała pięknnością stylu, umiejętnym i pełnym smaku rozkładem przedmiotu, bogactwem pomysłów, śmiałością porównań wypadków ewangelicznych do innych czasów, ludzi i miejscowości, uczonością wreszcie, ale wolną od nudów i pedanteryi«. Nic więc dziwnego — wnosi ks. Pawlicki — że w kołach paryskich, zupełnie wy-

¹⁾ »Żywot i dzieła Renana«. Kraków, 1894.

zutych z wiedzy chrześcijańskiej, Renan pierwszy mógł obudzić pewne zajęcie się teologią.

W takim razie o ileż głębiej w duchu religii powinaby podzielać na koła te już oswojone z teologią, dzięki pismom Renana, praca Schuré'go, przejęta czcią wzniosłą dla Chrystusa, oraz żądzą urzeczywistnienia ideału Chrystusowego w życiu jednostek i społeczeństw! Wprawdzie Schuré nie pisze tak lekko i wytwornie jak Renan, bo nie jest on sybarytą, szukającym w każdym szczególnie badanego przedmiotu coś, coby łagodnie pieściło wyobraźnię, — nie, to entuzyasta; porwała go tęsknota do nieskończoności, do tajemniczych światów zatopionych w błękicie, i radby odkryć jakieś proste, blizkie szlaki od ziemi do Nieba; — po za tem nie obchodzi go nic. Dlatego to styl jego poważny, jednostajny, surowy, jakby stary jakiś śpiew gregoriański, grzmiący w gotyckiej bazylice, ale też, jak śpiew ten, rwie on myśl od dręczącej zmienności rzeczy ziemskich do krain wiekuistego spokoju i ciszy.

Ale, jeśli Schuré nierównie jest bliższym ducha kościelnego, niż Renan, czy można stąd wnosić, że marzenia esoterystów, których on jest niewątpliwie najszlachetniejszym przedstawicielem, znajdą wkrótce ujście w życiu i działalności Kościoła? Tymczasem jeszcze nie. Porównywałem wyżej zapatrywania esoterystów z marzeniami Słowackiego, powstałemi pod wpływem Towiańskiego. Doprowadzając porównanie to do końca, mogę powołać się na zdanie ks. Arcybiskupa Felińskiego, które był wyraził w liście do mnie ¹⁾. Otóż Słowacki, wedle słusznej uwagi świętobliwego pisarza, żył długie lata w zupełnem oddaleniu od Kościoła, »goniąc za czczemi tylko mrzonkami własnej wyobraźni«. Dopiero przyjąwszy »naukę Towiańskiego, która zaczerpnęła głęboko z żywego rdzenia chrześcijaństwa«, zbliżył

¹⁾ »Trzej wieszczowie nasi wobec Kościoła«, *Świat*, 1888, Nr. 17.

się on do poznania prawdy Ewangelicznej i wyrobił w sobie taką siłę moralną, że zdawała się »wytryskiwać z prawdziwie chrześcijańskiej wiary i miłości, pomimo, że do wnętrza duszy poety nieczystym dostawała się kanałem». Podniosły nastrój pism Schuré'go każe wnosić, że jak na wieśzcza naszego tak też na życie pokłóconych z religią społeczeństw europejskich esoteryzm, a właściwiej mówiąc ten jego idealistyczny odłam, który Schuré najszlachetniej uosobił, musi podziałać w kierunku uduchownienia, uchrześcijanienia, wreszcie zlania się z życiem i działalnością Kościoła. To ostatnie niestety nastąpi dopiero w dalszej przyszłości. Dziś jeszcze nie. O ile bowiem neochrześcijanizm, dążący przedewszystkiem do urzeczywistnienia prawa moralnego, jest życzliwie usposobiony dla Kościoła, o tyle znowu esoteryzm zapatruje się nań niedowierzająco. Pocho dzi to stąd, że w słusznem zresztą mniemaniu esoterystów, wszelka działalność moralna może wtedy tylko przynieść pożyteczny owoc, kiedy oprze się na niewzruszonej podstawie. Taką dla nich podstawą jest filozofia ich, tak zwana nauka esoteryczna; przywiązani do niej są bardzo, a twierdzą, że Chrystus przekazał ją uczniom i że przechowała się w Kościele aż do wieku drugiego. Otóż stańmy na chwilę na ich stanowisku i przypuśćmy, że tak jest i że stracił Kościół, co mu danem było, nie zaprzeczy jednak p. Schuré, że tracąc metafizykę esoteryzmu zachował Kościół jego etykę, której zasadą znamiennej uznanie doskonałości moralnej, jako koniecznego warunku poznania prawdy; w Kościele tylko, a nie w stowarzyszeniach tajnych, nauczano i nauczają miłości Boga i bliźniego aż do zaparcia się siebie; w Kościele tylko, nawet w czasach największego jego upadku, jaśniały zawsze szeregi świętych, rwących dusze ludzkie ku Niebu. Mimowoli przychodzą tu na myśl słowa św. Augustyna, że «inna to rzecz patrzeć z dzikiego szczytu góry na ojczyznę pokoju, a nie znajdować drogi

tam prowadzącej...« a inna »być już na drodze prawdziwej, staraniem Imperatora niebieskiego obwarowanej, gdzie nie napadną ci, co szeregi wojsk niebieskich opuściwszy, unikają jej, jako męczarni«¹⁾). — Czy tymi dezertierami wojsk nieba nie są esoterycyści? Widzą oni »ojczyznę pokoju«, lecz zabłądzą, bo zesli z drogi, wówczas gdy ci, co są na drodze prawdy i świętości, zdobędą prędzej czy później zupełną prawdę i doskonałą świętość.

Tak, natura rzeczy wymaga, aby te moralne tęsknoty, których wynikiem dzisiejszy neochrześcijanizm, i te metafizyczne, objawiające się w marzeniach esoterystów, złąły się ze sobą, ginąc w potężnym prądzie życia kościelnego. Dopiero wtedy nastanie tryumf tego odrodzenia uczuć religijnych, którego nieśmiałe początki oglądamy dzisiaj. Przed majestatem cierpień ludzkich korzą się neochrześcijanie, — esoterystów majestat śmierci przejmuje dreszczem żądzwy wydarcia z zaświata jego tajemnic, — ale powinna wreszcie przyjść chwila, kiedy krnąbrne karki ludzkie zegną się w uczuciu pokory wobec podwójnego majestatu cierpienia i śmierci. Wtedy to powróci na ziemię rozkielznana dziś u esoterystów fantazyja i zamiast gonić po niedostępnych dla umysłu zaświatowych szlakach, użyczy skrzydeł uczuciu, wędnującemu w kajdanach narzuconych nań przez neochrześcijański sceptycyzm. Dwie prawdy zajaśnieją wówczas: pierwsza, żeśmy obywatele nie ziemi lecz nieba; druga, że życie święte, otwierając nam światy nieba, staje się źródłem poznania. O pierwszej z tych prawd zdają się zapominać neochrześcijanie, o drugiej — esoterycyści, lecz z zespolenia ich wytryśnie w umyśle świadomość, że tam tylko, gdzie obie prawdy stanowiły od wieków kwiat życia, — w Kościele przez Chrystusa zbudowanym, — znajdzie się ta światłość, co nam w wędrowce ku Niebu zaświeci.

¹⁾ *Aur. Augustini Confessionum.* L. VII, c. XXI.



IV
KATOLICYZM A PRĄDY RELIGIJNE
W LITERATURZE

(O. *Maryan Morawski*: »Wieczory nad Lemanem«, 1896, II. wyd. 1897).



I.

Nietylko wiedza i talent zapewniły O. Maryanowi Morawskiemu wybitne stanowisko wśród pisarzy religijnych i filozoficznych, ale i niepospolita szerokość umysłu. Dwie są cechy umysłu szerokiego: zdolność obejmowania rozległych widnokręgów i zdolność rozumienia stanowiska i poglądów przeciwnika. To ostatnie szczególnie jest cenne, bo bardzo rzadkie, zwłaszcza u ludzi, wyznających bardzo ściśle określony całokształt zasad, więc przedewszystkiem u kapłanów, tymczasem O. Morawski posiadał właśnie ten rzadki przymiot w stopniu bardzo wysokim. Dlatego to systemy i nauki, które on zwalcza, nie są dla niego, jak dla tylu innych apologetów, ohydnyimi jakimiś wytworami myśli zbałamuconej zmysłami lub pychą; przeciwnie, gdzie tylko jest iskierka dobrej woli, tam on ją z pewnością wynajdzie i podniesie. Pamiętam, przejeżdżając przed laty kilkunastu przez Kraków, czytałem o mającym nastąpić odczycie O. Morawskiego p. t. *Spowiedź rosyjskiego pisarza*. Na odczyt ten nie poszedłem: nie podobał mi się sam jego tytuł, trochę tchnący sentymentalizmem, nazwisko prelegenta było mi prawie nieznane, sądziłem, będąc pod świeżym wrażeniem atmosfery genewskiej, którą przez czas dłuższy oddychałem, że, jako kapłan katolicki, nie potrafi

O. Morawski spojrzeć bezstronnie na Tołstoja i że zdobędzie się tylko na szereg ckliwych wykrzykników o strasznych błędach, w które pisarz rosyjski był przedtem pogrążony, które dziś poznał, ale z których wybrnie dopiero wtedy, kiedy zwróci się do jedyne go źródła prawdy, do Kościoła katolickiego. Jakże zdziwiony byłem później, gdy odczyt ten ujrzałem w druku! Oczywiście, rzecz całą prowadził autor w kierunku katolickim, inaczej nie mógł, tylko zamiast czczej frazeologii, dawał on obraz stanu duszy i poglądów wielkiego pisarza, świadczący o tak głębokiem, subtelnem i sympatycznem wnikięciu w istotę jego życia wewnętrznego, że takiego zrozumienia mógł polskiemu jezuitcie pozazdrościć każdy najzapaleńszy Tołstoista. Podobnież po latach kilku Morawski sam jeden wśród naszych krytyków zrozumiał *Sonatę Kreutzera*. Żaden inny utwór Tołstoja nie wywołał dotąd tyle hałasu i oburzenia; w powieści tej upatrywano cynizm, obrazę uczuć religijnych i moralnych, w Czechach jakoby czas jakiś zabroniona była jej sprzedaż, w Krakowie recenzent *Przeglądu Polskiego* wylewał na nią swoje świętobliwe oburzenie; niemoralność jej, pomimo różnic w odcieniach rozmaitych zapatrywań, wydawała się wszystkim rzeczą nie ulegającą zaprzeczeniu — a jednak O. Morawski pod łupiną szorstkiego i zrażającego tkliwe serce realizmu, wynajdywał pożywczy owoc i umiał spojrzeć na dziwaczny pozornie wytwór wyobraźni rosyjskiego reformatora, jako na jeden z najnamiętniejszych i najwspanialszych protestów przeciw zmysłowości, jakie kiedykolwiek ogłoszone zostały. I rzeczywistość potwierdziła ten sąd wierny: w rzeczy samej *Sonata Kreutzera* wywołała wstrząsające wrażenie w szerokich kołach młodzieży rosyjskiej, odkryła jej nowe światy, otwierając oczy na piękno życia czystego i pod urokiem tego ideału poczęły nawet tworzyć się tam stowarzyszenia, owiane żądzą pracy w kierunku doskonalenia się wewnętrznego.

Szerokość poglądu płynie albo z wrażliwości serca, umiejącego odczuć bóle i radości ludzi i przejąć się ich odwieczną tęsknotą do prawdy i dobra we wszystkich formach, w jakich się tylko kiedykolwiek objawiała, albo też opierać się może na przechodzącej pospolitą miarę jasności, trzeźwości i bystrości myśli. U O. Morawskiego niezaprzeczenie rozum góruje nad sercem. Nie porywa on nas ani potęgą wyobraźni, zatopionej w kontemplacyi tajemnic wiary, jak Semenenko ¹⁾, ani rzewnością i ciepłem serdecznem, wiejącem z duszy świętej, bo rozżarzonej miłością bliźniego, jak arcybiskup Z. S. Feliński ²⁾. Wybuchy liryzmu są rzadkie u niego, ale natomiast posiada on wyjątkowy dar przedstawienia każdej najzawilszej nawet kwestyi w sposób tak jasny, że w pierwszej chwili czytelnik chciałby nieraz powiedzieć: po co to pisać, kiedy to rozumie się samo przez się. Tej niezwykłej jasności przypisują to, że pisma O. Morawskiego nie zdobyły u nas dotąd takiego uznania, jakieby im się należało. Czytająca publiczność lubi szum słów, mglistość bierze ona nieraz za głębokość, przyzwyczaili ją do tego sami pisarze, którzy rzadko, dzięki Bogu, używają mowy do ukrycia myśli, ale bardzo często do jej przykrycia pod powłoką ozdobnie ociosanych okresów.

Od zarania swej działalności rozpoczął O. Morawski walkę przeciw materyalizmowi. To miano można nadać pojęciom, stanowiącym zasadnicze pierwiastki dzisiejszej atmosfery umysłowej, nie dlatego, aby teoretycznie mogły być zawsze wyprowadzone z filozofii materyalistycznej w najściślejszem znaczeniu wyrazu, ale że w dziedzinie praktyki do materyalizmu prowadzą zawsze i wszędzie. W *Filozofii i jej zadaniach*, wyczerpanej już, a pierwszej z większych, pod względem rozmiarów, prac swoich, dał O. Morawski

¹⁾ W dziele »Credos.

²⁾ N. p. w dziele »Wiara i niewiara w stosunku do szczęścia osobistego.

charakterystykę głównych w dziejach kierunków filozoficznych i wskazał na powagę i głębokość poniewieranej scholastyki średniowiecznej; w *Celowości w naturze* (II. wyd. 1890), wystąpił przeciw materyalizmowi tych, co w budowie i życiu wszechświata nie chcą widzieć rozumnej myśli twórczej; w szeregu szkiców, powiązanych później w jedną całość p. t. *Podstawy etyki i prawa* (1891), walczył z materyalizmem deterministów, wyprowadzającym prawo od siły i kończącym na pogańskiej apoteozie państwa; w krótkiej lecz bogatej treścią rozprawce *O zadaniach sztuki*, napisanej z powodu znanej książki Witkiewicza, doskonale zgromił materyalizm artystyczny, zapatrujący się na sztukę z poziomego stanowiska techniki. Wreszcie owoce długoletnich rozmyślań w tym kierunku zebrał dziś w *Wieczorach nad Lemanem*, w których wystąpił z najtreściwszą, ale i z najwymowniejszą apologią katolicyzmu, jaką sobie mogą wyobrazić. Jest to najgłębiej obmyślane i najlepiej wykonane dzieło naszego myśliciela.

Omawiając w roku zeszłym ¹⁾ pisma ks. Niedziałkowskiego, wyraziłem powątpiewania co do użyteczności apologetyki. Zdania mego nie cofnąłbym dzisiaj. Napojeni pozytywizmem, skłonni jesteśmy do uznawania tylko świadectwa zmysłów i z tego powodu najmisterniejsze dowodzenia teologów giną dla nas wobec faktu, że nikt z nas nie widział ani Boga, ani wracającego z tamtego świata nieboszczyka. Prześlicznie wyraził się Karol Secrétan, że przyczynowość, jako dowód istnienia Stwórcy, wznosi nas ponad proch rzeczy ziemskich, ale dowodem w ścisłym znaczeniu tego wyrazu nie jest. Nie chcą jednak uznać tego apologeci i nie chcą pozbyć się ponętnego przeświadczenia, że teologia równie jest ścisłą, jak matematyka i że przeto niema prawie różnicy między człowiekiem twierdzącym, że

¹⁾ *Przegląd literacki*, 1896 Nr. 2.

dwa razy dwa — pięć, a tym, co nie jest w stanie uwierzyć, że zjedzenie jabłka przez Adama stało się przyczyną wygnania ludzkości z raju i wszystkich klęsk ziemskiego istnienia. Apologeta warszawski, ks. Wł. M. Dębicki, wyznajduje tylko wyrazy nieskończonej pogardy dla wszystkiego, co nie jest ściśle katolickie i nie rozumie tego, że patrząc na wyniosłe jego pastwienie się, pozytywiści równie pogardliwie wruszają ramionami, ci zaś, co wątpią, ale chcieliby wierzyć, uwikłają się w nowych wątpliwościach, bo zanedbano się zżyli z pewnymi kierunkami, zanedbano nauczyli się czcić niektóre imiona, aby mogli zaufać człowiekowi, który w tych kierunkach i w tych ludziach upatruje tylko obłąd, graniczący z idyotyzmem. Wiara była i będzie potrzebą duszy; serce tęskni do Ojca Niebieskiego, a rozum dąży do poznania przyczyn i szuka absolutu, ale duch czasu tyle zrobił, że umysły, którym prawdy wiary narzucałyby się, jako niezbite i jasne pewniki, należą do coraz radszych i zamierających okazów atawizmu. Stąd, że zegar zrobiony został przez zegarmistrza, nie umiemy już wyciągnąć wniosku, że świat stworzony przez Stwórcę. Niech o tem pamięta apologetyka. I to także powinna mieć ona na uwadze, że w krew i kość ludzi, zajmujących się religią, przeszła myśl, którą wymownie na kongresie religij w Chicago wypowiedział kapłan bramiński, porównując rozmaite religie do rozmaitych ścieżek, wiodących na wierzchołek jednej góry. Możemy uwierzyć, że jedna z tych ścieżek najkrótszą jest, najpewniejszą i najlepszą, ale nie uwierzmy, aby ci, co innemi podążają, mieli koniecznie ześliznąć się i wpaść w otchłanie, zanim dojdą do celu. Słowem inny musi być ton apologetyki. Odsyłanie do idyotów tych, co nie przyjmują odrazu, bez zastrzeżeń wszystkiego, co naucza Kościoła, nikomu nie otworzy oczu, a wielu bardzo zniechęci i odstręczy. Zadaniem zaś apologetyki jest

wznieść nas »ponad proch rzeczy ziemskich«, usiłując współdziałać z łaską z nieba, która jedna jest zdolna ogniki żarzących się w duszy pragnień boskich rozżarzyć w wielki płomień. Niech więc, odgraniczywszy sferę wiary od sfery nauki, wykaże apologetyka doskonałość i pełnię ukojenia, które nauka katolicka przynosi metafizycznym, moralnym i estetycznym żądom duszy, ale przytem, zamiast wzniecać niechęci, zamiast potępiać i niszczyć tych, co fałszywemi drogami pną się na wierzchołek góry, niech sama patrzy w słońce słońce »bystrzej niż orzeł«, jak Beatryx Dantego, i niech czeka, aż światło jej czyste przykuje ku sobie dusze ludzkie, aż oczyszczone i wyzwolone z ziemi, siłą naturalnego ciężenia ku Bogu, wzniosą się za nią do góry, jak wznosił się wieszcz włoski do wyżyny wielkich tajemnic za promienną Beatryx, w której symbolizował teologię, wiedzę o Bogu, wiedzę rozumu, oświeconego łaską i objawieniem.

Aby myśl moją wyrazić jaśniej, powiem, że teologia apologetyczna więcej, niż każda inna czynność ducha ludzkiego, powinna być przeniesioną do sfery doskonalenia się osobistego, czyli, że uprawiać ją powinni ludzie święci, albo dążący wszystkiemi siłami do uświętobliwienia siebie. W takim razie instynkt moralny wskaże szermierzom wiary drogę, którą kroczyć im należy, aby wpoić ludziom zasady religii, a piękno ich dusz rozjaśni ich dzieła blaskiem, który podwoi siłę dowodów rozumowych, nadając im urok życia i świeżości.

Oczywiście nie mam prawa wkraczać w sferę cudzych sumień i zastanawiać się, o ile polscy apologetycy czynią zadość wskazanemu warunkowi. W każdym razie, co się tyczy pism O. Morawskiego, to rzeczą jest aż nazbyt widoczną, że ich cechą dodatnią i pociągającą, ich siłą stanowi wielka wyrozumiałość, płynąca z chrześcijańskiej miłości bliźniego,

skojarzonej z bezstronną jasnością myśli. Dzięki temu, zrozumiał O. Morawski, że wdawanie się w rozprawy z materialistami lub materyalistycznie usposobionymi nie prowadzi do celu, bo nie może być porozumienia między ludźmi, którzy, stojąc na przeciwległych krańcach, innymi mówią językami, bo inne nadają znaczenia tym samym wyrazom i pojęciom. Np. Adam Mahrburg, napisawszy krytykę *Celowości w naturze*, dodał był do tytułu wyrazy: »ze stanowiska naukowego«, jakby chcąc przez to zaznaczyć, że dzieło, które rozbierał, nic wspólnego ze »stanowiskiem naukowym« nie miało. Słusznie zapytywał wtedy O. Morawski, dlaczego to w pewnych sferach »z góry odsądza się od nauki nie tylko »hypoteza Stwórcy«, ale i fakty i wnioski wszelkie, któreby mogły do tej hypotezy prowadzić«. Zgodnie z tem pozytywiści, przywłaszczwszy sobie monopol naukowości, energicznie zapewniają, że »nauka« nie przesądza i przesądzać nie chce takich kwestyj, jak Bóg, nieśmiertelność, celowość; doskonale tymczasem wykazał O. Morawski, że Mahrburg, głosząc, iż kwestyi tych nie porusza, wciąż *suponuje* w wywodach swoich, że zostały rozwiązane przezcząco. I to samo powiedzieć można o wszystkich pozytywistach; wszak trudno przypuścić, aby myśliciel, biorący się do dokładnych studyów nad jakąś gałęzią, nie myślał przedtem nigdy, nie miał z góry powziętego poglądu filozoficznego, poglądu, będącego wynikiem już jeśli nie rozmyślań, to usposobienia jego, jego upodobań, marzeń, dążeń. »Gdzież jest ten filozof — wołał O. Morawski — który bez żadnej metafizyki, bez żadnego poglądu na wszystkość, do badania świata przystępuje? Jeżeli gdzie taki istnieje... to nie filozof, ani zdolny do filozofii; nie myślał on prawdziwie, nie patrzył badawczo w świat ani w siebie; ta ciekawość przyczyn, która, według Greków, rodzi filozofię, nie puściła nigdy korzenia w jego duszy. — Dajmy mu

pokój, a zwróćmy się raczej do kwiatów i motyli, od których się więcej filozofii nauczymy¹⁾.

I dał pokój O. Morawski. W *Wieczorach nad Lemanem* wyprowadził tylko jednego naukowca, a słowa swoje zwrócił przeważnie do tych, co uznając potrzebę religii, na jednym z nim stoją gruncie.

Wieczory nad Lemanem napisane zostały w formie dialogów. W tej formie ułożył niegdyś jeden z artykułów swoich słynny krytyk rosyjski Bieliński; przed oddaniem go do druku, przeczytał Hercenowi i zapytał o zdanie. »Bardzo dobry — brzmiała odpowiedź — tylko nie rozumiem, jak miałeś cierpliwość z takim głupcem tak długo rozprawić«. Zdanie bardzo słuszne. Każdy pisarz, używający formy dialogu, musi uleść łatwej pokusie włożenia w usta przeciwnej strony argumentów błahych i chwiejnych, skutkiem tego dialogowane rozprawy są tak często nudne i tchną zarazem nieszczerością, pozą, niesmacznem ze strony autora kokietowaniem łatwą wyższością nad urojonymi przeciwnikami. Szkopuły te szczęśliwie ominął O. Morawski. Dlatego to dialog nie jest wadą, ale, owszem, stanowi zaletę jego pracy, uświetnił on ją przez to, rozszerzając widownię. Między przeciwnikami księdza z *Wieczorów* niema głupców, wszyscy rozumują logicznie, nieraz wzniosle, z polem i zapalem, słowem, wprowadził ich autor po to, aby przez usta ich mózdz stanowisko przeciwne nauce katolickiej przedstawić ze strony najlepszej, najbardziej pociągającej, utrudnił on w ten sposób zadanie księdzu, ale niezmiernie na tem zyskał interes dzieła. Przyjaciele księdza też poruszają niektóre punkty w katolicyzmie z otwartością, któraby nie uchodziła u kapłana. Wszystko to przykuwa uwagę czytelnika: zajęcie jego rośnie, ogarnia ciekawość,

¹⁾ »Pogadanka o przygodach Celowości w naturze« *Przegląd Powszechny*, Maj, 1893.

jak wywiąże się się ksiądz z trudności, które mu zewsząd stawiają. A rozmowy te o najwznioślejszych zagadnieniach życia toczą się nad uroczymi brzegami Lemanu i błękitne tonie jeziora i nieba, dziewicze szczyty Alp, księżyc i gwiazdy wtórują hymnem nieskończonej natury tęsknocie do poznania, wyrrywającej się z piersi uczestników biesiady. Oprócz filozoficznej powagi, nabiera dzieło uroku poezji.

Pierwszego wieczoru panuje między biesiadnikami zgoda. Wszyscy stwierdzają odradzanie się za dni naszych przytłumionego przedtem ducha religijnego. Wyjątek w tym względzie stanowi Warszawiak pozytywista Bielski. Ale Niemiec, Hainberg, były docent filozofii prawa, wygłasza, że nigdy od czasów Lutra nie było w Niemczech chwili, »w którejby kwestya religijna tak zapełniała umysły, literaturę, nawet życie państwowe, jak w drugiej połowie tego wieku«; Francuz, powieściopisarz Leroy, wskazuje na idealistyczny i religijny nastrój w pismach Vogüé'go, na zwrot w tym kierunku u pisarzy z młodego pokolenia, jak Desjardins, Rod, Sarrazin, H. Bérenger, zwrot, który zaznaczył się też i u starszego od nich Bourget'a. Angielka, miss Wilson, powołuje się na ogromny w Anglii rozgłos dzieła Balfoura *Podstawy wiary*; pastor Deville opowiada o neokantyzmie, który bierze obowiązek moralny za kamień węgielny całej filozofii i tą drogą dochodzi do chrześcijańskiego stanowiska, zwłaszcza w pismach Karola Secrétan'a; Rosyanin Siemionow przytacza Lwa Tołstoja i jego wpływ w Rosyi i Europie. Wnioski płynące z tej dyskusyi reasumuje ksiądz, ciesząc się, że uznali wszyscy nieodzowną potrzebę wiary, określając religijność, jako wrodzoną człowiekowi aspiracyę do czegoś za światem, jako dążność duszy do nieskończoności.

Ksiądz, przemawiający w imieniu samego autora, przedstawia stanowisko ściśle katolickie, pastor zaś Deville jest chrześcijaninem głęboko wierzącym w bóstwo Chrystusa

i w Ewangelię, ale czyniącym ustępstwa duchowi czasu. Poza tem w innych współbiesiadnikach wyprowadził autor rozmaite odcienie religijności, rozmaite tony w harmonii wzbijających z nad Lemanu tęsknot do doskonalszego bytu. Hainberg i Siemionow stanęli w tym względzie na przeciwległych biegunach. Hainberg poprzestaje tylko na samem stwierdzeniu faktu, że człowiek jest *animal religiosum* i z pewną sympatją bada ruch odradzającej się religijności. Leroy'a artystyczna natura pcha w stronę religii; jako powieściopisarz bada on głębie dusz ludzkich i podziwia i odczuwa to piękno, które wiara im daje. Dalej jeszcze idzie miss Wilson: napisała ona fantastyczny utwór *Excelsior* i czuć na jej osobie tchnienie potężnych, rzeźwiących, oceanowych powiewów, które hasło *Excelsior* wyrwały na marzeniach Shelleya i Byrona, Emersona i Longfellowa, unosząc się na wyżyny, w dal, w zaświat; ciasno też poetycznej Angielce na ziemi, a przed jej duszą, rwącą się gdzieś w lepsze sfery, chrześcijaństwo otwiera rozległe widnokreśli. Lecz najreligijniejszym w tem gronie jest Siemionow; przejął się on Tołstojowskim dążeniem do ideału moralnego, żądzą prawdy i sprawiedliwości na ziemi, dlatego głębiej od innych boleje nad złem, które widzi wokoło siebie i głębiej czuje potrzebę wiary, jako lekarstwa na trapiące ludzkość choroby. Ani sztuka, ani chłodna moralność bez Boga — dowodzi on — nie zadowolą aspiracyj ludzkich, prowadzą one duszę ku ideałom, ale religia zawsze przoduje im w tym względzie, bo najbliżej z nieskończonością obcuje. Sztuka dopiero odgadywać każe w pięknie, jak mówią platonicy, cień nieskończoności, moralność podnosi już ponad prawa materji, ale tylko »religia bezpośrednio, choć zawsze omakiem, styka duszę z absolutem, każąc modlić się i wierzyć, że Bóstwo opiekuje się nami. Spójrzmy na biednego Araba, który rozłożył wśród pustyni swój święty dywanik i stoi w modlitwie, zapatrzony w nieskończoność — a z drugiej

na delikatnego estetyka, który stoi zachwycony przed wniebowzięciem Tycjana. Obaj z absolutem obcują, ale ów Arab bezpośredniej, bliżej. I stąd wnoszę, że religia musi być zdolną wyższe dawać ludziom zachwyty, niż sztuka i cnota.

Rozdźwiękiem i anachronizmem w tem gronie jest Bielski. Wszelką religię uważa on za przesadę, który słońce oświaty rozproszy z czasem; religii mogą potrzebować ciemne masy i z tego powodu niektóre rządy otaczają ją opieką; można też przyznać, że w pewnej mierze religia znajduje sprzymierzeńca w sercu każdego człowieka, ale z postępem ludzkości serce zostanie ostatecznie przez rozum przekonane o bezprzedmiotowości marzeń i aspiracyj religijnych i zwróci je wtedy gdzieindziej — do sztuki, do ludzkości.

Trafnie więc uchwycił autor sceptycyzm, jako rys znamieny dzisiejszego stanu umysłów, ale nie płytki i zadowolony z siebie, lecz szukający i tęskniący sceptycyzm, bo od przepaści materyalistycznej negacyi, w której, jak się zdawało, miał on już zatonać, zwrócił on swój żagiel wstecz, ku przystani utraconej wiary, ku niej płynąć zaczyna, jeszcze niepewny, kołatany burzą wątpień, zagrożony niebezpieczeństwem rozbicia.

Ale sceptycyzm, nie umiejący dać sobie rady z najważniejszymi dla każdego człowieka zagadnieniami, świadczy o nieładzie, o rozstroju umysłów. Źródło tego słusznie wskazywał Taine w tej przerażającej dysproporcji między ideałami a możliwością ich wypełnienia, która w wieku bieżącym, zwłaszcza po upadku złotych rojeń rewolucyi, wyszła na jaw jaskrawiej, niż kiedykolwiekbądź przedtem. Tylko religia mogłaby dać ujście szukającym przytułku żądzom idealnym, wiążąc je z niebem, rozszerzając widownię ich w nieskończoność i łagodząc przez to dręczącą, nerwową niecierpliwosć do natychmiastowego urzeczywistnienia wszystkiego, co się duszy zamarzy. Ale religia straciła dziś moc

nad umysłami, trzeba jej znowu królewski majestat przywrócić, na tem polega zadanie O. Morawskiego i innych apologetów.

Wielki średnie wierzyły gorąco, wątplenie w zasadniczych prawdach wiary nikomu nie przychodziło do głowy, potęga i powaga Kościoła przygniatała umysły. Ale w błotnistych głębiach zmysłowości tlały zawsze zarzewia buntu przeciw ascetycznemu ideałowi katolickiemu, z drugiej strony nadużycia służb Kościoła wywoływały w umysłach szlachetniejszych marzenia o poprawie i reformie. Z dwóch więc źródeł miała równocześnie wypłynąć przygotowująca się powoli antykościelna reakcja, dwa pierwiastki — sensualny i idealny — wspólnie się złożyły na wytworzenie reformacji XVI wieku. Uznawała ona z całym ogniem przekonania boskość Pisma świętego i Chrystusa Odkupiciela świata, ale, czyniąc potężny wyłom w murach wiary swoim oderwaniem się od jedności kościelnej, wywoływała ona dalsze postępy w kierunku negacji religijnej. Już wiek XVIII przestał, w osobie najwybitniejszych przedstawicieli swoich wierzyć w Pismo św., ale wierzył jeszcze w moc i zdrowie rozumu ludzkiego. Porewolucyjne rozczarowania zachwiały i tę wiarę. Pozostawało rzucić się w objęcia pesymizmu. Ale pesymizm w swej ostatecznej, indyjskiej postaci, którą mu mieli nadać Leopardi i Schopenhauer, pesymizm, jako nauka o tożsamości cierpienia i bytu, prowadził w zastosowaniu praktycznym do cichej rezygnacji i stawał tem samem w ostrej sprzeczności z twardą, zahartowaną w powiewach Północy, pochopną do walki i żądną czynów naturą europejską. Objawiał się przeto z początku, jako bunt przeciw porządkowi świata, jako wybuch indywidualizmu, zrozpaczonego głupstwem i nędzą powszechną i pytającego, co miały wobec tego począć duchy wyższe, wzbijające się zakresem pragnień ponad poziomość ogółu. Wyległy w bezwyznaniowości, niezdolny do wiary prostej, ale pamiętający

o jej rozkoszach, upajał się ów indywidualizm tak w poezji (Byron i bajroniści) jak w filozofii (Hegel) panteizmem — czyli niewiarą w poetyczne kształty wiary ubraną, gdyż z nauki o Bogu, który Bogiem nie był, bo rozlany w świecie wraz z nim się rozwijał i dopiero z pomocą człowieka do uświadomienia się przychodził, wynikało ubóstwienie człowieka, a formuła *człowiek-bóg* działała jak narkotyk, porywając duszę na wyżyny nieskończonych zachwyty, aby ją potem tembardziej zesłać. Myśl bowiem o człowieku-bogu, bez którego Bóg nie był nawet w stanie zrozumieć siebie, wiązała się z przeświadczeniem, że objawem owej boskości był ciągły rozwój, ciągły postęp rodu ludzkiego, stąd płynęło ubóstwienie postępu, czyli — to na jedno wychodzi — ubóstwienie chwili, bo chwila każda, wyczerpując i streszczając w sobie wszystko, co przed nią było, stanowiła ostatni a zatem i najdoskonalszy wyraz nieustannego, ewolucyjnego pochodzenia natury, której ukoronowaniem była myśl ludzka. Od takiego zaś poglądu zostawał krok do poddania się istniejącemu porządkowi rzeczy i uznania go za najlepszy. I krok ten robił Hegel, wynosząc państwo pruskie, jako najwyższy wierzchołek rozwoju ludzkości. To był logiczny wynik natchnień i rozmyślań, które wysoko usiłowały się wznieść, ale o własnych siłach, bez Boga.

Wszakże z wynikiem tym nie mogły się pogodzić umysły lotniejsze i szlachetniejsze. Jeśli Boga, jako siły odrębnej, niezawisłej i rozumnej, niema, jeśli przeto traf rządzi światem, a celem świata nie jest wzniesienie się do Boga, lecz chwila obecna, która wyczerpując wprawdzie wszystkie chwile ubiegłe, czyli przeszłość, zostaje natychmiast pożartą i znicestwioną przez chwilę następną, to po co myśleć o przyszłości: Cieszymy się z chwili obecnej — mówili ludzie pogodni i żywsi — i łowmy szczęście w locie. Nie — odpowiadali posepni i głębsi — są cele poważniejsze, do nich idźmy prosto, nie patrzmy w przyszłość,

która nas nie dotknięta, nie wchodzi w układy z teraźniejszością, która już w odciśniętą czas zapada, ale idziemy ku chwilowemu ideałowi naszemu, burząc, niszcząc, tępiąc wszystko, co nam na zawadzie stanie. Były to dwa odcienie nihilizmu, który przenikał już pisma Feuerbacha, najkonsekwentniejszego z hegelianistów, oraz Ecznych i rozmaitych jego zwolenników.

Widmo takich wyników wywoływało z jednej strony zrezygnowaną beznadziejność pesymizmu, który już na początku tego wieku uprawiali Leopardi i Schopenhauer. z drugiej — próby nowych układów z rzeczywistością, znajdujących wyraz w materializmie. Ten nie obwijał filozofii Hegla i jego uczniów w szaty poezji: jeśli Bóg — dowodził — ma dopiero z łaski człowieka otrzymywać dar świadomości, to nie ma potrzeby ani o Bogu takim mówić, ani człowieka na szczydle sztucznej boskości podnosić; Boga niema, istnieje tylko wieczna materya i materyą tylko ograniczmy zakres naszych pożądań i dążeń. Ale pesymizm, jak zaznaczyłem, nie odpowiadał usposobieniu Europejczyka, materializm zaś ze wszystkimi doktrynami w teorii agnostycznymi, ale prowadzącymi za sobą materializm praktyczny, bo etykę opartą na utilitaryzmie, zacieśniał myśl, dusiła się w nim tęskniąca z natury swojej do szerokich widnokręgów dusza ludzka.

Za dni naszych ujrzeliśmy syntezę tych sprzecznych kierunków, ale dziwną, dziwą, świadczącą o ostatnim stopniu rozstroju umysłowego. Wzięła ona z pesymizmu myśl o wszechmocy złego, z indywidualizmu — tęsknotę do jednostek wyższych, do bohaterów, i powstała nauka o *nadludziach*, wybrańcach natury, wyżsi są oni nad prawo i nad obowiązek, za podnózek ma im służyć ludzkość, wobec której nie powinni poczuwać się do jakiegokolwiek odpowiedzialności. Naukę tę przyodził Renan w ozdobne szaty francuskiej wytworności, Nietzsche wyraził to samo

z niehamowaną żądniemi względami, brutalną siłą fantazyi północnej, ale u jednego i u drugiego poza utudą poetycznej formy, krył się ten sam materyalizm, najniebezpieczniejszy, bo grożący już nie poziomym utylitaryzmem w etyce, ale zupełną jej negacyą.

Po takiej gorączkowej orgii myśli, wyzutej z czci dla Boga żywego i chorobliwie narkotyzującej się pychą własnej potęgi, musiało następować wycieńczenie, upadek woli, pozbawionej tego najszlachetniejszego bodźca do czynów, jakim jest religia. Z natury więc rzeczy obudziła się tęsknota do wiary, która dźwignią jest życia, która przenosi góry. Dziś jesteśmy świadkami tego zwrotu, zwolna dokonująca się on wszędzie, najwspanialszy zaś wyraz nadał mu Lew Tołstoj. Ale przesycony atmosferą naukowości i niezdolny do ukorzenia się przed powagą czy to Kościoła, czy jakiegokolwiek systemu religijnego, stał się ten wielki poeta i myśliciel racjonalistą, w rzeczach religii najsakrajniejszym, jakiego świat dotąd nie widział. Uznał on Boga, bo to w jego myśli postulat rozumu, ale przekonany, że Bóg dał człowiekowi rozum, jako jedyne narzędzie do poznania prawdy, odrzucił on wszelkie objawienie; uczcił wprawdzie Ewangelię, lecz jako najdoskonalsze dzieło mądrości ludzkiej, najlepszą naukę o tem, jak żyć szczęśliwie i zgodnie z wolą Bożą. Ale z Ewangelii wykluczył on w imię rozumu pierwiastek cudowności i tą drogą przekształcił ją w naukę moralną, której pierwszym przykazaniem było: nie sprzeciwiaj się złemu (oczywiście przemocą). To bezwzględne potępienie wszelkiego przymusu doprowadziło go do równie bezwzględnej negacyi wszelkiej władzy i kościelnej i państwowej, do stworzenia teoryi anarchizmu, ale jakiegoś biernego, ewangelicznego anarchizmu, bez bomb i bez dynamitu.

Tak się miały rzeczy na Zachód i na Wschód od nas. U nas myśl narodowa popłynęła odmiennym prądem: z rozpaczai i marzeń, z natchnień i rozmyślań zachodnio-euro-

pejskiego bajronizmu wyniosła ona poezją wiary. Wrzucona w wir takich klęsk i cierpień, jakich nie doznała Europa, najgłębiej odczuła poezya nasza niedoskonałość bytu ziemskiego i najgłębsze znalazła rozwiązanie zagadnień życia. W uniesieniu ogromnego bolu wyzwała ona Boga przez usta swego największego wieszczka do walki na serca — pomysł, który nie zaświtał nigdy w umyśle żadnego poety — ale wyzwała jakby po to, aby wnet po wybuchu upamiętać się i ukorzyć się przed Stwórcą i uznać, że przyniesienie siebie Ojcu Niebieskiemu w ofierze dla dobra bliźnich było rozwiązaniem wszystkich zagadnień i żądz duszy, najwyższym szczytem indywidualizmu, który w Europie kołatał się po morzu wątpień, upajając się, jak powiedziano wyżej, narkotykiem panteistycznych marzeń o człowieku-bogu. Wobec tych żywotówrczych tchnień poezyi, która serce narodu uzdrawiała wiosną wielkich nadziei i marzeń, nie znalazły do nas przystępu w epoce Mickiewicza, ani pesymizm, ani materyalizm, uczniowie zaś Hegla silili się wszelkimi sposobami przeobrazić panteizm mistrza w zgodną z chrześcijaństwem doktrynę. Nie długo jednak umiała myśl polska utrzymać się na wysokości, na którą wzleciała nagle, dzięki bohaterskiemu rozmachowi, jaki nadały jej ogromne cierpienia wraz z namiętnością żądzy wydobycia się z pod ich jarzma. Wzniosła chrześcijańskość zmieszala się z mesyanicznemi rojeniami i trafiając do serc polskich tylko taką drogą, ideały wieszczów naszych przyczyniły w nie-małej mierze do podtrzymania tej egzaltacyi, która sprowadziła klęskę 63 roku.

Nastąpiła reakcya, ale tak zupełna, że dotąd nie możemy otrząsnąć się z jej wpływu. Wyczerpał się i zanikł gdzieś ów zmysł mistyczny, który stanowi siłę i urok ducha polskiego, zdawałoby się, że nie jesteśmy tym narodem, który wydał Mickiewicza i Słowackiego, Krasińskiego z Cieszkowskim, Kajsiwicza z Semenenką, Towiańskiego i to-

wiańczyków. Ugrzęźliśmy w materyalizmie, albo mówiąc ściślej, w dwóch materyalizmach, gdy bowiem jeden znalazł wyraz w płytkiej bezwyznaniowości głupio zadowolonej, że nie wie i nic wiedzieć nie chce o Bogu i duszy, drugi zabarwił poglądy po katolicku myślących ludzi. Oczywiście, nauka Kościoła jedna jest dla wszystkich i pomiędzy wyznawcami jej różnice zasadnicze istnieć nie mogą, ale mogą być różnice w odcieniach bardzo subtelne, na pierwszy rzut oka prawie niedostrzegalne, lecz prowadzące do odmiennych konsekwencji praktycznych. Jednych pociąga w religii jej pierwiastek metafizyczny, drugich socyalny, dla jednych jest ona przede wszystkim prawdą o Bogu i stosunku człowieka do Boga, drudzy upatrują w niej »opokę Piotrową«, o którą rozbijają się złości piekielne. Otóż w tym zwrocie i tej gorliwości katolickiej, która ogarnęła dość liczne umysły polskie po klęsce 63 roku, przeważył stanowczo pierwiastek socyalny, dla ludzi tych religia była właśnie »opoką Piotrową«, jedyną podporą w strasznym rozbięciu i oni chwycili się jej, jako ostatniej deski zbawienia, z zapalem, z namiętnością. Skutkiem tego przybrała ich religijność zabarwienie materyalistyczne, czyli nad czcią dla ducha wzięła górę cześć dla formy, w którą się ów duch wylał, t. j. dla instytucji Kościoła. Wydaliśmy wtedy kilku znakomitych pisarzy politycznych po katolicku myślących, ale nie wydaliśmy równie wybitnych katolickich filozofów lub ascetów. Katolicyzm tak wybitnie z pierwiastkiem politycznym zmieszany budził w niejednym niesmak, nieufność, niekiedy wyglądał na manewr, wywoływał posądzenia o brak szczerości, z drugiej strony na rozcień otwierał on wrota wszelkiego rodzaju hypokryzji, łatwiej bowiem każdemu karyerowiczowi przywdziać maskę katolickiego polityka, piorunującego na masoneryę włoską i francuską, niż poznać i zrozumieć metafizykę religii. Nie ma więc czego dziwić się, że ten ruch katolicki, rozpoczęty świetnie,

smutnie dziś kończy swój żywot. Żyją jeszcze niektórzy z jego twórców i świadczą o kilku wspaniałych chwilach w przeszłości, ale po ich śmierci kierunek, któremu dali początek, przeobrazi się ostatecznie w to, czem już dziś jest w znacznej mierze, t. j. w zwyczajny oportunistyczny konserwatyzm, występujący w razie potrzeby pod sztandarem katolickim.

Wobec upadku zmysłu mistycznego i tęsknot religijnych, znamionującego obecny stan umysłów w Polsce i spowodowanego przez nadmierne w tym względzie wysiłki epoki poprzedniej, słusznie postąpił O. Morawski, wyprawdzając jedynego w »Wieczorach« materyalistę czy bezwyznaniowca w osobie Polaka Bielskiego. Kreśląc zaś, za pomocą rozumowań innych uczestników biesiady, rozmaite odcienie ciężącego już dziś ku religii sceptycyzmu europejskiego, postanowił mu autor przeciwstawić w ogólnych zarysach chrześcijaństwo i naukę Kościoła, jako najdoskonalsze ukojenie dzisiejszych niepokojów i pożądań duchowych. W tym celu trzeba było przedewszystkiem załatwić się z niby naukową bezwyznaniowością Bielskiego, rozgraniczając, o ile to możliwe, dziedzinę wiedzy od dziedziny wiary, następnie należało ciepłym słowem poruszyć te stwardniałe warstwy, które w duszach ludzi współczesnych pozostały z naleciałości panujących w wieku naszym kierunków umysłowych, z pesymizmu mianowicie i z panteistycznego indywidualizmu — dopiero wtedy mogła zaświtać nadzieja, że w duszach tych przyjmą się ziarna słowa Bożego.

II.

Kwestyi stosunku między nauką dzisiejszą a religią, poświęcony został drugi wieczór. W dyskusyi prym trzyma pastor Deville, ksiądz zaś potakuje mu, bo w tych rzeczach

niema różnic między chrześcijanami. Można — rozumuje Deville — mówić o sprzeczności między religią a jakąkolwiek filozofią, np. Hegelianizmem, filozofia bowiem, dając pewien pogląd na wszystko, może w niejednym zagadnieniu spotkać się oko z okiem z religią. Ale sprzeczności między religią a nauką niema, nauka bowiem nowożytna jasno określiła zadanie swoje i stanowisko, odgraniczając się od wszelkiej metafizyki i z tego powodu nie może rościć prawa do dania poglądu na wszystko. Rozmija się przeto z zadaniem swoim i tworząc metafizykę wpada w sprzeczność, z sobą, ilekroć metodę i środki swoje, przydatne do badania przyrody, przenosi w dziedzinę zagadnień metafizycznych. Np. zdanie, że bez mózgu nie można myśleć jest bardzo prawdziwe i uzasadnione w naszej sferze doświadczalnej, ale »to samo zdanie, rozumiane jako bezwzględna niemożliwość, aby jakakolwiek istota bez mózgu myślała jest aż śmieszne swoją śmiałością i bezzasadnością«. Mogą więc nauka i religia istnieć obok siebie, nie wchodząc sobie w drogę. Religia jednej tylko rzeczy wymaga — uznania, że »był tej materii, którą nauka bada, pochodzi od Stwórcy i że wynik ewolucji siłami natury wykonywanej przez Niego zamierzony został«. Gdzie więc uczonej widzi dzieło przyczyn naturalnych, tam człowiek uczonej i religijny zarazem widzi sprawę Bożą przez naturalne przyczyny uskuteczniłą, czyli Opatrzność, która właśnie »jest aktem inicjalnym Stwórcy, obejmującym wszystkie następstwa, jakie prawa natury i historii w ciągu wieków roztoczą«.

W tym kierunku długo i pięknie rozumował Deville, w końcu książkę mu przyszedł z pomocą. Niewiadomo, czy słowa ich trafiły do umysłu Bielskiego, który zrazu opierał się im, lecz potem zamilkł. Zapewne nie, bo nie da się przekonać ten, komu dobrej woli brak, ale poetyczna miss Wilson, przysłuchując się rozprawom o wzajemnych stosunkach wiedzy i wiary, rozmyślała o drogach wiodących do po-

znania Tego, który jest źródłem rzeczy i zestawiając z nieskończonością światów przepaście, w które nędza pogrąża człowieka, pięknie wygłosiła w końcu, że tylko »filozofia pokory«*odpowiedzią* jest na pytanie, jaką filozofię powinien sobie obrać człowiek. Z prawdą tych słów głębokich zgodzili się i inni współbiednicy, tem bardziej, że nasz wiek, jak słusznie zauważył Deville, wzbogacony nadzwyczajnymi zdobyczami w nauce i przemyśle, wzbił się w pychę i »najtrzeźwieszy w badaniu naukowem, stał się najszaleńszym w filozoficznych spekulacjach«.

Zwłaszcza filozofia pesymizmu wycisnęła niezatarte piętno na umysłach współczesnych, pomimo, że się nie utwierdziła w nich jej podstawa metafizyczna, polegająca na uznaniu wszechpotężnej i wszechwładczą woli życia, którą zabić należy, jako źródło wszystkiego złego. Nie wielu widzimy pesymistów ścisłych, ale niemal wszyscy pesymistycznie są usposobieni, a ten nastrój powszechny, zamiast osłabnąć, raczej wzmacnia się dziś wraz z rozrostem tęsknień religijnych, bo w nierozłącznym są one związku z głębszym odczuciem obecnego rozstroju dusz. Dlatego to przedstawicielem pesymistycznych zapatrywań, stanowiących przedmiot rozpraw trzeciego wieczoru, zrobił autor Siemionowa, gdyż on głębszą, niż inni, pała żądzą ideału moralnego i głębiej przeto czuje potrzebę wiary. Nie obchodzą mię — powiada on — spory między nauką a religią, które sto razy mogą jeszcze pokłócić się i pogodzić; trudność widzę tylko w pogodzeniu rozumu z religią: »Bóg ma być dobry, innego Boga czcić, ani nawet pojąć nie możemy, a tymczasem świat, który z Jego ręki wyszedł, jest zły«. I tu ze stanowiska pesymizmu roztacza Siemionow wstrząsający grozą, a prawdziwy obraz świata: »W przeszłości jego barbarzyństwo, graniczące z dzikością; hordy polujące jedne na drugie, jak drapieżne zwierzęta; religie srogie, jak zmyry; ołtarze krwią ludzką zbrzygane. Tu i owdzie próby cywili-

zacy, które wyrafinowują tylko okrucieństwo, mnożą stan niewolniczy, do rozpaczycy uciskają zdzierstwami satrapów...«
»A dziś po wprowadzeniu chrześcijaństwa, czy jest lepiej?...«
»Cywilizacya przędzem tempem mnoży potrzeby, niż je zaspokaja, a odbiera wiarę w niebo. Darmo ekonomiści z cyframi na papierze wykazują, że robotnik dziś więcej zarabia, niż przed stu laty. W te cyfry zapomnieli wciągnąć napięcie rozbudzonych w całym człowieku żądź, od żołądka aż do mózgu i ilości goryczy nagromadzonej w jego sercu. Obrazki z życia robotników i ziemian, rylcem Zoli rytowane, przerzucają myśl do jakichś przedhistorycznych troglodytów. A kiedy się tak dzieje w Europie, pomyślcie państwo, co się współcześnie dzieje w innych częściach świata: tyrania władców, a miliony śmierci głodowych w Azji, razzie i pochody okutych niewolników w Afryce, barbarzyńskie okrucieństwa trapperów w Ameryce, po wyspach...« Powieście, że natura wynagradza nas pięknem, ale poza ułudą jej wdzięków »toczy się nieustannie walka zacięta, pełna zdrad i okrucieństw, między wszystkimi tworam. Głód i strach to są dwa główne motory świata zwierzęcego. A nawet rośliny pozornie tak ciche walczą między sobą o miejsce, o powietrze i światło, duszą się, żywcem wysysają się i zapewne głucho męczenie to czują. Pod powłoką wesela cała natura jest jedną wielką katorżnią«.

»Nie — woła na to miss Wilson — tak być nie może! Gdyby w naturze było więcej cierpienia, niż radości życia, toby świat się zniszczył i dawnoby już przestał istnieć«. Te słowa są punktem wyjścia dla rozumowań Deville'a. Zasadniczy błąd pesymistów tkwi, według niego, w tem, że z małutkiej cząsteczki sądzą o całości: »Zakreślają oni sobie mały kawałek świata Bożego — jak daleko sięga ich ręka i krótki wzrok — siłą się wytłómaczyć sobie ten skrawek jako całość w sobie skończoną — i wreszcie orzekają, że taka budowla jest zła, brzydka i bez sensu«. Straszne cier-

pienia, których widownią jest świat, najczęściej ludzie sobie sami wyrządzają i właśnie chrześcijaństwo godzi istnienie Boga z istnieniem złego, przypisując wszystko złe w stosunkach ludzkich wolnej woli człowieka: »Chcąc stworzyć istoty rozumne, zdolne Go znać i posiadać, Bóg musiał stworzyć je wolne, bo jedno logicznie pociąga drugie. Chcąc zaś stworzyć istoty wolne, musiał z góry przystać na tę ewentualność, że nie wszystkie te wolne istoty obiorą dobro, ale niektóre zwrócą się ku złemu...« »Gdyby wszystkie stworzenia z natury swojej nieodmiennie grawitowały ku dobru i zwracały się do Boga, moglibyśmy powiedzieć, że ich wybór nie jest wolny, że są zdeterminowane na jedną stronę, że przeto cnota ich nie jest cnotą, bo nie może być mowy o dobru, skoro złego nie ma«.

To wyjaśnienie Deville'a przenosi ksiądz na nierównie wyższą skalę z pomocą kościelnego dogmatu o grzechu pierworodnym. Słowa jego, owiane tchnieniem katolickiego poglądu na świat, są kwiatem całego dzieła. Streszczam je pobieżnie, używając przeważnie wyrażenń samego autora:

»Bóg w pierwszym rzucie stworzył samo dobro i szczęście, ale człowiek własnowolnie temu się oparł. Chciał, zamiast czystego dobra, zakosztować owocu dobra i zła. Bóg to dopuścił nie dlatego, iżby zło było potężniejsze od niego i zniweczyć mogło jego zamiary, ale iż widział w niem tło do jeszcze wspanialszego uiszczenia tych samych miłosciwych zamiarów swoich. Idź, powiedział człowiekowi, droga, którąś wybrał. Wiele się na niej nacierpisz za karę, ale ja celu zbawienia twego, dla którego cię stworzył, nie zmieniam; i tą drogą krzywą, na którą wstąpiłeś, jeszcze wznioślej do niego cię zaprowadzę. — I człowiek idzie — i ludzkość idzie już nie prosto z prawdy ku prawdzie, z wesela Edenu do szczęścia niebieskiego, ale z pochyloną głową, między ciernie i głogi, które jej ziemia dziś rodzi. Szukając prawdy, brnie ona w coraz nowe błędy; szukając szczęścia,

rzuca się w kałuże, brzydoty; próbuje wszelkich uciech dla jednostki, wszelkich ustrojów dla społeczeństw. Wszędzie zawód... Ale Bóg obiecał, że przyjdzie pomódz człowiekowi i obietnica ta spełnia się po bożemu, milionkroć więcej niż się ludzkość spodziewała, niż marzyła: Bóg zsyła Chrystusa, Zbawiciela świata... Od chwili tej mija już dwadzieścia wieków, a tylko nieliczni korzą się na kolanach przed Bogiem wcielonym, ludzkość po dawnemu szaleje i cierpi. Czyżby się Bogu nie udało?... Nie. Religia pracuje powoli, jak pracowały te siły kosmiczne, które materyalne światy ukształciły. Bóg chce, aby ludzkość samochcąc podniosła się ku Niemu, bo religia jest związkiem, jest pocałunkiem między Bogiem, który z dobrowolnej miłości ku stworzeniu się nachyla, a stworzeniem, które również wolną miłością ku niemu się podnosi — a to wymaga czasu... Ale wyczerpie się cykl upadków i błędów i po obiegu ogromnej a własnowolnie obranej krzywizny, ludzkość dojdzie do prawdy Bożej, od której początkowo odbiegła i o ileż potężniej i serdeczniej będzie ją dzierżyła, znając z doświadczenia wszystkie przepaści fałszu... Taki pochód świata i ludzkości — przez zwyciężenie fałszu do prawdy, przez kosztowanie zła do dobra — przez człowieka obrany, ale przez Boga po bożemu przeobrażony, wszechstronnie objawia i wielbi Boga i doskonałości jego i nierównie cudnie ubłogosławia i uświęca ludzi. Stanąwszy u portu śpiewać będą o Adamowej przygodzie, która ten szczęśliwy koniec sprowadziła: O felix culpa! — co już Kościół, jakby z przeczucia Zmartwychwstania śpiewa. I dlatego właśnie końca Dobroć wszechwiedząca ową szczęśliwą winę na początku dopuściła.

»Pessimizm — kończył ksiądz — to mgła, która tylko na nizinie utrzymać się może; wyżej, przed obłokiem ziemskiego poznania, w świetle prawdy od Boga objawionej, promienieje jasność optymizmu«.

»Ach! gdyby można wierzyć!« — wyrwało się z ust

Siemionowa. Nie wszystkich zapewne przekonały słowa księdza, bo tylko gromy z nieba w postaci wielkich wstrząśnień duchowych zdolne są zbłąkanych wędrowców zwrócić z fałszywej drogi napowrót do ojczystego grodu wiary, z którego wyszli. Ale wszyscy byli poruszeni, wszyscy czuli, że kwestyę istnienia złego katolicyzm przez usta księdza rozwiązywał najszerzej, najzupełniej, najpiękniej, w sercach wszystkich niezawodnie zadrżały ciche struny lepszych jakichś tęsknot rozbudzonych urokiem tajemnych głębin myśli, którą Kościół w śpiewie o *felix culpa* zawarł. Pochmurne przy początku rozmowy niebo wypogodziło się pod koniec. Niejedne oczy instynktownie wpatrzyły się w gwiazdy. »Nie mówiliśmy nic; ale czuliśmy, zdaje mi się, wszyscy, że piękność z góry spływająca nas owłada i wierzyć w siebie każe«.

