
W. LUTOSŁAWSKI

WYKŁADY JAGIELLOŃSKIE

TOM DRUGI

WINCENTY LUTOSŁAWSKI

WYKŁADY JAGIELLOŃSKIE

Tom drugi:

POPRZEDNICY PLATONA

Wydanie ludowe



KRAKÓW 1902

Nakładem Seminarjum Filozofji Narodowej Polskiej
ul. Batorego 1

Skład główny: KSIĘGARNIA GEBETHNERA I SPÓŁKI

Cena 1 kor. 50 hal.

473



<http://rcin.org.pl>

PRZEDMOWA.



Korespondencja, wywołana tomem I-ym niniejszych Wykładów przyjęła takie rozmiary, że niepodobna było na wszystkie listy odpowiedzieć. Korzystam przeto z obecnej sposobności, aby podziękować czytelnikom co mnie obdarzyli swem zaufaniem, i wyrazić kilka myśli wzbudzonych przez tysiące otrzymanych listów.

Najprzód zwracam się do tych, co żądali pomocy materjalnej w imię ogłoszonych przezemnie hasel*). Rozmaite

*) Liczne bardzo nieoczekiwane wezwania świadczą o tem, jak źle można być zrozumianym. Np. jedna pani, jak sama pisze, żona bo-

doświadczenia życiowe doprowadziły mnie do przekonania, że metoda stosowana w tych wypadkach przez większość bogatych filantropów jest fałszywa. Oni najchętniej dają tym, co najnatrętniej żebrzą, — ja tylko tym, których pokornie prosić trzeba o przyjęcie wsparcia. Pragnąc wydać wszystko co mam i co mi dobrzy ludzie ofiarują na wychowanie prawdziwych Polaków, muszę użyć pewnych ostrożności, aby te ofiary nie poszły na marne i nie służyły ambitnym samolubom. Szlachetnych duchów szukam, a te bywają dumne i harde, nieskore do próśb, zwłaszcza wobec

gatego ziemskiego obywatela, prosiła w imię wychowania narodowego o pomoc w dyskretnem spłaceniu długów karcianych syna, by uniknąć przykrości dla ojca tego młodzieńca... Nieznane mi całkiem nauczycielki żądały rekomendacji, aby pozyskać dobre stanowiska zagranicą, w celu poznania obcych języków i obyczajów... i t. p. Listy takie były pełne pochlebstw — gdy zaś nie mogłem odpowiedzieć oczekiwaniom, te same osoby pisały w tonie szczerzym a gwałtownym.

obcych, — nie łatwo przyjmują pieniądze od tych, wobec których są obowiązani już moralnie. Takie charaktery zbliżą się na gruncie wspólnej Sprawy, szukając łączności duchowej, a niedbając o ułatwienia materialne. Gdy takiego iście polskiego ducha spotkamy, miłością go zniewalamy, by dzielił z nami nie tylko najwyższe ideały, lecz i chleb najpowszedniejszy. Wśród braci wszystko wspólne — mawiał Pytagoras — lecz braterstwo nie zaczyna się od wspólności dóbr doczesnych, tylko powstaje przez uświadomienie wspólnoty duchowej.

Ci co żądają kierunku, nadsyłając mi spowiedzi z grzechów swych i czynów, częstokroć zapominają o tem, że kierować można tylko tymi braćmi młodszymi, których się duszę poznało — to zaś nie jest łatwym bez osobistego zetknięcia. Korespondencja może takie poznanie przygotować, nie zastąpi rozmowy. Listy pisane do nieznanymi osobami częstokroć bywają bardzo fałszywie rozumiane, szczególnie gdy ten, co pisze,

zaraził się od swego nauczyciela, Platona, ową ateńską ironją, powstałą w słonecznym klimacie, wśród ludu wolnego, a obdarzonego ruchliwą wyobraźnią. Gdy ten ton ateński rzucić ludziom okutym w rozliczne kajdany, rozpaczliwie walczącym o swe niezbędne potrzeby — trafi się nieraz, że niewinny żart sokraticzny, jest wzięty pod lupę sądowych inkwizycji i potępiony jako bezceństwo. Wielu już w ten sposób zgorszyłem i odstręczyłem od siebie: błagam ich, by Platona czytali, a pojmy lepiej jego pokornego ucznia i komentatora.

Częste były listy od osób, które zapraszały mnie do udziału w różnych rozpoczętych już pracach lub usiłowały mi wskazać, do czego szczególnie jestem powołanym, co powinienem robić, aby pozyskać ich uznanie. Tym ogólnie muszę życzyć powodzenia w ich zamiarach, wyrażając ubolewanie, że nie mogę obszernego już programu własnego działania rozszerzać lub modyfikować tak,

aby objąć wszystkie robione mi propozycje.

Wiele osób pisało zapytując, o ile różne krążące o mnie lub o Sprawie plotki zasługują na wiarę! Ci niech przeczytają żywot Mickiewicza, przez syna jego wydany, a dowiedzą się, że największy z Polaków był przez niektórych współczesnych sobie pisarzy publicznie nazywanym: warjatem, głupcem, (II, 195), — umysłem mącącym, zmiennym, sofistycznym, (IV dod. str. L), pozbawionym dobrej wiary i pokory, (II, 196), — stronnikiem zasad arystokratycznych i socjalizmu najprzeciwleglejszego porządkowi, (IV, dod. str. L), — agentem cara Mikołaja (III, 209) i wielbicielem Moskwy (IV, 365). Ludzie co na tego wielkiego człowieka zblizka patrzyli, zarzucali mu w druku: mściwość (II, 196), kłamstwo (IV, 365), pamięć przesadną o swoim Ja (II, 218), nadużycie uczucia religijnego (III, 164), wzbudzanie szału podłości (III, 27), pieniądze widoki (III, 64), pochlebstwa (II, 218),

najobrzydliwsze przesady i bluźnierstwa (II, 202), przywidzenia i uprzedzenia co do rzeczy socjalnych (III, 60), klątwy na rozum (II, 218), fałszowanie dziejów (III, 64); oskarżali go szczególnie o barbarzyńską nienawiść do umysłowego ruchu i rozwinięcia Polski (II, 312), branie ojczyzny za infułę papieską (III, 63), złorzeczenie polskim świętościom narodowym (III, 64), poniżenie i zaparcie się Polski (IV, 365); — szkalowanie Izraelitów (II, 202), miłość ukazów carskich i knuta (III, 83), służenie intrydze Jezuitów (III, 209), dążenie do zniesienia różnicy katolicyzmu i schyzmy (III, 165). W wykładach Mickiewicza pewni słuchacze wysłuchali: brednie (III, 63), bałwanizmy, szarlatanizmy (III, 251), straszdyła polityczne i religijne (IV, 365), prorocstwa ruiny katolicyzmu (IV, 365). W urzędowym dokumencie stwierdzono, że «mięsza się do sprzecznych i niezgodnych z sobą przedsięwzięć» (IV, dod. str. L). Legjony były tych, co mu odradzali — jakoby w imię najszczerzej

życzliwości — wszelkiej publicznej działalności. A to przecie był najczystszy duch narodu, jeden z wiekuistych wodzów ludzkości. Więc któż ujdzie oszczerstwa? Jakiż wierny przyjaciel będzie ufać plotkom, opierać się na gazeciarskich artykułach w sądach swych o przyjacielu? Kto zdola wyrazić się tak jasno, by żadnych nieporozumień ani wątpliwości nie wzbudzać, zgorszenia u głupich nie wywołać? JEZYK KLAMIE GŁOSOWI, A GŁOS MYŚŁOM KLAMIE. Więc sądzicie jasnowidzeniem miłości co duszę przenika, wbrew wszelkim pozorom ufajcie sobie wzajemnie, a nie będziecie zawiedzeni. W najlepszych tylko chwilach najwyższej potęgi ducha, człowiek jest całkiem sobą; wolnym twórcą promieniującym światło i siły. Według tych najlepszych chwil godzi się mierzyć istotę duszy ludzkiej, — nie według czarnych godzin. A i w najczarniejszych godzinach ten co widzącą wiarę pozyskał, już jej nie traci nigdy. Ani wiary w naród, ani w Sprawę, którą czynimy,

ani w dusze które kochamy. Kto śmie inaczej twierdzić — kłamie lub jest oszukanym *).

A teraz zwracam się do was, nieznanego osobiście czytelnicy moi, co się zdaleka trzymacie odemnie i tylko z pism mnie znacie. Proszę was, przyjmijcie ten II-gi tom Wykładów z wyrozumiałością, jeśli się przekonacie, że nie odpowie on waszym oczekiwaniom. Praca ta była dokonana w ciężkich warunkach, kiedy horyzont osobistego żywota był pełen

*) W powyższych uwagach o korespondencji wywołanej I-ym tomem Wykładów Jagiellońskich, pomijam te nieliczne bardzo listy, w których ludzie dobrej woli pomoc jakąś bezinteresowną zapowiadali - bądź mnożąc szczupłe fundusze Sprawy — bądź — co daleko ważniejsza, — ofiarując bezwzględnie swe dusze w niezmiennem braterstwie. Na takie głosy zawsze odpowiadałem natychmiastowem echem sympatji i wdzięczności.

ciężkich chmur, a Łódź Sprawy o takie skały uderzała, że oniemal co chwila baliśmy się rozbicia; niektórzy zaś towarzysze z rozpaczą i strachu przed próżnemi marami skoczyli do wody. Ci co wiernie wytrwali, doczekali się pomyślnych wiatrów — dziś niebo nad nami znów jasne, i fale nie zalewają pokładu, a ster przetrwał burze. Więc rokujemy sobie niepłoną nadzieję, że tom III-ci o Jaźni i osobowości, przy zapowiadających się teraz więcej sprzyjających warunkach, lepiej wypadnie niż obecny, pisany na obczyźnie, bez książek, wśród dręczących walk i przy gorzkich zawodach.

Gdybym sam decydował, wołałbym nad tym tomem dłużej popracować, aby niejasności usunąć, nowe a niełatwe do przyjęcia twierdzenia bliżej uzasadnić styl nierówny wygładzić. Lecz tyle głosów dopomina się o dalszy ciąg Wykładów, — tylu towarzyszy skarży się na to, że dalsza zwłoka mogłaby wzbudzić wątpliwości o wykonaniu całego

programu, — że nie kierując się względami ambicji autorskiej — wypuszczam w świat ten tom co do formy niedostatecznie jeszcze opracowany, będąc pewnym, że długoletnie badania moje na polu filozofji greckiej zabezpieczają mnie dostatecznie przed poważniejszymi błędami co do treści. Jeśli zatem spostrzeżecie pewne różnice między niniejszem przedstawieniem rzeczy a tem, co różne podręczniki dają, pamiętajcie, że kompetentnych ludzi w zakresie historji greckiej filozofji jest bardzo niewiele, i że piszący te słowa, pracując długo nad tym przedmiotem, mógł dojść w pewnych punktach do wniosków innych niż jego towarzysze. Cokolwiek w tym tomie twierdzę, bliżej będzie uzasadnione w wydaniu akademickiem, które nastąpi później.

Obecne wydanie ludowe przeznaczone jest dla czytelników pragnących przyswoić sobie same wyniki badań, a ufających dobrej wierze i kompetencji autora. W ciągu roku mam zamiar

przygotować wydanie akademickie tego tomu, zawierające bliższe wyjaśnienia dla krytycznych umysłów, pragnących sprawdzić źródła moich twierdzeń.

To podwójne wydanie jest spowodowane nieoczekiwanem rozszerzeniem koła czytelników Jagiellońskich *). Pisząc I-y tom miałem na myśli głównie słuchaczy moich i uczni wyższych szkół. Tymczasem na Boże Narodzenie 1901-go r. przybyli do Morges w Szwajcarji delegaci bractwa filareckiego istniejącego wśród robotników górnośląskich, — dali mi dowody, że pojęli doskonale Program Wychowania Narodowego, choć nie dla nich był pisany — i żądali w imieniu braci,

*) Przymiotnik Jagielloński jest tu dla krótkości użyty w znaczeniu: TAKI, CO JAGIELLOŃSKĄ TRADYCJĘ DOBROWOLNEJ UNJI TRZECH LUDÓW I STWARZANIA NARODU Z WYBRANYCH WŚRÓD KILKU LUDÓW JEDNOSTEK PRZYJMUJE I SAM PRAGNIE SIĘ PRZYCZYNIĆ DO WCIELENIA TEJ IDEI W ŻYCIE, poczynając od własnego narodowego wykształcenia na WYKŁADACH JAGIELLOŃSKICH, nie tylko jednego autora, lecz wszystkich, co w tym duchu pisać zechcą i mogą.

aby m nadal pisał dla ludu, i na ludzie oparl Sprawę — bo jak mnie ostrzegali «na inteligencję liczyć nie można». A że jednocześnie miałem pewną liczbę rozczarowań co do tej t. zw. inteligencji, przyjąłem naukę udzieloną mi przez górników z wdzięcznością i ze wstydem. Z wdzięcznością, bo pomoc tych zapracowanych ludzi, to nie kaprys przemijający, lecz granitowa podstawa, na której można trwale gmachy budować. Nigdy nie śmiałem marzyć, by Wykłady Jagiellońskie dostały się pod strzechy — były czytane przy świetle lampek górniczych. Zawstydzili mnie ci ludzie, okazując, o ile są lepszymi odemnie. Gdy ja, wiele zawdzięczając innym, o biednym ludzie zapomniałem i tylko liczyłem na warstwy uprzywilejowane, oni z najzupełnijszem zaparciem się siebie znosili mi swe ciężko zapracowane oszczędności, z pełną świadomością, że nie dziś ani jutro ujrzą owoce swych ofiar. Gdy ja poddawałem się zwątpieniu po kilku niepowodzeniach — oni gorąco

i dzielnie wołali: «wytrwaj! Twój cel odległy, pracujesz dla przyszłych pokoleń, ale my cię nie odstępim!» Przynależem im, że przygotuję dla nich tańsze i przystępniejsze wydanie następnego tomu Wykładów, aby łatwiej mogli zdobyte prawdy szerzyć wśród braci. Od tego ludowego wydania zaczynam, — ci, co prostej ludowej wiary w hierarchję umysłową i właściwą powagę fachową uczciwego nauczyciela nie mają, niech nie czytają tego dzieła — niech raczej poczekają na wydanie akademickie, które będzie zawierać bibliograficzne *)

*) Ktoby chciał sam gruntowniej popracować nad filozofją grecką, znajdzie bibliograficzne szczegóły w pożytecznem dziele: Ueberweg's Geschichte der Philosophie des Alterthums, 8-te Aufl. Berlin 1894 — a główne teksty oryginalne filozofów greckich w podręczniku starannie opracowanym: Historia philosophiae graecae, testimonia auctorum conlegerunt notisque instruxerunt H. Ritter et L. Preller, ed. 8-va, Gothae 1898. Oba te najlepsze dzieła są jednak bardzo niewiarogodne, gdy chodzi o Platona, bo nie uwzględniają nowszych



i exegetyczne dane, dla ludu zbyt-
czne.

Czytelnik, który pomimo tego zastrze-
żenia książkę tę przeczyta, niech pa-
mięta, że to są wykłady — nie podrę-
cznik. Zadaniem wykładu nie jest wy-
czerpanie treści przedmiotu, ani wszech-
stronne porównanie zdań różnych ludzi
o rzeczach, których z całą stanowczo-
ścią rozstrzygnąć nie możemy — lecz
pobudzenie uwagi słuchacza, wskazanie
najdonioślejszych zagadnień, zachęcenie
do samodzielnej pracy, treściwe a jasne

badania nad tym przedmiotem. Polski podręcznik
Pawlickiego zawiera obok dziwnych błędów
wiele trafnych i oryginalnych poglądów, cen-
nych dla badacza — lecz ze względu na wido-
czny brak głębszych filozoficznych przekonań
u autora, szkodliwie może działać na umysły
nieprzygotowane, bo wzbudzi w nich fałszywe
wyobrażenie jakby filozofja była szeregiem bez-
płodnych porywów — gdy w istocie prawie
każdy poważny myśliciel trwale jakieś prawdy
zdobywał, dla całej ludzkości ważne i pożądane.
Z innych dzieł o tym przedmiocie na szczególną
uwagę zasługują: A. W. Benn, The philoso-

wyrażenie prawd niewątpliwych, stanowiących obiektywny dorobek badań ludzkich na danem polu. Kto chce przedmiot gruntownie poznać, ten na wykładach nie poprzestanie, lecz zwróci się ku dziełom szczegółowym i ku tekstom oryginalnym, na których są oparte te dzieła, zarówno jak i wykłady. Wykład nie trzyma się niewolniczo przedmiotu, lecz panuje nad nim. Wykładać warto jedynie to, co się gruntownie zbadano, i dlatego nie należy zanadto rozszerzać zakresu wykładu, by nie być narażo-

phy of Greece, London 1898; J. E. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3-te Aufl. Berlin, 1878; C. A. Brandis, Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie, Berlin, 1862; Janet et Séailles, Histoire de la philosophie, Paris 1894; Gustav Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874, Gotha 1876—79; Renouvier, Manuel de philosophie ancienne, Paris 1845. Wiele poważnych błędów zawierają dużo czytane dzieła Zellera i Windelbanda — ludzi o dosyć ciastnym widnokregu, których zalecać młodzieży nie godzi się.

*

nym na sądzenie o rzeczy z drugiej ręki, jak większość profesorów czyni, wskutek nadmiernych wymagań programu im narzuconego.

Tylko na takie wykłady chodzić warto, co płyną z duszy mówiącego; — choć zabarwione pewnym nieuchronnym subiektywizmem, — takie wykłady zawsze więcej dadzą, niż odczytywane z notatek pełne erudycji lekcje. Gdyby młodzież akademicka chodziła jedynie na takie kursa, z których wynieść można prawdziwą treść dla ducha, to więcej czasu zyskałaby na samodzielną pracę.

Wykład choć jest subiektywnem wyrażeniem tego, co najwięcej zajmuje mówiącego — może i powinien być obiektywnym co do treści — podawać tylko to, co za dowiedzione uważamy. Na polu historycznem niema ścisłej i bezwzględnej wiedzy — jest tylko szereg prawdopodobieństw, czasem bardzo zbliżonych do pewności, lecz zawsze wymagających zastrzeżenia, że błąd jest mo-

żliwym. Dowód historyczny, to jedynie dowód przeważającego prawdopodobieństwa, nie apodyktycznej pewności. Więc choć najstaranniej błędów uniknąć usiłowałem, nie śmiem twierdzić, że błąd żaden do przedstawienia tego się nie zakradł: nawet zewnętrzne fakta trudno jest zbadać dokładnie, gdy zaszły w odległej przeszłości — daleko trudniej rozwój myśli. Ale tyle zaręczyć mogę, że wszystko co twierdzę, jest opartem na znajomości źródeł i ma za sobą silne prawdopodobieństwo. Za wskazanie błędów będę każdemu wdzięczny — naturalnie jeśli, jak to często bywa, krytyki nie będą oparte na nieznajomości źródeł i ślepem zaufaniu do innych autorytetów. Gdy znakomity badacz Władysław Natanson wydał elementarny podręcznik fizyki, wielu nauczycieli gimnazjalnych zawrzało wielkiem oburzeniem na to, że nie wszystko w tem dziełku zgadzało się z ich mniemaniami, zaczerpniętymi z dzieł poprzedniego pokolenia. To samo spotka pewno i obecne wy-

kłady, bo nieuków na żadnym polu nie brak.

Wprowadzenie do tych wykładów wielu porównań greckich myślicieli z naszymi wieszczami nie jest tak niesłychanem, jak mogłoby się wydać niektórym estetykom, poświęcającym dla harmonji i jednolitości bezpośredniość ruchu myśli. Kuno Fischer pisząc o Spinozie cytuje ciągle Goethego — choć jego czytelnicy poetę swego nierównie lepiej znają, niż nasi rodacy znają wieszczów polskich. Więc taka metoda wykładu znajduje podwójne usprawiedliwienie: porównanie dwóch różnych sformułowań tej samej tezy pogłębia jej zrozumienie — i zwraca uwagę czytelnika, mniej oswojonego z ojczystą literaturą, na ogromne bogactwo jej myśli teoretycznych.

Na zakończenie wypada usprawiedliwić szczególny nacisk w tym tomie świadomie położony na jedną z teorii greckiej myśli — zwykle pobieżnie dosyć traktowaną w historycznych dzie-

łach. Wyglądać to może na usiłowanie narzucenia czytelnikowi własnych poglądów autora na reinkarnację jaźni, czyli metempsychozę lub palingenezę. A jednak właściwy pogląd autora na tą hipotezę i uzasadnienie teoretyczne wniosków stąd wypływających, w związku z całością nowszej metapsychiki*), należy dopiero do następnego (III go) tomu Wykładów Jagiellońskich. Tutaj kwestja metempsychozy tyle miejsca zajmuje tylko dlatego, że jest historycznie doniosłą i że wielu czytelników nie zdaje sobie wcale sprawy z tego, jak dziwnie jednomyślni byli na tym punkcie nasi wieszczowie, pomimo tylu innych indywidualnych różnic, które ich dzieliły. Poznanie greckiej teorji reinkarnacji

*) Metapsychiką nazywam ten dział badań psychologicznych, który obejmuje anormalne przejawy indywidualnej jaźni — dopiero w ciągu ostatniego pokolenia w znaczniejszym zakresie naukowo badane. (Ob. szczególnie PROCEEDINGS OF THE SOCIETY FOR PSYCHICAL RESEARCH).

i porównanie jej z podobnymi poglądami wyrazicieli naszego ducha narodowego, będzie dla uważnego czytelnika przygotowaniem do dalszego teoretycznego uzasadnienia tego dogmatu, wbrew uprzedzeniom panującym wśród wielu ciasných umysłów, przemawiających bez żadnego po temu prawa w imieniu kościoła. Kto nie wytworzył w swej świadomości jasnego pojęcia o jaźni i stosunku jej do osobowości, kto nie zna nowszych badań metapsychicznych i całego rosnącego wciąż materiału spostrzeżeń i naukowo stwierdzonych faktów z tego zakresu — ten nie może być kompetentnym sędzią w tak zawiłej sprawie.

Kraków, S.F.N.P. ulica Batorego 1^{III}.

25 maja 1902 r.

W. L.

TREŚĆ TOMU II-go
Wykładów Jagiellońskich.

Część pierwsza: Filozofja w kolonjach greckich w V-m i VI-m wieku przed Nar. Chr.: od Pytagorasa do Demokryta: str. 1—144.

Rozdział I-y: Pytagoras i jego szkoła: str. 1—64.

Pierwsza szkoła filozoficzna, zarazem pierwsze tajne bractwo polityczne: 3— życie mistrza 4 — wygnanie i śmierć: 5 — wpływ polityczny: 6 — stosunek jego szkoły do innych bractw i zakonów: 7 — zdanie Mickiewicza o nim: 8 — późniejszy wzrost tajnych bractw: 9 — dlaczego tajemnica pożądana: 10 — wstyd i dyskrecja: 12 — solidarność grupy braterskiej: 13 — milczenie: 14 — Damon i Phintias: 15 — ścisłość związków przyjaźni: 15 — Browning i Mickiewicz o miłości: 16 — odkrycie nieśmiertelności duszy: 17 — wędrówka dusz: 19 — odpowiedniość ciała i duszy: 20 — braterstwo nieśmiertelnych duchów: 21 — wierność twórców: 22 — tajemnica czarnych chwil: 23 — próby: 24 — opanowanie żądź: 25 — odkrycie matematyczne a metafizyczne: 26 — wiara i wiara: 27 — pamięć żywotów: 28 —

niewola ciała odejmuje pamięć: 29 — przyćmienie pamięci i sumienia: 30 — świętość i mądrość: 31 — świadectwa tych co pamiętają: 32 — szczeble żywota: 33 — chwila przed zaśnięciem: 34 — teoria snu Mickiewicza: 35 — równość duchowa braci i sióstr: 38 — pierwsze pewniki filozofji: 39 — tłumaczenie jakości przez ilość: 40 — teoria muzyki: 41 — astronomja: 42 — Filolaos: 42 — kosmologja: 43 — kategorje: 44 — szkoła pytagorejska: 46 — losy teorii reinkarnacji: 49 — Origenes i św. Augustyn: 49 — Słowackiego Król-Duch i Krasiński: 50 — wspomnienia ubiegłych żywotów: 52 — moc ruszania światem: 53 — duchy pomocnicze: 54 — veto z ducha: 55 — Krasiński o metempsychozie: 56 — Mickiewicz wyznawca pytagorejskiej teorii: 58 — potępienie Kościoła: 60 — prawdy niewyjaśnione: 62 — wartość tych prawd dla odrodzenia ducha: 64.

Rozdział II-gi: Szkoła Eleatów: str. 65—91.

Xenofanes: 65 — krytyka Homera: 66 — antropomorfizm: 67 — byt prawdziwy: 68 — pojęcie Boga: 69 — antynomje: 72 — Parmenides: 73 — wrażenia i przedmioty: 74 — myśl i rzeczywistość: 75 — byt niematerjalny: 76 — kosmologja: 78 — Zenon: 80 — podzielność materji a nieskończoność świata: 81 — przestrzeń: 82 — Słowacki o wieszczych przecuciach: 83 — krytyka ruchu: 84 — Achilles i żółw: 84 — pojęcie nieskończoności: 86 — subiektywność przestrzeni: 87 — Melissos: 88 — zasługi Eleatów: 89 — pojęcie substancji: 90 — jedność bytu: 91.

Rozdział III-ci: Heraklit: str. 92—106.

Król Efezu: 92 — początki etyki: 93 — panowanie rozumu: 94 — pożary wszechświata: 95 — spokój mędrca: 97 — Heraklit i Słowacki: 99 — egoizm i pesymizm: 101 — prawa powszechne: 102 — Heraklit i Krasieński: 104 — Związek metafizyki i etyki: 105 — próżność usiłowań ludzkich: 106.

Rozdział IV-y: Empedokles: str. 107—121.

Pierwszy doryjski filozof: 107 — miłość i niezgoda: 108 — teoria poznania: 109 — powstanie wrażeń: 111 — wspólność jednostek z wszechświatem: 112 — wędrówka dusz: 112 — przeszłość ludzi potężnych: 114 — znaczenie bogactw: komentarz Słowackiego: 115 — Empedokles i Mickiewicz o genjuszach: 117 — bogowie: 118 — dusza jako anioł upadły: 119 — wegetarjanizm: 120 — potęga miłości: 121.

Rozdział V-y: Atomiści: str. 122—144.

Leukippos: 122 — atomy: 123 — usunięcie różnic jakościowych: 124 — wyobrażenia genjalna: 126 — kolumny kurzu: 127 — Demokryt: 128 — atomistyka i metempsychoza: 129 — przesadne uogólnienie: 130 — materjalizm jako niezbędna próba: 131 — gatunki atomów: 133 — ogień i dusza: 134 — wrażenia konieczne: 135 — jednostronność materjalizmu: 136 — kosmologia: 137 — ideały etyczne: 138 — istnienie bogów: 140 — ruch jako przyczyna ciepła i światła: 142 — wyjaśnienie barw: 142 — granice materjalizmu: 143 — filozofja kolonialna upada: 144.

Część druga: Początki filozofji ateńskiej w V-ym i IV-ym wieku przed Nar. Chr. od Anaxagorasa do Sokratesa : str. 144—246.

Rozdział VI-y: Anaxagoras : str. 147—158.

Przenosi filozofję z kolonji do Aten: 147 — oskarżony o bezbożność: 148 — panowanie rozumu: 149 — odrebność ducha: 150 — duch jako źródło sił: 151 — trudność konsekwentnego stosowania zasad: 152 — idee i monady: 153 — Słowackiego komentarz: 153 — nieskończona jakościowa różnorodność: 154 — krew i kości: 155 — nasiona rzeczy: 156 — stopniowe zgeszczanie: 156 — metale odgadnięte jako pierwiastki: 157 — ciągłość materji: 157 — zamieszkałość ciał niebieskich: 158.

Rozdział VII-y: Sofiści : str. 159—190.

Pierwsi profesorowie filozofji: 159 — djalektyka jako rzemiosło: 160 — drwiny Platona: 161 — własność plodów ducha i rezygnacja Tolstoj: 162 — wartość pracy umysłowej: 162 — Mickiewicz o własności literackiej: 163 — wymagania ofiarności nadzwyczajnej od twórców: 164 — zarobek jako hańba: 165 — wszystko wszyscy dla wszystkich bezpłatnie czynić będą: 165 — honorarja rychlej znikną niż zarobki: 165 — szukajmy komu dać nie od kogo wzięść: 166 — lekarze i piekarze: 167 — honorarjum powiększyło jednak liczbę sług Ducha: 168 — rozpowszechnienie wiedzy i rozszerzenie jej granic: 169 — zasługi sofistów: 169 — Protagoras: 170 — nie wie nic o bogach: 171 — skazanie i śmierć: 172 — miarą wszystkiego człowiek: 173 — subiektywizm przygotował indywidualizm: 173 — ruchy czynne

i bierne: 174 — wszystko jest i nie jest: 175 —
nie nie istnieje samo w sobie: 175 — ideały
geometrów: 176 — zasady moralne: 176 —
lekarz i sofista: 177 — Protagoras prawodawca: 177 — rehabilitacja Protagorasa u Platona: 178 — ćwiczenie i sztuka: 179 — nieskończona różnorodność jednostek ludzkich: 179 — przesadne uogólnienie: 179 — sceptycyzm i krytycyzm: 180 — przygotowanie metafizycznego indywidualizmu: 181 — Gorgjas: 181 — dialog Platona o nim: 182 — krańcowy sceptycyzm: 183 — nie ma, byt niepoznawalny, poznania udzielić nie można: 183 — efektowny paradoks: 184 — wzniesienie antynomji Zenona: 184 — myśl i przedmiot jej: 185 — zasługi sofistów: 187 — zwalczali niewolnictwo: 188: — sofizmaty: 189 — mimowolne narzędzie postępu: 189 — wywołali głęboką reakcję: 190.

Rozdział VIII-y: Sokrates: str. 191—220.

Pierwszy Ateńczyk filozof: 191 — trzy wizerunki jego postaci: 192 — karykatura Arystofanesa: 192 — pomnik Xenofona: 193 — ideał Platona: 194 — rola Sokratesa w dialogach Platona: 195 — najwierniejszy obraz: 197 — świadectwa Arystotelesa: 198 — życie Sokratesa: 199 — odwaga cywilna i wojskowa: 200 — przywiązanie do Aten: 203 — nieuk szermujący ironją: 203 — miłość bezinteresowna: 204 — położnictwo ducha: 204 — rozmowy Sokratyczne: 205 — nowy gatunek literatury: 206 — nienawiść świętoszków: 207 — uległość mędrca prawom: 208 — doniosłość wiedzy: 209 — metodyczne powątpiewanie: 210 — dwuznaczność wyrazów: 210 — indukcja: 211 — cnota i wiedza: 212 — rząd najlepszych

i najmedrszych: 213 — poznanie samego siebie: 213 — działanie opatrności na sumienie: 214 — wiedza bogów: 215 — teleologia: 216 — cel jako kategoria: 217 — ideał mędrca: 218 — podkopanie autorytetów, szacunek indywidualnego sumienia: 220.

Rozdział IX-y: Sokratycy: str. 221—246.

Samodzielność i odrębność sokratyków: 221 — Arystypos: 222 — cześć dla wiedzy: 223 — rozkosz i ból: 224 — cel życia: 225: — mędrzec wolny od przesądów: 226 — hedonizm: 227 — Teodoros: 228 — Hegezjas: 229 — samobójstwa: 230 — Annikeris: 230: — Euhemeros: 231 — Antystenes: 232 — cynicy: 233 — mędrzec sobie wystarcza: 234 — nieomylny: 235 — kosmopolita: 236 — beżżenny: 236 — wróg niewolnictwa: 236 — logiczne teorje Antystenesa wznowione przez Mill'a, zwalczane przez Stanley Jevons'a: 237 — koń i końskość: 238 — Djogenes: 238 — Krates: 239 — Euklides z Megary: 240 — Diodoros Kronos: 241 — Fedon z Elis: 241 — stosunek Platona do Sokratyków: 242 — istnienie prawd niewątpliwych: 243 — na wyżyny rozwoju filozoficznego nie prowadzą wykłady ani podręczniki: 245 — wiekuista Sprawa Boża: 246.

Wiadomość o pracach W. L. dla jego ucni: str. 247—255.

Na końcu dzieła jako dodatek, tekst 2-go wydania
Wychowania Narodowego, z osobną paginacją 1—48.

I. Wszechnica Mickiewicza: str. 1—4.

Założenie: 1 — protest oficjalnych profesorów: 1 — ustawa: 2 — cel, środki, członkowie: 3 — komitet wykonawczy: 4.

II. Objąsnienia do Ustawy: str. 5—11.

Studja i badania: 5 — nauczycielowie: 7 — ideał wychowania: 8 — wybór członków: 9 — podział odpowiedzialności: 11.

III. O korespondencji ogólnej: str. 12—14.

Kandydaci na członków: 12 — uproszczenie technicznych manipulacji: 13.

IV. O korespondencji poufnej: str. 14—18.

V. Koła Uniwersytetu Mickiewicza: str. 18—23.

VI. Ogniska filareckie: str. 23—24

VII: O wychowaniu narodowem: str. 25—48.

Wychowanie jako narzędzie polityczne: 26 — państwo a narodowość: 27 — asymilacyjna siła polskości: 28 — egoizm narodowy nowoczesnego Polaka: 29 — walka o wolność wrogów: 30 — Gustaw-Konrad nad Faustem: 31 — elekcyjna monarchja: 32 — służba boża i braterstwo: 33 — dwie formy organizacji: 34 —

dyktator i komitety: 35 — zakon boży: 37 —
karność a samodzielność: 39 — powaga wo-
dza: 40 — kółka dzieci: 41 — obchody na-
rodowe: 43 — spowiedź: 43 — wymiana
zdań: 46 — zbliżenie do ludu: 47 — związek
filaretów: 48.

POPRZEDNICY PLATONA

CZEŚĆ PIERWSZA :

FILOZOFJA W KOLONJACH GRECKICH

W VI-m i V-m WIEKU PRZED NAR. CHR.

OD PYTAGORASA DO DEMOKRYTA.

I. Pytagoras i jego szkoła.

W połowie VI-go wieku przed Chr. żył mąż wiekopomnej sławy, który dokonał olbrzymiego na owe czasy dzieła — i w zakresie filozofji, i na polu zastosowań filozofji do życia polityczno-społecznego, — bo stworzył pierwszą ścisłą szkołę filozoficzną, a zarazem pierwsze tajne bractwo polityczne, mające na celu reformę społeczną.

Filozofowie z Miletu, jakkolwiek prawdopodobnie jeden od drugiego zależą, nie stanowili zorganizowanej szkoły filozoficznej w późniejszym tego słowa znaczeniu. Anaximander był uczniem Talesa, Anaximenes Anaximandra, ale żaden z nich, o ile wiadomo, nie groma-

dził w koło siebie całego grona uczni, którymiby kierował.

Taką ścisłą organizację filozoficzną, pielęgnującą odkrycia myśli, i przekazującą je z pokolenia na pokolenie, napotykamy po raz pierwszy w greckiej kolonii Krotonie na południowym wybrzeżu Włoch, w końcu VI-go stulecia przed Chr.

Twórcą tego bractwa był Pytagoras, podobno rodem z Samos, szukający schronienia w południowych Włoszech przed tyranicznym rządem Polykratesa.

O życiu jego prawie nic nie wiadomo. Urodził się w pierwszej połowie VI-go wieku, umarł sędziwy pod koniec tegoż stulecia, po kilkudziesięciu latach działalności w Krotonie.

Działalność jego rozpoczęła się około 530-go roku, po wielkiej porażce doznanej przez Krotonjatów nad rzeką Sagra, w walce z ościennymi państwami Locri i Rhegium.

Pod wpływem Pytagorasa rozwinęła się tak dalece potęga przybranej prze-

zeń ojczyzny, że gdy w 510-m roku wybuchła walka z innym ościennem państwem Sybaris, — które wówczas było jedną z najbogatszych greckich kolonji, — Krotonjaci zwyciężyli możnych wrogów; niestety w zwycięztwie tem nie okazali umiarkowania, i całkiem zburzyli Sybaris, co doprowadziło do sporów o łupy wśród zwycięzców, a następnie do rewolucji w Krotonie i do zmiany rządów.

Wśród tych walk Pytagoras został zmuszony opuścić przybraną ojczyznę i schronił się w Metaponcie, gdzie umarł. Szkoła jego trwała przeszło sto lat po jego śmierci i cieszyła się największem uznaniem wskutek doświadczonej siły moralnej jej uczestników.

To są główne fakta przekazane potomności o tym dziwnym mędrca. Wiadomo też, że Pytagorejczycy materjalną potęgę swą w znacznej części zawdzięczali słynnemu atlecie Milonowi, który był wiernym uczniem i sługą Pytagoras.

Widać na tym przykładzie jak rze-

czywista siła ducha zawsze znajduje środki materialne dla urzeczywistnienia swych celów. Pytagoras jako bezdomny wygnaniec bez środków przybywa do miasta obcego — i w przeciągu jednego pokolenia staje się panem tego miasta, zyskuje najmożliwszych obywateli jako narzędzia swej woli. Miasto przedtem upokorzone przez słabych sąsiadów, dzięki tajnej organizacji Pytagorejczyków osiąga taką siłę, że zwycięża najpotężniejsze i najbogatsze państwo sąsiednie. W upojeniu zwycięztwa zapominają Krotonjaci o mądrych radach mistrza, bogate łupy już nie wystarczają by zaspokoić ich rozbudzoną chciwość, i rychło po moralnym upadku następuje materialna ruina, wewnętrzne niesnaski: Krotona niewdzięczna skazuje na tulaństwo swego sędziwego nauczyciela, — i traci swą krótkotrwałą świetność w miarę tego, jak ogół obywateli odwraca się od szkoły Pytagorasa.

Jednak Pytagorejczycy przez całe stulecie jeszcze w południowych Wło-

szech rej wodzą i dają przykład potęgi moralnej, jaką wytwarza ścisła jedność przyjaciół.

Gdybyśmy znali wszystkie szczegóły powstania i rozwoju bractwa Pytagorasa, moglibyśmy dopiero się przekonać, o ile ono się zbliżyło do typu późniejszych bractw i zakonów, które kolejno ludzkością kierowały. Ale w każdym razie najsceptyczniejszy historyk filozofji tej zasługi Pytagorasowi nie odejmie, że był on twórcą najdawniejszego nam znanego tajnego politycznego związku mającego na celu postęp społeczny.

Wprawdzie przed nim istniały już orfickie misterja, a o nim głosi podanie, że kolejno był wtajemniczany we wszystkie misterja religijne helleńskie i wschodnie. Lecz bractwa religijne, przez kapłanów tworzone, różnią się od tajnych związków polityczno-społecznych, przez świeckich ludzi zakładanych: te ostatnie najczęściej zdradzają wyraźne dążenie do wyzwolenia się od przewagi kapła-

nów, nawet przy wybitnych religijnych tendencjach swych uczestników.

Takim związkiem była później Akademia Platona, i większość szkół filozoficznych w Atenach. W dalszym ciągu taka forma towarzystw rozwinęła się w lożach masońskich — a z drugiej strony do tegoż typu trzeba zaliczyć np. zakon Jezuitów, który dziwną potęgę swego działania zawdzięczał solidarności i tajemnicy wiążącej członków.

Dziś we wszystkich krajach cywilizowanych istnieją liczne tajne towarzystwa, dążące do poprawy stosunków społecznych. Mickiewicz na Pytagorasa powołuje się gdy mówi:

Żeby tak pożyteczne dokonać zamysły,
Najpewniejszym sposobem będzie wybór ścisły.
Ów Samiजेzyk, w mądrościach natury ćwiczony,
Gdy prawdzie, długo nagiej, narzucal zasłony,
I tajne berło cnoty rozciągnął nad światem,
Nie każdemu z swych uczni dozwolil być bratem.
Tak uczynil i Orfej, naród głaszcząc dziki,
Tak się i eleuzyńskie odbyły tajniki.
Nam choć liczne pragnących stawiają się orszaki
Nie jedna wszystkich żądza, zamiar nie jednaki.

A gdy chytrej obludy zdejmujemy z nich płaszcze,
 Nie pod jednym się runem wilcze znajdują paszcze.
 Ten się chciwością pędzi, ślepą dumą drugi,
 Co w licznych towarzyszach chce mieć liczne sługi,
 A niech się im wykrętne nie zdadzą manowce,
 Srodzy wraz z przyjaciela będą prześladowce.
 Inny, by krótką chętkę lub ciekawość sycić,
 Za najtrudniejsze sprawy nie waha się chwycić;
 Ale jak go dziecinna uwiodła łakotka,
 Dziecinna zrazi trudność, którą pierwszą spotka.
 Tacy gdy do nas wstępu nie znajdują przychodnie,
 Gdy, jakeśmy działali, będziemy działać zgodnie,
 Gdy osobne urazy topiąc w niepamięci,
 Każdy na wspólne dobro wszystkie zwróci chęci,
 Zgodną przyszłość przeszłości zmierzając rachubą,
 Będziemy wzorem innym, sobie samym chlubą.

Choć prawie wszystkie rządy prześladowają tajne bractwa — ilość i wpływ tych związków tak wzrasta, że nawet w krajach, gdzie wolność polityczna jest największa, jak w Anglii, skłonność do tajemnicy bynajmniej nie słabnie, lecz raczej się wzmaga.

Polega to szczególnie na tem, że dziś więcej niż kiedykolwiek, ludzie tych samych dążeń, tej samej narodowości, tej samej rasy lub religji — żyjąc w ró-

żnych krajach pod różnymi rządami, — czują się jednak sobie wzajemnie bliższymi niż współobywatele jednego państwa.

Zaś w miarę bliskości duchowej wybranych jednostek zachodzi potrzeba ochrony tajemnicą ich wzajemnych poufnych stosunków przed innymi, dalszymi, częstokroć niższymi duchami — niezdolnymi pojąć wtajemniczonych, a mogącymi nieraz im zaszkodzić.

Szczególniej każde dążenie do istotnego polepszenia istniejących stosunków, czy to np. przez zjednoczenie obywateli jednej narodowości pod jednym rządem, czy przez solidarność wydziedziczonych wobec uprzywilejowanych w różnych krajach — wymaga tajnej organizacji, bo ma przeciwko sobie potężnych jawnych wrogów, potajemnie knujących zamachy na wszelką wolność.

Rządy wszak same uznają potrzebę tajemnicy i wymagają zachowania onej od swych urzędników, w różnych zakresach ich działania. Nawet gdy chodzi

o tak jasny cel, jak sprawiedliwość wymierzona w obec przestępców, — przysięgli zobowiązani są do zachowania tajemnicy obrad.

Potrzeba tajemnicy podobnie jest uznana w stosunkach prywatnych, gdzie państwo gwarantuje tajemnicę pocztową; — tajemnice handlowe, przemysłowe, rodzinne, świadczą o tem, że nawet gdy chodzi o cele małych grup społecznych, tajemnica i dyskrecja w działaniu są powszechnie uznane za niezbędne*). Cóż dopiero gdy chodzi o cele uciśnionego narodu, wyzyskiwanych klas społecznych?

Ta zasada tajemnicy we wszelkiej organizacji ma swoje głębokie podstawy

*) Nawet Towarzystwo założone dla walki z pijaństwem, J. O. G. T. (*Independent Order of Good Templars*), — choć powstało w Ameryce, gdzie nie brak swobody, i choć ma cel, którego, zdaje się, nikt nie potrzebuje się wstydzić — przyjęło charakter tajnego zakonu i dzięki temu szybko się rozpowszechniło po całej ziemi, zyskując przeszło pół miliona towarzyszy wśród wielu rozmaitych narodowości.

psychologiczne i etyczne. Poszczególne jednostki ludzkie różnią się bardzo między sobą i tylko niektóre osoby mają pod pewnymi względami między sobą coś wspólnego. To co jest wspólnem pewnej grupie osób i stanowi łącznik spajający je w odrębną całość, jest obcem dla innych i stanowi źródło nieporozumień między daną grupą a innymi.

Więc żadna grupa, podobnie jak żadna jednostka, w stosunkach swych na zewnątrz nie może postępować z bezwzględną otwartością, lecz musi czyny swe miarkować według tego, jaki przewidziany skutek będą miały na innych.

Zachodzi tutaj w duchowym zakresie podobny stosunek do tego, który stwarza wstydlivość w zakresie fizycznym. Tak jak ludzie jedni w obec drugich nie obnażają ciała i wstydzą się nawet najprostszych naturalnych czynności, a wstyd ten przewyciężają tylko w obec najbliższych — tak samo i duszy całej nie obnażają wobec wszystkich i nie wszystkie duchowe procesy zechcą

wszystkim ujawniać, z obawy niezrozumienia, szyderstwa i ośmieszenia.

Dopiero w obec najbliższych przyjaciół możemy całą duszę naszą objawić bez obaw, być całkiem zupełnie sobą pod wszelkim względem, uchylić zasłonę, po za którą każdy kryje swoje tajemnice.

Gdy ta otwartość bez granic ogarnie kilka osób, związek ich nabiera charakteru, jakiego czysto społeczne stosunki nie mają: jednostki zlewają się w jedno ciało i na zewnątrz występują solidarnie, jako jedna osoba, odczuwają wzajemnie wszystko, co się tyczy jednego z członków zgromadzenia, jako rzecz wspólną. Jeśli jeden zostanie znieważonym, wszyscy stają w jego obronie. Jeśli jeden dozna osobistego zadowolenia, wszyscy dzielą jego szczęście, — jeśli jeden dozna nieszczęścia, wszyscy dzielą jego smutek, a wogóle łączą się dusze w jedną wielką potęgę:

Serca niebieskie poi wesele
 Kiedy je razem nić powiąże złota.
 Spólnymi łańcuchy

Opaszmy ziemskie kolisko!
 Zestrzelmy myśli w jedno ognisko
 I w jedno ognisko duchy!..
 Dalej z posad, bryło świata!
 Nowymi cię pchniemy tory,
 Aż opleśniałej zbywszy się kory,
 Zielone przypomnisz lata.

Ta idealna łączność właściwa najściślejszemu braterstwu istniała w kole Pytagorasa i stanowiła jego siłę. Oczywiście, by do tego wewnętrznego koła być dopuszczonym, trzeba było przejść przez różne próby — różne szczeble stopniowego wtajemniczenia.

Szersze koła nazywane PYTAGORISTAI czyli AKUSMATIKOI (słuchacze) uczyły przedewszystkiem uczestników słuchania i milczenia, jako warunków głębszego namysłu. Milczenie najprzód było wymagane bezwzględne, (ECHEMYTIA), w celu wyćwiczenia się w panowaniu nad sobą — potem od dojrzałych żądano milczenia warunkowego (MYSTIKĒ SIŌPĒ), to jest mówienia każdemu tylko tyle, ile koniecznie potrzeba.

Ściślejsze koło stanowili PYTAGOREIOI,

żyjący wspólnie pod wszelkim względem — i tak ściśle spojeni między sobą, że jeden za drugiego w każdej chwili gotów był dać mienie i życie.

Znane jest podanie o dwóch Pytagorejczykach Damonie i Phintiasie, którzy pod innemi nazwiskami zostali przedstawieni przez Schillera w wierszu *die Bürgschaft*. Tyran Djonyzjusz, gdy się przekonał, jak dalece jeden na drugiego mógł zawsze liczyć, zapragnął być dopuszczony jako trzeci do tego związku pytagorejskiej przyjaźni.

Związek między Pytagorasem a jego uczniami był tak ścisły, że trudno jest w historii tej szkoły odróżnić naukę samego Pytagorasa od tego, co do jego myśli dodali uczniowie. We wszystkich świadectwach jest mowa o Pytagorejczykach, jakby stanowili jedną osobę — bez żadnego odróżniania uczeni od mistrza. Godłem przyjaźni Pytagorejskiej było KOINA TA TŌN FILON (wspólną jest własność przyjaciół), w znaczeniu zarówno materialnem jak duchowem. Tak

samo jak jeden za drugiego chętnie dawał mienie, tak samo żaden nie dbał o sławę osobistą z jakiegoś odkrycia naukowego.

Angielski poeta Browning trafną dał ilustrację tej wspólnoty duchowej, jaką stwarza miłość. Widzi on w tem najciekawszą różnicę między błotem a miłością — że dzieląc błoto lub złoto na części zmniejszamy je, aż zniknie całkiem — a dzieląc miłość zwiększamy ją, aż ogarnie świat. Pięknie to wyraził Mickiewicz:

Snuć miłość, jak jedwabnik z swych piersi nie snuje,
 Lać ją z serca. jak źródło wodę z wnętrza leje,
 Rozkładać ją jak złotą blachę, gdy się kuje,
 Z ziarnka złotego siać ją, jak się zboże sieje,
 Hodować ją jak matka dziecko swe piastuje,
 Puszcząć ją w głąb, jak nurtuje
 Źródło pod ziemią, w górę wiać nią jak wiatr wieje,
 Po ziemi ją rozsypać, jak się zboże sieje,
 Ludziom piastować jak matka swych piastuje.
 Stąd będzie wyższa moc twa, jak moc przyrodzenia,
 A potem będzie moc twa, jako moc krzewienia,
 Potem jak ludzi, potem jako moc aniołów,
 A w końcu będzie, jako moc Stwórcy stworzenia.

Taką wielką miłością ogarniał Pytagoras tych, co się do niego zbliżali, i całe społeczeństwo wśród którego zamieszkał, gdy emigrował z ojczyzny swej, wyspy Samos, — nie chcąc ścierpieć widoku tyranji Polykratesa, wobec której czuł się bezsilnym, — a nie mogąc przerobić własnych współobywateli.

W obcem mieście, gdzie uwaga nie była nań jeszcze tak bardzo zwrócona, łatwiej mógł rozpocząć swoje przedsięwzięcie — usiłowanie zestrzelenia wielu dusz istotnie w jedno ognisko. I tak je połączył, tak się podzielił z nimi wszystkim, co w dalekich wędrówkach po krajach wschodnich zdobył, że dziś prócz zasady tajnej organizacji jedno tylko filozoficzne odkrycie na pewno samemu Pytagorasowi przypisać możemy — nieśmiertelność duszy.

To przekonanie Pytagorasa, powszechnie przyjęte w jego szkole, ma taką olbrzymią doniosłość dla rozwoju myśli ludzkiej, że wystarcza, by go zaliczyć do największych myślicieli —

i uznać za jednego z najznakomitszych poprzedników Platona.

Pytagoras rzucił w wir europejskiej myśli twierdzenie, które od jego czasów zyskiwało coraz to liczniejszych wyznawców, choć jeszcze dziś nie jest powszechnie przyjętem i częstokroć bywa namiętnie zwalczanem przez przeciwników, nie pojmujących jego treści.

Brzmi ono według najdawniejszego świadka, Porfyrjusza, biografy Pytagorasa z III wieku po Chr.: »ATHANATON EINAI TEN PSYCHĒN«. (Że czemś nie ulegającym śmierci jest dusza).

Znaczącem jest w tem zdaniu to, że pojęcie istoty nieśmiertelnej wyraźnie występuje jako szersze niż pojęcie duszy ludzkiej: dusza nie jest jedyną nieśmiertelną rzeczą, tylko jest czemś nieśmiertelnem obok innych rzeczy nieśmiertelnych, skoro przymiot nieśmiertelności jest orzeczeniem zdania ogólnie twierdzącego, w którym wyraz «dusza» jest podmiotem.

Więc Pytagoras czyni krok naprzód

w porównaniu z jońskimi fizjologami. Tamci szukali wspólnego pierwiastku świata materialnego — on pierwszy wprowadza pojęcie niematerialnej istoty — pojęcie, które później tak się rozwinęło, że z niematerialnego bytu cały byt materialny został wyprowadzony.

I ten sam Porfyrjusz bliżej nam określa, jak Pytagoras pojmował nieśmiertelność duszy. Dodaje bowiem: METABALLUSAN EIS ALLA GENĒ ZOŌN... KAI HOTI PANTA TA GIGNOMENA EMPSYCHA HOMOGENĒ DEI NOMIZEIN« (że się przebiera w inne rodzaje zwierząt... i że wszystko to, co się rodzi ożywione duszą, należy uważać za podobne do siebie).

Już w starożytności przekręcano to zdanie i przypisywano Pytagorasowi twierdzenie, jakoby dusza ludzka wędrowała przez ciała zwierząt niższych — przez co naturalnie ośmieszano wędrowkę dusz czyli metempsychozę.

Tymczasem Pytagoras, podobnie jak wszyscy myśliciele, co po nim uznawali kolejne wcielenia dusz, bynajmniej nie

twierdzi, że dusza przypadkowo różne kształty przyjmuje: i owszem, po za kształtem szuka jego głębszego znaczenia, po za formą treści — i domyśla się, że organizm każdy zwierzęcy czy ludzki jest tylko symbolem tej duszy, co go do życia powołała.

Więc dusza, nieśmiertelna z natury rzeczy, musi przyodziewać się w różne ciała, przez nią samą utkane z niższych monad, coraz to bogatsze formami, w miarę, jak ona sama zyskuje na treści.

Dusza która się raz już wyraziła w postaci człowieka, z ludzkim mózgiem i systemem nerwowym, nie łatwo cofnie się wstecz do tego stanu, w którym jej wyrazem były kształty małpy.

Ta wzajemna odpowiedniość ciała i duszy jest wynikiem tego, że dusza sama ciało stwarza, że ona zarodek organizmu do rozwoju doprowadza. Wiele tu się nasuwa trudności i wątpliwości — np. dla czego ciała pełne urody częstokroć zawierają brzydkie dusze? — Ta uroda zewnętrzna, która nas w oczy bije, to

tylko drobna i nieznaczna cecha całości kształtu form ciała ludzkiego, — różnaitość dusz wyraźniej się odtwarza w różnaitości zwojów mózgowych niż w różnaitości rysów twarzy. A jednak dusza piękna, potężna, wysoce rozwinięta, zawsze i na twarzy nawet najpospolitszej rzeźbi rysy wyraziste, zwracające uwagę. Dlatego podanie głosi o Pytagorasie, że bacznie się wpatrywał w twarz nowych swych uczni.

Gdy raz uznamy nieśmiertelny rozwój każdej duszy wśród jej przemian czy przebrań cielesnych, pogląd ten bardzo daleko sięgnie w swych konsekwencjach: przeinaczy bowiem nie tylko teoretyczne wyobrażenia, lecz także praktyczne wskazówki życiowe.

Przedewszystkiem prawdziwe i bezwzględne braterstwo jest tylko między nieśmiertelnymi duchami możliwe. Aby kogoś ukochać, trzeba żeby to była rzeczywista istota, nie zmienna jakaś postać, ulegająca tysiącnym wpływom bez oporu.

Ci co mają siebie za igraszkę losu, co ciągle się obawiają nieprzewidzianych niebezpieczeństw i nieznanych bogów, co nie doszli do poczucia własnej mocy, — ci każde spotkanie uważają za przypadek, — a za wierność swą nie mogą ręczyć, bo nie wierzą, by od siebie zależeli.

Dopiero gdy człowiek pozna, że losu swego sam jest twórcą, że każdy wysiłek wytrwały prędzej czy później cel swój osiąga, że można i trzeba dążyć stale do celów, jakie własna wola nam ukazuje — że w takim dążeniu sprzyjają nam wszystkie siły przyrody i nadprzyrody, świata i zaświata — dopiero taki człowiek innego, równego mu, nieśmiertelnego ducha pokochać może Pytagorejską miłością, ufając, że tych węzłów, zadziergniętych własną wolną wolą przyjaciół — żaden los, żadna siła nie rozerwie.

Nawzajem w poczuciu takiej nieskończonej miłości staje się zupełnie jasnym, że dla nieskończonych uczuć pole do-

czesnego życia zbyt ciasne, że musi być życie szersze, głębsze, pełniejsze — w którym nasze uczucia nareszcie pełne i dojrzałe owoce przyniosą.

Wtedy też zawieramy braterskie przymierza już nie tylko na całe życie, — lecz na wieki wieków, a ilość nici łączących dusze nie wpływa ujemnie na jakość coraz to doskonalszych związków miłości i przyjaźni.

Wtedy zaczynamy patrzeć na poszczególne żywoty ludzkie, jako na szereg doświadczeń, które nas kolejno prowadzą coraz to wyżej, ćwicząc nasze siły, aż wyrównamy nareszcie tym nadludzkim istotom, które nasza wyobraźnia tworzy, i stawia nam jako wzór godzien naśladowania.

Z tego dopiero punktu widzenia odsłania się nam zarazem tajemnica owych najczarniejszych chwil bezbrzeżnej rozpacz, zdarzających się w życiu nawet najlepszych ludzi; gdy się komuś wydaje, że wszystko go zawiodło, że najbliżsi go nie pojmują a Bóg wysłuchać

nie chce, że marnuje w beznadziejnej walce całkiem bezowocnie swe życie, — wtedy duchy doskonalsze patrzą nań z najgorętszą miłością, tak jak dobry nauczyciel patrzy na usiłowania ukochanego ucznia, któremu zadał trudne zadanie, aby wypróbować jego własne siły. Gdy uczeń po wielu wysiłkach nie zdoła sam rozwiązać zagadnienia, nauczyciel trudności wyjaśni, drogę prowadzącą do celu wskaże. Gdy osamotniony bojownik nie widząc znikąd ratunku westchnie «Boże czemuś mnie opuścił?» — nagle może nań spłynąć taka cudowna fala łaski, tyle nadprzyrodzonego światła i nadludzkich sił, — że ujrzy odległe horyzonty licznych żywotów ludzkich i plany Opatrzności dla wielu światów — a wtenczas własne udręczenia wydadzą mu się takim drobiazgiem, jak kamyki, o które w drodze na wysokie szczyty potyka się noga człowieka; — wtenczas, olśniony tym nadziemskim blaskiem, zawstydzi się, że na chwilę mógł wątpić o nieustającej opiece najlepszego Boga

nad każdym tęskniącym doń duchem, — wtedy dopiero pojmie, że wszelkie jego bóle, choroby, rozczarowania, upadki nawet — były szeregiem najwyższą mądrością kierowanych prób, które ludzkiego bohatera przygotowują do wyżyn boskiego zaiste życia.

Wiara Pytagorasa w Opatrzność i w to, że dusza, — nie ciało i nie żaden gatunek materji — stanowi istotę świata, — ta wiara także zmienia moralne zasady — wypowiada z konieczności walkę zmysłowym żądzom, i stawia po nad nizkie zadowolenia ciała ideał ofiary dla bliźnich, rozwoju sił duchowych w celu zupełnego poddania im sił materialnych.

Zapytacie, dla czego ta wiara, której pierwsze promyki tak dawno do Europy dzięki Pytagorasowi ze Wschodu przenikły, — której ognisko roztlili się jeszcze dawniej w Egipcie i w Indjach — dla czegoż ta odwieczna wiara dotąd nie stała się tak powszechną, jak np. powszechnie i bezspornie jest przyjęte

odkrycie tegoż Pytagorasa o wymiarach kwadratów przekątnej i boków prostokąta?

Odpowiedź prosta: każdy dział wiedzy ma właściwe sobie metody badania, kryterja prawdy i sposoby dowodzenia. Linje geometryczne są daleko prostszymi przedmiotami wiedzy niż dusze ludzkie, z których każda posiada nieskończoność wymiarów.

Więc dowodzenia o własnościach dusz nie mogą tak łatwo być uprzystępnione tłumom jak dowodzenia o własnościach trójkątów. A swoją drogą pamiętajcie, że mnóstwo ludzi żyje, dla których i matematyczne prawdy nie istnieją, nie mogą być pojęte.

Tak samo jak oświata ludowa mnoży ilość tych, co pojmują elementarne matematyczne prawdy — tak samo rozpowszechnienie religji i filozofji toruje drogę dla uprzystępnienia prawd metafizycznych. Za czasów Pytagorasa było w Europie zaledwie kilkaset ludzi co w nieśmiertelność duszy wierzyli, może kilku

tylko, co posiadali ścisłą wiedzę w tym zakresie. Dziś miliony wierzą w nieśmiertelność, setki ludzi wie, że dusza ich jest nieśmiertelną.

Czy wolno jest nam taką wiedzę przypisywać Pytagorasowi samemu? Czy istotnie miał dowody nieśmiertelności duszy? Chyba ślepo powtarzając za kapłanami egipskimi zasłyszane od nich nauki, nigdyby nie zdobył sobie takiego olbrzymiego wpływu, jaki na swój wiek wywarł.

Więc zasługuje na wiarę dawne świadectwo, zachowane nam przez Heraklidesa z Pontu (bezpośredniego ucznia Platona), że Pytagoras należał do tych rzadkich bardzo ludzi, co dawniejsze swoje żywoty pamiętają.

Powiecie, że takie twierdzenie musi polegać na złudzeniu i nie zasługuje na wiarę? Ale jeśli się zastanowicie nad istotą pamięci, mniej dziwnem się wyda, że choć większość ludzi istnienia swego poprzedzającego urodzenie nie są w sta-

nie sobie przypomnieć, niektórzy je pamiętają *).

Ileż zdarzeń zeszłego roku lub ubiegłego dziesięciolecia zapomnieliśmy? A jednak żadne nie jest bezpowrotnie stracone, każde może do świadomości powrócić wraz z poczuciem pewności, że już dawniej istniało. Gdy usiłujemy sobie coś przypomnieć, staramy się myśl skupić, uniezależnić od bieżących wrażeń. Ale tego potoku wrażeń, w jakim przez ciąg tego życia jesteśmy pogrążeni, w żaden sposób powstrzymać nie możemy. Gdy zamknąć oczy, zatkać uszy, to przecie nie można przerwać związku świadomości z mózgiem i systemem nerwowym — więc prawdziwego skupienia, zamknięcia duszy przed wrażeniami zewnętrznymi, — w tem życiu niema. Na tem właśnie polega ofiara doczesnego żywota, że dusza dobrowolnie się wiąże z organizmem, dzieli jego losy, przejmuje odeń wrażenia, zwalcza

*) Ob. Z DZIEDZINY MYŚLI str. 97—132.

jego ciągly opór, czyniąc zgodnie z wolą swoją. Przez to wyższego rządu monada podnosi ku sobie istoty niższe, z których się składa organizm, spełnia poniekąd to, czego Platon w Rzeczypospolitej żądał od filozofów, by czynili względem innych ludzi; tak jak filozofowie winni zniżyć się do poziomu współobywateli, by ich podnieść i oświecić, tak samo najpospolitsza dusza ludzka wobec komórek ludzkiego ciała jest o tyle wyższą, że sprzężona z fizycznym organizmem ponosi dlań ciężkie ofiary, aby go uszlachetnić. Tak samo jak filozof, wplątany w praktyczne powikłania, czasem chwilowo zapomina o filozofji, podobnie dusza ludzka przywykła do wyższego świata, w niewoli ciała nieraz traci cel najwyższy z przed oczu i zamiast ciałem kierować, zbyt odeń zależy.

Więc cóż dziwnego, że w tem życiu pamięć jest tak niedoskonałą, — że pamięć nasza zwykła, jaką tu posiadamy, to zaledwie blady cień tej zdolności duszy, której istnienie odgadł Py-

tagoras, gdy twierdził, że pamięcią można objąć całe nieskończone istnienie, wszystkie przeszłe wcielenia. Taką pamięć dusza osiąść może w stanie wolnym, gdy nie jest zamknięta w ciele.

Gdyby wielkiego muzyka ktoś ciągle bił, kłuł, parzył zewsząd, to nie mogliśmy się spodziewać po nim świetnego wykonania nawet własnych jego kompozycji, — bo choćby posiadał wysoką technikę, uzewnętrznienie jej wymagałoby pewnych warunków: spokoju, niezależności od wrogich wpływów, i ćwiczenia.

Gdy ciało przyjęliśmy, i na nie działamy, nie mamy tu ani spokoju ani dostatecznej niezależności, aby się ćwiczyć w tak wewnętrznej sile duszy, jak jej pamięć. Dla tego pamięć, podobnie jak sumienie, w tem życiu są przyćmione. Bardzo mało pamiętają ludzie nawet z tego życia, jeszcze mniej lub nic z ubiegłych żywotów. Tak samo rzadko kiedy sumienie świeci im jasno: po większej części nie wiedzą co czynią.

Ale jeśli tak jest dla większości, choćby nawet dla wszystkich was, i tych których osobiście znacie, to nie daje wam prawa przesądzać o wyjątkach. Podobnie jak sumienie czasem w duchu wybranym zapłonie tak jasno, że nie tylko samego wybrańca do świętości doprowadzi, ale wszystkich tych, co się z nim zetkną przebudzi; — podobnie i prawdziwa pamięć, nie pamięć drobiazgów i szczegółów obojętnych, lecz pamięć przeznaczenia ludzkiego nam przed wcieleniem objawionego, — może u niektórych jednostek oświecić ich przeszłość z taką jasnością, że nawet ubiegłe żywoty sobie przypomną, a bieg i kierunek życia każdego ucznia jako mędrcey wyprorokują.

Jeden z najdawniejszych świadków takiego rozszerzenia horyzontu pamięci był Pytagoras. Świadcstwo jego było bez wahania przyjęte przez najbliższych przyjaciół, którzy go najlepiej znali. A podobne świadectwa składali też inni po nim nieraz. Zawsze byli to ludzie

wyjątkowo wiarogodni, głęboko czczeni przez najbliższe otoczenie, znani powszechnie z czystości obyczajów. Jeszcze żaden pijak ani rozpustnik nie pamiętał przeszłych wcieleń — natomiast taką pamięć zdobywali sobie pustelnicy, asceci, ludzie nie dbający ani o ludzką opinię, ani o jakiegokolwiek własne zadowolenia, żyjący cnotliwie służąc bliźnim.

W Indjach naprzykład liczba takich świadków jest daleko większa, a świadectwa ich są uznane powszechnie za wiarogodne. Traktować takie przekonanie jako przesąd, złudzenie lub szalbierstwo, — mogą tylko ignoranci, którzy nie znają historii myśli ludzkiej, nie wiedzą jak poważną ilość wiarogodnych świadectw w ciągu tysiącoleci zebrała ludzkość na poparcie prawdy objawionej nam przez Pytagorasa.]

Choćby nawet jaki sceptyk dowodził, że Pytagoras i inni tegoż ducha świadkowie ulegali złudzeniu, podobnemu do tego dobrze zbadanego złudzenia, które

czasem nam przedstawia bieżące wypadki jako dawne wspomnienia przeżyte i znane — to taki gatunek złudzenia właściwy jedynie najczystszy i najwznioślejszym ludziom — zasługiwałby na uwagę, skoro ich prowadzi do uznania tak ważnej prawdy, jak nieśmiertelność duszy — prawdy, na poparcie której późniejsi myśliciele znajdowali coraz to nowe argumenty rozumowe.

Podstawa, na której Pytagoras opierał swe przeświadczenie o nieśmiertelności, zarazem określa jego pogląd na rodzaj tej nieśmiertelności. Każda dusza ludzka dawniej była duszą zwierzęcą, jeszcze dawniej roślinną, a gdy raz szczebel człowieczeństwa osiągnęła, z kolei wiele żywotów ludzkich w różnych okolicznościach przeżywała, w celu doskonalenia się. Stąd wynika, że wewnętrzna doskonałość duszy jest celem — zewnętrzne okoliczności środkiem tylko. Taki pogląd na istotę duszy otwierał szerokie horyzonty badań i moralnych dążeń.

Pytagoras był pierwszym w Grecji myślicielem, określającym nie tylko, jakim jest świat, lecz też, jakim być powinno życie. Zachęcał do największej prostoty, czystości i wstrzemięźliwości — do karnego zrzeszania się w poufnych kołach najlepszych i najmędrszych obywateli, w celu opanowania tłumu, ku czemu najpewniejszy środek widział w panowaniu nad sobą, ujarzmieniu namiętności, poskromieniu żądz. Radził co wieczór przed zaśnięciem dokonać rachunku sumienia, by zdać sobie jasno sprawę z tego w czem zgrzeszyliśmy, co zdziałaliśmy i jakie obowiązki zaniedbaliśmy.

Chwili poprzedzającej sen widać przypisywał doniosłe znaczenie: tak samo Mickiewicz w Dziadach nam przedstawia sny poety, księdza, dziewicy i rozpustnika w związku z ich życiem na jawie. Ale u Mickiewicza spotykamy teorię snu dalej rozwiniętą niż u Pytagorasa. Gdy grecki mędrzec zaleca namysł nad czynami w celu postępu świadomego, wieszcz polski wierzy w to, że we śnie najpraw-

dziwsze dopiero dusza rozpoczyna życie, obcując z aniołami, gdy jest do nich podobna, ulegając szatanom, gdy z nimi chce się łączyć. U Mickiewicza sen jest i nagrodą za uczynki na jawie spełnione i przygotowaniem do nich przez obcowanie z nadprzyrodzonym światem. Anioł mówi do poety: «gdy cię noc ukołysała, ja nad marzeniem namiętne stałem, jak lilja biała, schylona nad źródłem mętne. ...W złych myśli nacisku szukałem dobrej, jak w mrowisku szukają ziarenek kadzidla. Ledwie dobra myśl zaświeci, brałem duszę twą za rękę, wiodłem w kraj, gdzie wieczność świeci, i śpiewałem jej piosenkę, którą rzadko ziemskie dzieci słyszą, rzadko i w uśpieniu, a zapomną w odecknieniu». Matka poety pyta się anioła z naciskiem: «jaki sen był mego syna» jakby na śnie jej zależało więcej niż na czynach. Sam poeta wykrzykuje: «a sen?.. ach, ten świat cichy, głuchy, tajemniczy, — życie duszy, czyż nie jest warte badań ludzi?» Z drugiej znów strony duchy

nocne długiego snu pragną dla swych zamachów na duszę: «kto ranną myśl świętą przyniesie z kościoła, kto rozmów pocziwych smak czuje: noc pijawka wyciągnie pobożną myśl z czoła, noc-waż w ustach smaki zatruje. Śpiewajmy nad sennym, my nocy synowie, usłużmy aż będzie nam sługą; wpadnijmy mu w serca, biegajmy po głowie, nasz będzie... ach, gdyby spał długo!» Gdy rozbójnik zasnął, djabły wykrzykują: «teraz duszę ze zmysłów wydrzem, jak z okucia psa złego. Lecz nie całkiem, nałożym kaganiec: nawpół zostawim w ciele, by nie stracił czucia, drugą połowę zawleczy aż na świata kraniec... nim trzeci kur zapieje, musim z tej męczarni wrócić zmordowanego, skalanego ducha; znowu przykuć do zmysłów, jako do łańcucha, i znowu w ciele zamknąć, jako w brudnej psiarni». Zaś gdy ksiądz Piotr zasnął, aniołowie mówią: «wyjmijmy z ciała duszę, jak dziecinę senną z kolebki złotej, i zmysłów sukienkę lekko zwleczy; ubierzmy

w światło jak jutrzence, i lećmy... a przed ranną modlitwą duszę wrócim życiu i znowu w czystych zmysłów otulim powiciu, i znowu złożym w ciało, jak w kolebkę złotą». Znowu nad dziewicą chór aniołów śpiewa: «braciszka miłego sen rozweselmy, sennemu pod głowę skrzydło podścielmy, oczami, gwiazdami, twarz mu oświećmy, śpiewając i grając, latajmy wiankiem nad czystym, nad cichym naszym kochankiem.»

Cała ta wspaniała teoria snu Mickiewicza w zarodku tkwi w radach, które Pytagoras dawał uczniom swoim co do panowania nad myślą przed zaśnięciem. Ale grecki mędrzec jeszcze nie czuł tak wyraźnie sennego związku z nadprzyrodzonym światem, jak polski wieszcz, wychowany w narodzie, wśród którego duchy i upiory należą do powszedniego życia, jak rzadko gdziekolwiek na ziemi.

Od towarzyszy wstępujących do zakonu żądał Pytagoras, by się nauczyli milczeć przede wszystkim i słuchać cierpliwie zdań dojrzałych braci, nim za-

czną po dojrzałym namyśle i długiem przygotowaniu sami udział przyjmować w naradach. Wszystkie te zasady przez mędrca greckiego dwadzieścia cztery wieki temu głoszone, dziś nic nie straciły na wartości — stanowią nieśmiertelne wskazówki udoskonalenia moralnego.

Jak dalece konsekwentnie Pytagoras wyższość duszy nad ciałem w nauce swej przeprowadzał, widać także stąd, że uznawał równość duchową kobiet i mężczyzn, nie widząc w różnicy cielesnej dostatecznego powodu, by upośledzać płć słabszą. Więc to co dziś jest jeszcze przedmiotem zaciętych walk, równouprawnienie płci — było już rozstrzygnięte przez pierwszego myśliciela, co duszę odróżnił od ciała i nieśmiertelność jej pojął.

Stanowisko społeczne kobiety ściśle zależy od poglądu na stosunek duszy i ciała. Jeśli dusza jest wytworem ciała, płć słabsza fizycznie będzie uznana za

niższą duchowo i trzymana w podwójnej zależności.

Jeśli zaś odwrotnie dusza wybiera sobie lub buduje ciało — to dusza zadawalniająca się ciałem wprawdzie słabszem, ale zbudowanym celowo do spełnienia tak wielkiej ofiary jakiej wymaga miłość matki dla dziecka — taka dusza zasługuje na szczególną cześć tych, co wybrali ciało silniejsze do walki na zewnątrz, lecz nie dające wewnątrz siebie przytułku innemu nierozwiniętemu jeszcze ciału — ani krwi własnej na jego pożywienie.

Więc przyjmowanie kobiet do zakonu Pytagorasa wolno jest uważać za prostą konsekwencję jego poglądów na istotę duszy i jej stosunek do ciała.

Pierwszy też Pytagoras miał użyć wyrazu «filozofja» — i rzeczywiście jest on duchowym ojcem tej filozofji, która później przez Platona zyskała wpływ na wieki całe. Nieśmiertelność duszy i opatrnościowy kierunek spraw ludzkich stanowią tu najważniejsze pewniki,

w obec których kwestje główne zajmujące jońskich fizjologów, skład świata materialnego i porządek jego przemian — wielce tracą na doniosłości.

Jednak i w tym zakresie czystej kosmologii Pytagoras stworzył nową teorię zasadniczo różniącą się od dawniejszych poglądów i uzupełniającą je w sposób potwierdzony przez dalsze zdobycze myśli. Pierwiastkiem wszechrzeczy nie jest dlań woda, ni powietrze, ni ogień — tylko liczba, przedewszystkiem zaś jedność, z której wszystko powstało. Jest to nieoczekiwane rozwiązanie zagadki bytu, wprowadzające po raz pierwszy ilościowe stosunki jako wytłumaczenie jakościowych różnic, — pojęcie czystej myśli jako ramy dla różnorodności wrzeń zmysłowych.

W tym kierunku badanie przyrody poszło coraz to dalej, aż całą różnorodność zjawisk rozłożyło na ilościowe stosunki w czasie i w przestrzeni.

Punkt wyjścia Pytagorasa był wprawdzie całkiem inny niż te hipotezy, na

których dziś opiera się nauka przyrody. Stosunki liczb zwróciły jego uwagę i szukał ich wyjaśnienia, nie poprzestając na elementarnem odróżnieniu liczb parzystych od nieparzystych, lecz namyślając się także nad czynnikami każdej liczby i rozmaitemi jej własnościami.

Być może takie arytmetyczne spostrzeżenia były dlań pierwszym źródłem geometrycznych zastosowań, które go doprowadziły do twierdzenia noszącego dziś jego imię. Badając kwadraty pierwszych liczb łatwo mógł spostrzedz, że $9 + 16 = 25$, a gdy narysował kwadraty o powierzchni proporcjonalnej do ilości jednostek miary przez te liczby wyrażonych, przekonał się, że można boki tych kwadratów połączyć tak, aby stanowiły prostokątny trójkąt.

Innem polem, na którym Pytagoras zauważył doniosłość ilościowych stosunków, była teoria muzyki. Spostrzegł, że długość strun wydających zgodne między sobą dźwięki, stoi w prostym stosunku liczebnym, jak np. oktawa danego

tonu wymaga struny dwa razy krótszej, kwarta brzmi na strunie mającej trzy czwarte długości pierwszej, a kwinta dwie trzecie. Do tych praw harmonji Pytagoras przywiązywał tak wielkie znaczenie, że i duszę ludzką poczytywał za harmonję, przyczem jednak brak dokładnych wiadomości jak tą harmonję pojmował.

Zastosowania teorji liczb do geometrii, muzyki i astronomii doprowadziły Pytagorasa do śmiałego niezmiernie na owe czasy twierdzenia, że światem liczby rządzą, bez których nie moglibyśmy pojąć ani wytłomaczyć niczego.

Pogląd ten był dalej rozwinięty przez Pytagorejczyków. Najsławniejszym wśród nich był Filolaos; on pierwszy w tej szkole ujął swoje przekonania w formę dzieła, któremu nadał ten sam tytuł jaki miały wszystkie dawniejsze pisma filozofów: «PERI FYSEŌS» (o przyrodzie).

W dziele tem, — z którego znamy jedynie krótkie ustępy cytowane przez

późniejszych pisarzy — Filolaos uczył, że świat się składa z dwojakich pierwiastków: z form określających istotę bytu, i z nieokreślonych materiałów, ulegających owym formom, to jest liczbom. Tylko liczbom możemy ufać, bo nas nigdy nie oszukują, podczas kiedy jakoś zjawisk naraża nas na ciągle złudzenia. Świat nie ma początku ni końca, zawsze pozostaje pod kierunkiem jednego niezmiennego Boga.

Ziemia nie jest w środku świata, jak mniemali jońscy fizjologowie, bo w środku powinno być to co jest najpierwszem czyli najważniejszem — a więc ogień. Naokoło tego środkowego ognia poruszają się ciała niebieskie w doskonałej liczbie dziesięciu: ziemia, księżyc, słońce, pięć planet, sfera gwiazd stałych — i niewidzialna z ziemi przeciwi-ziemia (ANTICHTŌN), zasłaniająca nas od ognia środkowego, również niewidzialnego. Światło słońca i księżycy ma być odbiciem promieni owego środkowego ognia.

Uderza tutaj trafne przeczucie, że ziemia nie jest w środku świata i że się porusza naokoło jakiegoś niewidzialnego ciała ognistego, którego Pytagorejczycy jednak nie zdołali utożsamić z słońcem.

Często natrafimy jeszcze w historii czystej myśli na takie trafne przeczucia prawd, później przez obserwację stwierdzanych. Prawie każde prawo przyrody, nim zostanie sprawdzone przez doświadczenie, bywa odgadnięte dzięki intuicji jakiegoś mędrca, nie znającego jeszcze szczegółów ani zastosowań owego prawa. Wymysł niewidzialnej przeciwi-ziemi miał tylko uzupełnić liczbę sfer niebieskich, doprowadzając ją do cyfry doskonałej dziesięciu.

Dualizm przeciwieństw wyrażony przez Filolaosa w wyobrażeniu «przeciwi-ziemi», panował ogólnie w szkole Pytagorasa i wyliczano dziesięć zasadniczych przeciwieństw, które miały obejmować całą rzeczywistość:

1. PERAS — APEIRON

(Granica — nieskończoność).

2. PERITTON — ARTION

(Nieparzystość — parzystość).

3. HĒN — PLĒTHOS

(Jedność — wielość).

4. DEXION — ARISTĒRON

(Prawa — lewa strona).

5. ARREN — THĒLY

(Męzkość — kobiecość).

6. ĒREMUN — KINUMENON

(Nieruchomość — ruch).

7. EUTHY — KAMPYLON

(Prosta — krzywa).

8. FŌS — SKOTOS

(Światło — ciemność).

9. AGATHON — KAKON

(Dobro — zło).

10. TETRAGŌNON — HETĒROMĒKĒS

(Kwadrat — czworobok).

Te dziesięć przeciwległych pojęć przytacza nam Arystoteles w swej metafizyce jako najdawniejszą próbę ogólnej klasyfikacji pojęć, przedsięwziętą przez Pytagorejczyków, a może i przez samego Pytagorasa. W tej najdawniejszej tablicy kategorii widzimy obok takich

rzeczywiście ogólnych pojęć, jak ilość i ruch, także bardzo szczegółowe i całkiem niewspółmierne. Pierwsza, czwarta siódma i dziesiąta para pojęć odpowiada kategorii przestrzeni; druga i trzecia ilości; piąta ósma i dziewiąta jakości; a tylko szósta para odpowiada jednej ze stałych kategorii myśli, wprowadzając pojęcie ruchu jako jedno z pojęć zasadniczych niezbędnych dla ujęcia rzeczywistości. Jest to raczej ciekawy zabytek pierwotnej systematyki, niż jedno z tych odkryć filozoficznych, co na wieki pozostają uznane. Jednak samo usiłowanie ogólnej klasyfikacji pojęć jest pomysłem posiadającym stałą wartość w historii myśli — choć ta pierwsza klasyfikacja wyda się nam naiwną i niewystarczającą.

Oprócz Filolaosa znane są liczne inne nazwiska Pytagorejczyków, ale mało wiemy o nich. W kole ściślejszem sły-
nęła także kobieta, Teano, podobno żona Pytagorasa, z której miał się urodzić syn jego Telauges. Ale i ta wiadomość

jest niepewną, bo według innych Teano była tylko uczennicą mistrza. Najwięcej znani Pytagorejczycy byli Alkmeon, Archytas, Simmias i Kebes — a materialne poparcie samemu Pytagorasowi i jego szkole dawał słynny atleta Milon, w którego domu zbierali się Pytagorejczycy; dom ten istniał długo po śmierci Pytagorasa i służył dla zebrań bractwa, aż został spalony przez wrogów politycznych, przyczem wielu Pytagorejczyków zginęło.

Chronologia tych wypadków niepewna — tylko ze świadectw rozproszonych u różnych późniejszych autorów widać, że szkoła Pytagorasa pomimo walk politycznych, do których została zamieszana w ostatnich latach jego życia, trwała jeszcze długo i miała swoich przedstawicieli w odległych koloniach greckich.

Szkoła ta stała się wzorem dla wielu późniejszych; wprawdzie nie istniała później odrębnie, ale to jedynie dla tego, jak z wielkiem prawdopodobieństwem

twierdzi Porfyrjusz, że do szkół Platona i Arystotelesa weszło wiele i myśli i obyczajów pytagorejskich. Ile? — nie możemy nawet ocenić, bo ściśle cytowanie źródeł nie było praktykowane w starożytności, a z pism Pytagorejczyków posiadamy zaledwie urywki.

Imię Pytagorasa na zawsze będzie związane z szerszem pojęciem życia indywidualnego w szeregu kolejnych żywotów jednej i tej samej jaźni nieśmiertelnej, pod kierunkiem i opieką jednego najwyższego Boga. On sam dał wzór głębszego wnikania w dusze bliźnich i pracy nad duszą własną, aby ją na wyższy podnieść poziom — utorował więcej niż ktokolwiek inny drogę Platonowi, a choć bractwo przez niego założone nie przetrwało tak długich wieków jak Akademia Platona, to filareci wszystkich czasów mogą się poczytywać za spadkobierców Pytagorasa i czcić w tym mędrca swego duchowego przodka.

Dziwne były losy teorii wcieleń kolejnych, wprowadzonej do myśli europej-

skiej przez Pytagorasa. Utrzymywała się ona przez tysiąc lat w szkole Platona i wydawała się niezachwianą zdobyczą ducha ludzkiego: została przyjętą nawet przez tak znakomitego pisarza chrześcijańskiego, jakim był Origenes. Potem, może głównie pod wpływem krytyki Św. Augustyna, większość teologów i filozofów odwróciła się od metempsychozy, i przez półtora tysiąca lat wiara ta miała bardzo nielicznych i mało znanych wyznawców. Dopiero w XIX-m wieku powróciła na szerszą widownię z wielką siłą szerzona przez wielu niezależnych od siebie pisarzy, a szczególnie przez naszych wieszczów i Towiańskiego.