Bielski w rozprawach tych nie brał udziału, pozostał w pokoju, nie chcąc wyjść na terasę z powodu zimnego powietrza. Zapomniał jednak autor dodać o drugim powodzie jego nieobecności: przyjechał był do niego w odwiedzinę z niedalekiej Genewy docent tamecznego uniwersytetu Dr. Leon Winiarski i przywiózł z sobą artykulik swój o Tołstoj, przeznaczony do jednego z radykalnych pism krakowskich (*Krytyka* 1896, wrzesień) Rzec tę wspólnie przeczytali i na tem tle dalszą między sobą prowadzili rozmowę. Bielski opowiadał o dziwnem wrażeniu, jakie na niem wywarł Siemienow, człowiek wykształcony, a pomimo tego pod wpływem Tołstoja religijną jakąś manią owładnięty. Na to p. Winiarski począł mu rozprawiać o rozmaitych umysłowych obłędach dzisiejszej epoki, przyczem postawił tołstoizm w jednym rzędzie z dekadencją, spirytyzmem, czarną i białą magią. Następnie, przechodząc do osoby samego Tołstoja, dowodził, że człowiek ten był zawsze duchowym kaleką, krótkowidzem, niezdolnym do objęcia okiem i zrozumienia wspaniałych horyzontów poezji złego, bez

czego »nie jest możliwy żaden wielki poeta i twórca«. Od młodu zaplątał się jego umysł w zagadnieniach etycznych, »ciasne moralizatorstwo zasłoniło mgłą jego artystyczne polity« i »sucha świętobliwość szkockiego kwakra« wystąpiła w swej »wstrętnej« postaci w największych jego dziełach, jak *Wojna i Pokój* i *Anna Karenina*. Pan Winiarski zapalał się coraz bardziej. Moralność — twierdził — zabiła w Tołstoju artystę, zaniedbał on formę, wpadł pod tym względem wprost w »niechlujstwo«, »mowa jego przypomina protoplazmę duchową«. Moralizatorskie usposobienie poczęło z biegiem czasu przybierać w nim coraz bardziej »chorobliwe« odcienie. Dziś pisuje on broszury teologiczne, w których nie ma nic oryginalnego, niedawno wydał dziełko *Le salut est en vous*, w którym na przestrzeni kilkuset stron rozwija myśl, że kto walczy mieczem, zginie od miecza, wyprowadza z niej naukę o niesprzeciwianiu się złemu, potępia wszelki przymus, wpada w mistycyzm, który znamionował pierwsze wieki uciskanego w Rzymie chrześcijaństwa, słowem, tworzy »utopię wstrętą«.

Imię p. Winiarskiego jest prawie nieznanne, ale stanowisko docenta, które zajął w Genewie, świadczy, że pod względem naukowym przerósł on zwykły u nas poziom dziennikarski. Robię mu więc tę małą reklamę i przytaczam jego nazwisko, chcąc poprzeć to, co powiedziałem wyżej o zmateryalizowaniu naszego społeczeństwa, nie zdarzyło mi się bowiem spotkać u żadnego z piszących po polsku takiej rzeczywiście »wstrętnej« antypatyji do ideału moralnego. P. Winiarski jest radykalistą, ale chyba pod względem krańcowości nie zaszedł dalej, niż Tołstoj, który wraz z przymusem odrzucił wszelką władzę i zamarzył o społeczeństwie wolnem od Kościoła i Państwa; zdawałoby się przeto, że polski dziennikarz znajdzie jakieś słowo uznania dla rosyjskiego pisarza, ale gdzie tam! zniechęcił go, nie mogąc mu wybaczyć, że ma ideał moralny i że tą drogą chce po-

prowadzić ludzkość do wymarzonego szczęścia. Trudno o silniejsze świadectwo zaniku zmysłu moralnego! I są pisma które takie artykuły umieszczają! Niestety, w tych samych i pokrewnych im pismach znajdujemy niejednokrotnie ubolewania nad zacofaniem Stojalowskiego, który do swego stronnictwa chce przyczepić przebrzmiały i śmieszny epitet *chrześcijański*¹⁾, znajdujemy nawet porównania dzisiejszych agitatorów społecznych, kroczących śladem Pankracego, do apostołów, którzy szli zwiastować ludziom radosną nowinę o Odkupicielu świata i nauczać ich miłości, przebaczenia, nie »sprzeciwiania się złemu«²⁾. I nie potrafiłbym tego wytłomaczyć czem innym, niż obniżeniem poziomu moralnego, które nastąpiło skutkiem wyczerpania się (chwilowego zapewne) żywotności religijnej po mistycznych poprzedniej epoki polotach w kraje wyzwolonego ducha.

Oczywiście p. Winiarski mógłby tu tryumfująco na mnie spojrzeć i zapytać, czy ja, czy my wszyscy, którzy mienimy się chrześcijanami, stosujemy zasady nasze do życia, czy możemy naszą wyższość wykazać. Na pytanie takie pozostałoby nam tylko spuścić oczy z nieskończenie gorzkim poczuciem niemocy własnej i grzesznego lenistwa. Inaczejby świat wyglądał, gdybyśmy my, co solą ziemi być mamy, spełniali te, co Chrystus przykazał. Na usprawiedliwienie nasze to jedno przytoczyć możemy, że oni, odrzućwszy prawo Boże i pokłoniwszy się rozumowi, łatwe do osiągnięcia postawili przed sobą cele, nasz zaś ideał niezmierznie jest trudny i nieskończenie daleki. »Rozum — powiedział gdzieś Taine — mało ma wpływu, służy on zwyczajnie tylko do tego, aby nam wytłomaczyć, że to, co nam się podoba, jest prawdą, dobrem i pożytecznym«. Dość więc tym panom rzucić chłopom i robotnikom kilka broszur agi-

¹⁾ Por. *Krytyka*, 1896, Październik.

²⁾ Por. *Dziennik krakowski*, 1896, 25 grudnia, artykuł *Idea*.

tacyjnych, kilka potwarzy na księży i panów, a będą mogli zasnąć spokojnie w przeświadczeniu, że są rycerzami postępu. My spokoju nie znamy. Z nad szczytów naszych kościołów świeci nam ideał i nie daje zamrzeć w odrętwieniu. Idziemy, padamy, ale czujemy, żeśmy upadli, dręczymy się, walczymy z sobą, przechodzimy nieraz przez nieznanne przeciwnikom naszym przepaście życia wewnętrznego. Mówią, że wiara jest dla nas źródłem pociech — ale opary ziemi osiadły w sercu, rozum zaskorupił się i zleniwiał, przestaliśmy czuć obecność Boga, nie porywa nas »invisibilium amor« — wiara, która tleje gdzieś w duszy, już nie pociechę, ale udręczenie nam przynosi. I myśli nasze o Bogu podobne są, jak wyraził się św. Augustyn, do wysień tych, co się chcą obudzić i powstać, ale sennością pokonani, z dręczącym uczuciem ociężałości w członkach, ociągają się i znów wpadają w sen. Żyjemy w rozterce między naturą, która ciągnie do buntu, a myślą o Bogu, który umiłował nas pierwiej, niżliśmy my Jego umiłowali (Ew. Jan. Listy I, IV., 19, dm. 34). Rozterka szczęściem nie jest, ale zasnąć nie daje, budzi żądę doskonalenia się, wyrabia pokorę, słowem pcha do postępu, bardzo drobne robimy i chwiejne kroki, ale tę mamy pociechę, że widzimy wśród nas wybrańców Bożych, olbrzymów ducha, świętych, których tylko społeczność kościelna wydawać jest zdolna. Umiłowani przez Boga, bo »czyści jak lilie« są oni, jak Anhelli, psalmem odkupienia za grzechy milionów.

Tęsknota do takich *nadludzi* stanowi jednę z cech naszych czasów i świadczy o rozpowszechnionej świadomości opadnięcia charakterów pod wpływem deterministycznego poglądu na człowieka. Tęsknota ta znalazła dziś, jak to już zaznaczyłem, spaczony wyraz w filozofiach Renana i Nietzschego, które powstały z syntezy pesymizmu z pan-teistycznym indywidualizmem. Otóż po załatwieniu się z pesymizmem pozostało O. Morawskiemu przejść w następnych

wieczorach do drugiego kierunku dzisiejszej epoki. Ta jednak między kierunkami temi zachodzi różnica, że wówczas, gdy pesymizm, będąc u wielu tylko nieokreślonym nastrojem, przeobraża się w umysłach ściślejszych w jednolity system filozoficzny, panteistyczny indywidualizm jest przede wszystkim nastrojem i nie wiąże się zbyt ściśle z żadną filozofią, wprawdzie Hegel i później Feuerbach postanowili wtłoczyć go w ramy doktryny wszechstronnie wykończonoj i ogarniającej całość świata, nie zdołali jednak wyczerpać jego treści, układał się on do zgody i z innymi poglądami na świat. Leopardi, o ile wiemy, Schopenhauera nie znał, tymczasem poezya znękanego Włocha i filozofia Niemca były mimowiednie spojone ze sobą węzłem siostrzanym, wówczas, gdy pokrewieństwo między poezją Byrona lub Shelleya a nauką Hegla zdawało się bardzo dalekiem prawie niemożliwym, a oczywiście nie mogło być nawet mowy o jakiegokolwiek wspólności chrześcijańskich marzeń Lamartine'a z Feuerbacha nienawiścią do chrześcijaństwa. Pomimo tego tło było to samo: i tu i tam te same panteistyczne tęsknoty i ten sam rozmach wybujałego indywidualizmu.

Wobec tego dawszy odprawę w ciągu trzeciego wieczoru pesymizmowi, nie mógł autor tak prędko i wyczerpująco rozprawić się z mniej uchwytnym kierunkiem, który na schyłku zeszłego wieku wyklęwał się z rojeń Rousseau, który potem przez Byrona i romantyzm, przez Hegla i filozofię niemiecką, przez Renana i sybarytyzm dyletantów dobiegł do dni naszych i błąka się dziś po lodach Skandynawii, po przepaściach obłędu Nietzschego i tu i owdzie zagłada nawet do odrodzonych tęsknot religijnych. Zamiast tego, dając nam w dalszym ciągu apologią chrześcijaństwa wogóle, w szczególności zaś katolicyzmu, ksiądz więcej niż z pesymistą Siemionowym rozprawiał z uczonym Hainbergiem, z powieściopisarzem Leroy, z marzycielką Wilson, którzy wolni będąc od pesymizmu, większą natomiast w ba-

daniach swoich i w twórczych marzeniach mieli styczność z wspólnym tyłu kierunkom umysłowym tego wieku panteizmem i indywidualizmem.

Stosując się do usposobienia współbiesiadników swoich, ksiądz, wytłómaczywszy z pomocą Deville'a w ciągu czwartego wieczora, czem jest chrześcijaństwo wśród innych religij, przeszedł do osoby Chrystusa. Wykazanie pierwszeństwa nauki Zbawiciela nie było trudne, wpływało bowiem ze wszystkiego co przedtem powiedziane zostało tak przez księdza jak przez pastora i co inni z niezaprzeczonem, choć może nie bezwzględnem, uznaniem przyjęli. Skoro bowiem, zaznaczywszy powszechność religijnych uczuć i ich potrzebę, zgodzono się, że nauka i religia nie wchodziły sobie w drogę i wyjaśniono, że rozpaczliwą dla wielu kwestyę istnienia i znaczenia złego w świecie, tylko Chrześcijaństwo mogło rozwiązać wszechstronnie i zadawalniająco, pozostawało ukorzyć się przed niem, jako religią jedyną i prawdziwą. Wszakże krok ten nie był łatwy dla tych, którzy wychowali się i żyli ze sceptyczną atmosferą wieku. Dlatego to autor, mając na widoku dzisiejszy stan umysłów znużonych niewiarą a stęsknionych, choć nie zawsze świadomie, do tych dusz silnych, które tylko na gruncie silnej wiary wyrastają, zastanowił się stosunkowo bardzo obszernie nad postacią Chrystusa, jako postacią nadzwyczajną, jedyną.

Rzecz tę poruszył pierwszy Leroy, jako artysta i psycholog. Wynikiem jego literackiej obserwacji jest to, że Chrystus niema charakteru. »Przynajmniej — dodaje ¹⁾ — jest w nim coś, czego inaczej określić nie mogę. Każdy człowiek — my, którzy portretujemy ludzi, wiemy o tem doskonale — ma pewne rysy duchowe wysunięte, inne cofnięte i to stanowi zamię jego indywidualności. A czy jest coś takiego u Chrystusa? Czy można powiedzieć, że u niego

¹⁾ Przytaczam w streszczeniu.

rozum np. górował nad uczuciem, albo, że uczucie górowało nad rozumem? Czy energia przewyższała roztropność, albo roztropność energię. Czy rzewność i melancholia go cechuje, czy odwrotnie, swoboda myśli? Czy on jest, jak się dziś mówi »intelektualnym«, czy człowiekiem czynu? Z którejkolwiek strony mu się przypatrzymy, zaraz mamy ochotę tę stronę uznać za najwybitniejszą jego znamię; ale oglądając go i przysłuchując mu się dalej, spostrzegamy niebawem, że wszystkie inne strony do tego samego stopnia wypukłości dochodzą«. To samo potwierdza Hainberg. Badania doprowadziły go do wniosku, że w charakterze Chrystusa nie było żadnej ewolucyi, w działaniu »żadnego wahania, żadnego macania w początkach«. Odrazu podjął on olbrzymie dzieło, o jakim żaden człowiek nie marzył, dzieło królestwa bożego na świecie, przystąpił do niego z całą świadomością jego wielkości i powodzenia, a w nauczaniu nie było również śladu postępu i rozwoju. Zjawisko z punktu psychologicznego niewytłomaczalne. Oczywiście Deville i ksiądz posunęli się dalej w tym samym kierunku. »Każdy widzi w Chrystusie — dowodzą — i czuje swój ideał. Jest on uniwersalny, jako pełnia wszech przymiotów, które ludzkość częściami posiada. Zawsze jest w nim coś niedoścignętego, nigdzie nie widać granic; słowem, wszędzie przeziiera absolut«. Logicznym wnioskiem — dodaje Deville — płynącym z uwag i spostrzeżeń panów jest uznanie Chrystusa za wcielenie Bóstwa, za doskonałość absolutną, objawiającą się w zdrobniałej postaci człowieka«. Tu zatrzymuje się pastor, ale ksiądz śmiało przenosi rzecz na grunt wiary i mówi o cudach Chrystusa, »składających całą kanwę jego życia w Ewangeliï«; jeśli je stamtąd wyrwać »rozerwie się wszystko i nic w ręku nie zostanie, tylko strzępy nie trzymające się kupy«. I nie tylko czyni Chrystus cuda, ale mówi nieustannie o boskości swojej: »Wy panowie neochrześcijanie, Tolstoïści *et consortes* wyczytujecie

w Ewangelii tylko same nauki moralne, mające przywilej wam się podobać, a dogmatu, który w niej stoi, jako podstawa całej budowli, jako ustrój kostny tego organizmu, jakoś umiecie nie spostrzegać wcale. Chrystus często naucza o miłości, prawda; ale jeszcze częściej wymaga wiary i o niej mówi. O swoim bóstwie w szczególności mówi Chrystus na każdej niemal karcie Ewangelii, do uczniów, do tłumu, do faryzeuszów — a mówi sposobem najzrozumialszym, jaki być może«.

Takie dowodzenia, choć popierane przez Deville'a, przyjęte przez miss Wilson, rażą innych współbiesiadników. »Czcilem i kochałem Chrystusa — woła zasmucony Siemionow — jako cudo ludzkości — a teraz wyrwacie mi go z serca, z duszy, bo co pocznę z Chrystusem — Bogiem!« »Chyba całe istnienie jego — woła Leroy — włożyć między mity. Ale i to się nie da — wiem o tem«. »Nie, panowie — odpowiada ksiądz — nie robimy wam krzywdy. Wyrwamy wam z serca bożka własnej kreacyi, a oddajemy Boga, który da wam więcej niż spokój, bo szczęście. Tylko nie stawajcie uporczywie wpół drogi«. Deville wtedy zwięźle streszcza wszystko, co powiedziane zostało o Ewangelii i Chrystusie, zwłaszcza o stosunku Ewangelistów do Niego, i biorąc Ewangelię do rąk woła w końcu: »Tej oto małej książki uprzętnąć z drogi nie możecie! Ona jest — i niema żadnego innego wyjścia, tylko uwierzyć i paść na kolana!« I pomodlić się do Niego« — dodaje miss Wilson. »A ja przynajmniej — mówi Leroy — odmówię modlitwę, której On nas nauczył«.

Szóstego wieczoru zjawia się nowy gość, przedstawiciel najbardziej katolickiego narodu, Hiszpan, Don Luiz de Pardoval i wprowadza rozprawy na nowy tor, przed którym zrazu jakby się był cofnął ksiądz, kierując się delikatnością względem wiernego dotąd pomocnika w dyskusyi, pastora Deville'a. »Wywodom panów wszystkich — powiada Hisz-

pan, dowiedziawszy się o treści uprzednich rozmów — brak niezbędnego określenia. Nie chrystyanizm wogóle okazuje nadziemską moc i zbawia ludzkość — ale chrystyanizm katolicki. Kościół katolicki — to jest dopiero konkretny twór Chrystusa w świecie, w którym namacać można boskość».

I z inicjatywy Hiszpana następny wieczór zostaje poświęcony wykazaniu wyższości katolicyzmu nad protestantyzmem. Tu daje autor dowody wielkiej odwagi i głębokiego przeświadczenia o słuszności swej sprawy, wkładając w usta przeciwników dowody na pierwszy rzut oka niezbitnie silne. Między innymi wskazuje Hainberg na fakt, że nie tylko zostały kraje katolickie w tyle za protestanckimi pod względem cywilizacji i potęgi materialnej, ale nawet zatracają wszelką religijność, wówczas gdy protestanci zachowali przynajmniej cześć dla Ewangelii. Nie zbija to jednak z tropu, ani księdza, ani Pardovala. Nie zatrzymując się nad ich rozumowaniami zwróć tylko uwagę na jeden argument, najdonioślejszy, bo najlepiej odpowiadający duchowi dzisiejszych czasów. Oto już przedtem Hainberg, Leroy i inni, nie uznając bóstwa Chrystusa, podnieśli jednak byli, że jest on postacią najnadzwyczajniejszą, teraz ksiądz do tego dąży, aby zgodzili się też z faktem, że największymi duchami ludzkości byli właśnie Ci, którzy w Kościele katolickim szli śladem Chrystusa. »Chrystyanizm — mówi Hainberg, polemizując z księdzem — rozrastał się od początku swej historii w rozmaite konary, z których każdy miał pretensję być jedynie prawdziwym chrystyanizmem, ciągiem dalszym Kościoła, który Chrystus założył; ksiądz obecnie tę pretensję na korzyść jednego z tych konarów, rzymskiego Kościoła, ponawia«.

Nie — odpowiada ksiądz — i dłuższą w tej rzeczy przemowę kończy uwagą, że »przy bliższym oglądaniu rośnięcie historyczne chrystyanizmu nie przedstawia się jak krzew, puszczający wiele różdżek z jednego korzenia, ale

jak drzewo, z którego raz po raz odłamują się gałązki i po opadnięciu schną«... »Kościół — ciągnie on dalej¹⁾ — świadomy zawsze swej nieomyślności w nauczaniu, odcina te gałązki, po czem giną one niechybnie, jedne po kilku pokoleniach, inne po kilkunastu, stosownie do tego, jak długo starczą im soki z pnia zachowane; wszystkim jednak zaraz po odcięciu więdnienie wróży nieuchronny koniec. Katolicki pień tymczasem zostaje zawsze, czem był. A to dlatego, że jest w kościele pierwiastek Boży, który według obietnicy Chrystusowej jednoczy, organizuje, i wyrazem tego pierwiastku są właśnie owi ludzie opatrnościowi (nadludzie, mówiąc stylem Niezsche'go) którzy, zapaleni miłością Chrystusa, za wzór go sobie obrawszy, przyświecają dziejowemu pochodowi Kościoła. W pierwszych wiekach, na schyłku rzymskiego państwa, ambicya i dworactwo szeroko zarażają episkopat, ale przychodzą Ambroży, Chryzostom, Atanazy, Cyryl, którzy czystość wiary i niezawisłość hierarchii ocalają. Później po zalewie barbarzyńców, następuje ciemnota, srogość, rozkiełznanie popędów, zepsucie najwyższych dostojników i papieży, ale Duch św. wzbudza takich olbrzymów jak Grzegorza VII., takie anielskie postacie jak Franciszka z Assyżu. W epoce odrodzenia, przysłonięte czarem sztuki klasycznej, pogańskie pojęcie życia szerzy się nietylko wśród świeckich, ale i kościelnych sfer, lecz niepożyta żywotność Kościoła bierze znowu górę, wspaniale odmładza się na soborze Trydenckim i wznieca nowych olbrzymów Ignacego Lojole i Piusa V., Wincentego a Paulo i Filipa Neri, Jana od Krzyża i Piotra z Alkantary. W zakonach zwykli wyrabiać się ci ludzie i one stanowią najcudowniejszą ozdobę Kościoła, w ciągu wieków wylańały się zakony jedne po drugich i zdumiewającym nakładem pracy i poświęcenia przeobrażały świat: jedne, osiedlając się na pust-

¹⁾ Przytaczam w streszczeniu.

kowiach, tworzyły gniazda kwitnącej kultury; drugie stawały szpitale, poświęcając się heroicznie pielęgnowaniu trędowatych; inne szły za morza wykupywać niewolników, z przysięgą oddania w potrzebie siebie samych w niewolę za braci; inne tymczasem, jak zamknięte ogrody, pielęgnowały najwyższy ascetyzm, wydawały takie nieporównane kwiaty, jak pisma Bernarda, Gertrudy, Tomasza a Kempis; inne jeszcze oddawały się nauce, inne kaznodziejstwu; wszystkie razem, łącznie z zwierzchnikami Kościoła, wytworzyły tę cywilizację, której wyrazem w sztuce są katedry gotyckie, Giotto, Dante, w nauce summa Tomasza z Akwinu, w polityce rzeczpospolita chrześcijańska, za której idealne interesa wszyscy byli gotowi krew swoją przelać«... »Zna pani — zwracał się w końcu ksiądz do miss Wilson — modlitwę i pobożność w innych wyznaniach, ale kiedy Pani zobaczy choć zdaleka modlitwę świętych, niewysłowione ich zjednoczenie z Bogiem, wzloty niebotyczne tych dusz ku Niemu i zdroje tajemnicze, które na nie spływają z Niego, to przyzna Pani, że aż się w głowie kręci patrzeć tak wysoko i że ani mowa, ani pojęcia zwykłych śmiertelników tego nie osiągną. I nie będzie już Pani potrzebowała dowodów na to, że katolicyzm do najwyższej świętości i do najdoskonalszego z Bogiem stosunku prowadzi«. »Jedna święta Teresa — wołał zachwycony Hiszpan — jest wspanialszym dziełem Boga, niż np. nawrócenie całego narodu, a każdy święty z bliska poznany jest cudem łaski Bożej, starczącym za dowód boskości religii, która go wydała!«

»Takich świętych — kończył — Kościół katolicki wydawał i wydaje ich stale; posiada on wewnętrzną siłę wytwarzania świętości, jak krzak różany ma moc wydawania róż — a żadne inne wyznanie świętych nie wytwarzało«.

Tak; święci są to właśnie owi nadludzie, do których wzdycha epoka nasza, o których marzyli i Renan i Nietzsche, tylko marne rozkosze życia i używania przy-

kuły myślicieli tych do materyi i nie dały im poznać gdzie źródła były miłości i mocy ducha, spokoju i szczęścia, skąd ludziom przyświecała światłość »Drogi, Prawdy i Żywota«.

III.

Wieczory nad Lemaniem tem silniej działają na umysł, że autor z prawdziwą wytwornością umiał rozsiać rozmowy o najdonioślejszych zagadnieniach życia na tle cudownej natury, w której poezya wód i poezya gór złąły się w kojącą ducha symfonią. Pierwszego wieczoru niebo było pogodne, tylko nad Lemaniem wlokły się gdzieniegdzie mgły srebrzyste i niedbale czepiały się brzegów. Wtem — pisze autor — spostrzegliśmy »na cyplu wysuniętym w jezioro, niedaleko od nas, człowieka idącego pod górę i zanurzonego w pasie mgły wiszącej nad brzegiem. Deville wskazał ręką w tę stronę i powiedział poważnie: Niech tylko idzie wytrwale w górę, a wyjdzie z mgły i znajdzie się w świetle«. I w ciągu pierwszych wieczorów Deville też wytrwale prowadził współbiesiadników swoich na górę chrześcijańskiego poglądu na świat, ale zatrzymać się musiał, i ksiądz dokończył rozpoczęte przez pastora dzieło, wykazując, że tylko Kościół katolicki objął istotę nauki Zbawiciela i zdobył moc zbawiania ludzi — księdzu przeto należało ostatnie przy rozstaniu powiedzieć słowo. Noc była wtedy szczególnie piękna, »Leman, jak tafla ze stali, odbijał miriady gwiazd, opary ledziuchne pędziły wzdłuż brzegów. Cisza i pokój natury oblały wszystkich. I księdzu wpadł wtedy w oko ów cypel, na którym pewnego wieczoru Deville wskazał człowieka wspinającego się przez mgłę do góry. I przypomniał on to reszcie towarzystwa i dodał: Już mgła się znacznie rozrzedziła; niechże ten, co idzie pod górę jeszcze trochę się wysili, by się broń Boże nie zatrzymał w pół drogi«.

Autor miał jednak tyle taktu, że nie zabronił uczestnikom wieczorów zatrzymać się w pół drogi, nie zażądał od nich natychmiastowego nawrócenia, bo zrozumiał, że silniejszych do tego trzeba wstrząśnień, niż wrażenia z argumentacji logicznej i wzniosłej. Za to pod urokiem rozmów zbliżyli się wszyscy do siebie, poczuli zapewne, jak uczestnicy pięknego kongresu religij w Chicago, że są dziećmi jednego Ojca i żegnali się z sobą w podniosłym nastroju.

Ten jednak zarzut można autorowi zrobić, że, przedstawiając w wyprowadzonych osobach rozmaite odcienie dzisiejszych ze sceptycyzmem zmieszanych tęsknot religijnych, nie wyczerpał swojego przedmiotu. Deville opowiada o blizkich swoich stosunkach z Secrétanem, Leroy to przyjaciel, a przynajmniej wielbiciel Rod'a i Vogüë'go, Siemionow zapewne stykał się osobiście z Tolstojem, ale niema między nimi przyjaciela lub zwolennika autora słynnej powieści *En route*. Nie chcę przez to powiedzieć, ażeby w tem poważnem gronie potrzebny był taki dekadent i zużyty rozpustnik, jakim jest Huysmans, który dobrze o sobie powiedział, że epoka nasza musi być już bardzo obrzydliwą, skoro Bóg nie czyni wyboru, zbiera wszystko, co znajduje, i takich nawet, jak on, używa do sprawy swojej (*En route*, str. 217). W rzeczy samej można żywić wstręt nieklamany do wszelkiego rodzaju dekadencyi a przytem pod niejednym względem podzielać nastrój i zapatrywania Huysmans'a, znajdujące echo w każdej naturze artystycznej, stęsknionej do nieskończonych widnokręgów ducha i szukającej ich odbicia tak w Kościele, jak w przedstawicielach jego. Taki współbiesiadnik bardziejby się zbliżał do księdza, niż nawet Deville; zraził się on już bowiem na zawsze do bezwyznanowości, przejął się pięknem dogmatów i obrzędów katolickich, tylko nie może się jeszcze ukorzyć przed Kościołem, coś go wstrzymuje, coś bardzo drobnego, aż wstyd prawie się przyznać, a jednak w tym drobiazgu jest siła, gdyż wzdraga

się wrodzony jemu — czcicielowi piękna — zmysł czystości, wobec tej sławetnej kompanii, w której się znajdzie, przystępując do Kościoła, wobec tych bigotów i bigotek, których tak plastycznie opisał Huysmans, którzy hańbą są i plagą Kościoła, gdy tymczasem duchowieństwo potakuje im, nawet opiera się na nich. A czy więcej jest warte samo to duchowieństwo »złożone przeważnie z ludzi miernych, płytkich, ni zimnych ni ciepłych, bez inteligencji, bez wykształcenia, bez duszy, bez zdolności rozumienia piękna, bez zmysłu do mistyki«, utracili oni już wpływ na patrycyat dusz, zdolni są działać tylko na dziecięciniałe mózgi bigotów, i może to dobrze, bo w przeciwnym razie, gdyby zyskali przewagę, »ujrzałoby trąbę klerykalnej głupoty, zwałającą się na Francję, nastałby koniec literatury i sztuki«.

Są to wszystko myśli i wątplenia nasuwające się niejednemu człowiekowi z wykształceniem i duszą, ale rzadko, prawie nigdy nie słyszane. Katolicy dla łatwo zrozumianych powodów wołają o tem milczeć, wrogowie zaś Kościoła cięższemi popisują się zarzutami, Huysmans bodaj pierwszy wypowiedział to głośno i tak jaskrawie — z otwartością bezczelną, zdaniem jednych, którzyby książkę tę chcieli mieć na indeksie ¹⁾, ale tembardziej pociągającą inne umysły, tem silniej i pożyteczniej na nie działającą, że właśnie dzięki jej ze szczególną i nieodpartą potęgą wystąpiła w porównaniu z poziomością ogółu społeczeństwa katolickiego tajemna a wiekuście zwycięska moc Kościoła, ukryta najczęściej gdzieś w głębiach zakonów i stamtąd wytryskująca ożywczym dla duszy strumieniem. Deville dowodził prawdy i piękna zasadniczych podstaw Chrześcijaństwa; Pardoval śmiało wystąpił ze zdaniem, że właśnie Kościół katolicki jest »konkretnym tworem Chrystusa«, jedyną i doskonałą formą, w którą wylały się zasady jego nauki; ksiądz wykazywał

¹⁾ Np. Ksiądz Delfour w książce *La religion des Contemporains*.

świętość i moc tego Kościoła, który wyłaniał z siebie olbrzymów ducha, prowadził dzieło cywilizacji i zwycięsko odpierał niestrudzone napaści wrogów; ów zwolennik Huysmans'a, a raczej X. Gevresin'a z jego powieści, mógłby coś powiedzieć o innych wewnętrznych tryumfach Kościoła, który umiał oprzeć się bezdennej głupocie swoich i istnieje pomimo rozpaczliwych próżni w duszach ogromnej wielkości tych, co go składają.

Łatwo pojąć, że spraw tych drażliwych dla każdego kapłana autor poruszyć nie chciał. Trudniejszą jeszcze miałby on rozprawę ze ścisłym zwolennikiem Tołstoja. Bo co się Siemionowa tyczy, to wpływy rosyjskiego pisarza przeszły po powierzchni jego umysłu, nie sięgając jednak głębin, tymczasem nikt nie wyraził religijnych tęsknot naszej epoki z taką potęgą i zarazem nikt nie wystąpił tak wrogo przeciw Kościołowi jak Tołstoj. Gdyby tym rozmowom, toczącym się na tarasie hotelu Beaurivage nad Lemanem przysłuchiwał się który z uczniów posepnego myśliciela, to, przypominając w końcu słowa mistrza w jednym z ostatnich jego szkiców, wyraziłby się mniej więcej w sposób następujący: »Wzniosłe rozumujecie panowie o istocie Chrześcijaństwa, należy więc przypuszczać, że i serca wasze równie są wrażliwe na słowa Chrystusa o miłości bliźniego. Cobyście więc zrobili, gdyby tu nagle wśród was, zapijających kawę i koniak po wykwinnym dopiero co spożytym obiedzie, stanęły nagle tłumy zgłodniałych nędzarzy. Pomyślcie więc, że są one tu, wszędzie, blisko, naokoło i tylko policya, dbająca o spokój waszych nerwów i o porządek zewnętrzny, broni was od tego widoku. Gdzież więc wobec tego ukryło się wasze Chrześcijaństwo, nakazujące dzielić się z ubogimi?« I słowa te rzuciłyby rozdźwięk wśród harmonii ogólnej, za milkliby wszyscy, nie znajdując odpowiedzi.

Ale i nie znalazł jej Tołstoj, tworząc swój ideał życia chrześcijańskiego, bezowocny praktycznie, jak to rzeczywistość.

wyказuje. Ksiądz przypomniałby może, co już powiedziane i niejako stwierdzone było w ciągu kilku wieczorów, że mianowicie summa złego nie może przewyższać summy dobrego, gdyż w takim razie jużby świat został zniszczony, że dalej złe, będące w stosunkach ludzkich wynikiem buntu wolnej woli przeciw Bogu, służy do tem wspanialszego uwypuklenia myśli Bożej, miłościwych zamiarów Stwórcy względem Stworzenia, że wreszcie ze złem zwyciężko walczy Kościół, wydając zastępy świętych pracowników i zdumiewając świat dziełami miłosierdzia. To jednak wszystko trafiając do niejednego umysłu, zajmując niejedną wyobraźnię, nie mogłoby zdobyć żadnego serca wrażliwego na niedolę świata, idąc bowiem najdalej w kierunku optymizmu i przypuszczając, że dobro stanowi 51 procent, pozostanie 49 procentów złego, jako fakt straszny, w czasach dzisiejszych silniej, niż kiedykolwiekbądź przedtem odczuwany, i wyrabiając w nas smutne przeświadczenie bliskości przewrotu.

Niegdyś skreślił Krasieński obraz walki mającej poprzedzić ów przewrót, ale przedstawił ją jako szereg ścieraających się egoizmów, zaczynając od egoizmu zawiści i nienawiści wypastowanej przez nędzę, a królującej w obozie Pankracego i kończąc na wykwintnym, w postaci hr. Henryka uosobionym egoizmie, ubranym w estetyczne szaty wyniosłej pogardy dla motłochu, niszczącego wiekowe dorobki cywilizacji. Ale nie wymienił poeta tych nieszczęśliwych i dziś bardzo licznych, którzy z ubocza a ze smutkiem patrzą na zapasy stronnictw, do których należeć nie mogą, bo dusze mają rozdarte walką między miłością bliźniego a miłością rodziny, między sercem czującym niedolę upośledzonych a naturą zrosniętą z otoczeniem, z tradycją, z rodzajem życia, z obyczajami i wymaganiami świata. Ci biedni niewolnicy, niezdolni do zrzucenia z siebie jarzma świata, a pomni, jeśli chrześcianami są, na słowa Chrystusa, że łatwiej wielbłądowi przejść przez uszko igielne, niż bo-

gaczowi wejść do Królestwa Niebieskiego, kroczą ścieżkami utorowanemi przez przeszłość i niekiedy świadomie, choć najczęściej bezwiednie, wypełniają tchnącą pesymizmem formułkę, stanowiącą wynik rozmyślań Tołstoja nad przeobrażeniem społeczeństwa w duchu chrześcijańskim: życie, jak chcecie, jak żyliście dotąd, tylko bądźcie przekonani, że wasze życie jest złe i podłe, a runie obecny ustrój społeczeństw, bo wszechmocną i niezwyciężoną jest potęga opinii publicznej¹⁾. I niezawodnie, że biernością swoją przyczyniają się ci bezwiedni Tołstości do znoszenia z podstaw i zaprzeczania dzisiejszego porządku rzeczy, do tego zwycięstwa anarchii, o którym marzą tak wzdrygający się przed każdym gwałtem Chrześcianin Tołstoj, jak i paryzcy dynamitardzi, i gdyby nastąpiła fatalna chwila tryumfu hord Pankracego, wtedy czas przyszedłby ich i ich mistrza, byłiby oczyszczającym atmosferę powiewem, z wyżyn chrześcijaństwa unoszącym się nad rozkiełzanemi namiętnościami motłochu i nad cynizmem ich przywódców, byłiby wśród zgrozy i obrzydliwości orgij rozpasanego ciała przypomnieniem tego, co najlepsze i najszlachetniejsze było w dniach minionych.

Ale z Tołstoistami Kościół ma tylko wspólny w Ewangelii punkt wyjścia, poza tem rozchodzą się drogi: Kościół, dążąc do uchrześciania społeczeństwa, bierze w rachubę złą naturę ludzką, oni mają przed sobą jedynie ideał Ewangeliczny, Kościół działa powoli, buduje i poprawia, wynikiem zaś ich usposobienia jest negacya bezwzględna, marzą o zniesieniu istniejącego stanu rzeczy. Tacy ludzie byłiby w gronie uczestników wieczorów nad Lemanem źródłem gnębiącego niepokoju. Rozdźwięciem był także Bielski, ale rozdźwięk ten podnosił harmonią ogółu, służył do uwydatnienia wspaniałości ideału kościelnego. Tymczasem wyznawca zasad Tołstoja byłby żywym dla wszystkich wcieleniem

¹⁾ Por. *Le salut est en vous.*

wyrzutu sumienia, gdyż, pomimo bezpodstawności twierdzeń, nie liczących się z rzeczywistością, miałyby za sobą blask etycznej podniosłości, szlachetność natury, wierzącej w ideał i dążącej do niego z nieustraszonem zuchwalstwem. Mieli słuszną ojcowie Soboru konstancyjskiego, potępiając Husa, bo wniósł on do Kościoła zarzewie buntu, którego wynikiem stało się powszechne wśród bratobójczych rzezi zdziczenie umysłów i serc, a jednak jaśniał on i jaśniej dotąd majestatem człowieka idei i męczennika.

Zupełnie więc wobec tego usprawiedliwić można autora, że nie zrobił Siemionowa bardziej stanowczym zwolennikiem myślicicla rosyjskiego. Nauka Tołstoja dobroczynnie dziś na liczne umysły działać może, jako potężny zwrot do drzemającego sumienia; w przyszłości, w razie jakiejś nieszczęśliwej zawieruchy społecznej, może zagrznieć donośnym protestem przeciw bezprawiu, gwałtom i morderczym zapasom, ale stworzyć, z powodu swojej krańcowości, nie może ona nic, w najlepszym razie kółko sekciarzy, jakich wielu przeszło przez dzieje, zaskorupionych w niechęci do Kościoła i w podziwianiu swej bogobojności. Odmienne są drogi Kościoła i zadaniem apologety nie jest przemawiać do tych, co go nie rozumieją i zrozumieć nie zechcą, gdyż stanęli na przeciwległym stanowisku, ale wierzących wzmacniać, chwiejnych zwracać, nie wierzących zaś, lecz łaknących wiary, pociągać, wykazując nieskończone widnokreśli nauki kościelnej i jej stosunek do nauki i filozofii świeckiej i wtajemniczając w głębie życia kościelnego. Do wstrzymania od zbrodni może wystarczyć kodeks praw z pomocą policji i sądów karnych, ale stwarzać ludzi przejętych myślą o Bogu — najdoskonalszej Istocie, w której zawarły się wszystkie ideały — przeświadczonych, że nędzą w człowieku jest wszystko co nie z Boga i dla Boga, dążących całą siłą ducha do poznania prawdy, czyli Boga i Jego myśli o człowieku, wcielających w sobie tę myśl i ukoronowanych najwyższą chwałą,

bo płynącą z posiadania prawdy Bożej¹⁾ — takich bohaterów zaparcia się siebie a miłości Boga może stwarzać tylko społeczność duchem Bożym natchniona. Nie następstwo apostołskie — dowodził kard. Gibbons na kongresie religij w Chicago — ani wspaniała jedność, ani doskonałość zasad stanowi najdonioślejszą stronę w życiu Kościoła, ale ogrom dzieł miłosierdzia, które rozszerzał po świecie.

W dziele swoim wystąpił O. Morawski przedewszystkiem jako filozof, jako apologeta nauki kościelnej. Z tego powodu byłoby pożądanę, aby w przyszłości poświęcił nowy szereg wieczorów roztrząsaniu dziejów Kościoła. Zanim to nastąpi, cieszyć się można, że książka jego zyskała należyte uznanie, o czem świadczą dwa jej wydania w ciągu jednego roku. Ale czy wpływ jej jest równy uznaniu? Niestety, zdaje się, że nie. Katolików widzimy naokoło wielu, ale przeważnie katolików z przyzwyczajenia, dla tradycyi, więc albo obojętnych, albo znowu tak uparcie wierzących, że niezdolnych do wątpliń, nie czujących potrzeby rozmyślenia nad przedmiotami wiary, stroniących nawet od wszelkich w tym zakresie filozoficznych zaciekań. Takich *Wieczory* nie zajmą. Hainbergów zaś Leroy i Siemionowów nie spotykamy u nas wcale, natomiast bardzo wielu jest Bielskich i będzie to już tryumfem dla autora, jeśli niektórzy z nich dzieło jego przeczytają i pod wrażeniem nowych widnokręgów, które się przed nimi roztworzą, przeobrażą się w Hainbergów. Ale niestety, nie wielki będzie to tryumf, Bielscy bowiem dziś są już zacofańcami. Epoką ich był rozkwit pozytywizmu warszawskiego między 1870 a 1880 rokiem; przejęci wtedy nowymi kierunkami myśli na Zachodzie, żywili do religii niechęć teoretyczną, marzyli o zastąpieniu jej przez naukę, dziś zostali wyprzedzeni przez młodszych, których nie zadowalnia już przewrót umysłowy, bo dążą do rewolucyi społecznej.

¹⁾ Por. O. Paweł Smolikowski. *Rozmyślenia*, Tom I. 1896.

Pozytywizm nasz miał swoje piękne chwile, bo pięknym jest każdy zapal szczery. Stworzył on ideał społeczności wytrzeźwionej, rozsądnej, praktycznej, pracującej organicznie. Zamiast urojonej przez mesyanistów Polski Chrystusowej postawił on na ołtarzu naukę. — Ale nie jest to w naturze rzeczy aby kult nauki i związane z tem idealizowanie trzeźwości i rachowania się z okolicznościami mogły na długo zapalić umysły młode i rwące się do szerokich widowni. Ujrzelśmy też za dni naszych najmłodsze pokolenie radykalistów, ale jakże odmienne od dawniejszego.

Pozytywistyczna bezwyznaniowość, z którą się zrosli, starannie wytrzebiła z ich serc, wraz z religią, wszelkie popędy do ideałów moralnych, a było to tem łatwiejsze, że po epoce Mickiewiczowskiej nastąpiło u nas, jak to wyżej zaznaczyłem, ogólne wyczerpanie się zmysłu mistycznego. Stąd ten zupełny u naszych najmłodszych radykałów brak równowagi moralnej, ta zaciekłość w stronnictwym zacierzeniu się, ta niestety tak rdzennie polska, anarchiczna zawzięć do wszystkiego, co pod jakimkolwiek względem wzniosło się ponad poziom, do władz przedewszystkiem, ta żywcem z dawnych czasów wzięta gotowość bratania się z każdym obcym wrogiem, byleby im dopomógł zdeptać krajowe powagi, to bezczeszczenie Polski przed obcymi, to zatracenie tego minimum przywiązania do kraju, które każdy człowiek żywić w sobie powinien! Doktryna ścisnęła żelaznym obręczem te młode umysły i przedwześnie pozbawiła je najcenniejszego przymiotu — swobody myśli. Pewien wielki myśliciel, autor znanej w literaturze rosyjskiej powieści *Kto winien* powiedziałby o nich, że stali się konserwatystami rewolucyi. Oto są złote słowa jego, skreślone przed laty blisko pięćdziesięciu. »W przejściowych epokach przeobrażeń społecznych i burz rodzą nowe pokolenia ludzi, których można nazwać »chorystami« rewolucyi. Rosną one na ruchomym wulkanicznym gruncie i wychowane wśród ciągłej

niepewności i trwogi o jutro, przyzwyczajają się wcześniej do życia w stanie nieustającej excytacji politycznej i lubują się w dramatycznej stronie rewolucji, w jej uroczystych i jaskrawych efektach. Jak dla niektórych generałów rzeczą najważniejszą w sztuce wojennej jest maszerowanie, tak dla nich istotę rzeczy stanowią ciągle bankiety, demonstracje, protestacje, składki, toasty i sztandary. Zdarzają się między nimi ludzie dobrzy, odważni, oddani sprawie i gotowi krew swoją za nią przelać, ale są to zwykle niemożliwi pedanci. Zatrzymują się owi nieruchomi konserwatyści w rewolucjonizmie przy jakimś programie i nie są w stanie zrobić kroku naprzód. Mając całe życie do czynienia z niewielką ilością myśli politycznych, znają oni tylko ich stronę retoryczną, czyli te ogólniki, które stale, *à tour de rôle* wracają w artykułach wstępnych, w toastach bankietowych i w izbach deputowanych. Ale prócz ludzi naiwnych, prócz doktrynerów rewolucji, z natury rzeczy wpadają do tych sfer nieuznani artyści, nieszczęśliwi literaci, studenci, którzy nie ukończyli nauk, adwokaci bez procesów, słowem, ludzie próżni, a bez talentu, z wielkimi pretensjami, a bez wytrwałości i siły do pracy«, — ludzie, którzy, jak pisał tenże autor w innym ustępie, »zepsuli się w szkołach, wyszargali świeżość duszy w szynkach, w zdziczeniu obyczajów studenckich, zesłabli od drobnej i nędznej rozpusty, a urodzeni i wychowani w stęchłej atmosferze szpitalnej, nie wielkie siły przemiósłszy z sobą na świat, zwiędli, zanim zdołali zakwitnąć« Otóż ludzie ci rzucają się w wir czczej agitacji, bo porywa ich to życie, które »schlebiając próżności, nie nakłada żadnych obowiązków«.

Rzecz jasna, że tacy ludzie *Wieczorów nad Lemanem* nie wezmą nawet do rąk.

Ale świtają zwiastuny reakcji. Świeżo wyszła w Krakowie broszura *Współczesna młodzież nasza*. Bezimienny jej autor, sam przedstawiciel młodzieży, energicznie powstał

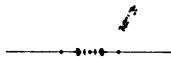
przeciw przedwczesnemu zacieśnianiu się kolegów swoich w dogmatach i doktrynach: »Nie chcemy politykowania — woła — ale politycznego kształcenia się. To wyklucza należenie do partii, która musi być czemś zamkniętem w sobie, a przez to ograniczonem«.

Drogę do wyżyn duchowych wskazują, zdaniem jego, dwie starożytne zasady: Nic ludzkiego nie jest mi obce i Poznaj samego siebie, czyli praca naukowa i praca moralna. Tymczasem zamiast dążyć do wszechstronności w nauce, do krytycznego zrozumienia świata, młodzież zbyt często dobrowolnie zamyka się w ciasnym obrębie doktryny, bojaźliwie stroniąc od zetknięcia się ze światem szerokim i świeżem powietrzem — z drugiej zaś strony, skutkiem braku ideału moralnego, ugrzęzła ona w rozwiązłości obyczajów, która szczególnie uwidocznia się, jeśli młodzież naszą porównać np. z angielską. Daje się czuć upadek charakterów: »dawniej — rozumuje autor — mieliśmy męczenników, dziś — tylko ofiary«. Koniecznym przeto jest zwrot do wyżyn, ale właśnie na tej drodze nastąpić musi nieuchronne spotkanie z religią i tu odważa się autor z nieśmiałością zaznaczyć, że religia nie jest zastarzałym przesądem, przeciwnie, stanowi ona »uzasadnioną zawsze potrzebę umysłu ludzkiego, a podnoszenie się jej i oczyszczanie idzie równomiernie z biegiem kultury«. I nie poprzestając na tem, posuwa się on jeszcze dalej, zawsze krokiem niepewnym, gdyż sporo mieć trzeba odwagi cywilnej, aby wobec pewnych sfer, tych mianowicie, do których zwrócił się autor, mówić o religii, jako o rzeczy poważnej; ale ostatecznie znajduje się gdzieś w głębi potrzebny zapas energii i autor wygłasza, że więcej od judaizmu i buddyizmu godzien jest szacunku katolicyzm, »bo w wysokim stopniu zawiera w sobie dążność do wszechświatowego ideału«.

»Czasy obecne — kończy on — tęsknią i wzdychają do takiego ideału. Ale ideału zrobić nie można, jego po-

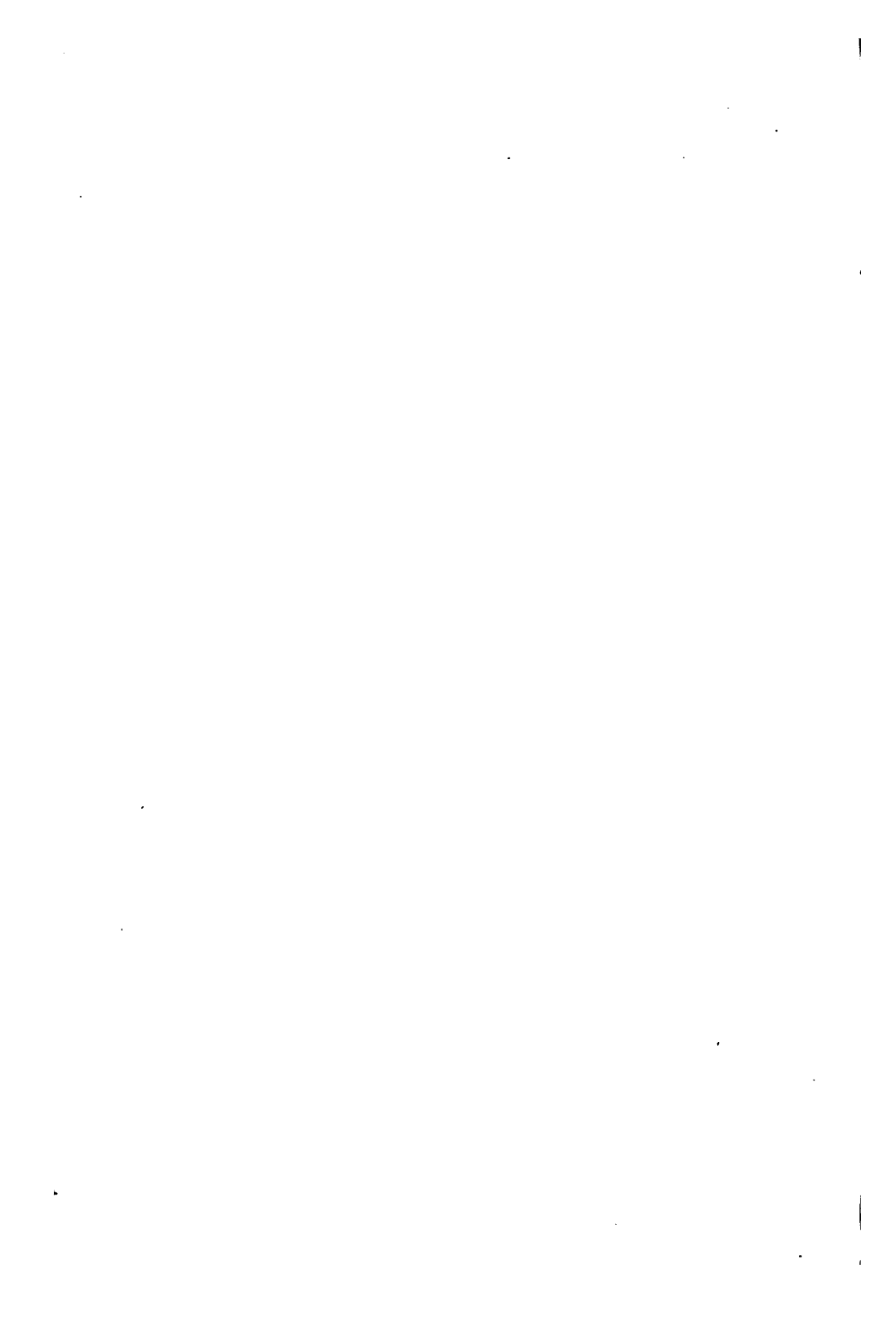
trzeba rodzi się i wzrasta w piersiach mas, ktoś jeden rzuca pierwszą iskrę, ta pada na materiał palny dusz i tworzy się wielki stos z idącym do góry słupem uduchowania. Biada tym, których dusze palić się nie mogą. Ci nie przysporzą nic wielkiemu całopaleniu epoki! Kto się nad tem zastanowi i poczuje, że ogniki ducha jeszcze w nim goreją, że namiętność do ideałów prawdy i miłości piękna jeszcze w nim nie wygasła, niech te ogniki stara się rozdmuchać w wielkie płomienie, niech narodowi naszemu przysporzy wartości duchowej; niech bolesną walkę Arymana z Ormuzdem przechyli choćby jednym atomem ciężaru pracy i twórczości na korzyść Ormuzda!«

Temi pięknymi słowy bezimiennego autora, kończę rzecz. Jeśli nie są one głosem na puszczy, jeśli ich autor nie jest w uczuciach swoich zupełnie samotny, to można żywić nadzieję, że między ideami tych nielicznych zapewne (bo nie widać ich ani słyszeć) którzy jednego z nim są ducha, a tym światem katolickich pojęć, który O. Morawski tak umiejętnie, treściwie i pięknie odtworzył, znajdzie się niejeden łącznik i że na gruncie odmłodzonej religijności wyrosną ci ludzie wyżsi, o których wieszczowie nasi marzyli i do których tęskni nasza epoka.



V

IDEA BOGA W TWÓRCZOŚCI ARTYSTYCZNEJ.



TWÓRCZOŚĆ LIRYCZNA ASNYKA.

Asnyk wytknął kierunek nowoczesnej poezji polskiej. Soki żywotne czerpał on z natchnień poezji mesyanicznej, z nią przeto ściśle i bezpośrednio jest związany. Ale w miarę lat oddalały go od niej zawody i smutki życia, poeta był świadkiem ostatecznego rozbicia najlepszych marzeń, lecz na zgliszczach przeszłości ujrzał nowy świat powstający i jemu przyniósł w ofierze marzenia, które z mistycznych wyżyn króla-ducha, niosącego w błękity« ziemię, spadały w głąbie jego duszy, skrzydłać ją do przepaścistych lotów.

Głęboka treścią i świetną formą nie zajęła jednak poezya Asnyka i zająć nie mogła tego górującego stanowiska, z którego przyświecały narodowi twórcze pomysły nieśmiertelnych mistrzów poprzedniego okresu. Po roku 1863 środek ciężkości myśli narodowej ze sfery marzeń przeniósł się do analizy, poezya ustąpiła pierwszeństwa nauce dziejów. Kalinka, Szujski i ci, co z nimi i za nimi poszli, wycisnęli na nowej epoce najwyrazistsze i niezatarte znamię. Ale surowa i mrożąca powaga nauki nie przemówiła do umysłu poety, czuł on w niej oddech śmierci, przewidywał zmaterializowanie uczuć i pragnień. Obawa tych następstw groźnych zaślaniała przed nim wzniosłość myśli i czystość za-

miarów u przodowników nowego kierunku; co było uroczystym i w czyny brzemienym smutkiem młodości, to był on gotów brać za uwiad starczy i w chwilach rozgoryczenia nie wahał się, niestety, obrzucać pogardą mistrzów, którzy z pomocą nauki dziejów torowali narodowi nowe drogi.

A jednak, pomimo odmiennego punktu wyjścia i odmiennych dróg, kroczył w jednym z nimi kierunku. Tamci zaczęli od analizy historii i polityki, Asnyk od rozmyślań nad odwiecznymi zagadnieniami natury i ducha, ale do jednego zmierzali celu. Wyniosła i szlachetna wstydlivość poetycka Asnyka rumieniła się w nim przy zetknięciu z poziomością życia, uciekał więc od życia, zamykał się w wysokich, niedostępnych podmuchom nizin twierdzach myśli, ale tam, po długich zapewne i bolesnych walkach wewnętrznych, dochodził do tegoż wyrzeczenia się »zdradliwej słodyczy marzeń« o Chrystusowem posłannictwie narodu, które u innych potępiał, i głosił rezygnację, lecz niewypowiedzianie smętną, bo czuć w niej było rozdzierające łkanie tęsknoty do zaginionej świetności. Zapatrzony w melancholiczne łuny, krwawiące niebo rodzime po słońcu mesyańskich nadziei i natchnień, które już zaszło bezpowrotnie, zstępował on ku milczącym i smutnym zastępom nowych pracowników i »choć chłód ich lodem spadał mu na serce«, witał ich i błogosławił on, pogrobowiec chwały romantyzmu i »niósł im życzenia gasnących pokoleń«¹⁾...

Rezygnacja pokryta bliznami walk stoczonych w odmętach zwątpienia, bolesna, ale podnosząca i kojąca wiarą, jest ostatniem słowem rozmyślań i natchnień poety. Jej źródłem refleksya. Znamionuje ona wybitnie i stale tak osobę jak twórczość Asnyka, przenika całą poezję dzisiejszą, której on dał początek i wyróżnia ją od mesyanicznej poezyi

¹⁾ »Poezje« t. IV.

określu poprzedniego. Wprawdzie i Krasieński był myślicielem nie mniej jak poeta, ale myśli jego nadawało kierunek uczucie ogniste a tęskniące i rwące się do przyszłej uchrześciance ludzkości, promiennej blaskiem czynów ducha; u Asnyka działało się odwrotnie, myśl brzemieniem swoim przytłoczyła uczucie. Za to wysoko niosła ją wyobraźnia na skrzydłach marzeń, które od lat wczesnych żarem tęsknot rozsadały pierś poety i pędziły w nieskończoność, zapalone żądzą poznania i kontemplacji źródeł istnienia. Wzajemny stosunek marzenia i myśli rozmaitym bywał w rozmaitych epokach twórczości poety: w pierwszych latach, w utworach które w skład pierwszych dwóch tomów weszły, przeważało rozmarzenie; harmonijne zlanie się dwóch potęg ducha nastąpiło w tomie III. (r. 1880), który stał się, dzięki temu, jednym z klejnotów liryki polskiej; w IV. tomie (r. 1894) wzięła górę refleksya.