Najśmielszym rzecznikiem wędrówki dusz stał się w ostatnich latach życia Juljusz Słowacki *). Jego poemat KRÓL

*) Krasiński także w Irydjonie rzuca myśl, że wybitny grecki duch mógłby przyjąć postać jakiegoś polskiego bohatera, a w listach swych do przyjaciół często uznaje metempsy-

DUCH wspaniale nam tłumaczy, dla czego zapominamy przeszłość na czas każdego wcielenia; w ubiegłych żywotach byliśmy tak odległymi od obecnych ideałów i dążeń, że pamięć tych przejść by-

chozę za oczywistą prawdę. Np. w liście do Gaszyńskiego z dnia 9 lut. 1836 (w wydaniu Kraszewskiego, Lwów 1882 str. 73) pisze: »Przekleństwo tym Niemcom, panteistom... oni mnie pozbawili na czas długi uczucia piękności... Poezji niema bez nieśmiertelności duszy, bo poezja to losy dusz naszych w przeszłości i przyszłości, w porównaniu z naszym stanem dzisiejszym; bo poezja moja i każdego, to to, że był kiedyś, gdzieś, i że będzie kiedyś gdzieś, ale ten sam, on, on zawsze, czy na ziemi, czy na jakimś komecie...« Jeszcze wyraźniej w liście do Słowackiego z dnia 26 stycznia 1843 (Listy, t. III, Lwów 1887, str. 44): »Dopóty duch musi pracować w ograniczeniu, w pocie i w trudzie, w niewiedzy, dopóki nie zdobędzie sobie pewnego skarbu własnych zasług, przezeń samego utworzonych, za pomocą danych mu narzędzi ciała i myśli: a wtedy nie już tylko dane w nim jest ale i zdobyte, nabyte, więc już nietylko wszystko ma z Boga, ale i sam, jako on sam, może wytrzymać wzrok pałący boży, i miłość Pana uznaje go wtedy obywatelem

laby nieznośną: «pamięć taka, choćby jaka blada, niweczy ciało gorzej, niżli praca, niż nędza, która wnętrzości wyjada, niż przyjaźń, która zdradą się oplaca» (216)*); «nasze cielesne okowy nie pozwalają wyjawić duchowi tych rzeczy, które widzą święte głowy, gdy spojrzą w oczy sądu aniołowi. Pieśń ta byłaby śmiercią człowiekowi i obląka-

wszechświata, istotą istniejącą, nieśmiertelną, która wie odtąd wszystko przeszłe i obecne i przyszłe, a już nie potrzebuje na przemiany zasypiać starym w trumnie i budzić się dzieckiem w kolebce! Tak ja rozumiem metempsychozę... Musi wrócić pamięć nam kiedyś, czy jutro, czy kiedy, musim, gdy zdobędziem nas samych, wiedzieć, cośmy My!«
A jednak Krasiński, choć sam był tak przekonany zwolennikiem teorii Pytagorasa, osądził Króla Ducha jako niezrozumiały dla siebie utwór. (List do Gaszyńskiego z dnia 24 lutego 1847, str. 307 w wydaniu Kraszewskiego, Lwów 1882.)

*) W nawiasie podane str. przy cytatach ze Słowackiego odnoszą się do 2-go wydania pism pośmiertnych poety przez Małeckiego, T. II. Lwów 1885.

niem, gdyby się ważyła więcej nauczyć, niż krzyż i mogiła» (372).

Ale gdy szczegóły tych wysiłków i walk, przez które doszliśmy do człowieczego stanu, znikają na czas każdego wcielenia, pozostaje nam jednak możliwość przypomnienia nawet najodleglejszej przeszłości w wyjątkowych chwilach, a niejasne przebliski budzą się często w różnych okolicznościach, jak to wielokrotnie wyraża król- duch: «o! pierwsze mego ducha nawałnice! jakże wy straszne wstajecie w pamięci! Widzę tę straszną krew, jak błyskawicę, w której się mój duch niby gołąb kręci; dziś, nieraz, kiedy w czarną okolicę i w puszcę wejde, to mię coś tak smęci, że radbym własne wyrywał wnętrności! albo u bólów swych prosił litości!» (171). «dawny świat! Obraz dawny wywoływam! ileż razy różaność przedwschodnia — i kwiaty, które mgłą okryte zrywam, i leśne ptaszki budzące się do dnia, i tęcze, których do myśli używam, gdy się

zapali mój duch jak pochodnia, przypominały obraz on tak rzewny!» (189).

Doświadczenie minione wyraża się też w szczęblach doskonałości: «dziwnie, jak Pan jest dobry i litosny, a ducha, co się na pracę poświęci, ubiera w kolor, w głos piękny, roznośny zaopatruje, a do nieba nęci, a do nóg mu przywiąże świat miłosny, tak że on coraz wyżej — jako święci idzie... w swej pieśni wznieiony powiewie, i świat pociąga, a sam o tem nie wie». (277) «gdyby serce zaszło jakim brudem, serce, które ma w sobie serc tysiące, a brakiem wiary cudotwórcę zlekło: nie byłby karał Bóg — serceby pękło!... któż za sklamaną między ludźmi sławę, odda prawdziwą moc ruszania światem, przez bożą siłę i przez bożą sprawę? która tak rządzi nawet wonnym kwiatem, że narcysami łąki się ciekawe patrzy, gdy zorzy okryty szkarlatem, na białym koniu, aniołom na przędzie, prawdziwy świata archanioł wyjeździe» (224).

Potęga ducha polega na tem, że przy-

ciąga ku sobie siły pomocnicze świata niewidzialnego: «nie wiedzą ludzie, przez jakie ja tony, przez jakie czyny, przez jakie męczarnie, zebrałem owe duchów miliony? które, gdy wezwę, to mię strach ogarnie! bo ze słońc różnych są i z różnej strony... jako girlandy w chmurach i latarnie pokazują się, kiedy sam nie zdołam czynić, a one na pomoc przywołam» (185).

Kto wejdzie na wyższy szczebel rozwoju ducha, przenika i rozpoznaje dusze bliźnich, jak król-duch, który mówi o sobie: «poczyznałem już przenikać myślą świat, który jest ducha: i przyszły na mnie wszystkie święte dary: i moc — i wielka przed Chrystusem skrucha; — gdym przejrzał moje podarte sztandary, jak człowiek, który głosu z nieba słucha — poznałem... którzy kądziel w duchu przędą, a którzy królmi byli — i znów będą» (321). Lecz na tej wysokości trzeba się strzedz «by duchy tem przed Bogiem harde, że się poddają jedynie duchowi, że przymuszone być z ciała nie mogą

przeciwko vetu swemu — żadną trwo-
gą! — by duchy, które mają to z Chry-
stusa, że veto swoje na wspak światu
kładą, nie brała żadna cielesna pokusa,
iść za zwierzęcą i niższą gromadą, która
pod biczem w galop lub w klus leci —
choćby przeciw Bogu — stado!» (332).

Gdy czytamy te i podobne ustępy
z Króla-Ducha, pamiętać winniśmy, że
to nie są jedynie marzenia senne pol-
skiego poety, lecz że on tu głęboko a pię-
knie wyraża prawdy już dwadzieścia
pięć wieków temu przez greckiego mędr-
ca nauczane — powszechnie potem przez
wielu myślicieli w ciągu tysiąclecia
przyjęte — nareszcie w pewnej mierze
przytłumione przez powagę Kościoła na
nowe tysiąclecie — lecz nie usunięte
bynajmniej z księgi wiedzy ludzkiej.

Metempsychoza z równą stanowczo-
ścią była wyznawana i przez innych na-
szych wieszczów. Wprawdzie tylko Sło-
wacki ośmielił się uczynić wędrówkę
dusz przedmiotem całego poematu — ale
nie ulega wątpliwości najmniejszej, że

Krasiński był równie stanowczo przekonany o ziemskiej przeszłości i przyszłości swej duszy, jak to wynika z jego listów, choć rzadko robił aluzję do metempsychozy w swych poetycznych utworach. Jednak u Krasińskiego aluzje te są dosyć wyraźne, gdy je poprzez światłem, które rzuca jego korespondencja. »Nim dojdiesz tego, na co wyrość możesz, ogień cię przetrawi razy tysiąc, gniew Jego cię odepchnie razy tysiąc«, mówi Massynisa do Irydjona. W Przedświcie czytamy: »Ni im dano czem śmierć darzy, bo jak ojciec, grób ich skrycie, nie wyuczył ścieżek Pana! Wtóra mądrość im nie dana! Pierwsze tylko dane życie!« *). W Psalmie wiary: »Dusza ***) i ciało to tylko dwa skrzydła, któremi czasu i przestrzeni sidła, duch mój rozcina w postępowym locie! Gdy

*) O tym ustępie Krasiński pisze sam 21 Marca 1843 do Gaszyńskiego: »coś metempsychicznego tu w tem pierwszym życiu i wtórej mądrości«.

**) Tutaj dusza znaczy tyle co ciało astralne, a właściwą duszę poeta nazywa duchem.

się zużyją przez chwil i prób krocie, odpadać muszą — lecz on nie umiera — choć to się śmiercią nazywa u ludzi! on zwiędle rzuca, a świeże przybiera, i w nie otulon, znów na jaw się budzi! A to się zowie narodzin godzina! I duch mój, wzięwszy skrzydła niezmecone, niemi znów leci, — lecz już w wyższą stronę! Tak coraz wyżej ku Panu się wspina, ciała i dusze własne poza sobą sypie, jak liście żółkłe i strząśnięte, wciąga do siebie siły im odjęte — on sam wciąż żyje ich zgonów żałobą!« Podobnie czytamy w psalmie nadziei: »Wszak my jedni i ciż sami, tylko coraz wyżsi Panie? I garniemy się wiekami w ostateczne zmartwychwstanie... Bóg jest jeden, — jeden, sam! Przecież w Bogu, dano nam, że my będziemy jak Bogowie!« W psalmie Miłości: »przywian duch zdaleka, wdziera na się pierś człowieka. Głaz, kwiat, zwierzę, śniły zci-cha, on ku niebu pnie już głowę, do aniołów pieśnią wzdycha, między gwiazdy eterowe«. A w »Dniu dzisiejszym«

umierający mówi: »błogosławię wam wszystkimi memi w wszechświecie żywoty«. Takie ustępy łatwo pozostają niezrozumiane, o ile kto nie zna listów Krasieńskiego.

Mniej znane choć może najwięcej katagoryczne są oświadczenia Mickiewicza o wędrówce dusz. W prelekcyi mianej w Collège de France 19-go marca 1844 roku mówił wyraźnie o swoich »żywotach«. Aleksander Chodźko zanotował słowa wieszca z 15-go grudnia 1848 r.: »Życie człowieka jest kartką w środku książki: ażeby ją zrozumieć, trzeba wiedzieć co poprzedziło« *). W akcie ślubu, który wydał małżonkom Łackim, pisze Mickiewicz: »Teraz powołani jesteście do wspólnej pracy nad przejściem z niewoli małżeńskiej do braterskiej wolności. Przyrzekliście sobie wspierać się wzajemnie w spełnianiu myśli Bożej, która spoczywa na was, by przyspieszyć

*) Żywot Mickiewicza przez Wład. Mickiewicza t. III, str. 370.

panowanie Boga na ziemi. Jeśli pozostaniecie wiernymi, wzniesiecie się na wyższe szczeble i zostaniecie wreszcie dwoma duchami w jednym ciele, wedle praw Jezusa Chrystusa. Będziecie mieli dowód, żeście spełnili to prawo, jeśli przed opuszczeniem tej ziemi będziecie mieli pewność i żądę przedłużenia waszego związku w waszych przyszłych żywotach przez wieki*).

Mickiewicz był świadom związku swych przekonań z grecką filozofią, i twierdził, że w dziejach chrześcijaństwa było wiele przykładów ludzi przypominających sobie ubiegłe żywoty**), przyczem powołuje się na listy św. Pawła***). Co najważniejsza Mickiewicz napisał nawet w ostatnich latach przed śmiercią osobny traktat o metempsychozie po francusku p. t.: »Le livre des concordances« — czyli księga zgodno-

*) Żywot Mickiewicza przez Wład. Mickiewicza t. III, str. 447.

**) Tamże t. IV, str. 220.

***) T. III, str. 482.

ści (mędrców w kwestjach wcieleń kolejnych). Tutaj szczegółowo rozbiera prawdopodobieństwo losów wcielenia dla każdego gatunku dusz ludzkich *).

Możnaby w naszej literaturze wskazać jeszcze wiele dokumentów świadczących o rozpowszechnieniu u nas przeswiadczenia o kolejnych wcieleniach, poczynając od wpływu naszych trzech wieszczów. Ale nie chcąc zbyt odbiegać od przedmiotu, poprzestaję na powyższych przykładach, dowodzących, że poglądy Pytagorasa dziwnym losem odżyły w Polsce w dwadzieścia cztery wieki po jego zgonie — w narodzie najwierniejszym Kościołowi — pomimo tego, że według powszechnego a mylnego mniemania, Kościół wszelką metempsychozę potępia. W istocie żadne potępienie przez Kościół jakiegokolwiek doktryny nie jest bezwzględne, lecz tyczy

*) W *Żywocie Mickiewicza* przez Wład. Mickiewicza, t. IV, str. 328. Ob. Dodatek na końcu tego tomu.

się jedynie tej historycznej formy, jaką dany pogląd przyjął w dziełach potępionego heretyka — a takie potępienia bywają też spowodowane okolicznościami epoki w której nastąpiły.

Kościół miał powody potępić wiarę w wędrówkę dusz w epoce krwawych walk i brutalnych namiętności tysiąc kilkaset lat temu, bo wtedy tłumy ludów do równości braterskiej z uprzywilejowanymi przez Chrystusa powołane, nie mogły jeszcze pojąć metempsychozy, wyznawanej przez grona wybranych uczni najsubtelniejszych szkół greckich. Więc powierzchowne traktowanie tej rzeczy mogło pobudzać lekkomyślność w kierowaniu ku doskonałości własnego żywota i w pozbawianiu życia innych. Ci rycerze ambitni i namiętni potrzebowali hamulca, więc zamknięto im widok nieskończonego szeregu żywotów, zagrożono wieczną karą, jeśli w ciągu jednego doczesnego życia na raj nie zasłużą. Ich żądze zbyt silne były, by je opanować przy nadziei odległych sposobności do

naprawy złego, które czynili. Kościół nie chciał w tym względzie jeszcze całej prawdy wyjawić, jak matka nie może dziecku wszystkiego powiedzieć, a naucza je metaforami, w których tkwi pewna ukryta prawda, obrazowo przedstawiona według potrzeb niedojrzałego rozumu*). Dziś zmieniły się czasy i okoliczności:

*) Chrystus do tłumów zawsze przemawiał w przypowieściach, a tylko uczniom swoim tłumaczył ukryte znaczenie słów publicznie wyrzeczonych (Ewangelja św. Mateusza XIII, 34 = św. Marka IV, 34). Przed śmiercią oświadczył apostołom, że wiele jeszcze miał im do powiedzenia, czego oni zrozumieć nie mogli (Ewangelja św. Jana XVI, 12) a co im później przez Ducha św. będzie wyjawionem. Najbliższym zaś trzem apostołom w uroczystej chwili przemienienia na górze, z zastrzeżeniem wielkiej tajemnicy wyjawił, że Eljasz już wrócił w ponownym wcieleniu na ziemię (Ewangelia św. Mateusza XVII, 12 = św. Marka IX, 12), zgodnie z przepowiednią proroka Malachjasza) i że przez nikogo nie został poznany. Ewangelisci a nawet Herod uważali św. Jana Chrzciciela za nowowcielonego Eljasza (Mateusz XI, 14, XIV, 2 = Łukasz I, 17), a gdy Jezu-

Kościół który potępił Originesa, na pewno nie potępi o wiele głębszego wyrazu odwiecznych prawd, jaki znajdujemy w pismach polskich wieszczów. Nasz lud wiekowem cierpieniem nauuczony, jest dziś w stanie pojąć wędrówkę dusz, nie nadużywając tej wiedzy, — i będzie wdzięcznym naszym wieszczom, że w doskonalszym kształcie wznowili nauki głoszone przez Pytagorasa, by nam ułatwić zniesienie ciężkiej pokuty jaką naród cierpi za grzechy w dawniejszych ciałach przez polskie dusze popelnione. Dla narodu pracującego nad odrodzeniem swem, wiara Pytagorasa

sowi mówili (Ew. św. Mateusza XVI, 14), że jego uważają za nowowcielonego proroka Jeremjasza lub innego z proroków — Jezus nie zaprzeczył możliwości tego przypuszczenia. Stąd widać, że metempsychoza należy do tych prawd, które do czasu miały być utrzymane w tajemnicy, jako niedostępne dla tłumów, a zrozumiałe dla wybranych. Dziś, gdy najwięksi nasi wieszczowie jawnie głoszą tę prawdę z natchnienia Bożego, może zostanie ona uznana powszechnie.

jest dziwnie kojąca, pozwala łatwiej znieść wszystko, gdyż budzi świetlane co do przyszłości nadzieje, ukazując winy przeszłości jako źródło niedoli obecnej. Nic dziwnego, że wiara ta jednomyślnie przez polskich wieszczów przyjęta, stanowi jedną z najwięcej charakterystycznych cech naszej literatury.

Pytagoras nauczał tylko wybranych swych uczni o rzeczywistym przeznaczeniu ich dusz — dziś tajne te nauki przemawiają do nas w arcydziełach poezji, a kto zdoła naukę pojąć i zastosować do codziennego życia, wyrzec się ambicji i próżności wszelkiej a każdą chwilę trudu poczytywać za próbę i ćwiczenie prowadzące ducha na wyższy szczebel mocy nad materjalnym światem — ten przyczyni się do podniesienia poziomu moralnego współczesnej ludzkości, podobnie jak owa garstka uczni Pytagorasa przekształciła ówczesne greckie kolonje.

II. Szkoła Eleatów.

Mniej więcej około tego samego czasu, kiedy Pytagoras osiadł w Krotonie, inny filozof, pochodzący z Kolofonu w małej Azji, Xenofanes, przywędrował do kolonii greckiej, która wówczas właśnie powstawała nad morzem Śródziemnym, w południowych Włoszech, pod nazwą Elea.

O życiu jego mało wiadomo, prócz tego, że dożył bardzo późnej starości, tułając się po różnych miastach Grecji, a utrzymując się z deklamacji swoich wierszy, w których oprócz filozoficznych zagadnień, także poruszał ogół zajmujące tematy polityczne i historyczne.

Z tych wierszy mało co przechowało

się w cytatach późniejszych pisarzy. Z urywków zachowanych widać, że Xenofanes wyprzedził Platona *) w krytyce mitologii Homera i pierwszy zwrócił krytyczną uwagę na jednostronną dążność dawniejszych poetów do przedstawiania bogów na wzór i podobieństwo ludzi.

W tej krytyce tradycyjnego i nieuniknionego prawie antropomorfizmu, przebija się dążenie do prawdy niezłomnej w zakresie teologicznym, podobnie jak joińscy fizjologowie dążyli do obiektywnych prawd na polu kosmologii. Czło-

*) Platon w Rzeczypospolitej z wielkim oburzeniem krytykuje mitologję Homera, jako w najwyższym stopniu przeciwną idealom moralności, bogowie bowiem są przedstawieni jako zbyt podobni do ludzi: czynią wszelkie nieprawości, wcale za wzór ludziom nie służąc. A gdy Homer przez całą młodzież ateńską bezustanku był czytany, obrazy z życia bogów musiały działać ujemnie na wyobraźnię. To też Platon w oburzeniu swem dochodzi do tego, że całkiem poetów usuwa ze swego idealnego państwa, uznając ich wogóle za kłamców.

wiek z początku wyobraźnią przerabia dane zmysłowego doświadczenia; gdy zaś spostrzeże udział własnej wyobraźni w tem co za prawdę uznaje, radby się od subiektywizmu wyzwolić: wtedy nieraz całkiem zapomina, że podobnie jak własne wyobrażenia sam wytworzył, tak samo i pojęcia rozumowe nie są mu dane zewnątrz, lecz są wynikiem jego własnej świadomości.

Więc pewien antropomorfizm, jako zależność myśli od warunków ludzkiego myślenia, jest nieuchronną koniecznością. A jednak stopniowo coraz to jaśniej przeciwstawiamy własne ja światu zewnętrznemu, staramy się ten świat zewnętrzny pojąć, wnosząc weń jak najmniej własnych naszych wyobrażeń, klasyfikując wrażenia według ich powinowactw i zmniejszając ilość zasadniczych hipotez potrzebnych dla wytłomaczenia całej rzeczywistości.

Pierwszy krok na drodze tej krytyki antropomorfizmu uczynił Xenofanes: wobec rozpowszechnionych wyobrażeń

o bogach w ludzkie przyodzianych postaciach, ośmielił się twierdzić, że my nie więcej mamy prawa do kształtowania bogów na podobieństwo nasze, jak np. woły do przedstawiania sobie bogów w kształcie wołów.

Szczególnie razily go podania o narodzinach bogów i bogiń, wydające mu się w równej mierze bluźnierczymi, jak zaprzeczenie ich nieśmiertelności. Bogowie Homera wszyscy byli uznani za nieśmiertelnych, — nieśmiertelnością się różnili głównie od ludzi. Według panujących wówczas pojęć, wyjątkowi ludzie, gdy na to zasłużyli, — mogli od bogów otrzymać nieśmiertelność. Jednak wszyscy ci bogowie, według podań przyjętych, mieli początek — pochodzili jedni od drugich. Xenofanes uznał to za niekonsekwencję, twierdząc, że co końca nie ma, winno nie mieć i początku.

Stąd widać, że doszedł on do pojęcia Bytu prawdziwego, istnienia bez początku i końca: takie istnienie przypisał Bogu, wznosząc się od tradycyjnego

polyteizmu do monoteizmu, wspólnego nadal już wszystkim filozofom.

Prócz nieśmiertelnego i niestworzonego istnienia upatrywał on w Bogu ideał moralny wyższy niż współcześni. Bogowie Homera mają nie tylko zewnętrzne kształty ludzkie, ale też i moralnie stoją na niskim poziomie: kradną, oszukują i cudzołożą. Xenofanes w licznych swych wędrówkach miał okazję poznać i porównać wiele rozmaitych wyobrażeń o bogach: między innymi dowiedział się np., że bogowie murzynów są czarni — a widząc ile osobistych urojeń i uprzedzeń tkwiło w tych różnych sprzecznych między sobą wyobrażeniach, doszedł do sceptycznego poglądu na tradycję.

Chciał sam, własną myślą dotrzeć do rozwiązania teologicznej zagadki — czy jest Bóg — i jaki? Jaką drogą doszedł do tego pojęcia Boga, którem chce zastąpić bogów Homera — niewiadomo — lecz to w każdym razie musimy przyznać, że jego teologja o wiele przewyż-

sza mytologję Homera. Dążąc do krańcowego przeciwstawienia Boga ludziom, kładł główny na to nacisk, że Bóg nie może być do ludzi podobny, przez co wpadał w jednostronność niczem nieuzasadnioną.

Gdy badamy istoty czujące, od najniższych organizmów do najdoskonalszych ludzi, i chcemy sobie wytworzyć pojęcie istoty najwyższej, to nie mamy racji wątpić, że człowiek będzie podobniejszym do tej istoty niż drzewo, tak jak małpa jest do człowieka podobniejsza niż ryba.

W teologii swej jednak Xenofanes zdobył jeden pewnik nadal już niezaprzeczany przez późniejszy rozwój myśli ludzkiej. Bóg musi być jedynym. To wynika z określenia Boga, jako istoty najlepszej. Najlepszą może być tylko jedna istota, bo gdyby dwie były sobie równe, żadna nie zasługiwałaby na miano Boga. Bóg nie może mieć początku, bo jako najdoskonalszy nie mógł powstać

z istoty do siebie podobnej, ani też z istoty mniej doskonałej.

Tego jedynego Boga przedstawia sobie Xenofanes materialnie w kształcie kuli. Przytem pozostaje niejasnem, czy Bóg jest całością wszechświata, czy też się odeń różni, bo dalsze rozumowanie w równej mierze dałoby się zastosować do jednego jak i do drugiego pojęcia. Mianowicie twierdzi on, że Bóg nie jest ani nieskończony, ani też zamknięty w pewnych granicach. Nie może z niczem graniczyć; bo jest jedynym i obejmuje wszystko co istnieje — a jednak nie jest nieskończonym, bo wtedy nie miałby kształtu, ani środka, ani części. Także nie jest nieruchomym a jednak nie porusza się: ruch przedmiotów spostrzegamy, gdy porównujemy zmiany wzajemnego położenia jednych względem drugich, co przy jedynym przedmiocie jest wykluczone, bo niema z czem go porównać. Z drugiej strony jednak nie możemy sobie wyobrazić nieruchomości w tem, co najprawdziwiej istnieje.

Widzimy tutaj w tych szczątkach rozumowań Xenofanesa pierwsze początki teorii antynomji, czyli nieuchronnych sprzeczności, występujących przy zastosowaniu pojęć, w obrębie naszego doświadczenia powstałych, po za granicami tego doświadczenia. Takie antynomje stale później zajmowały filozofów, i liczba ich wzrastała — a wniosek stąd wyciągano nieraz fałszywy, że rozumem nie należy wcale dalej sięgać, niż doświadczenie zmysłów na to pozwala.

Rzecz tem więcej godna uwagi, że Xenofanes nie uląkł się antynomji, lecz śmiało wbrew trudnościom rozumowania i równoległym trudnościom wyrażenia prawd uchwyconych duchem — obstawał przy zasadniczej treści tych prawd, — przy jedności Boga i jego wiecznem istnieniu, przez co dał początek spekulatywnej teologii, mającej zastąpić ludową mytologję.

Myśli Xenofanesa rozwinał jego uczeń Parmenides, który się urodził o kilkadziesiąt lat później i żył przeważnie w pierwszej połowie V-go wieku przed Nar. Chr. (około 510—440). O życiu jego mało wiadomo, prócz tego, że cieszył się wielkim uznaniem współobywateli, skoro został przez nich uproszony, by nadał ojczystemu miastu prawa, które potem obowiązywały na długie czasy.

Zapatrywania swe wyraził w poemacie «o przyrodzie», z którego cytaty późniejszych pisarzy zachowały nam sto kilkadziesiąt wierszy. Gdy Xenofanes walczył z tradycyjną mitologią, Parmenides idzie dalej i krytykuje wszelkie oparte na wrażeniach zmysłowych mniemania — traktując je jako złudzenia.

Tareakcja logiczna przeciwko pierwotnemu przyjmowaniu oczywistości zmysłowej jako niewątpliwie prawdziwej, cechuje wielu dawnych filozofów i doprowadza ich do zupełnego lekceważenia danych zmysłowego doświadczenia.

W istocie rzeczy wrażeń zmysłowych

lekceważyć nie godzi się: są one niezbędnym materiałem, za pomocą którego możemy wytworzyć sobie wyobrażenie świata zewnętrznego. Dopiero zaś takie ogólne wyobrażenie umożliwia nam ocenę poszczególnych otrzymywanych wrażeń i oddziaływanie na przedmioty, od których te wrażenia pochodzą.

Wrażenia naturalnie są wynikiem działania przedmiotu na podmiot, więc nie są identyczne z przedmiotem, bo do ich jakości przyczynia się natura przedmiotu. Pierwotny naiwny pogląd na świat ludzi, którzy jeszcze nie namyślają się nad swemi wrażeniami, utożsamia je z przedmiotami, nadaje im przedmiotowość zupełną, jakby sam podmiot nie grał żadnej roli przy uświadomieniu bodźców zewnętrznych i jakby te bodźce nie musiały ulegać przekształceniom zależnym od budowy organów zmysłowych.

Gdy samodzielna myśl się budzi, jak u Parmenidesa, następuje odkrycie sprzeczności między wrażeniami, i od naiwnej wiary przechodzi człowiek odrazu do

bezwzględnej krytyki: odrzuca już całkiem wszelką wartość wrażeń zmysłowych i chce budować pogląd na świat od nich niezależny.

Myśl jest czynnością podmiotu niezależną od wrażeń, jeszcze więcej niezależną od natury podmiotu — skądże się bierze jej pretensja do sądzenia o całej otaczającej nas rzeczywistości? Dla czego myśl moja, we mnie przezemnie pomyślana, ma lepiej odpowiadać rzeczywistości, niż wrażenie, którego ja nie jestem jedynym twórcą, lecz raczej prawie biernym naczyniem?

Na to pytanie Parmenides odpowiada hipotezą, którą podaje za najwyższą prawdę filozofji. Rzeczywistość i prawdę można odkryć w świecie wewnętrznym myśli, bo myśl w człowieku i całość Bytu po za człowiekiem są jednym i tem samem istnieniem — więc jedynie prawdziwy Byt może odbić się w myśli, a nawzajem myśl każdego podmiotu przenika całość obiektywnego bytu.

Jest to nowe usiłowanie by wprowa-

dzie jedność do różnaitości świata nam danego w wrażeniach. Fizjologowie joińscy wybrzeża Malej Azji szukali jedności w materjalnej tożsamości — chcieli wszystkie wrażenia jednym zasadniczem wrażeniem wytłomaczyć. Przeciwnie joińscy myśliciele kolonji włoskich, zarówno Pytagoras jak i Parmenides, choć także szukali jedności, obaj próbując dwóch dróg różnych, wychodzili z własnej świadomości, podporządkowując zewnętrzne wrażenia wewnętrznemu duchowemu życiu.

Od Pytagorasa różni się Parmenides tem, że gdy Pytagoras uwagę zwrócił na indywidualne różnice świadomości, Parmenides szczególnie szukał tego, co wszystkim jaźniom ludzkim jest wspólne — czystej myśli — i w tej czystej myśli upatrywał treść i znaczenie istnienia.

Ten prawdziwy Byt niematerjalny Parmenidesa nie ma już form przestrzennych jak kula Xenofanesa, lecz jest całością duchową bez początku ani końca,

bez różnic wewnętrznych ani granic, bez przeszłości ani przyszłości — stanowi ciągłą niezmienną teraźniejszość. Byt ten jedyny sam w sobie myśli i zarazem tworzy wszelką rzeczywistość, podczas kiedy wszelkie zjawiska naszym zmysłom dostępne są ciąglem złudzeniem. Złudzeniem jest ruch w przestrzeni mas materjalnych, złudzeniem ich jakościowe zmiany — to wszystko nie posiada ciągłości i trwałości, jakiej Parmenides od prawdziwego Bytu wymaga.

Przez to pojęcie prawdziwego, dla zmysłów niedostępnego Bytu, wznosił się Parmenides nad wszystkich swych poprzedników i dał początek właściwej metafizyce. Ale niewiadomo w jaki sposób tłumaczył zależność zmiennych i uludnych zjawisk od tego prawdziwego Bytu. Bo jeśli materji odmówimy wszelkiego istnienia, trzeba wytłumaczyć, skąd się ten pozór jej istnienia bierze, w jaki sposób niewidzialna rzeczywistość przekształca się na barwy, dźwięki i dotykalne ciała.

II PARMENIDES: SPRZECZNOŚCI KOSMOLOGJI

Z zachowanych urywków drugiej części poematu Parmenidesa, gdzie mowa jest o powstaniu i rozwoju świata fizycznego, trudno jest wywnioskować, czy autor postawił sobie to pytanie i jak odpowiedział na nie — bo w tych urywkach mówi on o materji tak jakby istniała rzeczywiście, pomimo zastrzeżenia ogólnego we wstępie poematu co do charakteru zjawisk zmysłowych jako złudzeń. Co dziwniejsza, nawet Bogowie występują tu jako istotni działacze — jakby monoteizm Xenofanesa był zapomnianym — tylko że w niezależności od homerycznej tradycji Parmenides stawia na czele istnienia boginię miłości i płodności, która łączy przeciwieństwa.

Pozorna sprzeczność kosmologii z teognozją Parmenidesa — jest wytłumaczona we wstępie do drugiej części dzieła o przyrodzie, w której mowa o kosmogonji. Sam bowiem autor tu oświadcza, że »od niezawodnej mowy i myśli o prawdzie prze-

chodzi do złudnego szyku wyrazów o mniemaniach śmiertelnych« *).

Więc cała ta część jego dzieła nie należy właściwie do jego filozofji — tylko jest poetycznym obrazem owych nieuchronnych złudzeń, tak głęboko zakorzenionych w naszej świadomości, że nawet kto przeniknął ich tajemnice i potęgą czystej myśli wyzwolił się od zwykłych urojeń, zawsze do nich powraca. Kosmogonja Parmenidesa nie ma zatem być nauką ścisłą jak jego metafizyka — lecz tylko nową mythologją, szeregiem prawdopodo-

*) Wiersze te zachowane przez Symplicjusza (w wyd. Dielsa fr. 8:50) brzmią w oryginale:

EN TŌ SOI PAUŌ PISTON LOGON ĒDE NOĒMA
 AMPHIS ALĒTHEIĒS: DOXAS D'APO TŪDE BROTEIAS
 MANTHANE, KOSMON EMŌN EPEŌN APATĒLON AKUŌN.

Szczerze to wyznanie jest godnem uwagi świadectwem nieuchronnej niekonsekwencji, tkwiącej w panteizmie, a wychodzącej zawsze na jaw, gdy panteista zechce tłómaczyć szczegóły zjawisk, nie poprzestając na mglistem zatopieniu się w jedności i całości świata.

bnych marzeń, służących nam dla orientacji wśród napastujących nas ciągle złudzeń.

Uczniem Parmenidesa był Zenon z Elei, urodzony na początku V-go stulecia. Bronił on jedności bytu, zwalczając różnymi argumentami przeciwników tej jedności — dowodząc, że hipoteza rzeczywistego istnienia wielości materialnej prowadzi do wielu sprzeczności. Ta polemika Zenona przeciwko ustalonym mniemaniom większości zyskała mu sławę pierwszego dialektyka, czyli mistrza dyskusji filozoficznej.

Szczegółowo poddawał krytyce wnioski oparte na wrażeniach zmysłowych. Jeśli ziarno zboża, spadając na ziemię, nie działa na nasz słuch, to szum całej miary zboża rzuconej na ziemię również musi być złudzeniem, a jeśli szum ten jest rzeczywistym, to i pojedyncze ziarno powinno wydać pewien szelest. W tem rozumowaniu Zenon nie odróżnia dosta-

tecznie ruchu, powodującego wrażenia, od samych wrażeń. Ruch da się dzielić na najmniejsze jednostki bez granic, zaś intensywność wrażeń wcale nie jest w prostym stosunku do wielkości ruchu, bo dopiero pewna siła ruchu jest w stanie wywołać wrażenie.

Podobną sprzeczność upatruje Zenon między nieograniczoną podzielnością materji a nieskończonością świata. Wielkość poszczególnych przedmiotów jest zawsze względną, bo każda ilość wydaje się kolejno wielką lub małą, zależnie od tego, czy ją porównamy z większą czy z mniejszą ilością. Każdy przedmiot jest podzielny do nieskończoności, wyda się przeto nieskończenie wielkim w porównaniu z nieskończenie małymi jego częściami, — choć uchodzi za całość skończoną, — więc, wnosi Zenon, pozory te muszą być złudzeniem. W tem rozumowaniu brak jest odróżnienia materji od samej przestrzeni. Materja ma granice, i nie potrzebuje być podzielną do nieskończoności jak czysta przestrzeń.

Konsekwentnie idąc dalej, Zenon uznaje samą przestrzeń za złudzenie — i twierdzi, że jeśliby przestrzeń była rzeczywistą, to musiałaby istnieć w jakiejś innej przestrzeni, a ta znowu w innej aż do nieskończoności. A gdy istnienie takiego nieskończonego szeregu przestrzeni obejmujących jedna drugą wydawało mu się niemożliwym, więc przeczył istnieniu wszelkiej przestrzeni. Tutaj używał jednego i tego samego wyrazu w dwóch różnych znaczeniach — bo ta przestrzeń, która wymaga innej przestrzeni, w którejby mogła istnieć, nie przestrzenią jest, lecz przestrzenną formą lub nawet materją — a owa przestrzeń wymagana jako miejsce dla istnienia tamtej — jest istotną przestrzenią.

Więc nie trzeba nieskończonego szeregu przestrzeni, jedna przestrzeń idealna i nieskończona objąć może wszystkie skończone i materjalne formy. A nawet gdyby taki nieskończony szereg był koniecznym, to nie stanowiłby żadnej przeszkody dla pojęcia przestrzeni, bo

my mielibyśmy zawsze do czynienia tylko z tą pierwszą przestrzenią, w której się poruszają znane nam ciała.

Jednak, jakkolwiek argumenty przezeń przytoczone nie wystarczają, Zenon trafnie odgadł, że przestrzeń nie ma obiektywnego istnienia; widzimy tutaj znowu przykład trafnej intuicji, nie opartej na rozumowych podstawach, a przewidującej prawdę, których ścisłe dowodzenie do przyszłych wieków należy.

Na wielu podobnych przykładach można wykazać, że niejedna prawda, nim dowiedziona zostanie rozumowaniem, może ukazać się umysłom wieszczym *) bez-

*) Pięknie to wyraża Słowacki: «Wieszczę się jawią w ogniu i guślarze przepowiadają przyszły świat nieznany. Co w pieśni stworzą, to się wraz pokaże przeprowadzone na świat przez szatany. (Str. 172 w Królu Duchu, patrz wyżej przypisek na str. 51). Wieszczowi bowiem potrzeba tak mało... zbłyśnie się w duchu — on już słońce wita! Jeszcze się stać ma — jemu już się stało! Jeszcze cud w pączku — jemu już rozkwita!» (Str. 233—234 tamże).

pośrednio, i bywa nawet nieraz popieraną mylnymi argumentami.

Największą sławą cieszą się argumenty Zenona przeciwko rzeczywistości ruchu. Ciało które się rusza, musi przebiec nieskończoną ilość punktów w skończonym czasie, co Zenonowi wydaje się niemożliwym. Już Arystoteles słusznie odpowiedział na to, że czas równie jak przestrzeń są podzielne do nieskończoności, więc dla przebieżenia ilości nieskończonej punktów przestrzeni poruszone ciało ma też nieskończoną ilość chwil czasu. W ten sposób w skończonym czasie odbywa się ruch skończony pomimo nieskończonej podzielności czasu i przestrzeni.

Takie same rozwiązanie ma inny sofizmat Zenona znany jako przykład wyścigu żółwia z Achillesem. Achilles szybko nigdy nie dogoni żółwia, twierdzi Zenon, dla tego, że gdy dojdzie do miejsca, gdzie teraz żółw się znajduje, to już żółw będzie dalej, a gdy do tego dalszego miejsca dobiegnie, to znowu

żółw posunie się jeszcze dalej — i tak dalej do nieskończoności.

Ale wszystkie te ruchy, stanowiące na pozór nieskończony szereg coraz to mniejszych poruszeń, jednak mają sumę skończoną. Przypuśćmy np. że Achilles biegnie dziesięć razy prędzej, niż żółw się porusza, a początkowa różnica między nimi wynosi 0,3 kilometra. Gdy Achilles dobiegnie do miejsca, gdzie żółw stał na początku, żółw posunie się o 0,03 kilometra dalej i będzie odległym o 0,33 kilometra od punktu, w którym na początku stał Achilles. W ten sposób po kolei, gdy Achilles dalej się posunie o 0,03 kilometra, żółw oddali się o 0,003 kilometra. Lecz jeślibyśmy cały ten rachunek przeprowadzili do nieskończoności, to rząd nieskończony stąd wynikający miałby wartość skończoną, gdyż:

$$\frac{3}{10} + \frac{3}{100} + \frac{3}{1000} \cdots + \frac{3}{10^\infty} = \frac{1}{3}$$

z czego wynika że Achilles zrówna się z żółwiem o $\frac{1}{3}$ kilometra od początku wyścigu.

Pierwszy tutaj mamy ślad usiłowań pojęcia nieskończoności; Zeno, mając przed sobą nieskończony szereg ilości coraz to mniejszych, nie umiał wytłomaczyć, w jaki sposób ich suma równać się mogła ilości skończonej.

Pojęcie nieskończoności powstaje najprzód jako zaprzeczenie granic, potem nabiera dla człowieka pozytywnego znaczenia, i przeraża go nieuchwytnością swoją — następnie zostaje ujarzmionem w tych operacjach elementarnych, za pomocą których określamy wartość takich prostych szeregów jak powyższy, — nareszcie pojęcia różniczki i całki w coraz to nowych zastosowaniach analizy i geometrii prowadzą nas do przewyciężenia pozornych sprzeczności. Owe trudności, które Zenona i jego słuchaczy tak głęboko zastanawiały, dziś z łatwością według wiadomych reguł mogą być usunięte nawet przez niedoświadczonych gimnazystów.

A jednak wskazanie zagadnień tych pozostanie trwałą zasługą Zenona i świa-

dectwem o ruchu myśli, jaki on wzbudził. Jednym z takich zdań pobudzających do logicznego ćwiczenia myśli, jest twierdzenie, że wypuszczona z łuku strzała nie porusza się, bo w każdej chwili może być tylko w jednym miejscu. Istotnie, jeśli chodzi o jedną chwilę jako nieskończenie mały przeciąg czasu, to w każdej chwili stoi strzała w jednym miejscu — ale skoro chwile z równą szybkością po sobie następują jak miejsca, w których kolejno strzała się znajduje, właśnie zmiana ta miejsc jest ruchem.

W krytyce ruchu wykazującej, że ruch jest pozorem tylko, nie rzeczywistością, tkwi pierwszy zarodek teorii, która później uznała przestrzeń za subiektywną formę naszych wyobrażeń. Właściwie ta subiektywność przestrzeni, potwierdzona przez późniejszych filozofów, a po raz pierwszy odgadnięta przez Zenaona z Elei, jest odkryciem metafizycznym na zawsze związanem z jego

imieniem, choć argumenty jego nie mogą dziś uchodzić za wystarczające.

Do szkoły Eleatów należał także Melissos z Samos, który żył w V-m stuleciu przed Chrystusem i napisał dzieło pod tradycyjnym tytułem «o przyrodzie». W dziele tem podobnie jak Parmenides przedstawia jedność Bytu bez początku ani końca, bez granic i zmian zasadniczych. Ten Byt ma być niematerialnym, a jednak wypełnia całą przestrzeń i nie znosi obok siebie żadnej próżni. Jest wieczny i zawsze sobie równy, nie rośnie ani ginie, ani też nie doznaje żadnej zmiany w rodzaju np. rozkoszy lub bólu. Widać stąd, że Melissos uważa Byt rzeczywisty, podobnie jak dwa tysiące lat później Spinoza, za istotę zarówno materialną jak i duchową, co go naraziło na zarzut Arystotelesa, że rozumował powierzchownie.

Stałą zasługą szkoły Eleackiej jest krytyka naiwnego sposobu poznawania

istnienia jedynie za pośrednictwem zmysłów — i dążenie do wytworzenia pojęcia trwałej substancji, nie ulegającej ciągłym zmianom jak zjawiska materialne. W obu kierunkach Eleaci doszli do prawd niezmiennych, mających dziś jeszcze wartość dla każdego filozofa. Prawdy te mogą służyć za jeden z licznych przykładów tego niestety tak mało znanego a tak ważnego zjawiska, że poszczególne szkoły filozoficzne najczęściej wzajemnie się uzupełniają, a bynajmniej nie stoją między sobą pod wszelkim względem w sprzeczności.

Eleaci zdobyli prawdę niezawodną, gdy twierdzili, że zmysłom ufać nie można bezwzględnie. Jak zwykle ci, co pierwsi jaką prawdę odkrywają, Eleaci chcieli odkrytą przez siebie prawdę zbyt jednostronnie stosować do wszystkiego — i wpadli w błąd, twierdząc, że wrażenia zmysłowe nie mają żadnej wartości dla naszego poznania, że można je całkiem pominąć w badaniach metafizycznych.

Ale błąd ten, wynikający z nieuni-

knionej prawie jednostronności tych, co wytykają nowe kierunki myśli, nie przeszkodził Eleatom zdobyć inną ważną prawdę, mającą charakter już nie krytyki lecz pozytywnej wiedzy filozoficznej — zawartej w ich twierdzeniu, że po za zjawiskami istnieje Byt rzeczywisty, bez początku ni końca, utrzymujący swą tożsamość wśród pozornych przemian.

Tu wystąpiło po raz pierwszy metafizyczne pojęcie substancji, tak ważne i doniosłe dla pojęcia życia i świata — a choć to pojęcie później ulegało różnym przemianom, było stosowane do różnych przedmiotów, to Eleatom zawdzięczamy pierwsze jego zasadnicze określenie, zawierające już cechy stale potem przypisywane temu, co rzeczywiście istnieje, czyli substancji.

To co jest rzeczywiście, co stanowi prawdziwą przyczynę wszelkich zjawisk i przemian, nie może mieć początku ani końca, ani części — musi być jednością od czasu niezależną, ciągłością

w przestrzeni niepomieszczalną, jak tego Parmenides żądał.

Czy taka substancja jest jedna tylko, jak twierdzili Eleaci, czy też może takich Bytów istnieć wiele, to dalsza kwestja, na którą w ciągu następnych tysiącoleci jeszcze filozofja nie odpowiedziała nieodwołalnie. Ale w pewnym sensie zawsze będziemy mogli za Eleatami utrzymywać jedność Bytu, choćbyśmy przyjęli wielość substancji: bo wszystko co rzeczywiście istnieć ma, posiadać winno cechy Bytu prawdziwego, musi zatem odpowiadać warunkom przez Parmenidesa wymaganym.

III. Heraklit.

Heraklit, urodzony w jońskiej kolonii Efezie około 535-go r. przed Nar. Chr. miał jako potomek Kodrosa króla Aten i założyciela Efezu Androklosa, prawo zostać t. zw. królem «Efezu» lecz wyrzekł się tego szczytu i całe życie spędził zdala od spraw politycznych.

Myśli swe o Bycie i życiu wyraził Heraklit w dziele «o przyrodzie». Szczycił się, że nie był uczniem niczym i że wszystko, co wiedział, sam wymyślił. Jakkolwiek za życia nie gromadził wkoło siebie uczni, to dzieło jego było wielce czytane i cenione przez długie wieki, a nawet zachowały się niektóre urywki.

Dzieło to różni się tem od pism dawniejszych filozofów, że prócz części

metafizycznej o Bycie, zawiera część drugą polityczną i trzecią teologiczną. Heraklit zatem zwraca się głównie do praktycznej filozofji czyli etyki, gdy dawniejsi pisarze przeważnie obrabiali kosmologję.

Wprawdzie już Pytagoras ustanowił pewne praktyczne moralne przepisy i skłonił liczne koło uczni do tego, by je wykonywali — lecz nie pozostawił pism żadnych i nie wykazał związku między swą metafizyką a etyką. Związek ten po raz pierwszy jasno występuje u Heraklita, i daje się wykazać nawet na nielicznych zachowanych fragmentach jego dzieł.

Metafizyczną podstawą filozofji Heraklita jest, podobnie jak u Eleatów, jedność Bytu — ale Byt ten nie jest dlań wcale nieokreśloną jednością, tylko istotą duchowo-materjalną, którą on nazywa ogniem lub duszą. Widzimy tutaj wyraźniej rozwinięty wzór zapoczątkowanego przez Eleatów panteizmu, później konsekwentnie przeprowadzonego przez

Spinozę. Byt dla Heraklita jest wprawdzie jednolitym, ale nie stałym i niezmiennym, jak sobie wyobrażali Eleaci, gdyż wszystko ciąglem ulega zmianom. Wszystko płynie, a prąd ten naprzemian prowadzi od góry do dołu i znowu od dołu do góry — od ognia do ziemi i na powrót od ziemi przez wodę do ognia — lub innemi słowy, od duszy do materji i odwrotnie.

Wszystkiemi przemianami kieruje prawo czyli rozum (LOGOS) wszechobecny, przenikający wszechświat swą potęgą. Dla tego wśród tylu sprzeczności upatruje Heraklit pewną ukrytą harmonję — ale zarazem twierdzi, że bój i walka są początkiem wszelkich przemian, bez których nie byłoby harmonji, ani nawet w ogóle Bytu.

Widzimy tutaj obraz wiecznych przemian materji pod wpływem panującego prawa czyli ducha, przyczem perjodycznie wszystkie inne formy życia giną w ogniu. To perjodyczne spalanie się świata istniało przed Heraklitem w ger-

mańskiej mytologii; nie wiadomo, czy Efezki mędrzec doszedł samodzielnie do swego poglądu, czy też dzięki licznym handlowym stosunkom Efezu z odległymi krajami zasłyszał coś o wszechświatowym ogniu Germanów. W kraju, w którym dotkliwie mrozy czyniły opał tak ważnym warunkiem życia, a rozniecane ogniska nieraz musiały powodować pożary rozległych lasów, myt o spaleniu świata łatwiej się nasuwał wyobraźni, niż w słonecznym, nadmorskim Efezie.

Ale w każdym razie u Heraklita owe pożary wszechświatowe miały głębsze znaczenie. On pierwszy odgadł perjodyczność głębszych przeobrażeń przyrody, których istnienie potwierdziły późniejsze badania astronomiczne. Co dziwniejsza, czas trwania każdego cyklu istnienia od jednego pożaru świata do następnego, został podany przez Heraklita na osiemnaście tysięcy lat, co zdradza wyobrażenie epok o wiele dłuższych niż te, które np. przypuszcza hebrejska kosmogonja Starego

testamentu, a zbliżonych do tych, jakie obliczyła nowożytna astronomja na zasadzie zmian zachodzących w pochyleniu osi ziemi.

Ogień pierwotny, który według Heraklita jest zarazem duchem czystym, stopniowo się zgęszcza w różnych wcieleniach i wydaje wszelkie zjawiska materialne, którym odpowiadają też pewne stany duchowe. Oprócz ludzi uznawał Heraklit także bogów, istoty o wiele doskonalsze od ludzi, a jednak perjodycznie w pożarze świata pochłaniane przez wszechogień. Dusze ludzkie w oczach jego miały moc trwania nawet po zniszczeniu ciał, w których bywają pogrzebane; ostrzegał swych czytelników, że wielkie niespodzianki czekają każdego przy śmierci.

Mamy tu obraz perjodycznego pogrążenia ducha w materji, zmaterjalizowania ducha, — i potem stopniowego uduchowienia materji aż wszystkie indywidualne jej przejawy zostaną pochłonięte przez duch powszechny czyli Boga. Po-

gląd ten nie stanowi wprawdzie trwalej zdobyczy wiedzy filozoficznej, i nie może być zaliczony do kamieni węgielnych gmachu metafizyki, na którego wzniesienie składają się pokolenia — lecz ma swoje historyczne znaczenie, jako jedno z nieuniknionych rozwiązań zagadki bytu, które musiał wypróbować umysł ludzki, nim mógł iść dalej.

Człowiek który się wzniósł do takiego poglądu, musiał pozyskać spokój i bezstronność w osądzaniu drobnych spraw bieżących swego pokolenia. I jakkolwiek dziś nie przyznamy Heraklitowi słuszności w szczegółach jego światopoglądu, to możemy najogólniejszą jego zasadę wyrazić w taki sposób, że ujrzymy w niej prawdę niezmienną. Zasadą tą jest pewien ład w wiekowym procesie wszechświatowym, pewien kierunek ogólny przemian, którym ulegają szczególne zjawiska. Świadomość takiego jednolitego kierunku życia całej ludzkości, i wszelkich możliwych innych ludzkości na innych ciałach niebieskich, wyzwala

ducha z ciasnych ram doczesnego doświadczenia i zwraca go ku zagadnieniom wiecznym.

Prawdziwa mądrość według Heraklita polega na znajomości tych niezmiennych praw powszechnych, dzięki którym jesteśmy w stanie posługiwać się doświadczeniem i kierować wypadkami zewnętrznymi. Oczy ani uszy, mówi mędrzec Efezki, nie nauczą nikogo niczego, jeśli w nim nie czuwa dusza, umiejąca tłumaczyć sobie wrażenia zmysłowe, szukająca trwałego ładu w ich oszołomiającym wirze. Boska istotnie wiedza jest ludziom dostępna, jeśli tylko umieją słuchać głosu boskiego natchnienia i sprawdzać własną myślą intuicje natchnionego ducha.

Wiara w ten wyższy ład i porządek boski panujący w świecie, prowadzi Heraklita do uległości dobrowolnej prawom przez człowieka odkrytym i zrozumianym. Ci co przeciwko prawom powszechnym podnoszą bunt w imię własnego indywidualnego sumienia, wy-

zywają oburzenie Heraklita; nie mógłby on się pogodzić z naszym liberum veto i wcaleby nie pojął hasel, jakie polski wieszcz wygłasza, gdy pisze: «do pracy! a więc do pracy! wy co mi jesteście bracia, duchy słoneczne, Polacy..... w nieśmiertelne końce idźcie, a duch je wam kreśli... czy kształt? to go macie w myśli, czy światło — to w duchu — już słońce... Do Boga ręce podnieśmy, język rozwiążmy niemy. Synowie boży jesteśmy! Czem jutro, jeszcze nie wiemy... każdy silny, o pół kroka ku Bogu świat pchnąć dzisiejszy, a jutro jeszcze silniejszy! każdy jak przepaść głęboka, zamiarów pełna gorących, przepaści i uwidomień... duchy w nas idą z nieśmiertelności rozpedem» *).

Słowacki tutaj życie przedstawia jako nieustanną walkę o postęp nieskończony, walkę w której każdy duch jest wszech-

*) Wiersz Słowackiego do Ludwika Norwida, w 2-m wyd. pism pośmiertnych przez Małeckiego t. I. str. 75—78.

mocnym i nieśmiertelnym, każdy duch współtwórcą i współstworzeniem, a wszystkie nieskończenie dążą do coraz to wyższych szczebli, do coraz to dalszych horyzontów. Najrozleglejsze horyzonty otwierają się dla wszystkich — każdy duch nieśmiertelny nieskończonym szeregiem porywów i wzlotów swoją wszechmoc objawia. Heraklit zaś każdego ducha z góry skazuje na unicestwienie, choć nam przyznaje życie pozagrobowe — każdemu duchowi zakreśla ciasne granice mocy i nakazuje uległość jednym i tym samym odwiecznym prawom pod karą wielkich cierpień i zaniku sił. Stąd płyną też i praktyczne konsekwencje życiowe — u Słowackiego duch jest «wiecznym rewolucjonistą», spokój martwotą, — zaś Heraklit wyraża najwyższe swoje uznanie dla spokoju duszy wynikającego z jej zgodności z powszechnymi prawami. To go prowadzi w zakresie politycznym do konserwatyzmu i uznania władzy arystokracji rodowej — a w zakresie moralnym do pewnego uzasadnienia egoi-

zmu przez pesymizm, jaki wyznawał w obec charakteru większości ludzi; kto nadto gardzi innymi ludźmi, zbyt łatwo siebie uważa za uprzywilejowaną istotę i przyznaje sobie wyjątkowe prawa, żądając od innych więcej niż od samego siebie. W ten sposób pesymizm pobudza do egoizmu, a nawzajem egoizm, z konieczności napotykający na liczne zawody i rozczarowania, staje się najzwyczajniejszym źródłem pesymizmu *).

Czyż ten egoizm, pesymizm, konserwatyzm Heraklita ma nas całkiem zrazić do jego badań? To są zboczenia, które — jak ogromna większość zboczeń myśli ludzkiej — wynikają ze zbyt jednostronnego stosowania nowo-odkrytej wielkiej a doniosłej prawdy. Prawdą jest, że przebieg życia ludzkości i w ogóle wszechświata da się wyrazić za pomocą pewnych ogólnych formuł, które w naszych oczach nabierają znaczenia praw.

*) Ob. Z DZIEDZINY MYŚLI o Pesymizmie, str. 221—263.

Ale prawa te nie rządzą światem, tylko wyrażają przebieg jego przemian, na który, razem z Bogiem ma swój wpływ każda indywidualna wola. Więc odkrywszy takie prawo nie mamy potrzeby mu ślepo ulegać, lecz możemy i powinniśmy zająć wobec powszechnego prądu samodzielne stanowisko, zgodne z naszym indywidualnym sumieniem — w nadziei, że siła choć najslabsza skierowana przeciw kierunkowi tego prądu, osłabi go — zaś użyta na wzmocnienie go, dodatni osiągnie skutek.

Samo istnienie prądów powszechnych nie usprawiedliwia pesymizmu co do usiłowań indywidualnych, ani też za pesymizmem tym kroczącego egoizmu i zasklepienia w ciasnych ramach osobistych pragnień, zgodnych z powszechnemi prawami. Wyrzeczenie się własnego sumienia, by iść za prądem ogólnym, nie da zadowolenia, — a ofiara z siebie zgodna z sumieniem zawsze przyniesie dobre owoce. Gdy spostrzeżemy siłę jednego z takich prądów, nie mamy powodu gnuśnieć w pe-

symizmie, bo najsilniejsze złe prądy z biegiem czasu zmienione zostaną wolą i czynem ofiarnych jednostek. Nareszcie to, że wypadki układają się w pewnych naczelnym kierunkach, że tworzą prądy, nie powinno bynajmniej być powodem, aby się zasklepiać w konserwatyzmie politycznym i w odosobnieniu, jak to czynił Heraklit — bo właśnie istnienie prądów ułatwia postęp wszelki i zachęca nas, by stanąć w jednym z takich szeregów ludzi, pracujących nad polepszeniem obecnego stanu rzeczy, a nie utonąć w rezygnacji bezsilnych pesymistów.

Zawsze się znajdują tacy konserwatyści, co w imię jakoby najwyższych dóbr wznowią pesymizm Heraklita, nie czując się na siłach, by walczyć z prądami, które oceniają według ich materialnej siły. Z drugiej strony nie zbraknie też śmiałych obrońców ciasnego egoizmu bądź osobistego bądź narodowego, w imię jakoby postępu wymagającego najsilniejszej świadomości własnych aspiracji. Takich zbyt zrezygnowanych zachowaw-

ców również jak i zbyt jednostronnych postępowców, zacierzewionych w walce o materialne cele, zawsze będzie warto odesłać do greckiego mędrca, aby przynajmniej swój egoizm lub pesymizm nauczyli się opierać na pojęciu jakiegoś wszechświatowego ładu, ostatecznego trjumfu ducha nad materją. Do nich też stosują się słowa wieszczka:

Konieczność, duchu, jest sługą wolności,
Ten żyć nie umie, kto prawa nie rości
Myśl wieczną wcielać — ale w swoje ciało —
— A kto męczennik, temu się udało!
Zdejm z nas twój rozum bez czynu i woli
Nie nam przydatny tylko tobie kwoli,
Byś karki ludzkie, jak podle bydłęta
Na dół przeginał i kuł w hańby pęta.
Wieczna pokora w łzach i krwi, przed Bogiem,
Bunt nieśmiertelny w łzach i krwi, przed wrogiem,
To los nasz, — zakon — to nasze sumienie —
Przeszłości chwała, przyszłości zbawienie!

Heraklit pomimo swego pesymizmu i egoizmu, pomimo nieuzasadnionego zaufania do przywilejów arystokracji rodowej, zbyt był szlachetną jednostką, aby ze swego punktu widzenia mógł

był pochwalić bezwzględną rezygnację wobec krzywd i bezprawia. W walce jońskich miast z Persami Heraklit nie zachęcał do uznania przemocy wroga. I owszem, widząc prawa odwieczne i niezienne pogwałcone przez ciemieżców, uznać musiał, że kto takim wrogom wypowie walkę, ten po swojej stronie mieć będzie i moc wszechświatowego ducha i współdziałanie Bogów.

Więc z powyżej wyrażonemi zastrzeżeniami wolno jest nam oddać zasłużone uznanie Heraklitowi za to, że on pierwszy usiłował ustanowić pewien logiczny związek między metafizyką a etyką — związek tak trudny do przeprowadzenia, że pierwsza próba nie mogła wypaść odrazu pomyślnie.

To właśnie cechuje filozofję europejską w porównaniu ze wschodnią, że coraz to jaśniej staramy się uświadomić sobie pierwsze zasady, podstawy metafizyczne naszych etycznych działań. Chińczyk zadawał się empiryczną moralnością, przepisami opartymi na doświadczeniu

a mającymi uchronić od cierpień, zapewnić zadowolenia. Grecy zaś, i po nich inni europejscy myśliciele, wzniesli się po nad ciasne doświadczenie jednostki i szukali ogólnych norm postępowania, wynikających z norm istnienia.

Ze zmienności zjawisk Heraklit wyprowadził jednostronny wniosek o próżności usiłowań ludzkich. W tym wniosku tyle tylko jest prawdy, że niewytrwale, rozproszone usiłowania małe odnoszą skutki. Ale gdy siły w jedno zjednoczyć ognisko jak nauczał Pytagoras, a przytem posiadać tę wiedzę stałych prawd, do której dążył Heraklit i umiłować jedność Bytu jak Parmenides — wtedy można osiągnąć nie tylko spokój odosobnionego mędrca, lecz i potęgę apostoła miłości — wtedy trudności maleją, nadzieje rosna, świat się przeobraża zgodnie z naszą wolą, sama zmienność zjawisk służy dla nieustannego postępu.

IV. Empedokles.

Znakomitsi myśliciele VI-go wieku przed Nar. Chr. wszyscy należeli do szczepu jońskiego. Dopiero w V-m wieku zjawia się pierwszy filozof grecki doryjskiego szczepu, mniej zdolnego do filozofji, a więcej wyćwiczonego w sztuce wojennej. Był to Empedokles (urodzony około 490 r., umarł około 430-go r. przed Nar. Chr.) lekarz i mówca, przytem działacz polityczny w ojczystem swem mieście Akragas (dziś Girgenti) w Sycylii. Z dzieła jego «o przyrodzie» zachowane są nam liczniejsze fragmenty niż z dzieł jego poprzedników, na których on się w znacznej części opiera, łącząc ich myśli i rozwijając je dalej.

Wszystkie zjawiska świata materjal-

nego przedstawia jako wynik działania dwóch sił przeciwnych na cztery niezmiennie pierwiastki. Te cztery pierwiastki przez Empedoklesa ustanowione i później przez długie wieki uznawane, obejmują i łączą pomysły mileckich fizjologów i efezkiego pesymisty — bo dla Empedoklesa równą rolę w procesie wszechświatowym odegrywają ziemia, woda, powietrze i ogień.

Od swoich poprzedników różni się Empedokles głównie tem, że oprócz pierwiastków materialnych ustanawia jeszcze przyczyny przemian jako przeciwległe duchowe siły Miłości i Niezgody.

W stanie doskonałej Miłości świat cały stanowi jedność, z której pod wpływem Niezgody wylania się cała różnorodność zjawisk. Występuje tutaj wyobrażenie (podobnie jak u Heraklita), że perjo-dyczne przeobrażenia dokonywują się w wielkich odstępach czasu i prowadzą kolejno do powstania roślin, zwierząt i ludzi. W miarę wzrastania Miłości łączą się poszczególne istoty i do-

chodzą nareszcie do stanu doskonałej jedności, w której już nie ma indywidualnych różnic.

Nie tłumaczy jednak Empedokles, jak po takim panowaniu Miłości może znowu się zakraść do świata Niezgoda. Natomiast kładzie wielki nacisk na to, że nic nowego nie powstaje, że wszelkie przemiany są tylko ruchem niezmiennych pierwiastków, w czym zbliża się do pojęcia stałego Bytu Eleatów.

U Empedoklesa występuje po raz pierwszy dosyć szczegółowa teoria poznania, dążąca do wytłumaczenia naszych wrażeń i pojęć. Zmysłowe wrażenia polegają na dwóch gatunkach ruchu— od przedmiotów zewnętrznych do zmysłów i odwrotnie. Tak np., gdy przedmiot jaki widzimy, obraz tego przedmiotu powstaje w miejscu, gdzie się spotka prąd idący od oka z emanacją widzianego przedmiotu.

Widać tu trafne spostrzeżenie różnicy między obrazem zmysłowym zewnętrznych przedmiotów a ich wewnętrzną

istotą. Gdy naiwny pogląd pierwotny uznaje wrażenie za identyczne z przedmiotem — zaś po spostrzeżeniu tego błędu reakcja metafizyczna odmawia wrażeniom wszelkiego znaczenia — Empedokles pojął i przedstawił obrazowo istotny stosunek między wrażeniem zmysłowym, a przedmiotem, który je powoduje. Wrażenie jest wynikiem działania przedmiotu na podmiot świadomy, więc zależy w swojej jakości zarówno od przedmiotu jak i od podmiotu. Mniejsza o to, że ta zależność nie polega na spotkaniu się dwóch prądów, lecz na działaniu pewnych falistych ruchów na organy naszych zmysłów — ta pierwsza próba konkretnego przedstawienia zawilego stosunku musiała być nieudolną i niedoskonałą. To ważniejsze, że i w tym obrazie tkwi pewna ogólna prawda, spostrzeżenie, że każde wrażenie jest wywołane wzajemnem na siebie oddziaływaniem dwóch rzeczy niezależnych od siebie.

W schemacie Empedoklesa, za pomo-

cą którego usiłuje wytłomaczyć powstawanie wrażeń, zawarta jest inna jeszcze prawda, odgadnięta przezeń' dziwną intuicją, choć nie posiadał sposobów udowodnienia jej. A mianowicie, gdy Empedokles twierdzi, że światło potrzebuje pewnego czasu by się dostać od słońca do ziemi, to stąd wynika, że jest ono stopniowo się rozpościerającym ruchem. Wprawdzie nie mógł on ściśle określić istoty tego ruchu, o wiele później wyjaśnionego — ale stał się twórcą teorii emanacji światła, uznawanej powszechnie przez tysiącolecia, nim przyjętą została teoria wibracji. W porównaniu z teorią wibracji teoria emanacji wyda się fałszywą, ale w porównaniu z zapatrywaniem Arystotelesa, który nie uznawał szybkości światła, teoria emanacji Empedoklesa jest genialną hipotezą.

Możliwość poznania świata zewnętrznego tłumaczył Empedokles podobieństwem pierwiastków i sił zawartych w każdym człowieku do pierwiastków i sił wszechświata. Miłością poznajemy

miłość, nienawiścią nienawiść — i każdym wewnętrznym pierwiastkiem odpowiedni pierwiastek zewnętrzny: kto nigdy nie kochał czyli nie ma w sobie miłości, nie pojmie tego uczucia u innych — kto nie zaznał nienawiści, nie jest w stanie pojąć dlaczego inni nienawidzą. O ile poszczególne przykłady tych podobieństw wskazują, uogólnił Empedokles trafne psychologiczne spostrzeżenie, że każdy człowiek najskuteczniej działa na tych, co są doń najpodobniejsi. Aby wśród ludzi być zrozumianym, trzeba mieć z nimi coś wspólnego — my też rozumiemy innych dzięki temu, co z nimi nas łączy wspólnego. Więc i pojęcie całego wszechświata jest możliwem tylko dzięki temu, że każdy z nas, jako do tego wszechświata należący, ma wiele wspólnego z całością jego i poszczególnymi częściami. Ta wspólność tłumaczy nam, dla czego pojęcia wewnątrz naszego własnego rozumu wypracowane dają się zastosować do wszystkich zjawisk zewnętrznych.

Wszelkie wzajemne działanie, czy to dusz ludzkich, czy mas materialnych, — zawsze jest możliwe tylko dzięki pewnym podobieństwom rzeczy działających. Jest to wielka metafizyczna prawda, już przez Parmenidesa odkryta, stale potem powtarzana jako zasada teorii poznania: gdyby jednostka myśląca nie miała zasadniczych podobieństw do przedmiotów zewnętrznych, nie mogłaby ich pojąć ani o nich myśleć.

Pomimo swego na pozór dosyć materialnego wyobrażenia o człowieku, Empedokles przyjął od Pytagorejczyków teorię wędrówki dusz, przy czem przedstawiał kolejne wcielenia jako skutek pierwotnego upadku, pewnego początku nienawiści lub nieprawdy w pierwotnie doskonałej duszy. Każdy taki upadek miał powodować szereg wcieleń, trwający dłużej jeszcze, niż cykl wszechświatowy Heraklita — bo aż trzydzieści tysięcy lat — i prowadzący stopniowo duszę napowrót do stanu miłości czyli doskonałości.

Ludzie, którzy w tem życiu panują nad swem otoczeniem, mają według Empedoklesa najbogatszą przeszłość za sobą i zbliżają się do wyzwolenia z pętów ludzkiego ciała, do stanu boskiego. Występuje tu przekonanie o pewnej doczesnej sprawiedliwości bytu, o wyjątkowo ciężkich żywotach jako zasłużonej karze za dawniej popełnione grzechy, o zdobyciu łatwiejszych warunków doczesnych wysiłkami zapomnianymi w kolei uprzednich żywotów — a to przekonanie Empedoklesa rzuca światło na dążenia jego do postępu moralnego jednostek i społeczeństw.

Skuteczniej i spokojniej możemy działać ku podniesieniu poziomu moralnego ludzi, gdy nędza ich materialna nie przeraża nas zbyt wielce, gdy jasno przejrzymy, że jest ona wcale nie przyczyną, lecz skutkiem moralnej słabości. Wprawdzie napozór wiele faktów z codziennego doświadczenia przeczy temu, by lepsze warunki doczesnego życia były

nagrodą zasług dawniejszych — bo w tych lepszych warunkach napotykamy wielu wstrętnych egoistów, nadużywających swej przewagi w obec upośledzonych. Ale ta sprzeczność łatwo się da usunąć, gdy będziemy mieli na myśli, że głównie te warunki, jakie człowiek zyskuje przy urodzeniu, szczególnież zależą od ubiegłego żywota. Jeśli ktoś był miłosiernym pomimo swego ubóstwa w ubiegłym żywocie, rodzi się bogatym, ale nie zawsze zdoła wytrzymać tą próbę, i będąc bogatym zasłuży sobie nowy żywot nędzy, jak mówi Słowacki: «prawo Mojżesza w globie wyryte głęboko dotąd trwa: ząb dasz za ząb i oko za oko; Bóg chce, aby się tego prawa domyślono, i spełnia je schowany za śmierci zasłoną. Sto dam za grosz tym, którzy jałmużnę uczynią, mówi Pan; cóż byłoby, gdyby stał ze skrzynią? A to prawdziwy byłby dla lichwiarzy Eden, taki ogromny procent z grosza, — sto za jeden! A jednak Bóg jest godzien

aby Mu wierżono, i płaci — lecz scho-
wany za śmierci zasłoną» *).

Samo bogactwo, — z punktu wi-
dzenia dusz dążących do najwyższej do-
skonałości, — nie jest zresztą tak wa-
żnym czynnikiem życia, jak to się wy-
daje z punktu widzenia doczesnego.
Wielkie bogactwa dają wielkie pokusy:
wiele dusz, rozumiejących istotną war-
tość życia, umyślnie wybiera sobie ży-
wot nędzy — tak jak wśród tych, co
zwiedzają szczyty Alp wielu woli pie-
szo po skalistych ścieżkach się wdzie-
rać na własnych nogach niż wygodnie
wjeżdżać koleją, powierzając swe bez-
pieczeństwo maszynie i wytrzymało-
ści lin ciągnących wagon w górę.

Empedokles bynajmniej nie bogaczom
przypisywał najbogatszą przeszłość du-
chową, choć wierzył tak samo jak Sło-

*) Pisma pośmiertne t. I, str. 98. Tamże str.
100: »możnemu, który dzisiaj dom upiększa so-
bie, powiedz, że gdziebądź jutro zbudzi się na
globie, a wnet złoto rozleje po świecie jak wodę,
chcąc, aby w każdym domu jutro miał wygodę«.

wacki, że doczesne bogactwa są naturalnym i nieuniknionym skutkiem dawniejszych miłosiernych uczynków. Taką nagrodą materialną wzgardzi duch szlachetniejszy i wybierze sobie raczej, jak Empedokles twierdzi, żywot «wieszczą, poety, lekarza lub wodza ludzkości» *) aż

*) Wiersze Empedoklesa cytowane przez Klemensa z Aleksandrji w jego dziele *Stromateis*, księga IV: EIS DE TELOS MANTEIS TE KAI HYMNOPOLOI KAI IĒTROI KAI PROMOI ANTHRŌPOISIN EPICHTHONIOISI PELONTAI, ENTHEN ANABLASTŪSI THEOI TIMĒSI FERISTOI, ATHANATOIS ALLOISIN HOMESTIOI, AUTOTRAPEZOI, EUNIES ANDREIŌN ACHEŌN, APOKĒROI, ATEIREIS. Podobnie pisze i Mickiewicz do Olizarowskiego (*Żywot przez Wł. Mickiewicza* t. III str. 98): »O genjusz moim nie pisz i nie chwal go. Cóż to są genjusze? Pokutnicy, którzy przetrwali, jeśli nie tysiączne życie, jak ty mówisz, to przynajmniej wielokrotne życie. I dlatego tylko jestem dotąd twoim starszym... Na nikogo się nie oglądaj, nikogo nie naśladowaj. Pana pytaj, serce oczyszczaj i ducha twego słuchaj... Braci pocieszaj i pokrzepiaj, a żeś sam był niegdyś twardy i niewierny, ich twardością i niewiarą nie gorsz się. Wzbudzaj w sobie miłość ku Panu i bliźnim».

nareszcie «zakwitną czczeni w rzędzie bogów, z innymi nieśmiertelnymi współżyjący, wolni od bólów i zmian losu, niewyczerpani w potęgze».

W ten sposób Empedokles godzi teorię swą filozoficzną z tradycjami ludu greckiego, u którego wiele bogów ludzkie miało pochodzenie. Każdy człowiek może wznieść się do rzędu bogów, stać się im równym gdy na to zasłuży; a wtedy gdy wszyscy na ziemi pozbędziemy się złości i niezgody, zapanuje królestwo miłości, w którym już nie będzie krwawych ofiar; bo zapanuje w niem nie Ares ani Zeus ani Kronos ani Poseidōn lecz KYPRIS, bogini miłości.

Ten stan idealny, do którego nam każe dążyć Empedokles, nie wydaje mu się jedynie nagrodą przeszłych naszych wysiłków, lecz zarazem pierwotnym i naturalnym stanem duszy ludzkiej przed jej upadkiem. Widzimy tu niespodzianie u Empedoklesa pojęcie pierwotnego rajy i upadku duchów, tem się różniące po tradycji Mojżeszowej, że u Empedoklesa

ten raj nie tylko istniał, ale wciąż istnieje, lecz po za ziemią.

Każda dusza ludzka wydaje mu się aniołem upadłym, mającym za sobą świetlaną i boską przeszłość. A wina, którą Empedokles przytacza jako jedną z głównych przyczyn podobnego upadku, jest krzywoprzysięstwo. Czyste doskonałe duchy w obcowaniu swem wszystko na prawdzie opierają, — gdy anioł skłamię, przestaje być aniołem i musi aż trzydzieści tysięcy lat pokutować, wielkich doznając cierpień w różnych żywotach.

Sam Empedokles o sobie mówi, że już był krzakiem i ptakiem i rybą i młodzieńcem i dziewicą — a płakał i jęczał będąc świadkiem walki dusz doświadczających różne losy.

Wielką zasługą Empedoklesa jest uznanie w etyce siły miłości jako potęgi wiodącej ku doskonałości. Z miłości tej wywodził on nawet praktyczne higieniczne przepisy co do wstrzemięźliwości od mięsnych pokarmów, aby nie

narażać zwierząt na cierpienia. Wegeterjanizm już poprzednio kwitł w szkole Pytagorasa, lecz Empedokles był pierwszym lekarzem, zalecającym wstrzemięźliwość od mięsa, za co mu się należy cześć — bo nie łatwo ludzkość pozbędzie się zwierzęcych namiętności dopóki zwierzęcą strawą żywić się będzie.

Uznanie miłości jako naczelnej potęgi świata jest uogólnieniem teoretycznym tego, co Parmenides mytycznie głosił o bogini miłości jako kierownicze życia. Panowanie miłości wielce odbija od nieublaganych praw konieczności, poszukiwanych przez jońskich myślicieli: nawet w szkole Pytagorasa, gdzie liczby rządziły, miłość miała pole ograniczone do stosunków ludzkich. Pierwszy Doryjczyk ośmielił się ujrzeć w miłości najgłębsze wytłomaczenie wszystkich sił działających we wszechświecie, zarówno wśród zjawisk materialnych jak i w stosunkach moralnych zachodzących między duszami. Był to wielki na owe czasy wysiłek w kierunku po-

glądu na świat uznającego doniosłość uczucia i czynu obok rozumowania i wiedzy. Ktokolwiek w dalszym rozwoju myśli ludzkiej uznawał potęgę miłości, ten winien cześć kochającemu wiele i kochanemu przez wielu duchowi Empedoklesa z Akragas, lekarza ciał i pasterza dusz swych doryjskich rodaków.

V. Atomiści.

Współcześnie z Empedoklesem i z Zenonem Eleatą żył na początku V-go wieku przed Nar. Chrystusa w jońskiej kolonii Abderze nad morzem Egejskim Leukippos, twórca teorii atomistycznej, liczącej w ciągu tysiącoleci szeregi wyznawców wśród filozofów, a panującej dziś jeszcze w zakresie fizyki.

Nic o losach osobistych tego myśliciela nie wiemy. Dzieło przezeń napisane pod tytułem DIAKOSMOS,*) (ład wszechświatowy) zaginęło — jednak tyle przynajmniej jest prawdopodobnem, że zawierało pierwsze przedstawienie hypo-

*) Później nazywane MEGAS DIAKOSMOS w odróżnieniu od MIKROS DIAKOSMOS Demokryta.

tezy o istnieniu atomów, która dokonała olbrzymiego przewrotu w kosmologii i w pojmowaniu fizycznego świata.

Pogląd Leukippa na istotę materji różni się zupełnie zasadniczo od zapastrywań jego poprzedników, — choć pozostaje w tych samych granicach, co dawniejsze kosmogonje, o tyle, że usiłuje wytłomaczyć całość istnienia posługując się wyobrażeniem pierwiastków materjalnych.

Ale gdy wszyscy dawniejsi myśliciele od Thalesa do Empedoklesa dążyli ku ograniczeniu ilości pierwiastków materjalnych a upatrywali w nich nieskończone jakościowe zmiany — pierwszy Leukippos wpadł na pomysł oryginalny a wielce w zastosowaniach swych doniosły: wyobraził sobie, że wszystkie jakościowe różnice mogą być spowodowane w naszej świadomości działaniem atomów, czyli niepodzielnych cząsteczek jakościowo identycznych, a różniących się między sobą jedynie kształtem, wielkością i położeniem w przestrzeni.

Ta hipoteza, ustanawiająca niedostępne zmysłom a jednak materialne atomy, jako jednolitą przyczynę wszystkich pozornych jakościowych przeobrażeń, była przygotowana oddawna szeregiem powątpiewań dawniejszych myślicieli o wiarygodności danych zmysłowych.

Różne usiłowania dawniejsze aby wytłumaczyć jakość wrażeń zmysłowych, — nawet gdy po za jakością doszukiwały się ilości, jak w szkole Pytagorasa, — uznawały możliwość rozmaitych jakości, nie tylko w subiektywnych wrażeniach, lecz też w obiektywnych przedmiotach, wywołujących wrażenia. Pytagoras, gdy odkrył, że ilościowe różnice długości strun były przyczyną jakościowych różnic dźwięków brzmiących na tych strunach, nie śmiał uogólniać swego spostrzeżenia tak dalece, by tłumaczyć wszelkie zmiany jakości przez różnice ilościowe.

Dwa poglądy przed Leukippem wyrażone — mianowicie: z jednej strony

twierdzenie Pytagorasa, że liczba czyli ilość jest istotą rzeczy — z drugiej zaś przeświadczenie Eleatów o jednolitości Bytu — zostały nie tylko połączone, uzasadnione i powszechnie zastosowane przez Leukippa — lecz zyskały przemawiającą do wyobraźni podstawę w hipotezie o istnieniu atomów.

Atomy te nazywał Leukippos także ideami czyli kształtami, twierdząc, że pierwsze pierwiastki bytu mają tylko właściwość zajmowania miejsca w przestrzeni — a nie są ani suche ani mokre, ani ciepłe ani zimne, jak sądził Empedokles.

W ten sposób Leukippos doprowadził do kresu ten proces analizy zjawisk o nieskończonej różnorodności jakościowej, rozpoczęty przez Thalesa. Gdy u Thalesa i jego bezpośrednich następców wszystkie jakości były zastąpione przez jedną jakość, u Empedoklesa przyznana zasadnicza różnorodność jakości, — Leukippos powraca do pierwotnego pomysłu jednej jakości a nawet zupełnego

braku wszelkiej jakości w materji, — wszystko rozkładając na owe atomy, nie mające już innej cechy ani właściwości swojej prócz tego, że zajmują miejsce w przestrzeni.

Trzeba było niezwyklej wyobraźni, aby w ten sposób uwolnić się od naturalnych i nieuchronnych prawie uprzedzeń, zmienić bezpośrednio dany zmysłom świat barw, dźwięków, woni, ciał twardych, miękkich, gładkich, chropowatych, zimnych, ciepłych — na świat idei czyli kształtów nieskończenie małych, niepodzielnych, w nieskończonej ilości poruszanych w przestrzeni nieskończenie wielkiej, nieskończenie podzielnej.

Zjawisko przytoczone przez atomistów dla wyjaśnienia ich teorii, wskazuje nam zarazem prawdopodobną zewnętrzną okazję powstania naczelnej hipotezy atomizmu. W dawnych urywkach pism Demokryta, znakomitego ucznia Leukippa, ruch atomów w próżnej przestrzeni jest porównany z ruchem

pyłków kurzu w kolumnie światła. Zjawisko to tak pospolite pobudziło badawczy umysł Leukippa do zbudowania teorii powstania i rozwoju światów. Słońce które ukazało mu kapryśne ruchy pyłków w powietrzu, zarazem przedstawiło wyobraźni atomy, w próżni poruszające się, jako dostateczne wyjaśnienie wszystkich zjawisk. Podobnie jak z tych samych liter, mówi Demokryt, powstają przez rozmaite ich porządkowanie komedje zarówno jak i tragedje, najróżniejsze dzieła literatury, — tak samo atomy przez ruchy swe i zmiany wzajemnego położenia tworzą wszystkie odmiany zjawisk.

Jak dalece Leukippos genialny swój pomysł sam rozwinął, trudno dziś orzec, bo we wszystkich prawie wzmiankach o nim, imię jego połączone jest z imieniem młodszego odeń ucznia i towarzysza, Demokryta z Abdery. Z kilkudziesięciu dzieł przez Demokryta napisanych, nie posiadamy nic prócz tytułów i nie-licznych cytat.

O życiu jego wiemy tylko, że urodził się około 460-go r. przed Nar. Chr., podróżował wiele po krajach odległych, a umarł jakoby w późnym wieku. Pisma jego były cenione przez współczesnych i późniejszych czytelników, a obejmowały nie tylko filozoficzne zagadnienia, lecz też liczne kwestye z zakresu astronomji, optyki, fizjologii, botaniki, zoologii, matematyki, historji, geografji, muzyki, gramatyki, rolnictwa i sztuki wojennej.

Ten wszechstronny badacz, najznakomitszy obok Arystotelesa przyrodnik starożytności, wyraził teorię atomów i rozwinął ją — lecz nie zdołał dla niej pozyskać wielkiego uznania. Platon go wcale nie przytacza, później atomistyka w szkole Epikura zabyła na krótko, by potem na cały czas średnich wieków zaniknąć, podobnie jak metempsychoza. Dopiero w XIX-m stuleciu istnienie atomów znalazło nowych zwolenników i obrońców poczynając od Daltona, i stało się powszechnie przez

przyrodników przyjętym dogmatem, potwierdzanym ciągle na polu badań chemicznych przez nowe odkrycia, tłumaczące jakościowe różnice i własności ciał przez różne połączenia i ruchy atomów.

Mamy tu przykład trafnej intuicji, wyprzedzającej badania ściśle na dwadzieścia kilka wieków, traktowanej przez wiele genialnych umysłów (np. przez Kartezjusza) jako urojenie, a jednak po tak długiej poniewierce wywalezającej sobie uznanie, w czem los atomistyki podobny jest nieco do losu metempsychozy.

Jak wytłumaczyć to niepowodzenie Demokryta? Tem, że zdobytą przez siebie trafną myśl chciał zastosować szerzej, niż należało. Ucieszony wyobrażeniem atomów, przyjętem od Leukippa, chciał atomami tłumaczyć już nie tylko wszelkie przemiany materji, jak chemicy współcześni – lecz całe życie ducha. Więc atomizm uogólnił tak dalece, że doszedł do materjalizmu, czyli uznania materji

za jedyne rzeczywiste istnienie, przy zaprzeczeniu duchowego Bytu.

Czy to przeobrażenie atomizmu w materializm dokonaniem już było przez Leukippa, czy dopiero przez Demokryta, trudno jest orzec; lecz ono wywołało słuszny opór wszystkich głębszych myślicieli, dla których świadomość i jej treść więcej na miano rzeczywistości zasługują, niż jakiegokolwiek ruchy materji.

Atomizm, jako fizyczna teoria, tłumacząca w najprostszym sposobie wszystkie zjawiska jednym zjawiskiem ruchu w przestrzeni — jest genialną hipotezą, najdonioślejszym wynikiem pracy greckiej myśli nad pojęciem przyrody — jest najdojrzałszym owocem całego rozwoju poprzedzającej Leukippa kosmologii. Lecz gdy atomizm rości sobie prawo do wytłumaczenia już nie tylko materialnych zjawisk, ale też duchowych rzeczywistości — staje się fałszywym uogólnieniem, wychodzącym po za właściwe

granice zastosowaniem nowozdobytogo wyobrażenia.