I.

Asnyk brał czynny udział w wypadkach, które miały miejsce przed laty blisko 40-tu i tem donioślejszem echem odbiły się na jego twórczości ówczesne wrażenia. Innej były one natury niż te, które dały początek natchnieniom Mickiewicza, Słowackiego i Krasieńskiego. Wieszczowie nasi nawet po upadku usiłowań poili się jeszcze otuchą i nadzieją. W wyobraźni ich walki i trudy przybrały były rozmiary epepei. Rzucając światło poza siebie opromieniły one w ich oczach przeszłość narodu. Zarówno w zapasach dawnej Polski z wrogami Krzyża jak też w tym jej ustroju wewnętrznym, który ją jednak doprowadził do upadku, wyczytano znamiona ciągłej myśli Bożej i ciągłych dążeń do wcielenia ideału chrześcijańskiego. W dalszym ciągu uznano wszelkie klęski za dopuszczenie Opatrzności przez ból pod-

noszącej społeczeństwa na wyższe szczeble ducha. Dla takich nadziei nie było już miejsca, gdy Asnyk wstępował na widownię poezyi.

Poezya Słowackiego, rozpaczająca i burzliwa, odpowiadała nastrojowi umysłów zwichniętych i przerażonych ogromem klęski, marzycielskie zaś usposobienie Asnyka znajdowało prócz tego specjalny dla siebie pokarm w zaświatowych polotach wieszczka i w wyniesionej przez niego z wyżyn fantazyi wspaniałej pogardzie dla tłumów pogrążonych w nikczemnej bezmyślności. Idąc więc śladem Słowackiego, próbował Asnyk w swych pieśniach smętnych (»Apostrofa«, »Do ...«) »gromem wstydu palić tych, co płazowe szczęście, nie wielkość obrali«,

Niech ich ród szczęsny, cierpliwy i karny
Z pokorą znosi losów wyrok twardy,
My im zapłaćmy jałmużną pogardy.

Ale tej zażyłości z bolem, która cechowała poetów pesymizmu, Asnyk mieć nie chciał. Z goryczy i smutków negacyi usiłował, też jak Słowacki, wyrwać się na skrzydłach marzeń w jakiś świat lepszy. Ten stan duszy swojej, pogrążonej w rozpacz i szukającej wyzwolenia, streszczał on najobszerniej w lirycznym poemacie »Sen Grobów«.

W utworze tym spotkały się wpływy »Boskiej Komedyi« i »Króla Ducha«. Dantejski pomysł wędrówki po krajach zatracenia i Dantejski rytm, obrazy zaś czerpane z tych skarbnic fantazyi, które Słowacki odkrył. Migocą one przejrzystymi i rozplywającemi się barwami świtów i zachodów, rozsiane na tle nieskończonych przestrzeni, pojących duszę nieskończoną jakąś tęsknotą i melancholią. Trzeba wysiłku wyobraźni, aby zespolić się z fantazyą poety i wraz z nim w mgłę srebrnej, okalającej duchów roje, »rozfałowane w tajemniczem drzeniu«, szybować po światach zamarłych i samotnych, wśród ogromów lodowych, wśród szanów usy-

panych z lawin, wśród poszarpanych granitów, wśród gór, przepaści i skał, »topniejących w nieskończoność ciemną«... i niestety; to wysilenie wyobraźni nie osiąga celu. Niejasnym jest układ poematu, niejasną myśl przewodnią, niejasnym nawet jest nastrój poety. Poeta niesie na barkach zamarłą, »bezechową« przeszłość, pogrążony w rozpamiętywaniu jej ostatnich słów, mieni się »myślą pogrobową skonał«; »przez mgieł powodzie, przez zasy pyłowe, przez błotne zacisza bagien, przez stopy jałowe, gorzkie jeziora i piaszczyste wydmuchy«, pędzi go boleść w jakąś noc nieskończoną, przed nim tylko »nicość, wielka, uroczysta«; nicość tę przyjąć musi za dziedzictwo jedyne po wiekach bezpowrotnie minionej sławy. Jedyną osłodą w rozpacz bez granic jest marzenie, wskrzeszające bohaterów wielkiej przeszłości, ale nie są to owe pół-bogi z »Przedświtu«, »królowie, radne pany, rycerze i hetmany« i nie bije im z postawy ani »senatorska wspinałość, ani szlachty stara śmiałość«, nie, to jakieś smętne, bezcielesne postacie, poeta w nich wielbi »sługi krzyża, kapłanów ducha« i łudzi się przez chwilę nadzieją, że

W ich opadnięciu cichem, ofiarniczym
Pod Chrystusowe nogi wczesnym zgonem
Spoczywa natchnień nieujęta siła,
Co świat nastraja nadzmysłowym tonem.

Ale oto jakiś »anioł przeznaczeń« rozwiewa sen błogi, wprowadza poetę z »utraconego raję kłamiwych widzeń« i każe mu iść w kraje piekła, »między skowane w łańcuchach upiory«, tam pozna on, jak woła boża, »mająca odrodzenie światów na pieczy« wydobywa nowe życie z pod warstw zgnilizny i pleśni, która stary świat pokryła. Czyby to miało znaczyć, że chrześcijański ideał dawnej Polski, walczącej z Muzułmaństwem był tylko »kłamliwym rojeniem?« Nie wyjaśnia tego poeta w pieśni drugiej, w której wprowadza nas w otchłanie krajów potępienia. Straszna pieśnią

rozpaczy płaczą tam roje skazanych za niemoc ducha i za hańbę, w której żywot ziemski spędzili, ich istnienie, raczej ich męka jest »jednym ciągiem pragnień i niemocy«, gdzieś na wysokości, osłoniony dymem obłoków króluje »wielki potępieniec«, lutnista, »co deptał światów zwyczajne porządki i duchom wstydu wypalił rumieniec«, wieńcem mglistym otaczają go dzieci jego marzeń: Lelum i Polelum, Roza i Lilla. Pełen zachwytu, »nie śmiejąc skłócić powietrza westchnieniem«, poeta na wieki chciałby tam zostać i »wżyć się w tę chwilę natchnioną«, ale »przybiegły wichry rozpaczać na lutni wieszczą«, płyną w błękity burzliwe fale harmonii, budzą się trupie zastępy skazańców — bez głów i bez rąk — symbol ich niemocy i głupstwa; kołyszą się one, pasując się z bólem i litości błagając; trwoga i boleść nieskończona »wieją w tej widziadeł szalonej rozterce«, lecz noc już się kończy, słońce wejdzie i wskaże światu drogę, wiodącą »wśród ciągłych bojów i oczyszczeń« przez szeregi przeobrażeń do »anielskiej ojczyzny ludów«.

To nagłe, urwane zakończenie źle się zlewa z pasmem poprzednich widzeń, całość robi wrażenie czegoś nieociesanego i nieobmyślanego. Wiara w doskonalenie się drogą przeobrażeń zbyt daleki ma związek z rzeczywistością, nie pojmujemy, dlaczego to zaznaczył poeta przeciwieństwo między ideałem chrześcijańskim, który »nastraja świat nadzmysłowym tonem«, a swoją filozofią, upatrującą w dziejowym szeregu ciągłych »zatraceń i zniszczeń«, nieprzerwany postęp ludzkości do coraz wyższych przeznaczeń; nie pojmujemy również jego stosunku do Słowackiego, którego przedstawia jako potępieńca, pomimo iż mówi o nim z najwyższym zachwytem; nie wiemy, czy w tym wypadku solidaryzuje się on z wyrokiem nieba, czy też przeciwnie mamy przed sobą wylew zbuntowanych uczuć, grzmiący ironią protest przeciw chrześcijańskiemu poddawaniu się woli Boga.

Na pytania te zapewne sam poeta nie odpowiedziałby

wówczas. Był w rozterce z sobą; »widział zbrodnie, ale nie widział kary« (»Pod stopy krzyża«). Ból gnębił go, wysiłał się i zdawało mu się, że zdobywał rezygnację, ale była to rezygnacya stąd płynąca, że nadzieja nie miała już mocy nad jego sercem,

Więc wolę pełen pogardy i wstrętu
Odwrócić moje obłąkane oczy
Od tego ładu próżnego lamentu,
Od tej przyszłości, którą robak toczy,
I zapatrzouy w mój ideał biały
Stać jako posąg na ból skamieniały ¹⁾).

Ale gdzie był ów ideał i czy miał on moc ukojenia bólu? W szeregu wierszy p. t. »Asceta« wypowiadał Asnyk tęsknotę do cichych upojeń i do tej pełni rozkoszy, którą daje religia, lecz wątpił zarazem, aby wiara mogła się ostać wobec ogromnej bolesti żywota, dalej jeszcze szedł on w »Julianie Apostacie«, przez którego usta wołał: »Dziś zwyciężyłeś Galilejczyku! lecz jutro!... gdzie jutro świata?« Ale słowa te, z upodobaniem podkreślane przez wielbicieli poety z radykalnego obozu, niktęły wobec płomiennej siły jego religijnych tęsknot. Wśród walk, wątpień, rozpaczai i upadków Asnyk umiał nieraz być wielkim potęgą zmysłu moralnego, który go uczył zstępować w głęab własnej duszy i w sobie, nietylko w ludziach, szukać przyczyn nieszczęścia, lecz patrząc na zwyrodnienie serc i umysłów, nie poprzestawał poeta na karceniu, ale zapytywał siebie, czy sam nie był uczestnikiem nieprawości powszechnej, badał wnętrza własne i na dnie duszy znajdował »wszystkie pragnienia nędzne, brudne, liche, olbrzymią nicość i olbrzymią pychę«, słowem, »wszystko to samo, co mu się zdało być u drugich plamą«. W tem poczuciu winy jednoczył się on z ukochanym wieszczem w chwilach jego najlepszych na-

¹⁾ »Pożegnalne słowo«.

tchnień, gdy wylewając żale nad upadkiem społeczeństwa, dodawał, iż tembardziej był smutny, »że sam pełen winy«. Jeszcze donośniej, niż na lutni Słowackiego, brzmiała przed wieki pieśń pokory, którą wznosił natchniony król-psalmista. Badając grzech swój, zapuszczał się największy liryk świata w otchłanie nędzy człowieka i dla wyrażenia bólu znajdował dźwięki, jakich ani przedtem, ani potem nie słyszeli ludzie, czuł bowiem, że »nieprawość jego przeszła głowę i ciążyła jako brzemień«, czuł, że »przed obliczem Boga nie usprawiedliwi się żaden żywy człowiek«, więc w bólu ogromnym chleb swój, jako popiół, jadał i napój mieszał ze łzami, serce jego więdło, jako trawa ścięta, dni zeszyły jako cień i kości wyschły, jako kamień w ognisku, ale czuł także, że wzdychanie duszy przed Bogiem nie jest skryte, więc z głębokości upadku wołał ku Panu i Pan go pocieszał, i na gruncie oblany łzami pokory wyrastał kwiat nadziei. Podobnie i Asnyka ratowała pokora, otaczając ból jego blaskiem wyżyn duchowych. Pokora to uznanie nicości własnej wobec ogromu cierpienia jednych i cnoty drugich, to zatopienie nędzy pożądań i rozczarowań swoich w oceanie wszechświatowego bytu, to szczególnie żywe i intensywne uczucie nieskończoności, wytryskujące tęsknotą do źródeł życia, rozkwitnięte w modlitwie i rozplamieniające duszę tą świadomością, że Jego słowo nie przemienie, choć przeminą ziemia i niebo... Poznawszy swe serce chore, czuł się poeta nędzarzem wielkim w »zburzonym duszy kościele« i właśnie »ta upadku ostateczność dała mu poznać wyższej a zarazem nieskończonej mocy wszechwładną konieczność«, pojął on, że sama namiętność jego rozpaczy i żądź świadczyła o Bogu, przypomniały się modlitwy dziecięce, zadrżał tęsknotą do uwielbionej postaci Ukrzyżowanego, rozjaśniło go »światło wiecznie nowe, spadające z jasných ramion krzyża« i lzy rozrzewnienia począł łąć na »skrwawione stopy Chrystusowe«.

Nastrój twórczych natchnień Asnyka był najczęściej religijny. Ale sam nastrój, sama tęsknota nie wystarcza; tak umysł jak serce żądają dla przedmiotu tęsknień i czci jakichś określonych kształtów, które tylko wiara jedna, wobec bezsilności wiedzy, dać może. Poeta czuł i rozumiał wiarę i jej szczęście, ale jej utrwalić w sobie nie umiał i chwiała się ona pod ciosami zawodów, w kim zaś ona osłabnie, kogo ciernie życia zakrwawia, czyjego serca nie zaspokoją chłody filozofii, ten w miłości szukać pójdzie nie wiecznotrwałej zaiste, ale choćby tylko przelotnej ulgi i pociechy.

I Asnyk uciekał w kraje miłości. Utarło się u nas mniemanie, że Asnyk to polski Heine i Musset, powtarzający ich motywy w swych wierszach miłosnych. Pogląd ten podziela Tretiak, Chmielowski zaś, chociaż podkreślił samodzielność poety w tym względzie, ale zrobił to bardzo słabo. Asnyk w rzeczy samej dawał wyraz w niektórych utworach swoich tym uczuciom, które uprawiali i Heine i Musset, zmysłowym, lekkim, trochę zaprawnym szczyptą ironii. Doskonale określił je Tretiak, mówiąc, że tony ich w liryce naszego poety były »tak przyzwoite i tak wdzięczne, iż mogły swobodnie ślizgać się po woskowych posadzkach salonów, a dość przytem były zmysłowe, aby w bezdusznej sferze budzić zajęcie«. Wiersze tej kategorii w twórczości Asnyka nazwałbym, zgodnie z tytułem jednego z nich, karmelkowemi, nie dlatego, aby miały ckliwą słodycz karmelków, ale że dały początek tej rzeczywiście karmelkowej i do obrzydliwości ckliwej poezji, która, zastąpiwszy wytworną salonową ironię przez płaską galanterię, z Warszawy rozchodzi się dziś i grasuje po całym kraju, niezmodernowanie na rautach publicznych popularyzowana przez aktorki polskie, niepomne tego, że posłannictwem ich uprawianie prawdziwej sztuki, nie zaś znížanie się do roli szansonistek w celu dogodzenia poziomym upodobaniom rauto-

wej gawiedzi, gotowej zawsze oklaskiwać rzeczy płaskie i głupie.

Asnyk sięgał i dalej i wyżej. Nie mogły go zadowolić płochy umizgi do nadobnych dam. Zrośnięte z jego duszą rozmarzenie pędziło go w objęcia poezji Słowackiego i pograżało w kwiecistych potokach jego twórczych dumań. Umiał on wyssać upajającą słodycz »Szwajcaryi«; umiał zmysłowe tęsknoty uczucia zanurzyć i unicestwić w powodzi blasków, czarów i woni, w srebrnych szumach lasów i w wesołych łoskotach górskich wodospadów (»Między nami nic nie było«); lubił przenosić kochankę w jakieś fantastyczne kraje i tam na tęczowym tle marzeń, które sam w niej zasiał, wielbić płynące w jego duszę, w przeźroczach mgły srebrnej, odblaski miłości wielkiej, wiecznej, tej, której świat dać nie może (»Z podróży Dunajcem«). Nie twierdzę przez to, aby Asnyk naśladował Słowackiego, pokrewny był mu tylko, bliski kierunkiem marzeń, zatopionych w kontemplacjach zaświatowych. Powiedziałbym nawet, że szedł dalej jeszcze w świat nadzmysłowy, pochłaniała go bowiem »męczarnia nieskończoności« z siłą, jakiej prawie nie znamy u innych poetów. Wobec tego nie mogły mu, jak to sam nie tak dawno wyznawał, wzruszyć serca »śpiewnej melodyi słodycze« (»Zmierzch melodyi«), duch jego pożywał więcej, chciał, aby w męskiej nucie pieśni »dźwięczało głębsze odczucie duchowych dróg«, więc nie dziw, że mrok zaziemski bezmiarem swoim ocieniał mu »nawet miłosne marzenia«. Jego tchnieniem owionięty rozsnuwał poeta swą miłość na nieskończonym tle błękitów eteru i śnił, że na skrzydłach wielkiego uczucia »w obłoku jasności i woni« płynął po szlakach gwiazdzistych przestrzeni, wsłuchany w pieśń, którą mu »naziemskie śpiewały sfery o wieczystych pragnieniach ducha«. Słowem, umiał on stłumić niższe pożądania miłości, zapominał o tym gruncie, na którym rosła, a poił się tylko odurzającą wonią jej kwiatów, zaspokoić nią pra-

gnął tę żądzę absolutu, co mu duszę szarpała, w uniesieniu miłosnem chciał mieć przedsmak wieczystej słonecznej szczęśliwości Platonńskiego świata wzorów, przez miłość dążył do pojednania z porządkiem świata. W »Uwielbieniu«, najwznioślejszym z wierszy miłosnych, które napisał, wielbił on ukochaną nie za marność »sennych pieszczot«, których nie zaznał i nie pragnął, ale za »nieskończoną moc pożądań piękna«, które mu ona dała, wielbił

Boś ty mi była nie próżnem marzeniem,
Nie bańką zmysłów tęczowej nicości,
Lecz byłaś ducha ożywczem pragnieniem
Wiecznej miłości!

I wzniosłość uczucia podnosiła go we własnych oczach, wprawiała w uroczysty jakiś nastrój: »I nigdym — wołał on w »Nagrobku« — usty nie dotknął drżącemi ust drugich, coby w serce miłość ziemską łąły, senne mnie tylko widma kołysały«...

Ta czystość, grobu nimfom poślubiona,
Dała mej mglistej duszy świąteczną pogodę...

Ubliżają więc Asnykowi ci, co w jego wierszach miłosnych upatrują tylko motywy Heinego i Musseta; wysokością nastroju przerósł ich znacznie, stanął obok najczystszych i najszlachetniejszych liryków miłości, obok Lamartine'a i Shelleya, obok Krasińskiego, gdy z Beatrycze swoją snił cudowny sen »Przedświtu«.

Ale »świąteczna pogoda«, którą poeta widział, a raczej chciał widzieć w sobie, była pogodą melancholii, co to pogrąża duszę w cichem drzemaniu, ale nie zabezpiecza od bólu, każdej chwili mogą ją wstrząsnąć i w spaźmie rozpaczcy skurczyć ponure odgłosy jęków ziemi. Daremnie przeto marzył poeta o tem, aby zyskać sobie wieczność senną z takim aniołem, »co życia nie budzi, lecz tylko duszę kołysze promienną, i łzami czoło rozpalone studzi«. Choć miłość była

u poety marzeniem o niebie, natchnionem przez duchów czystych, nie znalazł w niej szczęścia, bo go nie widział na świecie. Wepchnięta w fatalne koleje ślepej walki o byt, o litość zdawała się wołać moralnie i materialnie zagłodzona ludzkość. W powodzi jej łez, we krwi tych, co w walce o światło padali, znikwały urocze sny miłości, i zropaczony pieśniarz chciał nad pobjowiskiem świata rozciągnąć mrok nocy, milczące otchłanie wzywał, »by łona nad nim zawarły«:

Lecz próżno wzywałem litości,
Jak inni przedemną wzywali...
Głos tylko mnie doszedł z ciemności,
Co wołał: Idź dalej, idź dalej!

I poeta szedł dalej, dalej w bezmiary ludzkiej niedoli; sercem chciał ją odczuć i myślą zgłębić; skrzydlatą młodość, która nawet smutki zaprawia rozkoszą marzenia, żegnął czarem »słowiczego śpiewu«, myślom dawał teraz wolę, z nich chciał wzniesć schronienie dla ducha, nad poziomością powszednich zgiełków królujące, niedostępne napaściom wątpień.

II.

Celu tego nie dopiął, ale zbliżył się do niego; świadczą o tem utwory, które weszły w skład III tomu (1880). Z odmetu rozpaczy, w którą wpychało go bolesne czucie przeciwieństwa między światem marzeń a rzeczywistością, próbował wyrwać się siłą myśli, szukającej ładu w pozoronym bezładzie bytu i znalazł on nie ukojenie i szczęście, ale przynajmniej tę względną harmonię, którą filozoficzna wiedza niekiedy daje.

W podaniu o »Ociemniałym Thamirysie« streszczał on swój nowy pogład na świat, będący wynikiem dokonywa-

jącego się w jego umyśle rozejmu w walce pragnień idealnych z poczuciem nędzy ziemi. Utwór to słaby pod względem formy, bo przeładowany refleksją i z tego powodu wpadający w rymowaną prozę, ale ważny jako wyraz nowego usposobienia poety, jego nowej, cichej rezygnacji, stanowiącej, w zestawieniu z dawną odrętwiałą rezygnacją rozpaczy, wielki krok naprzód na drodze do wyżyn ducha. Wieszczyk Thamirys¹⁾ przepowiedział ludziom w pniach swoich blizkie przyjscie wieku złotego i, jakby ogniwa jednego łańcucha, snuły się te same zbrodnie i klęski. Oskarżyli go więc ludzie o zawód w nadziejach, pogardą i szyderstwem okryli, potwarzą ich splamiony, zaniósł on bogom swe skargi i żale, błagając o rozwiązanie zagadki żywota, o wytłumaczenie, dlaczego to wiecznie do idealnych światów prowadzi nas tęsknota, gdy wszystko na ziemi ginie, jak sen marny. Odpowiadali mu zesańcy nieba, że ani doskonałość, ani tryumf nie są udziałem ludzkości, że nie wolno miarą krótkich dni ludzkich mierzyć biegu świata i nie wolno żądać od bogów, aby za życia czynili nas świadkami rozkwitu niebiańskich zasiewów. Przez przepaście wieków prowadzi droga do ideału, i szczęście swoje powinien człowiek pokładać na ciągłym postępie w dążeniu do niego, na wiecznym dobra, prawdy i piękna pożądanu, więc nie smuć się, poeto, że cię marzenie zawiodło, bo przyjdzie czas, gdy pieśń twoja, dziś martwa i głucha, idealnym tchnieniem przejmie młodą ludzkość i ten tryumf pośmiertny będzie ci nagrodą za mękę życia.

Tem przeświadczeniem o ciągłości w rozwoju myśli Bożej usiłował poeta ukończyć zawiedzione marzenia, gorycze osobiste zamykał w sercu jak w grobie, wsłuchiwał się tylko w odgłosy cudzych cierpień, one wydobywały mu łzy z pod powiek i żalem targały pierś (»Ból zasnął«). Szlachetność

¹⁾ Streszczam przeważnie słowami poety.

tego uczucia działała nań jak balsam, myśl, że w życiu innych ludzi zdarzają się chwile szczęścia, wynagradzała mu jego własne bóle:

Nie mów — że wszystko, czegoś ty nie umiał
Odnaleźć w życiu, marą jest zwodniczą!
Zdrój czystych uciech będzie innym szumiał
I inne serca poił swą słodyczą.

Rezygnacya poety miała charakter metafizyczny, wysoko bowiem wlatywała ponad kres ziemi i zapatrzona w nieskończoność wszechświata, przejmowała się żywym i głębokiem czuciem nędzy wszystkiego, co osobiste i krótkotrwałe, wobec wieczystego krągu przemian, w którym jedno po drugich giną w mroku zagłady kształty wszystkie, aby użyźnić grunt pod coraz to nowe zasiewy przyszłości. W rozwielniającej się już wówczas ewolucyjnej filozofii z jej prawem rozwoju znajdował poeta uzasadnienie dla zapatrywań swoich, ale bezduszną naukę ubierał on we wdzięk wszechsilnych w nim metafizycznych tęsknot. Już nie płonącym marzeniom, jak dawniej, ale myślom swoim rozkazywał szybować nad ziemią, po szlakach gwiazd, a pamięć tych wędrówek nadawała im czar przepaścistej jakiejś głębokości, której poezya polska nie znała przedtem. Marzenia dusz lepszych o idealnej przyszłości porównywał on do mgieł kosmicznych, »rozsianych w światów przestrzeni«, męczą się one i chwieją, skupiając swoje lotne pyły, lecz z czasem zbijają się w szeregi ognistych ciał i wyjdą z nich nowe światy, »gdy już nasze słońca pogasną, w kosmiczny zetrą się pył«; podobnie płyną po niebie mgły marzeń ludzkich, gnane tęsknotą do życia w przyszłości, przez wieki daremnie szukają kształtów dla siebie, ale przyjdzie jutrzienka i nada im byt słoneczny i stworzą one nowy świat.. (»Mgławice«). Dusze ludzkie — wołał poeta w »Światłach« — znaczące nad ziemią swe drogi jasne, to gwiazdy, które po

drżącym eterze ślą jasność w bezbrzeżne otchłanie; wieki całe płyną ich promienie, nim celu swego osiągną; gdy ciemność rozproszą nikt nie wie skąd się światło ich wzięło; ale »moc nie ginie i promień skrzydlaty do życia nowe powołuje światy«. Ta wiara w niezniszczalność piękna, tęsknień i dążeń do prawdy wlewała strugę niespodzianego światła w ciemnie walki o byt, ściskającej cierpiącą ludzkość w żelaznych obręczach prawa mocniejszego, i z pod zawodów i klęsk, które ona niosła, poeta zwycięsko się wystawał z pieśnią nadziei na ustach: »Naprawdę — zwracał się on do dzisiejszych idealistów w wierszu pod tymże tytułem — chcecie wykluczyć gwałt z duchowej sfery istnienia«, on trwa, walka powszechna szaleje wszędzie, tylko wyższe przybiera kształty w głębiach ludzkiego sumienia, bo »ten zwycięscą, kto drugim da najwięcej światła od siebie!«

Więc jeśli, pomimo potoków ze krwi i z łez, w które wylewają się codzienne rozczarowania, upadki i cierpienia ludzkie, zbliża się powoli, krokiem żółtym, zwycięstwo ideału, jeśli z »rozpierzchłych w przestrzeni« blasków marzeń wyższych umysłów o prawdzie i szczęściu na świecie, »kiedyś nowa powstanie jutrzienka i opromieni ludzkość«, to ucisz się serce, swoich strat nie oplakuj stroskane«, nie tęsknij daremnie za pogrzebanym snem młodości, ale pozdrów świat wschodzący, błogosław wiosnie nowych nadziei i snów, pozdrów myśli, pragnienia i cele przyszłych pokoleń, ich prace i poświęcenia w walce z widziadłem nędzy i zbrodni, kwiaty ich uczuć i cnót wzrosłe na naszym popiele:

Witaj ich wszystkich w blasku zórz,
Który zaledwie widnieje,
W ich ręce swoją wiarę złóż,
Swą miłość i swą nadzieję!

W tym niezrównanym pod względem myśli i melodyi wierszu czuł się jeszcze żal za utraconą przeszłością ma-

rzeń, ale już raźniej dźwięczała rezygnacya w energicznym jambowym pędzie »Daremnych żalów«. Poeta ostatecznie się godził z nowym światem i nowymi dążeniami, nie świeciła im »lampa mistycznych zachwyty«, umilkły wieszczce natchnienia, chłód i rozwaga rysowały się na czołach nowych ludzi, ale myślą sięgali oni głębiej w niziny cierpień maluczkich i ta ich głębsza znajomość nędzy była nową a mocną bronią w walce o powszechną sprawiedliwość, więc idźmy z nimi, nie oglądajmy się za siebie, na zwaliska romantycznych zamków, nie pomogą skargi, »bezsilne gniewy, próżny żal, świat pójdzie swoją drogą«.

Godził się więc poeta z porządkiem świata w tem filozoficznym przeświadczeniu, że, pomimo cierpień i upadków, ludzkość szła jednak naprzód i że »promienne świtanie jutrzeńki« miało rozpędzić kiedyś mrok, który dziś pokrywał ziemię. Buntownicze wybuchy indywidualizmu rozmarzonego pod czarem wielkich natchnień Byronowskiego okresu poezji, nazywał on teraz »samolubnymi smutkami« i topił je w nadziejach przyszłości lepszej, choć jeszcze bardzo dalekiej. Dawniej wywyższał on stanowisko poety: wyznając, że poezya stała się »niezrozumiałym szumem«, oskarżał on o to nie poetów lecz społeczeństwo, potępiał je za bezmyślność i bierność (»Poeci do publiczności«), teraz w prześlicznym wierszu »Dałam ci moc«, obiecując poetom mniej, niż dawniej, nakładał na nich nierównie cięższe obowiązki, wymagał, aby połącznawszy się z nadzieją ziszczenia snów, dawali jednak ludziom całą swą duszę, aby ich krwią własnych serc karmili, nie żądając nic dla siebie, pogodzeni z tą myślą smutną, że zejda do grobów, nieznani światu, »bez wieńców róż, bez mirtów kwiatu, bez bratnich łez jałmużny«.

Tę rezygnacyę opromieniało ciepło wiary, bo czuł poeta, że »tym, którzy smutni« nie mogą wystarczyć zimne słowa nauki:

Trzeba im pociech, których nie da życie,
Trzeba anielskich uśmiechów w błękitcie,
Trzeba litośnej nad światem opieki,
Trzeba miłości wiecznej, choć dalekiej.

Jednym z tych smutnych był sam poeta, tęsknoty swoje religijne wylewał w cyklu wierszy poświęconych wrażeniom tatrzańskiej przyrody. Z większym przejęciem się, niż rzeźwiącą wesołość górskich poranków, która poi duszę pan-teistyczną jakąś żądzą rozlania się w szumach potoków i lasów i w woniach świeżej zieloności, malował poeta zgrozę zamarłego świata gładów, malały w nim sny człowiecze, noc księżycowa łała srebro w głębie przepaści i na skały nagie, bielila je odbłaskiem przeraźliwym, niby »zmarłych śmiertelną pościelą«, »czarne wody, rysując się w płomienne pręgi, przypominały piekiel dantejskie okręgi«, ogrom dziwnym smutkiem przygniatał, truchlała myśl, poeta czuł swą bezsilność i chciał się cofać:

. przed nieznaną mocą,
Przed rozestaną na przepaściach nocą,
Przed skrytych potęg gwałtownym objawem,
Przed niezbląganem, bezlitośnem prawem,
Przed rozpasanych żywiołów odmgętem,
Przed nieświadomem... tajem... nieujętem ¹⁾...

Ale właśnie ta trwoga była pierwszym odczuciem myśli ukrytej w wielkim poemacie świata, miały dreszcz zgrozy, poeta wchodził w głąb własnej duszy i czuł jak wszystkie jej władze skupiały się w cichem wielbieniu owej »nieznanej mocy«; zachwyty wyciskał łzy z oczu i duch wolny, zrzucawszy z siebie obrożę zmysłów, leciał w błękit, »w przestrzeń nieskończoną, gdzie wszystkie pieśni zdążają i toną«, tam znajdował »wspólne ognisko żywotów« i własny związek »z wiecznym duchem, co mu podać gotów rękę z cie-

¹⁾ »Noc pod Wysoką«.

mności«, jego twórczej myśli poddawał się jako drobny atom i uspokojony »odpoczywał jak pod matki okiem«.

W wierszach tych poeta nie wymienił jednak ani razu imienia Boga. Religijność też jego lecąca w błękit i szukająca spoczynku pod okiem »wieczystego ducha«, który porusza »wielkie koło bytu« i łańcuchem braterstwa rozciągniętym przez otchłanie eteru wiąże ze sobą wszystkie istoty myślące, uderzała, przy całej swej wzniosłości, pewnym chłodem i nie była jeszcze tem prostem, chrześcijańskim, pełnem pokory i ufności poddaniem się Ojcu Niebieskiemu, ale była tęsknotą do Niego, i podniesiony mocą i czystością uczucia swego, poeta znowu pędził pod stopy krzyża, wracał myślą w błogosławione lata dziecięce (»Ciche wzgórze«), kiedy modlił się do Chrystusa wyciągającego swe ramiona nad »krwawym znojem ziemi«, starał się wskrzesić w sobie dawną wiarę, zlać się duszą z pobożną pieśnią ludu.

Pierwiastki religijne i filozoficzne wspólnie się złożyły na utworzenie wzniosłej jego rezygnacyi. Zapragnął więc teraz spokój, który sobie powoli zdobywał, powiązać z myślą o kraju i dokonał tego w poetycznym wstępie do cyklu »W Tatrach«.

Był to pełny tak rzadko zdarzającej się u niego rzewności hymn na cześć ziemi, matki i karmicielki, która »codziennym cudem wiecznej myśli Bożej«, przerabiała ożywczą rosę i promienie słoneczne na chleb, co się mnoży. Z tą ziemią czuł się on nierozdzielnie spojony wszystkimi ogniwami jestestwa, myśli jego latały po niebie, ale czuł, że z ziemią musiały żyć w zgodzie, aby nie zabłąkać się w »ciemnej mgłę urojeń, w złudnych zachwytach, w bezpłodnej rozpacz i w walce daremnej«, rozumiał, że wyrazem tej zgody musiała być praca wytrwała i miłośna na tej grzędce, którą ona każdemu wyznaczała. »Każdy — wołał poeta — może tylko tam na swej własnej niwie zakwitać silnie i szczę-

śliwie, tam tylko znajdzie odpowiednie soki, właściwy zakres i warunki bytu»,

Tam kształt i barwę właściwą przybiera,
Na czas dojrzewa i na czas zamiera.

Z tych wszystkich utworów bije blask harmonii, dlatego to zajmują one, pomimo niektórych drobnych rozdzźwięków, jak np. w wierszu »Tantal«, jedno z najwyższych stanowisk w poezji polskiej. Dawniej usiłował poeta wdrapać się na kryształową górę i zdobyć zaczarowaną tam w zamku królową, w którą wcielił swoje sny o pięknie, zuchwałość tę przypłacił spadnięciem w otchłanie rozpacz, teraz z otchłani tych wydostawał się z pomocą światła myśli, już wiedział, że zamku nigdy nie posiędzie, a jednak tam, w tę stronę czarownicą kierował zawsze wszystkie moce duszy, bo w walce i pogoni za ową »piękną na błękicie« tkwiło całe szczęście istnienia, bo warto było, nawet »płacąc krwią i bolem« ujrzeć choć raz zdala ów »zaklęty gmach z kryształu«, ową idealną ojczyznę duszy (»Baśń tęczowa«). Słowem, te nieskończone sfery, w których błąkały się dawniej rozwichrzone marzenia, poeta obejmował teraz myślą i oświecał, myśl ujmowała ster marzeń, między nią a niemi zaplanowywała harmonia, stanowiąca źródło czaru poezji Asnyka.

Przygrywką do III. tomu, wyrażającą nowy nastrój w twórczości poety, był najdźwięczniejszy jego wiersz »Przeминаł czas«. Zanadto jest piękny i zanadto znany, abym miał jego czar zagrzebywać w prozaicznym streszczeniu. W utworze tym zlewały się w jeden wielki chór zasadnicze pierwiastki natchnień Asnyka: dźwięczał żal po umarłej przeszłości, kiedy w walkach z wrogami krzyża hufce skrzydlatej hussaryi przelewały krew, padając z imieniem Maryi; — i ból dźwięczał nad upadkiem poezji i wraz z nią idealnych pragnień duszy; »opustoszał święty las«, pieśń nie budziła już odgłosu w sercach, wyrzekli się ludzie ja-

snych królestw piękna... Lecz z popieliska pogrzebanych marzeń nagle płomieniem potężnym wybuchała pieśń wiary, zanadto ukochał poeta ideały swoje, aby mógł uwierzyć w ostateczny ich upadek, po przesileniu bólów musiał nastąpić hymn nadziei, bo »co nieśmiertelne musi żyć, choć zmienia kształty zużyte«, więc »z prochu, w który duch ludzki dziś się wpił na ruinie dawnych marzeń, zaczerpie on zapas nowych sił«, kwiat ideału znów wonią swoją napelni świat, zmartwychwstanie pieśń, zwycięży miłość.

Porywający nastrojem, cudowny czarem obrazów, utwór ten działa tem silniej, że w samym rytmie usymbolizowało się natchnienie poety: po krótkich, męskimi rymami zakończonych, jakby zrywających się do lotu jambach w pierwszym i trzecim wierszu każdej strofy, następuje nagle zawieszenie w wierszu drugim i czwartym i pęd jambowy przeobraża się w poważne, niby melancholiczne skupienie dwóch powolnie kroczących stop amfibrachicznych, splecionych z jedną trocheiczną — zdaje się, że przed dalekim odlotem zaszumiały skrzydłami łabędzie, już się wzniosły do góry, ale, nim jeszcze ulecą, przeciągłym i nieskończenie tęsknym śpiewem żegnają krainę smutku, zamierającą w odrętwieniu jesiennej niemocy.

Niemniej niż treścią, powiedzmy tu nawiasem, czaruje Asnyk formą, mianowicie nieprześcignioną w mowie naszej melodyjnością, którą zawdzięcza bogactwu i różności rymów i rytmów. Pod tym względem, ze stanowiska formy zasługiwałaby jego poezya osobnego i poważnego studyum.

Twórczość Asnyka wlała ożywczy promień światła, i nadała wyraz poetyczny nowemu zwrotowi w umysłach. Zaznaczyłem już wyżej, że po 1863 roku nie było miejsca dla ideałów mesyanicznych. Wszystkim myślącym logicznie natarczywie narzucała się myśl, że mozolna, wytrwała, ekonomiczna praca pokoleń była odtąd jedyną możliwą dźwignią społeczeństwa, ale myśl taka z natury rzeczy przeradzała

się w poziomych umysłach czytającej, rozprawiającej i stanowiącej opinię publiczną gawiedzi w płaski i wstętny dla dusz szlachetniejszych utylitaryzm. Od tego właśnie całą mocą natchnień swoich ratował ją Asnyk, wznosząc na wyżyny, rozwijając ją na tle wieczystych ewolucyj światów, ucząc, że »fale pokoleń i rzeki ludów« tonęły jedne po drugich w oceanie nieskończoności, że marnem i śmiesznem było wobec tego wszelkie stawianie siebie czy narodu swojego w środku wielkiego koła bytu, że poznanie niezmiennych praw i współdziałanie z twórczą myślą kierującą wszechświatem powinno być podstawą życia, źródłem postępu. Stanąwszy na wyżynie rozmyślań, poeta zstępował z niej rzadko, nie lubiąc wtrącać się do wiru spraw powszednich. W natchnieniach swoich nie rozłączał on, lecz jednoczył w wyższej harmonii przeciwne sobie prądy, nurtujące społeczeństwo polskie: niezaprzeczoną religijność nastroju zbliżała go do ruchu umysłów, którego siedliskiem był Kraków, filozoficzność, podająca rękę pozytywnym kierunkom myśli, zdobywała dla niego serca postępowców warszawskich, przez rezygnację zaś wiejącą z całej pracy twórczej, w której cierpienia osobiste zlewał on z cierpieniami ludzkości, wiązał się on z poezją mesyaniczną. Krasieński, który poezji tej ostatniem był słowem, wołał, że »zginąć chce cząstką w trudów arcydziele i skonać zwrotką w poświęcenia hymnie«, myśl w tych wyrazach wypowiedziana przenikała całą twórczość Asnyka, ale u Krasieńskiego miała ona źródłem swym wiarę w Opatrzność, była oddaniem siebie Bogu żywemu w ofierze, wówczas gdy u Asnyka graniczyła z posepnym fatalizmem, płynąc z zapatrzenia się w wieczysty pochod natury, która zużywała stare kształty, aby wiecznie odradzać się w nowych. Słowem, rezygnacja Asnyka nastrojoną była o ton niżej, oczywiście nie winię w tem poety, był i jest on dzieckiem tej epoki w życiu narodu.

W mesyanizmie skojarzyły się dwa pierwiastki: bajronizm i społeczeństwo. Bajronizm był wybuchem indywidualizmu, który, usiłując ale nie mogąc przekształcić ziemi w kraj ideału, stawał zrozpaczony wobec zagadki o celu istnienia i w spazmach bólu gotów był jak w »Królu Duchu« powstać przeciw niebu, byle zmusić Boga, aby wtrącił się do biegu świata. Ale u nas głębiej zrozumiano, że źródła złego należało szukać w złej woli ludzkiej, że jedyną drogą do ideału było podniesienie tej woli na wyższy poziom moralny i że szczytem indywidualizmu nie był bunt, lecz, owszem, poddanie się Bogu, zespolenie słabej i do złego skłonnej woli z Najwyższą Wolą i Najwyższym Dobrem. Nigdzie nie przeszedł indywidualizm tak szerokiej skali uczuć jak w Polsce, zwłaszcza w poezji Mickiewicza, która w sobie esencją ducha polskiego zawarła. Zaczawszy od żalu i od buntu Konrada z »Dziadów«, kończył on aktem skruchy i miłości i na gruzach uczuć rozbitych w walce z odwiecznym porządkiem wznosił krzyż chrześcijański, zamię pokory i zaparcia się siebie. Szczegółowym rozwojem myśli Mickiewicza była cała twórczość Krasieńskiego, Słowacki wtórował jej tęsknotą swoją do królów duchów, którzy czystością ducha gładzą wobec Boga grzechy ludzi i narodów. Wielka, nie tyle chrześcijańską ideału, który, wyznawano i w innych krajach i wśród innych warunków, ile potęgą przywiązania do tego ideału, poezja polska nadała mu zabarwienie mesyaniczne. Porywało to tem bardziej serca polskie, ale tkwiło w tem niebezpieczeństwo, nie zdając bowiem sobie sprawy z tego, mesyanizm czynił to swoje szczytne, chrześcijańskie rozwiązanie poruszonych przez Byrona zagadnień niejako zależnem od urzeczywistnienia marzeń. — Lecz Bóg nie wysłuchał modlitw mesyanicznego romantyzmu i poezja, nietylko pożegnała się z myślą o Chrystusowem posłannictwie narodu, co było zupełnie naturalne i słuszne, ale zapomniała o największej chwale swojej, o tem głębo-

kiem uczuciu chrześcijańskim, które dopiero co byli w nią wpoili jej najwięksi mistrzowie. Odtąd błąkała się po manowcach rozmaitych filozofij. Asnyk, dzięki rozległości pomysłów i sile wyrazu, wycisnął na niej swoje własne знамя i wskazał jej nowe drogi, miłość była ostatniem słowem jego natchnień, tylko innym jaśniała ona blaskiem, niż ta, która zapalała wieszczów - mesyanistów, była filozoficznym altruizmem, nie zaś miłością bliźniego, jej źródłem była mądrość świata, a nie słowo Chrystusa, jej celem ludzkość, a nie chwała boża.

Wierny syn epoki, Asnyk nie był zdolny do wiary czystej, prostej. Miewał chwile cudownej tęsknoty do pobożnych wspomnień dziecinnych; znudzony wielkim smutkiem istnień, gonił duszą gdzieś za krańce światów, aby spocząć »jak pod okiem matki« na łonie »wieczystego ducha«, w którym było wspólne ognisko żywotów, ale na drodze tej piętrzyły się przed nim i wstrzymywały go wątplenia z rozczarowań życia powstałe, i nie poznawał poeta Boga na wysokościach. Bóg do którego wołał, nie chcąc go jednak imieniem Boga nazwać, był chłodną tylko abstrakcją, nie zaś owym żywym Bogiem którego wysławiali prorocy Izraela i którego znają i czczą chrześcijanie, ową najkonkretniejszą Istotą, w której realizują się święte pożądanja prawdy, dobra i piękna, śniące się ludziom w najlepszych chwilach ich życia. Nie miotał poetą ów ogień święty, co to rozżarzył duszę króla psalmisty żądzą oglądania oblicza Pana, który »obrócił opokę w wodne jeziora, a skałę w źródła wodne«, morze ujrzało Go i uciekło, Jordan wrócił się nazad, góry skakały »jako barani, a pagórki jako jagnięta«, ziemia zadrżała przed obliczem Boga Jakóbowego, a wieszcz i prorok, porwany szałem świętym, chciał chwałę Pana rozpowiadać narodom i czując bezsilność mowy, wołał w zachwyceniu wielkiem, że »kłamcą człowiek każdy«, bo kłamią słowa myślom wielkim i tylko serce skruszone i uni-

żone godną jest Pana modlitwą. Uczuć i natchnień tej miary nie słyszano później w poezji: płocze wdzięki ziemianek zasłoniły przed wzrokiem poetów wyżyny duchowych uniesień. Dopiero w wieku naszym fale rozczarowań uniosły poezję polską od znikomych gwarów świata w cichą dal modlitwy i tam wylała ona z siebie natchnienia, jakby owiane skwarnym oddechem i napojone bezbrzeżną tęsknotą tych pustyń Izraela, które głodem Boga i rzeczy wiecznych napełniały dusze starych proroków. Wielkiem wołaniem do Boga była poezja Mickiewicza, który wracał w głąb własnej duszy i »nicość swoją spowiadał przed Panem«, czując, że ten akt skruchy był pierwszym wstępem do mistycznych rozkoszy obcowania duszy z Panem. Myśl o Bogu przejmowała Słowackiego drżeniem zachwytu, Boga umiał on czuć wszędzie, na błękitnych polach Ukrainy i w »przestrachu natury«, na Golgocie i w tajemniczych drgnieniach serca. »Oblicze Jehowy — wołał on — błyskawicowe jest, ogromnej miary!« i na skrzydłach modlitwy wlatywał na wyżyny i we wdzięczności wielkiej rozplýwał się przed »dziwnie dobrym i litośnym« Bogiem, który duszę jego nawiedzał, świecąc jej promieniem łaski. I jakże trudno było mu wracać stamtąd »między gady!«

W tym względzie nie umiał za nimi podążyć przedstawiciel epoki rozumującej i rozkładającej. Uczuciom Asnyka zabrakło tego ożywczego pierwiastku i tej potęgi, którą nadaje im wiara, jednocząc je z ich wiecznym źródłem i zapalając duszę nieskończoną żądzą zlania swego życia wewnętrznego z twórczą wolą, kierującą światem. Tak mesyanistom, jak Asnykowi, przyświecała idea miłości, chciał nią objąć cały ród ludzki, lecz było to u niego uczucie raczej wyrozumowane, niż bezpośrednie. Kochamy rodzinę i społeczeństwo, bo z jedną i z drugą spojeni jesteśmy wszystkimi ogniwami duszy; ich dobro i chwała są naszym dobrem i naszą chwałą, ale ludzkość, rozdarła na tępiące

się wzajemnie narody i warstwy społeczne, to już abstrakcja, nie wyciśnie ona łzy z oka i nie napelni duszy zapalem. Tylko rozkaz boży miłowania bliźniego jako siebie samego roznieci wielki ogień w sercu, tylko wtedy przez miłość tę zapagniemy wtajemniczyć się w odwieczne plany boskie, aby działać w zgodności z ideą Jego, wyrytą tak w dziejach ludzkich, jak w życiu każdej z osobna jednostki i tylko wtedy zespolimy się duszą z wieszczem biblijnym, który chwały żądał nie dla siebie, ale dla imienia bożego. Czyny nasze uzacni pieczęć boskości, bo płynąć będą z kryształowych głębin duszy, stworzonej na obraz i podobieństwo boże, i Boga, i chwały Jego szukającej w wszechświecie.

III.

Wpatrzona w błękit, w szukaniu prawdy zatopiona, rozmyślaniam o drogach ludzkości w jej dziejowym pochodzie pochłonięta, ale pozbawiona ognia żywej wiary, nie wywarła poezya Asnyka tego wrażenia, jakie przy potężnym talencie poety wyrzec mogła. Wiał z niej chłód filozofii, zabrakło tego ciepła serdecznego, które czarem niezrównanej i nieśmiertelnej rzewności opromieniło Syrokomlę, poetę z siłą niezaprzeczenie mniejszą, niż Asnyka; wreszcie utwory jego mroziły nieraz ukrytym wewnątrz sceptycyzmem, czuło się, że pod pozorami wyniosłej filozoficznej rezygnacyi drgały niepokoje pustoszących duszę wątpliwości. W poezyi szukamy ulgi; skoro wkracza na mroczne morze odwiecznych zagadnień, żądamy, aby ukoiliła nas wiarą, chcemy widzieć światło latarni, oświecającej daleką drogę do przystani ideału; jeśli wichry owo światło zgaszą i poeta nie może już wy dobyć z siebie pieśni nadziei, chcemy, aby przynajmniej zapalił nas i porwał tytanizmem walki z wzburzonymi bałwa-

nami. Tymczasem Asnyk, wypłynawszy na morze, ani widział przystani, ani też chciał walczyć z burzą, oddał się wiatrom, płynął z falą, chciał czuć się cząsteczką tej nieznannej a ogarniającej nieskończoność potęgi, która kierowała biegiem światów.

Było to fatalistyczne poddanie się losowi, pomimo, że poeta w szlachetnym poczuciu obowiązku silił się ubrać je w optymizm opartej na ewolucjonizmie wiary w ciągły postęp ku lepszemu. Ale chwiał się ten optymizm, bo chwiejne były jego podstawy. W pierwszych dwóch tomach utworów Asnyka przeważały rozpaczania i smutki, płynęły one z niemożności pogodzenia marzeń ze światem rzeczywistym, niekiedy łagodziła je zlekka pieśń miłości. W tomie trzecim poeta siłą myśli przywrócił ład wśród rozwichrzonych marzeń i dopiął harmonii, różniła się ona jednak od tej, którą przed nim zdobywali mesyaniści. U nich miała ona za źródło wiarę żywą, nawet namiętą, bo noszącą wybitne znamię rozbijałego indywidualizmu. Ich Bóg nie był »robaków tylko Bogiem i tego stworzenia, co pełza«. Wprawdzie te słowa nieśmiertelne wygłaszał Słowacki, ale wygłaszał w imieniu całej epoki, cechowały one jej nastrój, więc silił się mesyanizm wnieść się do Boga i do nieba »hucznym lotem« wszystkich mocy jestestwa, skupionych w ognistym pożądaniu prawdy i przejętych przeświadczeniem o wszechpotężde woli, zapalanej żarem wiary. Przeciwnie, harmonia Asnyka odpowiadała duchowi nowych czasów: filozoficzną była a nie poetyczną, zrezygnowaną, a nie pnącą się w górę. Była uznaniem znikomości nietylko osobistych smutków, ale i cierpień narodów wobec ogromu wszechświata, który twórcza siła drogą usianą szczątkami zużytych kształtów prowadziła do coraz wyższych przeznaczeń; w jedności z tą siłą chciał działać poeta, chciał ją przeniknąć i zrozumieć nieskończoną tęsknotą myśli; w cudownych wierszach wylewał zachwyty swych kontemplacyi, tylko wierzył, jak niegdyś wierzył

Mickiewicz, nie umiał, nie był w stanie. Powstawało przed nim groźne pytanie, czy rozumną była ta siła twórcza i cel światów czy był rozumny, nurtowało mu ono duszę, wyprowadzało ją znowu na morze nowych rozmyślań, nowych cierpień i niestety nowych wątpliwości, pozbawiających go owej harmonii, którą tak niedawno i z takim trudem był osiągnął. Nowy zwrot znajdował wyraz w IV tomie poezji (1880—1894), nie jaśniały one łagodnym światłem wewnętrznego uspokojenia, które takim wdziękiem zdobiło wiersze III. tomu, chmura smutku towarzyszyła dumaniom poety, ale bolał on nie nad płonnością marzeń, jak dawniej (t. I, II), ale nad niemocą myśli.

Wyniki zaciekań swoich streścił poeta w cyklu 30 sonetów »Nad głębiami«. Stanowią one jedną z wielkich zdobyczy poezji nowoczesnej, żaden bowiem z poetów polskich nie kusił się przed tem o ubranie oderwanego rozumowania o zagadkach bytu w powiewne szaty z rymów; nie wiem zaś z kim na Zachodzie mógłbym go porównać: Vrchlicki nie sięgał tak głęboko, a Sully Prudhomme nie zawsze umiał utrzymać tę przedziwną i tak trudną harmonię między niepoetyczną myślą a poetyczną formą. Powiązane jednością pomysłu, najczęściej logicznie wysnuwające się jeden z drugiego sonety te świadczą o wszechstronnem filozoficznem wykształceniu i samodzielnych badaniach poety i stwierdzają pogląd prof. Rostafińskiego, który już w utworach III tomu witał świtanie nowej epoki, mającej węzłem ściślejszego braterstwa połączyć naukę i sztukę.

Pierwsze 8 sonetów to wylew bólów myśli rzuconej w ciemne odmęty wiecznego oceanu, niosącego na falach swoich nieskończoność światów. Daremnie szuka ona wyjścia z mroku przytłaczających ją tajemnic; niemy stoi przed nią wszechświat i milczeniem drażni; wszędzie głąb niezmierny, ciemna, straszliwa, »przez pianę zjawisk, co po wier-

chu pływa«, nie dotrze wzrok do niej, próżno w nią patrzymy, posyła nam tylko odbicie naszej własnej twarzy

I nasz widnokrąg cały się powleka
Rzuconem w wszechświat odbiciem człowieka.

Pograżone w niewiadomości jedne po drugich płyną przez otchłanie bytu łańcuchy pokoleń, »nie wiedząc nawet, skąd wyszły, gdzie spoczną«. Daremnie usiłują one z pomocą blasku mozolnie zdobywanej wiedzy torować sobie drogę wśród mroku nieskończonej przestrzeni: światło zapalone w nocy oświeca miejsce, w którym się znajdujemy, ale tem czarniejszą wydaje się wtedy otaczająca otchłań ciemności, podobnie wraz z blaskiem wiedzy rośnie obszar nieprzebytych mroków i to, cośmy dostrzegli, jest niczem w porównaniu do tego, co myśl »męczarnią nieskończoności« dręczona dla uspokojenia i szczęścia własnego wiedzieć i rozumieć pragnie. Słowem, wszędzie »noc, noc wieczysta, głuszą przedbytową otaczająca kręgi drgające istnienia«, a nad nią duch świata, który »bezustannie czuwa i przyszłych istnień z siebie nic wysnuwa«, ale nieznan, nieujęty, zimny jakiś duch, rozpływający się »w bezwładnej czczości« wszechświatowej nocy.

Po tych wylewach bezdenne go smutku następuje długa, na 16 sonetów rozłożona, nieuzasadniona logicznie, ale kończąca pieśń otuchy. Sprężysta, poczuciem obowiązku przejęta natura poety zwyczajko wleciała ponad ciemność wątpień i pędzi w kierunku ujrzanego w dali światła nieśmiertelności. Ginie — woła on — i na pastwę idzie robakom to wszystko, »co nosi zachceń osobistych znamię i co się przystraja w pychę odrębności«, lecz to, co w człowieku »chwilowy swój zakres wyprzedza i co się brata z życiem przyszłych pokoleń, to jedno leci w nieśmiertelność »wyplątane z sieci czasu« i grób proroka, mędrca lub bohatera staje się »jasnych żywotów kołyską«, więc kto się z jarzma roz-

paczy chce wyzwolić, niech rozszerzy granice swego istnienia przez związek »z wszechświata ogromem«, niech zakosztuje życia »w tem, co było, co jest i co będzie«. Ta konieczność służenia ludziom wypływa z nierozzerwalnego złączenia ogniw wszystkich istnień, wszyscy umarli i żywi »związani są wspólną macierzą«, więc zależą jedni od drugich, »odpowiadając na wypadków fali każdy za wszystkich, za każdego wszyscy«, i ten »wzajemności twardego obowiązku« powinien utrwalac ludzkość w wielkiem religijnem zjednoczeniu. Więc jeśli w rozwoju świata ma wagę myśl każda, mogąc swem światłem zapalić to, co martwe było i głuche, to, co znaczą wszelkie »częstkowe zgony«, co znaczą nawet »kaskady, lecących w otchłani stuleci!« Nie istnieje śmierć! Ona jest »stopniem wyższego rozwoju« »ciągłego postępu chorążym«, ona usuwa zapory wschodzącym kielkom:

I z jej opatrnej choć surowej łaski
Świat nie zastyga pod próchnem i pleśnią,
Ale młodości wciąż przebrzmiewa pieśnią
I w coraz nowe przystraja się blaski.

Myśl poety, zapuściwszy się w otchłanie zagadnień dręczących ludzkość od początku świata, doszła do ostatecznego zwąpienia, do bolesnego wyznania, że wszędzie »noc, noc wieczysta«, ale uczucie moralne, uczucie odpowiedzialności pisarza wobec społeczeństwa wyprowadziło go z toni, i poeta, przyzwawszy na pomoc prawo przyczyny i skutku, powiązał pokolenia ludzkie łańcuchem braterstwa i wystąpił z nauką o wynikającym stąd »twardym« obowiązku, ale ten imperatyw moralny nie dał mu jednak skrzydeł, nie zaniósł tam »gdzie graniczą Stwórcy i natura«, gdzie duchem sięgał Mickiewicz, gdzie czerpał potęgę wiary niezłamanej żadną ziemską mocą. Zdawałoby się, że poeta, pomimo tego iż był zatopiony w studyach filozoficznych, nie chciał jednak wyrzec poza pozytywizm i ewolucjonizm i że nie-

postrzeżenie mimo niego przeleciał między silny, nakazujący wiarę w imię etyki ruch neokantowski, który światem potężnego umysłu oświecił Karol Secrétan, najdosłojniejszy z myślicieli wieku. Nie dziw więc, że poeta czuł, jak mu się chwiał grunt pod nogami, nawoływał ludzi w sonecie XVI., aby szukali tarczy przeciw ziemi w poznaniu prawdy, bo ona potęguje miłość, która dostarczy środków zbawienia, ale chwilę przed tem sam był wyznał, że wraz z blaskiem wiedzy czarniejszym stawał się mrok niedostępnych dla myśli przestrzeni, wątplenie znowu go ogarniało, siły opuszczały i już w XXV sonecie wstał, że »bezcelową« jest natura wieczna i twórcza, że przeto nie poznamy jej nigdy i daremnie, po sobie o niej sądząc, narzucamy jej »ludzkiej dążności znamię«. Więc smutnym jest schyłek wieku, w którym poszły w niwecz usiłowania pokoleń, nie wiemy i nie dowiemy się niczego, nasza wiedza o świecie jest tylko odbiciem naszego ja, więc, kto wie, może świat jest złudzeniem, może prawdę mówił Anhell, że »wszystko jest snem smutnym«...