Skoro jednak materjalizm, czyli uznanie materji za jedyną rzeczywistość, był jedną z niezbędnych prób myśli ludzkiej w pogoni za prawdą metafizyczną, śmiałość Demokryta i Leukippa w błędzie staje się ich filozoficzną zasługą. Materjalizm konsekwentny nie mógł powstać, dopóki przymioty ciał wskazywane przez zmysły były uznawane za rzeczywiste. Dopiero podział widzialnej i dotykanej materji zjawisk na niewidzialne i niedotykane atomy czynił wyobrażenie materji niezależnem od jej cech zmysłami spostrzeganych. Nasuwała się przeto hipoteza śmiała, przecząca i religijnym tradycjom i poprzednim filozoficznym badaniom; że owe atomy są jedynym rzeczywistym bytem — wszystko inne złudzeniem. Takie fałszywe uogólnienia wywołują krytykę, ruch myśli zwracający nas znowu na drogę prawdy, — a znajomość historycznego przebiegu walk, które w ciągu pokoleń do-

prowadziły do zniesienia błędów — stanowi jakby szczepienie ochronne jednostki przed temiż błędami.

Materjalizm wprowadzony przez Leukippa i Demokryta do myśli ludzkiej, choć wkrótce został z niej na długo wygnany przez Platona, Arystotelesa i teologję chrześcijańską, miał jednak nawet pod uciskiem Inkwizycji hiszpańskiej zawsze swoich wiernych wyznawców; w pierwszej połowie XIX-go wieku rozkwitł nawet nadzwyczajnie wśród większości badaczy przyrody; a dopiero wskutek rozwoju atomizmu fizykalnego w zakresie tłumaczenia coraz to większej ilości zjawisk przyrody — materjalizm metafizyczny okazał się zbytęcznym i doszedł do zupełnego upadku; poważniejsi przyrodnicy jak np. W. Ostwald, Du Bois Reymond etc. zaczęli go energicznie potępić. W miarę jak to, co myśl Demokryta zawierała dobrego i słusznego, zyskało powszechne uznanie, ludzkość wyzwoliła się od błędnego zastosowania trafnej tej hipotezy: atomizm

był pierwotnym ośrodkiem materjalizmu, a materjalizm odpadł jak lupina, gdy zdrowe ziarno atomizmu w pełni dojrzało.

O ilości gatunków atomów nie znajdujemy danych w zachowanych urywkach dzieł Demokryta. Zwracał on uwagę na to, że prócz kształtu (RHYSMOS = SCHĒMA) atomy różnią się porządkiem, (DIATHIGĒ = TAXIS), w którym sąsiadują z sobą i położeniem (TROPĒ = TESIS) każdego z nich w przestrzeni. Jeśli jeden atom ma kształt A, to nie jest obojętnem, czy atom kształtu B jest nad nim czy pod nim, czy obok, czy bliżej czy dalej. Różnica położenia i porządku tych samych atomów wywołuje różnice naszych wrażeń. Demokryt usiłuje nawet podać bliższe szczegóły o niektórych atomach, lecz nie wiemy jak uzasadniał te poglądy. Najmniejsze i najgładsze atomy miały być najdoskonalszemi: z nich składać się miał ogień, a także dusza ludzi i bogów.

W tem utożsamieniu ognia i duszy

widać wpływ Heraklita, zaś uznanie najmniejszych atomów za najdoskonalsze jest już pierwszym krokiem na tej drodze, na której atomizm musiał dojść do zaprzeczenia własnej zasady metafizycznej; — gdyż konsekwentnie dalej idąc, od najmniejszych atomów musimy dojść do bezkształtnych i nierozciągłych punktów przestrzeni, przez co materialistyczny atomizm Demokryta dwa tysiące lat później przekształcił się na monadologję Leibniz'a.

Do tej konsekwencji Demokryt nie dochodzi. Natomiast śmiało utożsamia fizjologiczne czynności z duchowemi. Oddechanie jest to czerpanie atomów duszy z otoczenia — myśl jest ruchem atomów mózgu. Twierdzenie, że mózg myśli, tyle razy potem bezmyślnie powtarzane, po raz pierwszy zjawilo się w pismach Demokryta, jako nowe podówczas odkrycie. Kto jest świadom swej myśli wewnątrznie jako czynności duchowej, więcej bezpośrednio mu znanej, niż ruchy odbywające się w naszym

ciele — ten nie przyzna, by myśl mogła być dziełem grupy atomów, bo sama istota myśli wymaga niepodzielnego podmiotu, więc najwyżej w jednym atomie trzebaby całe myślenie pomieścić.

Dla Demokryta myśl nie jest samodzielną reakcją niepodzielnej jaźni na zewnętrzne działania — lecz nieuchronnym, mechanicznie uwarunkowanym wynikiem wrażeń, które w organach zmysłów powstają — te zaś pochodzą od obrazów wysyłanych przez zewnętrzne przedmioty.

W jaki sposób każdy przedmiot na wszystkie strony wysyła obrazy z własnych jego złożone atomów i nic na tem nie traci swego kształtu ani trwałości, z kąd się bierze prawidłowość wszystkich tych ruchów i odpowiadających im wrażeń, — tego nie tłumaczy nam Demokryt. Według niego Byt rzeczywisty, jako zawsze istniejący, nie potrzebuje mieć przyczyny. A jednak występował przeciw pojęciu trafu i twierdził, że wszystko się dzieje z konieczności.

Jaka konieczność może zmuszać każdą różę do wysyłania w każdej chwili i w każdym kierunku widziadła, które wpadając w oczy ludzkie staje się obrazem róży, trudno pojąć. Trudności rosną wielce przy usiłowaniu jakiegokolwiek wytłomaczenia działań duchowych przez ruch materialnych atomów.

Jednostronność materialistycznego atomizmu łatwo usprawiedliwić. Jest to zwykłą koleją wielkich pomysłów, że z początku znajdują zbyt przesadne zastosowanie. Dla wytłomaczenia świata zjawisk wyobrażenie atomów było genialnym pomysłem, który dotąd służy przyrodnikom. Nic dziwnego, że ci, co pierwsi wymyślili atomy, chcieli za ich pomocą tłomaczyć wszystko — nie tylko materialne zjawiska, lecz nawet myśl i wolę.

Świat zewnętrzny przedewszystkiem wymagał wyjaśnienia: po szeregu zmiennych hipotez, z których każda jakąś część prawdy zawierała — od Thalesa do Empedoklesa — znalazł nareszcie trwale wytłomaczenie w teorii Demo-

kryta, panującej w zakresie przyrodoznawstwa aż dotąd. Dalszy postęp metafizyki nie usunął już atomów jako pierwiastków zjawisk, tylko szukał ich wyjaśnienia i głębszego zrozumienia.

Nawet zastosowania teorii atomów do przypuszczeń o powstawaniu światów — czyli ogólna kosmogonia Demokryta — bardzo się zbliża do nowszych poglądów przyrodniczych. Ruch atomów ma tworzyć według niego wiry wszechświatowe, w których najpodobniejsze do siebie atomy zajmują najbliższe miejsce w przestrzeni. Światy w ten sposób utworzone obracają się dalej w próżni, a bywają niszczone i rozproszone znowu, gdy się wzajemnie spotkają. Zbliżenie do siebie pierwiastków podobnych, wyjaśnia Demokryt na przykładzie zboża, którego cięższe i lżejsze ziarna spadają osobno, gdy szuflą je rozrzucamy z kupy, na której leżą wszystkie razem zmieszane.

Wyobrażenie spotykających się w przestrzeni światów, ścierających się na wir atomów, z którego nowe światy powstają,

razem z teorią atomów przeszło do późniejszych kosmogonji. Ale są to wyniki ogólne, których szczegółowe uzasadnienie zaginęło. To też nie podobna jest dziś ocenić Demokryta jak na to zasługuje, a najjaśniej przedstawia się nam ta trudność, gdy czytamy urywki z pism etycznych tego filozofa, napozór w żadnym nie stojące związku z teorią atomów.

Gdy wszystko się dzieje wskutek nieubłaganej konieczności ruchu atomów, to zdawałoby się, że naturalne popędy fizyczne powinnyby jedynie panować nad ludzkim postępowaniem. Tymczasem czytamy we fragmentach przypisywanych Demokrytowi, że najpiękniejszym zwycięstwem jest przewyciężenie własnych żądz, że lepiej jest krzywdy cierpieć, niż je wyrządzać, że szczęście człowieka zależy od spokoju duszy, nie zaś od rozkoszy ciała, że wiedza ten spokój najwięcej wzmacnia, że więcej należy się wstydzić samego siebie niż całego świata, że złym jest nie tylko ten,

co źle czyni, ale nawet ten, co złego pragnie, że kto nikogo nie kocha, ten nie zasługuje na przyjaźń niczyją, a kto nie ma żadnego przyjaciela, nie godzien jest żyć — i tym podobne zasady, które trudno jest usprawiedliwić bez przeciwstawiania ciała i duszy w sposób więcej zasadniczy, niż odróżnienie małych i większych atomów.

Sprzecznność tą możnaby wytłomaczyć przypuszczeniem, że etyczne pisma Demokryta należą do innej epoki jego życia, niż dzieła fizyczne i metafizyczne. Ale późniejsze przykłady w historii filozofji dowodzą jasno, że często myśliciele hołdujący materjalizmowi w metafizyce, nie wyciągali zeń konsekwencji etycznych, tylko bronili zasad moralności tradycyjnej, opartej na uznaniu sumienia lub odpowiedzialności każdego człowieka przed opinią bliźnich.

Gdyby ruch atomów powodował całe nasze życie duchowe, życie to musiałoby płynąć niezmiennym porządkiem i wola jednostki byłaby urojeniem, więc

odpowiedzialność moralną trzebaby uznać jako męczące złudzenie, nie dające wcale możliwości, by zapobiedz złemu, które sami czynimy, lub na które patrzymy. Trzebaby zbrodnie uznać za również nieubłaganą konieczność jak deszcz i burze. W następstwie duchowych stanów wyrzuty sumienia stanowiłyby fazę elementarną, a ludzie świadomi, że wszystkie ich czyny są wynikiem konieczności, staliby się biernymi własnych czynów świadkami.

Powyższe konsekwencje moralne materjalistycznej metafizyki bywały nieraz uznawane w późniejszym rozwoju materjalizmu — ale Demokryt jeszcze ich nie wyraził. Nie tylko zaleca walkę z żądzami, przez co właściwie przyznaje wolność woli i panowanie ducha nad materją, choć ten duch jest dlań tylko pewnym gatunkiem materji — lecz nawet nie przeczy istnieniu bogów.

Tych bogów przedstawia sobie jako istoty nie wiele potężniejsze i doskonalsze niż ludzie, więc nie mające wpływu

stanowczego na losy ludzkości. Ich najwyższym celem i szczęściem, podobnie jak dla ludzi, jest spokój ducha, — beznamiętność, chroniąca od cierpień a zapewniająca stałe i równe zadowolenie. Tradycyjalną mytologję tłumaczy zjawiskami przyrody, które dawnych ludzi straszyły i przerażały. Siły wynikające z ruchu atomów przypisywano wówczas potędze bogów — gdy w istocie bogowie, jeśli istnieją, są według Demokryta, podobnie jak dusze ludzkie, wynikiem ruchu atomów, coraz to mniejszych, coraz to szybciej krążących wśród większych cząsteczek, wytwarzających pozory ciał materjalnych.

Widać u Demokryta, — pomimo tego, że mamy jego poglądy z tak nielicznych urywków pism jego, cytowanych przez późniejszych pisarzy — wiele wyobrażeń właściwych atomizmowi w ciągu całego jego wiekowego rozwoju. Szczególniej uderzającym dla współczesnego czytelnika jest uznanie ruchu, jako przy-

czynny ciepła i światła, występujące po raz pierwszy w jego pismach.

Sposób w jaki usiłuje szczegółowo wyjaśnić różnice barw stanowi pouczający przykład, jak czasem błędną drogą w badaniu można dojść do trafnych wniosków. Jeśli barwy nie są przymiotem samych rzeczy, lecz wrażeniem wywołanem przez ruch atomów po za nami, to różnice barw mogłyby zależeć od różnic kształtu atomów, albo też od różnic w ich szybkości. Demokryt nie domyślił się, że same różnice szybkości ruchu atomów mogą być wystarczającą przyczyną wszelkich odcieni barw, — więc usiłował wytłumaczyć różnaitość kolorów różnaitością kształtów atomów, co stanowiło dlań bliższą i prawdopodobniejszą hipotezę. W zjawisku tęczy nie upatrywał, jak późniejsi fizycy, wskazówek dla klasyfikacji barw, przez co było mu wielce utrudnionem czysto ilościowe ich wyjaśnienie. Dla Demokryta zasadniczemi barwami były kolory biały, czerwony i zielony, z któ-

rych wyprowadzał wszystkie inne, nie spostrzegając, że zielony powstaje z połączenia żółtego z niebieskim. Białą barwę miały tworzyć atomy gładkie i równe, czarną chropowate i nierówne, czerwoną wielkie i gęste, a zieloną wielkie i rzadkie. Jakkolwiek te przypuszczenia żadnych nie miały podstaw ani zastosowań, to uwydatniały one jasno zarówno wielką prawdę subiektywności wrażeń, jakoteż trafną hipotezę, uznającą ruch za przyczynę pozornych przymiotów materji.

Atomiści przez swe usiłowania, by wszystko wytłómaczyć ruchem atomów, doprowadzili pierwotny pogląd jońskich fizjologów, zwany powszechnie hylozoizmem (wiara w życie materji), do konsekwencji ostatecznych, — tak, że na dalsze kroki w tym kierunku zbrakło miejsca. Wszelki materjalizm na zawsze pozostał w ramach, które dlań wymyślili Leukippos i Demokritos, a dalszy postęp filozofji musiał polegać na próbach w innym niż dotychczas kierunku.

Zakładanie kolonji było głównie wynikiem dążenia do materialnych zysków, więc nic dziwnego, że największy rozwój tych kolonji wydał filozofję, kładącą główny nacisk na materialną stronę Bytu, prowadzącą w ostatecznym swym wyniku do atomizmu Demokryta, pomimo wysiłków Pytagorasa i Eleatów, by wprowadzić rozumowe pierwiastki jak liczba i Jedność Bytu do rozpatrywania wszechświata.

Pierwiastki te są uwzględnione w atomizmie, ale nie odejmują mu charakteru metafizyki materialistycznej, usiłującej oprzeć pojęcie całokształtu istnienia na fizycznych podstawach. Po Demokrycie rozwój filozofji w kolonjach zatrzymał się, a głównym ogniskiem greckiej myśli stały się Ateny. Tam dopiero powstał pogląd na świat, w którym materialne zjawiska zeszły do roli drugorzędnej, jako zależne od sił ducha i myśli.

CZEŚĆ DRUGA:

POCZĄTKI FILOZOFJI ATEŃSKIEJ

W V-m i IV-m WIEKU PRZED NAR. CHR.

OD ANAXAGORASA

DO SOKRATESA I SOKRATYKÓW.

VI. Anaxagoras.

Starszy o jedno pokolenie od Demokryta i Empedoklesa, — współcześnie z Zenonem Eleatą i Leukippem był Anaxagoras, urodzony na początku V-go wieku przed Nar. Chr. w kolonii jońskiej Klazomenai w Małej Azji. Wkrótce po wielkiej bitwie nad rzeką Eurymedonem w Pamfilji, gdzie perska potęga na długo została złamana przez zwycięstwo Ateńczyka Kimona (465 r.) przybył Anaxagoras do Aten i osiadł tam na stałe, przynosząc z sobą filozofję jońską z kolonji do metropoli i tam stworzył ognisko myśli trwające tysiąc lat bez przerwy.

O życiu tego męża wiemy dziś bardzo niewiele. Podobno wydał on zna-

czny majątek na podróże i badania naukowe, a gdy osiadł w Atenach, pozyskał tam uczni i przyjaciół takich, jak Perykles, Tucydydes i Eurypides. Przezywano Anaxagorasa NUS, bo dla niego siłą wszystko poruszającą już nie miłość była, ni ślepa konieczność — lecz duch, myśl lub rozum. Pomimo tego, że miał potężnych przyjaciół, a w polityce udziału nie przyjmował, wszystkie siły oddając badaniom, Anaxagoras padł ofiarą politycznej nienawiści. Po trzydziestu latach pobytu w Atenach, nie pozwolono mu spokojnie w Atenach umierać. Znalazł się pobożny obywatel, który ojca filozofji ateńskiej oskarżył o lekceważenie bogów i żądał, by go śmiercią ukarano za bezbożność.

Dzięki wpływowi Peryklesa uniknął Anaxagoras śmierci męczennika — lecz w późnej starości, mając około siedmdziesięciu lat wieku, musiał Ateny opuścić i szukać innego przytułku — bo nie czuł się bezpiecznym w przybranej ojczyźnie. Przeniósł się z powrotem do

Małej Azji, i osiadł w mieście Lampsakos, gdzie umarł około 428 roku, wkrótce po śmierci Peryklesa, kiedy Ateny w potęgę swej chwiać się zaczęły.

Główne dzieło Anaxagorasa nosiło ten sam tytuł: «O przyrodzie», co i dzieła jego poprzedników -- ale z nielicznych zachowanych urywków dziś jeszcze widzimy, że wprowadziło do filozofji greckiej nowy pierwiastek, wywołujący doniosły zwrot w dalszym jej rozwoju. Obok materji i nad materją, stawiał Anaxagoras ducha, myśl, czyli rozum: NUS, istność zasadniczo różniącą się od materji, a zawsze sobie równą i zgodną z sobą, bo ten sam NUS jest według jego zdania w Bogu i w ludziach, zwierzętach, lub nawet roślinach: i one mogą doznawać radości lub smutku, a nawet posiadają objawy myśli.

Jako cechy zasadnicze pojęcia NUS, podaje Anaxagoras prostotę, samodzielność i czystość czyli niezależność. Gdyby NUS był w czem innem, to nie

miałby niezależności dostatecznej, aby
wszystkiem rządzić.

To pojęcie rządzącej potęgi duchowej, zwanej po grecku NUS, nie odpowiada ściśle naszym wyrazom takim, jak duch, myśl lub rozum. NUS jest więcej niż myśl lub rozum, skoro zawiera w sobie też i wolę — a jest mniej wszechstronnem pojęciem niż duch. W każdym razie NUS Anaxagorasa jest siłą całkiem niematerjalną, — a o ile się zdaje wynikać z zachowanych ustępów jego pism, — także całkiem nieindywidualną, różniącą się od osobistej duszy. NUS tak pojęty jest dlań pierwszą przyczyną wszelkiego fizycznego ruchu.

Z oderwanych zdań Anaxagorasa, zachowanych w cytatach późniejszych autorów, widać jak mu było trudno wyrazić jasno tą odrębność ducha, po raz pierwszy przezeń zrozumianą. Był zmuszony używać wyrażen, stosowanych zwykle do materji, by określić istnienie ducha niematerjalne — i przez to dał mimowoli powód niektórym późniejszym

komentatorom do fałszywego wniosku, jakoby jego NUS był także gatunkiem bardzo lotnej materji. Ale dla nas świadectwo Arystotelesa jest decydującem: ten najdawniejszy historyk filozofji twierdzi, że w porównaniu z filozofją Anaxagorasa teorie poprzedników jego wydają się marzeniami sennemi. Pierwszy Anaxagoras przebudził się z tej drzemki dawnych dogmatyków, rojących różne mniemania o materji a nie uświadamiających sobie potęgi ducha: potęga ta po Anaxagorasie nadal już stale była uznawana przez większość filozofów greckich.

Nie dziwnego, że Anaxagoras nie umiał jeszcze wszechstronnie zastosować swego wielkiego odkrycia: ducha, — jako źródła wszelkich sił działających. Platon mu zarzuca, że w szczegółach wyjaśnienia ruchów wszechświatowych nie posługuje się tyle duchem, ile fizycznymi przyczynami. Ale już to, że pojął wyższość ducha nad materją wogóle, — że uznał za konieczne ustanowić przy-

czynę niematerjalną materjalnych ruchów, — jest nieśmiertelną zasługą Anaxagorasa w historii filozofji.

Nie mógł on odrazu wysnuć wszystkich konsekwencji nowej zasady — wszak i materjalizm przez Thalesa zapoczęty, dopiero w dziełach Demokryta doprowadzony został do względnej doskonałości. Gdy Thales pierwszy wyzwolił się od tradycji i usiłował własnem rozumowaniem pojąć świat jako system materjalnych przemian — to przecie ani on ani jego następcy jeszcze jasno nie umieli określić pojęcia tej jedynej materji, która miała służyć dla budowy wszechświatów. Dopiero Leukippos stworzył pojęcie atomu i zarazem wyjaśnił istotę materji w sposób na kilka tysięcy lat wystarczający potrzebom ludzkości. W podobny sposób szereg myślicieli złożył się na głębszy pogląd na świat: Anaxagoras pierwszy odgadł, że jest coś niematerjalnego, od materji całkiem niezależnego, a jednak poruszającego materję. To coś, przezeń ogólnym terminem NUS

oznaczone, dopiero u Platona zajaśniało jako IDEA, a ostateczne trwale swe określenie znalazło w pojęciu MONADY Giordano Bruno, udoskonalonem przez Leibniz'a, a będącem ostateczną syntezą idei i atomów, bez zaprzeczenia idei w świecie myśli, ani atomów w świecie zjawisk.

Cały ten wielki rozwój teorii metafizycznych prowadzących do coraz to wyraźniejszego uznania przewagi i potęgi ducha *) nad materją, zapoczątko-

*) Pięknie wyraża tę potęgę Słowacki: «we wszystkim już myśli chwała, zasługa świeci lub wina, grzech widać ducha lub cnotę... A kolor — a światło — a tarcza? Na to woli błyskawica, na to wam myśli kuźnica, wulkan duch w globie wystarcza. A wy w nieśmiertelne końce idźcie, a duch je wam kreśli... czy kształt? to go macie w myśli, czy światło — to w duchu — już słońce. Do Boga ręce podnieśmy, język rozwiążemy niemy, synowie boży jesteśmy! Czemu jutro jeszcze nie wiemy... Każdy silny, o pół kroka ku Bogu świat pchnąć dzisiejszy, a jutro jeszcze silniejszy! Każdy jak przepaść głęboka, zamiarów pełna gorących...» (Wiersz do Norwida, pisma pośmiertne wyd. 2-gie Lwów 1885 t. I, str. 77 - 78).

wany został przez Anaxagorasa, gdy on swe pojęcie NUS uczynił podwaliną filozofji.

Teorje fizyczne Anaxagorasa wyróżniają go także od poprzedników i stanowią zajmujący kontrast z atomizmem, choć Anaxagoras, podobnie jak Leukippos, przyjmował nieskończoną ilość materjalnych pierwiastków. Te pierwiastki nie są u niego bynajmniej atomami o rozmaitych kształtach, lecz są to jakościowo różne a doskonałą ciągłość posiadające ciecze, wypełniające przestrzeń bez przerwy — tak że nie pozostawiają miejsca na próżnię. Nigdzie nie istnieją w stanie czystym — są zawsze zmieszane między sobą, a nawet przy największej jednolitości masy, np. w złocie, choć przeważa jeden pierwiastek złota, według którego sądzimy o przymiotach tego metalu, to razem z nim są zmieszane małe ilości wszystkich innych pierwiastków.

Rzecz bardzo szczególna, powietrze i woda wydawały się Anaxagorasowi

w mniejszym stopniu ciałami prostemi, niż np. kość lub krew. Za pierwiastek uważa Anaxagoras to, czego najmniejsze części są identyczne z całością. Każda taka materja, jeśli ją sobie wyobrazić zupełnie wolną od przymieszek, stanowi jeden z pierwiastków fizycznych, a najmniejsza jej cząstka do nieskończoności podzielna, posiada barwę i inne przymioty te same, co większa masa danego pierwiastku.

Pierwiastki te nazywał Anaxagoras nasieniem wszechrzeczy (SPERMATA TŌN CHRĒMATŌN), później przez Arystotelesa nazwane HOMOIOMERĒ, przyczem owo nasienie wcale nie stanowiło najmniejszych cząsteczek, jak u Atomistów — tylko jeden z gatunków wypełniającej całą przestrzeń materji ciągłej. Wszystkie przemiany materji polegają dlań tylko na nowem mieszaniu lub wydzielaniu się pierwiastków, przyczem Anaxagoras przedstawiał sobie cały ten proces odwrotnie niż nowoczesna chemja — czyli za najprostsze ciała poczytywał

nader złożone tkanki organiczne. Według niego na początku istniała materia bez ruchu, w formie gazu zawierającego wszystkie pierwiastki w stanie zupełnego rozrzedzenia, tak że nic nie można było zupełnie odróżnić. Gdy duch w tym nieruchomym chaosie spowodował pierwszy ruch, zaczęły nasiona rzeczy zgęszczać się według swych gatunków.

Najprzód wydzielił się ogień, który był jeszcze wielką mieszaniną pierwiastków, ale już nie tak licznych, jak pierwotny eter. Potem powietrze, woda i ziemia kolejno wylaniały się z chaosu, i w porównaniu z masą pierwotną coraz mniej zajmowały miejsca w środku powstającego w ten sposób nowego świata. Ale i te materje były jeszcze mieszaniną wielu pierwiastków, z których przez dalsze oddzielenie rozmaitych a połączenie podobnych, powstawały, pod wpływem porządkującego je ducha, coraz to czystsze materje, n. p. kości, kiszki zwierząt, krew — i metale.

Że obok tkanek organicznych Ana-

xagoras stawia metale jako wzór pierwiastków najczystszych — to stanowi znów jeden z licznych w historii myśli objawów trafnego przeczucia prawdy na drodze błędnego rozumowania. Metale i dziś są uznane za pierwiastki czyste i grają w chemji rolę specjalną. Anaxagoras, choć nie znał ani rozumowań ani doświadczeń, za pomocą których dziś poznaliśmy naturę metali, dziwną intuicją wiedziony, trafnie odgadł, że metale stanowią odrębny gatunek materji, i że należą do pierwiastków, nie ulegających dalszemu rozkładowi.

Cała ta kosmogonja Anaxagorasa jest wysiłkiem myśli, zasługującym na uznanie. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że ciągłość materji miała obrońców niedawno jeszcze w Akademji nauk Paryskiej, pomimo powszechnego prawie panowania dziś atomizmu w zakresie przyrodoznawstwa — to przyznamy, że Anaxagoras wytknął jedną z tych dróg nieuchronnych, kuszących zawsze umysł ludzki, nawet gdy potrzeb jego w zupełności

nie zadawalniają. Zbadanie każdej takiej drogi, rozważenie konsekwencji wynikających z każdej hipotezy, jest pracą przygotowawczą do wytknięcia dróg ostatecznych prawdziwego postępu.

A gdy dodamy, że Anaxagoras był pierwszym obrońcą zamieszkałości innych niż ziemia ciał niebieskich — i twierdził, że na księżycu mieszkają istoty podobne do ludzi, mające swe miasta, prawa i obyczaje — to widać, jak doniosły zwrot nawet w pojmowaniu przyrody spowodowało uznanie ducha jako siły porządkującej chaos materjalny. Późniejszy dualizm Empedoklesa, ustanawiający pojęcie sił, władających materją, jako miłości naprzemian i nienawiści, wyda się powierzchownym w porównaniu z Anaxagorasowem uznaniem zasadniczej jedności i tożsamości siły duchowej, władającej wszechświatem.

VII. Sofiści.

W połowie V-go wieku przed Chrystusem, zamiłowanie do wiedzy filozoficznej było już tak powszechnem w Atenach i innych miastach greckich, że pojawili się ludzie, co wędrując z miejsca na miejsce, wykładali innym to, czego się nauczyli sami, pobierając dość wysokie honorarja, jako pierwsi profesoro-
wie filozofji.

Nazwa sofistów używana wówczas przez takich nauczycieli, nie miała jeszcze tego ujemnego znaczenia, co dzisiaj; i owszem, raczej dowodziła uznania dla uczonego posiadającego wiedzę i umiejącego ją szerzyć. Podobnie jak kitaristą nazywano tego, co umiał grać na cytrze (zwanej po grecku ki-

TARA) i nauczać innych tego kunsztu — tak samo miano sofisty służyło tym, co umieli grać na rozumach ludzkich, wzbudzając w nich mądrość (SOFIA).

Dopiero późniejsza walka wypowiedziana sofistom przez Platona i Arystotelesa, zmieniła znaczenie wyrazu sofista, tak jak np. nazwy doktora lub profesora, w średnich wiekach słusznie poważane, są dziś przedmiotem zasłużonych żartów i drwin; wszak byle kto w trzy lata może zostać doktorem, a profesorem nazywa się grajka lub baletnika, jeśli naucza ruszać palcami po klawiszach lub podeszwami po posadzce, do czego nie potrzeba nadzwyczajnego intelektualnego rozwoju ani przygotowania umysłowego.

Sofiści tem się różnili od filozofów, że z djalektyki robili rzemiosło, a wiedzę poczytywali nie za cel, lecz za środek osiągnięcia zysków. Tak samo wszak i dziś nie wszyscy profesorowie filozofji są myślicielami, — a niezależni filozo-

fowie jak Schopenhauer lub Dühring, w równie ostry sposób ośmieszali grubo płatnych profesorów filozofji Berlińskiego uniwersytetu, jak ongi Platon sofistów greckich.

Platon szczególnie bez litości drwił z tego, że wymagali honorarji. Łatwo było Platonowi, utrzymującemu się z pracy niewolników wielkiemu panu, ośmieszać chciwość biednych sofistów — lecz z punktu widzenia walczącej o byt współczesnej demokracji, musimy wręcz przeciwnie, właśnie to uznać za jedną z wielkich zasług sofistów, że oni pierwsi wywalczyli sobie prawo utrzymywania się i zaspokajania potrzeb materialnych z owoców pracy umysłowej; w ten bowiem sposób wyzwolili się energją myśli od owego powszechnego niewolnictwa pracy fizycznej, które w stanie pierwotnym społeczeństw grozi każdemu, co nie chce wyzyskiwać pracy bliźnich.

Dzięki temu sofiści stali się pionie-

rami niezależności ducha. Jeśli własność plodów ducha nie będzie uznana, tam gdzie wre walka o byt, — wszyscy będą musieli przyjąć na się kajdany i przekleństwo przymusowego cielesnego trudu — jak tego wymagają niektórzy współcześni socjaliści, a także zwolennicy bezsilnej rezygnacji, którą szerzy wśród Moskali Lew Tolstoj.

Rzecz dziwna, ironja Platona względem tych, co za wiedzę brali honorarja, jeszcze dziś echo znajduje w uprzedzeniach pewnych, nad którymi warto się zastanowić, aby dobrze pojąć rolę Sofistów w ekonomicznem wyzwoleniu pracy umysłowej.

Istnieje po trochu wszędzie a szczególnie u nas mniemanie dosyć powszechne, że praca umysłowa nie jest pracą, że jej plody nie są własnością autora, lecz należą do wszystkich. Widać to zwłaszcza na lekkomyślnem przedrukowywaniu cudzych utworów bez pozwolenia autora, na co się już skarżał Mickie-

wicz*). Czynią to czasem ludzie, co cudzej materialnej własności za nic w świecie by sobie nie przywłaszczyli, i nie zdają sobie sprawy z tego, że kradną!

Tacy ludzie bez ceremonii proszą obcego sobie autora o jego dzieła, zapominając, że można je dostać w księgarniach; nie zdają sobie sprawy z tego, że przecie autora każdy egzemplarz kosztuje tyle prawie co nabywcę, więc żądając, by im dał dzieła swe darmo,

*) Ob. Korespondencja Mickiewicza t. II, list z 30 stycznia 1848 do Dra Michałowskiego (str. 1—3): «Na ziemiach... gdzie jest mowa polska i gdzie się drukuje po polsku, nie masz teraz żadnego prawa, któreby zabezpieczało własność słowa i druku, — własność najdroższą teraz dla niektórych krajów słowiańskich... Ale znaleźli się Polacy spekulanci, którzy i na tę własność targnęli się w przekonaniu, że wszelka własność polska jest bezkarną łupieżą. Jest to pierwszy nam znany w dziejach Polski, otwarty najazd rozbójniczy spekulantów na własność literacką... Pisarze nie mają innego sposobu bronięcia się, tylko odwołując się do sumienia polskiego, do ducha polskiego».

żebrzą wsparcia; a jednak ci sami ludzie wstydziłiby się prosić np. w sklepie, by im dano darmo funt cukru.

Ilekroć zachodzi jakaś potrzeba zdobycia środków na cele nędzy materialnej, ci co zbierają składki, zadawalniają się przyjęciem od zwykłych śmiertelników skromnego datku — lecz od ludzi myśli, wyobraźni lub sztuki żądają daleko cięższej daniny, w postaci bezpłatnych wykładów, książek, obrazów lub rzeźb — jakby to nie kosztowało dużo czasu i sił — i gniewają się, jeśli jaki artysta lub uczone odmówi.

W tem wymaganiu nadzwyczajnej ofiarności od tych co plody ducha tworzą — tkwi trafne przeczucie, że kiedyś te plody i wszelkie inne będą rozdawane z miłości bezinteresownej. Ale oczekiwać, wymagać bezinteresowności mogą tylko ludzie bezinteresowni.

Ci, co na każdym kroku o własny zysk się targują, uważają wszelki zysk z pracy ducha za wzyzysk! A jednak jeśli sądzić z punktu widzenia najwyż-

szego ideału, choć wszelki zarobek jest hańbą i ostatecznością wynikającą z bezmiłości ludzkiej — to honorarjum za plody ducha szlachetniejszą jest formą zarobku niż płaca pobierana za wysiłki ciała — bo zarobek przemysłowy lub handlowy korzysta w wyższej mierze z produktów natury i z wyzyskiwanej nieraz nad miarę pracy najemników — gdy artysta lub uczony sami wytwarzają przedmioty potrzebne bliźnim, w niewielkiej mierze posługując się materialnymi środkami, częściej wyzyskiwani będąc niż żeby mieli sami wyzyskiwać kogo przy produkcji owoców swego trudu. Gdy zapanuje Królestwo Boże na ziemi, gdy wszyscy ludzie będą się wzajemnie kochać, to ani za usługi fizyczne ani za dary ducha nikt już płacić nie będzie; wszyscy wszystkim wszystko bezpłatnie z miłości czynić będą.

Honorarja sług Ducha pręcej znikną z obyczajów niż zarobki sług ciała, choć później powstały — bo słudzy Du-

cha rychlej zyskają takie liczne koła kochających braci, by ich dobrowolnymi ofiarami wszystkie potrzeby opędzić. Już dziś widzimy początki tego u lekarzy, którzy honorarji nie przyjmują od lekarzy, u prawników, co bezpłatnie udzielają porady prawnikom, u nauczycieli, co bezinteresownie uczą i jeszcze wdzięczni są każdemu, co się od nich uczyć chce, za to, że takie okazuje zaufanie.

Gdy kto miłością swą pozyska prawdziwych braci we wszelkich sferach, nie z tem będzie miał kłopot, jak się utrzymać, lecz jak powstrzymać innych od nadmiernych ofiar dlań ponoszonych. Kiedyś każdy człowiek będzie szukać, komu co dać mógłby i wdzięczny będzie za to, że ktoś plody jego pracy przyjmuje, jak dziś bywają wdzięczni niektórzy prawdziwi artyści tym, co ich sztuką się rozkoszują, mędracy wdzięczni tym, co ich nauki raczą przyjąć, lekarze tym, co ich rad bezinteresownie udzielających słuchają. Gdy rolnicy nie bardzo jesz-

cze rozdają plody ziemi, a wogóle producenci materialnych dóbr rzadko narzucają się komu z darami — hojnych dawców w sferze ducha jest więcej daleko niż w sferze ciała — i dary ich nieskończenie więcej warte, niż wszelkie jałmużny materialne rozdawane na ziemi. Ale nie ci, co dbają o własne zarobki, mają prawo narzekać na honorarja *).

Więc Sofiści wprowadzając do obyczajów ludzkości honorarjum, jako wyższy i nowy gatunek zarobku, wyzwalającego sług Ducha od przymusu fizy-

*) Tu szczególnie mam na myśli wymagania stawiane względem lekarzy. Oczywiście z wyższego punktu widzenia lekarz powinien i darmo ratować chorego; ale ta powinność nie jest wcale ważniejszą niż np. podobna powinność piekarza, by darmo chleb dawał głodnym. I owszem piekarz wie na pewno, że chlebem głód zaspokoi — gdy lekarz rzadko może przypuszczać z całą pewnością, że swą radą chorobę usunie; głód zaś jest jedną z najcięższych i najniebezpieczniejszych śmiertelnych chorób — i to taką chorobą, której djagnoza i leczenie najmniejszych nie przedstawia trudności.

cznej pracy — powiększyli przez to samo liczbę sług Ducha, czyniąc wybór tego powołania całkiem niezależnym od uzbieranych zapasów materialnych.

Przed Sofistami, tylko ludzie zamożni mogli filozofować — od nich dopiero zaczyna się możliwość powołania naukowego dla dzieci nędzarzy. Społeczeństwo na niewolnictwie oparte, nie stało jeszcze na tym poziomie, by dobrowolnie wyżywić ludzi nie produkujących materialnie — więc trzeba było i należało żądać od takiego społeczeństwa zapłaty materialnej za usługi w sferze ducha.

Dobrze robi autor, gdy własności dzieł swych sobie nie zastrzega — pięknie jest, gdy lekarz darmo leczy, prawnik darmo broni uciemionych, nauczyciel darmo naucza — lecz nikt nie ma prawa tych ofiar dla siebie od nich wymagać; tylko ci, co sami w dobrowolnym ubóstwie żyją, bezinteresownie bliźnim służąc, mogą dla innych żądać ofiar, sami poprzestając na tem, co im kto da z własnej woli.

Zresztą Sofiści greccy nie mogli poprzestać na rozpowszechnianiu wiedzy nabytej — z konieczności praca ta wiodła ich do rozszerzania też i granic samej wiedzy, do tworzenia nowych jej działów. Dążenie do nauczania zmuszało ich do namysłu nad formalną stroną wyrażenia myśli. Przez to stali się oni twórcami gramatyki, stylistyki, retoryki, a w pewnej mierze nawet logiki.

Zasługi te zapewniają im miejsce w historii filozofji. W ciągu wielu wieków autorytet Platona i Arystotelesa wystawił ich na pogardę powszechną i piętnował ich oniemal jako oszustów. W nowszych czasach Hegel dokonał ich rehabilitacji, a historyk angielski Grote doszedł nawet do przesadnego dla nich uznania. W istocie przygotowali oni mimowolnie dalszy rozwój myśli, choć dbali przede wszystkim o własną korzyść i sławę. Najwięcej znani wśród nich byli: Protagoras, Gorgjasz, Hippias i Prodikos.

Protagoras urodził się w Abderze, około 481 roku, więc był o 20 lat starszy od swego współobywatela Demokryta, zaś młodszym prawdopodobnie od Leukippa. Od trzydziestego roku życia rozpoczął swe wędrówki po Grecji, a szczególnie długo bawił kilkakrotnie w Atenach.

Podobno za naukę od uczeni pobierał aż po sto min, czyli według dzisiejszej wartości złota, około 10,000 franków. O nim Platon twierdzi, że pierwszy ośmielił się żądać pieniędzy za nauczanie. Jeśli tak jest, to znakomicie zapoczątkował fach płatnego nauczyciela, skłaniając głupszych od siebie, aby mu dawali tak wysokie honorarja za mądrość im sprzedawaną. Wielu profesorów filozofji pozazdrości Protagorasowi tak znacznego czesnego, a jednak trudno jest wątpić o tem, że drogo musiał swą wiedzę sprzedawać sofista z Abdery, skoro według wiarogodnych świadectw, nauczaniem dorobił się znacznego majątku.

Tłomaczy to się także długą jego działalnością, gdyż zaczął nauczać w 30-m roku życia i przez 40 lat z rzędu wędrował, rozpowszechniając wśród licznych swych uczni w znacznej części samodzielnie przezeń zdobyte zasady retoryki i gramatyki*) oraz nauk społecznych i politycznych, przez co zyskał sobie sławę niepospolitego mędrca.

On sam nie miał bynajmniej pretensji do wszechwiedzy, jak widać z zachowanego urywku, którym rozpoczynał dzieło swe o Bogach: «o bogach nie mogę wiedzieć, czy istnieją, ani też twierdzić, że ich niema — gdyż wiele okoliczności utrudnia zdobycie tej wiedzy: i niejasność kwestji i krótkość życia ludzkiego».

Może nie tyle ten wielce umiarkowany ateizm, co prosta zawiaść jego współzawodników i naśladowców spra-

*) Protagorasowi bywa przypisywane odróżnienie trybów czasowników i rodzajów imion, a także klasyfikacja zdań na wykrzykniki, pytania, odpowiedzi i rozkazy.

wiły, że w 70-m roku życia został oskarżony w Atenach o bezbożność i miał być na śmierć skazany. Pisma jego zostały w 411 r. przed Nar. Chr. publicznie spalone na rynku; odbierano egzemplarze nawet tym, co je za drogie pieniądze nabyli: w ten sposób chcieli inkwizytorzy ateńscy wytepić jego nauki i pogrzebać jego sławę.

Udało mu się wprawdzie uciec z Aten: miał zamiar wydostać się do Sycylii, lecz w drodze utonął. W ten sposób poniósł śmierć za swe przekonania, lub raczej za brak przekonań, wymaganych przez czcicieli Minerwy (bogini wielbionej szczególnie w Atenach) od tych, co mądrość szerzyć mieli, lub o Bogach pisać chcieli.

Próżne były jednak wysiłki ateńskiej cenzury, prokuratorji i inkwizycji, aby za pomocą takich materialnych środków, jak ogień, zapobiedz szerzeniu się myśli Protagorasa: długo po jego śmierci wiele jego dzieł powszechnie czytano — szczególnie to, które zatytułował «Prawda»,

z którego nawet dziś posiadamy pierwsze zdanie: «wszystkich rzeczy miarą jest człowiek: o istniejących on decyduje, że istnieją, a co do nieistniejących, on ich istnienie zaprzecza».

Zdanie to było częstokroć bardzo mylnie tłumaczonem: przedstawiano Protagorasa oniemal jako zupełnego sceptyka — co stanowczo przeczy wiarygodnym świadectwom o jego metafizycznych poglądach.

Nie był on bynajmniej pozbawiony pewnej metafizyki: godzi się nawet mu przyznać, że korzystając z teorii starszego swego współobywatela Leukippa i kombinując je z poglądami współczesnego temuż Heraklita, — a znając też Empedoklesa i Anaxagorasa — Protagoras uczynił ważny postęp w teorii poznania, stwarzając podwaliny dla przyszłego indywidualizmu przez swój subiektywizm.

Za Heraklitem i Leukippem twierdzi Protagoras, że wszystko jest w ciągłym ruchu, lecz charakter tego ruchu

wyobraża sobie raczej według Anaxagorasa, niż według Demokryta. To, co się rusza, jest ciąglem, w każdym miejscu przybywa i ubywa — a wszystkie ruchy dzieli Protagoras na czynne i bierne. Czynne są te, które istnienie zewnątrz nas stanowią — bierne te, które pod wpływem zewnątrz napierających ruchów czynnych powstają w organach zmysłów, jako wrażenia.

Wrażenia ciągle się zmieniają, w każdym oku ten sam przedmiot przybiera inny kolor, — wszystkie te różne, niemożliwe do porównania przymioty, tkwią w przedmiocie, ale dopiero w zetknięciu ze spojrzeniem różnych oczu. Każde oko widzi jeden kolor z pośród tych wielu barw, jakich widzenie dany przedmiot może wywołać: dopiero nieskończona ilość tych przymiotów, których nigdy jeden człowiek objąć nie może, stanowiłaby istność przedmiotu. To samo ze słuchem i innymi zmysłami. Co mi się wydaje, że jest — istnieje rzeczywiście, — lecz w stosunku do mnie; jest dla

mnie; dla kogo innego może nie być, i w tym sensie JEST zarazem i NIE JEST.

Sama obiektywna materja może być wszyskciem tem, czem się wszyskciem wydaje; — byłaby niczem dla nas, gdyby się nikomu niczem nie wydawała. Rozmaitość tych wrażeń przez nią ciągle wywoływanych, zależy głównie od indywidualnych różnic, zachodzących między podmiotami, przyjmującymi wrażenia, — a nawet jedna i ta sama osoba może ten sam przedmiot rozmaicie odczuwać, zależnie od wieku, zdrowia, usposobienia i innych okoliczności.

Nic nie istnieje samo w sobie i dla siebie, bez stosunku do kogoś, wyobrażającego to istnienie; lecz stąd nie wynika bynajmniej, by nic wogóle nie istniało, bo wszystko istnieje, o ile dla kogoś istnieje, o ile komuś się wydaje. Wrażenie i byt, — to dwie strony jednej rzeczywistości ruchu, który z jednej strony czyni, z drugiej cierpi.

Tem tłumaczy Protagoras, że o ka-

źdej rzeczy mogą być przeciwległe zdania, wszystko można twierdzić lub zaprzeczyć. Prosta linja, ni koło doskonale wymarzone przez geometrów nie istnieją — zaś istniejące we wrażeniach ludzkich linje proste, w więcej niż jednym punkcie dotykają koła nakreślonego tak, by we wrażeniu zmysłowem istniało. Także ciała niebieskie nie wędrują wiecznie po tych samych szlakach, lecz mają drogi i położenia, odpowiadające każdorazowym wrażeniom, jakie wywierają.

Pomimo tego krańcowego subiektywizmu, Protagoras w zakresie moralnym stale wyznawał zasady, które wywodził po części z obyczajów (THESEI), po części z natury ludzkiej (PHYSEI), wyrażającej się we wstydzie przed tem co złe (AIDŌS), lub w poczuciu słuszności (DIKĒ). A choć te uczucia i wyobrażenia u różnych ludzi różne mogą stanowić odmiany — to nie wszelkie postępowanie jednaką ma wartość; wrażenia mędrca lepsze są niż wrażenia głupca. Mędrzec

wyższość swoją tem okazuje, że innym zdoła udzielić swych wrażeń, tak przemienić ich wrażenia, by one zgadzały się z jego wrażeniami, czego byle jaki głupiec nie może.

Podobnie jak i lekarz lekarstwami pewne wrażenia choroby zmienić może na wrażenia zdrowia, tak samo, mówi Protagoras, prawdziwy sofista wszelkie wrażenia przezeń potępione, czarem mowy swej przemienia według woli, będąc w stanie innych przekonać.

Musiał Protagoras istotnie taki wpływ wywierać na wyobrażenia otoczenia, skoro Ateńczycy powierzyli mu wypracowanie prawodawstwa dla kolonji Thuriar, którą zakładali w 444 r. (na miejscu zburzonego smutnej sławy miasta Sybaris) — skoro tacy mężowie jak Perykles i Eurypides należeli do jego słuchaczy — a nawet Platon, choć go w dialogu o Protagorasie krytykuje, czyni to z rzeczywistym uznaniem i później w dialogu p. t. Teetet w pewnej części nawet dokonał rehabilitacji pierwszego

Sofisty, uznając szlachetność jego dążeń i rzetelność w postępowaniu.

Choć zwykle Platon w swych djalogach jest bardzo niewiernym sprawozdawcą i kładzie w usta historycznych osób własne swe myśli, lub też często krytykuje współczesnych sobie przeciwników pod imionami dawnych współbieszczadników Sokratesa — to w tym wypadku zachodzi wyjątek: to co w Tee-tecie mówi o Protagorasie, nosi cechy autentyczności.

Mniej daleko wiarogodnem dla znajomości poglądów Protagorasa źródłem jest djalog Platona, zatytułowany «Protagoras», ale za to w tym djalogu mamy wierne przedstawienie zewnętrznej strony wrażeń, jakie przyjazd Protagorasa do Aten wywoływał u jego słuchaczy — scena w domu Kalliasa jest z życia wzięta: cześć młodzieży dla sofistów, ich pewność siebie i niestrudzona pedagogiczna działalność są przez Platona świetnie opisane we wstępie do tego djalogu.

Sam Protagoras mawiał, że niema sztuki bez ćwiczenia, ani też niema ćwiczenia bez sztuki. Kto łaknie doskonałości, musi ćwiczyć się; kto się ćwiczy, zawsze coś stworzy. I ten zwolennik ćwiczeń też niezawodnie coś stworzył: jeśli chcemy w jednym zdaniu wyrazić najważniejszą prawdę, której wyświetleniu on większą część swych pism i nauczania swego poświęcił, to musimy przyznać mu zasługę, że on pierwszy pojął całą nieskończoną rozmaitość jednostek ludzkich, gdy dawniejsi myśliciele przeważnie mówili o człowieku w ogóle, jakby ludzie wszyscy byli do siebie podobni.

Ale podobnie jak Demokryt cenne dla rozwoju myśli ludzkiej pojęcie atomu zbyt szeroko chciał zastosować do całego istnienia — podobnie Protagoras przejął się tak jednostronnie odczuta przez siebie rozmaitością indywidualności, że całkiem stracił z oczu to, co wszyscy ludzie mają wspólnego. Duszę uczynił zlepkiem wrażeń, lekce-

ważąc potęgę wyższego nad wrażenia rozumu, zaś Boga wykluczył z zakresu swoich wyobrażeń. Tem zasiał ziarna, z których później wyrósł skrajny sceptycyzm — choć samego Protagorasa nie możemy jeszcze nazwać sceptykiem.

Ale z drugiej strony, przez swoje wyświetlenie subiektywizmu wszelkiego poznania, zależności każdego wrażenia od dwóch wzajemnie na siebie działających czynników: — jednostki, odrębnej od innych jednostek i przedmiotów zewnętrznych, różnie działających na różne jednostki — tenże Protagoras dał początek owemu kierunkowi myśli, który znacznie później miał doprowadzić do krytycznej filozofji. W dalszym ciągu ten ruch myśli doprowadził do indywidualistycznego poglądu na świat, w pełni przywracającego napowrót i duszę nieśmiertelną i Boga najwyższego i liczne szczeble boskich duchów między człowiekiem a Istotą Najwyższą.

Zbyt mało znamy pisma Protagora-

sa, — z których dziś ocalały nieliczne zaledwie urywki, — aby orzec, jak daleko sam on zaszedł na tej drodze, co prowadzi od subiektywizmu teorii poznania do metafizycznego indywidualizmu. Ale tyle przynajmniej wynika z wszystkich o nim świadectw, że był on rzecznikiem najwszechstronniejszego indywidualnego ćwiczenia, prowadzącego nieuchronnie do wyższej kultury — wrogiem autorytetów i wytrwałym pracownikiem na polu samodzielnego zbadania społecznych warunków postępu, za co mu się należy cześć i uznanie.

Więcej niż o Protagorasie mamy wiadomości o Gorgjaszu, który przybył do Aten jako poseł miasta Leontini w Sycylji, by uzyskać pomoc Ateńczyków w walce z Syrakuzanczykami.

Poselstwo, dzięki wymowie Gorgjasa, cel swój osiągnęło, Ateńczycy pomoc obiecali — a Gorgjas sam pozostał w Ate-

nach, lub przynajmniej często i na długo do Aten powracał, pobierając równie wysokie honorarja za swe wykłady jak i Protagoras. Miał podobno już przeszło 55 lat jak do Aten przybył — a dopiero wtedy zaczęła się jego sława: przedtem był jednym z pierwszych obywateli w małym mieście sycylijskiem — potem został najslawniejszym mistrzem retoryki w całej Grecji. To nowe życie wiadać dużo sił mu dodało i zdrowia, bo żył jeszcze prawie drugie tyle i umarł w 109-ym roku życia, według jednych około 388-go r., według innych około 375-go r. przed Nar. Chr.

Podobno dożył publikacji djalogu Platona, zatytułowanego jego imieniem, a zawierającego niszczącą krytykę jego czezej retoryki, nie opartej na przekonaniach — lecz stosującej się do zaspokojenia próżności lub ambicji mówców i tych, co im za mowy płacili. Wtedy sędziwy Gorgjas, czytając Platona, miał się odezwać: «Oto powstał nowy Archilochos» — przyrównywując Platona do słynnego

satyryka z VII-go wieku przed Nar. Chrystusa. W późnej starości, może zatrudżony losem Anaxagorasa i Protagorasa, Gorgjas wyniósł się z Aten i przebywał w trackiem mieście Larissie wśród barbarzyńców.

W zakresie filozofji Gorgjas głównie zajmuje niepochlebne miejsce pierwszego krańcowego sceptyka, co z przesłanek Protagorasa wyciągnął jednostronne konsekwencje, choć na pozór zwalczał owe przesłanki. Twierdził on mianowicie w słynnem swem dziele «o Niebycie», — że przede wszystkim nic rzeczywiście nie istnieje; — powtóre, że gdyby coś istniało, żaden człowiek by tego Bytu poznać nie mógł; — a nareszcie, gdyby nawet ktoś mógł Byt rzeczywisty poznać, to nie mógłby wiedzy swej innym udzielić. W ten sposób Gorgjas doprowadził do krańcowej ostateczności subiektywizm Protagorasa, tak dalece, że na pozór doszedł do wręcz przeciwnego wniosku. Gdy Protagoras twierdził, że każde zdanie jest prawdziwem dla tego kto je wy-

znaje, — Gorgjas orzekał, że każde zdanie jest fałszywem dla wszystkich.

Ale ten paradoks nie był widocznie jego bardzo głębokiem przekonaniem, skoro uważał za główną swą zasługę nauczanie retoryki, czyli rozpowszechnianie środków wymowy, służących do narzucenia jakiegokolwiek zdania słuchaczom; musiał zatem nie wszystkie swe zdania uważać za fałszywe. Jego nihilizm, przeczący wszystkiemu, nie był wynikiem istotnej rozpaczy, ani rozczarowań następujących po głębokich badaniach — tylko żartem, mającym zaimponować naiwnym słuchaczom, w kłopot wprowadzić przeciwników. Nie chodziło tu o głębsze wniknięcie w istotę rzeczywistego Bytu, bo ta go znacznie mniej obchodziła niż powodzenie osobiste.

Cała jego argumentacja opiera się na logicznych antynomjach, odkrytych przez Zenona z Elei. Nic nie istnieje, bo jeśliby coś istniało, musiałoby mieć początek, albo go nie mieć, stanowić jedność lub

wielość, a w każdym wypadku można z każdego założenia wysnuć sprzeczne wnioski, polegające na dwuznaczności używanych wyrazów.

Niepoznawalność Bytu wyprowadza Gorgjas z odróżnienia myśli od przedmiotu myśli. Myśl nie jest Bytem, bo istnieć może coś, o czym nikt nie myśli, a myśleć możemy o rzeczach, które nie istnieją. Zatem myśl nie jest dowodem istnienia jakiegokolwiek przedmiotu, a jednak stanowi ona jedyne źródło wszelkich wyobrażeń o jakichkolwiek po za nami rzekomo istniejących przedmiotach. Jeśli ktoś ma nawet osobistą pewność zgodności swej myśli z rzeczywistością, to samej myśli nie może innym udzielić, tylko usiłuje wyrazić ją w słowach, które nie są myślą i w zupełności myśli nie oddają, skoro przez różnych ludzi w różny sposób bywają pojmowane.

Rozumowania te Gorgjasa same sobie przeczą – bo jeśliby nic nie istniało, jeślibyśmy o tem co jest, nic nie wie-

dzieli, a wiedząc nie mogli wiedzy naszej udzielić nikomu — to nie byłoby o czem nikogo przekonywać. Więc cała gra takich antynomij jest tylko fajerkierkiem retorycznym, zdradzającym rzeczywistą obojętność sofisty co do poważniejszych metafizycznych zagadnień — brak poważnego badania i przejęcia się zagadnieniami, o których rozprawia.

Stosowanie ogólnych pojęć do przedmiotów przekraczających granice naszego doświadczenia, z konieczności prowadzi do sprzeczności logicznych — ale takie sprzeczności nie dowodzą fałszywości pewników, na których są na pozór oparte. Istnieje Byt rzeczywisty — odpowie każdy filozof Gorgjasowi, — a myśl choć nie jest samym Bytem, wystarcza nam, by go poznać, — tak samo jak mowa, choć nie jest myślą, wystarcza nam, by myśl w granicach warunków ludzkiego życia wyrazić.

Tą kwestją wyrażenia myśli szczegółowo zajmował się inny sofista, Prodikos z Keos, który jeszcze przed Gor-

gjasem przybył do Aten i tam podobno przez czterdzieści lat wykladał różne przedmioty z zakresu gramatyki, retoryki i etyki. Ale ani jemu, ani wspólnie z nim słynącemu z erudycji Hipiasowi z Elis, nie zawdzięczamy żadnej teorii filozoficznej, zasługującej na uwagę.

Ci sofiści i wielu mniej znanych, o których częstokroć prócz imienia mało wiemy, rozpowszechniali ówczesną wiedzę i stosowali ją do praktycznych zadań życia, zwracając główną uwagę nie na układ wszechświata, lecz na indywidualne potrzeby swych uczniów. W retorycznych swych popisach wprowadzili niweczyli poniekąd wyniki dawniejszych metafizycznych badań, bo uwydatniali główne ich sprzeczności, lubowali się w próżnych dyskusjach i subtelnościach języka, — lecz przez to samo wyrobili wysoce mowę ateńską i wyzwali swą powierzchownością silną reakcję w kierunku wskazanym przez twierdzenie Anaxagorasa, że duch czyli rozum wszystkim rządzi. Niszcząc cześć dla dawnych

autorytetów, mimowoli i bezwiednie przygotowywali grunt do nowego rozkwitu filozofji, opartej już na szerszych rozumowych podstawach, niż wszystko to, co poprzednicy Platona zdołali zbudować.

Przeciwstawienie pozytywnego i historycznego prawodawstwa pewnym pojęciom prawa naturalnego, walka z nieuzasadnionymi tradycjami, podkopanie zaufania do starożytnych uprzedzeń i obyczajów — to całe burzące działanie Sofistów miało też swe dodatnie strony, — bo gdy najwięksi myśliciele Grecji, Platon i Arystoteles, uważali niewolnictwo za zło nieuniknione — wśród Sofistów znaleźli się tacy, co niewolnictwo krytykowali jako niesprawiedliwe. Ale z drugiej strony szermierka słów, ambicja wywołana współzawodnictwem, brak głębokiej siły moralnej — prowadziły Sofistów do używania bardzo wątpliwej wartości argumentów, raczej by olśnić lub zmieszać przeciwników, niż w celu znalezienia rzeczywistej prawdy.

Stąd powstało pojęcie sofizmu, jako fałszywego wniosku. Główne gatunki takich sofizmatów zebrał Platon w swym dialogu p. t.: Eutydemos, gdzie krytykuje powierzchowność niektórych sofistów, — a Arystoteles zbiór ten uzupełnił w osobnem dziele, «O dowodzeniach sofistycznych». Zadaniem sofizmatów było «słabsze rozumowanie uczynić mocniejszym» (TON HĒTTŌ LOGON KREITTŌ POIEIN) — a nawet Protagoras nie powstydział się obiecywać swoim uczniom, że ich nauczy w ten sposób pokonywać przeciwników.

Dążenia sofistów były po większej części samolubne — ideały ich bardzo poziome. Chodziło im o sławę, uznanie, pieniądze. Ale sprawdziło się na nich, co Goethe kładzie w usta złego ducha, który o sobie mówi: «Ich bin ein Theil von jener Kraft, die stets das Böse will, und das Gute schafft». Oni chcieli zysków dla siebie i na pozór poniżyli dary ducha, sprzedając je, — a jednak przez to stali się

twórcami własności w sferze płodów ducha i wynikającej stąd niezależności od przymusu fizycznej pracy. Chcieli wyższość swą nad przeciwnikami wykazać w dyskusjach — a mimowoli podnieśli poziom logicznego ćwiczenia myśli u współczesnych.

Istnienie sofistów nabiera znaczenia w rozwoju myśli ludzkiej dopiero gdy się pozna ową wspaniałą reakcję głębszej myśli, jaką oni wywołali u Sokratesa i jego następców. Protagoras, Gorgjas, ich następcy i towarzysze, dysputując o zdaniach wszystkich dawniejszych myślicieli i kolejno wszystko potwierdzając lub zaprzeczając, stworzyli wir myśli podobny do ich wędrownego życia — a wir ten zaniepokoił poważniej czujących Ateńczyków, którzy wiedzieli, że nie ogniem ani procesami się odeń wyzwolą, tylko wewnętrzną pracą myśli i woli, szukając trwałych podstaw metafizycznych dla stałych moralnych dążeń.

VIII. Sokrates.

W drugiej połowie V-go wieku przed Nar. Chr. żył w Atenach ubogi i w swoim fachu niezbyt wyćwiczony rzeźbiarz, który gorąco kochał miasto swe rodzinne i pragnął podnieść poziom cnoty swych współobywateli. Nawoływał on wszystkich, by się wyzwali od fałszywych uprzedzeń i zmiennych mniemań, a szukali istotnej wiedzy; wierzył bowiem, że istnieje taka wiedza, co za sobą czyni pociąga, jako nieuchronną konsekwencję, mądrość nie pozostająca w sferze czczej abstrakcji, lecz działająca jako praktyczna potęga.

Ten pierwszy rodowity Ateńczyk, poświęcający się filozofji, choć ciągle się uskarżał na to, że nic nie wie, — zasły-

nał później jako największy mędrzec Grecji — tak dalece, że imię jego weszło nawet w powszechny użytek dla określenia najmędrszych i najlepszych ludzi, nazywanych Sokratesami w różnych krajach i czasach.

O historycznym Sokratesie bardzo mało dziś wiemy, a jeszcze mniej o treści jego filozoficznych przekonań. Jednak posiadamy trzy wizerunki jego imponującej postaci, skreślone przez trzech niezależnych od siebie współczesnych świadków, co jako rodowici Ateńczycy znali go przez całe życie.

Jeden z tych obrazów literackich jest wprawdzie umyślną karykaturą — ale wykonaną przez genialnego komedjopisarza Arystofanesa, co winien był wiernie uchwycić charakterystyczne cechy tak niepospolitego człowieka. A przedstawia on nam Sokratesa w komedji «Chmury» jako pospolitego dosyć sofistę, zatopionego w badaniach przyrodniczych, zapatrzonego w gwiazdy lub modele geograficzne. Jest rzeczą pewną,

że Arystofanes, pomimo genialnej zdolności ośmieszania słabości ludzkich, nie był w stanie ani pojąć, ani przedstawić człowieka, rozpoczynającego nową epokę i w zakresie czystej myśli i na polu życia społecznego. Świadection jego ma dla nas tylko tą wartość, że pozwala nam wyobrazić sobie wrażenie, jakie Sokrates robił na ludzi zwykłych, hołdujących tradycji, a nie czujących powołania do reformy moralnej własnego życia, ani do działalności etycznej wobec innych.

Drugi współczesny świadek, sławny wódz ateński Xenofon, daleko lepiej mógł pojąć Sokratesa, bo go więcej cenił i kochał — zasługuje on na wiarę, o ile pozostaje w sferze dla żołnierskiego umysłu dostępnej — ale gdy w pewnych ustępach swych «Wspomnień o Sokratesie» ukazuje nam swego mistrza jakoby utylitarystę, — musimy przypuścić, że go nie pojął. Jednak Wspomnienia Xenofonta są dziełem bardzo cennem i godnem czytania, jeśli tylko czytając pamiętać będziemy, że to pisze

człowiek praktyczny, zamknięty w dość ciasnym horyzoncie, — o jednym z największych myślicieli ludzkości.

Jeden tylko człowiek Sokratesa niewątpliwie doskonale rozumiał, ale ten jest zarazem najmniej wiarogodnym świadkiem, gdy mówi o jego filozofji, bo ciągle własne myśli kładzie mu w usta. Napewno Sokrates nie mówił tak przed trybunałem, jak to Platon przedstawia w swej Apologii. W więzieniu gdy go Kryton namawiał do ucieczki, Sokrates nie wygłosił wspaniałej obrony praw, jaką dziś czytamy w dialogu p. t. Kryton. W dzień śmierci nie miał tych rozmów o nieśmiertelności, które mu przypisuje Platon w swym Fedonie. Także i inne rozmowy Sokratesa przez Platona opisane w dialogach Eutyfronie, Lachesie, Charmidesie, Jonie, Hippiasie, Protagorasie, Menonie, Eutydemie, Gorgjasie, Kratylu są po większej części zmyślone. Mowa Sokratesa w Biesiedzie jest wprost obca duchowi historycznego Sokratesa, gdyż wprowadza teorię idei Pla-

tona, o której Sokrates jeszcze nie wiedział — którejby prawdopodobnie wcale nie przyjął, gdyby ją poznał za życia. Jeszcze mniej prawdy historycznej tkwi w tem, co Platon o Sokratesie mówi w późniejszych swych dziełach.

A jednak Sokrates występuje we wszystkich djalogach Platona prócz Praw, — we wcześniejszych jest stale głosicielem tego, co sam Platon za prawdę uważa; — dopiero w Biesiedzie zastąpiony przez Diotimę, — ale i tu ona sama nie występuje, tylko Sokrates opowiada to, co jakoby od niej usłyszał. W djalogu «Parmenides», napisanym kilkanaście lat później, na scenę jest wprowadzony jako główna osoba djalogu mędrzec Eleacki, a Sokrates w obec niego przedstawiony jako młodzieniec, łaknący wiedzy — co wcale nie dowodzi, by kiedykolwiek w swej młodości historyczny Sokrates rozmawiał z filozofem Parmenidesem. Rola Sokratesa maleje w następnych djalogach Platona, Sofiście i Po-

lityku, gdzie Sokrates tylko na wstępie kilka razy głos zabiera, a potem już biernie słucha djalektycznej rozmowy gościa Eleackiego z młodymi Ateńczykami — czegoby historyczny Sokrates napewno nie uczynił. Taką samą mniej więcej jest rola Sokratesa w Tymeuszu — a tylko raz jeszcze, w późnej starości, — Platon do swych djalogów wprowadził znowu Sokratesa jako nauczyciela, w Filebie — lecz i tutaj kładzie w usta mistrza poglądy, które on sam zdobył dopiero wiele lat po śmierci Sokratesa.

Platon nie był historykiem jak Xenofon — tylko poetą i filozofem. On utożsamiał się z ukochanym swym nauczycielem, co go zwrócił ku filozofji od pisania dla sceny: to też Platon w swych filozoficznych dramatach wszystko co najwznioślejszego sam wymyślił, przypisywał Sokratesowi. Sokrates, jako jedna z osób występujących w djalogach Platona, tyle co najmniej się różni od rzeczywistego

Sokratesa, co Hamlet Szekspira od historycznego Hamleta.

A jednak pod pewnym względem pisma Platona zawierają najwierniejszy wizerunek ateńskiego mędrca, jaki posiadamy. Nie to, co kto mówi, ani to, co kto robi, ani to, co kto myśli, — daje najlepszą miarę tego czem jest, — lecz to, co każdy z nas czuje i pragnie — najwewnętrzniejszą istotę ducha stanowi. Otóż jeśli odrzucić na bok teorie lub czyny przez Platona Sokratesowi przypisywane, to pozostaje szereg obrazów, malujących charakter Sokratesa, — charakter, którego Platon nie wymyślił, a który taką cześć w nim wzbudzał, że na całe prawie życie wycisnął niezatarte piętno na jego wyobraźni, a przezeń na wyobraźni milionów czytelników dzieł jego. To wrażenie, jakie robi przeczytanie mniejszych dialogów (Eutyfron, Apologja, Kryton, Laches, Charmides, Jon, Hippias) i wspaniałych wstępów do późniejszych obszerniejszych dzieł, zawierających przeważnie własne Platona myśli — jak Protagoras, Gorgjas, Bie-

siada, gdzie postać mędrca tak plastycznie występuje, nim się właściwy dialog rozpoczyna — daje nam wierny obraz Sokratesa: obraz uchwycony z artyzmem pierwszorzędnego poety, idealny typ tego, czem był Sokrates w istocie, bez pretensji do ścisłego sprawozdania z jakichkolwiek wyrazów przezeń faktycznie wyrzeczonych albo z jego czynów i ruchów. Obraz ten potężnie a jeszcze nie na wierności idealnej nie traci, gdy dodać mowę Alcybiadesa w Biesiedzie, wstęp i zakończenie Fedona, wstęp do Rzeczypospolitej, i niektóre ustępy w Fedrze.

Z tych dialogów możnaby ułożyć mozaikę — za wyłączeniem właściwej ich filozoficznej treści — malującą nam Sokratesa i w zewnętrznym wyglądzie i w gestach i w obyczajach i w jego stosunkach z ludźmi i w jego uczuciach dla Boga i ojczyzny. Zewnętrzne fakta ściślej nam podaje Xenofon — a filozoficzne teorie najwiarogodniej streszcza Arystoteles, który choć sam nie znał Sokrate-

sa, będąc urodzony po jego śmierci, znalazł wielu jego bezpośrednich uczniów.

Sokrates urodził się w Atenach około 470-go r. przed Nar. Chr. jako syn rzeźbiarza Sofroniska, i żony jego Fajnarete. Z początku jeszcze uprawiał sztukę ojca swego; nawet w 500 lat po jego śmierci pokazywano dzieła jego dłuta, szczególnie trzy boginie CHARITES. Później Sokrates był świadkiem upadku ojczystego miasta; po świetnej epoce Periklesa nastąpiły upokorzenia i porażki, aż do poddania Aten Spartanom; wtedy coraz to więcej dręczyły go zagadnienia etyczne: czem jest cnota, w jaki sposób można ją zdobyć i wpoić innym, jak powinno być urządzone państwo dla dobra wszystkich obywateli, co czynić należy, aby uchronić się od moralnego upadku i t. d.

Wszyscy co go znali, świadczą jednomyślnie, że nie tylko badał i zastanawiał się nad cnotą, lecz sam był najcnotliwszym obywatelem. Umiał jak nikt panować nad sobą i nigdy nie uległ po-

kusie występnej rozkoszy. Nie szukał żadnych zadowoleń zmysłowych, a nawet gdy w gronie przyjaciół, idąc za obyczajami czasu i otoczenia, przyjmował udział w zbytkownych ucztach, nigdy nie tracił równowagi. Także był wytrzymały na mrozy i upały, na głód i wszelkie niewygody, jak tego dowiódł trzykrotnie w pochodach wojennych przeciwko wrogom Aten (pod Potideą, Delion i Amfipolis), w których aż do pięćdziesiątego blisko roku przyjmował udział, gdy tego dobro miasta rodzinnego wymagało. W bitwach bez wahania narażał swe życie, by ochronić towarzyszy, a dla przyjaciół zawsze był gotów wyrzec się wszystkiego, czem rozporządzał, sam umiejac poprzestać na małym. Choć bardzo szanował prawo, umiał oprzeć się tym co mieli władzę, gdy tego wymagał ideał cnoty.

Od polityki stronił, bo mniemał, że ważniejszą sprawą jest poznać samego siebie i opanować własne ułomności, niż porywać się na rządy innymi. Ale

trzy razy w ważnych chwilach życia dał dowód, że żadna władza go nie przerażała i że jedynym prawem ostatecznym dlań było własne sumienie. W Atenach kolejno lud i możni wydzielali sobie panowanie. Rozszalała demokracja w 406-m roku, po bitwie pod Arginuzami, gdzie większa część floty spartańskiej została zniszczoną, — chciała skazać na śmierć zwycięskich wodzów, oskarżając ich o bezbożność za to, że w ogniu zwycięstwa zaniechali religijnych obrzędów nad trupami poległych. Wtedy Sokrates sam jeden oparł się, choć przez to narażał się w obec fanatyzmu tłumu na śmierć razem z niewinnymi wodzami. Opór Sokratesa ocalił życie czterem ofiarom — sześciu zaś zabili Ateńczycy niewdzięczni, za co już w następnym roku ukarani zostali straszną porażką pod Aigospotamoi, po której Ateny utraciły niezależność.

Nastaly krwawe czasy pod rządem trzydziestu oligarchów, nazwanych później trzydziestoma tyranami. Oni w Ate-

nach tak panowali, jak później Robespierre i Danton w Paryżu, skazując na śmierć setki niewinnych współobywateli za lada podejrzeniem. W tych swoich zbrodniach posługiwali się innymi, chcąc na nich włożyć część odpowiedzialności. Raz wezwali kilku Ateńczyków, w tej liczbie Sokratesa, każąc im przyprowadzić na stracenie jedną ze swych ofiar, obywatela Leona z Salaminy. Czterej towarzysze usłuchali rozkazu — Sokrates spokojnie poszedł do domu i byłby na pewno padł ofiarą zemsty tyranów, gdyby ich rządy nie zostały przerwane.

Trzeci raz śmiało stawiał czoło Sokrates panom rodzinnego miasta, gdy oskarżony o bezbożność i uznany za winnego przez sędziów, nie chciał winy przyznać ani prosić o łaskę, wskutek czego wyrok śmierci zapadł nieodwołalnie (w maju 399-go r.).

W ten sposób Sokrates i na wojnie i w pokoju dał liczne dowody, że się śmierci nie bał, a nawet w więzieniu oparł się namowom przyjaciół, którzy

chcieli mu ułatwić ucieczkę za granicę Attyki.

Ulubionego swego miasta rodzinnego Sokrates nigdy nie opuszczał, oprócz gdy wojenna potrzeba tego wymagała. Znal prawie wszystkich współobywateli, a szczególnie przyjaźnił się z młodzieżą, z którą wszczynał rozmowy o kwestjach etycznych, starając się wszystkich zachęcić do cnoty i wiedzy; nikomu nie obiecywał niczego, nie występował wcale jako nauczyciel, nie przyjmował nigdy honorarji jak Sofiści, bo twierdził, że sam nic nie umie, tylko jaśniej niż inni zdaje sobie sprawę z własnego nieuctwa i nieumiejętności.

A jednak ten nieuk, szermujący stworzoną przez siebie bronią ironji, przed nim nieznaną i nieużywaną, rzeźbił tem dłutem ironji dusze odporne, oczyszczając je od wad; potem, gdy się kto doń przywiązał, wykańczał dzieło, przez ironję rozpoczęte, za pomocą sokratycznej miłości, uczucia idącego dalej i sięgającego wyżej niż miłość Empedoklesa lub

Pytagorasa. Pytagorejczyków miłość była braterstwem, opartem na wzajemności — u Empedoklesa potęgą nadludzką, kierującą światem i unoszącą poszczególne dusze ludzkie prawie jak siła przyrody — dopiero Sokrates dał pierwszy przykład tej miłości, co wszystko daje, niczego nie żądając, co prowadzi do służenia bezinteresownie tym, co nas potrzebują, — do wszelkich ofiar i poświęceń, bez wymagania w zamian wdzięczności, ani też oczekiwania wzajemności.

Miłość Sokratesa była przede wszystkim skierowana ku słabszym i młodszym: nie pozostawała w sferze uczucia, lecz wcielała się w czyn wychowawczy, pobudzając wolę i rozum ukochanych dusz, zapładniając je duchowo i wydobywając z nich owoce tych zapłodnień. Sokrates proces ten nazywał położnictwem (MAIEUTIKĒ), twierdząc, że on sam nic nie daje tym których naucza, lecz jedynie uprawia rzemiosło matki swej, akuszerki, czyniąc to dla dusz, co ona czyniła dla ciał — pomagając

innym rodzić myśli i postanowienia, które oni w duszach noszą. Miłością tą, przenikającą do głębi wszystkie motywa kierujące kochaną duszą, Sokrates rozdmuchiwał każdą iskierkę duchowego dążenia tych co go słuchali i wzniecał święty ogień, który tak wspaniale zaplonał, że gdy przed Sokratesem żaden Ateńczyk nie słyszał na polu filozofji — po nim Ateny na tysiąc lat stały się stolicą umysłową ówczesnego świata: Ateńczycy przez długie wieki kształcili nawet swych pogromców Rzymian i licznie tworzyli szkoły filozofji — wszystkie pochodzące od Sokratesa.

To też Sokratesa możemy słusznie uważać za twórcę filozofji ateńskiej, choć sam nie rościł żadnej pretensji, nie upewniał nikogo jak Protagoras o swej wiedzy, nie pisał dzieł żadnych — tylko..... r o z m a w i a ł.

Ale rozmowa sokratyczna różniła się od innych rozmów przed nim znanych. Nie rozprawiał o wszechświecie, ani o przyrodzie, — tylko zmuszał każdego,

by siebie samego poznał. I te rozmowy, które zawsze prowadziły uczestników do zdania sobie sprawy z celów i zadań każdego poszczególnego żywota — tak się podobały, że powstał nowy gatunek literatury: LOGOI SOKRATIKOI — uprawiany przez wielu po śmierci Sokratesa — djalog etyczny, zastępujący dawniejsze poematy o naturze. We wszystkich tych utworach występuje Sokrates jako mistrz mądrości i zbija błędy swych towarzyszy, żąda jasnych definicji pojęć, pyta się każdego, do czego dąży, jakie środki sobie obiera, by cel osiągnąć — i podaje cel zarówno jak i środki życzliwej lecz nieubłaganej krytyce. Takie djalogi prócz Platona pisali Antystenes, Aischines, Fedon, Euklides i wielu innych, o których mniej wiemy.

Główną cechą djalogu sokratycznego jest ironja, czyli pozorne przyznawanie racji przeciwnikowi, by potem z jego twierdzeń wysnuć wnioski, dowodzące fałszywości przesłanek. W ten sposób ironicznie Sokrates dowodził, jak próżną

była wiedza Sofistów i jak wiele mniemań wygłaszanych z wielką stanowczością wcale na wiarę nie zasługuje.

Wielbiony i kochany przez swoich uczni, musiał być Sokrates znienawidzony przez hypokrytów i świętoszków, których próżne pretensje uwidaczniał. Demos Ateński, któremu z rąk wyrwano pierwsze ofiary oskarżeń miotanych na filozofję, Anaxagorasa i Protagorasa, czuł potrzebę dowieść swej prawowierności nareszcie czynem. Jeśli bowiem Arystofanes nie umiał odróżnić Sokratesa od Sofistów, to czegoż można było się spodziewać po pięciuset sędziach losem wybranych, od których w Atenach zależało życie i mienie oskarżonych? Już przedtem inkwizytorskie popędy motłochu ateńskiego wyraziły się w skazaniu na śmierć Anaxagorasa filozofa, Protagorasa sofisty i Diagorasa z Melos, poety lirycznego — którzy się jednak wszyscy ratowali ucieczką jako cudzoziemcy. Oni się nie poczuli do współodpowiedzialności za prawa panujące w Atenach,

gdy Sokrates, jako rodowity Ateńczyk, nie chciał się uchylać od uległości prawom ojczystym.

Sędziowie wprawdzie byli w błędzie, lecz sądzili według praw ateńskich: a mieli prawo skazać nawet niesłusznie każdego współobywatela swego. Sokrates głosił przez całe życie, że należy szanować prawa moralne i polityczne ojczyzny, więc nie mógł w tym wypadku, gdy jego własne bezpieczeństwo było narażone, postąpić wbrew zasadom, których przedtem bronił. Więc przyjął śmierć ze spokojem, a męczeńskim tym zgonem, więcej działał dla swego wpływu, niż gdyby drugie siedm-dziesiąt lat przeżył w Atenach, rozprawiając z przyjaciółmi.

Miłość Platona opromieniła Sokratesa taką aureolą nadludzkiej doskonałości, jakiejby mu nie zdołali nadać inni jego uczniowie. Podobnie jak Sofisci dopiero w XIX-ym stuleciu zostali nieco zrehabilitowani po ciosach, jakie im Platon zadał swoją pogardą, — tak samo

i Sokratesa dopiero współcześni historycy zaczynają bezstronnie osądzać: uwalniają się od uroku poetycznych wienców, przez Platona uwitych dla męczennika, ozdobionych klejnotami jego najśmielszej metafizyki, a zaslaniających nam historyczną postać ojca ateńskiej filozofji.

Jednak postać ta pozostaje wielką, nawet jeśli ująć jej trochę sztucznych blasków, stworzonych przez najbliższego spadkobiercę jej myśli. Gdy dawniejsi myśliciele swe spostrzeżenia i mniemania podawali za wiedzę, pierwszy Sokrates jasno spostrzegł, jak ciasnym jest zakres istotnej wiedzy, jak wielka jej doniosłość. Szukał zatem wiedzy prawdziwej, walcząc z mniemaniami i przesadami, które uchodziły za wiedzę, i uznał jako pierwszy początek takiej prawdziwej wiedzy, świadomość własnej niewiedomości. Kto wie, że mniemania nie są wiedzą, jest na dobrej drodze ku prawdziwej wiedzy. Zaś kto fałszywe

mniemania za wiedzę poczytuje, ten oddala się najdalej od wiedzy.

Występuje tu zasada później częstokroć stosowana: punktem wyjścia filozofji jest uwolnienie się od wszelkich mniemań i przesądów, czyli metodyczne powątpiewanie o wszystkim, co nie jest oczywistem lub nie da się logicznie wyprowadzić z przesłanek. Pod osłoną ironji właściwej mu, Sokrates mawiał: Wiem tylko, że nic nie wiem — ale przez to wcale nie przeczył istnieniu wiedzy, szczególnie w zakresie moralnym. Wszystkie jego rozmowy z uczniami obracały się w sferze poszukiwania wiedzy.

W tych poszukiwaniach wydoskonalił przede wszystkim logiczne narzędzia badania. Widząc że Sofiści często używali wyrazów w rozmaitych znaczeniach, wcale nie zdając sobie sprawy z ich dwuznaczności, lub ukrywając umyślnie tą dwuznaczność, Sokrates wprowadził właściwy użytek indukcji i definicji, jako środków ustalenia pojęć.

Indukcja polega na postępie rozumowania od szczegółów znanych do poszukiwanych ogólnych prawd. Stąd ważną rolę odegrywają w sokratycznych dialogach stosowne przykłady i analogje.

Indukcja jest tylko sposobem badania, nie środkiem dowodzenia. Gdy za pomocą indukcji doszliśmy do pewnego sądu ogólnego, żąda Sokrates definicji pojęć w tym sądzie zawartych. Definicja polega na wskazaniu ogólniejszego pojęcia, obejmującego pojęcie, mające być określone — i cechy odróżniającej pierwsze od drugiego. W ten sposób powstaje hierarchja pojęć, wynikających jedno z drugich, a tak określonych, że z szeregu określeń wynikają pewne sądy. Jeśli np. cnota jest wiedzą a sprawiedliwość jest cnotą, to sprawiedliwość musi być także wiedzą.

Przyznawał Sokrates Sofistom, że sąd każdy jest sądem pewnej jednostki, ale utrzymywał, że istnieją sądy wspólne wszystkim jednostkom kompetentnym, a te stanowią ponad zmiennymi mnie-

maniami zakres trwałej wiedzy. Sądy takie łączą pojęcia dobrze określone, przyjęte zgodnie przez uczestników dyskusji.

Niewiele takich sądów przekazał Sokrates swoim następcom. Twierdzenie, które uważał za najważniejszą prawdę, dziś jeszcze da się obronić, przy właściwej definicji pojęć. Cnota jest gatunkiem wiedzy, lub jaśniej: «wiedza jest warunkiem cnoty» — wyraża ten konieczny związek etyki z metafizyką, o którym Demokryt jeszcze nic nie wiedział.

Aby postępować zgodnie z tem, co być powinno, trzeba wiedzieć co jest rzeczywiście, jaki jest ustrój istotny Bytu i życia. Taka wiedza dopiero zabezpiecza nas przed wyrzutami sumienia, gdyż samo sumienie ostrzega tylko przed fałszywymi krokami, wcale nie wskazując jasno właściwej drogi.

Ważnem zastosowaniem zasady etycznej związku cnoty z wiedzą, jest twierdzenie, że rządzić powinni współobywa-

telami nie jak w Atenach ci, których los wskaże, ani ci, których lud wybierze, ani ci co siłą lub podstępem najwyższą sobie przywłaszczają władzę — lecz ci jedynie, co najwyższą posiadają wiedzę, zdobytą przez wysiłki myśli i przez wszechstronne doświadczenia — więc najmędrsi a co za tem idzie najlepsi ludzie; oni ujrzą jasno cel, do którego prowadzić winni swych współobywateli — oni zasługują na ich zaufanie.

A jak mamy dojść do tak błogosławionego stanu społeczeństwa? Naśladując Sokratesa: budząc sumienie w sobie i bliźnich, urzeczywistniając ideał cnoty przez ciągłe dążenie do doskonałości. Im kto doskonalszy, tem mniej ma potrzeb, tem więcej potrzeb swych bliźnich umie zaspokoić — wszystko daje, a niczego dla siebie nie żąda. Środkiem wiodącym do tego stanu, jest poznanie samego siebie i innych ludzi, panowanie nad namiętnościami, uleganie dobrowolne tym, co są lepsi i mędrsi, przyjęcie na siebie cięż-

żaru odpowiedzialności za tych, co naszego kierunku potrzebują.