Wobec goryczy tych wyznań tracą moc swoją dalsze nawoływania do prac i walk w imię ideału. Nie wierzymy poecie, gdy zaklina, abyśmy nie rozpaczali, kiedy burza pustoszy żniwo, bo »ziemi łono drzeń wtedy zaczyna tysiącem nowych kielków«, bez wrażenia czytamy idące po »Głębiach« cztery sonety o »Przyjściu Mesyasza«, poświęcone wysławianiu Chrystusowej mocy w cierpieniu, zapewniającej zmartwychwstanie krzyżowanym przez złość ludzką ideom. Czujemy, że przez usta poety nie przemawia żywa wiara, że tylko sili się on wierzyć i że, wiedziony szlachetnem uczuciem, sili się on z toni rozbicia, w którą wtrąciły wiek burze filozoficznych wątplień, uratować jakieś wytyczne na przyszłość zasady.

I nietylko trawiąca duszę refleksya podmywała kruche podstawy tego gmachu z myśli kojących bole istnienia,

który poeta z takim wysiłkiem stawiał. W parze z refleksją, szły gorzkie doświadczenia i rozczarowania. Dawniej w przesłicznym wierszu błogosławił poeta tych przyszłych rycerzy — wiernych sług ludzkości, którzy światło poniosą »głodnym i ciemnym i pójda walczyć, aby zgnieść widziadło nędzy i zbrodni«, teraz gdy roje takich rycerzy mnożyły się wokoło, poeta przekonywał się, że niestety rzadkie było u nich bohaterstwo i rzadko kierowała nimi żądza dobra powszechnego. Z współczuciem dla poniewieranych i uciśnionych splatały się ambicya, nienawiść, chciwość, a uczucia te groziły powodzią łez i krwi, nowym najazdem dziczy, przed którym należało ratować podstawy życia społecznego (»Świat się ogniami zapala«). »W zaćmieniu ducha — wołał on w poetycznym rozmyślaniu »Wśród przełomu«¹⁾ — w dzikich żądz zamęcie rodzi się świat nowy, wichrzy się i kłębi rój nowych tworów zrodzonych z matki nędzy — z ojca głodu... Tłum barbarzyńców wkracza na widownię świata, z zapalonemi główkami w ręku. Na przedzie świecąca nagiem ciałem biegnie bachantka - wiedza, nie ta, co prawdy szuka, ale zalotnica, sprzedająca usługi swoje. Precz z ideałem — woła — burzcie starą społeczeństw budowę, kościół, ojczyznę i rodzinę, świat w pustynię zamieńcie, niech się skończy przeżyta forma, w której zasklepiło się brudne robactwo, w nowe koryto pchnijmy strumień życia. I pędzą za nią obłąkane tłumy, wykonawcy ślepi bezwiednych potęg drzemających w ciemności.

Przed tem widmem straszego jutra stanął poeta w rozpacznej zadumie. Jak fale, toczyli się przed nim ludzie, gnani przez nieznanne siły ku nieznanym brzegom. I porównał ich z falami morza, bijącemi w odporne brzegi:

I żadna z nich nic nie wie
W bezsilnym swoim gniewie

¹⁾ Rozmyślenia poety przytaczam w krótkim streszczeniu.

Do jakich celów służy,
Lecz powracając ginie
W bezdennej wód głębinie
Po krótkiej swej podróży. (sFalec).

Poeta był zawsze skłonny do fatalizmu, ale dawniej rozjaśniał go barwami optymistycznej wiary w ludzkość niezmiennie kroczącą po szlakach postępu, teraz zdawał się już być blizkim fatalizmu rozpaczy.

W rzeczach formy, zwłaszcza rymu i rytmu, doprowadził Asnyk poezję polską do doskonałości, jakiej nie znała przed tem. Pod względem treści, ze stanowiska ideału, twórczość jego, jako ciągle szczerze i gorące szukanie Boga, podnosiła ducha, ale nie stanęła na najwyższych wyżynach. Zabrakło poecie tej energii moralnej, którą mieć trzeba, aby wśród nawały filozoficznych wątpień wieku, utrzymać w sobie wiarę żywą. I nie wysłuchał Bóg wołania jego i myślom, uczuciom i pieśniom jego — ojca nowej poezyi i najświetniejszego jej przedstawiciela — nie dał tej siły nieśmiertelnej, kruszącej zapory czasu, którą dał wyznawcom swoim, wieszczom poprzedniego okresu.

ELIZA ORZESZKOWA

w swych ostatnich utworach.

.... »Szatana i pychy jego — modlił się
Stefan — wyrzeknę się i ujmę w karby
zmysły moje. Ręce zaprzęgnę do trudu,
czoło okryję potem i cierpiąc z cierpiącymi,
służyć będę przyjściu królestwa Twego na
ziemię.
(Z *Australczyka*).

Z osobą i twórczością Orzeszkowej nierozzerwalnie łączy się myśl o sercu litościwym, szerokim, ogarniającem i maluczkich i wielkich duchem, i nędzarzy i bogatych, wszystkie warstwy narodu, wszystkie sfery jego życia. »Są powieściopisarze — powiedział Chmielowski — przewyższający ją potęgą fantazyi plastycznej lub urokiem pięknego słowa, ale żaden nie prześcignął jej w rozległości i głębi rozumienia i odczuwania duszy człowieka wogóle i potrzeb własnego społeczeństwa«. Nie prześcignął jej w tem nikt, bo sercem, współczującym niedoli ludzkiej, nikt się nie wzniosł ponad nią, a nie wielu jej dorównało. Ale dając się unosić prądowi wezbranych uczuć, nie smaga Orzeszkowa złości i zbrodni biczem namiętnego oburzenia, ani topi bólów swoich we łzach nieutulonego smutku, ani też wstrząsa i zapala czytelnika ogniem potężnego, z nadziei i tęsknot, z unie-

sień i rozpacz zrodzonego liryzmu. Zapędy uczucia wstrzymuje myśl badawcza, nie zasklepiająca się jednak w drobiazgach, a raczej syntetyczna i do kontemplacji filozoficznej skłonna — myśl wpatrująca się w wieczysty bieg rzeczy, wsłuchana w szum pędzących w nieskończoność fal czasu. I ten szum cichy koi jęki i zgrzyty zbolełego serca — cierpienia i skargi myślicielki toną w harmonii przeświadczenia o dobroczynnej Opatrzności, kierującej wirem światów.

Tu właśnie stajemy u źródła siły i czaru twórczych natchnień Orzeszkowej. Piękno jest odblaskiem doskonałości — powiedział Plato. Doskonałość tę uczciła myśl chrześcijańska, jako nieskończonego i żywego Boga — odwieczny pierwowzór świata boskich wzorów, promieniami przeto tego świata, który jest celem ostatecznym ziemskich tęsknot ludzkości, powinna sztuka rozjaśniać i rozszczęśliwiać serca i umysły. Prawdziwą miarą piękna jest człowiek idealny, miarą jego idealności: moc jego spójni z Bogiem, jako realizacją ideału. Gdy, według opowieści biblijnej, Eliasz prorok stanął z rozkazu anioła pańskiego na górze Horeb, przechodził Pan tamtędy, »a przed Nim wiatr gwałtowny i mocny, wywracający drzewa i łamiący skały«, a potem trzęsienie ziemi i ogień, ale nie było Pana ani w wichrze tym, ani w ogniu i rozigraniu żywiołów — tylko powiew cichy i wolny zwiastował w końcu obecność Jego... Nie obejmie Pana myśl ludzka, ani mowa wyrazić Go zdoła, tembardziej oko nie wytrzyma oblicza Tego, »przed którym nie usprawiedliwi się żaden człowiek«, padł więc prorok i twarz swoją zakrył płaszczem swoim, ale zmartwychwstały siły jego upadającej duszy i poszedł do Izraela głosić wolę Pana.

Poeci lubią porównywać siebie do proroków; podobieństwo słuszne, przez mowę naszą, utożsamiającą niemal wyrazy poeta a wieszcz-prorok uznane, oparte zaś na tem, że im żywiej dusza poety odczuje wśród rzeczy zmiennych i martwych ów powiew Boga, im głębiej nieskończonością

myśl swą napoi, tem wspanialszem będzie *de profundis* tęsknień i lotów, które w twórczości jej zagrzmi, tem donioślejszem echem rozlegnie się ono w przepaściach dusz, tem w skutkach swoich podobniejszym będzie do słowa proroków, zwiastunów czci dla prawdziwego Boga.

Serce szerokie i umysł wzniosły, a kontemplacyjnie usposobiony, złożyły się wspólnie na wytworzenie nastroju religijnego, który utworom Orzeszkowej nadał tło rozległe, nieco melancholiczne, jakby skąpane w tęsknej zadumie łun zachodu, owiane jednak ożywczem tchnieniem lasów nadniemeńskich, niosących w duszę poetki rozkosze zachwyty nad rozlanem wokoło niej pięknem przyrodzenia. Zachwyt — według głębokich słów najszlachetniejszego z estetyków współczesnych, Ruskin'a — jest początkiem wszelkiej wielkiej twórczości w dziedzinie sztuki, jest największą radością i największą potęgą życia, jest tajemnicą, szczęścia. Wśród zachwyty nad błękitem nieba, nad zielenią łąk, nad szumami lasów i rzek, i nad jasnością dusz czystych, rodzi się cześć dla myśli twórczej, objawiającej się w pięknie przyrody i w pięknie dusz — i właśnie ta cześć stanowi istotę religijności Orzeszkowej. Całą siłą ukochała ona rodzinną litewsko-nadniemeńską naturę we wszystkich jej objawach wielkich i małych, jej niebo i powietrze, jej trawki i kwiaty, jej ludzi wreszcie i ich cnoty, tę mianowicie głąb uczucia, tę mistyczną pobożność myśli, tę zdolność do cichych poświęceń, które w duszach bohaterów Litwy, a zwłaszcza w duszy Chama, najpiękniejszego zaiste z bohaterów Orzeszkowej, zlały się w poważną harmonię z tajemniczością znikających dziś puszczy ich ziemi ojczystej, z wylewami jej rzek, ze smutkiem jej nieuprawnych bagnistych przestrzeni. Wyrósłszy na takim gruncie, religijność przybrała u Orzeszkowej cechy uroczystego zadumania: głęboka jest, ale mglista, unika ona bliższej styczności z dogmatami i obrzędami, jak gdyby ogarnąć chciała wszystkie sfery czci Bo-

żej i wszystkie wyznania — wszakże dziś, w ostatnich utworach, coraz bardziej górować zaczyna w sercu autorki cześć dla Krzyża chrześcijańskiego nad obcemi chrześcijaństwem bóżyszczami.

Fazy rozwoju uczuć i pojęć Orzeszkowej w tym kierunku religijnym są rozmaite. W pierwszych latach twórczości pod wpływem kollizji z otoczeniem, autorka zdaje się być niechętnie usposobioną względem form, w które wcieliła się religia, a w dalszym ciągu i względem samej religii; rozwiązania zagadnień szuka ona w filozofii pozytywnej, Buckle jest panem jej myśli. Ale w miarę lat metafizyczne potrzeby umysłu coraz silniej dają uczuć swą potęgę, autorka szuka religii, lecz nie umie jeszcze uznać wyższości chrześcijaństwa, zapomina o nieprzebytej przepaści rozdzielającej dwa światy i dwa dogmaty: chrześcijański nakaz miłości Boga i bliźniego i pogańską cześć dla państwa, jako najwyższej świętości — i kreśli *Stare obrazki*, jakby z powziętą z góry myślą udowodnienia, że i na pogańskim gruncie wyrastają kwiaty cnót chrześcijańskich. W *Mirtali* większe w niej budzą współczucie prześladowania, których Żydzi doznawali niekiedy od cesarstwa rzymskiego, niż męki i poświęcenia, niż modląca się za wrogów miłość pierwszych chrześcijan. Ale już w *Chamie* (r. 1888) tworzy ona bohatera chrześcijańskiego obowiązku, jedną z najgłębiej pomyślanych postaci w naszej literaturze powieściowej.

Jednak, pomimo tych wahań, od początku twórczości aż do dnia dzisiejszego, zawsze i wszędzie, uczuciom i myślom Orzeszkowej nadaje wybitne znamię przenikająca je, z głębi religijnych pożądań duszy wyległa, ogromna tęsknota do światła, do słońca, jako symbolu tej prawdy zwyciężkiej i miłosnej, która nad wirem wszechświata królować powinna, która króluje, bo tak nam serce szepcze, a za sercem rozum. »O gorejące, ogromne oko słońca — woła Orzeszkowa w przesłicznym zakończeniu swoich *Zwierzeń*

z lat młodocianych (*Kraj*, 1891) — gdyś zsuwało się na ziemię, gdy opuszczony przez ciebie świat bladł i ciemniał, a ja, wraz z sielanką śnieżną i dramatem malowanym, z książką w ręku i duszą całą w skrzydłach wsuwałam się w zmrok i bezgraniczną znowu ciszę — tyś widziało, jak byłam szczęśliwą!« Była szczęśliwą w tej chwili, bo z Kremerem w ręku odtwarzała w wyobraźni świątynie i pałace Wenecyi, a czar marzeń o niebie upalnym, o słonecznych blaskach marmurów i o dramacie kipiącego tam życia zlewał się w rytm senny z sielanką śniegu z białych obłoków na białą ziemię padającego, z drzewami w alabastrowe kolumny przemienionemi, z ciszą bezgraniczną, w której unosiły się czarodziejskie, czarodziejską tylko sztuką dosłyszane i dojrzone rytmy i gry, z uśmiechem słońca, które w chwili zejścia, wyrzało z poza chmurnej bieli, czerwieniąc niebo melancholią konającego blasku. Pod czarem zachwyty zdawało się młodej entuzyastce, że otworzyły się na rozcień podwoje uroczego państwa tych »mocy tajemniczych«, którym nadawała miano natury, nauki i sztuki, okiem zdobywcy patrzyła na rozesłane przed nią niezmiernie obszary!... Lecz przeszły lata, rzeczywistość zatrzała marzenia, skrzydła opadły, znowu przysypał śnieg uśpioną ziemię i znowu »zachodzące słońce czerwonym światłem wdierało się do pokoju«. Wśród zgliszcz zgorzałego świeżo Grodna, w niskim i zimnym, naprędce skleconym domku, siedziała przy biurku autorka, »siedziała cała w chmurze, chmurnie ściągając wzrokiem różne widma świetlane, które odlatywały na odległość niedoścignioną, znikwały i pozostawiały za sobą, jak błyskawica, kręty i palący szlak zapytań: więc co, więc poco, więc dla jakiego celu, więc wszystko jest pustym dźwiękiem, dymem, marą, haszyszem, którym sprowadzamy tylko krótkie drzemki na nasze rany nieuleczalne i bóle nieśmiertelne?«... Wtem przyszło wezwanie o pomoc od rodziny pogorzalców, po upływie niedługich chwil lzy zostały otarte

kilku osobom, ciepło kojące zespoliło na chwilę w uniesieniu wdzięczności serce litościwej opiekunki z sercami ofiar kłęski, promień radości rozpedził mgłę pesymizmu, przypomniła się chwila młodzieńczego zachwytu i znowu z głębin serca wleciała modlitwa do słońca: »O słońce, któreś ogromnem gorejącem okiem patrzyło na mnie skrzydlatą pierwszemi rojeniami i zachwytemi młodości, tyś widziało, że wówczas, gdy znowu zostałam sama, w posępnym ziemnym domu, wśród zgliszcz, nie czułam już swego móła, nie siedziałam w chmurze, o pesymistycznych pytaniach zapomniałam — byłam szczęśliwą!«

Więc ani w naturze, ani w nauce, ani w sztuce niema pewnej przystani dla tęsknot bezsilnie wyrrywających się poza kraty ograniczonego bytu ziemskiego, dopiero czyn dobry przynosi skolataney duszy ukojenie, a wraz z nim szczęście poznania, raczej odczucia Boga. Takim jest pasmo myśli, które, acz niewyraźne, wychylają się jednak z poza obrazów i marzeń, stanowiących treść *Zwierzeń*. Myśli te uświadomiły się z całą wyrazistością w wydanej w tymże roku *Westalce*, zapadłszy zaś w głąb duszy autorki, natchnęły ją siłą do skreślenia utworu, pod względem pomysłu jednego z najgłębszych w literaturze naszej.

Znałem człowieka z wyjątkowo szlachetnym umysłem i sercem, chrześcijanina w pismach i w życiu. Śnił mu się ideał doskonałego społeczeństwa chrześcijańskiego, uczucie patriotyczne posunięte do namiętności łądziło go wiarą, że w jego narodzie ideał ten zajaśnieje całym pięknem kształtów, ze stanowiska tego sądził ludzi i wypadki. Zakonniczy ascetyzm cechował go w życiu prywatnem, nie cofająca się przed żadnemi ofiarami miłość bliźniego w stosunkach z ludźmi; przekonania swoje umiał wygłaszać z odwagą i umiał za nie cierpieć. Życie jego było wzorem zgodności między słowem a czynem. Raz, zapytany przez jednego z najbliższych przyjaciół, czy, głosząc tak wytrwale, a nieraz z ta-

kiem zaparciem się siebie, zasady chrześcijańskie, wierzy w ich boskość: »Nie — odpowiedział — niestety, szczęścia wiary nie posiadam, ale pomimo tego, moim obowiązkiem moralnym jest mówić, żyć i działać tak, jak gdybym wierzył«. — Te słowa głębokie, świadczące wprawdzie o braku harmonii wewnętrznej, ale też zarazem o potędze żądz idealnych, rzucają jaskrawe światło na schyłek wieku naszego. Żyjemy w epoce zwyciężkiego najazdu nauk przyrodniczych i ich metod na wszystkie dziedziny myślenia. Pod wpływem wytworzonej przez to atmosfery, żądamy, idąc za przykładem niewiernego Tomasza z Pisma św., aby doświadczenie zmysłowe stwierdzało prawdziwość naszej wiary; skoro to jest niemożliwym, zachwiewa się wiara, u wielu zanika, wywołuje zaś tragedję w życiu wewnętrznem tych umysłów wznioślejszych, które dążą ku ideałom moralnym i estetycznym, a rozkochane w bezkresnych widnokęgach, chciałyby już tu za życia wielbić świadczące o Bogu piękno dusz ludzkich, na skrzydłach wiary pnących się ku niebu i jaśniejących odbłaskiem nieskończoności. Bez tych dusz wielkich traci świat swój urok i ginie powaga życia, gdy mu Bóg i nieskończoność nie są tłem. Jakże więc zachować ów przyświecający myślom naszym i marzeniom i uszczęśliwiający je odbłask z zaświata? co robić, aby uratować rozpadającą się harmonię między najwewnętrzniejszymi i najczystszymi tęsknotami duszy, a rzeczywistością, która zdaje się im kłamać? Chyba wmówić w siebie wiarę i życie swoje dostrajać do jedności z nią. Wszak teologia twierdzi, że wiara jest aktem rozumu oświeconego przez łaskę. Może więc dotknie nas jakiś powiew zaświatowy i poniesie na wyżyny, na których promień nieśmiertelnego światła spadnie w mrok naszych wątpliwości i głębie duszy oświeci szczęściem niezachwianej wiary. Takim był stan duszy owego literata, zapatrzonego w blask ideału chrześcijańskiego, taką też jest *Westalka*, choć działa na odmiernej widowni. Wprowadze-

... że wiara w Boga jest koniecznym warunkiem
... że wiara w Boga jest koniecznym warunkiem
... że wiara w Boga jest koniecznym warunkiem
... że wiara w Boga jest koniecznym warunkiem
... że wiara w Boga jest koniecznym warunkiem
... że wiara w Boga jest koniecznym warunkiem
... że wiara w Boga jest koniecznym warunkiem
... że wiara w Boga jest koniecznym warunkiem

... że wiara w Boga jest koniecznym warunkiem
... że wiara w Boga jest koniecznym warunkiem
... że wiara w Boga jest koniecznym warunkiem
... że wiara w Boga jest koniecznym warunkiem
... że wiara w Boga jest koniecznym warunkiem
... że wiara w Boga jest koniecznym warunkiem
... że wiara w Boga jest koniecznym warunkiem
... że wiara w Boga jest koniecznym warunkiem
... że wiara w Boga jest koniecznym warunkiem
... że wiara w Boga jest koniecznym warunkiem

Słowem, wiara w Boga zostaje uznana przez umysły
lotne a szlachetne, jako postulat duszy, hołdującej ideałom
moralnym, rozum zaś każe uczcić ów postulat, jako prawdę ¹⁾.

Temu zwrotowi w kierunku myśli odpowiada w dzie-
dzinie twórczości artystycznej *Westalka*, jest ona do niego
illustracją, ale niezawistą. Nie szuka bowiem bohaterka
Orzeszkowej Boga, ani tęskni do Niego, nie stawia przed
sobą zagadki bytu, nie przerzuca się z jednych wątpli-

¹⁾ Obszerniej o tem w rozdziale: Neoidealizm francuski.

w drugie, i nie wije się w kurczach niszczącego niepokoju. Nie ożywia jej również miłość bliźniego, będąca wytworem chrześcijaństwa i nakazująca dziś nawet ludziom, pokłóconym z religią, myśleć lub przynajmniej udawać myślenie o ubogich i upośledzonych. Wierna duchowi swego czasu, zeszywniała Kornelia w stoickiej rezygnacji. »Jeżeli kiedykolwiek bóstwa czuwały nad światem — mówi do siebie — teraz pewno śpią tak głęboko, jak dusza moja, która budzi się tylko dla rozlewania goryczy na ołtarzu jedyne go boga i kata ziemi — przeznaczenia«.

Ale dlaczego ten bóg ślepy jest katem, dlaczego dzieła jego — świat i życie — są złem w oczach Kornelii? Bo patrzy ona na konanie społeczności w orgiach wstrętnej rozpusty, której przewodniczy sam cesarz Domicyan, bo śmiercią ukarani zostali ci z jej blizkich, którzy marzyli o zdeptaniu robaka, toczącego ciało Rzymu, a ci, co się poddali, chodzą wprawdzie po świecie »w senatorskich latiklawach złotem haftowanych, ale z czołami napiętnowanymi wyrazem *podły*«. Więc dusza jej podobną stała się, według słów Adryi, jednej z westalek, do grobowca, po którym błądzą cienie zamordowanych.

Opanował ją smutek bezdenny, poznała bezskuteczność usiłowań, marność walk ze złem, nicość życia. W zwiężłych, lapidarnie zbudowanych, ale też chłodem marmuru mrozących okresach streszcza ona myśli swoje w rozmowach z towarzyszkami. Tylko pięknymi snami ludzkości są mniemani jej bohaterowie. »Na jawie istnieją tylko niecierpliwi malcy, występujący do boju przez głupotę, której się śni, że jest mądrością«. — »Dlaczego przez głupotę?« — »Dlatego, że głupotą jest składać siebie w ofierze — niczemu«. — »O pani, co nazywasz niczem?« — »Zarówno człowieka, który dla świata nic nie może, jak świat, który jest katem człowieka«.

A miłość, czy jest także niczem? Jeśli światem rządzi jakieś tragiczne »w początku i celu swoim niezbadane, wie-

czne to samo«, jeśli każde serce, rwące się do światła, musi »jak piłka, którą bawi się dziecię, upaść na ziemię, z tem większą dla siebie szkodą, im większą była wysokość, ku której się wzbiło«, więc czy nie da przynajmniej czysty zachwyty miłosny, łączący z sobą dwa serca czyste, zapomnienia wiszącej nad światem niedoli? Niestety, nie. Pierwszą własnością miłości — mówi Kornelia — jest nietrwałość. Tylko skorupy ludzkie, formy ludzkie, ciała przyciągają się wzajemnie i łączą, ale dusze, niedocieczone jedne dla drugich, troskliwie okrywają siebie zasłonami. Wprawdzie »Plato miał piękny sen, w którym widział spojone dusze ludzkie, nie skorupy; istoty, nie formy«. Ale ten sen był tylko odbiciem światła jego własnego ducha, szybującego nad nędzą i poziomością powszechną, po mlecznych szlakach gwiazd, »kto zaś tak, jak on, nie śni, jakąż wartość przywiązywać może do ogniw, łączących to, co grube i kruche, a w wiecznym utajeniu i osamotnieniu pozostawiających to, co posiada w sobie pierwiastek szlachetny i nieśmiertelny«...

Ani litość buddyjska, ani chrześcijańska miłość, nie jaśniały w pojęciach świata greko-rzymskiego i nie wskazały mu właściwej drogi do zaspokojenia wzniosłych żądz ducha. Natomiast znał ten świat dumę, w walkach z naturą i ludźmi zahartowaną dumę, nieugiętą wobec przeciwności, umiejącą zakryć bóle niepowodzeń pozorami niewzruszonej obojętności. Tę dumę znała również Kornelia. Skoro więc złudną marą jest uroczy sen Platona o spojeniu dusz czystych, kształtujących ziemię według przedwiecznych boskich wzorów, pozostaje jedno: uciec od tego świata, aby rąk nie zwałac w zalewającym go błocie rozpusty, i w zaciszu życia wewnętrznego oddać się strasznej dla rwących się do czynu i pragnących wierzyć, ale dla tych, co przejrzeni i nicość rzeczy poznali, pocieszającej kontemplacji wiecznego pędu istnień ku otchłaniom śmierci. »Ani fale

wody wiatrem chłostane — słowa Kornelii — ani chmury niesione na jego skrzydle nie dorównywiają szybkością tej, z jaką ludzie i rzeczy przemijają w przestrzeni i czasie. Przestrzeń i czas pełne są cieni tego, co było, a już nie jest«...

Pogodnem, górnem, ponad mgły i chmury, ponad wrzawę i rozdźwięk głosów ludzkich wzniesionem i w zimnem, lecz czystem świetle zimnych, a czystych błękitów skąpanem schroniskiem, ułatwiającem kontemplację wyzwolonym myślom, jest świątynia Westy. W tym jedynym przybytku cnoty koi Kornelia lzy zbołałej duszy. »Dostała najwyższego szczęścia, jakie w wieku niecnym prawą niewiastę spotkać może; została z wiekiem niecnym rozłączona«.

Ale »serce człowieka — mówi Kornelia — dopóty wierzy i czci, dopóki umysł jego ślepy«. Ona zaś wolną jest od złudzeń i wie, że ta Westa, której składa ofiary w imieniu ludu rzymskiego, nietylko śpi lub przeminęła, ale nie istniała nigdy. Czy wolno więc czcić publicznie tę, o której się wie, że jej niema? gdzie duma i prawość Kornelii? czy czynem swoim nie przeczy ona tej prawdzie, dla której rzuciła świat i którą aż tu szukać przyszła? Na marmurowem czole kapłanki osiada chmura wątpienia, ale przelotna, bo przecie pielęgnowany przez nią ogień, w którym tłum głupi widzi symbol Westy, jest zarazem symbolem poniewieranej dziś na świecie i deptanej prawdy, a świątynia Westy jest ostatnim przytułkiem cnoty. »Więc, ogniu Westy — woła Kornelia — nie kłamię, gdy zwę cię świętym«... »Świętym jesteś dlatego, że otacza cię samotność, powietrze czyste i cień smutny, tak dla przedziwnie smutnych przeznaczeń człowieka stosowny! Świętym jesteś, bo płoniesz zdala od cuchnących oddechów i krwawych widowisk czasu, bo pod twojem skrzydłem dusza pozostać może wolną, a ciało czy-

sieñ i rozpaczañ zrodzonego liryzmu. Zapędy uczucia wstrzymuje myśl badawcza, nie zasklepiająca się jednak w drobiazgach, a raczej syntetyczna i do kontemplacji filozoficznej skłonna — myśl wpatrująca się w wieczysty bieg rzeczy, wsłuchana w szum pędzących w nieskończoność fal czasu. I ten szum cichy koi jęki i zgrzyty zbolełego serca — cierpienia i skargi myślicielki toną w harmonii przeświadczenia o dobroczynnej Opatrzności, kierującej wirem światów.

Tu właśnie stajemy u źródła siły i czaru twórczych natchnień Orzeszkowej. Piękno jest odblaskiem doskonałości — powiedział Plato. Doskonałość tę uczciła myśl chrześcijańska, jako nieskończonego i żywego Boga — odwieczny pierwowzór świata boskich wzorów, promieniami przeto tego świata, który jest celem ostatecznym ziemskich tęsknot ludzkości, powinna sztuka rozjaśniać i rozszczęśliwiać serca i umysły. Prawdziwą miarą piękna jest człowiek idealny, miarą jego idealności: moc jego spójni z Bogiem, jako realizacją ideału. Gdy, według opowieści biblijnej, Eliasz prorok stanął z rozkazu anioła pańskiego na górze Horeb, przechodził Pan tamtędy, »a przed Nim wiatr gwałtowny i mocny, wywracający drzewa i łamiący skały«, a potem trzęsienie ziemi i ogień, ale nie było Pana ani w wichrze tym, ani w ogniu i rozigraniu żywiołów — tylko powiew cichy i wolny zwiastował w końcu obecność Jego... Nie obejmie Pana myśl ludzka, ani mowa wyrazić Go zdoła, tembardziej oko nie wytrzyma oblicza Tego, »przed którym nie usprawiedliwi się żaden człowiek«, padł więc prorok i twarz swoją zakrył płaszczem swoim, ale zmartwychwstały siły jego upadającej duszy i poszedł do Izraela głosić wolę Pana.

Poeci lubią porównywać siebie do proroków; podobieństwo słuszne, przez mowę naszą, utożsamiającą niemal wyrazy poeta a wieszcz-prorok uznane, oparte zaś na tem, że im żywiej dusza poety odczuje wśród rzeczy zmiennych i martwych ów powiew Boga, im głębiej nieskończonością

myśl swą napoi, tem wspanialszem będzie *de profundis* tęsknień i lotów, które w twórczości jej zagrzmi, tem donioślejsem echem rozlegnie się ono w przepaściach dusz, tem w skutkach swoich podobniejszem będzie do słowa proroków, zwiastunów czci dla prawdziwego Boga.

Serce szerokie i umysł wzniosły, a kontemplacyjnie usposobiony, złożyły się wspólnie na wytworzenie nastroju religijnego, który utworom Orzeszkowej nadał tło rozległe, nieco melancholiczne, jakby skąpane w tęsknej zadumie łun zachodu, owiane jednak ożywczem tchnieniem lasów nadniemeńskich, niosących w duszę poetki rozkosze zachwyty nad rozlanem wokół niej pięknem przyrodzenia. Zachwyt — według głębokich słów najszlachetniejszego z estetyków współczesnych, Ruskin'a — jest początkiem wszelkiej wielkiej twórczości w dziedzinie sztuki, jest największą radością i największą potęgą życia, jest tajemnicą szczęścia. Wśród zachwyty nad błękitem nieba, nad zielenią łąk, nad szumami lasów i rzek, i nad jasnością dusz czystych, rodzi się cześć dla myśli twórczej, objawiającej się w pięknie przyrody i w pięknie dusz — i właśnie ta cześć stanowi istotę religijności Orzeszkowej. Całą siłą ukochała ona rodzinną litewsko - nadniemeńską naturę we wszystkich jej objawach wielkich i małych, jej niebo i powietrze, jej trawki i kwiaty, jej ludzi wreszcie i ich cnoty, tę mianowicie głąb uczucia, tę mistyczną pobożność myśli, tę zdolność do cichych poświęceń, które w duszach bohaterów Litwy, a zwłaszcza w duszy Chama, najpiękniejszego zaiste z bohaterów Orzeszkowej, zlały się w poważną harmonię z tajemniczością znikających dziś puszczych ich ziemi ojczystej, z wylewami jej rzek, ze smutkiem jej nieuprawnych bagnistych przestrzeni. Wyrósłszy na takim gruncie, religijność przybrała u Orzeszkowej cechy uroczystego zadumania: głęboka jest, ale mglista, unika ona bliższej styczności z dogmatami i obrzędami, jak gdyby ogarnąć chciała wszystkie sfery czci Bo-

w chłodzie negacyi, wybucha nagle, w chwili stanowczej, płomieniem potężnym owa niezagaszona, żarząca się w głębiach jego iskra przyjaźni dla Helii, i surowa kapłanka postanawia przyjąć winę na siebie. Dreszcz trwogi przedśmiernej ogarnia ją zrazu, już nad głową swoją słyszy sztuk kielni murarskich, czuje »chłód ziemi aż w szpiku kości.« I po co cierpieć? dla mary zwodniczego szczęścia przyjaźni, dla miłości, która tylko chwilę trwa, dla błazeństwa Juniusza, bawiącego się w Herkulesa. »O mały Herkulesie — mówi do siebie w rozgoryczeniu — wojuj mieczykiem swoim, wojuj długo i bodaj skutecznie...» Potężniejszym jednak nad wszystko, nad strach i nad zwątpienie, jest głos serca — i Kornelia oddaje siebie w ręce liktorów. I wtedy nawiedza ją promień z nieba, druzgocze skamieniałą powłokę duszy, przenika w jej głębie i rozświetla ją szczęściem wiary: »O duchu świata — woła idąc na mękę — duchu niezmiortowanie w piersiach ludzkich pracujący, przeczyłam ci i bluźniłam, a tyś był we mnie!... Idę za tobą, duchu srogi a słodki, idę za tobą na męki, z rozkoszą...«

Miłość jest rodem z nieba i w chwili, gdy Kornelia siebie jej w ofierze oddawała, połączyła ją ona węzłem tajemnym ze swoim źródłem mistycznym. Kornelia szukała Boga, nie umiając go znaleźć: doświadczenie *zewewnętrzne*, wrażenia ze świata tonącego w powodziach krwi i łez uczyły ją, że niema sprawiedliwości i niema Boga, lecz teraz w uniesieniu wszystkich mocy jestestwa, skupionych w czynienie wielkiego poświęcenia, uczuła ona Boga w sobie, i to *wewnętrzne* doświadczenie przemogło i zagłuszyło ów jęk beznadziejnej boleści, którym dźwięczało dla niej życie. Mówiąc zaś stylem chrześcijańskim, łaska wiary oświeciła ją w nagrodę za życie święte, za to, że szukając Boga, a nie widząc Go i nie umiając weń wierzyć, żyła tak, jak gdyby wierzyła.

Zasługą to jest krakowskiej Czytelnicy dla kobiet. że

dzięki jej staraniom *Westalka* przedstawioną została w teatrze i w ten sposób przypomniała się publiczności. Powodzenia mieć nie mogła, bo zanadto w niej przeważa pierwiastek myśli, a zamało efektów scenicznych. Sztuka ta potrzebowałaby doborowych widzów i doskonałych aktorów, powinna być grana w kółku wielbicieli Orzeszkowej i przez ludzi należycie przejętych podniosłym przedmiotem gry. Pomimo jednak braku sceniczności, nie waham się zaliczyć *Westalki* do najgłębszych utworów w literaturze naszej. Poezja, zwłaszcza nowoczesna, od Byrona początek swój wiedząca, może przedstawić cały zastęp bohaterów wątpliwych i nieszczęśliwych, nie tyle jednak spragnionych wiary, ile raczej rozmiłowanych w analizie swych wątpliwości. Żądza Boga nie dosięgła głębi ich dusz. Rolla Musset'a jest najdoskonalszym wyrazem tego usposobienia. W tym szeregu typów zupełnie nowym okazem, a przerastającym wszystkie poprzednie głębokością ducha, jest *Westalka*. Głęboka żądza ideału pokłóciła ją z porządkiem świata i z Bogiem, ale głębokie zrozumienie nierozzerwalnej spójni ideału dobra społecznego z ideałem religijnym, i głębokie przeświadczenie, że wobec upadku ogólnego, tylko »czyste powietrze« religii może krzepić duszę, każą jej żyć, nauczać i działać w myśl najwznioślejsz pojętych zasad wiary. Nie chce ona pozostać, jak jej poprzednicy, wśród rozpaczliwych spustoszeń analizy, lecz całą siłą ducha usiłuje wyrwać się w sferę harmonii, którą daje wiara w rozumny cel świata, i pragnienie zostaje spełnione.

Sądzę, że Orzeszkowa z całą świadomością rozwinęła rzecz swą na tle stosunków świata pogańskiego. Zajęła w ten sposób stanowisko, z którego ogarnąć mogła wszystkie religie świata i zaznaczyć, że nie idea doskonałości chrześcijaństwa ją zapaliła, ale idea konieczności jakiegokolwiek ideału religijnego. Ożywił ją ten duch, który Ruskinowi przyniósł najlepsze jego natchnienia; wraz z tym

wielkim myślicielem mogła autorka nasza zawołać: »Jeśli nie czcicie Chrystusa, to czcicie Buddę, czy Mahometa, czy cokolwiek bądź, ale czcicie tak, aby to uczucie wasze wyprowadziło was z jaskini samolubstwa na zieleniące się przestrzenie, opromienione słońcem wiary w nieśmiertelne piękno«.

Słowem, *Westalka* jest doskonale zwięzłym i silnym wyrazem artystycznym tej filozofii, która wznosząc Orzeszkową na coraz wyższe wyżyny rozmyślań o Stwórcy i stworzeniu, o stosunku człowieka do porządku świata, doprowadziła ją do zrozumienia i uczczenia religii, jako najwyższej spójni łączącej w nierozzerwalnym związku ideały piękna estetycznego i dobra moralnego.

»Wielka fala świata — wyraził się jeden z młodych krytyków Artur Górski — idzie przez duszę Orzeszkowej i przez jej pisma...« »podnoszą one w sferę tej wyższej sympatii, która nic w świecie nie zmienia, nie fałszuje, ale daje to artystyczne na niego spojrzenie, które w słowo ująć trudno...« »odślaniają piękno tam, gdzieśmy go przedtem widzieć nie umieli, dając głos najprostszym, zagłuszonym przez nas żywiołom«. Tak — wśród żywiołów tych, wśród małych i pokornych, wśród »Chamów« umiała Orzeszkowa wynaleźć charaktery wielkie, bohaterskie, badanie zaś wonnych kwiatów ich ducha i cnót, pleniących się tak bujnie na gruncie ich chrześcijańskiej wiary, prowadziło ją do coraz ściślejszego solidaryzowania się z ideą chrześcijańską, nawet do marzeń, Tołstojowskim duchem owianych, o przeobrażeniu społeczeństwa chrześcijańskiego z pomocą cichych bohaterów pracy i Tołstojowskiego zaparcia się siebie, marzeń dla nas szczególnie pociągających nie tylko nieskończenie głębokiem i rzewnem a nieznanem pisarzowi rosyjskiemu przywiązaniem do kraju rodzinnego, ale także czcią dla wiary przodków i zrozumieniem ducha Kościoła.

Wyraźnym świadectwem tego zwrotu jest dwutomowy

cykl opowiadań z bardzo znamienym tytułem: *Melancholicy* (r. 1896). Są to zarysy z życia ludzi, doprowadzonych drogą zawodów, boleści i rozmyślań do przeświadczenia, że po za nędzą i mrokiem bytu ziemskiego, istnieje gdzieś jakaś bezwzględna jasność, trwałość i doskonałość, jakaś myśl twórcza, której ostatecznym celem jest dobro i szczęście. Ale ta pewność, przynosząc im siłę i ukojenie, nie rozjaśnia radością, przeciwnie, pogrąża w topielach trawiącego smutku. Melancholicy rzucili dawny krąg pojęć, nawet dawny tryb życia, ale nie przywykli do nowej wiary i nowych obowiązków: gdzieś w ukryciu chowają zasuszone kwiaty znikomych rozkoszy, zrywanych niegdyś na drodze, którą opuścili, jako złą. Opowieść *Wielki*, jest wybuchem buntu przeciw pozytywizmowi filozoficznemu, który nie dał ludziom oczekiwanego spokoju. Bohater jej, muzyk-wirtuoz, porywał tłumy grą swoją, upajał się radością odczuwania »związku łączącego duszę jego z duszą ludzkości«, kochał ludzi, ale z naiwnością artysty »tak ciągle spoglądającego w górę, że nie przychodziło mu nawet na myśl przypatrzeć się nizinom«. Nagle wskutek choroby utracił władzę w rękę i możność grania. Powoli ludzie, nawet najbliżsi, zaczęli go opuszczać i zapominać, przekonał się, że wielbili w nim talent, ale nie kochali człowieka, uderzyła go marność oklasków i tryumfów, zgorzkniał i oddał się rozmyślaniom nad nicością rzeczy. Wśród szumu świata stracił był wiarę w religię objawioną, teraz jednak czuł to wyraźnie, choć złożony niemocą, że zginać nie chce, nie może, że ze śmiercią ciała nie ulotni się to, co w nim było »twórczością, energią, żalem, oburzeniem«. Ale w jakie kraje pójdzie duch jego? »Człowiek— według słów przyjaciela jego, lekarza-pozytywisty — jest istotą ograniczoną w środkach swoich i musi mieć do czynienia tylko z rzeczami ograniczonymi. Jesteśmy otoczeni żelazną obręczą tajemnicy i powinniśmy powiedzieć sobie raz na zawsze, że jej nie przekroczymy«. Ale na to powstaje

artysta z całą potęgą żądy nieśmiertelności, zbyt wysoko ceni on palącą się w głowie pochodnię tej żądy, aby ją miał zagasić«. »Gdybyś sto lat — woła — przekonywał mnie, że powinienem ograniczyć się tem, co względne, ale nasze, krótkie, ale jedyne, nie spełnię tej powinności, bo mam w sobie coś, co bez końca i bez ratunku zapytuje o bezwzględność i pożąda wiekuistości«.

Wśród rozmyślań, które po jednej z takich sprzeczek pozbawiły go snu, w głębokiej ciszy nocy rozległ się basowy, przeciągły dźwięk zegaru miejskiego. »Wysłuchiwałem się, jak w uroczyste odległe wołanie czegoś dalekiego: czasu? przestrzeni? gwiazd? Boga? Kto mnie woła? Dokąd? Nie wiem! A jednak od ziemi czy nieba woła mię coś wiecznego, nieskończonego, nieskażonego...« Ale co? W cierpieniu poznał on, że »wielkimi na świecie są tylko trzy rzeczy ludzkie: nieszczęście, niewiadomość, błąd«. Nieszczęście swoje zna on dokładnie. Ale jak przebić mgłą niewiadomości, jak pojąć istotę błędu?

Rozwiązanie tego pytania znajduje się w opowiadaniu *Bracia*. Dwóch braci, wybrało dwie odmienne drogi. Starszy, Wiktor, został inżynierem i zamieszkał w stolicy. Z umysłem bezdennie płytkim w rzeczach ducha, jak to często z inżynierami bywa, ale zdolny i doskonale wyćwiczony w swoim zawodzie, dorobił się znacznej fortuny i uznania, dzięki zaś powodzeniom i różnorodności lekkiego i przyjemnego życia w stolicy, zachował swobodę i wesołość umysłu i pomimo późnego stosunkowo wieku młodzieńczy prawie miał wygląd. Młodszy, Zenon, artysta z usposobienia, obrał sobie był zawód malarski, ale po śmierci ojca, gdy Wiktor nie chciał za nic opuścić otwierającej się przed nim świetnej kariery inżynierskiej, Zenon ujrzał przed sobą dwie alternatywy: albo opuścić, może nawet sprzedać wieś dla spłacenia brata, a potem wrócić do Monachium i sięgać tam po laury artystyczne, albo dla uratowania ojcowizny

zrobić ofiarę z upodobań, rzucić malarstwo i osiąść na wsi. Zwyciężyło to drugie, bawiąc bowiem w Zapolance »uczul się jednym z atomów składających te obłoki rodzinne, tę zorzę, te pola pomarszczone zagonami, te sosny poplamione żółtością brzoź i różowością trzmielin...« »Proces spajania się z otoczeniem, rozpoczęty od chwili przybycia do Zapolanki, doszedł do końca« i Zenon pozostał na wsi. Ciężka ofiara z upodobań, z marzeń, z życia całego, pograżyła go w smutku, zestarzał się przedwcześnie i choć młodszy od Zenona, wydawał się znacznie od niego starszym — ale stało się też z nim to, co z Westalką: ofiara sprowadziła do duszy jego, jako pociechę, promień wiary z nieba. Uczul on Boga, doświadczył go wewnątrz — w głębi serca swego — zrozumiał, że cierpienia muszą mieć jakieś znaczenie i cel, że »po za świadomością zmysłów tworzy się dzieło olbrzymie i doskonałe, dla którego potrzebnymi są jakieś istnienia, cierpienia, umierania, a także i może nade wszystko nasza doskonałość«. Zrozumiał również, że doskonałość mieści się nie w pracy bezcelowej i w rzucaniu ubogim okrucich ze stołu, ale, że istotę jej stanowi »czyśczenie życia z najdrobniejszych krzywd ludzkich, miłość ziemi i ludzi, posunięta do ofiar, sprawiających cierpienia chociażby najmniejsze«.

Po latach wielu spotkał się z Wiktorem. Porównał siebie z bratem i szereg posepnych myśli zaciemnił mu umysł. Wiktor hołdował filozofii, której początkiem i końcem było samolubstwo, tymczasem cechowały go »zdrowie ciała i ducha, trzeźwość, energia, miła wesołość, ośmielająca najtrwożliwszych, rozchmurzająca najposepniejszych«, a on, Zenon, idealista i asceta, duszą całą, z zupełnem zaparciem się siebie oddany celom wyższym, pracą całego życia wydzierający kawał ziemi ojczystej, i dusze ludzi na niej osiadłych, ich dobro moralne, od wrogów czyhających na nią i na nich — on zagryzał się i niedołęźniał, trawiony jakąś

tęsknotą nieurzeczywistnioną. Małym i marnym uczuł się wobec brata, zwątpienie zakradło się do duszy. »O źródło życia wszelkiego — westchnął w modlitwie swojej — jakimi naprawdę są twoje prawa i rozkazy? Takimi, jakie uczyniły brata mego dzielnym i szczęśliwym, czy takimi, jakie pełniąc, stałem się przedwcześnie starym i bardzo, ty jeden wiesz, jak bardzo — smutnym? «

Wprawdzie było to zwątpienie chwilowe i niedługo potem błogosławił Zenon swój smutek, »bo on jest mistrzem, który naucza ludzi, jaką jest wola Boża«, wszakże ciągłość tego smutku świadczyła, że w umyśle jego i w umyśle autorki, która go stworzyła, była dysharmonia, krępująca skrzydła ducha. Przecztał Zenon prawdę Bożą, ale niedostatecznie ją ukochał, aby mózdz zapomnieć o dawnym życiu, dawnych uciechach i marzeniach.

Australczyk, powieść w tymże roku wydana, jest próbą zerwania owych więzów smutku, usiłowaniem sjojarzenia religijno-ascetycznego poglądu na życie z weselem wewnętrznym. To samo mamy tu tło i tę samą myśl przewodnią, co w *Braciach*, ale rozmiary są szersze. Autorka przedstawia opuszczony zakątek Litwy. Opustoszały dworki szlacheckie, właściciele ich tułają się po wszystkich krańcach ogromnego cesarstwa, szukając pracy, zysku, karyery: jeden osusza bagna gdzieś na południu, drugi buduje kolej na dalekim wschodzie, trzeci stawia mosty, czwarty zaprowadza kulturę lasów gdzieś koło Uralu i t. d., magnat zaś Oławicki, właściciel sąsiadującego z dworkami rozległego majątku z pięknym pałacem i parkiem, dopiero co »przejechał z jakichś gór, gdzie upały przebył, do Ostendy, gdzie będzie kąpał się w morzu, a stamtąd, jak zawsze, na zimę pojedzie do Paryża«.

Nad tem otoczeniem góruje Marcelli Domunt, także inżynier, jak Wiktor w *Braciach*, i także bezdennie płytki, ale zato »człowiek nowożytny, taki, jakich świat potrzebuje

najbardziej i czi najwięcej; energia w nim niezmordowana, rozum trzeźwy i bystry, nauka duża, jakiś duch, pchający do wiecznego dążenia naprzód«. Jest to typ występujący w powieści tylko epizodycznie, lecz skreślony przepysznie. Dorobił się już miliona, ale co to znaczy? trzeba ich mieć dziesięć, aby coś znaczyć na świecie, na to życie«. Do wsi rodzinnej nie zajrzał od lat dwunastu, matki od tego czasu nie widział, sióstr, które powyrastały, jużby nie poznał, ale co robić? nie miał czasu, pracować trzeba »na to życie«. Przed dwoma laty ożenił się z panną, którą zaledwo poznał między jedną podróżą a drugą, po ślubie musiał natychmiast wyjechać do Azji, z powodu przedsiębiorstwa; wróciwszy, po kilku dniach wyruszył w inną stronę — żony więc nie zna prawie, a syna dotąd nie widział, ale co robić? musiał przecie pracować, podróżować, »na to życie«. — »Więc chyba lubisz podróże?« — pyta go współbiednik. — »Gdzież tam! obrzydły mi! jak piekło potępionemu, ale muszę. Na to życie«. Musi, bo »potęga i rozkosz, to są dwie osie świata, trzeba przystosować się do tego; trudno czasem, ciężko, głowa pęka, ale trzeba. Na to życie!« Słowem, gdy Wiktor z opowiadania *Bracia* pracując i dorabiając się mienia, bawił się zarazem i używał życia, Marceli jest męczennikiem swojej bezcelowej pracy i bezcelowych milionów, ale... »na to życie«.

Nie potęga i nie rozkosz, lecz wiedza jest główną dźwignią świata — mówi Rosnowski, który dla ideału wiedzy i cywilizacji opuścił wioskę rodzinną i sterał zdrowie, karczując na dalekim wschodzie lasy rządowe. — »Nie — odpowiada Stefan Darnowski — tę tylko pracę cenię, dla której poświęcać nie trzeba tego, co stanowi istotną dźwignię i cel życia, a o czem zapominacie i ty i Marceli — a to jest cnota«.

Ten Stefan, w którym wcieliła się myśl autorki, jest wydoskonaleniem Zenona z *Braci*. Wzgardził on karyerą,

osiadł na wsi i oddał się ciężkiej pracy, aby ziemię swoją i ludzi ratować od grożącej im zagłady. Szczęśliwszy od Zenona, natchnął on duchem swoim ojca, siostry i bliższą rodzinę. Nie poprzestając na tem, doszedł do przekonania, że nie dość jest pracować koło roli i świecić przykładem, trzeba ściślej zespolić się z młodszą siermiężną bracią, z temi, według opinii świata, »siedzącemi w błocie antropomorfami«. Jedyłą drogą do tego jest uczczenie pracy fizycznej, którą świat uważa za przekleństwo. W tym celu Stefan razem z ludźmi swoimi orze, sieje, kosi, żnie, zbliża się do nich, praca jego wydaje plon moralny: »nad domem jego unosi się blask tego słupa gorejącego, który przyświeca drogom ludzkim, a w mowie ludzkiej nosi nazwę ideału. Gdy ten słup płonie, ludzie idą drogą prostą, gdy gaśnie — błądzą i marnieją«... Dziwne wrażenie wywiera na obcych atmosfera duchowa tego domu. Przybył tam na krótko Roman, stryjeczny brat Stefana, karyerowicz z Petersburga, jadący na południe, aby tam objąć jakąś świetną posiadłość. Po całodziennym rozmowie z dziwnymi mieszkańcami ustronia, usiadł on przed snem w pokoju Stefana i zapatrzył się w ciemność nocy: Świat ze swoim hałasem — дума on — z gorączką, z wirem, z blaskiem i upojeniami tak jest stąd daleko, że można mniemać, iż ciemność wisząca za oknem jest przestrzenią międzyplanetarną, która rozdziela dwa różne globy«. Wśród mroku na ścianie występują linie wielkiego krzyża, surowe i czarne. Ten krzyż jest podporą Stefana.

Nie Stefan, ale właśnie Roman jest główną osobą powieści, w której autorka postanowiła przedstawić dzieje jego nawrócenia. Roman mieszka zrazu w stolicy, jak motyl zbiera wszystkie możliwe rozkosze z kwiatów życia, bawi się w miłości i marzy o karierze i pieniądzu, tem jednak innych karyerowiczów przewyższa, że myślą sięga nieco głębiej, nie zadawalnia się filozofią Marcelego: »Co

robić, na to życie« i nieraz dręczy go poczucie, że na dnie rzeczy leży jakaś »prawda życia tajemnicza, niepokojąca, sroga«. Czy treści tej prawdy — zapytuje siebie — nie stanowi nędza materyjalna i moralna »wszędzie zaczajona i skacząca ludziom na plecy nawet z poza najładniejszych w świecie parawaników chińskich?« Poczucie to ogarnia go ze wzmogoną siłą na wsi, pod wrażeniem Stefana i innych mieszkańców domu: »Nagła zmiana otoczenia silnie wstrząsnęła jego widnokregiem moralnym... przedmioty zamiłowań jego dotychczasowych zmalowały, cel nadziei przygasł«. Zmartwychwstała natomiast pamięć o dawnych szkolnych idealistycznych rojeniach jego i jego kolegów, którzy teraz są rozsiani wszyscy po krańcach cesarstwa, a rojenia ich wszystkie ulotniły się, jak dym. Gnębiąca myśl! Zdaje się Romanowi, jak gdyby »jakaś kłęska podobna do trąby powietrznej, rozbijającej w perzynę wszystko, co znajduje się na jej drodze«, przeszła przez kraj ten — są chwile, że chciałoby mu się wyskoczyć przez okno i pędzić w dal, gdzie oczy poniosą, »aby w ciszy pól, bez przeszkody myśleć, myśleć, myśleć o czemś niesłychanie zawikłanem, bardzo ważnem, bardzo smutnem«.

Powoli rozwidnia mu się w głowie i jak niegdyś przed Zenonem, tak teraz przed nim stają dwie drogi do wyboru: »albo spocząć na fali życia gładkiej i przyjemnie muskającej ciało, chociaż na dnie chłodnej i trochę brudnej, albo wziąć życie poprostu za bary i mocując się z niem, mieć ciało w pocie i udręczeniach częstych, a tylko duszę w sferach ciepłych i czystych«. Ale jakże trudno jest rzucić ową gładką falę! Jednak w miarę pobytu w Darnówce i oddychania rodzinnem powietrzem, w miarę rozmów ze Stefanem o rozpaczliwym stanie kraju, o obowiązkach życia i o celu świata, wreszcie pod urokiem Ireny, dawnej kochanki lat dziecięcych, a teraz cichej pracowniczki w sferze wielkiego ideału, który nad Darnówką się unosi — w duszy Romana

coraz głębiej zapuszcza korzenie świadomość, że dotąd żył źle, jak gdyby świat dla niego, a nie on dla świata istniał. Winę swoją musi on zmasać. W kościele, w czasie nabożeństwa, następuje chwila przesilenia. Uczuł on nagle, że »siła jakaś niepojęta pochylała i nagliła go do ostatecznego rozpoznania i zrozumienia tego, co dotąd spostrzegał mętnie i w głębiach oddalonych. Spojrzał ku ołtarzowi na oblicze Ukrzyżowanego; »skrwawione i cierpiące, było nadewszystko litościwe; biło z niego to apogeum miłości, którym jest ofiara«... »I na widnokrąg Romana weszło słowo magiczne. Nagle zrozumiał znaczenie krzyża, panującego nad pokojem Stefana i zagadkę spokoju Ireny wobec przyszłości smutnej a może nieszcześniejszej. Zrozumiał prawo rządzące życiem ludzi, którzy wiele wyrzekają się i znoszą. Z oblicza umęczonego, z ramion krzyża rozpostartych nad morzem ludzkim, weszło na widnokrąg jego umysłu magiczne słowo: ofiara«.

W tej chwili z piersi ludu wybuchnął potężny śpiew: »Święty Boże«. »Antropomorfy przemówiły. Przyniosły tu wszystkie swoje nędze i żądania, przecucia rzeczy wielkich, iskry śpiące pod popiołami, głody wyzierające z policzków zapadłych, poty stojące na czołach zoranych i chórem ogromnym przemówiły do Boga: »Zmiłuj się nad nami«. »Zmiłuj się nad nami« — powtarzał za nimi Roman. Pozostał też odtąd w Darnówce, z nimi i ze Stefanem. Światło ze słupa ideału, gorejącego nad domem Darnówki, zapaliło jego duszę.

Ze wszystkich powieści Orzeszkowej z lat ostatnich *Australczyk* najmniej znalazł uznania. Nic dziwnego: autorka nie dogodziła nikomu. Ludzi pogrążonych w drzemce moralnej — a z takich składa się ogół i opinia publiczna — drażnią i niepokoją wszelkie nawoływania do wejścia w głąb sumienia, do poprawy życia, radykałów zaś rozmaitych odcieni oburza Stefan, przedstawiony jako ideał, a pomimo

tego, nie bawiący się w propagandę rewolucyi i nie rzucający haseł nienawiści. Poza tem, co się samej formy tyczy, *Australczyk* za mało jest zajmujący, niema w nim tej rozmaitości wypadków, któraby przykuła uwagę czytelnika: akcja zbyt jest jednostajna, zbyt poważna i duchowa. Chcąc przedstawić życie wewnętrzne człowieka, który naukę świata porzucił dla nauki Chrystusa, porwała się autorka do rzeczy jednej z najchwalebniejszych, ale też najtrudniejszych dla artysty. I czuje się to, że zadaniu swemu nie w zupełności podołała. Trzy przedstawiła ona czynniki nawrócenia Romana: powietrze rodzinne, budzące w nim uspięone przywiązanie do kraju, zetknięcie się z ludźmi wysokiego ducha i miłość dla Ireny. Wszystko to niewątpliwie może podnieść duchowo, ale nie wystarcza do wytlómaczenia tak nagłego w duszy Romana i gruntownego przewrotu — chyba, że przypuścimy, iż przewrot ten był tylko wybuchem chwilowego uniesienia, które wkrótce potem przeminąć miało — nie wystarcza tembardziej, że ci ludzie wyżsi, idealni, z którymi obcuje Roman, choć pogodniejsi od Zenona w *Bra-ciach*, są to jednak też »melancholicy«, zanadto przejęci boleścią myśli o »wielkiej linii cierpienia, rzuconej na świat«, a za mało cieszący się z tego, że dusze ich przebywają »w sferach jasnych i czystych«. Wprawdzie promykiem radości w tej przyćmionej smutkiem atmosferze jest młodzianka Bronia, siostra Stefana: tak się zrosła i żyła ze światem pojęć, w których ją wychowano, z przeświadczeniem o surowych obowiązkach życia — i tyle przytem zachowała swobody i wesołości, że rozmowy ze świeżo przybyłym Romanem, jego wielkoświatowe przyzwyczajenia, jego pytania i zdania nie tylko dziwią, ale i bawią ją, i w końcu wybucha długo wstrzymywanym śmiechem: »Ależ to Australczyk... Misyonarką jednak zdolną do przeistaczania serc ludzkich młoda Bronia nie jest i być nie może.

Mimowoli przychodzą tu na myśl dzieje nawrócenia

jednego z olbrzymów ducha, przez niego samego opowiedziane w jednej z najpiękniejszych ksiąg, jakie świat posiada. Może to rzecz niewłaściwa zestawiać powieść treści niezaprzeczenie podniosłej, lecz bądź co bądź napisaną na prędce, z dziełem tej miary, co *Wyznania* św. Augustyna, ale porównanie to nasuwa się nam natarczywie, prowadząc do postawienia kwestyi, którą poruszyliśmy na początku tego studyum i która nieodwołalnie spotkać musi każdego u kresu wszelkich estetyczno-krytycznych rozmyślań — kwestyi stosunku sztuki do religii, artysty do Boga. Sztuka, w istocie której nie tkwi tęsknota i dążność do doskonałości, nie zasługuje na miano sztuki *pięknej*, piękno zaś pojmowane jako idea oderwana, martwa, nie zaś jako atrybut żywego Boga, nie zdoła dać artyście tego ognia, któryby duszę jego z duszami innych ludzi zespolił w uścisku miłości potężnej, życiotwórczej, okiem orlem przenikającej niezmierzone widnokregi dostępne umysłom religijnym. Słowem, religijność jest jednym z najpotężniejszych i oczywiście najszlachetniejszym czynnikiem w twórczości artystycznej, myśleniu zaś filozoficznemu nadaje, wraz z rzeźwiącem tchnieniem nieskończoności, wdzięk i urok poezyi.

Taką duszą religijną był Aureliusz Augustyn. Życie jego od zarania dni, wówczas nawet, gdy według własnych wyznań w grzechu leżał, było namiętnem szukaniem prawdy i Boga, czystsze było i szlachetniejsze od życia wielu ludzi, których cnotom i rozumowi składamy hołdy. A jednak, jak niezmiernie trudno i boleśnie było mu skruszyć w sobie starego człowieka, jaki wstrząsający dramat wewnętrzny, jakie przepaści sprzecznych uczuć i myśli otwierają przed nami jego *Wyznania*! »Obrzydł mi duch wieku — pisze — i życie moje w świecie stało mi się ciężarem. Nie byłem w stanie znieść jarzma mej ciężkiej niewoli, już mnie bowiem nie zapalały żądze sławy i majątku, ani czułem ich powabu, wyżej ceniąc słodycz Twoją i ozdobę domu Twego,

który umiłowałem« (ks. VIII, r. 1). Ale zniechędziwszy więzy świata, nie umiał ich zerwać. »I mawiałem w sobie: oto już, zaraz rozpocznę życie nowe, a za tym wyrazem serce moje szło już do zamiaru, zabierałem się do działania, jużem prawie poczynał, alem nie robił; nie wpadałem w przepaść zboczeń przeszłego życia mojego, ale na jej brzegu stojąc, wypoczywałem. I oto nowych dokładałem usiłowań i znowu byłem blizki celu, już go dotykałem, jużem w rękę trzymał... Nie doszedłem atoli, anim dotknął, anim osiągnął, bom się wahał umrzeć tym rzeczom, które dla mnie prawdziwą śmiercią były, a żyć dla życia wiecznego«... (VIII, 11)¹⁾. Gnębiło go to poczucie niemocy, porywał szal szlachetnego oburzenia przeciw sobie: »Jęczałem w duchu, a nieugłaskany mój gniew powstał przeciw mnie i uczynił mi nieznośne wyrzuty, żem dotąd jeszcze nie wszedł w umowę i przymierze z Tobą, mój Boże, pomimo, iż do czynu tego popychały mnie wszystkie siły mej duszy i mocnym głosem rzetelne jego szczęście chwaliły! A do tej podróży nie potrzeba było ani okrętu, ani pojazdu, ani nawet tyle uczynić kroków, ilem ich z domu idąc na to miejsce (do ogrodu) uczynił. Albowiem nietylko aby iść, ale aby dojść do Ciebie jedno było potrzebne: chcieć iść, ale chcieć mocno i zupełnie«. (VIII, 8). O tę niemoc zepsutej przez grzech woli rozbijały się najszczytniejsze usiłowania i czuł świątobliwy myśliciel, że nie obce kępowały go kajdany, ale ukute z własnej jego woli, »bo z przewrotnej woli powstaje namiętność, a z dogadzania namiętności rodzi się nałóg, a nałóg, któremu pobłażamy przechodzi w konieczność — i te to węzły nieprawości były jako pospajane ogniwa łańcucha, którym otoczyła mnie twarda moja niewola«. Pełen podniosłych aspiracyj kochał się on w pięknie dzieł Bożych i w nich Boga szukał. Czynność z pozoru szlachetna i wspaniała. Do celu je-

¹⁾ Por. przekład X. Pękalskiego. Kraków, 1847.

dnak doprowadzić nie mogła, bo *in ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram*, bo według głębokiej uwagi tego najgłębszego znawcy duszy, wprzód trzeba było uczuć Boga w sobie i we wnętrzu własnego serca Go szukać, a dopiero później z sercem oczyszczonem przystąpić do czytania myśli Bożej w świecie. Wobec tego swoje ostateczne pojednanie z Bogiem umiał on przypisać tylko zlitowaniu Stwórcy, którego nadprzyrodzonej łasce zawdzięcza wszystkie dobre czyny swoje (XIII, 1).

Nie był on potrzebny Bogu, ale nieskończona dobroć wywiodła go z nicości, *ut mihi bene sit de te, a quo mihi est, ut sim, cui bene sit*, aby mógł doznać szczęścia w Bogu, któremu zawdzięcza zdolność być szczęśliwym. Cudowne słowa, tchnące promiennym spokojem syońskich wyżyn ducha! Od rozmaitych objawień materyalizmu grzęznącego w ubóstwieniu człowieka, drogą zwątpienia we własne siły i rozpaczliwych przeklinań bytu ziemskiego, drogą melancholii Zenonów i Stefanów z posepną rezygnacją dźwigających krzyż życia, wraca w końcu myśl ludzka do Boga, o którym zapomniała, i do błogosławienia szczęściu życia, które daje możność poznania Boga. Ale kto z mistrzów współczesnych wygłosi z czystem sumieniem owe słowa błogosławiające szczęściu życia? Chrześcijanami jesteśmy często tylko z imienia. Z Bogiem pokłóciła nas humanistyczna cywilizacja wieku, u źródeł swoich nie zawsze świadomie antireligijna, ale przejęta znikomym blaskiem rozkoszy życia i sił człowieka, schlebająca przeto próżności naszej i namiętnościom i w wynikach swoich zapominająca o ostatecznym celu człowieka — o Bogu. Ufni przeto we wszechmoc dobrej i silnej natury ludzkiej, budujemy zamki na lodach anarchii ducha, lub też pod wrażeniem pierwszego rozczarowania przeklinamy świat i ludzi i marzymy o nirwanie. Dużo, strasznie dużo zapomnieć powinniśmy z tego, z czem zrosiliśmy się od młodości, aby wrócić do chrześcijań-

skiego poglądu na świat. Nie dziw przeto, że dzieła poezyi, wkraczające w sferę religii i w nieskończoność tęsknoty stworzenia do Stwórcy, z niedostateczną siłą siłą tej zasadniczej żądz ducha wypowiadają.

Nie jest *Australczyk* doskonałym obrazem dziejów nawrócenia jednostki wyższej, ale dała nam w nim autorka wiązaną myśl wzniosłych, słońcem wiary rozjaśnionych. Powiedziałbym, że pośród pisarzy naszych Orzeszkowa pod względem religijności w poglądzie na świat sięga najgłębiej — głębiej niż Sienkiewicz i Prus — gdybym nie obawiał się, że przemawia przezemnie stronnictwo Litwina, ujętego głębokiem u tej Litwinki odczuciem krajobrazu litewskiego i tych charakterów wielkich, które ziemia litewska niekiedy wydaje.

Na zakończenie zaś słów kilka o jednym z najnowszych utworów naszej autorki. Jest to *Babunia* (z cyklu *Iskry*, 1898), najśliczniejsza perełka wśród drobnych płodów jej pióra. Religijność, tak wspaniale zaznaczona w *Westalce*, jako zasadnicza żądza duszy, błysnęła tu swem światłem najjaśniejszem i oblała nas promieniem serdecznego ciepła. Dwa najpiękniejsze uczucia, wytryskające z głębin podobieństwa ze Stwórcą, które człowiek nosi w sobie, uniosły autorkę niby dwa skrzydła duszy jednoczącej się z Bogiem w jasne kraje tych natchnień i wzruszeń, łączących serce poety z sercami czytelników w wielkim wylewie miłości, roztopionej w ciche ły rozrzewnienia. Z błękitów i gwiazd zstępująca w głąb ludzkiej istoty tęsknota do lepszego życia w lepszym świecie, a obok tego ogromna miłość do ziemi, do najbliższych i najdroższych istot, do rodziny, i ta druga miłość »co nie jest dla ust żywnością, ani dla ciała schronieniem, ani dla głowy wieńcem chwały, ani dla piersi puklerzem obrony, lecz tylko dla serca boleścią bez granic« — to są owe dwa niewidzialne skrzydła cichej bohaterki opowiadania, zgrzybiałej, brzemię lat, smutków i ofiar dźwiga-

jącej na sobie Babuni. Pochylona nad grobem, z duszą gotową do odlotu, z modlitwą w sercu i na ustach, wygląda Babunia chwili, w której na łonie Przedwiecznego połączy się z najdroższymi; wszak przeszłość jej cała jest szeregiem »obrazów w łyzy oprawnych«, łyzy wspomnień po owych najdroższych, lecz z drugiej strony też same wspomnienia wiążą ją z widownią wszystkich jej radości i cierpień, z ukochaną ziemią, którą nie wszystkie bliskie jej sercu istoty już opuściły; syna ma tu jeszcze i wnuczęta, a w ich gronie najmiłszy pieścioszek Tadzio jest promykiem złocącym smutne, ostatnie dni życia. Starość uczyniła ją nieśmiałą, w delikatności swego uczucia ma siebie za piątą koło u woza, za zawalidrogę wśród trudnych warunków i trosk syna i synowej, do syna lęka się niemal przemówić; bóle, któremi życie usiało mu drogę, »zasłały mu, jak kamienie, dno duszy«, serce stwardniało. Synowa zazdrosną jest o uczucia dziatka. Opuszczona, a pokorna babcia ukrywa w sobie swój żal, wszelką skargę miałaby za zbrodnię, tembardziej teraz, kiedy Tadzio choruje. Chciałaby noc całą przy nim przebyć, ale oto synowa i jej siostra wchodzą i spać ją wyprawiają pod pozorem, że się zmęczy, rozchoruje i nową biedę sprowadzi na dom. Biedna babunia wlecze się do swej sypialni krokiem ciężkim, znużonym, spać się nie kładzie, niepokój nie da zasnąć, przygnębiona siada na fotelu i wpatruje się w świadka całego życia, w stary zegar z kurantami.

Wtem wybija godzina popólnocna i w ciszy rozlega się z zegara »poważna, rzewna, niekiedy tkliwa, jak miłość kochanków, niekiedy dumna, jak tryumf rycerza — muzyka poloneza«. Tensam polonez, który grano na jej weselu. Błogie jakieś rozmarzenie, widzenie raczej, ogarnia nagle babunię. Od nieba błękitnego, po jasnym smugu promieni księżycowych zstępuje ku niej człowiek młody i kochany, »z szerokim czołem pod złotemi włosy, z rozkochaniem w błękitnem oku«. To jej Jaś, takim był w dzień ślubu. I bierze

on ją, i prowadzi ze sobą, odmłodziła staruszka, skrzydła urosły, »fala napowietrzna, kojąca, ciepła, pełna rozkoszy przeczystej okrywa ich oboje płaszczem rozwieszonym. Tak połączeni idą coraz dalej i wyżej, a za nimi ziemia coraz dalsza na nizinie coraz głębszej maleje, znika«. A Jaś każe jej opowiadać wszystko, życie całe, skarżyć się i oskarżać, »niech brzemienna wszystkie złoży w dłonie jego, aby je mógł pokazać *tam*, jako okup wejścia«. I babcia spełnia żądanie, opowiada, żali się, dzień po dniu, rok po roku, »bywała opuszczaną i zapominaną, dusza jej żyła długo w osamotnieniu i chłodzie, ale nikt temu nie winien, nikt! wszyscy biedni na ziemi, wszyscy ciężkie brzemienna dźwigają, więc i ona dźwigała swoje, bo widać tak było potrzeba«... W tym głos jej utonął w wybuchającym chórze głosów potężnych, stanęli u wrót nieba. Ich dusze oczyszczone przez miłość stały się czystym odbiciem Bóstwa i dotarły do źródła miłości. Tu fantazyja szlakiem modlitwy unosi poetkę tam, gdzie Wszechmoc i Bezmiar: w kryształowych przezroczach zasłony, rozpostartej u wrót niebieskich odbiło się wszystko, »co tylko jest pięknem na światach niezliczonych, ale w spotęgowaniu niepojętem dla istoty ziemskiej« — to świat, o którym marzył Plato. Nie zdoła go duch ludzki przeni knąć za życia, ale gdyby to promień jeden uchwycić stamtąd i zapalić nim słowa swoje i w sercach czytelników poruszyć strunę tęsknoty do rzeczy boskich! Tym wzniosłym usiłowaniom daje autorka wyraz na przestrzeni kilku, z natchnieniem skreślonych stronic.

Nagle zgodne chóry ogromów zakłóca żałośny głosik dziecka. To Tadzio płacze, babunia »przestała słyszeć gwiazdy i morza«, pędzi do swego kochania, porywa je i tuli do siebie i nosi, i pociesza. Chwila za ziemią spędzona pokrzepiła jej zanikające siły: głębiej niż kiedykolwiek bądź zadrgała w jej duszy szczęśliwa świadomość tej jedności między tem życiem a tamtem, którą miłość tworzy, tego

»świętych obcowania«, które w codziennem *Credo* wyznajemy. Odejdzie ze świata spokojna, z wyżyn zaświatowych błogosławić będzie wszystkim kochanym.

Obrazek ten jest prześlicznym, jakąś mistyczną niebiańską wonią tchnącym wykwitem tych tęsknień, które w *Westalce* buchały pod marmurową powłoką stoickiej rezygnacyi.



TETMAJER i J. S. WIERZBICKI.

I.

KAZIMIERZ TETMAJER.

Przed kilku laty wychodził z druku tomik poezyj Kazimierza Tetmajera dość ładnych, ale mniej lub więcej banalnych, nie lepszych i nie gorszych od tysiąca owych wierszyków ulotnych, zapełniających nasze czasopisma. Trudno było wtedy przeczuć, że po latach trzech drugi tomik utworów tegoż poety postawi go odrazu na czele najmłodszego pokolenia liryków naszych, a prawie obok Asnyka i Konopnickiej.

Wziąć do rąk zbiór wierszy lirycznych nawet pierwszorzędnego poety i czytać je po kolei, jest rzeczą najczęściej nietylko pozbawioną przyjemności, ale wprost nużącą; po jakichś dziesięciu utworach bladych i błahych natrafiamy na prawdziwą perłę, lecz znużenie płynące z bezmyślnego czytania poprzednich bezmyślności odejmuje nam możliwość rzetelnego odczucia wdzięku owej perły. Chcąc więc sumienny wydać sąd o jakimkolwiek zbiorze poezyj, zamiast czytać jednym tchem, należałoby je wielokrotnie przerzucać, przepatrywać.

Tymczasem poezye Tetmajera czytałem właśnie jednym tchem. Do zajęcia tego przystępowałem z uprzedzeniem, że mozolną drogę będę miał do przebycia, ale w miarę czytania ogarniał mnie ciągle rosnący podziw; znajdowałem wiersze lepsze i gorsze, lecz nie znajdowałem takich, którebym wyrzucił; z zajęciem wtajemniczałem się w życie wewnętrzne duszy bogatej treścią, a umiejącej wypowiedzieć wszystko, co myśli i czuje; czarowały mnie siła i szczerłość uczucia, porywał ogrom fantazyi pokrewnej Słowackiemu i Kopopnickiej, lubującej się w zaświatowych lotach, a niewyczerpanej w bogactwie obrazów, malujących tak trudne do odmalowania mgliste tęsknoty duszy do nieskończoności; język poprawny był i bogaty, styl ściśły i silny; rym bez zarzutu, może mało muzykalny, choć, prawdę mówiąc, tę muzykalność tak niewłaściwą naszej twardej i niedźwicznej mowie umiał dotąd w zupełności osiągnąć tylko jeden Asnyk.

Jednak w podziwie mym dla młodego talentu nie było zapału, który podnosi duszę. I nic dziwnego: odrazu zapowiedział nam poeta, że »melancholia, tęsknota, smutek, zniechęcenie, są treścią jego duszy«, więc nie mógł z niej wykrzesać ognistej ody do młodości »okiem słońca przenikającej ludzkości całe ogromy z końca do końca;« nie, w tej duszy »wiecznie szumi smutek, który nurtami pełnemi w głąb jej płynie« i stamtąd obrzuca nas potokami czarnemi pesymizmu. I nie jest to zrezygnowany, wzniosły pesymizm Buddy, który w poezyi europejskiej zwiastowali Vigny i Leopardi, pesymizm, budujący na zgliszczach utraconych nadziei gmachy ogromnej litości dla świata ginącego w nieskończonem cierpieniu; nie, to konwulsye rozpaczy wijącej się w bólach bez leku: nie może poeta wierzyć, aby jakaś moc wyższa mogła patrzeć obojętnie na tortury stworzonych przez się istot, i żadne słowo nie tłómaczy mu zagadki bytu:

I nie pojmuję nic na drodze mylnej
Prócz rezygnacyi martwej lub rozpaczy,
Tem okropniejszej, że do dna bezsilnej.

Z takim to poglądem na świat złożonym z martwej rezygnacyi i beznadziejnej rozpaczy wystąpił młody poeta. Ból obezsiła go i odrętwia, i snem wydaje mu się wtedy całość bytu, snem wielkie słowa Chrystusa, które miały świat na nowe tory prowadzić, snem nadzieje wszystkie i zwątpienia,

Snem zło i dobro, snem śmierć i tworzenie,
Snem byt, snem nawet własne me istnienie.

I z tą myślą tak mu dobrze, że chciałby, aby go nie opuszczała więcej, aby mógł umrzeć w kojącem przeświadczeniu

. że ja tylko śnię,
Że cała nędza życia jest zwodniczem
Widzeniem tylko, że wszystko jest niczem.

Ale taka martwość nie może trwać długo w duszy młodej, gorące wrażenia biorą górę i nierównie częściej występuje poeta w rynsztunku rozpaczy bezskutecznie szamoczącej się ze znenawidzonym porządkiem świata. Wspaniałym w swej sile i grozie wyrazem rozpaczy tej jest *Credo*, owoc gorzkich doświadczeń poety, które złudzeniom jego wszystkim wyryły na czole *Śmierć i nicestwo*; i odtąd wie on, że »póki ludziom trwać, póty trwać złemu«, że »niczem innym nie jest chód ludzkości, jak przemianą zła wieczyście trwała«, że »nienawiść dźwignią jest świata«, — więc »niech działa ta najsilniejsza potęga ludzkości, niech zbrodnie stare ustąpią nowym«, idźmy »wrogów deptać, co nas przedtem deptali«, lecz depcząc — melancholicznie zastanawia się poeta — drząc będziemy, że już rosna mściciele ich kości

I tylko głos ten, co nas w nocie woła
Z złem walczyć, nie przez ufność odrodzenia,

Lecz przez nienawiść ku złemu dla złego,
I żądzę, ssaną z powietrzem niszczenia,
Jest naszą wiarą.

Innego *credo* poeta nie zna. Dawniej trzeba było zużyć się i zniedołężnić, aby przestać kochać i wierzyć; »dziś — woła ze smutkiem poeta — pierwsze nasze myśli są zwątpieniem, nudą, szyderstwem, wstrętem i przeczeniem!« W wiosnie życia (*Któż nam powróci*) nie znali oni wiosennego nieba, pragnienia daremne gryzły im mózg, a nikt im nie niósł słów pociechy, nikt ich dusz mdlejących nie wzmacniał. I gorzkim wyrzutem obarczał poeta stare pokolenie.

Któż nam powróci te lata stracone
Bez wiosennego w wiosnie życia nieba?...
Chcecie w nas widzieć dźwignię i obronę,
Żądacie od nas zbawień i pomocy,
Lecz my z waszego wykarmieni chleba,
Jak wy, nie mamy odwagi i mocy.

Że młode pokolenie powstaje przeciwko starymu w imię jakichś nowych ideałów, jest rzeczą bardzo zwyczajną w rocznikach literatury, nie pamiętam jednak, aby młodzi wyrzucali kiedy starym to, że sami nie wierzą w nic i niczego nie pragną. Bądź co bądź Tetmajer wypowiedział głośno to, co było na myśli u wielu, jeśli nie u wszystkich młodych. Dlatego to słowa jego uważam za objaw znaczący, nad którym zastanowić się warto.

W kwestyi warunków pomyślnego rozwoju społeczeństw walczą od wieków ze sobą dwa poglądy: zdaniem jednych zawisło wszystko od form w jakie wylało się życie społeczne i polityczne, od instytucyj, zdaniem drugich — od moralnego poziomu jednostek. I jedno i drugie w swej przesadzie jest równie fałszywe, lekceważenie bowiem pożytecznego działania niektórych instytucyj prowadzi do gnuśnej obojętności względem nędz społecznych, do niewolniczego pod-

dania się mocniejszemu, lekceważenie zaś moralnej strony jednostek udaremnia pożyteczne działanie instytucyj. U nas spór ten nie mógł mieć miejsca; instytucje nie od nas zależały, tem przeto silniej wypadało skupić się w drugim kierunku, wcielając w czyn ideę »Irydiona«. *Praca organiczna* zdawała się być pierwszą tego próbą. Tylko w Warszawie opierano ją na wrogię chrześcijaństwu albo w najlepszym razie mało z niem mającej wspólnego filozofii pozytywnej; nie mogło więc tam być mowy o ideale tej ze szczytów Golgoty obiecaney chrześcijańskiej wolności, która się śniła Krasieńskiemu. W Krakowie zaś głoszone wprawdzie ze szczerym zapałem zasady chrześcijańskie, ściślej mówiąc katolickie, czuło się jednak, że podstawy tego katolicyzmu były zanadto materialistyczne; oczywiście był on dla tych, co go głosili, prawdą najwyższą o Bogu i stosunku człowieka do Boga, ale przedewszystkiem był opoką Piotrową, z której karna armia w zwartym szeregu zwyciężko odpychała napaście wrogich potęg anarchii i despotyzmu, usiłujących z dwóch przeciwnych stron ruszyć z posad ową opokę. Jednem słowem umysły głosicieli katolickiej pracy organicznej mniej przykuwała sama treść słów Chrystusowych, niż ta forma, w którą się one wylały w życiu praktycznym, stwarzając potężną instytucję Kościoła. Karność stanowiła źródło odpornej siły Kościoła, a właśnie jej brak był przyczyną naszych nieszczęść. Stąd to karność poczęli oni zalecać jako pierwszą i najważniejszą cnotę, a w hołdowaniu zasadzie tej zaszło się tak daleko, że niektóre codzienne pisma polityczne przez przewodników katolickiego kierunku stworzone i natchnione pograżały się ze zbytku gorliwości w bałwochwalczej czci dla każdego, kto wyższe stanowisko społeczne zajmował.

Sprawiedliwość wymaga zaznaczenia, że ludzie otwarcie wyznający katolicyzm z trudnością mogli liczyć na za-

ufanie młodzieży, zbałamuconej bezwyznaniową literaturą wieku i przekonanej, że katolicyzm a inkwizycya — to jedno.

Nie zaufał starszemu pokoleniu i Tetmajer; nie umieli go pociągnąć ani wyrobić w nim wiary, i począł on im to gorzko wyrzucać, upatrując źdźbło w oku bliźniego, a nie chcąc widzieć, że nierównie było gorzej z nim i z jego rówieśnikami. Gdy bowiem starzy hołdowali ideałom określonym, choć mało ponętym dla młodzieży, młodzież znała tylko mgliste pragnienie ideału, a nie zdolna go stworzyć zwała winę na barki starego pokolenia. Tymczasem sama odznaczała się przerażającą ciasnością widnokregu i zupełnym brakiem zmysłu do moralnego ideału w życiu duchowym, do tego uchrześcijanienia duszy, o którym marzyli wieszczowie nasi. Tłumaczyć to można przygnębieniem umysłu pod ciągłym wrażeniem rozmaitych rozczarowań, przez które społeczeństwo przechodziło. Z myślą wskutek tego przykutą do ziemi materyalizowała się młodzież, tracąc wrażliwość względem wszystkiego, co nie miało ścisłego związku z dręczącym ją bólem, stając się niezdolną do zrozumienia tych prądów umysłowych na Zachodzie, które tchnęły jakimiś spirytualistycznymi tęsknotami a przedewszystkiem tej wzniosłej filozofii wieszczów naszych z Mickiewiczem na czele, która uznała, jako szczyt indywidualizmu, poddanie się Bogu i pełnienie woli Jego. — Rozpacz ogarniała lepszych, bezmyślna obojętność gorszych; żywsi zaś i zapalniejsi składali dowód materyalistycznego zabarwienia swoich najlepszych popędów, hołdując doktrynie, która marzyła o osiągnięciu dobrobytu ludzkości, ale drogą spętania dusz w żelazne kajdany jakiegoś przeciwnego naturze ludzkiej wszechwładnego socyalistycznego państwa przyszłości.

Ten radykalizm społeczny Tetmajera nie skusił; dał się porwać rozpaczcy. Napisał pełen siły »Hymn do Nirwany«, w którym o to się modlił, aby jej królestwo na ziemi przyszło i w niebie; nie rozumiał jednak tej wielkiej filozofii,

której buddyzm i Nirwana były ostatnim kresem, nie zrozumiał ile zawierała w sobie podniety do doskonalenia się moralnego, nauczając powszechnego w cierpieniu braterstwa i płynącej stąd litości dla wszystkiego co żyje. Samą rozpaczą żyć nie można, więc nie znalazłszy ulgi w pesymizmie, poeta, siłą przyrodzonego popędu, musiał jej szukać gdzieindziej; umysł zdaje się on posiadać spekulacyjny więcej niż praktyczny, nie pociągnęły go bowiem żadne teorie społeczne czy polityczne, a już z samej tęsknoty do Nirwany można było wnosić, że prędzej mógł pójść za jakimś prądem religijnym czy filozoficznym. Wybór miał przed sobą obfity. Jesteśmy świadkami nowego wzmocnienia się spirytualizmu: z jednej strony potężne wre życie na łonie katolicyzmu szczęśliwie usiłującego ująć ster kwestyi socyalnej, z drugiej Tołstoj głęboko przeświadczony o zbawienności chrześcijaństwa a niezadowolony z żadnej z istniejących form, w które się ono wylało, próbuje kreślić nowe drogi, mające doprowadzić ludzkość do urzeczywistnienia ewangelicznego ideału; pod wpływem jego nauki powstają we Francyi zastępy pisarzy znanych pod nazwą *neochrześcijan*, obdarzonych świetnymi talentami, często niezgodnych ze sobą, lecz wspólnie rozczarowanych w instytucjach politycznych, a wyteżających swe siły ku doskonaleniu się moralnemu jednostek — tworzą też oni t. z. »związki moralne« (*union pour l'action morale*); koło pisma *l'Art et la vie* grupuje się inny, też pełny idealizmu zastęp, który mało przywiązuje wagi do religii, twierdzi, że sztuka ma zaspokoić wrodzone ludziom pragnienie nieskończoności, tylko sztukę taką zdolni są tworzyć ludzie, których dusze oczyściła miłość społeczna, a zahartowało cierpienie; w Ameryce, w Anglii i zdaje się w Niemczech istnieją stowarzyszenia dla kultury etycznej, mającej zastąpić religię — a sama ta chęć zastąpienia jej czemś innem świadczy o religijnych i idealistycznych żądzeniach tych, co takim myśłom hołdują; — ale to wszystko

nie poruszyło naszego poety. Natomiast wyobraźnię jego pociągnął zupełnie inny kierunek: są we Francji i Belgii pisarze nie wstydzący się występować pod mianem dekadentów; zużyłi i moralnie niedołężni, niezdolni do przejścia się tem, co wielkie i święte, zapragnęli oni szukać jakichś nie-naturalnych i niezdrowych wrażeń, któreby zdołały poruszyć ich stępione nerwy, Maeterlinck próbował dość umiejętnie wywoływać w czytelnikach, czy też słuchaczach jego dialogów drażniące uczucie trwogi, tej dziecinnie bezsensownej trwogi i przestachu, którego np. doznają dzieci, albo nerwowo chorzy, wchodząc do ciemnego pokoju, ten rodzaj sztuczki, (a nie sztuki) próbowali zaszcześcić u nas pp. Rydel i Tetmajer. Ten ostatni w Sfinksie. Czy to dlatego, że im się sprzykrzyło kroczyć śladem Szekspira lub Szyllera: »Piszcie inaczej, piszcie lepiej, jeśli możecie — słusznie powiedział z tego powodu St. Tarnowski — ale piszcie tak, żeby w dziele waszem była istota i forma poezyi, a nie jej udawanie, które nikogo, ani was samych nawet na długo złudzić nie zdoła«. I w rzeczy samej Tetmajer nie długo służył Maeterlinckowi. Oddawszy mu hołd w »Sfinksie«, tem się zadowolnił i poszedł dalej.

Ominąwszy wszystkie religie, wszystkie filozofie, wszystkie teorye społeczne, wszystko, jednym słowem, co mogło rozszerzyć jego życie duchowe, z natury rzeczy zwrócił się poeta do miłości, w niej szukając zapomnienia swej rozpacz. Sławi ją w szeregu niepospolicie energicznych i oryginalnych wierszy, oryginalnych dlatego, że poruszona w nich struna, która dotąd słabo dźwięczała w poezyi naszej; chcąc być ścisłym należałoby nawet powiedzieć *wstrząśnięta*, nie wahał się bowiem poeta obnażyć tajemnice takiej zmysłowości, którąby każdy porządny człowiek powinien tłumić i trzymać w ukryciu. Tyle potęgi żądry w tych wierszach, tyle szczęścia z jej posiadania, tyle młodzieńczego szału, że obok nich zmysłowe sonety Mickiewicza wydają się nie-

winnem gruchaniem. Najenergiczniejszym jest »Hymn do miłości«. Upojenie, naksztalt wezbranego strumienia z gór, przepełnia duszę poety, zalewa ją, porywa, unosi, niszczy wszystkie inne uczucia i żądze; nikną wszystkie pragnienia wobec pragnienia ciała ukochanej, bo czar jej tak wielki, że niczem są w porównaniu z niem i czary nocy księżycowych i czary poranków, »kiedy słońce wschodzi z za gór dalekich«, i uroki jezior, »co się nagle jawią pośród skał senne« i ta zieleń »złocista, ze szczytów widziana w dali«, — wszystko drobnieje, i wdzięki natury, i skarby duszy przed najwyższą z sił, pierwotną potęgą, królową istnień ziemskich, przed miłością — sercem życia wszystkiego.

Przed laty kilkudziesięciu Lamartine pisał następujące słowa: »Kwadrans miłości wart więcej, niżli dziesięć wieków sławy, a minuta cnoty, modlitwy, ofiary, ognistego polotu do Boga warta więcej, niż wiek miłości«. Miłość ziemską była dla niego przedsmakiem jakiejś lepszej, pełniejszej miłości, marzeniem o tem szczęściu, którego ziemia dać nie może; podobnie i dla innych mistrzów poezyi z początku tego wieku miłość była zawsze jakby tylko wstępem do czegoś; pessimista Leopardi sławił ją za to, że otworzyła mu podwoje pesymistycznej filozofii, nauczywszy kochać śmierć. Ale dla dzisiejszego pesymisty miłość już jest *wszystkiem...* Obniżył się poziom poezyi.

O. Maryan Morawski trafnie dowodzi, że niepodobna ściśle określić, co to jest piękno, ale to pewna, że miarą piękna jest idealny człowiek. Otóż jedną z cech znamienych tego idealnego człowieka stanowi silnie rozwinięte uczucie moralne, potępiające wszystko, co tchnie zmysłowością. Tetmajer, sławiąc zmysłową miłość, rozminął się z wysokiem posłannictwem poezyi. A jednak zmysłowość zakorzeniona jest tak głęboko w jestestwie ludzkim, oddając zaś nas burzom na pastwę, lub w błoto rzucając, staje się przyczyną takich cierpień, że komu nie dano wznieść się na

wyżyny wyzwolenia, ten nie może nie zamarzyć o mitycznych krainach pogodnej, słonecznej, nasyconej zmysłowości, wolnej od trawiącego płomienia żądz, nie prowadzącej za sobą bolesnych walk z porządkiem społecznym lub z własnym sumieniem. Owocem marzeń takich są »Narodziny Afrodyty«, »Narodziny wiosny« i »Leda«. Poeta utrzymał tu na wodzy dziecinną chętkę do popisywania się nieskromnością, a tło zmysłowe, uszlachetnione ogromną tęsknotą do słońca i ciepła i głębokiem odczuciem tych cicho radosnych ukojeń, któremi darzy natura, ginie w powodzi błasków i woni. Wiersze te należą do najpiękniejszych w poezji naszej.

Niemniej piękne są te wiersze, w których poeta daje się nieść marzącym falom fantazyi; unoszą go gdzieś w ciszę bezmiaru. Szlachetne pierwiastki biorą górę w jego duszy i po wierszach poświęconych szalom miłośnym następuje szereg sonetów, w których poeta objawia, że »więcej niżli natury pierwotne piękności i więcej niżli uśmiech kobiety kochanej« nęci go ku sobie nieskończoność. Jej obrazem jest cisza w naturze, przedsmakiem — ten smutek błogi, to wielkie pragnienie czegoś nieokreślonego, ta »nieskończona tęsknica« za czemś »nieznanem, mistycznym i kryjmem«, która w chwilach błogiej ciszy i zamyślenia w naturze ogarnia duszę z taką siłą, że nawet przestaje już chcieć poeta »w ramiona swe owinać tę, która mu na wieczność rzuciła wspomnienie«. W malowaniu obrazów ciszy oraz graniczących ze śmiercią stanów nirwanicznego omdlenia duszy Tetmajer jest mistrzem skończonym. Przypomina Leopardiego, tylko poeta włoski więcej jest myślicielem i psychologiem, pogrąża się w samym sobie, gdy Tetmajer rozplywa się w marzeniach, które mu otwierają nieskończoność: zatopiony o zmroku w bezsłownej zadumie, wsłuchuje się on w szumy leśne, a dusza jego przez doliny mroczne i wąwozy górskie i przełęczę idzie gdzieś »na dalekie w księ-

życu równiny i dalej w bezmiar... Gdy w późną noc marzy, z oddali płynie ku niemu muzyka jakaś dziwna i niezmińska, »kędyś w bezkresu poczęta głębinie«, — i zdaje mu się, że ją niegdyś słyszał, roje mglistych wspomnień błędzą mu w duszy.

I myśl ma wpływa cicha, zadumana
W jakąś głąb pustą, milczącą, tajemną —
I zdaje mi się, że tajny duch świata
W mistycznych echach mówi wówczas ze mną.

Ten sam nastrój ogarnia poetę i w chwilach południowej ciszy tego rozmarzenia natury zatopionej w blaskach słońca, rzucającego złociste plamy na ciche łąki i na ciemną zieleń drzew. Myśl poety »podobna z nad mórz wzlatającej mewie« pędzi wtedy pustką cichą i przejrzystą aż ponad kopułę niebiosów, tam ją okala »jasność niezmierna, zamyśleń i ciszy pełna, niewiem skąd idąca« i w owej niezgłębionej toni zawisa »nieruchoma, senna, podobna orłom, co zasną w przestrzeniach«.

Te wizye wiekuistego światła i ciszy, zapelniające całe dwa cykle »Zamyślenia« i »Z Tatr« wracają spokój duszy poety, skołatanej chorobą wieku a niezdolnej do stworzenia ideału. Cudownym jest »Albatros«, ptak śniący na dzikiej skale nadmorskiej, zdala od ludnych wybrzeży, wpatrzony w słońce, jak on, dumne i samotne — obraz duszy wyzwolonej z pęt zmysłowości:

Zadumane, niezmierne dokoła milczenie,
W bezbrzeż sfer zapatrzony spokój, sen przedwieczny;
Zda się w kryształ promienny ściał się krąg słoneczny
I wielkie skryształilo się nieba sklepienie.

Ptak śni — i zdaje mu się, że Bóg ziemi jeszcze
Nie stworzył, tylko woda nieruchoma, senna
Leży pod sennem niebem, bezkresna, bezdena...

Potężne tchnienie nieskończoności rozszerza i rozszczę-

śliwia. W jednym z zamyśleń maluje poeta rozkosz duszy, unoszącej się w otchłań gwiazdzistą na skrzydłach rozmazanych tęsknot. »I zdaje mi się« — kończy —

. . . . jakby wychodziła ku mnie
Ta moc, co w wodach jest, górach, błękitach,
Gwiazdach i kwiatach, wszędzie — — która życie
Obudza w trumnie.

I życzyć trzeba, ażeby ta moc została w duszy poety. Polot fantazyi potężny, uczucie szczere i silne, niech się jeszcze umysł pogłębi, a wyszlachetnieje treść i stanie Tetmajer w zakresie poezyi lirycznej na wyżynach piękna, bo zleją się słowa jego w harmonię z myślami i pragnieniami idealnych dusz ludzkich, tych, które są miarą piękna. I nie będzie poeta czuł potrzeby narzekania, że poezya jest w naszych czasach tylko »upiosem swej minionej królewskości«, jak to dziś czyni w przedmowie do swych utworów. Że tak jest w chwili obecnej, winna temu nie publiczność, ale poeci. Ich pesymizm, to bezmyślny, to kwilący, nie ma nic wspólnego z pesymizmem filozoficznym i w rzeczy samej nikomu nie jest potrzebny i nikt jego torem nie pójdzie. Nie ma więc czego ubolewać, że taka poezya »przestała wodzów być pochodnią«.

II.

JÓZEFA STANISŁAWA WIERZBICKIEGO.

Żywem zaprzeczeniem ciasnego pesymizmu, który wyrzucałem p. Tetmajerowi i znacznej części młodego pokolenia są utwory Józefa Stanisława Wierzbickiego. Poeta ten mało jest znany, mniej jeszcze reklamowany, dlatego zapewne, że zamieszkał na prowincyi, zdala od ognisk litera-

ckich; może też właśnie ta samotność uzdrawiająco wpłynęła na rozwój jego myśli, pogłębiła ją i ochroniła od mdłych rozpaczań. Na widownię literacką wystąpił p. Wierzbicki przed laty sześciu ze zbiorkiem, który mieścił dość ładny poemacik »Zosię« i szereg wierszy mniejszych, najczęściej treści miłosnej, tchnących zmysłowością; potem napisał wierszem długą powieść, wartości bardzo małej; teraz wystąpił z nowym zbiorem noszącym tytuł: »Poezye, tom I«. Czyby to miało znaczyć, że autor wyrzeka się tego, co pisał przedtem? W każdym razie z przyjemnością stwierdzam natomiast ogromnego postępu, szczególnie pod względem myśli. Myśli i nastrój Wierzbickiego chciałoby się nieraz dać Tetmajerowi, ale odwrotnie talent Tetmajera Wierzbickiemu.

Nie chcę przez to powiedzieć, żeby talent p. Wierzbickiego był mały. W zbiorze jego dużo wierszy pięknych i wzniosłych, czytać je bez zapału niepodobna, ale też są takie, co się gwałtem domagają poprawienia, dlatego najczęściej, że rozwlekłe, albo że szpecą je zdania lub wyrazy wstawione tylko dla rymu. Przytoczę niektóre przykłady:

I idąc do słońca, wierzysz walcząca
 Że pierzchnie twych wrogów ćma
O dobie promiennej, o marze sennej
 Ty dumasz, ludzkości ma!

Spoufalenie się poety z ludzkością razi każdego, a psuje ładny czterowiersz.

W wierszu p. t. »Po latach wielu« znajduje się następująca strofa:

I wszystko, com tu z każdą bytu chwilką
 Przemyślał i przeplakał razem
Wybiło się na lica tylko
 I niemym drga wyrazem.

Przedewszystkiem wstawione dla rymu słowo *razem* jest zupełnie niepotrzebnym balastem, tem bardziej szpecącym całość, że w pierwszej chwili, skutkiem niezrozumienia w jakim celu wyraz ten użyty został, nasuwa się pytanie: razem z kim? — Gorzej jest z wyrazem *tylko*, nadającym strofie sens sprzeczny z myślą całego utworu, malującego bolesne zmiany wyryte przez lata cierpień na całym jeststwie poety, na duszy i na ciele, a dostrzeżone przezeń pod wrażeniem nagłego spotkania z kochanką lat dawnych. Tymczasem dla rymu poeta przeczy sam sobie w tej strofie, twierdząc, że cierpienia odbiły się *tylko* na twarzy. — Dalej, jedną z pereł zbioru byłby wiersz »Namiętność« ze względu na świeżość i siłę uczucia i na zwięzłość myśli i słowa, ale dwuwiersz zakończenia osłabia całość:

To serca dwa uczyły taką jasność błogą
Jak kiedy w słońcu się roztapia chmura.

To trochę niejasne; na prozę może być przełożone dwoma sposobami. Albo: dwa serca uczyły jasność tak błogą, jak chmura roztapiająca się w słońcu; porównanie fałszywe a grzeszące gadulstwem, bo roztopienie się chmury nie nadaje jasności słońcu, owszem przyćmiewa je, — więc prościej i lepiej: dwa serca uczyły jasność błogą, jak słońce. Albo też, co prawdopodobniejsze, poeta chciał powiedzieć: dwa serca uczyły tę błogą jasność, którą czują chmury, gdy roztapiają się w słońcu; — ale myśli tej nie umiał ubrać w rym.

Jako przykład rozwlekłości może służyć wiersz »Sieroctwo«. W pierwszych kilku strofach poeta kreśli z wdziękiem głębokiej rzewności smutną dolę sieroty, »pogodnej i cichej«, życie jej było ciągłą ofiarą dla tych, z którymi ją los zetknął, ale, nieoceniona wedle zasługi nie zaznała słodczych pieścizot, »zwiędła i zgasła jak lilia w cichości«

Krzyż nie zaznaczył mogiły sierocej
I świat zapomniał o siostrze swej bladej;
Tylko jej wicher jesienny wśród nocy
Zawył pieśń straszną zagłady.

Stąd poeta wpada w rozmyślenia nad sieroctwem wogóle, nad sieroctwem tych ludów pokonanych, co schodzą do grobu, — nie dość tego, nad sieroctwem globów gasnących w przestrzeni. Niema potrzeby dowodzić, jak naciągane są zestawienia zwykłej doli sierocej z losami narodów i światów całych ginących w odwiecznej walce o byt; w danym wypadku skutkiem tej filozofii słabnie to dziwnie rzewne wrażenie, które pierwsze strofy wywarły.

Podobnych skaz jest sporo, nie odejmują jednak wartości zbiorowi mieszczącemu niepospolicie piękne poezye. Już na samym wstępie pierwszy utwór sympatycznie nas usposabia względem poety, który nie skarży się, że poezya utraciła swą dawną królewskość, że stała się mową parysów i że poeci przestali tłumowi przewodzić, — nie skarży się, bo »pycha go nie żre i oklask nie nęci«, śpiewa dlatego tylko, że czuje śpiewania potrzebę, że milczeć nie może, bo w duszy poety silniejszą nad wszystkie namiętności jest siła ta, co go popycha do wypowiedzenia rymem uczuć swych i myśli. W parze zaś z tą żądzą śpiewania idzie głębokie zrozumienie obowiązku i odpowiedzialności poety przed społeczeństwem:

Chcę być harmonią, co smutnych ukoi,
Pieśnią wiecznego serc ludzkich przymierza,
Męstwem tych wszystkich, co idą bez zbroi,
Gdy świat pociskiem w pierś nagą uderza.

Te wzniosłe słowa są w ścisłym związku z filozofią, przenikającą wszystkie niemal utwory Wierzbickiego: na dnie jej tkwi niepospolicie potężne samopoczucie, płynące z głębokiego przeświadczenia o mocy i nieśmiertelności ducha ludzkiego. To samo przeświadczenie stanowi podstawę

buddyzmu: wola życia (*tanha*), wedle nauki tej, jest pierwotną siłą wszechświata, ale działa ona w nierozzerwalnym spojeniu z *karmą*, żelaznym prawem przyczynowości; nie ginie nic; nie tylko materya, lecz i to wszystko, co wchodzi w zakres ducha; myśl każda, uczucie i czyn rodzą swój owoc; »jak koła wozu za koniem, który go ciągnie — powiedziano w Dhammapadzie — tak ból stąpa za tym, który źle czyni«; a istnienia wszystkie, przez które kolejno nas pędzi *karma*, są bezpośrednim i koniecznym wpływem wszystkiego, cośmy myśleli, czuli i czynili w każdym z istnień poprzednich.

Myśl tę Wierzbicki przeprowadza z ogromnym zapalem i siłą (»Pamięć«, »Po śmierci«). Wszystko Bóg dał człowiekowi z wyjątkiem tylko jednej władzy zapomnienia; całe istnienie ludzkie jest »bezbrzeżnym łańcuchem wspomnień i tęsknot«; bez siły pamięci człowiek stałby się nicością; pamięć to jego nieśmiertelność i moc; »zakuta w czynów swych zbroi« dusza ludzka »trwa pamięcią o nich« wieczność całą; tam, w życiu przyszłym — mówi Bóg do człowieka:

Ze wszystkich łez twych i wspomnień zasobu
Będziesz powstawać na nowo jak z grobu.

Wszystko to równie jest chrześcijańskie jak buddyjskie. Dlatego zaś porównałem filozofię poety z buddyzmem, że w chrześcijaństwie wiara w nieskończone miłosierdzie Boże łagodzi naukę o nagrodach i karach w życiu przyszłym, tymczasem w buddyzmie prawo przyczynowości działa bezwzględnie. Właśnie z tą samą bezwzględnością występuje poeta, tylko w zastosowaniu praktycznym syn północy dochodzi do wniosku wręcz przeciwnego nauce Indyanina, znużonego już nie życiodajnym, lecz ssącym życie blaskiem słońca: tam istnienie, a ból to jedno, przeto zadaniem człowieka wyzwolić się od bólu przez zabicie woli życia i osią-

gnięcie błogosławionej Nirwany; dla naszego zaś poety istnienie to rozkosz, chociażby połączone było z cierpieniem; owszem, on wielbi cierpienie, bo ono w nim wzmacnia czucie życia. »Cierpię — woła — więc jestem, trwam w czynach mych cały; cierpię, więc będę na wieki« (»Cierpię więc jestem«). Żądza istnienia pali go tak wściekle, że jeśli w niebie nie dano nam istnieć i kochać, to »chciałby żyć w piekle«.

Chcę by ma istność, by mój duch świadomy,
Z całym bezmiarem przeżytych boleści,
Wzbity nad marne materyj atomy,
Rósł tak, jak wichur, co w niebie szeleści.

W buddyzmie i w każdej pesymistycznej filozofii źródłem bólu życia są pragnienia; bo z jednych rodzą się drugie i tak dalej w nieskończoność; spełnienie ich nie przypało w udziale żadnej żyjącej istocie. Wręcz przeciwnie, dla dziecięcia budzących energię stref zimnych wiecznie pragnąć i dążyć znaczy być szczęśliwym.

Jestem, więc tęsknię i żądza mię pali
Cały świat szczęścia otoczyć ramieniem
I choć tu skonam, lecz pójdę tam, dalej,
Aby żyć wiecznie pragnieniem.

W atmosferze przygnębienia i pesymizmu, którą odychamy, poezye te zdają się być śpiewem skowronka, zwiastującym wschód słońca.

W ślad za wiarą w nieśmiertelność idzie gorące przejęcie się majestatem duszy ludzkiej: jest ona »światem osobnym wśród świata«, z pozoru pyłek marny, zdolna ona odczuć żądz wszystkich i polotów ogromy, wszystek ból ludzki »jak pieśń w jej wnętrzu szeleszczący«. Jeśli zaś życie jej przyszło jest wynikiem tego, co na ziemi zdziałała, jeśli »pamięcią o czynach swych — jak wyraził się poeta głęboko i pięknie — trwa ona wieczność całą«, to nie masz czynów

drobnych, każdy zostawuje po sobie ślad niezatarty. Stąd równie żywe jak szlachetne poczucie ważności każdej, nawet na pierwszy rzut oka najdrobniejszej pracy, idealizacja obowiązku. Najlepszym tego wyrazem wiersz »Obowiązek«.

Z troską o życie, jak rybak o połów,
Krwawiąc wciąż stopy o ciernie i skały,
Wśród rozpasanych zniszczenia żywiołów
Idę tak cichy i mały.

Nie roi on snów o przeobrażeniu świata, życie nauczyło go pokory:

Ja wiem, że luną fal nowych potopy
Co wnet uniosą z łak ziemi mą pracę
I ślad z niej zedrå obłądnej mej stopy,
Wiem, lecz nadziei nie tracę.

Bo pomimo pozornej kruchości bytu ziemskiego nie zginie to, co zasługą jest w życiu; każda jednostka ludzka nosi w swem sercu cząstkę przyszłości; każdą myśl dobrą i w czyn przekształconą pokolenia przyszłe zagarną na własność; jak strumień, myśl ta popłynie przez dusze ludzkie, »by w nich swą wiosnę mieć drugą«. Dalszym rozwojem myśli tej jest wiersz »Mali«, tym »małym, słabym i ubogim« poświęcony, którzy w ustawicznym zapasie z nędzą »biegą, by posiadać ziemię;« wypadek pomiata, jak wichur, ich znikomem życiem: co zdobyli, to nieraz wnet tracą, ale nie upadają, i niez mordowani, w większym szeregu zajmują utraczone posterunki; i coraz dalej biegają ci słabi i mali, aż posiadają ziemię. W serdecznym i rzewnym wierszu do M. S. przeprowadza poeta starą myśl, że bole osobiste zwiążać należy z wielkim bólem społecznym. W wierszu »Do brata« wznosi się on ponad słupy graniczne, które nienawiść rozdzieliła jedne narody od drugich i nie pyta brata, kto mu ojczyznę, narodem, lecz każe mu pociechę nieść *wszystkim* znużonym pogonią życia. Religia ludzkości, tchnąca

Comte'owskim pozytywizmem, znajduje wreszcie swój najsilniejszy wyraz w cyklu »Z mgły oddalenia«. Cisza szarej godziny pogrąża poetę w uroczym rozmarzeniu. »Zda się świat ku mnie jak bezmiar się szerzy, — zda się ma dusza ulata w bezmiary«, — i śni mu się całe jego życie przeszłe; zrazu błogie lata dziecinne, spędzone w chatce ubogiej, lecz uświęconej czynami tych, co ją zamieszkiwali, lata opromienione ciepłem miłości matczynej, — potem pełna uniesień młodość, gdy kochanka była mu gwiazdą przewodnią życia, — potem marzenia miłością ojczyzny natchnione, — w końcu ogarnia poetę miłość największa ze wszystkich, jego serce »wrzące, strażnicze, jak serce żołnierza« zespała się z milionami serc, i czuje on wszystkie męki ludzkości, jak gdyby jej harfą był

. związana
Strun niewidzialnych, czułych tysiącem
Z sercem twem wielkiem, z każdą twą raną
I drgał uczuciem w piersi twej wrzącem.

Ludzkość zajęła pierwsze miejsce w natchnieniach Wierzbickiego. Poezya jego jest poezją obowiązku społecznego. Nie deklamuje on, jak niektórzy poeci francuscy w połowie tego wieku, o jakiejś abstrakcyjnej ludzkości, majestatycznie kroczącej drogą postępu, ale szczęśliwie uniknąwszy częściej retoryki, w którą tak łatwo mógł wpaść w tym wypadku, z prostotą i gorącym uczuciem rozstrzuwa on przed nami dzieje swej duszy, która w upojeniu wiarą w nieśmiertelność i moc swoją, pojęła nieśmiertelność każdego czynu oraz ogrom płynącej stąd odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi. W tym stanie duszy, który poeta osiągnął, niema miejsca dla zwątpienia i rozpacz, gwiazda nadziei nie przestaje mu świecić, a przy tem świetle dzieje ludzkości wydają się poematem Bożym.

Poeta opromienił powszednią pracę życia blaskiem

nieśmiertelności każdego dobrego czynu, uszlachetnił ją żywym poczuciem godności człowieka jako obywatela nieskończonego wszechświata. Nie jest mu jednak obcym polot marzenia, które czarem takim otoczyło twórczość Słowackiego licznej rzeszy jego następców, pośród której zajął obecnie Tetmajer. W końcu swego zbioru umieścił Wierzbicki cykl »Snów«. Najpiękniejszym »Sen haszyszowy«. Nie jest to jednak jakiś, dekadencjizm przesytem trącający, opis narkotycznych rozkoszy. Utwór ten ma znaczenie głębsze, symboliczne. Zrazu szał ogarnia upojonego poetę, jakieś rwanie się namiętne, bezbrzeżna rozkosz przechodząca w ból, poczucie, że znika przedział pomiędzy człowiekiem a Bogiem i że dusza jego rozszerza się we wszechświat... potem sen ów znika we mgle, następuje odrętwienie, słyszy poeta gdzieś nad sobą jakąś pieśń ogromną, milio-nem surm bojowych dźwięcząca, »i zda się wszystkie serca świata w dniach niezmiernej męki, — rozwiewają się w pieśń ową, rozplywają w dźwięki«. To hufce idą świat zbawiać w walce o to, co najświętsze i czuje on, że rozpaczliwą będzie ta walka i stanowczą, bo słońce wylaniające się nad nim z powodzi chmur czarnych ujrzy jeszcze jej rozwiązanie, czuje, że wstawszy, mógłby tę burzę uciszyć i zwycięstwo dać walczącym o światło, ale ciężkość jakaś tłoczy mu pierś, i nie może on zdobyć się nawet na pragnienie, a tymczasem nikną dźwięki surm, nie słychać już tętentu koni i »niezmiernie wielka jakaś oceanu fala, tych walczących pułki w jakąś przestrzeń wciąż oddala«, a on bezradny leży gdzieś w otchłani na dnie...

Czyż nie jest otchłań ta symbolem upadku duszy niezdolnej do czynu, bo pogrążonej w rozmarzeniu, stroniącym od rzeczywistości i pokłóconem z Bogiem i światem? Od grzechu tego poeta nasz jest wolny, i z pieśnią swoją pójdzie on za hufcem świętym, gdy usłyszy pobudkę wzywającą do boju o światło.

Pomiędzy utworami p. Wierzbickiego wiele jest słabych, niektóre bardzo słabe, najlepszymi są: »Śpiewam«, »Pamięć«, »Obowiązek«, »Ty się skarżysz«, »Po śmierci«, »Cierpię więc jestem«, »Przebaczenie«, »Namiętność«, ale i na tych niechętny krytyk znalazłby drobne skazy; natomiast wieje z nich i z wielu innych duch nowy i zdrowy; dlatego warte głębszej uwagi, tem bardziej, że autor z myślami i uczuciami swemi stoi samotny na niwie poezyi naszej. Chciałoby się w nim widzieć zwiastuna nowego zwrotu.

III.

W 1899 roku.

Niestety, tym zwiastunem Wierzbicki nie został. Najmłodszy bowiem wśród najmłodszych poetów naszych, ci, co się byli zgrupowali koło *Życia*, zdają się chcieć iść śladem Baudelaire'a i Verlaine'a, ze starszych zaś Kasprowicz i Lange, pomimo głębokości myśli i znacznego talentu, za zimni są, by móżdż porwać ogół i dać początek nowej epoce poezyi. Młodszy od nich Jerzy Żuławski wyrabia się również za ich przykładem na świetnego poetę myśliciela, każdy nowy jego wiersz jest nowem zwycięstwem nad formą, wszystkie jednak owiewa chłód bardzo silnie zaznaczonego pierwiastku refleksyi. Wreszcie sam Wierzbicki nie zdołał ostać się na wyżynach pierwszego tomu i nowy zbiór jego utworów *O brzasku* (Mińsk, 1898) nie znamionuje postępu. Smutek stanowi ich cechą zasadniczą, smutek skojarzony z tęsknotą wielką do ciszy, do snu wieczystego, do gwiazd drzemiących w lazurowych toniach nieba:

Chcę być częstką owej ciszy,
Co owiewa moją skroń

Listkiem tym, gdy wiatr mi dyszy,
Włosem tym, gdy cicha błoń.