Gdy kto lepszego i mędrszego przewodnika sobie wśród ludzi znaleźć nie może, dojrzał do tego, by zasłużyć na bezpośredni kierunek niewidzialnych duchów, których poznajemy nie bezpośrednio, lecz z ich działania na sumienia ludzkie i na świat fizyczny.

To działanie opatrzności niewidzialnej na sumienie, Sokrates przedstawiał jako całkiem obiektywne zjawisko i nazywał źródło swoich natchnień *DAJMONION*, coś boskiego, głos usłyszany wewnątrz.

Przyroda głównie zajmowała uwagę Sokratesa jako system środków materialnych, służących dla ziszczenia celów etycznych. Dopóki człowiek samego siebie doskonale nie poznał, byłoby próżną ciekawością zajmowanie myśli szczegółami świata zewnętrznego, w celu poznania ich przyczyn i skutków. Wiedza jest wprawdzie największym dobrem, ale wiedza ludzka wydaje się Sokratesowi

bardzo niedoskonałą i ograniczoną. Tylko bogowie posiadają prawdziwą wiedzę, obejmującą wszystkie materialne przemiany w całej przyrodzie, a także wszystkie najtajniejsze poruszenia, ukryte w głębiach sumienia wszystkich ludzi i innych istot do ludzi podobnych, jakie mogą we wszechświecie istnieć.

Te istoty nadludzkie, choć są dla nas źródłem całego duchowego życia, pozostają nietylko niedostępne zmysłom, ale nawet nieuchwytnie dla ludzkiego rozumu, podobnie jak słońce będące źródłem wszelkiego światła, zbyt olśniewa oczy, byśmy je mogli oglądać bezpośrednio. Wiara w nadprzyrodzony boski kierunek spraw ludzkich, przez Sokratesa wciąż broniona różnymi argumentami, utrzymała się w późniejszym rozwoju filozofji.

Już Sokrates ponad zwykłymi*) bogami

*) Sokrates nawet tradycyjnym ateńskim bóstwom składał przepisane obyczajem ofiary i pełnił obrządku religji przodków, choć wzniósł się o tyle ponad ich wyobrażenia religijne.

mi czcił Boga najwyższego, najmędrszego i najlepszego, tłumacząc ciągle jego istnienie i porównywując trafnie stosunek Boga do świata ze stosunkiem duszy do ciała ludzkiego. Jak duch niewidzialny, Bóg wszyskiem się jednak opiekuje, jest najwyższem dobrem i posiada najwyższą wiedzę. Ten rozum, co do celów dąży, nietylko tkwi w duszy poszczególne go człowieka, lecz cały wszechświat celowo urządza.

Sokrates pierwszy stał się twórcą teleologii, czyli dążenia do wykrycia celów w przyrodzie, choć sam na przyrodnicze badania czasu nie miał. Teleologia, później rozwinięta przez Platona, wchodzi jako ważny pierwiastek do chrześcijańskiego poglądu na świat. Nie raz w późniejszych czasach badacze szczegółów i mechanicznego związku przyczynowego, z oburzeniem występowali przeciwko pojęciu celowości w przyrodzie. Ostrzegali, że jest to antropomorfizm, kładzenie czysto ludzkich wyobrażeń w ustrój wszechświata. Zapominali,

że przyczynowość, materja, czas, przestrzeń — to są także ludzkie wyobrażenia — istniejące, o ile my wiedzieć możemy, tylko w ludzkiej świadomości. Więc szukać celów w materjalnem urządzeniu świata, mamy takie same prawo, jak przedstawiać sobie nieznaną nam wewnętrzną rzeczywistość bezprzestrzenną, bezczesną, ukrytą po za pozorami zjawisk — w formach czasu i przestrzeni, z punktu widzenia związku przyczynowego, stosunków ilościowych i jakościowych.

Cel, jako kategoria myśli, nie istniejąca jeszcze w tablicy Pytagorejczyków, przez Sokratesa wprowadzony jest do tego szeregu, w którym przedtem jakość, ilość, przyczyna, materja, czas, przestrzeń, ruch, służyły dla wyjaśnienia wszechświata.

Bóg Sokratesa jest osobistym ideałem, podobnym do człowieka, pojętym według analogji szczebli doskonałości, po których sam człowiek dochodzi do ideału mędrca.

Ten ideał mędrca, dany przez Sokratesa w rozmowach jego i, co ważniejsza, w przykładzie własnego życia, to także nowe pojęcie, stały nabytek dla następców Sokratesa w filozofji.

Dziś możebyśmy nie uznali doskonałości mędrca zaniedbującego stworzoną przez się rodzinę, usuwającego się od polityki i lekceważącego teoretyczne poznanie przyrody. Ale mędrzec według ideału Sokratesa ma jedną cechę, która go stawia ponad dawniejsze ideały i zbliża do poziomu wymagań Chrystusa. Gdy stary Zakon upoważnia zemstę i każe brać oko za oko — Sokrates nauczał, że nie trzeba krzywdą płacić za krzywdę, że nawet wrogów krzywdzić nie należy — a prawdopodobnie też pojął, że lepiej jest krzywdę cierpieć niż czynić, co Platon wspaniale rozwinął w dialogu p. t.: Gorgjas. Jest to krok olbrzymi naprzód w postępie moralnym, przygotowujący ową niesłychaną miłość wrogów, nauczaną przez Chrystusa, a dotąd tak rzadko w czyn wpro-

wadzana. Słowa Chrystusa modlącego się za wrogów: «Panie wybacz im, bo nie wiedzą co czynią» odpowiadają duchowi Sokratesa, który nauczał, że krzywdzić i źle czynić mogą tylko ci, co nie posiadają wiedzy, tłumaczącej im istotę czynu. Więc nie jest wykluczonem, że Sokrates nawet wrogów kochał, choć nie mamy wyraźnego świadectwa stwierdzającego ten stopień miłości u niego.

W każdym razie ideał mędrca, dzięki Sokratesowi, urósł w porównaniu z dawniejszymi nawet najwznioślejszymi ideałami ludzkiej doskonałości.

Wprawdzie już Pytagorejczycy dążyli do postępu moralnego w braterskim związku, ale u nich to dążenie było połączone z całym systemem dogmatycznych wierzeń, a stosunek mędrca do uczni był oparty na przesadnym uznaniu autorytetu.

Sokrates pierwszy wyzwolił się od niedowiedzionych dogmatów, rozpoczynając filozofję krytycznie od powątpie-

wania o wszelkiej wiedzy przekazanej przez przodków, uświęconej tradycją. Podkopując autorytety uznane, szanował każde indywidualne sumienie najmniej dojrzałego towarzysza, jako boską potęgę, której gwałcić się nie godzi. Nie narzucając się nikomu, tem silniej do siebie przykuwał, i mimowoli stawał się powagą uznaną.

Krytycyzm Sokratesa stanowi jego trwałą zasługę w rozwoju myśli ludzkiej. Ziarna miłości i prawdy zasiane przez Sokratesa, wydały plon obfity, a owoce różniły się według gruntu, na który ziarna padały. Wobec braku wszelkich obiektywnych pomników myśli mistrza, uczniowie rozmaicie tłómaczyli sobie jego naukę i nie krępowali się żadnym autorytetem, rozwijając samodzielnie dalej to, co każdy z nich uważał za najważniejszą treść przekazanej im wspólnej duchowej spuścizny.

IX. Sokratycy.

Etyczne dążenia Sokratesa były przez uczeni jego w rozmaitych kierunkach rozwijane, przyczem wobec samodzielności i odrębności niektórych Sokratyków, trudno im było uniknąć krańcowych nawet zastosowań. Tych rozmaitych Sokratyków nie można poczytywać za istotnych poprzedników Platona — a jednak znajomość rozmaitych dróg, po których kroczyli inni Sokratycy, jest niezbędnym warunkiem wszechstronnego pojęcia i samego Sokratesa i największego wśród Sokratyków Platona. Dlatego krótki przegląd głównych Sokratyków należy tutaj, jako przygotowanie do poznania Platona, choć Sokratyków nie można uważać za jego poprzedników.

Najwięcej krańcowym i na pozór odległym od mistrza Sokratykiem był Arystyppos z Kyreny w Afryce, założyciel szkoły filozoficznej kyrenajskiej trwającej do III-go wieku przed Nar. Chr.

Arystyppos przybył do Aten około 416-go r. przed Nar. Chr., podobno przyciągnięty ówczesną sławą Sokratesa — i pozostał w ściślejszem gronie mędrca do jego śmierci. Podobno rozmowy z Sokratesem tak mu się podobały, że chciał skłonić nauczyciela do przyjęcia honorarjum 20 min (2000 fr.) — ale Sokrates pieniądze mu odesłał, tłumacząc, że głos opiekuńczego ducha (dajmonion) nie pozwala mu przyjmować zapłaty za naukę. Arystyppos jednak sam pod tym względem nie poszedł za nauczycielem i pobierał od swych uczni wysokie honorarja; przez to wielce się naraził innym Sokratykom, gdyż oni, mając środki utrzymania dzięki pracy niewolników, szczycili się tem, że nauczali bezpłatnie, a gardzili profesorami wymowy lub etyki, pobierającymi czesne od studentów.

Arystyppos wykładał swoją filozofję w różnych miastach Grecji, bywał często na dworach obu Djonizjuszów w Syrakuzie, i nareszcie osiadł w rodzinnem mieście, gdzie około niego zbierało się grono uczni. Córka jego Arete wykształciła syna swego Arystyppa młodszego, który w dalszym ciągu wykładał filozofję dziadka. Ze względu na tożsamość imion trudno jest nieraz odróżnić świadectwa tyczące się wnuka lub dziadka — ale poglądy Arystyppa odznaczają się tak ścisłą konsekwencją i tworzą tak dalece zamknięty w sobie jednolity system, że pewno nie uległy wielkim zmianom przechodząc od ojca do córki i wnuka.

Arystyppos, podobnie jak Sokrates, uznawał wiedzę za najważniejszy środek służący dla określenia celu życia — a zbadanie celu życia i środków, do tego celu służących, za główne zadanie filozofji. Wyobrażał sobie ideał mędrca, jako wzór godzien naśladowania: mędrzec w jego oczach, zgodnie z przykładem dawanym

przez Sokratesa, odznaczał się panowaniem nad sobą.

Tutaj się kończy wspólność zapatrywań Sokratesa i Arystyppa, bo dla tego ostatniego wiedza, na której opierał swoją filozofję, raczej pochodziła od Abderytów, Demokryta i Protagorasa, niż od Anaxagorasa, któremu Sokrates zawdzięczał swoje pojęcie wszechogarniającego rozumu.

Człowiek, według Arystyppa, nie może znać świata zewnętrznego, tylko własne swoje stany wewnętrzne, spowodowane przez niewiadome przyczyny zewnętrzne. Stany te psychologiczne odróżnia Arystyppos nie według ich treści, ale według tego, jak się nam podobają — i dzieli je na trzy gatunki: stany rozkoszy, obojętności i bólu. Rozkosz ma być wynikiem ruchu łagodnego, ból ruchu gwałtownego, obojętność nieruchomości. Rozkosz zawsze jest tą samą, niezależnie od tego przez jakie zmysły jej doznajemy — ale nie ma wspólnych wszystkim ludziom pobudek, gdyż ta

sama zewnętrzna przyczyna, działając na jednego, powoduje ból, a na drugiego rozkosz.

Wrażenia różnią się indywidualnie, choć używamy tej samej nazwy dla określenia przedmiotów je powodujących. Więc np. to co nazywamy barwą białą, może rozmaicie się podobać, rozmaicie wyglądać nawet dla różnych ludzi; a gdy mówimy, że widzimy przedmiot biały, nie wiemy, czy każdy z nas doznaje tego samego wrażenia białości. Nietylko zewnętrzne przedmioty nie mają obiektywnego istnienia, lecz nawet sprawiedliwość i inne cnoty są tylko względnie dobre, uznane za takie przez prawo i obyczaj, a nie przez naturalną konieczność.

Zatem celem życia nie może być cnota, tylko rozkosz i unikanie bólu — bo jedynie rozkosz jest bezpośrednio daną nam rzeczywistością, godną usiłowań naszych, a ból jest złem, wymagającym unikania, podczas gdy cnota nie jest rze-

czywistością wewnętrzną lecz tylko formą zewnętrzną uczynków naszych.

Ten panuje nad rozkoszą, kto umie jej używać umiarkowanie, tak, by bólu uniknąć, nie zaś ten, co się jej wyrzeka. Mędrzec jest wolny od przesądów i działa w każdym wypadku tak, aby pozyskać największą rozkosz; jeśli unika np. zabójstwa, to jedynie dlatego, że zemsta krewnych zabitego naraziłaby go na ból — zaś zabójstwo niewątpliwie bezkarne, jeśliby zapewniło jaką rozkosz, godziłoby się z rozumem mędrca. Mędrzec żyje w terażniejszości, nie dbając o przeszłość ani przyszłość, bo terażniejsza rozkosz jest rzeczywistszą niż wspomnienie lub obawa bólu; — a w tych wypadkach, gdy postępek jakiś do bólu prowadzi, zjawia się naturalne uczucie obawy jako wiarogodne ostrzeżenie. Inne uczucia, jak np. miłość lub zazdrość, nie są naturalne i obce są mędrcom; oni wcale nie potrzebują przyjaźni, bo sami sobie wystarczają, a żyją tak, że nic w swem życiu nie potrzebowaliby zmie-

nić, nawet gdyby ustał dla nich wszelki zewnętrzny przymus prawa lub obyczajów.

Pogląd Arystyppa nazwany został hedonizmem od greckiego wyrazu HEDONĒ (rozkosz) i stanowi pierwszą próbę wyprowadzenia konsekwencji etycznych z atomizmu Demokryta i subiektywizmu Protagorasa. Wprawdzie w zachowanych fragmentach Arystyppa, nigdzie nie napotykamy wyraźnych śladów zależności od Abderytów — ale związek hedonizmu z materjalizmem jest oczywisty — i to nawet stanowi główne historyczne znaczenie hedonistów, że doprowadzając materjalizm do konsekwencji ohydnych na polu etyki, zarazem zdyskredytowali i podkopali metafizykę materjalistyczną.

Sam Arystypp starszy, widać pod wpływem Sokratesa, był osobiście o wiele lepszym niż jego teorje. Przyznawał, że lubił wino i kobiety, ale używał rozkoszy umiarkowanie i dożył późnego bardzo wieku.

Wśród późniejszych przedstawicieli hedonizmu zasłynęli szczególnie (w III-m stuleciu przed Nar. Chr.): Teodoros zwany ATHEOS (ateista), pessimista Hegezjas z przydomkiem PEIZITHANATOS (namawiający do śmierci), oraz Annikeris i Eumeros.

Z tych Teodoros uznawał za właściwy cel życia nie poszczególne rozkosz, lecz stały stan zadowolenia (CHARA), wolny od nadmiernej rozkoszy, której zawsze towarzyszyć musi ból, jako nieunikniona reakcja. Taki stały stan zadowolenia radził Teodoros osiągnąć przez uwolnienie się od przesądów, za jakie uważał np. wiarę w bogów, — i przez wyzbycie się próżnych uczuć, do których zaliczał np. przyjaźń lub wyrzuty sumienia. To, co według religijnej tradycji i poprzedniej filozofji uznane było za zbrodnię, jak np. świętokradztwo lub zabójstwo, Teodoros za złe uważał jedynie o tyle, o ile zbrodniarz narażony byłby na karę — w przeciwnym zaś razie, jeśli bezkarnie i bez obawy bólu

jakąkolwiek zbrodnią można osiągnąć rozkosz, Teodoros taką zbrodnię usprawiedliwiał i uznawał za prawo filozofa. Także potępiał patryjotyzm, twierdząc, że świat cały (KOSMOS) jest ojczyzną mędrca.

W ten sposób Teodoros doprowadził sokratyczny krytycyzm do krańców ostatecznych, odrzucając wszelkie niedowiedzione tradycje, które dla ogółu stanowią podstawę moralności, a wyrzekając się owej sokratycznej wiedzy, któraby mogła zrównoważyć pokusy do zbrodni.

Hegezjas w innym kierunku rozwijał konsekwencje hedonizmu. Uznał, że rozkoszy czystej w tem życiu znaleźć nie można, bo ciało jest źródłem ciągłych cierpień, którym ani bogactwo ani władza ani szlachetne urodzenie zapobiedz nie mogą. Sądził, że nie w tem życiu rzeczywistej rozkoszy dać nie może, a wrażenia bywają przez ludzi oceniane według ich rzadkości lub według trudu, z jakim się cel zdobywa, przez co po-

wstaje złudny pozór rozkoszy. Widać tutaj, jak hedonizm nieubłagane prowadzi do pesymizmu. Hegezjas przedstawiał istnienie w tak czarnych barwach, że nie widząc możliwości osiągnięcia trwałej rozkoszy w tych warunkach, jakie nam daje ziemskie życie, za cel główny uważał unikanie bólu, a za najpewniejszy środek do tego celu wiodący — śmierć.

To też mnóstwo czytelników jego słynnego dzieła *APOKARTERON*, popępiało samobójstwo, a wykłady jego w Aleksandrji zostały zawieszane przez władzę, jako zakłócające spokój publiczny, wskutek epidemii samobójczej przez nie wywołanej.

Annikeris, współczesny Hegezjasa, uchronił się od pesymizmu przez kult przyjaźni, zalecając dążenie do rozkoszy nie tylko własnej, lecz także naszych przyjaciół; prowadziło to do rehabilitacji patriotyzmu i miłości bliźniego, choć Annikeris robił zastrzeżenie, że rozkosz bliźniego nie powinna być bezpośrednim

celem, lecz środkiem zapewniającym własną naszą rozkosz.

Teoria ta podkopała samą zasadę hedonizmu i zapowiadała upadek tej szkoły, której ostatni wyznawcy przeszli do szkoły Epikura. Jednym z ostatnich przedstawicieli szkoły kyrenajskiej był żyjący na dworze Kassandra w Macedonji Euhemeros, (w III-m wieku przed Nar. Chr.) znany jako autor nowej teorii powstawania religji. Kult bogów był w jego pojęciu formą czci dla nieboszczyków, a bogowie wszyscy wielkimi ludźmi, których grobowce stawały się ogniskami religijnej czci, oddawanej ich pamięci. W ten sposób starając się osłabić wiarę w świat nadprzyrodzony, Euhemeros ułatwiał swoim uczniom holdowanie rozkoszy, jako najwyższemu prawu życia.

Całe zjawisko hedonizmu, jakkolwiek nie wzbogaciło filozofji żadną nową prawdą, miało dla rozwoju myśli ludzkiej doniosłość jako etyczne zastosowanie materjalizmu: stanowi ono w historii

filozofji przyczynę do zbadania jednej z wielu dróg fałszywych, pociągających swą wygodną prostotą niektóre umysły w różnych epokach i wśród różnych narodów. Przeciwną drogę, równie jednostronną, obrał sobie inny uczeń Sokratesa; Antystenes, który dał początek szkole kyników, czyli z łacińska cyników, mającej w ciągu kilku wieków licznych przedstawicieli.

Antystenes, urodzony około 444-go roku przed Nar. Chr. jako syn obywatela ateńskiego ze związku z cudzoziemką trackiego pochodzenia, pozbawiony był praw obywatelskich i od dzieciństwa był narażony na upokorzenia stąd wynikające, które widocznie wpłynęły na jego charakter. Z początku był uczniem Gorgjasa i uczył się od niego retoryki. Potem zbliżył się do Sokratesa i był do śmierci mistrza wiernym jego towarzyszem. Po śmierci Sokratesa zaczął nauczać w gimnazjum zwanem Kynosarges, położonem za wschodnimi wrotami Aten. Gimnazjum to było przeznaczone dla

osób, podobnie jak sam Antystenes, nie posiadających praw obywatelskich, które przysługiwały jedynie potomstwu równo uprawnionych ateńskich rodziców. Tych upośledzonych nauczał Antystenes swej filozofji, w której pogarda dla rodu, bogactwa, wygody, sławy, opinii publicznej, tradycji, religji, ojczyzny — grała wielką rolę. Nazywano ich ΚΥΝΙΚΟΙ (psi ludzie) — być może nie tyle wskutek nazwy miejsca ich zebrań lub wskutek ich nieobywatelskiego pochodzenia, jak dla oznaczenia życia bez przyzwoitości i oglądy jakie wiedli — bowiem cynicy szczyli się brakiem potrzeb i wstydu, przy zupełnem lekceważeniu powszechnie przyjętych obyczajów.

Etyczna doktryna Antystenesa miała pomimo wszelkich przeciwieństw to wspólnego z hedonizmem, że warunki osiągnięcia szczęścia przez wyjątkową jednostkę stanowiły dla obu szkół główne zagadnienie filozofji, w obec którego badanie natury i czysta wiedza ustępowały na drugi plan. Dla Antystenesa, podobnie

jak dla Arystyppa, istniał ideał mędrca, który sobie wystarcza, nikomu nie ulega, od praw nie zależy, na uprzedzenia tłumu się nie ogląda, w bogów ojczy-
stych nie wierzy — tylko rozumowi swemu jedynie ufa i według niego postępuje.

Ale rozum Antystenesa wskazywał mu całkiem inny środek dla osiągnięcia szczęścia, niż rozum Arystyppa. To do czego doszedł w szkole hedoników dopiero Hegezjas, że pogoń za rozkoszą jest próżną — stanowi u Antystenesa punkt wyjścia. Rozkoszy każe on stanowczo unikać jako największego niebezpieczeństwa — natomiast zalecał cnotę jako najpewniejszą drogę wiodącą do szczęścia. Cnota była dlań stanem duszy doskonałym, przeciwległym przestępnej słabości. Między jednym a drugim stanem uznawał usposobienie średnie obojętne, od którego należy się wznieść do cnoty, wyzwalając się od złych skłonności przez ciągle ćwiczenia fizyczne, umysłowe i moralne. Antystenes był

przekonany, że takie ćwiczenia każdego mogą doprowadzić do stanu siły moralnej czyli cnoty, a cnota w ten sposób zdobyta wydawała mu się również niezniszczalną jak i wiedza na której polegała.

Kto raz doświadczył potęgi, jaką daje cnota, ten nie ulegnie pokusom rozkoszy, nie stanie się znowu niewolnikiem swego ciała. Mędrzec ma najmniej potrzeb, gardzi dobrami doczesnymi, sobie samemu wystarcza, nie błądzi nigdy, i dlatego zasługuje na największy podziw i na miłość całego swego otoczenia, a sam jest szczerym przyjacielem mędrców do niego podobnych. Osiąga on prawdziwą wolność, której nikt i nie kępować nie może; odznacza się prawdomównością, bo nikogo się nie boi, niczego nie żąda od innych ludzi, nie dba o ich opinię ani o sławę, znosi mężnie prześladowanie i umie zwyciężyć wrogów.

Nie jest on obywatelem żadnego państwa, tylko całego świata (KOSMOPOLI-

TES) i działa nie według przepisów narzuconych przez obcego mu prawodawcę, lecz według własnej natury. Nie tworzy rodziny, lecz mógłby posiadać najpowabniejszą kobietę, jeśliby ją chciał zdobyć swoją siłą moralną i fizyczną, aby z niej osiągnąć najzdrowsze i najsilniejsze potomstwo. Związki płciowe nie wkładają nań stałych obowiązków, ani też nie pozbawiają go przyrodzonej wolności, ponieważ na równi z innymi tradycyjnymi urządzeniami potępia on i małżeństwo.

Antystenes walczył także z niewolnictwem, bo nie uznawał innych różnic między ludźmi jak te, które wytwarza wiedza i cnota. Aby na przykładach wyjaśnić swą niezależność od dziedzicznych uprzedzeń, usprawiedliwiał nawet ludożerstwo lub świętokradztwo w takich wypadkach, w których takie niezwykle czyny mogłyby mieć jakiś cel rozumny, zgodny z ideałem Cnoty. Odrzucał wiarę w tradycyjnych bogów, natomiast uznawał Boga jedyneho, twier-

dząc, że nikt nie pozna z obrazów ani rzeźb tego rzeczywistego Boga, bo nie jest On do ludzi podobny.

Wiedzę określał Antystenes jako uzasadnione mniemanie, czyli sąd oparty na wiadomych przesłankach. Zastanawiając się nad określeniem pojęć, doszedł do ważnego wniosku, że istnieją pewne proste pojęcia, nie mające definicji, co nadal zostało w logice powszechnie przyjętem. Sprzeczności wszelkie przypisywał fałszywemu stosowaniu wyrazów, twierdząc, że w zakresie sądów, złożonych z czystych dobrze określonych pojęć, nie może być żadnej sprzeczności, gdyż każdy taki sąd jest oparty na tożsamości dwóch pojęć. Ta logiczna teoria Antystenesa była zwalczana już przez Platona, — jednak odżyła nawet w XIX-m stuleciu w logice Milla, której błędy wykazał Stanley Jevons *).

*) Dzieła Stanley Jevonsa: «Studies in deductive logic» i jego krytyka Milla należą do najdonioślejszych publikacji ubiegłego stulecia na polu

Charakterystycznym jest podanie o rozmowie Platona z Antystenesem o ideach. Antystenes miał powiedzieć, że konia widać, lecz końskości dostrzedz nie może, — na co mu Platon odrzekł, że brak mu wzroku duszy, intuicji ukazującej rozumowi odwieczne idee.

W każdym razie trzeba uznać w Antystenesie pewną siłę i konsekwencję rozumowania, dzięki którym wpływ jego był daleko większy i trwalszy, niż wpływ Arystyppa. Uczniem Antystenesa był Djogenes z Synopy (ur. w 404-ym r., umarł w 323 r. przed Nar. Chr.). Działał on jako nauczyciel w Koryncie i pozyskał sobie przywiązanie i poważanie swoich uczniów, wśród których zasłynął Krates z Teb. Djogenes w sposobie życia dążył do największej prostoty, a wskutek krańcowych w tym kierunku pomysłów bywał nazywany szalonym Sokra-

logiki i winny być czytane przez każdego, co pragnie się wyćwiczyć w konsekwentnym myśleniu.

tesem. O nim to powstało podanie, że mieszkał w glinianem naczyniu od wina, które w późniejszej tradycji przekształciło się na beczkę. Za ubranie miał mu służyć worek, za pościel kamienna podłoga w świątyni Zeusa.

Gdy go rozbójnicy wzięli do niewoli i mieli sprzedawać jako niewolnika na Krecie, na pytanie co umie? odpowiedział: «panować nad ludźmi». Wtedy go kupił Xenjades z Koryntu i powierzył mu wychowanie swoich synów. Odtąd Djogenes przebywał kolejno w Koryncie i Atenach — stał się przedmiotem niezliczonych anegdotek w tym rodzaju, jak opowiadanie o spotkaniu jego z Aleksandrem Macedońskim, któremu na pytanie «jakiej łaski pragnie», odpowiedział: «nie zasłaniaj mi słońca», na co Aleksander miał wykrzyknąć, że jeśli by nie był Aleksandrem, chciałby urodzić się Djogenesem.

Gdy Djogenes umarł jednocześnie z Aleksandrem w 323 r. przed Nar. Chr. — jego uczeń Krates nauczał tych samych

zasad i wykształcił następców, wśród których najwięcej znani byli Metrokles, Hipparchja i Monimos. Późniejsi cynicy weszli do szkoły stoików — ale jeszcze nawet za czasów rzymskiego cesarstwa wielu przyjmowało nazwę i sposób życia cyników.

Oprócz hedoników i cyników kilka mniejszych szkół filozoficznych zawdzięczało swój początek uczniom Sokratesa. Najstarszą była szkoła Euklidesa w Megarze, która zaczęła istnieć jeszcze za życia Sokratesa. Według Euklidesa dobro było jednością, mającą rozmaite nazwy, jak np. Bóg lub rozum. Dążąc do pojęcia tej jedności, w widocznej zależności od Eleatów, Euklides zaprzeczał istnienie zła i prowadził djalektyczne polemiki przeciwko wszelkim teorjom, uznającym wielość pierwiastków Bytu. Wskutek tego polemicznego i djalektycznego charakteru Megaryków, byli oni

często nazywani ERISTIKOI, co znaczy tyle co dysputanci, zwolennicy dyskusji lub polemiki.

Wśród przedstawicieli tej szkoły zasłynął w IV-ym wieku przed Nar. Chr. Diodoros Kronos, znany z różnych paralogizmów, za pomocą których dowodził, że niema ruchu i że nie jest możliwem co nie było, nie jest lub nie będzie kiedykolwiek rzeczywistem.

Tradycje szkoły megaryjskiej łączył z pewnymi poglądami cyników Stilpon z Megary, który pod koniec IV-go wieku przed Nar. Chr. nauczał w Atenach i uważał za główny warunek szczęścia — znieczulenie na wszelkie cierpienia. Jego uczniem był Zenon z Kition, założyciel długotrwałej szkoły stoików.

Pokrewne z Megarykami tendencje i przedmioty badań miała szkoła Fedona z Elis i późniejsza, od elijskiej pochodząca, szkoła Menedemosa w Eretrji. Wszystkie te szkoły sokratyczne zakładane w różnych miastach greckich i ściągające uczeni z całego ówczesnie znane-

go świata greckich państw i kolonji — miały charakter związków podobnych w wewnętrznym ustroju swym do dawnego bractwa pytagorejskiego, utrzymywały ścisłą solidarność między swymi członkami i wpływały nietylko na ich przekonania, lecz także na ich sposób życia.

Do szkół sokratycznych zaliczano często i szkołę Platona, lecz niesłusznie: Platon stworzył Akademię dopiero, gdy w rozwoju swej myśli prześcignął nietylko wszystkich Sokratyków ale i samego Sokratesa. Historia umysłu Platona jest tak odrębnem i jedynem w swoim rodzaju zjawiskiem, że stanowi osobny dział w rozwoju filozofji i nie może być bezpośrednio łączoną z całym ruchem myśli, wznieconym przez Sokratesa. Platon znał wszystkich swoich poprzedników; znał cały świat ówczesnej cywilizacji; ale posługiwał się wszystkimi pierwiastkami swej wiedzy dla działalności, której głównem źródłem był własny jego duch twórczy, z boską swobodą zbiera-

jący w pomnikach myśli dawniejszych myślicieli zarówno jak i we własnem doświadczeniu materiały dla budowy swego poglądu na świat.

Poznanie poprzedników Platona i towarzyszy jego Sokratyków ukazało nam, jak stopniowo pozyskiwane zostały pewne prawdy obiektywne — jak kolejno w różnych szkołach próbowano też dróg wątpliwych, na których nie osiągnięto zadawalniających rezultatów. Te próby, czynione przez ludzi nieraz genialnych, nawet gdy nie wzbogacały myśli ludzkiej pozytywnemi zdobyczami, stanowią nieoceniony materiał dla ćwiczenia umysłu tych, co dążą do stałych i trwałych prawd.

Istnienie takich prawd niewątpliwych w zakresie filozofji staje się szczególniej oczywistem, gdy kto jasno sobie zda sprawę z różnicy między myślą a jej wyrażeniem, gdy po za wyrażeniem

jakie znajduje w urywkach dzieł dawnych myślicieli, szuka myśli prawdziwej, nie przesadzając doniosłości wyrazów.

Kto w tym duchu bada dzieła filozofów, łatwo się przekona, że każdy poważny myśliciel przyczynił się jakimś ziarnkiem prawdy do tych obfitych zbiorów, które zdumiewają nas w dziełach późniejszych wielkich systematyków. Jest postęp od Thalesa do Empedoklesa i Demokryta, od Pytagorasa do Anaxagorasa i Sokratesa.

Szereg hipotez o całości zewnętrznego świata doprowadził już w pierwszych wiekach tej pracy filozoficznej do atomizmu, który pozostał trwałą podstawą kosmologii. Podobnie szereg badań i spostrzeżeń nad wewnętrzną naturą człowieka doprowadził w zakresie metafizyki do pojęcia nieśmiertelności duszy i Opatrzności, w zakresie etyki do postulatu panowania ducha nad ciałem, ideału stałego nad zmiennymi żądzami.

To są niezmiennie wyniki myśli

ludzkiej, niezachwiane niczem w ciągu następnych tysiącoleci, choć były ustawicznie zwalczane przez mniej uzdolnione i wyćwiczone umysły, przez ludzi, co jeszcze w swem wewnętrznem doświadczeniu osiągnąć nie zdołali szczybla zupełnej swobody ducha, niezależności od zmysłów, żądz i tradycyjalnych uprzedzeń.

Kto chce się wznieść na ten szczybel rozwoju duchowego, ten niech pamięta, że do tego nie wystarczy słuchanie wykładów ani czytanie podręczników. Trzeba się zwrócić do źródeł, obcować z tytanami myśli i usiłować pojąć treść ich dzieł, ukrytą po za rusztowaniem wyrazów. Trzeba uchwycić rozmaitość objawów życia ludzkiego, doznać uczuć, które chwiejają najsilniejszymi charakterami i zwalczyć pokusy nie tylko ciała, lecz ducha. Trzeba w tych walkach osiągnąć bewzględną czystość uczuć, myśli i dążeń, a w głębokich medytacjach dotrzeć do istoty Bytu, poznać Istotę Najwyższą nie z tra-

dycji ani opowiadań, lecz bezpośrednio, jako twórca twórcę. Dopiero taki myśliciel zrozumie stare księgi, pojmie wysiłki myśli długiego szeregu bohaterów ducha i stanie w ich szeregu jako siewca ziarn nieśmiertelnych, cudowne wydających owoce, — jako sługa tej jednej wiekuistej Sprawy, którą w postaci poszczególnych Spraw czyni jeden niezmienny Duch, przez wybrane swoje narzędzia, duchy niezależne, dobrowolnie ofarujące się Jemu lub posłannikom Jego.

Wiadomość o pracach W. L. dla jego uczni.

Jakkolwiek osobistość każda jest wynikiem współdziałania wielu jaźni wyższych i niższych, prócz tej, której wcielenie daną osobistość do życia powołało, — każda osobistość, czyniąca jakąkolwiek Sprawę, ma właściwą sobie jedność i ciągłość, innego rodzaju, niż bywa tożsamość i jednolitość jaźni. Więc słusznem jest żądanie, by autor jakiegokolwiek dzieła wskazał czytelnikom inne prace tej samej osobistości, aby im ułatwić poznanie całokształtu form, w których ta osobistość sprawę swego żywota czyniła. Zwyczaj podawania takich wykazów «innych pism tegoż autora», być może powstał z nie całkiem czystych pobudek — reklamy księgarskiej, lub próżności autorskiej. Ale ma on swe głębsze znaczenie i uzasadnienie, szczególnie gdy odpowiada słusznym żądaniom uczni wobec nauczyciela, pragnących autentycznej informacji o jego pracach. To tłumaczy przykry użytek czasu na ułożenie poniższego spisu.

I. Osobno wydane pisma.

1. Das Gesetz der Beschleunigung der Esterbildung, Beitrag zur chemischen Dynamik, Halle a/S, 1885, in 4-o, str. 12.

Autor, na zasadzie doświadczeń Ostwalda i Mienszutkina, szuka prawa szybkości reakcji chemicznych, odbywających się według wzoru $A_1 B_1 + A_2 B_2 = A_1 B_2 + A_2 B_1$

w roztworach, przyczem po pewnym czasie następuje równowaga chemiczna i wszystkie cztery ciała pozostają w roztworze w ilości niezmiennej. Jeśli x jest ilością $A_1 B_2$ wytworzoną podczas czasu t i od początku reakcji, to według dotychczasowych badań

$$t = \int_0^x \frac{dx}{A(x^2 - \xi^2) + B(x - \xi)}$$

przyczem A i B są ilości stałe dla każdej reakcji, zaś ξ ilością ciała $A_1 B_2$, istniejąca w stanie równowagi chemicznej. Autor na zasadzie wykonanych obliczeń dochodzi do wniosku, że

$$\frac{d^2 x}{dt^2} = \alpha (x - \xi) \frac{dx}{dt}$$

przyczem tylko jedna ilość stała α potrzebuje być oznaczoną dla każdej reakcji; w ten sposób występuje na jaw nieoczekiwana analogja między szybkością i siłą reakcji chemicznych a szybkością i siłą ruchów mechanicznych. Autor wyraża spostrzeżoną prawidłowość twierdzeniem: siła chemiczna jest proporcjonalna do odległości od równowagi chemicznej.

2. *Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen, nach Plato, Aristoteles und Machiavelli*, Breslau, Verlag von W. Koebner, 1888, in 8-o, str. VIII+140.

Autor dowodzi, że teoria rewolucji politycznych Arystotelesa w znacznej części pochodzi od Platona i że wpłynęła na poglądy Machiavell'ego. Przytem wyjaśnia różnice zasadnicze między ustrojem politycznym małych państw Greckich a konstytucją wielkich mocarstw Europejskich, stawiając jako ideał, do którego dąży ewolucja form ustroju państwowego Rzeczpospolitę, kierowaną przez najlepszych i najmędrszych obywateli.

3. *O Logice Platona, część pierwsza: o tradycji tekstu Platona*, Kraków, Nakładem Akademii Umiejętności, 1891, in 8-o, str. 69.

Autor bada warunki zachowania tekstu Platona i do-

wodzi, że dokładna znajomość chronologii i autentyczności pism Platona, jest niezbędnym warunkiem zrozumienia początków logiki.

4. O Logice Platona, część druga: dotychczasowe poglądy na logikę Platona i zadania dalszych badań nad tym przedmiotem, Warszawa, Księgarnia E. Wende i Ska, 1892, in 8-o, str. IV+60.

5. Co jest czas i skąd się bierze? Warszawa 1895, in 8-o, str. 23. Odbitka z Wielkiej Encyklopedji Powszechnej Ilustrowanej.

6. Descartes jako filozof. Warszawa 1895, in 8-o str. 22. Odbitka z Wielkiej Encyklopedji Powszechnej Ilustrowanej.

7. Sur une nouvelle méthode pour déterminer la chronologie des dialogues de Platon, Paris, H. Welter, 1896, in 8-o, str. 34. (odbitka z tomu CXLVI-go pisma: «Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, Paris, 1896).

8. O pierwszych trzech tetralogjach dzieł Platona, w Krakowie, nakładem Akademji Umiejętności, 1896, in 8-o, str. 165.

9. Philosophie in Polen, Russland und Spanien, (str. 483—500 w dziele: Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin, S. Mitler, 1897.

10. The Origin and Growth of Plato's Logic, with an account of Plato's style and of the chronology of his writings, Longmans, Green and Co. London, New-York and Bombay, 1897, in 8-o, str. XVIII+547.

11. Principes de Stylométrie appliqués à la chronologie des oeuvres de Platon, Paris, Ernest Leroux, éditeur, 1898, in 8-o, str. 21. Odbitka z Revue des études grecques.

12. Ueber die Grundvoraussetzungen und Consequenzen der individualistischen Weltanschauung, Helsingfors, 1898, in 8-o, str. 88.

13. Seelenmacht, Abriss einer zeitgemässen Weltan-

schauung, Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1899, in 8-o, str. XVI+301.

14. Platon jako twórca idealizmu i socjalizmu, Warszawa, 1899, in 8-o, str. 95.

15. Źródła pesymizmu, Kraków 1899, in 8-o, str. 30. (Odbitka z Przeglądu Polskiego).

16. Bańki mydlane, pogląd krytyczny na tak zwany Satanizm nagich a pijanych dusz, Kraków 1899, in 8-o, str. 32. (Krytyka Przybyszewskiego, odbitka z Czasu).

17. O wychowaniu narodowem, Kraków 1900, in 12-o, str. 44.

18. Z dziedziny myśli, studia filozoficzne, Kraków 1900, in 8-o, str. 341 (także pod tytułem: Wstęp do filozofji, w tańszem wydaniu na cieńszym papierze).

19. La genèse de l'éleuthérisme, Cracovie 1900, in 8-o, str. 10. (Odbitka z «Bulletin de l'Académie des Sciences de Cracovie», Mai 1900. To samo nieco rozszerzone po polsku p. t.: Geneza Eleuteryzmu, w Sprawozdaniach Akademji Umiejętności Wydziału histor. filoz. z d. 30 kwietnia 1900-go r.

20. Wykłady Jagiellońskie t. I: Wykłady wstępne, z przedmową o wychowaniu narodowem. Kraków, nakładem Seminarjum filozofji narodowej, 1901 in 32, str. LXXX+182.

21. Un grand initiateur: Adam Mickiewicz, Genève, Librairie Georg & Cie, 1902, str. 32.

22. Z dziejów wstrzemięźliwości, Kraków 1902, in 8-o, str. 24.

23. Wszechnica Mickiewicza w Szwajcarji, Morges 1902, in 8-o, str. 16.

24. Wychowanie narodowe, wyd. 2-gie, Kraków 1902, in 8-o, str. 48.

II. Rozprawy naukowe w czasopismach fachowych.

1. Les folies de Tristan, str. 511—533 w tomie XV-ym pisma: »Romania, recueil trimestriel consacré à l'étude des langues et des littératures romanes, publié par Paul Meyer et Gaston Paris», Paris 1886.

2. Ueber das phonetische Element in der Poesie, str. 215—220 w tomie XVII-ym pisma: «Zeitschrift für Völkpsychologie und Sprachwissenschaft», Leipzig 1887.

3. Ueber die Konstanz des phonetischen Charakters, str. 393 w tomie II-m pisma: «Internationale Zeitschrift für allgemeine Sprachwissenschaft», Leipzig 1887.

4. Gustav Teichmüller, str. 1—11 w roczniku za 1888-y rok pisma «Jahresbericht über die Fortschritte der Alterthumswissenschaft», Berlin 1888.

5. Jordani Bruni Nolani opera inedita, manu propria scripta, str. 526—571 w tomie II-m pisma: «Archiv für Geschichte der Philosophie», Berlin 1889.

6. Eine neuaufgefundene Logik aus dem XVI Jahrhundert, str. 394—417 w tomie III-m pisma: «Archiv für Geschichte der Philosophie», Berlin 1890.

7. Sur l'enseignement de la philosophie, str. 485—487 w tomie I-m pisma: «Revue de Métaphysique et de Morale», Paris 1893.

8. On the difference between knowledge and belief as to the immortality of the soul, str. 436—441 w tomie XXII-m pisma: «The Journal of speculative philosophy», New York 1893.

9. Education in Poland, str. 112 w tomie L-m pisma: «The School Journal», New York and Chicago 1895.

10. The ethical consequences of the doctrine of immortality, str. 309—324 w tomie V-m pisma: «International Journal of Ethics», Philadelphia 1895.