I ten smutek czyni go zdolnym do głębokiego odczucia melancholicznego piękna północnej, Litewskiej natury i w *Elegii* oraz w *Echach jesiennych* kreśli on jej obrazy pełne wdzięku owej Syrokomlowskiej tęsknoty, owego przywiązania do ojczystej ziemi, jej szarego nieba, płaczących brzoź i ubogich mieszkańców. — I nie poprzestaje na tem poeta, rozciąga swój smutek na świat cały:

To mi wieje mgła cicha
To łez chmura ulata,
To mi wicher tak wzdycha
To się skarży pierś świata.

A jest to skarga na marność wszelkiej pracy i usiłowania, na bóle nierozłącznie z istnieniem związane, na to że brzegi nadziei i szczęścia, ku którym pędzi myśl ludzka, wiecznie, niby mgła złota, oddalają się i giną w promieniach słońca i że wieczne przeto błąkanie się po falach nieskończoności stało się przeznaczeniem i męką wieczną myśli.

Słowem nie znajdujemy w tych utworach owego upojenia wiarą w moc i nieśmiertelność duszy, które ożywiało dawniejsze natchnienia poety, natomiast częściej zwraca się jego smutna, zgnębiona dusza do Boga, jako jedynej przystani — i w tem usposobieniu kreśli poeta *Modlitwę*, którą zaliczam do kwiatów nowoczesnej liryki polskiej.

Jako ołtarze Twoje, góry mgłami dymią,
Szmer ciemnych sosen kona, jak pieśń duchów w niebie,
Westchnęła ziemia, całą pierśią swą olbrzymią
Do Ciebie.

I taki wielki spokój jak po dnia rozterce
I taka cichość dolin, które mrok już grzebie,
Że słyhać jak z otchłani zapłakało serce
Do Ciebie.

Na czele współczesnych liryków naszych niewątpliwie stanął Tetmajer, źródłem zaś jego natchnienia jest nadzwyczajne żywe uczucie nieskończoności. — Uczucie to stanowi niezbędne tło do wszelkiej poezji i wszelkich lotów idealnych, ale u Tetmajera objawia się ono w sposób wyjątkowo potężny, i nadaje wszystkim innym jego uczuciom, zwłaszcza zaś jego gorącej, jakby w słońcu pustyni skąpanej zmysłowości, to olbrzymi jakiś rozmach, to znowu głąb w upojeniu. — Podziwialiśmy już wyżej »Hymn do miłości«, »Narodziny Afrodyty«. — Prześcignąć te utwory pod względem siły bodaj że niema podobieństwa — i podobne co do nastroju wiersze z nowego zbioru (Warszawa 1898) są jakby tylko naśladowaniem tamtych, »Danae«, »Kallipigos«, »W Arkadyi«, »Wizya Lipcowa«. To skojarzenie uczucia nieskończoności z szalem zmysłowych marzeń nadaje niekiedy poecie cechy zwiastuna tego najnowszego kierunku, który z taką siłą przedstawia u nas Przybyszewski. Sonet Tetmajera *Pragnienie* jest wyrazem rozhukanych, w pożar przestoczonych żądz, których nic na świecie nie zaspokoi, i w uniesieniu rozpaczy, chciałby on myśl swą pograć w wysilających dzikich ekstazach — by »przepalona płomieniem opętań — upadła w głuchą otchłań niepamiętań!«

Jest to nastrój Przybyszewskiego. Tem jednak poeta harmonijniejszy jest, zdaniem swoim, i wyższy od autora *Dzieci Szatana*, że umie wyzwać się nieraz od żądz i ekstaz, a dawać się natomiast ukoić czystym powiewom nieskończoności. Skrzydła go one wówczas do lotów bujnych i wysokich, nierównie jednak częściej pograżają w tem nirwanicznym omdleniu, które już przedtem, w drugim tomie, poeta z takim mistrzostwem malował. — W tej pustyni, jest mu i teraz najlepiej, bo dusza może tam »skupić się w sobie i zasklepić i tonąć w ogromnych milczeniach i głębiach ekstazie« (»Muszla«). I równie jak erotyki, tak też utwory tej kategorii są nieraz słabszym odbiciem rzeczy dawniejszych

np. »Orzeł morski«, »Orzeł«, »Orłosep« są błędne w porównaniu z przepysznym »Albatrosem«. Jest jednak nowa nuta, ta mianowicie, że poeta głębiej i boleśniej niż przedtem, czuje go rycz poznania, które »zamienia krew w proch, piołun i męty« i już nie bezkresna głusza graniczących z nieświadomością kontemplacji go nęci, ale po prostu nicość: »nic nie czuć, nic nie pragnąć, wszystko zrzucić z siebie — na zawsze się wymazać z ciała i dusz szeregu« »Z nad morza«.

I pesymizm tego smutku prowadzi go nie wprost do modlitwy, jak Wierzbickiego, ale jak mędrców Indyjskich do rozmyślań o wydobyciu się z pod jarzma bólu życia. A kto go pod tem jarzmem trzyma, jeśli nie ślepe żądze zmysłów. Kto go wyzwoli, jeśli nie dusza, owa »biała i czysta, tajemna, smętna, zamysłona Psyche«, którą poeta opiewa w ślicznym poemacie tejże nazwy. Ona da mu »tryumf wyzwolenia ducha z pęt żądz, co go opierścienia« i z pogrzebu tych żądz i pragnień, ona go wzniesie ku swoim mistycznym królestwom, tam »wszystkie zmysłów i umysłu burze, jak dym rozwiany, znikną bez powrotu«.

I bliskim będę wyczuć i zrozumieć
Jakim się biegiem toczy życia strumień
W jakie niebiosa z bagien i topielisk
Dźwiga się bytu olbrzymi obelisk..

Znajdzie tam poeta wiarę — wiarę rezygnacyi — wiarę poddania się Najwyższej woli.

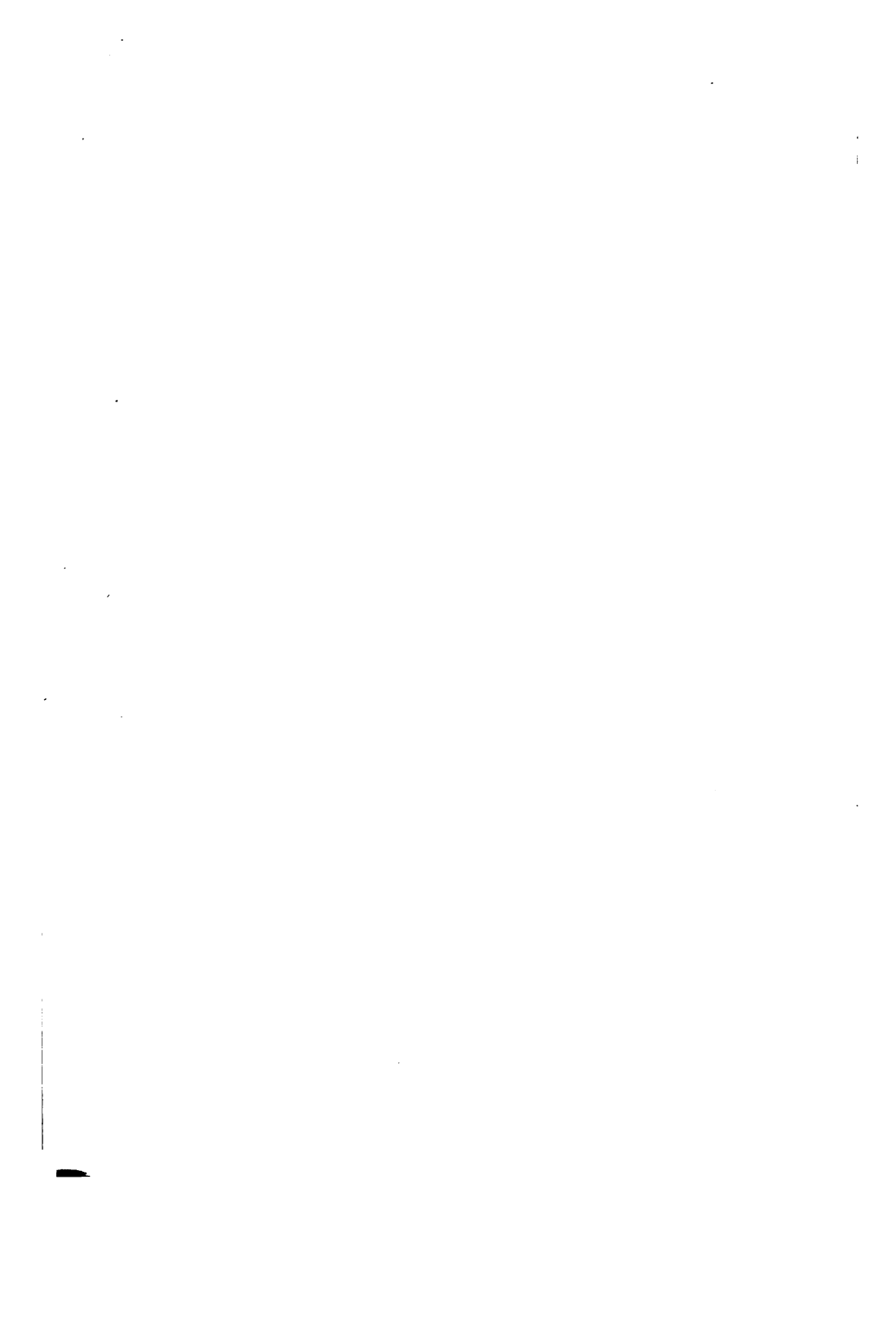
Wspaniale opisuje on szczęście tej wiary i tego wiecznego żywota duszy wolnej w »Grobie Poety«, Dusza jego:

Wolna jak mgła powietrzna, na niezmiennem niebie
Lecieć będzie, i wszystko, co niegdyś kochała,
Ciszę, światło i przestrzeń, wszystko mieć dla siebie,
Wydarta, wyzwolona z wstrętnych więzów ciała!

Dzięki żywemu czuciu tego rodzaju tryumfów i szczęśliwości, jest Tetmajer w natchnieniach swoich etycznie wyż-

szy od »Najmłodszej Polski«, tylko czucie to ogarnia go w rzadkich, lepszych chwilach życia i niema w sobie dość siły by go utrzymać na wyżynach, zwykle trawi go choroba wątpienia. — Wprawdzie męki jej przedstawił on w szeregu wspaniałych, niezatartych obrazów w *Mojżesz*, ale to nie przytłumia w nas żalu, że owoce owych lepszych chwil życia są stosunkowo tak nieliczne. Niczem jest dla niego, jak się pięknie wyraził w *Refleksyi* »treść duszy, która się życiem oślepia i ludzi« ale cóż z tego kiedy wnet potem zapytuje on siebie: »Czy wogóle *Tam* jeszcze będziemy!«...

Poetów, opisujących smutki miłości i wątpienia, mamy bardzo wielu, ale gdzież jest ten, któryby zlał na nas promienie owego najwyższego piękna, które żywiołem jest opiewanej przez Poetę *Psyche*, królującej w tych państwach, »gdzie wchodzić tylko ci są zdolni, co poświęcili swoje zmysły myśli«.



VI

SPÓR O PIĘKNO.



PŁAZY A PTAKI.

Jeden z naszych najmłodszych literatów umieścił niedawno w *Słowie Polskiem* artykuł wysławiający, jako twórcę nowej epoki literackiej, Gabryela d'Annunzio, niepospolitego mistrza słowa, ale zarazem jednego z najzapaleńszych czcicieli zmysłowości, jakich świat widział.

Artykuł ów widocznie został wydrukowany bez wiedzy naczelnego kierownika pisma, który też wnet potem odpowiedział nań w artykule wstępnym p. t. »Dezynfekcja prądów europejskich«, w którym powstał nietylko przeciw d'Annunzio i jego polskiemu wielbicielowi, ale przeciw rozmaitym współczesnym kierunkom literackim, noszącym rozmaite nazwy, powiązanych jednak wspólnością kultu ciała, albo używając wyrażenia ulubionego przez zwolenników owych kierunków — wspólnością dążeń do ujęcia i odtworzenia »nagiej duszy«.

Rzecz swoją skreślił p. Stanisław Szczepanowski je-dnym tchem, z porywającym zapałem. W sądzie o sztuce stanął na najwznioślejszym stanowisku, twierdząc, że wielkie myśli, a zatem i wielka sztuka, rodzić się mogą tylko w wielkich duszach. »U wszystkich wielkich apostołów światła — pisał — ostatecznym celem usiłowań, busołą ich duszy była

nie bańka mydlana piękna estetycznego, błyszcząca zewnątrz, a wewnątrz próżna i przyskająca za każdym zetknięciem się z rzeczywistością, ale czyn bohaterski, bo każdy z nich gardził efektem, a pragnął świat przetworzyć na podobieństwo swej szlachetnej duszy«. Wychodząc z takiego założenia, rzucał autor rękawicę tym wszystkim z pomiędzy młodych literatów, którzy, składając hołd Gabryelowi d'Annunzio i podobnym do niego, zdają się przyznawać, że źródłem ich natchnień i celem dążeń jest tylko »mydlana bańka piękna estetycznego«.

Nie dziw przeto, że zawrzało wśród garstki, dotkniętej pociskami energicznego publicysty. Redaktor pisma, uchodzącego za organ najmłodszych, Ludwik Szczepański odpowiedział Szczepanowskiemu w dwóch numerach *Życia*. Ze względów polemicznych, aby zapewnić sobie tem łatwiejsze zwycięstwo, udał Szczepański, że nie rozumiał zasadniczej myśli swego przeciwnika, natomiast podkreśliwszy i potępiwszy w nim szczegół drugorzędny, t. j. namiętne i nie przebijające w środkach smaganie niektórych koryfeuszów literatury zachodniej, a przedewszystkiem Emila Zola, jął długo i szeroko polemizować z włożonem przez się w usta Szczepanowskiego twierdzeniem, że jakoby sztuka powinna być narodową, czyli kierować się li tylko utylitaryzmem. Umieszczony na naczelnem miejscu pisma, artykuł ten utrzymany był w tonie przyzwoitym, za to z suterenów dały się słyszeć wrzaskliwe odgłosy oburzenia. W dziale kroniki bieżącej wygłoszono przypuszczenie, że któreś z wyrzeczeń swoich wziął Szczepanowski z *Petit Journal*, »jednego z najobrzydliwszych, dla motłochu wyłącznie przeznaczonych świstków«, w następnym numerze w tymże dziale porównano tegoż autora z Tartarin Tarasconem, z którym nikt na seryo liczyć się nie będzie; wreszcie niejaki »Szyldkret«, parodując z wielką brawurą w wierszu »Patryota« (Nr. 12) patryotyzm p. Szczepanowskiego, nie zawahał się

przytem w cynicznych zwrotach wyszydźć samo uczucie patriotyczne i przeszłość ojczystą, »gdy nas naprzód tłukły Szwedy, potem Niemcy«.

W tym względzie stanowczo przekroczyło *Życie* te granice, które nakłada takt moralny. Zgadzam się z przeciwnikami artykułu o dezynfekcyi, że autor jego, odsądzając od czci i wiary Zolę i innych pisarzy, zapędził się znacznie dalej, niżby wypadało. Uważam kierunek Zoli za zły, nie widzę jednak dotąd powodu odmówienia samemu Zoli dobrej wiary, człowiek zaś szczerzy, choćby działał w mniemaniu naszym najfałszywiej i najzgubniej, nie przestaje być go-dzien szacunku. Przypuszczam też, że ostre słowa wyrwały się p. Szczepanowskiemu raczej pod wpływem gorączki polemicznej, niż głębszej rozważgi, ale co się tyczy zarzuconego mu utylitaryzmu, czyniącego sztukę najemnicą jakichś patriotyczno-politycznych teoryj czy kombinacyj, to przekonany jestem, opierając się na wywodach autora, że nic podobnego nie śniło się jemu. Walka między Szczepanowskim a *Życiem* nie jest sporem estetyki z polityką, lecz jedną z postaci bardzo starego sporu między dwoma poglądami na piękno i sztukę — i w tym wypadku stoję stanowczo po stronie Stanisława Szczepanowskiego.

Platon widział w pięknie odblask doskonałości — tej, co świeci w niedościgłym idealnym świecie wzorów. Takie dając określenie, grecki mędrzec miał na myśli nietylko piękno sztuki, lecz piękno w najszerszem znaczeniu wyrazu, piękno czynów, piękno dusz ludzkich — słowem to piękno, które wypływem jest i wyrazem dążenia duszy do doskonałego i szczęśliwego bytu — do Boga, który bytu owego jest źródłem i celem. Zostało coś z tego poglądu w teoryjach estetycznych, pod wpływem których wychowaliśmy się, ale zostało w nadwerężonej jakiejś postaci — okrojone i skalczone. Panteistyczny idealizm niemiecki, wyrzuciwszy Boga ze świata i na Jego miejscu postawiwszy oderwany absolut,

jakąś martwą ideę, rozwijającą się w świecie i razem z nim, określił piękno, jako odbłask, nie Boga, lecz idei w formie, czyli to, co w formie najlepiej jej ideę wyraża — i zgodnie z tem uznał, jako cel sztuki, harmonię idei i formy. Ponieważ zaś tej harmonii w świecie, który jest ciągiem rozwijaniem się idei, ciągiem dążeniem do odpowiedniejszych form, niema i być nie może, więc sztuka poprawia naturę, jest wyższą od rzeczywistości, może nią gardzić; sztuka, wreszcie, według poglądu najskrajniejszych idealistów, istnieje tylko dla sztuki.

Przeciwko temu bardzo racjonalnie powstał materyalizm. Dążąc do prostoty i jasności, wyrzucił on ze świata myśli martwą i do niczego niepotrzebną ideę niemieckich filozofów, której wyrazem miał być świat — uprościł też estetykę, wygłaszając przez usta jednego z najzapaleńszych adeptów swoich, że »piękno to życie — życie takie, jakiem ono powinno być według naszych zapatrywań, wreszcie każde życie, bo lepiej żyć, niż nie żyć«. Z takim określeniem wpadał materyalizm w ostateczność przeciwległą tej, w której tonęła panteistyczna metafizyka niemiecka, twierdząca, że sztuka jest wyższą od natury. Życie bowiem w objawach swoich niezawodnie rozmaitsze i bogatsze było niż sztuka, a więc wyższe od niej, sztuka przeto przeistaczała się w pojęciu krańcowych materyalistów ¹⁾ w surrogat natury: obraz morza tę tylko dla nich miał wartość, że zapoznawał z morzem tych, co morza nigdy nie widzieli, a przypominał je tym, którzy go nie pamiętali.

Obydwa te krańcowe poglądy estetyczne były w rozterce z rzeczywistością, a mianowicie z dążącym do doskonałości umysłem ludzkim. Wszak robak, chociażby najlepiej odpowiadał idei robaka, nie zadowoli upodobań wyznawcy

¹⁾ Np. w pojęciu Czernyszewskiego, który ogłosiwszy w r. 1855 dzieło o stosunku sztuki do rzeczywistości, stał się na długie lata prawodawcą krytyki rosyjskiej.

panteistycznego idealizmu, a życie tego robaka, chociażby rozwinęło się najbujniej, nie da materyaliście wzruszenia estetycznego. Dlaczegoż więc nietylko robak, ale wszystko, co czołga się, przejmuje nas dreszczem mimowolnego wstrętu, gdy przeciwie wszystko, co w górę się wznosi, jest wypo-
czynkiem i radością dla wzroku i duszy. Dlaczego orzeł, szybujący nad szczytami gór po błękitnych przestrzeniach, pociągał i zawsze pociągać będzie każdą wyobraźnię poetyczną? Nie zdołamy tego wytłómaczyć inaczej, jak z pomocą asocjacji pojęć: orzeł obrazem jest zrosniętej z duszą naszą tęsknoty do bezgranicznych widnokręgów i bezgranicznej swobody, do wyrwania się w nieskończoną i promienną dal, poza znikomość rzeczy, poza kresy, które żądzom ducha stawia materya — i dlatego właśnie unikamy widoku robaka, bo czujemy w nim symbol upadku i niemocy ducha, grzęznącego w materyi. Nie tak dawno jeden z najoryginalniejszych myślicieli wieku dzielił nietylko dusze ludzkie, ale i teorye filozoficzne na czołgające się i skrzydlate...

Z tem zestawieniem płaża i ptaka wracamy do Platońskiego określenia piękno, jako odbłasku doskonałości. Nieskończoną jest doskonałość, piękno przeto i nieskończoność związane są ze sobą węzłem najściślejszym — i z tęsknoty do nieskończoności, stanowiącej najszlachetniejszy pierwiastek ducha, wypływa tak sztuka jak religia. Czy źródło czaru, którym John Ruskin przykuł ku sobie współczesne umysły angielskie, wyciskając piętno swej indywidualności na ich życiu duchowem z rzadką w dziejach siłą, nie tkwi właśnie w tej potędze przekonania i tym ogniu ducha, którym zupalił przestworza myśli, nauczając tyle lat i z takim wieszczym zapalem o jedności idei piękna i idei Boga? Byłem nieraz świadkiem tego czarodziejskiego uroku, jaki na naszych najmłodszych literatach i artystach wywiera wyraz »modernizm«. Ale Ruskin, o którym majaczy Anglia, otaczając go czcią prawie bałwochwalczą, którego studyują

Niemcy i Francuzi ¹⁾, jest niezaprzeczenie bardzo »modern«, czemuż więc wzroku swego w jego stronę nie zwrócą nasi młodzi czciciele Ibsena i Maeterlincka, Verlaine'a i d'Annunzio? Czemu w swej pogoni za modernizmem patrzą tylko tam, gdzie jest kult zmysłowego życia i »nagiej« (t. j. kontemplacyi zmysłowości oddanej) duszy?

Jednym więc z głównych czynników twórczości artystycznej jest żądza nieskończoności, — żądza Boga, jak wyrazi to krócej i jaśniej każdy wierzący chrześcijanin. W miarę jej odczuwania szlachetnieje, oczyszcza się i rośnie dusza artysty i czarem swoim napełnia swe twory i ujarzmia nim serca słuchaczy czy widzów. Krytycy tego kierunku, co przeciwnicy St. Szczepanowskiego, zwykli sądzić o wartości dzieła sztuki według jego treści i formy; treść powinna być zgodna z prawdą, forma — zastosowaną do treści. Oczywiście, niepodobna z tem się nie zgodzić, ale zapomnieli oni o trzecim warunku, a tym jest dusza artysty, światłem własnym oświetlająca swą pracę: może ona na skrzydłach ulatać w nieskończoność i kusić się o zdobycie krajów nieśmiertelnej młodości, może też czołgać się po błocie poziomych namiętności, może pociągać nas i może odstręczać. W dziele artysty szukamy, często sprawy sobie z tego nie zdając, jego duszy, bo życie jest szukaniem dusz, którebyśmy kochać i czcić mogli. Nieraz ulatniają się nam z pamięci wszystkie szczegóły dzieła, ale żywym pozostaje to błogie wrażenie, które ono wywarło, jak gdybyśmy czuli na sobie czyste tchnienie jego twórcy. Nie tak dawno czytałem rzecz Gabryela Sarrazin *Le roi de la mer*, coś między powieścią a poematem, treści jużbym nie potrafił dokładnie opowiedzieć, ale myśl o tym utworze skojarzyła się we mnie z tęsknotą do szerokich oceanowych przestrzeni, do ich rzeźwiących powiewów i do radosnej energii, którą one w nasze

¹⁾ Poglądy Ruskin'a doskonale streścił Sizeranne w przelotonej na polski *Religion de la beauté*, («Kult Piękna»).

piersi niosą, poznać chciałbym autora i obcować z nim tak młodzieńczo rozkochanym w nieskończonym błękitie nieba, i we wszystkim, co tego błękitu jest odbiciem w życiu. Mniej więcej w tym samym czasie czytałem rozprawkę St. Przybyszewskiego *Na drogach duszy*. Jedyna to ze znaczniejszych znana mi dotąd rzecz tego autora, rzecz skreślona z talentem potężnym, ale ciężkiem było dla mnie to uczucie natarczywie trapiącej zmory, którą we mnie zostawiła; sporo czasu minęło, nim nagromadzone tam myśli i obrazy wywietrzały mi z wyobraźni. Mam teraz przed sobą na półce kilka tomów powieści tegoż Przybyszewskiego, a nie mam odwagi zabrać się do ich czytania, w tak wstrętnej, rozpaczliwie wstrętnej postaci okazał mi się kierunek tego badacza »nagiej« duszy, to delirium zrobaczonej zmysłowości, w której pograżyły się jego żądze, jakby ślepe na błękit i słońce, nie zdolne gonić za pędzącymi tam orłami.

Teraz jesteśmy tu w Krakowie pod wstrząsającym wrażeniem sztuki skreślonej przez świetne pióro. Forma przepyszna, treść oryginalna, jedyna w swoim rodzaju, intuicya w rozumieniu duszy obcego nam społeczeństwa zdumiewająca, w literaturze naszej nie było ono dotąd ani razu (przynajmniej niektóre jego warstwy) tak głęboko zbadane i tak wyraźnie odtworzone, — a jednak opuszczamy teatr z uczuciem przygnębiającem, z poszarpanymi nerwami. Zdaje się nam — że jakaś ciemna, złowroga, a niezwykła moc pastwi się i bezkarnie pastwić się będzie nad bezsilnem ptaszkiem. Znakomitemu realistcie zabrakło zdolności i siły do należytego odczucia i uwydatnienia charakterów idealnych. Mimowoli w ciągu przedstawienia budzi w nas współczucie podły denuncyant, zmuszony zbiegiem okoliczności odebrać sobie życie, z chłodem zaś spoglądamy na właściwą bohaterkę sztuki, chłodną, fanatyczną ideę, świadomie idącą na długie męczeństwo. To samo mamy tu tło, co w III. części

Deiadow, tylko nie unosi się nad tem tłem wielka, bohaterka dusza tego, który »czuł za miliony«¹⁾.

Przed wielu laty czytając *Hiszpanią* sympatycznego entuzyasty Edmunda de Amicis uderzony byłem i wzruszony jednym jego powiedzeniem: mianowicie zachwyty swoje nad obrazami Murilla kończył on tęsknotą do poznania ich twórcy — ale opuścił on świat, nie ujrzymy go tu, jednak chce się wierzyć, że kiedyś obcowanie z tym duchem czystym będzie nagrodą za dobre i czyste życie tu na ziemi. — To samo, oczywiście we wręcz odmiennej formie, wypowiedział w przedmowie do rosyjskiego przekładu utworów Maupassant'a największy z realistów współczesnych — Lew Tołstoj: »Cementem wiążącym w jedną całość poszczególne części dzieła sztuki i dającym złudzenie odzwierciedlenia życia nie jest jedność osób lub sytuacji, lecz jedność samoistnego etycznego stosunku autora do swego przedmiotu. W istocie rzeczy, gdy czytamy lub oglądamy utwór artystyczny nowego twórcy, zasadnicze pytanie powstające w głębi naszej duszy jest zawsze to samo: Ej, coś ty za jeden? I czem się różnisz od innych ludzi, których znam i co nowego możesz mi powiedzieć o tem, jak mam patrzeć na życie? — Słowem, bez względu na to, co przedstawia artysta — świętych czy zbójców, królów czy lokai — zawsze i wszędzie przedewszystkiem szukamy jego duszy«.

Tę ogromną wagę duszy artysty, jako zasadniczego czynnika wrażenia estetycznego czuli mistrzowie naszej poezji — »biada — wołał Krasieński — tym, przez których

¹⁾ W jednym z dzienników krakowskich we wzmiance o niniejszym odczycie powiedziano, że powstałem przeciw autorowi sztuki ze stanowiska »myśli obywatelskiej«. Tak jednak nie jest. Pomimo poważnego zarzutu, który stawiam sztuce pod względem odtworzenia strony słabszej, sądzę, że jako prawdziwy a pełny grozy obraz strony silniejszej, a fałszywie dotąd najczęściej u nas przedstawianej, ma ona dla nas znaczenie wielkie. Pragnąłbym też bardzo, aby ujrzano ją na scenach europejskich.

plyną strumienie piękności, a sami pięknoscią nie są«, — a »największy z czujących na ziemi«, Mickiewicz, nie zdołał w tym względzie swego wielkiego uczucia utrzymać w korbach rozważli: wolał pożegnać się z twórczością, niż tworzyć, nie czując się dostatecznie godnym posłannictwa wieszczka. Gdym pracując nad dziejami bajronizmu, zaczął czytać naszych drugorzędnych poetów z owego okresu, raziła mię zawsze na wstępie i nużyła chropowatość ich formy tak niezgrabna i niemowlęca wobec dzisiejszego jej wydoskonalenia, lecz w miarę wczytywania się coraz bardziej pociągały mię kryształowe głębie ich dusz, z żalem rozstawałem się z nimi, jak z przyjaciółmi, czując, że »przybytkiem ich natchnień była święta góra Syonu, bo chodzili w niewinności i czynili sprawiedliwość« (Ps. XV). Nie da się tego powiedzieć o naszej najnowszej i najmłodszej twórczości artystycznej. Wprawdzie jaskrawie nie zaznaczyła się dotąd, ani też miała czasu wydać talentów większych, to jednak widzimy, że wobec dwóch współczesnych modernizmów — wobec odrodzenia skrzydlatych tęsknień idealizmu religijnego, który w rozmaitych krajach rozmaicie się objawił, bo Tołstoja, Ruskina, Secretana, Ernesta Hello wiąże tylko wspólne religijne tło ich dusz — i wobec kultu zmysłowości, czołgającej się po nizinach upodobań nagiej duszy, czyli wyzutej z podobieństwa Bożego — twórczość najmłodszych bardziej przechyla się w tę drugą stronę. Dlatego to z radością i zapalem witam zapału pełne i równie głębokie jak prawdziwe następujące słowa Szczepanowskiego. Streszczają one całą myśl jego: »Nie szukali Grecy piękna, kiedy gromili Persów i bronili niepodległości swej ojczyzny. Ale dopóki trwał bohaterski nastrój, to, niechący, wszystkie plody ich ducha przyoblekały szatę nieśmiertelnej piękności. Piękno jak szczęście tylko tym przychodzą niechące, jako konieczna forma szlachetnej treści, którzy ich nie szukając, naturę ludzką do wyższego stopnia doskonałości dźwignęli.

Szukaj bohaterstwa i doskonałości, a będziesz miał piękno i szczęście. Pogoń zaś za szczęściem to najpewniejsza droga do pesymizmu, pogoń za pięknnością — do pozy teatralnej i blichtru scenicznego«.

Więc cnota, bohaterstwo, ojczyzna, wiara — słowem doskonałość, ideał moralny przede wszystkim, a dopiero potem piękno artystyczne, jako nagroda pracy nad urzeczywistnieniem ideału moralnego — oto hasło tych, którzy zajmują stanowisko autora artykułu o dezynfekcyi w poglądzie na stosunek sztuki do życia: dobro *plus* piękno. Odwrotnie powiedziałbym, że przeciwnikom jego przyświeca piękno artystyczne *minus* dobro: wszechstronna ciekawość tkwi w istocie ich dążeń; żądza wiedzy zasłoniwszy, gorzej nawet, zepchnąwszy na plan drugi żądzę dobra, zrodziła smakoszostwo, ustawiczną pogoń za nowością — dyletantyzm i dekadentyzm — bardzo zaś charakterystyczne do zrozumienia ich stanu wewnętrznego jest to, że są między nimi, zapewne najmłodszy i najskrajniejszy, ale spotykałem takich, którzy rozkoszują się samą nazwą dekadentów, t. j. upadłych, czyli zwyrodniałych, nie rozumiejąc, że tem samem kładą piętno niemocy na własnych czołach, biorą robaka jako znak herbowny.

Świeższym, zdrowszym, szerszym, czystszy a zatem i piękniejszym jest pogląd pierwszy. Szumnie dziś głosi o sobie młoda Polska; nie wiemy, co ona wyda, pomimo jednak niektórych niepokojących objawów nie mamy dotąd powodu tracić nadziei, że przemogą pierwiastki skrzydlate i że do przedstawicieli przyszłej literatury naszej nie dadzą się zastosować słowa Krasieńskiego, iż przybrali zwodnicze postaci aniołów, ale »zagrzęźli w błocie i jak płazy poszli czołgać się i dusić się mułem«.

SZTUKA, MŁODOŚĆ I MŁODA POLSKA.

I.

W ciągu trzech kwartałów (1897—1898) wychodził w Krakowie pod redakcją p. Ludwika Szczepańskiego tygodnik »Życie«, poczytywany za organ najmłodszych. W rzeczy samej redakcja pilnie usiłowała skupić świeże siły literackie pod nową nazwą. Usiłowania te wprawdzie nie doprowadziły do celu, pismo dla braku poparcia utrzymać się nie mogło, ale przeszedłszy potem w inne ręce, nie złągodziło wcale pierwotnego kierunku. P. Szczepański zaś nie dał za wygraną, nie zwątpił, że przemawiając do narodu w ciągu dziewięciu miesięcy ze szpalt »Życia«, był w posiadaniu prawdy, mającej ożywić i odrodzić zaspane społeczeństwo i w broszurce swojej *O Życie* ogłosił świeżo, że pismo jego wyłobiło głębokie ślady »w gruncie i piasku galicyjskim« i zyskało pełną znaczenia kartę w umysłowych dziejach kraju.

Upadek literackiego pisma w rozpolitykowanej i nie interesującej się literaturą Galicyi nie świadczy wcale o bezpodstawności, płonności kierunku, którego to pismo jest wyrazem, tembardziej gdy dla jakichkolwiek bądź powodów nie ma ono sposobności występować przed szerszem czytającym

forum... Do wydania więc sądu o młodych siłach potrzebne są inne i poważniejsze fakty.

Niestety, przedstawiciele ich z »Życia« nie wystąpili nigdy z mniej więcej określonym całokształtem zasad, natomiast stale i bardzo wyraźnie zaznaczali swój młodzieńczy i butny radykalizm w zapatrywaniach na życie społeczeństwa naszego we wszystkich jego objawach. Moralne, polityczne i literackie powagi zostały sprzątnięte z drogi, ich poglądom zarzucono bezdusność, głos ich krytyki wyniosłej a zarazem oschłej porównano z »głosem woźnego w trybunale«, a opinię publiczną, kierującą się podług tego głosu, wyobrażono w postaci osła i — zaproponowano składkę na pomnik dla osła. »Bo pomyślmy sobie — pisał młody autor programowych artykułów — co by się stało, gdyby tak nagle zabrakło na chwilę osłów? Ileby to dzienników przestało wychodzić, jakby zrzędy szeregi recenzentów, — cóż dopiero niejeden urząd, niejeden komitet, nawet uniwersytety... strach pomyśleć!«

Krytyka była więc ostra, krańcowa, ale w imię jakiego ideału? W imię literatury, »Pani naszej i pocieszycielki — odpowiadał tenże autor — do której wzdychamy z głębokości pragnień i smutków naszych«, w imię świeżego powietrza i szerokich widnokręgów, do których prowadzić mają najnowsze prądy europejskie. Widoczną też była w piśmie szczerą chęć stosowania się do każdej najnowszej mody literackiej; ale o ile była szczerą, o tyle jednostronna, pociągały bowiem naszych młodych przedewszystkiem te kierunki, w istocie których tkwiła schorowana i rozgoryczona kontemplacya zmysłowości, stronili zaś, jakby umyślnie, od niemniej przecie szerokim prądem płynącej, a ożywczej tęsknoty do wyżyn wyzwolonego ducha. Poetycznie wyrażali się, że na dusze ich powiały wichry, co podnoszą zwoje płaszcza nad głową Izajasza w kaplicy Sykstyńskiej, tylko wichry te niosły im nie owo pragnienie Boga i Bożego po-

rządku na świecie, które zapalało starego proroka, ale zwątpienie, niemoc i starość, bo szły ze zużytych i bezpłodnych krain fantazyi, wpatrzonej w ciemne przepaści pożądań zmysłowych.

Zrozumieli jednak młodzi, a przynajmniej kryjący się pod nazwą Quasimodo autor, to nurtujące ich rozdarcie wewnętrzne i słusznie tłómaczyli je warunkami bytu społecznego... Stare pokolenie hołdowało mesyanicznym marzeniom idealizmu. Ale przed laty przeszło trzydziestu postawiono nowy ideał rozwagi, rozsądku, pracy organicznej, słowem, jakby zamknięcia się w ciasniejszym zakresie codziennego życia... W ten sposób »stworzono materiały na przyszłych karyerowiczów albo dekadentów«. Codzienna tresura racyi stanu i logiki życia i te wszystkie łamańce, przez które musi dziś przechodzić dusza młodego, — mówi Quasimodo, mając na myśli Galicyę — musiały do gruntu przetworzyć nastrój młodego pokolenia.

W tem wszystkim jest prawda... W Warszawie wówczas budowano program pracy organicznej na podstawach filozofii pozytywnej, mającej urok nowości, w Krakowie na nauce Kościoła — a to ostatnie wydawało się zacofaniem i mrokiem nam, ówczesnym wychowañcom innych szkół, lub uniwersytetów. Pod wpływem naszych własnych uprzedzeń, a także artykułów warszawskich pism postępowych, rzucaliśmy gromy na przedstawicieli nowego kierunku w Krakowie. Zniechęcenie ogarniało nas.

Młodzież spokojniejsza marzyła o karierze, młodzież żywsza zapalała się do najsakrajniejszych nauk rewolucyjnych. Ten stan przetrwał do dziś dnia...

Ale socjalizm w konstytucyjnej Austryi groził w najgorszym razie kilku dniami kozy, w razie zaś powodzenia, obiecywał świetną karierę polityczną. Tem samem stawał się także narzędziem, demoralizującym młodzież. Przedwcześnie ją porywał wir walk partyjnych, szarpiących Galicyę;

zamykając się w ciasnym obrębie doktryny Marxa, traciła ona to, co najpiękniejsze w młodości: swobodę myśli, szerokość poglądu, wzniosłość marzenia — i najlepsze swe siły niosła sprytnym spekulantom politycznym, w rodzaju świeżo upieczonych bohaterów parlamentu wiedeńskiego.

»Czyś ty kiedy zawył z bólu, czytelniku filistrze? — woła Quasimodo w odczutym i pięknym ustępie — zawył tak, jak psy wyją?«... »Czyś chodził krajem przepaści, od których w głowie się mąci?«... »A czytając jaką książkę, czy nie zasłaniałeś sobie oczu i nie rzucałeś książką o ziemię — i czy tą książką nie była Historia?«... »Bo, jeśli nie jesteś jak morze, przeciwnymi wichrami szarpane, to nie pojmiesz, dlaczego dusza młodych niespokojną jest i burzliwą i dlaczego po niej nie jeżdżą parowce z beczkami śledzi, lecz o zgrozo, meduzy głębin wychylają się na powierzchnię!«... Meduzy te były symbolem zrozpaczonego zniechęcenia do ideałów społecznych i politycznych i do filistra, który był ich smutnym produktem w życiu rzeczywistości. W miarę rozczarowań rwały się więzy między jednostką a społeczeństwem, pozostawało od szerokiej widowni czynów cofnąć się w głąb własnego jestestwa: »Zwrócono się do ludzkiej duszy oderwanej, poczęto cenić indywiduum jako takie, jako osobny, w sobie zamknięty świat i swoim najwyższym prawom podległy; odbyło się jakby nowe odkrycie duszy«.

Rozwiązanie wspaniałe, gdyby oznaczało skupienie się wewnętrzne, postawienie się wobec wielkiego ideału życia, jak król psalmista stawia siebie przed Panem, »przed którym żadna nieprawość nie jest skryta«, zwrot do sumienia, obrachowanie ułomności własnych i sił, upadków i zwycięstw, słowem poznanie siebie w celu wyleczenia się, wydobycia z duszących objęć smutku na wiosenne przestworza wiary w dobro. Ten proces wewnętrzny odbył się dziś w duszach całego szeregu pisarzy francuskich i dzięki temu, ze

spustoszeń, które duch negacyi poczynił był w ich własnych głębiach, uratowali przynajmniej religię obowiązku. Ale do tego nie starczyło sił naszym młodym. Przez indywidualizm, przeciwstawiony dotychczasowym ideałom społecznym, zrozumieli oni badania na tle zagadki bytu, duszy w jej zapachach z miłością i śmiercią, bo one są źródłem najgłębszych dla niej wstrząśnień wewnętrznych, a badanie to miało doprowadzić do poznania »w całej piękności i grozie« duszy »obranej z szat czasu«, nagiej duszy.

Cóż znaczy ta naga dusza i czem się ona różni od duszy przyrodzianej, którą się dotąd w nauce i sztuce zajmowano¹⁾. W jednym z ustępów swego szkicu wyraził się Quasimodo, że z pisarzy polskich więcej znaczenia dla literatury powszechnej ma Przybyszewski, niż Sienkiewicz; wiemy zaś, że przez wielbicieli swoich jest czczony Przybyszewski, jako najgłębszy właśnie badacz i znawca nagiej duszy. Skojarzywszy w nierozłącznym związku żądę nieskończoności z popędem płciowym i rozkoszą miłosną, wpadł pisarz ten w jakieś *delirium* wyuzdanej zmysłowości i jał tworzyć dzieła, mogące niejedną wyobraźnię porwać potęgą szalu włożonych w nie pożądań natury robaczej, ale obdarzonych urokiem jakiejś nieskończonej, nieukojojonej, a beznadziejnej tęsknoty. Czyżby więc tu miała być przystań dla zboliałych, ale szlachetnych uczuć, które zmuszały niegdyś młodego autora do ciskania o ziemię księgą zmarnowanych dziejów? Czy z wyżyn miłości dobra powszechnego mieliby młodzi stoczyć się w przystępie samobójczej rozpacz w przepaści *delirium*, w którym ugrzązł Przybyszewski?

Chyba nie. Żaden z młodych wielbicieli twórcy *Homo sapiens* nie miał odwagi zająć równie daleko, jak mistrz

¹⁾ Doskonale określenie »nagiej« duszy, oparte na dziełach i wyznaniach jej dzisiejszych czcicieli, dał ks. Pawelski w świeżo wydanym studjum: »Program nowoczesnej poezji polskiej«.

w kulcie duszy nagiej, czyli, jak my to rozumiemy, odartej ze wstydu i oddanej ciału. Sporo jednak było objawów, które mogły zaniepokoić ludzi, wychowanych w Mickiewiczowskim kulcie duszy wyzwolonej i przyodzianej w białą szatę czystości. Przeciwko niektórym wybrykom najmłodszych wystąpił był w gorącym i pięknym artykule St. Szczepanowski. Staralem się go poprzeć w miarę sił moich w bardzo pobieżnym szkicu poprzednim. Obruszono się na nas w tychże programowych artykułach o »Młodych«, zarzucając nam utylitaryzm, czyli podporządkowanie sztuki dogmatom religijnym, moralnym lub politycznym. Przeciwko temu muszę energicznie protestować. Niech artysta wyznaje jakie chce poglądy w zakresie religii, etyki i polityki, niech porusza, jakie mu się podobają, przedmioty, niech bada nagą duszę, byleby tylko sam miał duszę, przejętą pragnieniem doskonałości, ideału moralnego, byleby palił się w niej ogień miłości Bożej, a światło to niezawodnie wyprowadzi ją z mroku na szerokie i jasne przestrzenie. Nie wątpię, że zgodzi się ze mną w tym względzie sam autor owych artykułów, mogę bowiem powołać się na jego własne słowa, stojące w rażącej sprzeczności z sympatyą do Przybyszewskiego: »Dobro, pojęte jako tęsknota za bytem wyższym, za doskonalszą duszą ludzką lub nadludzką, jest uczuciem czysto estetycznym, stanowi w oczach naszych odrębną, najwyższą formę piękna«.

Chciałbym gorąco, aby nie Przybyszewski, lecz właśnie słowa te stały się hasłem młodych. Potrzebne to jest, niezbędne dla postępu sztuki naszej, dla dobra ogółu. I z tem pragnieniem w duszy zabieram się do uzupełnienia myśli, rzuconych na prędce w *Plazach a ptakach*, popierając je powagą myślicieli i artystów głośnych a szlachetnych. Spór bowiem o piękno toczył się w tym roku i w zeszłym nie tylko na szpaltach »Życia«, »Słowa Polskiego« i »Przeglądu Literackiego«, ale na nierównie szerszej europejskiej widowni, zabierali zaś głos ludzie bardzo odmiennych zapatry-

wań, a tej miary, jak Sully Prudhomme¹⁾, Tołstoj²⁾, Fogazzaro³⁾. Pierwszy z nich to agnostyk: wyszedłszy z filozofii, skończył na biernej a melancholicznej kontemplacji wieczystego pędu fal czasu i rzeczy. Drugi stworzył własną filozofię i religię, z istniejącym ustrojem społecznym i religijnym nic nie mające wspólnego. Trzeci wreszcie, to katolik, zapalony żądzą oglądania Królestwa Bożego, pojętego w duchu nauki Kościoła. Ale stanąwszy na trzech odmiennych stanowiskach: nauki i agnostycyzmu naukowego, wolnomyślniej religijności i Wiary objawionej, wszyscy trzej wspólny oddali pokłon tej sztuce, co duszę oczyszcza, a w marzeniu jej najlepszych mistrzów odbija harmonię nieskończonego wszechświata i spełnia to posłannictwo wychowawczyni rodu ludzkiego, które jej przeznaczał na schyłku zeszłego stulecia jej wieszcz natchniony — ten, czyje słowa powinnyby być codziennym pokarmem każdej duszy młodej i swą młodość czującej, bo kto Schillera nie kochał — prześlicznie powiedział myśliciel kierunku wcale jednak nie Schillerowskiego — ten serca nie miał, kto go przestał kochać, w tym ono zwiędło.

Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben,
Bewahret Sie!
Sie sinkt mit euch! Mit euch wird sie sich heben.

II.

Sully Prudhomme.

Melancholiczna zaduma przenika wszystkie twórcze natchnienia Sully Prudhomme'a. Jej źródłem jest nieskoń-

¹⁾ »Qu'est ce que la poésie« — »Revue d. d. m.«, 1897, 1 octobre.

²⁾ »Qu'est ce que l'art«, Paris, 1898.

³⁾ »Le grand poète de l'avenir« — »Revue bleue«, 1898, Nr. 6.

czoność żądz, nieokreślonych, nieukojonych, goniących za nieuchwytnym ideałem. To samo stanowi podkład owej nagiej duszy, którą postanowiono dziś przed nami obnażać, z tym dodatkiem, że jako ideał, ómi się niektórym z najmłodszych nieskończoność zmysłowego szału, wówczas gdy poeta francuski sięga wzrokiem ponad poziom materji i symbolem jego wielkiego rozręsknienia staje mu się zimne piękno posągu, świadczące o wysnionym w smutku dusz ludzkich czarownym świecie spokoju i szczęśliwości, który, niestety, ani istniał ani istnieć nie może.

Ce qui nous épuise et nous tue
C'est moins l'objet, que le désir,
C'est la beauté de la statue
La beauté, qu'on ne peut saisir.

I uczucie to wyraża poeta z siłą tem przenikliwszą, że towarzyszy mu stale powaga skupienia myśli, zapuszczonej w otchłanie własnych mglistych tęsknot i pożądań. Uspobienie takie, w połączeniu z religijnością, rodzi mistykę czyli pociąg i zdolność do zachwyków, których istotą jest zlewanie się duszy z Bogiem aż do zatraty poczucia własnej odrębności. Mistycznie podniesionym czuł się poeta w dzieciństwie, gdy przystępował do pierwszej Komunii, coś podobnego doznawał później w 18 roku życia, w chwili jakiegoś przesilenia wewnętrznego. Wiemy o tem z jego pięknej, treścią głębokiej, a podbijającej szczerością spowiedzi filozoficznej¹⁾, którą podaję niżej w krótkim streszczeniu. Ale w miarę lat wzrastała wrodzona poecie skłonność do analizy, poddał się on surowym wymaganiom wiedzy pozytywnej i bezpowrotnie uleciały uniesienia mistyczne. Pozostał jednak żal głęboki po utraconej wierze: Wszystkie kopalnie ziemi — woła on — nie wystarczyłyby do opłacenia osta-

¹⁾ *Que sais je. Examen de conscience* — Paris, 1896.

tecznego i niewzruszonego dowodu nieśmiertelności duszy, wolności woli i sprawiedliwości wszechmocnej, wynagradzającej wszystkie nędze życia«. Ale cóż, kiedy wiedza i wiara nie są skłonne do podania sobie rąk! — Wszystko, co wiemy, wiemy przez pośrednictwo zmysłów, innej wiedzy nie jesteśmy w stanie wypowiedzieć, przypuścić zaś Istotę najwyższą i świadomą, czyli wiedzącą wszystko bez żadnego pośrednictwa, to utożsamić jej świadomość ze wszystkimi świadomościami indywidualnymi, to ją pozbawić wszelkiej odrębności, to zniweczyć ją narzędziem tej samej myśli i wiedzy, którąbyśmy chcieli narzucić jej istnieniu, to ją wreszcie zatopić w mgłę panteizmu, wszelkie zaś różnice między panteistycznym pojmowaniem Boga, a ateizmem sprowadzają się, według słusznej uwagi poety, do prostej gry wyrazów.

Więc jeśliby był Bóg, nie możemy go czynić podobnym do nas (str. 176), na wieki się trzeba wyrzec pytania, czy jest on dobry i sprawiedliwy, wyrzec się dla tych samych powodów, dla których nie pytamy o kolor jego oczu. Własności owej Istoty nie możemy chrzcić ani mianem dobroci i sprawiedliwości, ani okrucieństwa, stronnictwa lub obojętności; nie znamy ani ich nazw, ani natury; nie dobijamy się daremnie o wiedzę, której nie posiadziemy nigdy (198).

I pogrążony w smutku tych rozmyślań, poeta zapytuje siebie, czy wogóle istnieje jakaś wiedza pewna. »Mój umysł — odpowiada — wymaga, aby we wszechświecie istniało coś, co nie miało początku i nie będzie miało końca«. To coś nazywa on bytem. Ten byt wieczny, nie mogąc być unicestwionym, nie może nie istnieć, a zatem jest koniecznym. Będąc koniecznym, istnieje sam przez się, w sobie i niezależnie, więc jest absolutnym. Nie zna również granic, które chyba tylko sam sobie mógłby stawiać, i jest nieskończony. Wreszcie ten byt wieczny, konieczny, bezwzględny i nieskończony musi być czynny. Natury tej czynności przeni-

knąć nie możemy, ale wszystko, co jest przedmiotem wiedzy, tak naszą jaźń, jak i świat zewnętrzny, możemy przedstawiać sobie nie inaczej, niż jako wynik owej czynności.

Ale pomimo wymienionych własności nie staje się ów byt ani dostępniejszym, ani bliższym, tajemnica tkwi w jego istocie, a żądza poznania w nim tego, co jest niepoznawalne, zrosła się z duszą ludzką i niepodobna wyrwać jej stamtąd. Religie są jej wyrazem. W osobnym rozdziale roztacza poeta-mysliciel przejścia ducha, kuszącego się o przeniknięcie odwiecznej tajemnicy. Tajemnicą jest wszystko dla człowieka pierwotnego i ubrana w szaty politeizmu, zajęła religia »głębie mroku powszechnego«. Ale z biegiem rozwoju przerzedza się i cofa mgła, wraz z nią cofa się tajemniczość od czasowego swego siedliska, którem był świat i wszystko, co w nim jest, do dziedziny, która jest jej własnością wieczystą i niezaprzeczoną. — I staje wtedy człowiek wobec ostatecznej a niepoznawalnej przyczyny wszech rzeczy i kory się przed nią, zwać ją Bogiem i nadając jej ludzkie, choć podniesione do ideału przymioty. Na zwaliskach ośmieszzonego wielobóstwa zapanował dumny monoteizm. Niedługi tryumf, indywidualizowanie Boga wystawia go na zwycięskie napaści panteizmu, stąd ateizm. Nowe wątplenia i nowe męki.

Więc co wybrać: sny mistyków, rozmyślania filozofów, czy skromne twierdzenia wiedzy pozytywnej? Sama różnorodność religij, z których każda ma się za nieomylną, wystarcza do zabicia wszelkiej do nich ufności. Z filozofij transcendentálnych żadna nie umiała udowodnić swych twierdzeń, co zaś do wiedzy, na doświadczeniu opartej, to im więcej nas jakie zagadnienie obchodzi, tem mniej nam je ona tłumaczy: z jej pomocą nie da się nawet określić pojęcie życia. Tymczasem — wyznaje poeta — starzeję, dzień każdy pędzi mię do kresu, kiedy myśleć przestanę — może na zawsze. Czas więc skupić się, i zebrać, i spożyć owoce upor-

czywej pracy myśli w ciągu życia całego. Moje nabytki osobiste upokarzają mię, niewiadomość przeraża. Wiedza kusiła, ale nie byłem zdolny do żadnych odkryć, zaledwo umiałem przyswajać sobie świetlane zwycięstwa innych nad cieniem, zasłaniającym materię i grę jej sił... I tylko to wiem, że istnieję. Wierzę też mocno, że poza mojem ja istnieje świat zewnętrzny, ale wiedza moja o nim jest nie bezpośrednia, lecz względna, bo na zmysłach oparta, a mało mię cieszy to, że zmysłowe spostrzeżenia moje i innych ludzi są mniej więcej zgodne ze sobą. Wiem wreszcie, że ponad wszystkim rozciąga się jakiś byt niedocieczony. Chciałbym go jako Boga uczcić, ale rozum mój zabrania mi nadawać mu ludzkie przymioty... Czuję się przeto samotny i smutny. Opuszczenie moje wśród tego tłumu istot, z których żadna nie wie ani o początku, ani o naturze i przeznaczeniu swoim, jest straszne...

Przeszywa go mrowie bólu, ale to przesilenie: nad myślicielem bierze górę poeta i ze świata chłodnych abstrakcyj, wśród których dusza jego wędła, jakby całunem zimy przykryta, zrywa się on w rozpędzie zmartwychwstałej młodości do szumnego gwaru życia. I jakże pięknym wydaje się teraz świat! Upaja się poeta jego czarodziejskim wyglądem, nie pyta już, jak niegdyś, gdy w krajach filozofii przebywał, czy wrażenia rzeczy odpowiadają rzeczom samym w sobie, ale wtrąca się w tłum ludzki, patrzy i sądzi, podziwia i wysmiewa, kocha i nienawidzi, łyzy roni i śmieje się, przejmuje się pragnieniami i dążnościami innych, choć wydawały mu się tak nędzne przedtem, gdy po Sybirze absoulutu wędrował, lecz kto wie? może wędrowka ta cała była jakimś obłędem chwilowym... Teraz, gdy począł żyć życiem ogółu, czuje on to i rozumie, że zasadą tego życia jest równowaga interesów, czyli, że każdy powinien dać, poświęcić coś z siebie na rzecz pomyślności powszechnej. Dobrem przeto jest to, co ułatwia i umożliwia życie wspólne, rozwój społeczny,

na dalekim kresie którego promienieje ideał sprawiedliwości — złem zaś będzie wszystko, co temu staje na zawadzie. I z tą samą jasnością, z jaką rozróżnia dobro od złego, widzi też poeta, że jest obowiązany pełnić pierwsze, a uciekać od drugiego, bez względu na to, gdzie są źródła tego obowiązku moralnego.

A teraz — woła on — gdy już mnie się to wszystko wyjaśniło, »pozwólcie mi zbudować hipotezę, poemat, aby zaspokoić nie waryacką ciekawość, której już się rozumnie wyrzekłem, ale przynajmniej moją wyobraźnię, lubującą się w harmonijnem wiazaniu idei«. Światłem rozjaśniającem zakątki tego gmachu, który poeta wznosi w ostatnim rozdziale swej książki, jest uczucie godności ludzkiej: »uczucie to — powiada — niewątpliwie dzielą ze mną wszyscy moi cywilizowani bliźni, nie wyłączając najzagorzalszych deterministów z pośród świata uczonego«. W wyczerpującym rozbiórce pojęcia godności wymienia poeta myśliciel, jako istotną cechę, wolny wysiłek, polegający na zwyciężeniu przeszkody, ale wysiłek ów powinien być bezinteresowny czyli mieć na celu nie samolubną korzyść, lecz dobro bliźniego: »ja czuję, że wartość moja moralna rośnie wraz z bezinteresownością, w miarę wyrzekania się samolubstwa na rzecz tego, co mi się wydaje szczęściem bliźniego«.

Nie rozejdę się z myślą poety, jeśli godność określe, jako lot do ideału dobra powszechnego, przechodząc bowiem potem od człowieka do świata, zastanawia się Sully Prudhomme nad przedziwną równoległością między jednym a drugim: doskonali się społeczność ludzka w miarę rosnących usiłowań jednostek, przejętych czuciem godności ludzkiej i naturę całą również tłumaczy nauka, jako stopniową ewolucję, czyli lot ku coraz doskonalszym kształtom. Dlatego to podoba się nam świat, budzi uczucie uwielbienia, jest on piękny jako całość i »jako piękne uznają te wszystkie formy, które budzą w głębiach mego serca niewysłowioną jakąś

a rozkoszną radość, mającą wszystkie oznaki lotu (aspiration)... »Ach, wznoszę się, gdy wielbię, a wielbię tę siłę nieznaną, nadającą kształtom postać lotu, którym ożywia cały świat zewnętrzny i moje własne jestestwo«.

Słowem piękno jest wyrazem lotu (l'essor), a lot wyrazem dobra.

W ten sposób zostają powiązane pojęcia piękna i dobra. Szlachetna dążność do poznania siebie, swego powołania i stanowiska w świecie, była początkiem rozmyślań poety, obdarzonego nie tylko ogromną żądzą ideału, ale i bystrością myśli, badającej głębie owej żądz. Teraz zagadka została uchylona, niechże nastąpi wypoczynek skołatanej duszy poety; sztuka jest dziedziną jego czynności, wytwarza więc i wytwarzać powinien formy piękne i na tem polu uczestniczyć w postępowym locie ducha ku urzeczywistnieniu dobra powszechnego.

»Prawda — wyznaje w końcu poeta — cały ten gmach z przypuszczeń zbudowany, jest w stylu poetyckim. Czytelnik może go przerabiać według własnego widzimisię, albo nawet rozrzucić, ale pomimo tego nie wstrząśnie go z posad, które w głębiach mej świadomości wspólnie wystawiły natura i doświadczenie niezliczonych mych przodków, nakazujące pewne prawa i obowiązki, postępowaniu memu i mego rodzaju w imię jego wyższych interesów«.

Ale ta wzniosłość nie odpowiedziała nastrojowi sztuki współczesnej. — Wystawiony przez poetę gmach, w którym żarzył się ogień ofiarny na wspólnym ołtarzu dobra i piękna, omijali najmłodszy. I to go zapewne spowodowało do wystąpienia raz jeszcze w obronie poglądów i dążeń swoich w szkicu krótkim, lecz pełnym wdzięku, czyniącym wrażenie lirycznego wylewu duszy, przejętej wysokością posłannictwa poety w szkicu p. t. »Co to jest poezya?« Zaiste, nie jest ona tylko sztuką rymowania, jak wielu sądzi, zbyt ściśle jest związana z najwewnętrzniejszą żądzą duszy. Gdy

w wędrówce badawczej myśli po świecie zjawisk staje człowiek na kresach ziemi, a u progu jakiegoś życia wyższego, które on tylko przeczuwa, usiłuje on uchylić zaslonę tajemnic i śni mu się, że tam, w dali, poza mglistym widnokregiem oceanów, gdzieś w głębiach nocy gwiazdzistych, zdobędzie on obietnicę, czyniącą zadość jego tęsknotom, że poza piękną maską przyrody odkryje on oblicze żywe i wyczyta na niem myśl Bożą. I ten sen stanowi istotę poezji. Nie rymy przeto, choćby najrzęczniejszy i najwytworniejszy były wykute, ale piękno przedmiotu, piękno osnute na wieczystym polocie duszy ku owej szczęśliwości niewysłowionej i nieprzystępnej, która jedna zdołałaby ją zaspokoić, to piękno tylko przejmuje poezję powiewem wysokości i dali.

I chciałoby się poecie uwierzyć, że poetów łączy węzłem pokrewieństwa nie wspólna zdolność rymotwórcza, lecz wspólne posiadanie w stopniu najwyższym tych właśnie przedmiotów, które na skrzydłach wrodzonej człowiekowi tęsknoty do wyżyn wynoszą go ponad wszystkie inne rodzaje istot ziemskich.

Czy tak jest istotnie? Poeta wierzył niegdyś, ale mroźne powiewy nauki, żądającej namacalnego potwierdzenia przeczuć duszy, wyziębły w jego sercu kielkujące kwiaty mistycznych uniesień, zostawiając natomiast tylko nieokreśloną aspirację. Więc celem jej nie może być, jak u mistyków, posiadanie Boga, tem bardziej polegający na bezpośredniej kontemplacji Boga zachwyt, słusznie określony jako »zaspokojona aspiracja«. Poeta nie może nawet marzyć o takim zlanu się z ideałem swoim, będącym tylko przedmiotem jego przeczuć. Na ziemi spotyka on cienie jego i po dreszczu uwielbienia, które w nim budzą, odczuwa on za nimi obecność owej niepoznawalnej siły, do której nie przestaje tęsknić. Otóż zadaniem poety jest szukanie owych cieniów i świadczenie o nich, a znajdzie je on w sobie i poza sobą i w tych kształtach przyrody, które nazywamy pię-

knymi i w tych uczuciach, myślach, pragnieniach i czynach ludzkich, którym sumienie — nasza świadomość moralna — nadaje to samo miano.

Niezawodnie szczęśliwym jest mistyk, który zamieszkał na górze wysokiej, »w przybytku Pana«. Nad nim świeci wiecznie pogodne i błękitne niebo, gdy na dole zawisła mgła posepna nad mrowiskami ludzkiemi. Z tej mgły nie zdoła wydostać się agnostycyzm i zesmutniał on w zamyśleniu swoim. Dlatego też w istocie tej poezyi, którą uprawia Sully Prudhomme i do której nawołuje innych tkwi i tkwić musi smutek. Ach, bo tu na ziemi — woła on — wszystkie wiosny są krótkie, a niestety, nie wiemy, czy istnieje kraj wiecznej ciszy, więc dajcie nam marzyć o niej:

Ici bas tous les lilas meurent...

Ale to smutek uszlachetniający, a zatem krzepiący duszę, bo czuć w nim zrywanie się do lotu, do owych nie-dościgłych wyżyn.

III.

Lew Tołstoj.

Wzniosła, ale melancholiczna, wszechstronnie i doskonale odpowiadająca wymarzonemu ideałowi twórczości, ale może właśnie dlatego zanadto brzemieniem surowych rozmyślań obciążona, nie przemówi nigdy poezya Sully Prudhomme'a do szerokich warstw ogółu. Mogła ona powstać tylko w społeczeństwie z wysoką kulturą umysłową, istnieje dla wybrańców, stojących na najwyższych poziomach wykształcenia. Niewątpliwie obudzi ona w nich uczucia dobre, ale czy będą one trwałe, czy nie zostaną natychmiast zniesione przez fale sybarytyzmu nie tylko umysłowego, ale cielesnego, pędzące wraz z cywilizacją i zmiatające wielkie

porywy ku wyżynom duchowego wyzwolenia? — Pytanie to nie było chyba nigdy źródłem niepokoju dla poety francuskiego. Wychowaniec cywilizacji starej i świetnej nie zwątpił zapewne o jej potrzebie i zbawienności.

Ale zwątpił o niej Lew Tołstoj, pisarz, w którym duch narodu rosyjskiego znalazł swe najdoskonalsze i najświetniejsze uosobienie. Hercen wyraził się niegdyś, że Rosyaninowi w porównaniu do innych Europejczyków daje pewną wyższość, wolną nawet od wszelkich uprzedzeń niezawisłość, z jaką on spogląda na Europę zachodnią jej dzieje i ideały, oświatę i cywilizację. W jej pracach nie brał on udziału, z jej zdobyczy niedawno począł korzystać, patrzy więc na nią okiem bezstronnego widza, nie zaś syna, przywiązanego do matki. Jeśli mu nie dopada, rzuci ją łatwo i bez żalu i wzrok swój skieruje w inną stronę; zerwanie dla niego nie będzie tym, co dla Europejczyka, ciosem, niszczącym równowagę wewnętrzną, nie doprowadzi do rozpaczki i do szału.

Słuszność tej uwagi sprawdziła się na osobie Tołstoja. Ten znawca duszy ludzkiej, jeden z najgłębszych, jakich świat widział, zastanawiał się od zarania swej twórczości ze wzmagającym się stale skupieniem nad tem, jak owa dusza ukształtować się powinna, aby jak najrychlej osiągniętym został cel dziejów i cel jego własnych namiętnych pożądań: doskonałe społeczeństwo, złożone z doskonałych jednostek.

Dziwne zaś było to, że owa wszechpotężna w nim i z biegiem lat coraz namiętniejsza żądza ideału moralnego, zamiast kojarzyć się, jak to zwykle bywa, z tęsknotami natury mistycznej, występowała względem nich nieufnie, nawet wrogo: na ziemi żyjemy, ziemia dziedziną jest naszej pracy, dążmy przeto do rajku na ziemi, nie mamy ani czasu, ani ochoty myśleć o niebie i o życiu przyszłym; to są marzenia, zawadzające czynom; uprzątnijmy je przeto z drogi. — Syn narodu, który stosunkowo niedawno żyć począł życiem

umysłowem, podążał on też do celu z właściwą młodemu wiekowi niecierpliwością. Nie dziw więc, że takie usposobienie zaprowadziło go do bezwzględnego negowania cywilizacji, całego ustroju społecznego i jego podstaw, a przede wszystkim religii. Nie oznaczało to jednak, aby wszelka wogóle religia miała być szkodliwą. Zadaniem dążeń naszych jest szczęście powszechne, podstawą szczęścia — braterstwo ludzi, podstawą braterstwa — poczucie wspólności pochodzenia od jednego początku: Ojca-Boga. Bóg jest przeto postulatem rozumu, a dla urzeczywistnienia powszechnego synowstwa Bożego na ziemi niezbędną jest, jako kierowniczka, religia, tj. całościowy kształt pojęć, tłumaczących nam życie i obowiązki. I tenże rozum, który kazał nam uczcić Boga, każe uznać jako najlepszą religię, czyli najpewniej prowadzącą do celu: naukę Chrystusa. Ewangelia staje się więc punktem wyjścia do dalszych rozumowań. Przeświadczony nie tylko o nieomyślności, ale o powszechności i jedności rozumu, czyli co jeden a wolny od zaślepienia uczuć uzna za rozumne, to powinno trafić do przekonania wszystkich — wyklada Tołstoj w tym duchu Ewangelię. Każdy, nawet prosty i głupi człowiek potrafi, skoro tylko zechce — rozumuje on — wyraźnie myśl swoją wytłumaczyć, jakże więc przypuścić, że boski założyciel chrześcijaństwa wypowiadał nauki swoje tak niedołąźnie i ciemno, że stały się one źródłem sporów, nienawiści i klęsk? — Wszystko przeto w Ewangelii, co jest niejasne, dające powód do rozmaitych tłumaczeń, lub sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem, musi być wyrzucone, jako późniejsza naleciałość. Z tak oczyszczonej Ewangelii wyprowadza Tołstoj przyszlą idealną społeczność ludzi, żyjących w poczuciu synowstwa Bożego i wzajemnego braterstwa: niepotrzebne im są więzy Kościoła i państwa, odrzucili wszystko, co nie prowadzi wprost do jedyne go celu, tj. do zjednoczenia w duchu miłości, niepotrzebną więc oka-

zała się cała niemal cywilizacja, jako wyradzająca najczęściej sybarytyzm i zniewieściałość.

Słowem, mamy ów błogosławiony, anarchiczny stan natury, o którym marzył Rousseau, tylko oparty na mocnej podstawie ewangelicznej, a nadzwyczaj energicznym podkreśleniem zasady nie sprzeciwiania się złemu siłą uniemożliwiający wszelkie wnioskowania, których końcem byłaby gilotyna lub dynamit.

W ścisłym związku z całą tą filozofią jest pogląd Tołstoja na sztukę. Po piętnastu latach rozmyślań, dopiero dziś wystąpił on z opracowaniem ich wyniku. Przejęty ideą braterstwa ludzi, ich równością i równem szczęściem, które powinno być udziałem ich wszystkich, zastanowił się on nad tem, czy ta sztuka, która zajmuje i zadawalnia nas, wybrańców losu, ludzi z wyższego świata, odpowiada potrzebom szerokiego ogółu.

Niestety, nie. Na stu korzysta z niej jeden, dla reszty zaś, to jest dla 99, obarczonych ciężką pracą codzienną, w celu zaspokojenia najpilniejszych potrzeb życia, jest ona nieprzystępną, gdyby zaś cudem jakim znaleźli oni nagle możliwość zapoznania się z jej niby — rozkoszami, nie przemówiłyby one do ich usposobienia; uczucia honoru, patriotyzmu, zmysłowości, które sztuka budzi i rozwija, są im obojętne, więc nie dostarczyłyby im rozkoszy, ani podniosły, raczej obniżyły. Wyliczono, że we Francyi jest 30,000 malarzy, tyłuż ich jest zapewne w Niemczech, w Anglii i innych krajach — przypuśćmy razem, że sto tysięcy; dodajmy do tego równą liczbę muzyków i pisarzy, a będziemy mieli 300,000 artystów; jeśli każdy z nich stworzy rocznie tylko trzy, czy cztery dzieła, to będzie ich milion — i to każdego roku! Gdzież są między nimi arcydzieła? A tymczasem ileż to pracy i zachodu trzeba do wydania tego niezmiernego mnóstwa utworów, jakie sumy idą na utrzymanie teatrów,

muzeów, konserwatoryów, akademij! Czy to się opłaca? Czy potrzebną jest sztuka?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, przeczytał Tołstoj dzieła kilkudziesięciu estetyków, których poglądy zwięzłe w swej pracy streścił, dając pobieżny zarys dziejów estetyki. Doprowadziły go one do wniosku, że wszyscy badacze sztuki zgodnie twierdzą, iż piękno jest jej celem, tylko jedni — idealisci i mistycy — wiążą pojęcie piękna z pojęciem Boga i jakiejś absolutnej doskonałości, gdy dla drugich, to jest pozytywistów, piękno to poprostu to, co się podoba. Zawzięty wróg mistycznego pierwiastku religii i wszelkich wogóle marzeń zaświatowych, począł Tołstoj pastwić się nad pierwszym określeniem, usiłując wykazać, że jeśli ową absolutną doskonałość, o której nic nie wiemy, nazywamy jednak pięknem, to dlatego, że w wyobrażeniu naszym sprawia nam ona przyjemność, ale zapomniał przytem myśliciel, że jest stopniowanie w przyjemnościach i rozkoszach, że są dobre i złe, wzniosłe i poziome i że nie wszystkie w pojęciu estetyków należą do sztuki. W końcu wygłosił, że obydwą z pozoru odmienne określenia sztuki i piękna są ze sobą w zgodzie, bo i w jednym i w drugim celem sztuki jest piękno, a pięknem zaś to, co sprawia przyjemność, czyli, że w końcu przyjemność staje się celem sztuki. Określenie niedostateczne dla tej prostej przyczyny, że *de gustibus non est disputandum*.

Dojdziemy do celu, dowodzi Tołstoj, skoro poczniemy uważać sztukę nie za źródło jakichś rozkoszy, ale za jeden ze środków do obcowania ludzi między sobą. Cechę znamiennej tego środka stanowi wywoływanie w innym swoich własnych uczuć, czyli że sztuka, to czynność, przez którą człowiek wpływa świadomie na swych bliźnich zapomocą pewnych znaków zewnętrznych, w celu wytworzenia w nich uczuć, których sam doświadczył. Tak pojęta, sztuka po-

trzebną jest do życia, postępu i szczęścia każdej jednostki i całej ludzkości.

Jednak pod warunkiem, aby wyrażała tylko uczucia dobre, czyli zgodne z religią. W religii streszcza każda epoka najdoskonalszy, najwyższy, do jakiego doszła, pogląd na życie. Religia jest przeto kierowniczką postępu. Ideałem religijnej świadomości naszej epoki jest szczęście materialne i moralne, osobiste i powszechne, doczesne i wieczne, oparte na braterstwie i jedności wszystkich ludzi. Ale ideał ten, stanowiący istotę nauki Chrystusa, króluje dziś tylko w umysłach jednostek najlepszych. Pochodzi to stąd, że już w zaraniu dziejów chrześcijaństwa spaczony rzekomo został przez Kościół, który odrzucić miał główne zasady Ewangelii, a wprowadził natomiast, na wzór mitologii pogańskiej, całą hierarchię aniołów i świętych z Chrystusem i Najświętszą Panną na czele, ustanowił nabożeństwo do nich i nakazał ślepe posłuszeństwo kapłanom, jako zasadniczy dogmat wiary. Skutek tego jest taki, że są dziś i obłudnicy, i zacięci bezwyznaniowcy i wyrafinowani sceptycy i czciciele jakiejś religii piękna, albo poprostu mówiąc samolubstwa, ale niema wierzących — i dlatego to celem sztuki stało się tylko piękno, czyli przyjemność. Piękno zaś lubią za przykładem Greków starożytnych utożsamiać z dobrem, a zatem obniżać dobro i przyczyniać się do spadania ideałów naszych na coraz niższy poziom. Wszak sądzić dzieło sztuki na podstawie jego piękna jest rzeczą równie dziwną jak z piękna położenia wnosić o urodzajności gleby.

Wziąwszy rozbrat z religią, poczęła sztuka przedstawiać trzy rodzaje uczuć: pychę, zmysłowość i znużenie życiem. Pycha cechowała ją przeważnie w epoce odrodzenia, dziś zastąpioną została przez zmysłowość, uczucie najpodlejsze, bo wspólne nie tylko ludziom, ale i zwierzętom. Pisarzy nowoczesnych, zwłaszcza francuskich, ogarnął jakiś szal erotomanii i czytając ich utwory można by pomyśleć, że nie

przypuszczają oni, aby co innego mogło zajmować ludzi. Z szarów zmysłowych wynika oczywiście znużenie życiem.

W tym względzie spotkał się z Tołstojem Ferdinand Brunetièrè. W chwili gdy wyszły były z druku dopiero pierwsze rozdziały książki Tołstoja, wygłaszał krytyk francuski swoje wykłady o stosunku sztuki do moralności¹⁾, i nie poprzestając, jak mistrz rosyjski, na piętnowaniu zmysłowego pierwiastku współczesnych natchnień twórczych, wykazywał wprost, że rozwiązłość, pobudzanie do rozpusty, jest jakby świadomym celem sztuki dzisiejszej.

Chcąc jaskrawe dać dowody upadku sztuki, która staje się zrozumiałą dla coraz szczuplejszych warstw, przytoczył Tołstoj kilka takich utworów najwybitniejszych dekadentów, jak Verlaine, Mallarmé, Maeterlinck, w których bezwarunkowo, pomimo najlepszych chęci, niepodobna doszukać się sensu. Ale dlaczego — zastanawiał się potem — potępia on tak ostatecznie te utwory? Bo wychowany został na innych wzorach, bo ceni i podziwia Gøthego i Schillera, Musseta i Puszkina. Ale czy pojmie i upodoba tych mistrzów prosty robotnik? Oczywiście, nie. A zatem i ich dzieła pozbawione są wartości, w porównaniu zaś do wytworów dekadentyzmu, mają tylko tę małą wyższość, że zrozumiałe są dla trochę znaczniejszej ilości czytelników.

Słowem, cała sztuka nowoczesna nie odpowiada swemu posłannictwu, pozbawiona będąc prostej, szczerzej a udzielającej się każdemu religijności natchnienia. Zapobiedz temu usiłuje ona dbałością o inne zalety, a mianowicie o poetyczność przedmiotu (np. zamierzchłe czasy, czarodziejskie otoczenie), zewnętrzne ozdoby (np. w poezyi wyszukane rymy i rytmy), uderzające efekty (np. wprowadzenie na scenę na wpół obnażonych niewiast) i ciekawość, czyli skomplikowaną intrygę. — To wszystko jest wynikiem owego uganiania

¹⁾ *L'art et la Morale*. Paris, Hetzel et Cie, 1898.

się za nadzwyczajnością treści i doskonałością formy, które Brunetière wymienił, jako pierwszą przyczynę rozmijania się sztuki z moralnością, jako wstęp do dyletantyzmu, który jest końcem wszelkiej sztuki i wszelkiej etyki, bo wszystko rozumiejąc i odczuwając, wszystko tłumacząc, wszystko też usprawiedliwia i dopuszcza. Do tego, jako przyczynę drugą, dodaje krytyk francuski naśladowanie natury, która niemoralną jest rdzennie, jako stała widownia bezwzględного panowania siły brutalnej. — Lubować się więc w odtwarzaniu i w podziwianiu natury nagiej, znaczy podsycać w sobie pierwotną dzikość popędów. W końcu paczy się sztuka wskutek właściwego wszystkim niemal artystom pociągu do uważania siebie wobec szarego tłumu za jakichś wybrańców, do samolubnego zasklepienia się w sobie i kochania się w swoich własnych wrażeniach i uczuciach. Właśnie przez to głównie stoją artyści w owej sprzeczności ze wszystkim, co ludzi zajmuje i wzrusza, którą im tak gwałtownie zarzuca Tołstoj, godząc się w tym względzie z Brunetièrem.

Żadne zalety treści i formy nie zastąpią, według Tołstoja, duszy artysty, tj. siły i szczerości, szczerości przedewszystkiem, z jaką on się oddaje uczuciom dobrym, a zatem zgodnym z religijnym ideałem epoki. »Prawdziwe dzieło sztuki zaciera w świadomości czytelnika, słuchacza lub widza poczucie odrębności między nim a twórcą dzieła, oraz wszystkimi, którzy tegoż samego wrażenia doznali. W tem zwycięstwie nad własnem osamotnieniem, w tem ścisłem zespoleniu się z innymi ludźmi tkwi siła artysty«. I im większem jest dzieło sztuki, tem powszechniejszą wywołuje, jeśli tak wyrazić się można, zarazę artystyczną, tem bardziej każdy, kto podziwia dzieło, podlega złudzeniu, że uczucia twórcy to są jego własne uczucia, że już sam je chciał wypowiedzieć. I raz jeszcze: warunkiem tego i podstawą jest szczerość, czyli całkowite oddanie się artysty szczytnemu ideałowi religii i opartej na tem sztuki.

Stanąwszy na tem stanowisku, dał Tołstoj krótki pogląd na rodzaje sztuki chrześcijańskiej, czyli sztuki w ścisłem znaczeniu wyrazu, bo sztuka niechrześcijańska nie może być dziś sztuką, lecz tylko falsyfikatem. Ponieważ artysta powinien przedewszystkiem dążyć do powszechności tj. do jednoczenia wszystkich ludzi czy to w uznaniu wspólnego braterstwa wobec Boga, czy też w uznaniu wspólności smutnych i radosnych wzruszeń życia powszedniego, więc sztuka może być dwóch rodzajów: religijna, czyli szerząca uczucia, których źródłem świadomość naszego stosunku do Boga i bliźniego i — świecka, czyli wyrażająca uczucia, dostępne wszystkim ludziom. Tak jedna, jak i druga sztuka, może być wyższą lub niższą: religijna, stosownie do tego, czy uczucia swoje wyraża bezpośrednio, czy też w formie oburzenia i pogardy dla zjawisk przeciwnych duchowi religii, — świecka zaś wyższą jest, gdy obejmuje uczucia wspólne, zawsze i wszędzie, całemu rodzajowi ludzkiemu — niższą — gdy przemawia do ludzi określonej epoki i miejsca. Taką jest sztuka narodowa.

Sztuka współczesna stoi w sprzeczności z przeznaczeniem swoim głównie przez to, że na miejscu ideału religijnego stawiając piękno, sprawia spustoszenie w sercach i umysłach ludzkich, wysławia bowiem uczucia złe, jak fałszywy patryotyzm, rozmaite przesady, a przedewszystkiem zmysłowość. Dzieła tej sztuki należałoby tępić, bo kto wie, może one właśnie są główną przeszkodą na drodze ku szczęściu powszechnemu w duchu Chrystusa.

Takim jest w ogólnych zarysach pogląd Tołstoja. Widzimy więc, że powodując się właściwą sobie niechęcią do mistyki, zaczął mistrz rosyjski od gwałtownej wycieczki przeciw mistycznemu w mniemaniu jego zapatrywaniom na sztukę, aby w końcu inną drogą dojść do równoznacznego określenia. Mniejsza bowiem o to, czy idąc za nim, określimy sztukę jako czynność, mającą na celu wywoływanie uczuć, zgo-

dnych z religijnym ideałem powszechnego braterstwa wobec Boga, czy też razem z Sully Prudhomme, typowym przedstawicielem napiętnowanego przez Tolstoja, mistycznego poglądu, szukać będziemy w sztuce wyrazu piękna, piękno zaś powiążemy z dobrem, to jest z tęsknotą, z lotem duszy do absolutnej doskonałości — w każdym przypadku znajdziemy się w szeregu walczących przeciwko szerzonej dziś przez pseudoartystów rozpuście podziwów dla nagiej duszy.

Określenie poety francuskiego jest szersze. Obejmuje ono dzieła, uznane przez Tolstoja jako piękne, gdy przeciwnie surowy moralista rosyjski wyrzuciłby ze swej świątyni sztuki niejedną z tych utworów, które przywykliśmy zaliczać do najpiękniejszych objawów ducha. Wszak nawet poezję Schillera ceni on nie o wiele wyżej, niż rymowane popisy Mallarmégo! Stał on bowiem u granic utylityzmu. Ze wzrokiem niezmiennie skierowanym ku ideałowi powszechnego braterstwa i powszechnej równości, wzgardził cywilizacją, która ideału tego dotąd wypełnić nie zdołała. Nie liczy się on ze stopniowaniem w rozwoju ducha, nie chce uznać, że człowiek stojący na wyżynach wykształcenia, myśl tę samą wyrazi inaczej, niż »prosty robotnik«, że wyraz jego może być głębszy i lepszy i że przeto zamiast potępiać dzieło sztuki prawdziwej, niedostrojone do poziomu powszechnego, lepiej z tem gorętszym zapałem podążać do przyspieszenia chwili, w której nawet ów prosty robotnik będzie w stanie pojąć i ukochać w sztuce to, co w niej cenią dziś szlachetniejsze umysły.

Kilkakrotnie przytacza Tolstoj, jako rzecz doskonałą, bo przemawiającą do uczucia wszystkich, biblijną opowieść o Józefie. Zgoda. Ale obok tego wymienia on Psalmę Dawida; tymczasem doświadczenie stwierdza, że nie są one dostępne dla wielu osób wykształconych i nawet religijnych, więc tem bardziej dla prostaków. Czyż pomimo tego nie

powinniśmy pragnąć, aby te najszczytniejsze, jakie świat zna, wylewy miłości Boga, weszły w głąb wszystkich serc?

Sądzę, że dotychczas żaden poeta nie odpowiedział tak wszechstronnie skreślonej przez Tołstoja teorii sztuki, jak Mickiewicz. W twórczości jego znalazły wyraz wszystkie wymienione w owej teorii rodzaje. Sztukę religijną wyższą uprawiał wieszcz nasz w wielu wierszach pomniejszych i z jej natchnień wypłynęły zasadnicze pomysły »Dziadów« i poniekąd »Pana Tadeusza«. W tychże utworach dawał on wyraz swemu oburzeniu przeciw objawom niezgodnym z religią, tą drogą wchodził w zakres sztuki religijnej niższej — opiewał on również niewyrafinowane jakieś, ale dostępne bardzo szerokim warstwom uczucia miłości, przyjaźni, natury obejmujące sztukę świecką wyższą, wreszcie postawiona przez Tołstoja na stopniu najniższym sztuka narodowa podniesioną została przez Mickiewicza do najwyższych wyżyn ideału zaparcia się i poświęcenia. A jednak nie wymienił Tołstoj twórcy »Dziadów« obok tych pisarzy mniejszej znacznie miary, których ceni i poleca — obok Wiktora Hugo, Dickensa i Dostojewskiego — może dlatego, że go nie zna, ale też bardzo być może, że pominąłby go, gdyby nawet znał, religijne bowiem i narodowe natchnienia Mickiewicza wytrysnęły z głębi cierpień, wątpień i przejść duchowych, dostępnych ludziom wysokiego poziomu, a nie zawsze zrozumiałych dla »prostaków«. W ten sposób najbardziej chrześcijański z poetów świata chrześcijańskiego mógłby zostać wykluczony ze świątyni sztuki chrześcijańskiej, którą wznieść chce Tołstoj?

Nie dość tego. Wskutek swej stronniczej jednostronności staje on nieraz w sprzeczności z samym sobą. Na równi z bajronistami lub dekadentami odrzucił on Rafaela. Czy jednak twórczość tego mistrza nie jest doskonałym wcieleniem wymagań »wyższej sztuki religijnej?« Czy pod jego Madonnami i Świętymi nie uklęknie nawet prostak

i czy nie wzniesie swej myśli ku Bogu w mniej lub więcej świadomem dziękczynieniu za łaskę oglądania w sztuce i życiu tych typów doskonałego człowieczeństwa, bez których nie mogłoby być mowy o powszechnem braterstwie i miłości? Prawda, nie zaznaczył Rafael, czy jest on wyznawcą gminy chrześcijańskiej bez władz, bez własności osobistej i bez wojska, więc precz z jego twórczością!...

Równie głęboki, jak wzniosły, czciciel tej sztuki, co oczyszcza duszę, zapalając ją miłością Boga i bliźniego, a zatem ową »mystyczną« tęsknotą do absolutnej doskonałości, dał się unieść Tołstoj w sądach pojedynczych zapędem reformatorstwa społecznego.

IV.

Antonio Fogazzaro.

»Duch ludzki nie tworzy piękna, równie jak nie tworzy prawdy, która jest istotą rzeczy. Piękno samo schodzi z wysokości; ono jest boskie, jest duchem«... »udziela się tylko wybrańcom, odbijając się, jak w zwierciadle, w głębi ich dusz«... Czytając te słowa w prześlicznym odczycie Antoniego Fogazzaro: »Wielki poeta przyszłości« mimowoli wyobrażamy sobie zgorzenie Tołstoja, jeśli się spotkał z niemi. Z tych kilkudziesięciu estetyków »mystycznych«, których zbadał, żaden nie wyrażał się tak mistycznie. I nie są to słowa, rzucone na wiatr: płyną z duszy, jest w nich szczerść, która i rozrzewnia i porywa. »Cała moja praca tworczy — mówi pisarz włoski we wstępie do odczytu — sięga wszystkimi korzeniami w głąb poglądu na świat i na życie, który przenika całe moje jestestwo. Od szkiców literackich, aż do szkiców filozoficznych, od pierwszego poematu aż do ostatniej powieści wszystko, co wyszło z pod pióra mego,

czerwieni się, mogę to bez przesady powiedzieć, krwią serca. Pojęcia bowiem, które powoli życiem, nauką i pracą zdobywałem, zapadały stopniowo w serce, roztopiały się tam w miłościach moich, zapalały się ogniem żądy namiętnej. Są one w najściślejszym związku z prawdami, które tak wysoko świecą nademną i tak są niewzruszone same w sobie i w umyśle moim, że dziś, poświęciwszy im już całą moją pracę pisarską, szczęśliwy i dumny jestem, mogąc nazwać siebie ich niepotrzebnym sługą.

Ale pomimo nawskróś metafizycznego i tak sprzecznego z duchem Tołstojowskim założenia dochodzi Fogazzaro do tegoż samego wniosku, wywodząc opatrnościowe posłannictwo poezyi, która ma moc wykazać piękno i wdzięk ideałów i rozkochać w nich serca ludzkie: »Całą siłą ukochamy poetę, który zdoła nas zachwytem ogarnąć i unieść na skrzydłach swoich tak, że uczujemy się braćmi między sobą, przez niego i z nim razem«. Szukając zaś źródeł wzorów dla tego poety i wogóle dla poezyi przyszłości, sięga pisarz włoski — i to właśnie czyni go dla nas szczególnie drogim — tam, dokąd dziś już prawie nikt się nie zwraca, i wśród mistrzów najwznioślejszych, tj. tych, którzy piękno formy umieli podnieść myślą o społecznym posłannictwie wieszczą, wymienia on po Dantem, a obok Milтона i Schillera, Mickiewicza; czyniąc zaś przypuszczenie, że w owej poezyi przyszłości, o której marzy, pierwiastki dzisiejszej powieści mogą skojarzyć się z powagą starożytnej epopei, powołuje się on na »Pana Tadeusza«, jako pierwowzór takiego zespolecia.

Przy tożsamości wyniku, łączącej katolika Fogazzaro z myślicielem agnostykiem Sully Prudhomme'm i z reformatorem społecznym Tołstojem, odmienne jest tło ideału i odmienne kształty. — Rozmaicie bowiem objawiać się zwykła wspólna cześć dla ideału dobra powszechnego, zapalająca wszystkie umysły szlachetniejsze. U jednych jest on żądzą prawdy i sprawiedliwości w stosunkach społecznych

i politycznych, u drugich ma przedewszystkiem na celu moralną doskonałość jednostki, i to i tamto wspaniale umiał połączyć Tołstoj — nieraz, jak np. u Sully Prudhomme'a, staje się ona żądzą zdobycia prawdy, metafizyczną tęsknotą do poznania przyczyny wszechrzeczy, gdyż to jedno dać może niewzruszoną podstawę do sądów i czynów naszych, ale najszerszym jest idealizm Fogazzara, dzięki swej nawskróś religijnej naturze. Jest w nim oczywiście owa metafizyczna tęsknota do absolutu, ale połączona z głęboko wewnętrznym przeświadczeniem, że drogą do tego jest nie tylko rozum, ale i miłość, przez nią bowiem umiemy wyjść z siebie, a wejść w istotę zjawisk i ona nas styka w uniesieniu świętych przeczuć ze źródłem rzeczy, z bytem absolutnym, który już nie mroźnym dreszczem nas ogarnia, jak tych, co się puścili, jakby śladem Sully Prudhomme'a, na samotnej łodzi rozumu, ale ciepłem wiary, wiary w Ojca niebieskiego, w Życie i Miłość nieskończoną. Słowem, w istocie ideału religijnego tkwi żądza zlania ziemi wraz z jej życiem całem w harmonię z całością wszechświata, pełniącego prawo Boże, owo uczucie, które ożywiało Słowackiego, gdy wołał, że czuł się jako »anioł gorący, gotów ukochać świat i nieść w błękity ziemię«.

Religijność stała się w życiu wewnętrznym pisarza włoskiego ciągłą pobudką do usiłowań ku pogodzeniu miłości z rozumem, wiary z wiedzą. W świecie wiedzy nie mogła go nie uderzyć wspaniałą rozległością teoria ewolucyi. Zjawiska życia układała ona w powabnej harmonii, w której czujny na piękno Włoch dosłyszał uchem poety dźwięki muzyki toczących się po nieskończoności światów, którą wyśnił był niegdyś Pytagoras. — I dzieło mędrców nowożytnych zapragnął on wówczas oświecić światłem tej miłości, która dała mu siłę i ochotę pozostać, pomimo niszczycielskich zamachów niewiary, w gotyce katolickich tęsknień i dumań. W nowym blasku ujrzał on wtedy prawdę

i ukorzył się przed nią, postanawiając zostać odtąd jej głosi-
cicielem.

Wyrazem tego kierunku myśli jest szereg szkiców filozoficznych¹⁾, w których ogromne odczytanie w dziełach ojców Kościoła i myślicieli nowożytnych upiększył autor porywającym polotem myśli, szybującej po wyżynach najczystszej i najwznioślejszej poezji. Czy nie tkwią, zastanawiał się on, w samej istocie dogmatu chrześcijańskiego pierwiastki ewolucyjnego poglądu na świat? Czy zmartwychwstanie ciał i życie wieku przyszłego w naszym Credo nie jest właśnie tym kresem rozwoju ziemi, gdy do nowego życia wzniesie się człowiek, przybrany w nową szatę cielesną, bardziej odpowiednią do nowej i najwyższej epoki panowania ducha? Czy nie jest również ewolucyjną sama moralność chrześcijańska, nauczająca, jak mamy wyzwalać się stale z pod władzy materji, aby przygotowywać ów przyszły, doskonały gatunek ludzi, w którym duch przeważać będzie? Czy nie wołał św. Paweł, że natura cała wzdycha do doskonalszego stanu? A ile posępnej, a wielkiej poezji było w wykładzie słów tych u św. Ambrożego, który rozmyślał nad pracą i męką całej natury, od gwiazd począwszy, które tworzą się, rozpadają i na nowo powstają, tocząc się po odwiecznych szlakach trudu — aż do biednych zwierząt, które jęczą w ciężkiej niewoli, jak gdyby czuły, że jej podstawą i celem nie jest służba Boża i wieczność, ale służenie grzesznemu człowiekowi i pozgonne zepsucie i jak gdyby wzdychały do chwili, gdy wraz z wyzwoleniem się człowieka z pod jarzma grzechu zmieni się postać ziemi, a wraz

¹⁾ Per un recente raffronto delle teorie di S. Agostino e di Darwin circa la creazione, V ed. Milano 1892.

1) Per la bellezza di un idea, ib. 1893.

2) L'origine dell'uomo e il sentimento religioso ib. 1893.

Z powodu długich tytułów, przytaczam ściślej te prace podług numerów, tj. chronologicznego porządku. W 1899 r. autor przedrukował je w dziele *Ascensioni Umane*.

z nią ich stan, bo ziemia stanie się rajem, w którym nie będzie miejsca dla cierpienia. Ale najprawdziwszym poprzednikiem dzisiejszych ewolucjonistów był wielki św. Augustyn, gdy »pilnie wzrok swój zwracał na ciała i głębiej wpatrując się w ich przemianę, przez którą przestają być, czem były, a stają się, czem nie były, mniemał, że ów przechód z jednego kształtu do drugiego dzieje się przez jakiś niekształt (*informe quiddam*), który jednak nie jest zupełnie niczem« (Conf. XII, 6). I ten niekształt, zdolny do wszystkich kształtów, na które przemieniają się rzeczy, zmianie podpadające, ta substancja, która nie jest ani duchem, ani ciałem, (*ib.*), ale czemś, co jest i co nie jest, czemś niczem (*nihil aliquid*) — czy nie będzie ona tem samem, co siła, czy przyczyzna wewnętrzna, czy ukryty pierwiastek organizacyjny u dzisiejszych uczonych? I wykazaniu wspólnych cech między poglądem wielkiego doktora Kościoła a nauką Darwina, poświęcał Fogazzaro całe studyum.

Nie wahał się on wobec tego powstać przeciw jednostronnym obróncom Kościoła, twierdzącym, że ewolucya a materyalizm to rzecz ta sama. Bezwzględnie potępiać i zapewniać — dowodził on — że ewolucjonizm nie da się nigdy pogodzić z chrześcijaństwem, to działać właśnie w myśl Haeckela i innych wrogów Objawienia. »Dmuchać na ideę, wołał on w innej pracy (II, 47), mając na myśli tych samych fanatyków Kościoła — to samo, co dmuchać na zapalony płyn: zdaje się, że zagasimy ogień, a tymczasem on się tem bardziej rozszerza«. Wprawdzie niejedna nastęrczała się trudność pod względem zgodności nauki nowoczesnej z wiarą chrześcijańską, ale przy dobrej woli mogły one zawsze być usunięte. Przedewszystkiem zdawało się, że żadną miarą nie mógł Kościół przyjąć wynikającej z ewolucjonizmu jednolitości duszy ludzkiej i zwierzęcej. Ale tu nasz pisarz przyzywał na pomoc św. Tomasza i przyrodników wierzących, jak Józef Leconte, i opierając się na nich, do-

chodził do wniosku, że niema nic przeciwnego wierze twierdzić, iż w pewnej chwili życia embryonalnego do duszy niższej, która już przeszła przez szereg stadiów rozwojowych w świecie roślinnym i zwierzęcym, zostaje dodany pierwiastek doskonałości, która przeobraża jej istotę — czyli, że dusza ludzka, przygotowywana przez czas długi, zostaje stworzoną na raz (*di lunga mano preparata, ma creata improvvisamente*, III, 87).

Ale była inna, a nierównie poważniejsza trudność. Podstawą ewolucyi jest według Darwina dobór naturalny i dobór płciowy, a zatem pod powłoką cudownego obrazu, jaki nam natura przedstawia, kryją się wszystkie okropieństwa odwiecznej walki o byt. Czyżby więc — zapytywał siebie Fogazzaro — ta burza boleści, zgrozy i śmierci, która w swym rozpaczliwym i nieubłaganym pędzie przez ciała niebieskie zaczepia i wzrusza ziemię, miała właśnie wywoływać ów wspaniały postępowy lot gatunków od monery aż do człowieka (II, 62)? Tu popęd poety, rozkochanego w pięknie i szukającego harmonii, brał górę nad rozważą myśliciela i w jednym mgnieniu przez mroczną przepaść pesymizmu przenosił się on na jasny brzeg nadziei i wiary: »czyż nie można przypuścić — wołał — że wewnątrz organizmów istnieje siła, przeobrażająca je w pewnym oznaczonym kierunku tak jak w żołądzu jest siła czyniąca z niego dąb i czy dobór naturalny nie jest właśnie jednym z narzędzi owej siły (ib.)«... »Nie dokonywa jej ewolucya tylko drogą walki i niszczenia, jak tego chce Darwin, ale także z pomocą wielkich sojuszków między rozlicznymi formami życia i wielkich związków istot, jakby natchnionych wspólnem dążeniem do świętego celu braterstwa (III, 24)«. Czyli, innymi słowy, nie wolno, jak wyraził się jeden z naszych myślicieli¹⁾ na podstawie tego małego kawałka Bożego

¹⁾ O. M. Morawski: Wieczory nad Lemanem, str. 53.

świata, jaki my znamy, orzekać, że cała budowa jest zła, brzydka, bez sensu »schody wzięte za pałac sensu nie mają, ale one są schodami, a jako takie mają sens: prowadzą do pałacu«.

Takie rozwiązanie, nie naukowe, ale oparte na tęsknocie duszy do dobra, do szczęścia i do Boga prowadziło go do rozmyślań o niepojętej Mocy, kierującej życiem i do wniosku, że w miarę postępu wiedzy i pogłębiania się pojęć naszych o wszechświecie, rośnie też pojęcie nasze o wielkości Boga i godności człowieka, który do Boga dąży. Nie myślimy już — rozumował — jak dzieci, że świat tylko dla nas istnieje i że słońce i gwiazdy to lampy, oświetlające przestrzeń niebieską, bo wiemy, że świat jest wyrazem rozwoju i że w nim mądrość najwyższa wyznaczyła rzeczy każdej cel odrębny i że z tych celów, nieskończonych w rozmaitości, tylko bardzo nieliczne są nam dostępne — i takim pojmowaniem my nie poniżamy, lecz przeciwnie podnosimy godność ludzką: »Im głębiej rozumiemy, jak dalecy i niepodobni jesteśmy do Boga w niższej części naszego jestestwa, tem bardziej bliscy i podobni do Niego stajemy się w pierwiastkach wyższych, które coraz więcej zabierają u niego światła i ciepła, aby potężniej i rychlej rozwinąć się mogły«. (III, 81).

I poetyczność tej myśli skrzydliła go do coraz wyższych lotów: »Całość wszechświata, — wołał — która dzięki prawu powszechnego ciężenia, rozlega się w przestrzeni jakby dźwiękiem pełnym cudownej harmonii, napełnia czas, dzięki prawu ewolucyi, materyalną i logiczną ciągłością myśli, niby niemniej cudowną melodyą, która od akordów poważnych i podniosłych posuwa się ku coraz silniejszym i namiętniejszym, od jasności światła ku jasnościom rozumu i miłości. Prawdziwie to boska melodya! Nie błądzi, ale i nie wypełnia się nigdy, tylko coraz wspanialej wyraża ideę, którą dusza ludzka uznaje, jako swój najwyższy ideał; ideę nie

doskonałości bezwzględnej, bo tej nie osiągnie człowiek nawet w życiu przyszłym, ale ciągłego, nieskończonego dążenia do niej«.

Nic dziwnego, że wobec tak poetycznego odczuwania natury i ducha, instynkt poety wydał mu się silniejszym niemal dowodem prawdziwości ewolucjonizmu, niż wszystko, co przedstawiciele nauki przytoczyć mogli. Zakończenia też wszystkich jego szkiców filozoficznych, są to wylewy duszy wezbranej uczuciem podziwu dla piękna Stwórcy i stworzenia, godne stanąć obok najszczytniejszych natchnień poezji lirycznej. Do grona tych — dowodzi Fogazzaro — którzy umieją łączyć nowe prawdy ze starą wiarą, powołany jest poeta, aby powstał i przemówił. — I głos jego staje się natchnionem świadectwem zgodności wiedzy, wiary, rozumu i miłości: »Gdy my, poeci spirytualiści, wsłuchujemy się w ukryte głosy rzeczy i odczuwamy ich życie tajemnicze, owe zawiązki radości i smutków, prawie ludzkich, w powiewach wiatru, w szumach lasów i wód, w misternych kształtach kwiatów, w wyrazistych liniach skał i w zamysłonych wierzchołkach gór, nam mówią nieraz, że śnimy, ale ten sen nasz ma, jak wszystkie inne, pierwiastek prawdy. Czujemy wówczas pokrewność z naturą i głos serca świadczy nam o prawdzie twierdzeń nauki...

... »Gdy opisując miłość, zamiast przedstawiać owo dziwaczne jej widmo, które nie zna związku ze zmysłami, lub ów szal wyuzdanych popędów, który kala duszę, dajemy wyraz tej tylko miłości, która z głębi swych tęsknień wzdycha do zlania dwóch istności i zapominamy o jej zwierzęcym, fizyologicznym pierwiastku, aby tem wierniej mózdz oddać owe przedziwne czyste i subtelne uczucia, dostępne tylko szlachetnie rozkochanym — nam zarzucają wówczas bojaźliwość sumienia i niezdolność do pojęcia piękna i chwały życia, i wszystkiego, co szerzy życie. Ale jeśli prawo nieskończonego postępu rządzi wszechświatem, to z dzisiejszej

ludzkości wyrobić się musi, mniejsza o to, kiedy i jak, nowy i wyższy jej rodzaj, i opiewając miłość, czujemy, że ów popęd płciowy, który przeszedłszy wszystkie stopnie rozwoju organizmów, stworzył miłość ludzką, wystąpi w przyszłości w wyższej i szlachetniejszej jeszcze postaci, aby dać świadectwo nowej erze uduchownienia materii i panowania ducha«... »Gdy wreszcie sztuka nasza, której obcem nie jest żadne piękno, czerpie swe natchnienia w pięknie moralnem, powiadają nam, żeśmy zimni i pedantyczni; ale ponieważ prawo natury prowadzi ród ludzki, pomimo zepsucia i zwyrodnienia jednostek, od mglistych i sprzecznych pojęć o dobrem i złem, ku promiennej świadomości jedyne go ideału moralnego, więc wiemy, że staczamy walkę słuszną i konieczną«... »powstajemy bowiem na odgłos nędz i niesprawiedliwości społecznych, w obronie uciśnionych i sponiewieranych, i przyspieszamy tryumf prawdy, który nastąpi, gdy zleją się w jednej harmonii obydwie siły rządzące światem, podług planu Bożego, i ta, co zachowuje, i ta, co przeobraża«.

Z tych marzeń cudnych i z tych wzniosłych rozmyślań wynika, że sztuka nowoczesna powinna poznać obowiązek, narzucający się jej na podstawie zasadniczego prawa natury, jako wyraz wyższych pierwiastków duszy ludzkiej; powinna, zgodnie z zasadą ewolucji powszechnej, dopomagać Boskiej części naszej istoty w jej walce z popędami zmysłów i zbliżać błogosławioną przyszłość, która powstaje z nasion zawartych w najlepszych pragnieniach i dążeniach przeszłości. (III, 95).

Widzimy z tego, jaką będzie w swej treści owa poezja przyszłości, o której marzy włoski myśliciel. Mniejsza o jej formę, nie będziemy więc wchodzić w szczegóły przeszlicznego odczytu o tym przedmiocie, dość, że porwał nas Fogazzaro swem cudnem marzeniem o przyszłym wieszczu, który puści się na morze nieznane, zwiedzi brzegi, których

nikt od czasu Dantego nie widział, zatknie tam swój sztandar i zawładnie odkrytą krainą w imię wiedzy ludzkiej w jej podwójnym pierwiastku rozumu i miłości... I ujrzymy ów rozkwit rozumu i miłości, który Bóg przygotowuje ludziom przy współdziałaniu tych, co zgodnie z Jego planem działają, a teraz — kończył poeta — dzięki Opatrzności, że »choć w widzeniu przelotnem daje poznać ową chwilę nawet nam, skromnym robotnikom, ażebyśmy zejść mogli do grobu z nagrodą za naszą cichą pracę, z uśmiechem ufności i nadziei«.

Sully Prudhomme określił sztukę jako wyraz lotu do ideału dobra powszechnego, Tołstoj — jako wyraz czynności, mającej na celu wywoływanie dobrych, to jest zgodnych z religią, uczuć braterstwa powszechnego; Fogazzaro zaś chciałby w niej widzieć coś znacznie większego, bo jedność wiedzy i wiary, rozumu i miłości, prawdy i dobra w powabnej szacie piękna. Ten rozmach idealizmu jest wynikiem głębokiej religijności jego duszy, zapalanej ideą harmonii powszechnego na ziemi i we wszechświecie pełnienia woli Tego, który jest Mądrością przedwieczną, czyli Rozumem najwyższym i zarazem nieskończoną Miłością. — Gdy u Sully Prudhomme'a piękno i dobro są to abstrakcje, wzniosłe oczywiście ale chłodne, jak każda abstrakcja — gdy u Tołstoja nieufność do wszystkiego, co przekracza dziedzinę dostępną zmysłom, posuwa się tak daleko, że nietylko wyrzuca on ze swych rozumowań o sztuce pojęcia piękna i dobra, ale nawet staje na granicy utylitaryzmu, tak że zacierają się niemal różnice między jego religijnym ideałem braterstwa powszechnego, a pierwszą lepszą doktryną socjalistyczną — u Fogazzaro prawda, piękno i dobro znajdują swój żywy wyraz w osobie żywego Boga: wie on przeto, że cała nędza i bieda i rozpacz tej walki o byt, w której jęczy ziemia, że wszystko, co nam tu, w naszym bycie doczesnym, wydaje się rozdzwiękiem, ma swoje ukryte znaczenie w pla-

nach Stwórcy, w harmonii wszechświata. I to go wyzwala od smutku życia, skrzydli do coraz wyższych i radośniej-szych lotów, ogarnia zapalem, udzielającym się każdemu, komu nie obca tęsknota do wysokości. Nie każdy będzie miał siłę tak wierzyć, nie każdy potrafi zapomnieć o powszechnej niedoli i nędzy bytu, ale każdy pragnąłby tego i w tej chwili zapomnienia, którą zawdzięczać będzie cudnym marzeniom i myślom myśliciela i poety włoskiego, uczuje on dobroczynne, krzepiące tchnienie powiewu wyżyn.

I Tołstoj, i Fogazzaro, i każdy rozumny artysta chciałby, aby dzieło jego pojęły jak najszersze warstwy, ale Tołstoj chciałby dlatego, że sztuka budzi uczucie braterstwa, Fogazzaro — że jest »gwiazdą wiodącą do Boga«. Jest w tem określeniu stara i każdemu znana retoryczność, ale wolę to od Tołstojowskiej prostoty, która doprowadziła do zasklepienia się w ograniczonej dziedzinie, do uznania tylko tych dzieł za dobre, które mówią o braterstwie i to tak, że zrozumiane zostaną przez każdego prostaka — do wykluczenia przeto z zakresu dobrej sztuki twórczości takich nawet jak Schiller lub Mickiewicz, słowem do chęci obniżenia umysłowego poziomu artystów, co zresztą zupełnie jest zgodne z pogardą Tołstoja dla oświaty. Fogazzaro zaś, pragnąc przez sztukę prowadzić ludzi do Boga, wie, że im wyższy umysł, tem wyższe tworzy sobie pojęcie o Bogu, a im wyższe to pojęcie, tem gorętsza i chęć i siła do zdobycia Boga na niebie i prawdy Bożej na ziemi. Piękno — twierdzi on naprzekór Tołstojowi — nie jest dostępne tym, którzy wskutek braku rozwinięcia umysłowego, wykształcenia lub równowagi żyją w ciasnej dziedzinie uczucia, ale stać się może pokarmem naszym w miarę tego, jak rozwijamy umysł i usiłujemy żyć życiem wyższem duchowem. Dążmy więc do podniesienia poziomu dusz, nietylko wpajając im zasady religii braterstwa, ale podnosząc poziom oświaty w najszerszem znaczeniu tego wyrazu, aby w głąb dusz przyszłych

pokoleń mogły zająć twórcze myśli i natchnienia tych mistrzów, co są chwałą ludzkości, aby przygotowany został grunt dla wieszczki przyszłości, który siłą swej sztuki nauczy nas głębiej pojmować i goręcej kochać Mądrość najwyższą — wieczyste Źródło wielkiego piękna ¹⁾).

V.

W zbiorze lirycznych utworów Fogazzaro jest jeden, *Il poeta e la rupe*, doskonale malujący jego nastrój. Skała, która urwistym szczytem zdaje się chcieć sięgnąć za obłoki, zapytuje poeta o treść jej jakby gniewnie od świata stroniącej zadumy. Wszak u stóp jej śmieją się wesołe góry, radośnie szumią oliwkowe gaje i ogrody z winogron, a błękitna powierzchnia wód odbija zwycięskie słońce... »O skało, czyż nie spojrzysz nigdy na lśniące się zwierciadło wesołych jezior lombardzkich?« »Co mnie obchodzą — odpowiada skała — zielone góry i gaje i ogrody i jeziora? Ja patrzę na białe olbrzymy, które słońce oświeca, gdy mnie już cień nocy pokrył. Ja tęsknię do chwały twych ojców. Jabym chciała do ich wysokości sięgnąć!« — »O skało, ja cię kocham!« — »Więc podnieś mnie«.

Podnieś mnie, wznieś się sam, zatknij uszy na radosne szmery i szumy kipiącej życiem natury, wyrzeknij się radości świata, zapomnij o niej a w górę tylko patrz na białe szczyty i niezmienny błękit — takie to ciężkie, ascetyczne żądania stawia skała poecie, ale właśnie za to poeta ją ukochał, asceza go nęci szczęściem poznania Boga w kontemplacji.

I treścią całej jego twórczości powieściowej jest walka, którą ascetyzm surowego obowiązku stacza już nietylko

¹⁾ Por.: *Le grand poète de l'avenir*.

z poziomą zmysłowością, ale z tem naturalnem, upraniem, niemal koniecznem przywiązaniem do radości i z pragnieniem tej szczypty szczęścia, która przecie każć należeć się powinna. Ciężkie, straszne, nieraz tragiczne przejścia tej walki, ale wieńczy ją zwycięstwo — i c Daniela Cortis, bohatera najlepszej powieści Fogazzaro, i mienieje majestatem tryumfu, młodością duszy gotowej nowych cierpień, nowych walk i zwycięstw, nowych potów do nieba i Boga. »Do Boga, który raduje młodą moją«¹⁾). Wielki pisarz francuski, Ernest Hello, zastanawia się kilkakrotnie nad tem, że to wyznanie młodości składa codziennie na początku Mszy św. nawet zgrzybiali słud. ołtarza. Bo duchem młodzi są oni wszyscy, albo młodym czuć się powinni, wieczysta bowiem młodość udziałem jest i nagrodą tych, co zwyciężyli i wznoszą się nad poziom materyi... I młodzi będziemy my także, gdy rzucimy rzeczy drobne, które są zawsze stare, aby żyć w nieskończoności, gdy zbliżymy naukę i sztukę do wieczystego piękna, które jest wieczystą młodością, *ad Deum qui laetificat juventutem meam*. Niech więc nauka i sztuka wspólnie pracują nad wytworzeniem nowej młodości i nowej młodzieży, bo tego oczekuje świat, bo młodości i młodzieży brak na tej ziemi. Zimne trupy zamieszkały w pracowniach dzisiejszych artystów. Tylko młodość odnowi sztukę, tylko ona da natchnienie, bo niemasz natchnienia bez poczucia szczęśliwości wewnętrznej, a młodość, szczęśliwość, spokój wyzwolonego ducha — to pojęcia jednoznaczne.

Ale czy taką jest młodość naszej »młodej« Polski? i czy w duchu tej boskiej młodości zamierza ona tworzyć? Czy przeciwnie nie gardzi ona powołaniem swoim i sztuką, poczytując ją tylko za płonną zabawkę i pozwalając jej kłamać, to jest zapierać się Boga i prawdy Bożej, tej żądry

¹⁾ *Ad Deum qui laetificat juventutem meam.*

1, uprawni powszechnego dobra, tego lotu do ideału moralnego, który
adości żyo za jej cel zgodnie uznali najlepsi jej mistrze — Sully Prud-
cie kaźden homme, Tołstoj, Fogazzaro — bez względu na to, że w świe-
tragiczne i cie myśli zajęli oni odrębne, niemal sprzeczne stanowiska.
1 — i czol Odpowiedź wypadłaby nader smutna, gdyby w twórczości
azzaro, pro Przybyszewskiego streszczały się dążenia naszych najmłod-
gotowej d szych. Że jednak tak nie jest i zapewne tak nie będzie,
wych pole o tem świadczy chwiejność ich herolda, autora »Młodej Pol-
je młodości ski«. Zbyt silnie rozlegają się w głębiach jego serca odgłosy
astanawiał naszej poezji romantycznej, zanadto się wsłuchał w ich
i składają dźwięk, niosący życie i siłę do życia, aby mógł pędzić na
ali słudzy oślepa za czcicielami nagiej duszy. Po zwrotach, zwłaszcza
młodymi w początku szkiców, natchnionych kultem owej nagości i jej
ałem jest mistrzów-wielbicieli na Zachodzie i u nas, następuje zakoń-
ziom me- czenie piękne, płonące ogniem uczucia, udzielającego się
czyż- czytelnikom, a poświęcone Mickiewiczowi, który »wyszedł
ści ży na dusze nasze, jak płomień i własny żar w nich zostawił«...

... »Duch Mickiewicza — to nasz duch przewodni, na-
sza świętość, wiosna, tęsknota. Gdy on będzie z nami, wów-
czas nic nas nie zwiedzie, nie spodli, nie obłąka.

Więc przez niego, przez jego młodość i wiarę, przez
»Dziady« i »Tadeusza«, a nie przez tych, co wzrokiem i du-
szą utonęli w ciemnych i brudnych odmętach zmysłowości.



ki?
rć?
a,
a-
y

ROMANTYZM NIEMIECKI I DEKADENCYJA POLSKA.

I.

Szkoła romantyczna.

Niedawno wyniesiono w »Życiu« sztukę ponad inne czynności ducha ludzkiego, artystę ponad innych ludzi i ogłoszono zarazem niezależność twórczości artystycznej od etyki i religii, sztuka bowiem ma być »jedynem objawieniem duszy, dusza zaś, to absolut, a ludzkie ja we wszystkich popędach i uczuciach, we wszystkim, co robi, jest tylko drobną cząsteczką absolutu, absolutnej nieskończonej świadomości — jest tylko »pianą raz poraz przez ocean wyrzucaną na brzeg«.

Wypowiedział to Stanisław Przybyszewski z właściwą mu siłą i jaskrawością i, dzięki temu, ten pogląd jego wydał się czemś nowem, niesłychanem, nawskróś samoistnem. Gdy tej zimy w krakowskim Związku literackim toczył się raz jednego spór o dążeniach tak zw. Młodej Polski, jeden z jej przedstawicieli bez wahania postawił artykuł Przybyszewskiego »Confiteor«, streszczający owe dążenia i pragnienia, obok Improwizacyi z »Dziadów«, zaliczając go do najszczytniejszych natchnień ducha. Tymczasem osławiony pogląd wodza naszych najmłodszych nie jest ani nowy, ani tak bardzo samoistny. W głębi duszy każdego artysty, zra-

żonego do życia i szukającego pociechy w swej pracy twórczej, tkwił zawsze pociąg do ubóstwienia sztuki i ten nastroj objawił się już był w sposób nader jaskrawy na początku bieżącego stulecia u romantyków niemieckich.

Romantyzm w rozmaitych krajach rozmaicie występował. W Anglii, u Byrona i Shelleya, szedł on w parze z dążeniami reformatorskiemi, z żądzą sprawiedliwości i prawdy, z marzeniem o szczęściu powszechnem, u nas porwał on poezję na najwyższe wyżyny religijnego poglądu na świat. Podobnie też w Niemczech w prądzie »Sturm und Drang«, który tam poprzedził romantyzm, zaznaczył się dość silnie pierwiastek rewolucyjny, szukający wyrazu w marzeniach, zabarwionych duchem Jana Jakóba Rousseau. Ale rewolucjonizm nie odpowiadał charakterowi narodu niemieckiego, prędko też energia jego wyczerpała się w tym kierunku i marzenia »Sturm und Dranger'ów« znalazły ujście w tym kulcie dla klasycznego świata i klasycznej harmonii, który wzniesli Goethe i Schiller.

Następne pokolenie pisarzy, które wydało tak zwaną szkołę romantyczną, wychowane pod wpływem i urokiem spokojnej, wyniosłej, ale kwietystycznej równowagi tych obu poetów — szczególnie zaś Goethego — poczuwszy w sobie wrzenie szumnej młodości, żadnej nowych widnokręgów i nowego życia, wystąpiło na widowię z nowem hasłem, ale podniesionem nie w imię jakiegokolwiek społecznego ideału, lecz w imię swobody jednostki ludzkiej — swobody, pojętej bardzo jednostronnie. Wywyższono bowiem indywidualność nie w dziedzinie czynu, co poprowadziłoby za sobą rewolucjonizm w zakresie społeczno-politycznym, lecz w dziedzinie kontemplacji, to jest owego poznawania, odczuwania, używania życia i sybaryckiego rozkoszowania się niem, które było ostatniem słowem mistrza twórczości niemieckiej w »Wilhelmie Meistrze«. W ten sposób dokonała się w niemieckiej szkole romantycznej, zdaniem głębokiego badacza

Hayma, stanowiąca osnowę jej synteza Goethego z Fichtem. Z Goethego wzięto jego beznamietną, sybarycką kontemplacyjność i jej blaskiem potężnie oświetlono indywidualistyczną, podnoszącą ludzkie *ja* do apoteozy filozofię Fichtego. — Wskutek tego za najwyższy wyraz jaźni uznano nie czyn moralny, jak tego chciał Fichte, nie pracę nad doskonaleniem się, nakładającą zbyt surowe obowiązki, ale twórczość artystyczną. Słowem, nastrój Goethego został posunięty przez twórczość romantyzmu do przesady, do dziwactwa.

Wszyscy też oni prześcigają się wzajemnie w wywyższaniu sztuki i sztukmistrza. »Czem ludzie są — pisze twórca kierunku, Fryderyk Schlegel, w aforyzmach: »Ideen« — w stosunku do innych istot ziemskich, tem jest artysta w stosunku do ogółu ludzkości«... — »Dzięki artystom, ludzkość staje się indywidualnością (ein Individuum), oni bowiem łączą w terażniejszości przeszłość i przyszłość; oni są najwyższym organem duszy, w którym pierwiastki zewnętrznego życia ludzkości skupiają się, by wyłonić z siebie ludzkość wewnętrzną tj. jej duszę«. — Poezya — dowodzi August Wilhelm Schlegel, teoretyk romantyzmu, w kursie teorii sztuki — była pierwotnym objawem ducha ludzkiego i będzie też zakończeniem dziejowego rozwoju, oceanem, do którego ludzkość wróci (der Ocean in den alles zurückfließt)«. Nierównie dalej idzie Novalis. Wziąwszy Fichtego za punkt wyjścia, posuwa on kult indywidualności, kult duszy do ostatnich krańców, tworzy w Fragmentach coś w rodzaju odrębnej i nowej filozofii, której nadaje miano magicznego idealizmu, celem jej bowiem i ideałem jest magia czyli stan duszy, w którym człowiek staje się panem rzeczy zewnętrznych tak jak jest panem własnych myśli. Warunkiem wzniesienia się do magii jest wiedza, ale ta, której źródłem miłośna kontemplacja wszechświata, przyrody i ludzi, kontemplacja w wynikach swoich i zdobyczach twór-

cza, bo prowadząca do samoobjawienia duszy (Selbstoffenbarung in schaffender Betrachtung), tj. do owej absolutnej świadomości, o której marzy Przybyszewski, do ujęcia w wieszczym intuicyjnym stosunku między jaźnią a całym światem, który jest jaźni odbiciem. I aby na wysokość tę wejść, niedość doświadczoną ręką na morzu zjawisk kierować sterem myśli, trzeba być czemś więcej jeszcze — poetą czyli tym opatrnościowym człowiekiem, który ma zmysł do tego, co nieznane, tajemnicze, nieskończone. »Poezya — wyraża się Novalis — jest bohaterem filozofii«. Poeta jest wszechwiedzącym, jest światem w zmniejszonych rozmiarach. »Co się nie daje ani widzieć, ani czuć, ani tembardziej odtworzyć, on czuje, widzi i odtwarza«... Apoteozie poezji, w której Novalis upatruje najwyższy wyraz ducha, poświęca on całą powieść »Heinrich v. Ofterdingen« i w niej zamyka esencje swych myśli i marzeń. Śni się bohaterowi utworu błękitny kwiat, będący symbolem najwyższego szczęścia, więc szuka go po szerokim świecie, aż w końcu znajduje w głębiach własnej nieskończonej duszy i wtedy staje u kresu poezji, bo poezya, jak ją określił Przybyszewski, jest objawieniem duszy, tęsknotą do coraz to nowych i coraz to dalszych jej obszarów, szukaniem jej gdzieś w dali, aż poza obrębem świadomości. »Przez poetów — woła Novalis — przemawia wyższy głos wszechświata i wzywa do radosnych krain duszy« i tam, że użyję tu znów słów Przybyszewskiego, obaj bowiem, on i Novalis, dopełniają się wzajemnie w tej wędrówce po przepaściach duszy, tęskniącej do absolutu — »tam światło promieniejące z tego ogniska wszechbytu rozjaśni wszelkie tajnie i zagadki«. — Prawie równocześnie kreśli Tieck ognistą apoteozę sztuki w »Wędrówkach Sternbalda;« w przystępie zapału stawia on twórczość na szczycie dążeń i czynów: sztuka może nie liczyć się z religią i etyką, bo jest ponad tem wszystkim, artysta to ulubieniec Boga. »Co mędrzec — woła on — zdobywa mądro-

ścią, a bohater ofiarą, powiem więcej, co męczennik krwią swoją uświęca, to wielki malarz może pędzlem zdziałać i utrwalić«. Jakby w celu uzasadnienia tych ekstaz artystycznych, tworzy wkrótce Schelling, przyjaciel romantyków, cały system. Absolut, będący celem zaciekań filozofii niemieckiej, określa on, jako harmonią natury i ducha, która urzeczywistni się kiedyś w dziejach, w sferze czynu, która zaś od zarania istniała i wciąż istnieje w sztuce. »Sztuka przeto — wyraża się on w zdaniu, niegrzeszającym jasnością — jest dla filozofa rzeczą najwyższą, gdyż otwiera mu owo sanctissimum — gdzie w pierwotnym i wiecznym zjednoczeniu żarzy się przeistoczone w jeden płomień to, co rozdzielone jest w naturze i w dziejach i co się wiecznie wzajemnie unika tak w życiu i działaniu, jak w myśli«.

W tej atmosferze bezgranicznego uwielbienia dla twórczości artystycznej, która ma być objawieniem się absolutu, wychowują się pokolenia, i w wiele lat później nawet zacna i moralnie podniosła Narcyza Żmichowska z egzaltacją, bliską obłędu, woła w »Pogance«, że artysta, aby odmalować konającą twarz Chrystusa, »przybija do krzyża żywego człowieka i bok mu włócznią śmiertelnie rani!« Wykrzykniku tego mogliby jej pozazdrościć tak skądinąd niepodobni do niej Przybyszewski i jego satellici.

Więc jeśli wolno artyście żywych ludzi przybijać do krzyża, to tembardziej wolnym on jest od wszelkich więzów moralnych, kępujących ludzkość, wolnym jest zwłaszcza w tem, co stanowi najobfitsze źródło jego natchnień — w miłości. I na cześć wolnej miłości pisze Fryderyk Schlegel »Lucyndę«, coś pośredniego między poematem, powieścią a rozprawą, słowem coś nawet pod względem formy przypominającego dzisiejsze wytwory Przybyszewskiego. W głębi zaś dzieła tkwi filozofia, płynąca tak jak u Przybyszewskiego, z ubóstwienia duszy oraz sztuki, jako objawienia duszy. Filozofię tę wzięł Schlegel z Fichtego. Tylko na miejsce czynu

moralnego, który wysławiał Fichte, jako najwspanialszy wyraz jaźni, postawił Schlegel nie twórczość artysty, jak inni romantycy, jak zresztą on sam w innych utworach swoich, ale chcąc zadziwić świat, postawił pożądanie miłosne, ponieważ ono właśnie jest źródłem i warunkiem twórczości. Cała »Lucynda« to jeden hymn na cześć owego pożądania oraz używania. Kochankowie wspólnie tam uprawiają jakiś fenicki kult miłości, we wzajemnych ich uściskach rozwiązłość łączy się z religijnością (Wir umarmten uns mit eben soviel Ausgelassenheit als Religion), wspólnie przechodzą przez wszystkie stopnie uczucia, od najwyuzdańszej zmysłowości aż do najwyższego uduchownienia (von der ausgelassensten Sinnlichkeit bis zur geistigsten Geistigkeit), wynikiem zaś tego jest wspólne ubóstwienie szału zmysłowego (Wollust), jako »najświętszego cudu natury«... »i czego inni się wstydzą, to dla nas staje się czystym ogniem najszlachetniejszej siły żywotnej«.

Widzimy więc dotąd nietylko podobieństwo, ale prawie tożsamość w nastroju i w zapatrywaniach szkoły romantycznej i Przybyszewskiego. I tu i tam to samo uznanie sztuki za najwyższą czynność duszy, a artyści niemal za wcielenie absolutu — i w dalszym ciągu ubóstwienie rozkoszy miłosnej, bo kąpiąc się w nieskończoności żądź i szarów już nie miłosnych, ale wprost zmysłowych, artysta w tem poznaje nieskończoność własnej duszy i wyraża ją w swem dziele.

Ale są różnice. »Miłość — czytamy w »Lucyndzie« — nie jest tylko tęsknotą do nieskończoności, ale świętem używaniem pięknej terażniejszości«, które staje się możliwem dopiero, gdy w uczuciu naszym dochodzimy do harmonii, gdy miłość, »rozwinąwszy w nas nasiona wszystkiego, co wzniosłe i święte, przeistacza się w najpiękniejszą religię«. Otóż z tego punktu idzie droga do religii i etyki, droga, której unikają nasi dekadenci. Wkrótce też po »Lucyndzie«

wygłasza Schlegel w »Ideach«, że religia jest obok filozofii, etyki i poezji, »czwartym niewidzialnym pierwiastkiem, ożywczą duszą wszelkiego postępu«.

I mówiąc to, ma Schlegel na myśli nie ową religię z »Lucyndy«, w której rozwiążność była przykazaniem, ale tę, której go nauczył jego towarzysz, a ów myśliciel, co umiał wycisnąć znamię religijności na całym kierunku romantycznym — Schleiermacher. Z zawodu teolog i pastor, Schleiermacher wczesnie znajduje sposobność przekonać się, że religia jest wrodzoną ludzom potrzebą, przytem nie może go zadowolić filozofia Fichtego, gardząca całym światem zewnętrznym, tem *nie ja*, które jest tylko marnem odbiciem jaźni. Wszak piękno i majestat natury są jednym z głównych źródeł naszych polotów, naszych najwznioślejszych tęsknień! Więc żywiej, niż Fichte, przemawia mu do przekonania pan-teizm Spinozy, zapatrzony w rozlanego wszędzie Boga, ową odwieczną substancję, dla której jedną z jej postaci jest świat. I poetyzując Spinozę, utożsamia Schleiermacher wszechświat, nieskończoność z Bogiem, religię zaś określa on we wspomniałem dziele: »Reden über Religion«, jako kontemplacyję nieskończoności (Anschauung des Universums). Religijnym przeto jest człowiek, »który pośrednio odczuwa, że wszystko, co skończone, istnieje w nieskończoności i przez nieskończoność«, który wszystko, co czyni, czyni z religią, nie zaś jako nakaz religii (nichts aus Religion, alles mit Religion); »uczucia religijne, niby święta muzyka, towarzyszą wszystkim jego czynom, bez nich nie powinien on nigdy i nigdzie być spotkanym«. — Jak Kant — moralny, tak Schleiermacher tworzy imperatyw religijny: czuj swą jedność z nieskończonością. Ale jeśli żywe czucie nieskończoności nadać może wspomniałe tło życiu naszemu, to nie wynika stąd, jak u Przybyszewskiego, że świętym jest każdy objaw duszy, czującej swą nieskończoność. Przeciwnie, Schleiermacher nakłada na nią surowe obowiązki. Określiwszy religię,

jako kontemplację nieskończonego wszechświata, uzasadnia on w swoich »Monologach« etykę, jako kontemplację własnej istoty (Selbstbetrachtung). Patrząc w siebie, poznaje człowiek, że jest wolny i silny; wraz z Kantem widzi on, że nosi w sobie formy wszystkich rzeczy, że przeto wszechświat jest odbiciem jego jaźni, ale różni są ludzie i różne są te odbicia, każdy więc poznać powinien, jak on swoją osobą wyobrazić ma ludzkość i jak się odbić we wszechświecie — w tym zaś celu, to jest, aby należycie swe posłannictwo spełnić, trzeba umieć rozumieć i kochać świat i ludzi, trzeba mieć »Sinn und Liebe«. Czarowi tych rozmyślań Schleiermachersa ulegli wszyscy jego przyjaciele — romantycy. Ale był między nimi jeden, Novalis, w którym uczucie religijne tryskało z nierównie głębszych przepaści duszy. Nie poprzestając bowiem, jak Schleiermacher, na panteistycznym rozplywaniu się we wszechświecie, umiał on odczuwać w nieskończoności żywego Boga, a w duszy własnej jej zawisłość i jej odpowiedzialność wobec Stwórcy. Jakże więc pogodzić obowiązek względem Boga z twórczością artystyczną, w której chciało się widzieć szczyt ducha? Odpowiedzi na to szukał Novalis w Henryku v. Ofterdingen: »Kiedyż złe zniknie z oblicza ziemi? — zapytywał Henryk pustelnika. »Gdy zapanuje sumienie«. — »A co to sumienie?« — »Sumienie jest niebiańskim pierwowzorem duszy« (der himmlische Urmensch in uns). Czyli, mówiąc lepiej nam znanym językiem, jest obrazem i podobieństwem Bżem. Sumienie łączy ten świat z innym, wyższym; z sumienia rodzi się religia, ta zaś wyrabia uzacniające nas poczucie obecności najindywidualniejszej Istoty, Jej miłości i Jej woli w głębiach naszej własnej duszy. »A zatem — woła tu niespodzianie Henryk — istnieje zadziwiające podobieństwo między piękną piosnką a czynem szlachetnym!...

I to odkrycie stanowi jego szczęście. Jakże się ono dokonało? Sumienie jest obrazem bożym, ono nas wiąże

z niebem, ono uczy, że Bóg w nas przebywa i że ten Bóg jest najwyższą Wolą i Miłością i ono prowadzi ku Niemu drogą cnoty; z drugiej zaś strony miłość jest twórczym pierwiastkiem natchnienia, a cnota — duszą ziemskich działań i wpływów poety; a zatem Bóg-miłość kieruje poetą, niechże się poeta podda Jemu: »Jak cnota jest wyrazem bezpośredniego działania Boga wśród ludzi, tak też poezya«.

Naiwne to rozwiązanie, ale czysty, jak kwiat, Novalis nie był w stanie domyślić się, że w natchnieniu i twórczości poety mogą działać inne pierwiastki, jak Bóg, miłość i cnota, i właśnie ta naiwność zlewa na niego niezmiernie jasne światło. Przedwcześnie zmarły, nie zostawił on po sobie genialnego dzieła, nie był on ani wielkim poetą, ani wielkim myślicielem, ale był żywym wcieleniem tego, co najpiękniejsze w romantyzmie, żywym świadectwem, że kierunkowi temu, który wznosił sztukę i artystę ponad wszystko na świecie, dochodził aż do ubóstwiania szalów zmysłowości, bo z nich mają się rodzić natchnienia — przyświecała jednak tęsknota do Boga, który jest Dobrem jedynem, Duchem czystym i który przed duszą postawił jej cel najwyższy: zjednoczenie się z Nim przez wyzwolenie siebie od tego, co Nim nie jest, tj. od materji. I w tem tkwi różnica między niemieckim romantyzmem a dekadencją dzisiejszą. Prawda, że i Przybyszewski w rozkiełzaniu tęsknot do absolutu postawił świątynię Bogu, ale to inny jakiś Bóg, Moloch czy Aryman, ten, »co uświęcił pychę i hardość i zuchwalstwo i żądzę królowania!«... »co wszystkie instynkty rozpostarł w bezdennem łożysku chuci i nazwał to sztuką«...

Nad romantyzmem, nawet gdy się kłócił z Bogiem, unosiły się ożywcze pierwiastki potężnie indywidualistycznej filozofji Fichtego, który, cześć Bogu należną oddawszy człowiekowi, uczcił w nim jednak jego wolną wolę, tworzącą czyn moralny; temu młodemu zaś pokoleniu, które prowa-

dzi Przybyszewski, majaczył się tylko brutalny nadczłowiek, Fryderyk Nietzsche.

II.

Henryk v. Kleist i Z. Werner.

Jeśli sztuka jest najwyższym wyrazem duszy tęskniącej do absolutu, to najwyższym jej pierwiastkiem musi być fantazyja, ponieważ z jej pomocą wnosimy się w owe nieznanne światy, przez które prowadzi droga ku absolutowi. Uznał to był jeszcze Fr. Schlegel i w swych »Ideach« określił fantazyją, jako organ do poznania Boga. Pogląd ten niejednego uderzył. Atmosferą stworzoną przez szkołę romantyczną (Schleglowie, Novalis, Tieck) karmiło się pokolenie poetów, które do tej szkoły bezpośrednio nie należąc, jednoczy się z nią w kulcie fantazyi. Ci nowi romantycy, tak samo jak szkoła romantyczna, stronią od prozy życia a szukają nadzwyczajności. Nowych poglądów na świat lub nowych teoryj sztuki nie tworzą, lecz prześcigają i przesadzają Schlegla i jego towarzyszy pod względem nastroju, w istocie którego tkwi nieliczące się z ideałem moralnym zapatrzenie się na życie i twórczość wyłącznie ze stanowiska fantazyi. Dzieła ich, stojąc w zgodzie z wygłoszonym w »Confiteor« Przybyszewskiego poglądem na bezwzględną niezawisłość sztuki od etyki, dają podstawę do orzeczenia o wartości tego poglądu.

Talentem górują w tem gronie dwaj: Henryk von Kleist i Zacharyasz Werner. Obaj dramatycy i obaj z Prus rodem. Znaezenie Kleista, nieuznanego za życia, podniósł po jego śmierci Tieck. Dziś został jednogłośnie zaliczony do najprzedniejszych poetów dramatycznych niemieckich. Julian Schmidt stawia go tuż po Goethem i Schillerze i pogląd ten przedostaje się poza granice Niemiec. Brandes wysławia go, jako najwyższy talent pośród tych, które wydał roman-

tyzm. — Jako indywidualność wybitniejszy jednak jest i ciekawszy, niż jako talent. Tło jego usposobienia i życia stanowi posunięta do krańców namiętności żądza prawdy, ale nie prawdy praktycznej czyli sprawiedliwości powszechnej, jak najczęściej u poetów, lecz prawdy teoretycznej, któraby mu dała podstawę do czynu, ucząc, co ma czynić i jak czynić, aby czynić dobrze. I szuka tego tak w książkach i ludziach, jak we własnych myślach, z naiwną wiarą w szczęśliwy skutek usiłowań. Ale oto wpada mu do rąk Kant i dowiaduje się z niego, że znamy tylko wrażenia z rzeczy, ale nie znamy i znać nie możemy rzeczy samych w sobie. Myśl ta nietylko uderza go, lecz przejmuje i pochłania. — Jeśli tak — wnioskuje stąd — to prawda jest i będzie dla nas wiecznie niedostępną. — To go pogrąża w rozpacz bliską obłąkania, istnienie staje się dlań męką bez granic i końca, dopiero w końcu po klęskach pod Austerlitz i Jena cierpienia znajdują ujście w egzaltacyi patryotyzmu. Słowem widzimy w nim proces duchowy, podobny do tego, który się odbył w duszach naszych poetów, zwłaszcza w Garczyńskim.

Pod wpływem swej rozpazy lubuje się on w odtwarzaniu olbrzymich namiętności, skazanych na głód i ból oraz tak zagmatwanych konfliktów wewnętrznych, że traci się możliwość poznania, gdzie słuszność i prawda. W »Pentezylei« przedstawia on demonizm rozwścieczenia zmysłowej namiętności, pędzącej na oślep za swym przedmiotem, z jakąś siłą brutalną i przez to właśnie czyniącą nierównie dosadniejsze wrażenie, niż np. ogniste tęsknoty wyuzdanej wyobraźni Przybyszewskiego. Technika jego utworów jest najczęściej bez zarzutu, plastyka charakterów znakomita, język zwięzły, ścisły, silny, choć nieraz ciężki i chropowaty. Lecz cóż z tych zalet, kiedy autor, szukający prawdy z tak pociągającym zapalem, nie wie, kędy prowadzi tam droga, — i wierny syn swego narodu odkrywa bohaterstwo tam, gdzie

je widzą Prusacy, ale skąd z odrazą odwracają się inni ludzie i inne narody. Kasia, bohaterka sztuki: »Kätchen von Heilbronn«, kocha uczuciem cichem, tkliwym a głębokiem, jak morze, i zdolnem do wszelkich poświęceń rycerza Wettera. Iskra z jej ognia zapala w końcu serce jego; czuje on, jak go płomień żądry ogarnia, chciałby ją posiadać i pieścić i czcić jak bóstwo... Ale nie, on zwalczyć powinien i zwalczy uczucie swoje, wszak on — rycerz, a ona — mieszcza; coby przodkowie powiedzieli, gdyby z nią się związał — nie, nie zbeczcześci on ich pamięci. W długim lirycznym monologu wylewa on swój żal i rozpacz: niema słów zdolnych jej piękno opisać, sztukęby całą stworzyć trzeba, by godnie jej utratę opłakać (ich will eine eigene Kunst erfinden und dich weinen), »ale za żonę, choć ją tak kocham, mieć jej nie chcę; złączę się z waszym dumnym szeregim, wy moi przodkowie!« — I na tem polega bohaterstwo Wettera! Wypadałoby stąd, że bohaterem jest każdy młodzieniec, nie żeniący się z podobającą mu się panną, gdy nie jest dość posażna lub dość dobrze urodzona — i że żyjemy dziś w raju moralnym. Dodajmy do tego, że sztuka kończy się szczęśliwie, skrupuły Wettera okazują się bezpodstawnymi, gdyż Kasia jest nieprawą córą cesarza, mogą się więc żenić.

Chyba nie trzeba dowodzić, że zanadto razi etyka taka, aby można podziwiać zalety sztuki. Jak Kätchen jest utworem napisanym na cześć drogiej Prusakom idei dyscypliny społecznej, która tworzy ściśle rozgraniczone kasty i wobec której zamilknąć musi głos miłości, nawet najczystszej i najrozumniejszej — tak »Książę Homburski« (Der Prinz von Homburg) opiewa dyscyplinę wojskową, wyższą i świętszą nad miłość ojczyzny. Bohater sztuki, wbrew rozkazowi głównodowodzącego, który zalecił mu nie ruszać się z miejsca w czasie bitwy, rzuca się jednak na Szwedów, widząc że biorą górę, i przechyła zwycięstwo na stronę Prus. Za to

zostaje uwięziony i skazany na śmierć. Wierzyć w to ostatnie on nie chce. A jednak tak jest. Daremnie wstawiają się za nim. Elektor Brandenburski jest nieubłagany. W końcu sam książę upokarza się, czuje swą winę, przyjmuje karę i ze spokojem idzie na rusztowanie. Dopiero w tej ostatniej chwili nadchodzi ulaskawienie, zyskane dzięki temu, że elektor otrzymał dowody, że książę jest lunatykiem, że są więc chwile, w których jest niepoczytalny i że właśnie w dzień, czy przeddzień bitwy podlegał napadom swej choroby. — Uwolniony zatem zostaje, ale jako umysłowo chory. Autor, wprowadzając przykry epizod o lunatyzmie i nerwowym rozstroju, nie wahał się nadwereżyć uroku bohaterstwa w osobie księcia; zrobił to, bo chciał być w zgodzie ze swem pruskim sumieniem, nakazującym bezwzględna, niczem a niczem nienaruszoną cześć dla dyscypliny. Niech wróg zwycięża, niech pustoszy ojczyznę, niech giną Prusy, ale głupi rozkaz głupiego generała musi być spełniony... Elektora, w którym bezstronny czytelnik widzi typ ciasnego pedanta, ślepo trzymającego się litery prawa, autor chciał przedstawić, jako wzór monarchy, i za nim krytyka w osobie Tiecka dostrzegła tam mistrzowskie skojarzenie przymiotów królewskich: majestatu, powagi, siły i łagodności.

Dramat »Herrmannsschlacht« jest apoteozą zdrady i okrucieństwa, gdy są spełnione w imię ojczyzny. Iwan Franko, powodując się rozgoryczeniem do nas, rozciągnął złość swoją nie tylko na dzisiejszą Polskę, ale i na jej przeszłość i jej największego wieszczą, i Mickiewicza ogłosił na podstawie »Wallenroda«, jako poetę zdrady. Wiemy jednak, że rzecz się ma odwrotnie: »Wallenrod« nie tylko nie jest apoteozą, lecz przeciwnie, jest protestem przeciw zdradzie. Zdradza on wprawdzie, lecz wzdryga się na to jego szlachetne serce, zdradza z rozpaczą, z wstrętem do swego czynu, dopuszcza się zbrodni, bo nie widzi innego środka do ratowania nie-szczęśliwej ojczyzny. Dokonawszy zemsty, cieszy się nie

z tego, że wróg znicestwiony, ale że już mścić się nie potrzebuje. »I Niemcy są ludzie« — oto uczucie, towarzyszące jego czynom i stąd wspaniały i rzadki w dziejach poezyi tragizm jego postaci. Tymczasem Arminiusz Kleista zdradza i pastwi się nad wrogiem z namiętnością, z rozkoszą, z lubieżnością nawet. Rzymianina, do którego żona jego ma złość szczególną, zdradziecko oddaje jej do rąk, wiedząc, że ta potrafi być wybredną w swej zemście. Z Rzymian najbardziej nienawidzi uczciwych, tych, co wyświadczyli jakiegokolwiek dobrodziejstwa jemu lub jego narodowi, bo przez nich słabnie nienawiść w sercach Germanów. Gdyby chodziło o wynalezienie jakiegoś specjalnego poety zdrady, byłby nim tylko Kleist, nigdy Mickiewicz.

Słowem w trzech utworach, przez krytykę uznanych za najlepsze, Kleist do tego stopnia razi nasze uczucia moralne, że niszczy tem samym ich wrażenie artystyczne. Nie raził jednak uczuć moralnych pruskich, stąd wniossek, że etyka jego jest czysto pruską. Zasługiwałby na szersze studia ze stanowiska psychologii, jako typ Prusaka w literaturze, lecz kończę te uwagi o nim — luźne i wtrącone nawiasem — bo między nim a naszym dekadentyzmem tylko ta wspólność, że był on nieświadomym, wbrew własnej woli zwolennikiem teorii wygłoszonej w »Confiteor« — i przechodzę do Zacharyasza Wenera, który z dzisiejszego stanowiska jest znacznie ciekawszy, bo jest zwiastunem naszych najnowszych prądów, poprzednikiem Baudelaire'a, Verlaine'a, Huysmans'a i Przybyszewskiego.

Z tymi czterema ma wspólne tło duszy: mieszanina religijności z wyuzdaniem zmysłowym wyobraźni, dochodzącem do żądzy krwi, do lubowania się w okrucieństwie. Mieszanina ta może wydać piękno duchowe, jako owoc, gdy zmysły zostają pokonane, a potęgą żądz zwrócona od materii ku Bogu. Takie połączenie obu sprzecznych pierwiastków spotykamy nawet u Świętych, u których zade-

ptana zmysłowość jest nieraz stroną odwrotną mistycyzmu. U Wernera, niestety, tego nie znajdujemy, ale na chwałę jego przyznać trzeba, że i materya nie bierze w nim góry, religijność nie staje się służebnicą szalów zmysłowych, jak u Przybyszewskiego — zamiast tego jesteśmy świadkami ciągłego w nim, a bolesnego wahania się między obu przeciwieństwami, stąd rozpaczliwy rozstrój ducha i pomimo świetnego talentu, nie jest on w stanie stworzyć dzieła dobrego.

Wynikiem tej rozterki jest ogromna tęsknota do jakichś światów nieznanych, gdzie jego skołataną duszę obejmą powiewy ciszy, a tęsknota ta ma dużo wspólności z wyrzutem sumienia, gdyż wzdychając do światłej dali, poeta chciałby przede wszystkim uciec od siebie, od mroku swej duszy, od błota, w którym grzęzną jego pożądanja. Poetycznym obrazem tego nastroju jest wiersz: »Der Rheinfall von Schaffhausen«, niejasny w pomyśle, ale pełny rytmu, w którym się odbiły rwące szумы wodospadu, głuszące duszę hukami wołań i łkań, by ją rzucić gdzieś w przepaścistą głębię zapomnienia i zdrętwiałości. Natura, będąca dla innych obrazem harmonii, płonie w oczach poety potęgą żądź i wije się w ich bólach. Z łoskotem pędzą fale wodospadu, bo goni je zachwyty namiętności. Na śnieżnych, przezczystych wyżynach promienie jutrzeńki zapaliły je tęsknotą pożądanja, więc pędzą, by szalem swym zalać zielenie dolin. I poeta widzi w nich obraz swej własnej duszy i miotających nią dreszczów trwogi, w której kryją się rozkoszne przecucia wyśnionych dalekich krain. Więc niech go porwą i niosą te fale:

Rasselnde, träumende Töchter vom ewigen Schaum
Nehmt mich mit aus dem Raum, aus der Arbeit der Zeit
In die Ewigkeit..

Daremnie! — nie chcą go fale, przerażone jego grzechami (erschreckt und geweckt durch die Pein deiner Sün-

den). I bezgraniczna rozpacz go ogarnia. Odrzuciła go natura — i sam on to czuje, że niema dlań miejsca, bo ściga go upiór jego żądz, zadusił on w nim zdolność cichego kochania i cichych rozkoszy. Jedno mu pozostało: jego sen nieurzeczywistniony, sen głodny, sen, który rozciągnął się nad światem:

. der dämmernde, leere
Nach Sehen vergebens sich sehrende
Ewig entbehrend sich dehnende Traum.

Ale w tak cmentarnie smętnej poezji tego smutku poeta niechętnie przebywa. Od wyrzutu sumienia każdy rad uciec, że zaś zmysłowość przytępiła w nim bądź co bądź uczucie moralne, więc byle znaleźć spokój, gotów on nawet ją ubóstwić pod warunkiem, by się umiała przebrać w szatę religii. Stąd to pochodzi, że z pod pióra jego wychodzi szereg dramatów bardziej, niż Kleistowskie, rażących etykę pomimo, że poeta sam nie był pozbawiony zmysłu do tego, co piękne i dobre, pomimo, że zmysł ten objawiał się w nim nawet w sposób wyjątkowo silny, a dla nas sympatyczny. On to bowiem, ten Prusak — trudno temu wierzyć w epoce hakatyzmu — pisał w r. 1794 i 1795, gdy Prusacy stali pod Warszawą, wiersze na cześć narodu naszego, pełne za pału, pełne tej wiary, która dopiero później uskrzydliła wieszczów mesyanistów, że bohaterowie Polski należą do ludzkości, bo sprawa Polski jest sprawą świata i od szczęścia Polski zawisł postęp stosunków międzynarodowych w duchu prawdy (Kościuszkó, An ein Volk, Fragment).

Z utworów dramatycznych Wenera biorę jeden, pierwszy (»Die Söhne des Thals« 1803), odrazu, dzięki zaletom formy, z uznaniem przyjęty przez współczesnych, ale przy tem żywo świadczący o tej rozterce w duszy autora, która doprowadziła go do spaczenia zmysłu moralnego. Rzecz składa się z dwunastu aktów, podzielona na dwie części.

Nie jest to więc dramat, ale raczej poemat dramatyczny. Niema tam jedności akcyi, stanowiącej siłę Kleista, ale są za to inne zalety, czytamy też całość jednym tchem, z zajęciem: pojedyncze sceny kreślone są z życiem, z zapałem, sytuacje nieraz pełne efektów, charaktery, choć nie są głęboko pomyślane, ani subtelnie cieniowane, ale natomiast wybitne, jaskrawe, jaskrawością tą przykuwają uwagę czytelnika, styl grzeszący może rozwlekłością, ale łatwy, potoczny i świecący barwami tej poetycznej fantazyi, której brakowało nieraz Kleistowi, wreszcie wiersz niepospolicie muzykalny. A jednak całość wywołuje wrażenie niesmaku, z powodu zasadniczej idei, stojącej w rażącym rozbracie już nie z etyką warstwy jakiejś, czy narodu, czy też epoki, ale z powszechnem uczuciem moralnem.

Idea ta: ekspiacya i doskonalenie się drogą cierpienia i męczeństwa, ma pozory głęboko chrześcijańskie, tylko pojmuje ją autor i przeprowadza w ten sposób, że świętymi są tu nie ci, co cierpią niewinnie, ale ci, co cierpienia te innym zadają. Pomysł nietylko dziwaczny, lecz wstrętny. Wiąże się on z okultystycznym poglądem autora na świat. Mniema bowiem Werner, że istnieje wiedza tajemna o pierwszych przyczynach i celach ostatecznych, czyli o Bogu, o duszy i o świecie; od zarania wieków w natchnieniu, z pomocą łaski z nieba, zdobywali wybrańcy tę wiedzę; ponieważ zaś w ręku grzesznej ludzkości mogła stać się tem, czem miecz w posiadaniu szalonego, więc przekazywali ją w tajemnicy swym uczniom i w ten sposób w ciszy świątyni, w dążeniach niektórych tajemniczych bractw, przechowała się ona do dziś dnia. Otóż wtajemniczonymi są templariusze, ale rozmaite są stopnie wiedzy, oni są na niższym, nad nimi stoją członkowie bractwa Doliny (Thal) właściwi ukryci kierownicy losów świata. Thal postanawia zgładzić Templum. I to nas razi i oburza na samym wstępie, gdyż Zakon, tak jak go poeta przedstawia, nie jest wcale brac-

twem upadłem, rozkładającym się i zasługującym na tak ciężką karę. Przeciwnie, zakonnicy mężnie walczą z niewiernymi, pojmują swe wzniosłe i wielkie obowiązki i dążą do ich spełnienia; na czele stoi Jakób de Molay, pobożny, odważny, szlachetny, głęboko przejęty posłannictwem Zakonu i przy tem głęboko smutny, że jego podwładni nie stoją na wysokości zadania. I to właśnie, ten brak dostatecznej energii w dążeniu do wielkiego celu, jest ich jedynym grzechem. Mogą zasługiwać na karę, lecz nie na zniewagi, męki i zagładę. Nie dość tego. Aby zgnieść i zniszczyć małowinnych, Thal łączy się z najwinniejszymi, z królem Filipem, którego zgodnie z historią kreśli poeta jako chciwca i rabusia, nieliczącego się z zasadami moralnemi.

Na czele Thalu stoi arcybiskup z Sens, Wilhelm; postać to demoniczna, której niezwykłemu urokowi poddaje się każdy; jest on właściwym monarchą, kierownikiem ludzkości, a narzędziem Boga — i ten zwiastun czci Bożej nietylko jest duszą wytoczonego templierom procesu, nietylko łączy się z Filipem, nietylko w ciągu lat siedmiu wysiła się na wymyślanie coraz potworniejszych tortur dla oskarżonych, ale z całą świadomością kłamie, używając bezecnych podstępów. Narzędziem króla i jego jest kanclerz Nogaret, fałszujący dokumenty w celu wykazania winy Zakonu, wreszcie sam Wilhelm wymusza na Molay'u przyznanie się do niebывałych zbrodni, grożąc, że w przeciwnym razie ukarze śmiercią jego najbliższego druha.

Za okrucieństwem i kłamstwem idzie obłuda. Gdy poczciwy kardynał Praeneste błaga Wilhelma, by miał litość nad podsądnymi, ten powiada, że męczy ich dlatego, że kocha, w męce zaś doskonali się cnota. Czemuż więc sam nie doskonali się w ten sposób? Może sądzi, że już stanął u kresu cnoty? Ale cnota nie ma kresu i toby świadczyło właśnie o jego poziomości i o obłudzie moralnym autora, który w nim widzi ideał. Obłuda ustępuje miejsca

cynizmowi: światło — głos Wilhelma — aby walczyć z mrokiem, musi mrok w sobie mieścić. I nie świętością, której niema, ale tym mrokiem szatańskim, blaskiem krwi i zbrodni budzi Wilhelm cześć ku sobie wśród bractwa Thalu. Witają go chóry wtajemniczonych, jako bohatera krwi:

Wer durch Blut und Nacht geschwommen,
Ist den Aengsten bald entnommen,
Blutiger, sei uns willkommen.

Więc okrucieństwo, kłamstwo, obłuda, cynizm, to są cechy bohatera, którego poeta przedstawia z dziwnym nabożeństwem i zachwytem. Ale oburzenie nasze dosięga ostatnich granic, gdy Wilhelm, skazawszy już Molay'a na stos, zjawia się w jego celi przed samem jego spalaniem, aby go uściskać, błogosławić i zazdrościć mu rozkoszy męczeństwa. Scena ta psychologicznie niemożliwa najdobitniej świadczy o obłudzie poety, bodaj zaś, że jeszcze dobitniejsze i lepsze jest to, że Molay wdzięcznie przyjmuje czułości dręczyciela, czci w nim zesłańca Bożego i nie chce korzystać z możliwości ucieczki. Templierzy w końcu spaleni, tryumfatorem zostaje Wilhelm, głoszący u stosu długą i pięknym wierszem skreśloną mowę o stopniowych zwycięstwach ducha nad materią i o przyszłym królestwie Bożem, które on przygotował...

W osnowie całej sztuki, nawet każdej jej sceny tkwi rażąca każdego, w kim umysł i zmysły zdrowe, herezya moralna, uświęcająca wszystkie środki, wszystkie najohydniejsze zbrodnie, skoro mają cel wielki przed sobą. Nie wchodzi zaś już w to, że w powyższym wypadku sam cel bohatera sztuki i utożsamiającego się z nim poety jest nonsensem, na tem bowiem polega, że na gruzach zniszczonego zakonu ma powstać wolne mularstwo, które oczyści Kościół Chrystusowy z jego błędów i sprowadzi raj na ziemię. Idea poety wyszła, jak zaznaczyłem wyżej, z potwornej mie-

szaniny popędu religijnego ze zmysłowością, dochodzącą do lubowania się w okrucieństwie. Silnie w sobie odczuwając tęsknotę do wyżyn i bojąc się zostać nikczemnym sługą ciała, silił się poeta otoczyć zmysłowość jakimś blaskiem religii i wbrew własnej woli, zamiast kompromisu nie dających się z sobą pogodzić sprzeczności, dał rzecz wstrętą: religijną apoteozę materii. I im z większym zapałem idee swą przeprowadza, im z gorętszym przejęciem się i im jaśkrawszymi barwami maluje okrucieństwa i ponury majestat Wilhelma, tem żywszą budzi w nas odrazę. Z niechęcią odrzucamy utwór, pomimo wszystkich zalet formy i świetności wielu ustępów.

Rzecz cała staje się doskonałym dowodem bezpodstawności majaceń naszej »młodej Polski« o niezawisłości sztuki od etyki. Oczywiście, nie chcę przez to powiedzieć, aby sztuka miała być katechizmem i dawać nam naucki, ale nie wolno sztuce stawać w sprzeczności z ideałem moralnym. Może ona w takim razie rachować na to, że zbałamuci umysły głupich a żądnych nowości, ale potomność bezwzględnie ją odrzuci. U Zacharyasza Wenera było jeszcze pasowanie się ducha z ciałem, usiłowanie ucieczki od zmysłowości, które widzimy dziś u Huysmansa, ale Przyby-szewski z całą świadomością tęsknotę do nieskończoności, tkwiącą w istocie religii, zwrócił ku orgiom materii.

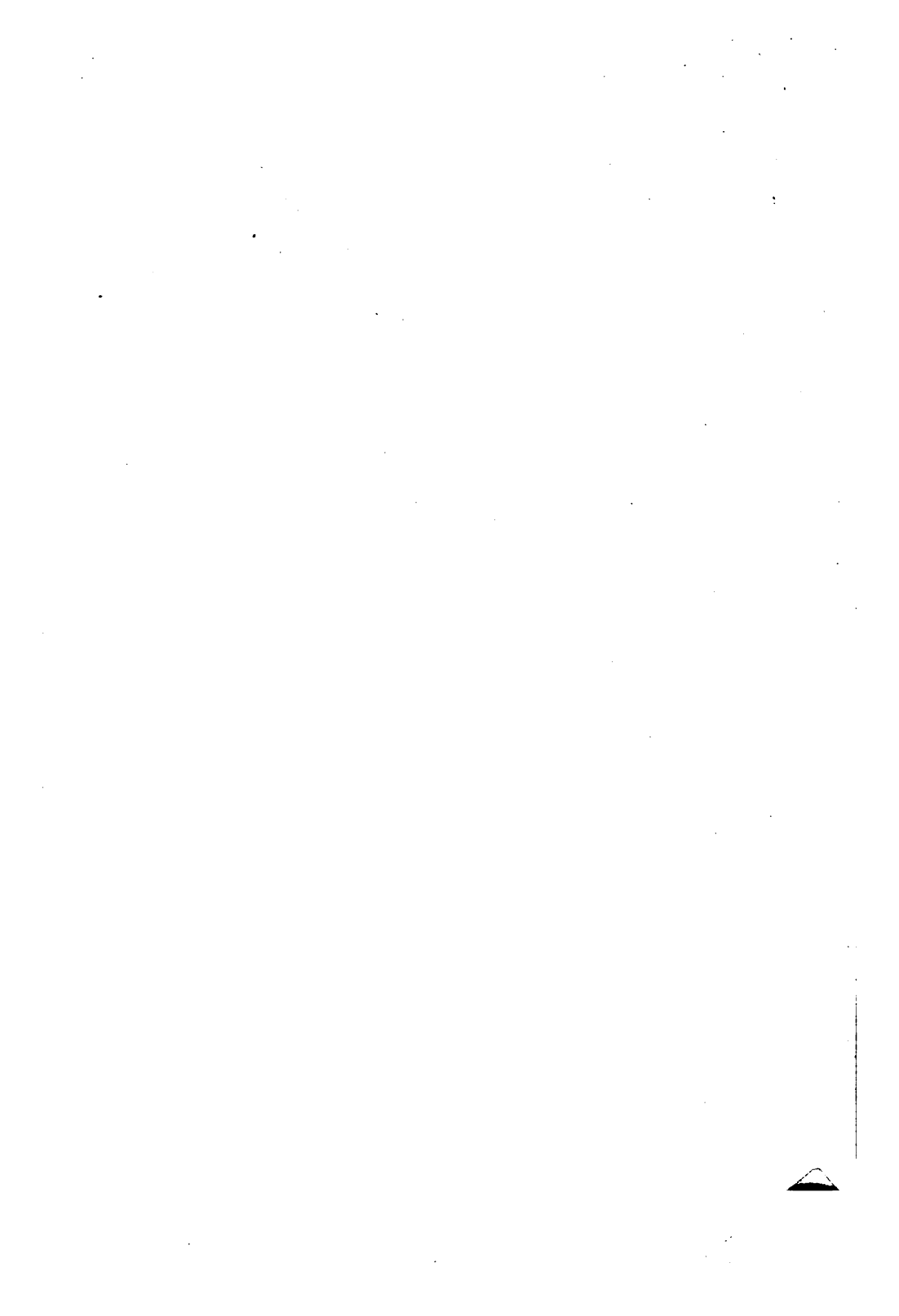


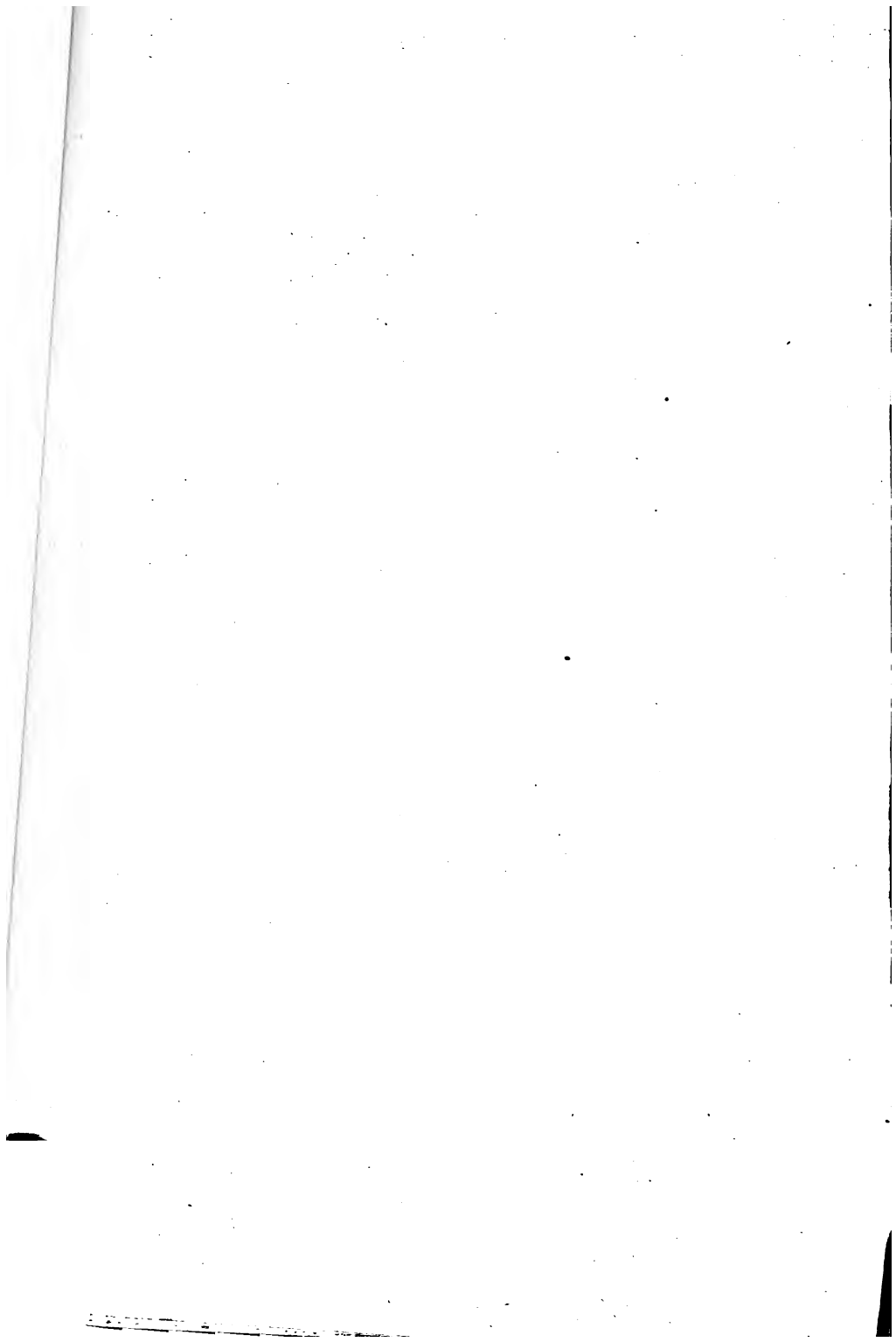
SPIS RZECZY.

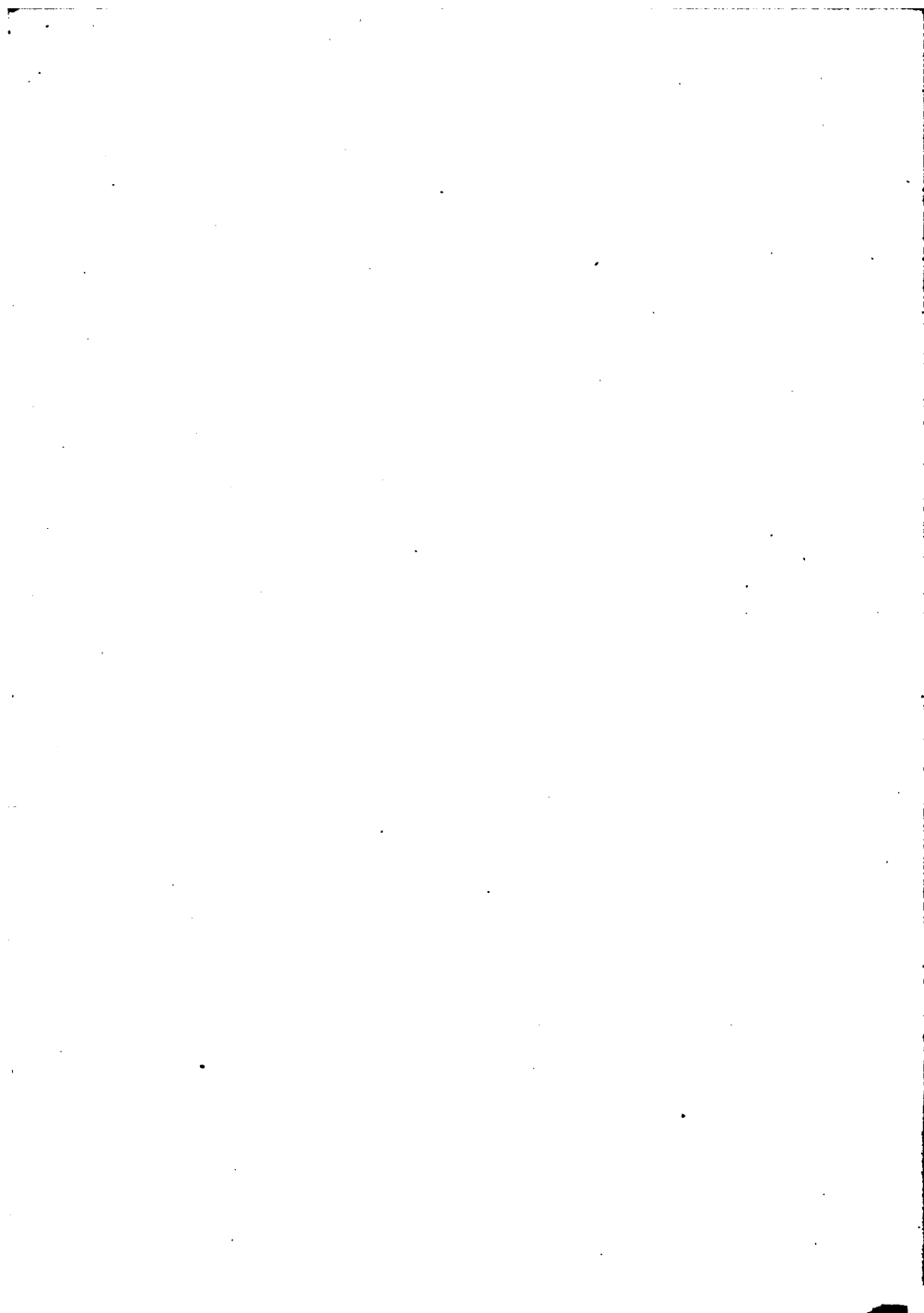
	Str.
Przedmowa	I
I. H. Sienkiewicz w listach z podróży po Ameryce i obrazkach Amerykańskich	7—29
II. Neodalizm francuski	31—93
1. Gabryel Sarrazin	33
2. E. M. de Vogiié	40
3. Karol Secrétan	45
4. Wpływ Secrétana i Tolstoja	58
5. Gwido de Brémond d'Ars	77
6. Po latach siedmiu	83
III. Edward Schuré i esoteryzm	95—127
IV. Katolicyzm a prądy religijne w literaturze	129—176
V. Idea Boga w twórczości artystycznej	177—267
1. Twórczość liryczna Asnyka	179
2. Eliza Orzeszkowa w swych ostatnich utworach	211
3. Tetmajer i J. S. Wierzbicki	243
VI. Spór o piękno	269—319
1. Ptazy a ptaki	271
2. Sztuka, młodość i młoda Polska	281
I.	281
II. Sully Prudhomme	287
III. Lew Tolstoj	295

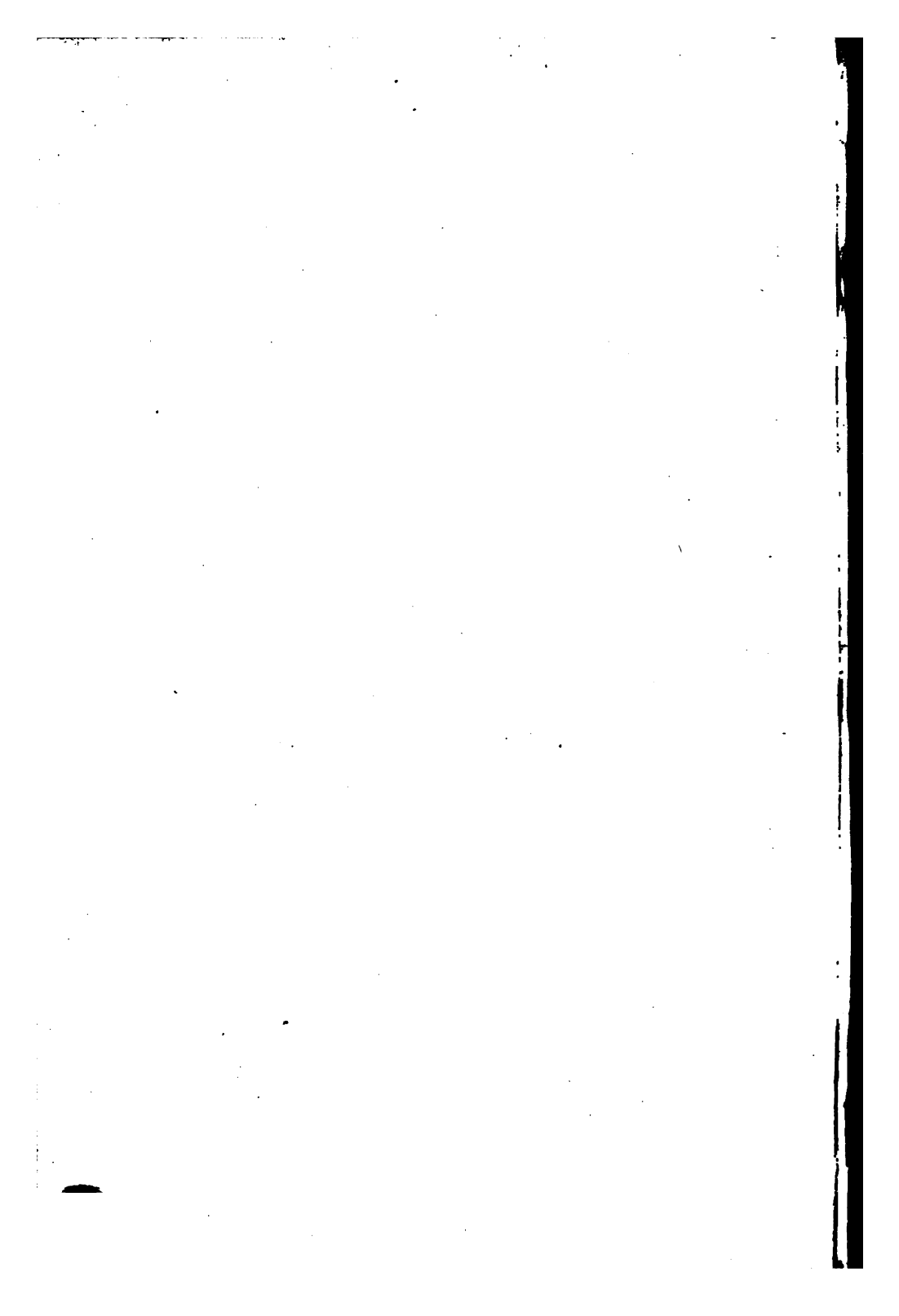
	Str.
IV. Antonio Fogazzaro	306
V.	317
3. Romantyzm Niemiecki a dekadencya Polska	320—338
I. Szkoła romantyczna	320
II. Henryk v. Kleist i Z. Werner	329











This book should be returned to
the Library on or before the last date
stamped below.

A fine is incurred by retaining it
beyond the specified time.

Please return promptly.