11. Ueber die Echtheit Reihenfolge und logische Theorien von Plato's drei ersten Tetralogien, str. 67—114 w tomie IX-m pisma: «Archiv für Geschichte der Philoso-

phie», Berlin 1895 (jest to streszczenie dzieła polskiego wyżej wymienionego pod I, 8).

12. In Search of true Beings, str. 351—355, w tomie VI-m pisma: «The Monist», Chicago 1896.

13. Kant in Spanien, str. 217—231, w tomie I-m pisma: «Kantstudien», Hamburg und Leipzig 1896.

14. Un problema de geometria elemental, str. 197—201 w tomie XX-m pisma: «Boletin de la Institucion libre de enseņanza», Madrid 1896.

15. On Stylometry, str. 284—286 rocznika za 1897 r. pisma: «Classical Review», London 1897.

16. Stylometrisches, str. 34—42 w tomie CXII-m pisma: «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», Leipzig 1898.

17. Ueber Lotze's Begriff der metaphysischen Einheit aller Dinge, str. 64—77 w tomie CXIV-m pisma: «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», Leipzig 1899.

Rozprawa ta, napisana w Moskwie w 1888-m roku, wówczas nie była przyjęta przez fachowe pisma, których redakcje przeciwnie były teorjom autora. Dziesięć lat później wydana bez zmiany, praca ta, podobnie jak hiszpańska rozprawa «El Personalismo» (patrz niżej III, 1) zawiera pierwsze ślady samodzielnego poglądu na świat, wiodącego do eleteryzmu, później rozwiniętego w «Seelenmacht» i w Helsingforskiej rozprawie doktorskiej (patrz wyżej I, 12).

18. Badania nad Platonem, str. 134—139 w tomie VI czasopisma filologicznego: «Eos», Lwów 1900.

III. Artykuły popularne.

1. El Personalismo, Revista de España, Paźdz. 1887, str. 5—23.

2. Współczesny ruch teozoficzny w Anglii, Ameryce i Indjach wschodnich, Ateneum, Maj 1888, str. 204—217.

3. Folklore w Hiszpanji i Portugalji, Wisła, Kwiecień—Czerwiec 1888.

4. O obecnym stanie filozofji, Bibl. Warsz., Sierpień 1888, str. 184—208.
5. Z odwiedzin Londynu, Ateneum, Listopad 1888, str. 203—215.
6. Początki teorii rewolucji państwowych, Bibl. Warsz., Listopad 1888, str. 161—180.
7. Rozwój państw nowożytnych wobec teorii Arystotelesa, Bibl. Warsz., Grudzień 1888, str. 345—361.
8. Metafizyka współczesna, Bibl. Warsz., Marzec 1889, str. 353—372, Maj 1889, str. 218—240.
9. O znaczeniu i zadaniach historii filozofji, Ateneum, Czerwiec 1892, str. 407—421.
10. Pesymizm, Ateneum, Styczeń 1894, str. 1—7.
11. Co robią nauczycielki? Przegląd pedagogiczny Nr. 22 z 16 Listopada 1894.
12. Skąd się biorą pesymiści? Ateneum, Styczeń 1895, str. 1—19.
13. O «metodzie języków» Schliemanna, Przegł. pedag. Nr. 8 z 16-go Kwietnia 1895.
- 14—17. Czytelnia, Deizm, Determinizm, Dialektyka w Wielkiej Encyklopedji Powszechnej Ilustrowanej (tamże Czas i Descartes, o których wyżej I, 5—6).
18. Tydzień na Oceanie, Przelom, Nr. 11, 3 Sierpnia 1895, str. 347—352, Nr. 12, 10 Sierpnia 1895, str. 371—380.
19. U wrót Nowego Świata, Przelom, Nr. 27, 23 Listopada 1895, str. 842—852.
20. O Etyce chińskiej, Ateneum, Wrzesień 1895, str. 510—530.
21. Un peuple individualiste, Bibliothèque Universelle, Dec. 1895, str. 3—20.
22. Druga katedra filozofji we Lwowie, Prawda, Nr. 46, 16 Listopada 1895.
23. Filozofja w Madrycie, Prawda, Nr. 13, 28 Marca 1896.
24. H. Struve i jego wstęp do filozofji, Ateneum, Maj 1896, str. 386—397.

25. Reforma szkół, Przegląd pedagog., Nr. 23, 1 Grudnia 1897.
26. Ideal i życie, Ateneum, Listopad 1897, str. 193—199.
27. Wolność słowa u Hakatystów, Kraj, Nr. 49, 1898.
28. Indywidualizm polski i typ obywatela, Kraj, Nr. 50, 1898.
29. Emigracja zdolności, Kraj, Nr. 12, 1899.

IV. Artykuły polemiczne.

1. W obronie Londynu (przeciw Żywickiemu), Prawda, Nr. 38, 1895.
2. Odpowiedź panu Żywickiemu, Prawda, Nr. 44, 1895.
3. Jeszcze wróg filozofji, Kraj, Nr. 38, 1898.
4. Emigracja zdolności, Kraj, Nr. 14, 1899.
5. Teoria i praktyka, Głos Nr. 14, 1899, (przeciw Rodziewiczównie).
6. Środki i cele, Przegląd tygodniowy, Nr. 14, 1899 (przeciw Rodziewiczównie).
7. Prus obrońca ziemi, Przegląd tygodniowy, Nr. 19, 1899.

V. Sprawozdania i recenzje.

1. Przegląd pisma dla psychologii narodów i językoznawstwa, Wisła, Czerwiec 1888.
2. Ueber die Arbeiten auf dem Gebiet der alten Philosophie in Russland im J. 1889, Bursians Jahresbericht, 1890.
3. Sur la logique de Platon I, Bulletin de l'Acad. des Sciences de Cracovie, Avril, 1890.
4. La logique de Platon II, Bull. de l'Acad. des Sciences de Cracovie, Nov. 1891.
5. Ueber die Arbeiten auf dem Gebiete der alten Philosophie in Russland im Jahre 1890, Bursians Jahresbericht, 1891.
6. O poglądach filozoficznych Jana Śniadeckiego (A. Skórski: Jan Śniadecki), Ateneum, Czerwiec 1894, str. 539—549.

7. W. Wołowski, Z dogmatem, Ateneum, Listopad 1894, str. 365—366.
 8. Logika medycyny, (dzieło W. Biegańskiego), Ateneum, Grudzień 1894, str. 505—511.
 9. Straszewski, Dzieje filozofji na Wschodzie, Ateneum, Marzec 1895, str. 609—612.
 10. H. Struve, Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie, The Philosophical review, Nov. 1895, str. 654—656.
 11. Sur les trois premières tétralogies de Platon, Bulletin de l'Acad. des Sciences de Cracovie, Nov. 1895, str. 268—277.
 12. Nowy wstęp do filozofji, Kraj, Nr. 22 i 23, 1896.
 13. Falszywa filozofja (o Podfilipskim Weysenhofa), Kraj, Nr. 30, 1898.
 14. Postępy filozofji w Polsce, (o Struvem), Kraj, Nr. 18, 1899.
 15. Kordjan na scenie w rocznicę Listopadowego powstania, w Słowie Polskiem z d. 4 Stycznia 1900.
-

DRUK UKOŃCZONO

W DRUKARNI W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI

DNIA 10-go CZERWCA 1902 R.

SKŁADAŁ CAŁY TOM

KAROL SECHORZ

O WYCHOWANIU NARODOWEM.

I. Wszecznicą Mickiewicza.

Dnia 9 marca 1901-go r. zostało założone we Fryburgu Szwajcarskim*) przez słuchaczy i nauczycieli czterech szwajcarskich uniwersytetów Towarzystwo pod nazwą «Uniwersytet Mickiewicza». Ma to być obok Skarbu i Muzeum Narodowego trzecia w tym samym duchu poczęta instytucja, skupiająca siły wszystkich Polaków w pracy około urzeczywistnienia aspiracji narodowych. Na pierwszym zgromadzeniu założycieli uchwalono ustawę następującą:

*) Trzej profesorowie Fryburskiego uniwersytetu, ogłosili protest, twierdząc, jakoby żaden słuchacz tego uniwersytetu nie należał do Towarzystwa, i jakoby żaden nauczyciel nie był obecny na zebraniu założycieli prócz W. L. Ci panowie są w błędzie — i sami się wobec logicznych czytelników ośmieszają, gdyż protest swój zaczynają od tego, że oświadczają, iż na zebraniu założycieli nie byli, — a potem mówią o sprawach Towarzystwa, jakby im były znane! W istocie przez wzgląd na członków z pod zaboru Moskiewskiego, postanowiono tymczasem utrzymać nazwiska członków w tajemnicy — a owych panów, co tak się boją podejrzania o udział w Sprawie Wychowania Narodowego, wcale nie zaproszono na zebranie założycieli. Ich protest chyba nie jest usiłowaniem dowiedzenia się, kto wśród młodzieży Fryburskiej lub wśród nauczycieli Polaków uczących w szwajcarskich uniwersytetach zawinił, biorąc udział w założeniu tak „szkodliwego“ (tak je w swym proteście określają) Towarzystwa. Takie usiłowania wszak każdy Polak pozostawiłby moskiewskiej policji. Ciekawości, choć najniewinniejszej, jednak zaspokoić nie możemy — potwierdzamy tylko wbrew wszelkim złośliwym protestom niekompetentnych a najwidoczniej wrogo usposobionych ludzi, że istotnie wśród założycieli mieliśmy nauczycieli i studentów czterech szwajcarskich uniwersytetów.

§ 1. Celem Towarzystwa «Uniwersytet Mickiewicza», którego siedzisko znajduje się w Morges (Canton de Vaud, Suisse) jest badanie przejawów myśli narodowej polskiej, na polach literatury, sztuki, historii, socjologii, prawa i filozofji — szerzenie wyników tych badań — w ogóle rozpowszechnianie znajomości rzeczy polskich — i wszelkie działanie dla Sprawy Wychowania Narodowego. Dla urzeczywistnienia tych celów mają służyć środki następujące:

a) Wydawnictwa w polskim lub obcych językach o rzeczach polskich lub w ogóle treści narodowo-wychowawczej.

b) udzielanie zapomóg badaczom rzeczy polskich i pracownikom w zakresie Sprawy Wychowania Narodowego.

c) Tworzenie odpowiednich katedr w zakresie powyższego programu.

d) Założenie wszechnicy polskiej w jednym z krajów, gdzie myśl polska nie jest prześladowaną.

§ 2. Aby zostać członkiem zwyczajnym Uniwersytetu Mickiewicza, wystarcza płacić wkładkę, której wysokość oznacza ogólne zgromadzenie. Członkowie, którzy oddadzą ważne usługi Towarzystwu mogą być zwolnieni przez komitet wykonawczy od placenia wkładek.

§ 3. Członkowie, którzy przyjęli udział w założeniu Towarzystwa, nazywają się założycielami. Kto odda bardzo ważne usługi Towarzystwu, może otrzymać od komitetu wykonawczego prawa i przywileje członka założyciela.

§ 4. Członkowie zwyczajni mają prawo:

a) Otrzymywać darmo wszystkie wydawnictwa Towarzystwa i sprawozdania roczne sekretarza.

b) Przyjmować udział w konkursach o stypendja, lub zapomogi w celach naukowych.

c) Uczęszczać bezpłatnie na wykłady wygłaszane z katedr ufundowanych przez Towarzystwo.

Członkowie założyciele mają oprócz tego prawo głosu na zjazdach Towarzystwa.

§ 5. Zebranie założycieli wybiera większością dwóch trzecich głosów sekretarza na trzy lata, z pośród tych członków, którzy nauczają w jednym z istniejących uniwersytetów którykolwiek z przedmiotów, dla których badania i nauczania zostało założone Towarzystwo.

Zebranie ogólne wybiera też komitet wykonawczy z pośród członków założycieli, co się oddają bądź wyższemu nauczaniu, bądź badaniom naukowym, bądź literaturze polskiej.

§ 6. Sekretarz kieruje Towarzystwem i przedstawia je na zewnątrz, mając prawo podpisywać w imieniu Towarzystwa wszelkie dokumenty i zobowiązania. Ma on obowiązek, oprócz ogólnego kierunku pracami Towarzystwa:

a) Przesyłać corocznie wszystkim członkom sprawozdanie z postępu prac Towarzystwa i z użycia funduszków jego.

b) Zwolać po trzech latach urzędowania, lub wcześniej, jeśli uzna za stosowne, zebranie założycieli, aby im zdać sprawę ze swych czynności i poddać im ważniejsze kwestje do osądzenia.

dzenia, jak np. ustanowienie katedry lub założenie wszechnicy.

§ 7. Komitet wykonawczy pomaga sekretarzowi w jego czynnościach i zbiera się według potrzeby, aby orzekać o rozdawaniu zapomóg i o wydawaniu dzieł nakładem Towarzystwa. W razie śmierci sekretarza, komitet wykonawczy winien zwołać zgromadzenie ogólne członków założycieli.

§ 8. W razie rozwiązania Towarzystwa, majątek jego będzie oddany do rozporządzenia Muzeum Narodowemu w Rapperswylu.

Powyższa ustawa została przyjęta jednomyślnie przez zgromadzenie założycieli z dnia 9 marca 1902, które wybrało W. Lutosławskiego na sekretarza Uniwersytetu Mickiewicza. Adres bankierów Towarzystwa jest:

M. M. Monay Carrard & Cie,

3 pl. du Manège,

Morges,

Suisse.

Pod tym adresem należy wprost przesyłać wszelkie wkładki i ofiary, z poleceniem wpisania ich na dobro rachunku Uniwersytetu Mickiewicza.

II. Objaśnienia do ustawy Uniwersytetu Mickiewicza.

§. 1. Siedlisko UM*) w Morges jest tymczasowem, dopóki zebrane fundusze nie wystarczą, aby zbudować własny gmach UM w któremkolwiek z miast uniwersyteckich w Szwajcarji, Belgji lub Anglji. Prawo wymaga, by każde Towarzystwo, posiadające własność, miało jakieś stałe siedlisko. Założyciele wybrali Morges jako siedlisko jedynie ze względu na to, że tam mieszkał S. Ponieważ w tem samym miejscu istnieje dom bankierski, zasługujący na zaufanie a podejmujący się przyjmowania i oprocentowania wkładów i ofiar, co znakomicie ułatwia techniczną stronę operacji towarzystwa, Morges pozostaje siedzibą Towarzystwa nawet po wyjeździe S. z tego miasta. Wszelka korespondencja nadsyłana do Morges dla UM jest otrzymywana przez dom bankierski Monay Carrard & Cie i wysyłana bądź do K., istniejącego tymczasowo w Bernie, bądź do S.

Pierwszym celem Towarzystwa jest popieranie badań w narodowym duchu, a dopiero na drugim miejscu stawiamy szerzenie oświaty narodowej. Hasło oświaty bez uprzedniego wyższego wykształcenia wybranych jednostek, nie da się w życie wprowadzić. Z próżnego nie należy. Kto rzeczywiście pragnie służyć SWN, ten powinien uznać za najważniejszą potrzebę przygotowanie i wykształcenie narodowych wychowawców. Dziś bardzo wielu ludzi pojmuje potrzebę oświaty i wykształcenia, lecz mało kto uznaje w równej mierze potrzebę samodzielnych badań. Tworzą się stypendja liczne dla młodych ludzi pragnących ukończyć t. z. studia uniwersyteckie — ale ci, co jako badacze chcą iść dalej i wyżej, rzadko znajdują pomoc. Badacz potrzebuje większego stypendjum niż student, choćby dlatego, że student może kilka lat pozostawać w jednym miejscu, a badacz ciągle musi miejsce zmieniać, aby zebrać rozproszone po świecie materiały potrzebne do jego badania. Student potrzebuje niewiele podręczników, badacz musi często dla swych badań kupować kosztowne dzieła u antykwaryusza, gdy ich w bibliotekach nie znajdzie, albo gdy

*) W dalszym tekście tych objaśnień czyta się skrócenia: UM = Uniwersytet Mickiewicza; SWN = Sprawa Wychowania Narodowego; S. = Sekretarz UM; K. = Komitet UM; TS = towarzysz SWN; SS = Sługa SWN.

są to książki tak ważne, że trzeba je zawsze mieć przy sobie dla celów danego badania. Stąd wynika, że gdy stypendja na studia udzielane bywają w wysokości od 500—1000 fr. rocznie — to stypendja na badania wynoszą od 3000—5000 fr. rocznie. Mało kto jest w stanie pojąć, że wychowanie narodowe więcej na tem zyska, gdy z funduszków publicznych wydamy w ciągu 10 lat 30.000 fr. na przygotowanie jednego prawdziwego nauczyciela, niż jeśli za tę cenę utrzymamy 20 studentów przez 3 lata. O badaczu, jako człowieku dojrzałszym, łatwo jest dowiedzieć się, czy istotnie zasługuje na zupełne zaufanie i czy za otrzymane środki wywdzięczy się narodowi skuteczną pracą. Studenci otrzymujący stypendja, gdy otrzymają pożądane dyplomy, często całkiem toną w swych osobistych ambicjach i potrzebach — i rzadko rzetelnie wypłacają się społeczeństwu za otrzymaną pomoc. Nie jest to bynajmniej jakiś sąd lekkomyślny o tej części młodzieży akademickiej, co korzysta ze stypendji, lecz niepodejrzane świadectwo wielu życzliwych przyjaciół młodzieży, mających sposobność zbadać życiowe losy byłych stypendystów. Ci co się garną do wyższego wykształcenia, czynią to często jedynie, aby zapewnić sobie lepszy byt materialny, używają wykształcenia jako środka dla celów osobistych. Wśród nich niewielu jest powołanych do służby Ducha, która zawsze wkłada ciężki krzyż na barki człowieka. Ci służą Duchu, co nowych dróg szukają, co chcą naród lub ludzkość wyrwać z dawnych błędów, zawsze z początku bywają niezrozumiani i najfałszywiej sądzeni przez otoczenie. A oni to jednak pielęgnują i rozwijają ducha narodowego, treść ideałów narodowych. Więc warto jest o nich pomyśleć, zapewnić im przynajmniej niezależność od walki o byt materialny. Nadchodzi epoka taka, w której bohaterowie ducha nie będą już nadal poniewierani, lecz pozyskają cześć nawet u tych, co ich pojąć nie są zdolni. W anglosaksońskim świecie spostrzegamy już to zjawisko, że kto coś nowego przynosi, zaraz zyskuje poparcie. U nas każde nowe usiłowanie napotyka jeszcze na uparty opór wielu, co sami nie nie stworzą, a zapamiętałe krytykują błędy więcej przedsiębiorczych jednostek. Uniwersytet Mickiewicza ma jednoczyć tych, co chcą złemu zaradzić. Komitet nie jest nieomylnym, więc nie każdy przez nas wybrany stypendjat ziści nadzieje nań pokładane — ale popierając najwyższe wykształcenie najzdolniejszych jednostek, więcej zrobimy dla SWN niż

ci, co za hasło jedynie sobie wzięli oświatę, a nie badanie samodzielne, nie rozwój najwyższy najdzielniejszych jednostek. Potężny duch, jeśli czystym jest, egoistą zostać nie może, bo twórca potęga szuka wyładowania na zewnątrz, pola działania. A polem działania dla twórcy duchowego są młodszy bracia, dla nauczyciela uczniowie. Kto nauczyciela wykształci, ten dla uczeni pracuje. Uczni łaknących wiedzy mamy wielu, nauczycieli brak. Zadaniem UM jest wynaleźć tych, co mają wrodzone zdolności do najwyższego powołania, i ułatwić im przygotowanie do tej działalności.

Oczywiście nie chodzi tu bynajmniej o suchych badaczy, ginących w drobiazgach, lecz o myślicieli, co zechcą kolejno ćwiczyć się na różnych polach wiedzy ludzkiej, poznać metody i nauk przyrodniczych i badań historycznych i spekulacji filozoficznej, — dokonać w jakim wybranym zakresie syntezy szczegółowych badań wielu pracowników, aby dać sobie i innym próbę uzdolnienia teoretycznego — zbadać skarby narodowej myśli i pomnożyć je — a potem zejść z tych wyżyn i podjąć się skromnej pracy nad oświeceniem maluczkich, pisać nie dla koła wybranych duchów, lecz dla samouków, zgodnie z ich potrzebami, — przemawiać nie z uprzywilejowanego stanowiska na rządowej katedrze, lecz z mównicy ludowej, dając to, czego tłumy łakną, czego potrzebują — niczego w zamian dla siebie nie żądając. Gdy który z naszych stypendjatów wytrwa na tej ciężkiej drodze, a przejdzie w sobie cały cykl rozwoju, prowadzący do urzeczywistnienia najwyższej potęgi ducha — wtedy mu powierzymy katedrę. To nie będzie wygodne stanowisko, jakie mają profesorowie innych wszechnic. To zaledwie zabezpieczenie od nędzy i swoboda ruchów, aby sprawować Urząd Słowa w myśl Mickiewicza. To kazalnica zmienna i wszechobecna. Taki nauczyciel UM będzie miał wykłady publiczne i prywatne wszędzie, gdzie go wezwie potrzeba SWN. Nie będzie on skrępowany żadnym programem ani regulaminem. Będzie miał wolność słowa nieograniczoną, bez obawy utraty stanowiska. Może w przekonaniach poszczególnych różnić się od tych co go mianowali — byle tylko życie oddał bezwzględnie SWN.

Gdy takich nauczycieli pozyskamy kilkunastu, dla różnych przedmiotów obejmujących całość WN — wtedy pomyślimy dopiero o założeniu stałej szkoły w kraju wolnym — ogniska niezależnego dla oświaty narodowej. Czy rychło ten

cel zostanie osiągnięty? To zależy od ilości ludzi i środków, jakie nasze hasło WN pozyska. To co niejedyn bogacz wydaje na zbytki — starczyłoby na utrzymanie kilku nauczycieli UM. To co naród wydaje na trunki i tytoń, wystarczyłoby na pokrycie kraju całego siecią szkół nowego typu, zależnych od UM. Kto sprzyja naszym dążeniom, niech nie ogląda się na innych, niech nie pyta się, czy mamy siły odpowiadające naszym zamiarom, ale niech dzielnie i wiernie sam popiera Sprawę, niech zbiera i dostarcza środki, niech szuka i wskazuje nam ludzi — prawdziwych ludzi, co nie boją się żadnej ofiary dla SWN — ludzi co pojęli, że w całym zakresie narodowej polityki nic nie jest ważniejszem, niż rozwój narodowego wychowania, od państw i rządów całkiem niezależnego, a zgodnego z narodowymi naszymi ideałami. Cel ten pozostanie doniosłym nawet, gdyby się polityczne warunki życia narodowego zupełnie zmieniły. Ideał WN, to niezależność badań i oświaty nietylko już od wrogich a obcych rządów, lecz wogóle od wszelkiej polityki, nawet od najlepszego własnego rządu po osiągnięciu niepodległości, przy zjednoczeniu dziś rozdartych części Rzpltej. To hasło niezależności wychowania, w znacznej mierze urzeczywistnione w Stanach Zjednoczonych Ameryki, nigdzie nie odpowiada tak palącej potrzebie jak u nas. Ideały narodowe stworzone przez naszych wieszczów o tyle wyprzedziły rozwój ludu naszego, że nawet gdyby te ideały nie wzrastały ustawicznie, to samo ich uprzysiężenie i rozpowszechnienie wśród najszerszych warstw tych co za Polaków uchodzą, — jest zadaniem wymagającym sił olbrzymich. Lud nasz wśród ludów ludzkości zajmuje stanowisko poślednie, gdy idea narodowa nasza wśród ludzkości góruje. Typ idealny Polaka wznosi się ponad ideały innych narodów, a tymczasem istniejący Polacy pod wieloma względami ustępują wszystkim swoim sąsiadom. Ten bolesny przedział między ideałem a rzeczywistością musi pobudzić do rozpaczliwych wysiłków tych, co ideał umiłowali i wierzą w możliwość wcielenia go w życie. Wiara ta niezrażona rozczarowaniami, to cecha jeszcze najżywotniejsza naszych rodaków. Wierzymy w możliwość tego, czego sami nie jesteśmy w stanie dokonać, wierzymy uparcie pomimo zawodów, pomimo świadomości naszych upadków i niedoskonałości. Uginając się pod ciężarem kajdan rozlicznych, jakie każdy wśród nas nosi, tęsknimy

do tej wolności najwyższej, którą nam ukazali przodownicy nasi w pieśniach a także w życiu. Czyż każdy sam sobie pozostawiony ma sobie tą wolność zdobywać? Czyż połączenie wysiłków nie ułatwi przynajmniej tym, co najwięcej danych po temu na świat przynieśli, zupełnego wyzwolenia, by potem działali słowem i przykładem jako apostołowie owej polskiej wolności, co i wrogów wyzwolić pragnie? Kto wierzy z nami, że tak jest, niech się do nas przyłączy, niech nam w tem śmiałym przedsięwzięciu dopomoże.

§ 2—3. Gdy w innych Towarzystwach płacenie wkładki jest wystarczającym warunkiem, aby zostać członkiem, UM ma połączyć ludzi oddanych SWN, i wypróbowanych na kolejnych szczeblach działalności przez usługi dla SWN. Dlatego pozostawia się do uznania K. przyjmowanie członków założycieli. Ten K. jest wybrany przez założycieli, więc przedstawia ich dążenia. W ich imieniu przyjmuje nowych członków, co zapewnia pewną jednolitość Towarzystwu. Wysokość minimalna wkładki na najbliższe 3 lata wynosi 5 fr. półrocznie, płatne 1-go kwietnia i 1-go października. Jednak od członków zamożniejszych oczekujemy wkładek wedle możliwości większych. Każdy nowy członek przy wstąpieniu do Towarzystwa oznacza wysokość wkładki, którą zamierza płacić i w ogóle usługi, jakie pragnie oddać Towarzystwu. Wkładki winny być wysyłane wprost do bankierów Towarzystwa: M. M. Monay Carrard & Cie, (3 pl. du Manège, Morges, Suisse) na rachunek Uniwersytetu Mickiewicza. Kwity pocztowe będą służyć jako legitymacje, dające prawo korzystania z praw przyznanych członkom Towarzystwa. Ważne usługi, za które można być uwolnionym od płacenia wkładek, polegają naprzykład na zyskaniu pewnej ilości nowych członków, lub znaczniejszych ofiar dla Towarzystwa od osób zamożnych. Podobne usługi przez dłuższy czas oddawane Towarzystwu, jak w ogóle czynny udział w pracach Towarzystwa, uprawnia wypróbowanych członków zwyczajnych do pozyskania praw członków założycieli. W ten sposób rośnie wewnętrzne grono, mające prawo do wszelkich uchwał w sprawach Towarzystwa. Jeśli jaki członek zwyczajny pragnie pozyskać prawa członków założycieli a nie zostanie przyjętym przez K., może się zawsze odwołać do zebrania ogólnego, o którego miejscu i czasie dowie się ze sprawozdań S. Wypróbowanie członków zwyczajnych, nim się im przyzna prawa założycieli,

stanowi rękojmię jednolitości Towarzystwa, bo w ten sposób koło założycieli będzie jednoczyć najwierniejszych pracowników na polu ŚWN. Pożądaniem jest, aby członkowie UM, w każdym miejscu gdzie jest ich kilku lub kilkunastu, tworzyli koła, regularnie zbierające się i pracujące nad celami Towarzystwa. Ci, którzyby w takich kołach byli najczynniejsi i przez nie poleceni K-owi, mogliby otrzymywać prawa założycieli. W ten sposób UM miałyby wszędzie gotową pomoc dla szerzenia swych wydawnictw, dla urządzania wykładów i dla wszelkich przedsięwzięć, jakieby w miarę rozwoju Towarzystwa lub iniejiatywy członków mogły wejść w zakres naszego działania. Pierwszem zadaniem UM byłoby kształcenie się wzajemne w zakresie narodowym, poznawanie dziejów i literatury ojczystej, stosowanie do życia obyczajów, zgodnych z ideałami naszymi.

§ 4. Członkowie założyciele stanowią ciało rządzące Towarzystwem; choć ich wybiera K., to raz wybrani stają się niezależnymi od swych wyboreców: mogą na zebraniu ogólnem zmienić skład K. i wybrać innego S. Urządzenie to daje większe gwarancje żywotności Towarzystwa, niż wybory uzupełniające pewien pierwotny K., jakie mają miejsce w niektórych instytucjach. Z drugiej strony wymagania stawiane tym, co chcą zostać założycielami, gwarantują pewną stałość i ciągłość prac Towarzystwa, bez czego niepodobna byłoby osiągnąć trudne cele, jakie sobie zakładamy. Nie rościmy pretensji do monopolu w SWN — i będziemy witać z radością każde współzawodniczące z nami Towarzystwo, w nadziei, że z wielu prób wyjdzie zwycięsko najlepsza i najwięcej narodowemu duchowi odpowiadająca organizacja. Oby lepsi i mędrsi od nas pokonali nas, a najchętniej im wiernie służyć będziemy!

§ 5. Zastrzeżenie co do wyboru S., że powinien mieć prawo wykładu w jakimkolwiek istniejącym uniwersytecie, ma dać pewną rękojmię co do naukowego kierunku całego dzieła. Wprawdzie wielu docentów nie odpowiada wymaganiom, jakie słusznie stawialibyśmy względem S. UM. Ale ktokolwiek posiada warunki moralne i umysłowe potrzebne dla prowadzenia takiej instytucji, z łatwością pozyska prawo wykładania w jakimkolwiek uniwersytecie. Założycielom chodziło tu głównie o usunięcie od kierunku

UM powierzchownych publicystów lub ambitnych polityków.

§ 6. Przy znacznych atrybucjach S. i ciężkich odpowiedzialnościach tego urzędu, — najważniejsze czynności Towarzystwa, tworzenie katedr lub ostateczne założenie wszechnicy — pozostają zależne od zebrania założycieli. W myślideału narodowej wolności nauczania, nauczyciel któremu zostanie powierzona katedra, nie może być usuniętym, więc katedrę można stworzyć tylko, gdy Towarzystwo będzie miało kapitał, którego procenta wystarczą na utrzymanie nauczyciela. Licząc 5000 fr. rocznie jako minimum utrzymania umożliwiającego wolność ruchów, a co za tem idzie niezależność badania dla jednego nauczyciela, na stworzenie jednej katedry potrzeba najmniej 125.000 fr. kapitału. Nim takie kapitały zostaną zebrane, UM musi poprzestać na publikacjach, stypendjach kilkoletnich dawanych wybranym kandydatom, i kursach popularnych, urządzanych w różnych miejscach przez koła lokalne UM.

§ 7. Aby podzielić odpowiedzialności, udzielanie stypendji i decyzje co do publikacji zależą od K. nie jedynie od S.

§ 8. Zapowiedź ewentualnego przelania majątku UM do kasy Muzeum Narodowego, nie świadczy bynajmniej o przewidywaniu przez założycieli rozwiązania Towarzystwa — lecz tylko ma być wskazówką solidarności dążeń ze starszą instytucją, powszechnie już znaną.

Założenie Towarzystwa UM wprowadza SWN na tory praktyczne — sprowadza ją z nieba na ziemię. Kto sprzyja celom naszym, zyskuje sposób, aby sympatje swoje czynem okazać. Może wstąpić do Towarzystwa, przez energiczny udział w tworzeniu kół lokalnych, zostać założycielem i przeprowadzać swoje poszczególne przekonania lub dążenia na zebraniach ogólnych. Wszelka korespondencja przeznaczona dla Towarzystwa winna być adresowana:

Uniwersytet Mickiewicza

aux soins de M. M. Monay Carrard & Cie, 3 pl. du Manège,
Morges, Canton de Vaud, Suisse.

(Należy używać na listy zamknięte marki 25 h. z Austrii, 20 f. z Niemiec, 10 kop. z Rosji, bo niedostatecznie ofrankowana korespondencja nie będzie przyjmowana).

III. O korespondencji z S. i K. UM.

Ze względu na oszczędność i brak środków prosimy naszych korespondentów, aby nie wymagali od nas odpowiedzi na próżne pytania. Cały ciężar korespondencji spoczywa na jednym S., któremu K. pomaga na razie tylko w kwestiach formalnych. Dotąd środki nasze nie pozwalają na utrzymanie biura, więc cała korespondencja nadsyłana do Morges, jest przesyłana raz na miesiąc do S. według jego każdorazowego miejsca pobytu. On dopiero część tej korespondencji odsyła K. do załatwienia. Stąd łatwo zrozumiałe zwłoki. Więc niech nikt się nie dziwi, jeśli nie otrzyma odpowiedzi, na pytania takie, które w tych objaśnieniach są już dostatecznie wyjaśnione. UM jako Towarzystwo Polaków, musi mieć inne metody działania niż stowarzyszenia np. anglosaksońskie. Tam wszystko jest skierowane ku reklamie i głośnej propagandzie, aby pozyskać największą ilość członków. Nam nie chodzi o ilość lecz o jakość, więc nasze grono wzrastać będzie odśrodkowo, nie odwołując się do nieznanych tłumów. Każdy członek a szczególnie każdy założyciel, będzie pozyskiwać dla naszej idei swoich przyjaciół, ci znowu dalej swoich przyjaciół i t. d. Kto chce zostać członkiem, niech zacznie od posłania choćby najmniejszej ofiary na UM pod adresem naszego bankiera (patrz wyżej str. 4) i niech jednocześnie napisze nam kartkę pocztową zawierającą dane następujące:

- 1) Imię i nazwisko (lub też pseudonym dla tych, co nie chcą wyjawiać nazwiska, jeśli się boją prześladowania politycznego za udział w UM).
- 2) Data i miejsce urodzenia, powołanie lub zatrudnienie.
- 3) Kto lub co cię skłania do wstąpienia do UM?
- 4) Jakie usługi chcesz i możesz nam oddawać? Czego się po nas spodziewasz?
- 5) Jaką wkładkę zobowiązujesz się płacić?
- 6) Przekonania polityczne (wskazanie partji, do której należysz lub oświadczenie neutralności lub obojętności).
- 7) Przekonania religijne lub filozoficzne; wskazanie wyznania formalnego, z oświadczeniem czy je rzeczywiście wyznajesz, lub czy jesteś obojętnym w zakresie religijnym. Dla określenia wyznań mogą prócz Kościołów służyć takie nazwy jak ateizm, agnostycyzm, krytycyzm, idealizm, materializm, panteizm, eleuteryzm i t. d.

8) Adres pod którym sprawozdania mają być przesyłane.

Punkty 6-y i 7-y są ważne dla statystyki; chcemy łączyć Polaków bez różnicy partji lub wyznań, szanując, zgodnie z polską tradycją, bezwzględną wolność przekonań — więc tembardziej staje się ważnem dla każdego wiedzieć, ile współwyznawców swego przekonania znajdzie w naszym gronie. W sprawozdaniu dorocznem S-a będzie wskazanem, jak się dzielą członkowie według wieku, miejsca urodzenia, powołania i przekonań. Prosimy zatem i dotychczasowych członków o nadesłanie tych danych, jednostajnie na kartkach pocztowych, co nam ułatwi klasyfikację.

Kto taką kartę nadesłał, i zapłacił dwie wkładki półroczne d. 1. IV. i 1. IX., ten otrzyma sprawozdanie, a przez to, że je otrzyma, będzie miał dowód, że został przyjęty na członka zwyczajnego, bez żadnej w tej mierze korespondencji. Kwity pocztowe od przesłanych wkładek należy zachować jako legitymację na zebranie ogólne.

Kto pozyska nam kilkunastu członków przez dwa lata najmniej pełniących swe obowiązki, lub założy i przez rok regularnie poprowadzi koło UM, ten zostanie założycielem, jeśli nam dostarczy dowodów swej działalności i jeśli K. uzna go za szczerego Polaka. Dla korzystania ze swych praw, na zjeździe założycieli przedstawi nam kwity pocztowe od wkładek przesłanych przez niego i członków zwyczajnych, których nam pozyskał.

Przez to unika się wiele zbytecznej korespondencji i upraszcza się techniczną manipulację niezbędną dla prowadzenia Towarzystwa. Nie potrzeba kart ani legitymacji dla członków, nie trzeba rozsyłania statutów na żądanie osób nieznanych, bo każdy kandydat na członka po zapłaceniu pierwszej wkładki półrocznej, otrzyma 10 egzemplarzy statutów i niniejszych wyjaśnień dla werbowania dalszych członków i pozyskania praw założyciela. W ten sposób przy mniejszym wydatku sił S-a na korespondencję, Towarzystwo będzie wzrastać i rozwijać się. Gdy środki nam pozwolą na ukonstytuowanie biura stałego, będziemy mogli pośredniczyć między kolegami w różnych ich potrzebach, zbierać i publikować informacje o warunkach studjów dla Polaków w różnych uniwersytetach i przyjąć na siebie różne inne ciężary, w celu pogłębienia stosunków koleżeńskich wśród wszystkich Polaków, dążących do wyższego wykształcenia, a sprzyjających SWN. Dziś musimy sta-

rać się tymczasem o techniczne ułatwienia do prowadzenia Towarzystwa bez zbytecznych formalności, a jednak tak, aby każdy nasz kolega czuł się w ścisłym związku z nami. Członków zwyczajnych nazywamy kolegami, założycieli braćmi; w stosunkach listownych z kolegami (wraz ten obejmuje naturalnie także koleżanki) S. używa formy przemowy koleżeńskiej „wy“ — w stosunkach z braćmi (i siostrami) dla uproszczenia posługuje się 2-ą osobą liczby pojedynczej, pragnąc tą formę, jako symbol braterstwa, najszerzej rozpowszechnić wśród młodzieży polskiej. Ci co przyjęli udział w założeniu UM i jednomyślnie wybrali brata swego W. na S-a, są mu przez to samo bardzo bliżcy duchowo. Ci, którzy wskutek starań swych dla wzrostu UM zostali przez K. uznani później jako założyciele, także wchodzą do braterskiego koła towarzyszy SWN. W tem kole panuje wolność, więc nikomu form żadnych nie narzucamy, lecz S. prosi, aby bracia i siostry pisząc do niego nie marnowali na próżno czasu i atramentu na tytuły lub liczby mnogie, lecz zwracali się doń jako do brata w ludowej liczbie pojedynczej. Nawzajem uprzedza, że i on, dla samej już oszczędności czasu, będzie się stale posługiwał krótszą formą, a podpisywać tylko pierwszą literą swego imienia, W., nawet gdy pisze do braci lub siostr, których nigdy nie widział.

IV. O poufnej korespondencji z W.

Wskutek odrębności charakteru narodowego polskiego, w którym góruje samowiedza i twórczość jednostki, SWN nie jest ograniczona bynajmniej do szeregu czynności obiektywnych, spełnianych według ułożonego z góry programu, lecz przenika życie osobiste swych uczestników, i wpływa na charakter osobistych stosunków między towarzyszami, o ile niektórzy wśród nich dochodzą do prawdziwego braterstwa. Stąd wynika, że S., zarazem jako W. utrzymuje niezwykłą ilość bliskich bardzo stosunków przyjaźni z braćmi młodszymi, którzy do niego piszą o swych indywidualnych troskach. Tym charakterem SWN tłumaczy się potrzeba poniższych uwag o poufnej korespondencji.

W. prosi, aby listy wyłącznie dla niego przeznaczone i nie mające być bezwarunkowo nikomu pokazywane, opatrzone były wzmianką u góry „poufne“ — a wtedy list taki będzie tylko przez W. przeczytany i natychmiast zni-

szczoney. Wszystkie listy nawet poufne powinny być adresowane do Uniwersytetu Mickiewicza (3 pl. du Manège, Morges, Suisse), bo innego stałego adresu W. nie ma obecnie.

Powie kto, że czyni się wielka krzywda przyszłym historykom SWN, niszcząc tak bogaty psychologiczny i pedagogiczny materiał, jaki przedstawia odbierana przez W. korespondencja. Ale ten materiał, jak pewne doświadczenia wykazały, nie zawsze był zrozumiały nawet dla najbliższych, więc tembardziej byłby niezrozumiały dla przyszłych historyków. O historyków nam nie chodzi — prędzej moglibyśmy ten materiał chować dla tych, co po nas chcieliby czynić SWN. Ale kto do tego będzie powołany, ten sam dziwnymi drogami przygotowany zostanie, i nie będzie mógł korzystać z odrębnego a ściśle osobistego doświadczenia, zebranego przez poprzedników. Żale krytyków nad zatraceniem wielu poufnych korespondencji i dokumentów dowodzą, że ci krytycy nie wiedzą w jaki sposób się wszelkie Sprawy czynią. Każda istotna Sprawa jest jedyna w swoim rodzaju, nie naśladuje żadnej dawniejszej, nie może służyć za wzór żadnej późniejszej. Żadne rozumowe poznanie szczegółów jakiegokolwiek Sprawy nie ułatwiłoby nikomu czynienia następnej — bo kto Sprawę czyni, ten nie na pospolitym krytycznym ani historycznym rozumie się opiera, lecz na istnem twórczem natchnieniu, odkrywajacem ciągle nowe drogi. Więc archiwa niepotrzebne sługom Sprawy — tylko budzą próżną ciekawość bezpłodnych krytyków, co chcieliby cud czynu w ciasne ramki wiedzy ująć. Tej mocy „rządzenia czuciem“ „władania duszami“ nikt nie weźmie „z drzewa edeńskiego, z owocu wiadomości złego i dobrego“, ani „z ksiąg ani z opowiadań“, ani „z rozwiązania zadań“, ani nawet „z czarodziejskich badań“ — trzeba się „twórcą urodzić“ — „po siły swojenie chodzić“, aby Sprawę czynić. A kto sam czynić nie umie, ten niech się nie łudzi, że tego się nauczy w archiwach lub w jakich szkołach. Niech się za czynicielem rozejrzy i jemu służy, pomagając w tem czego twórca wymaga, nie narzucając twórcy warunków ani pomysłów.

Gdy natrafi uczeń prawdziwy na prawdziwego nauczyciela, brat młodszy na starszego, żołnierz na wodza, wtedy powstaje cudowny związek dwóch dusz, z których połączenia i rozplamienia Duch Święty jako trzeci po-

wstaje. Ojciec uwagi, spostrzeżenia i próśby syna wedle
 możliwości uwzględnia; Syn Ojca życzenia spełnia, rośnie
 Dzieło — Cud — a między Ojcem i Synem jeden staje
 Duch — najdoskonalsze ludzkie wyobrażenie Trójcy, która
 według Krasińskiego jest nie tylko w Bogu lecz i w naro-
 dzie i w człowieku. Niewielu pojmie te słowa — wielu je
 wyszydzi — lecz do wybranych dojdzie wezwanie to i zo-
 stanie zrozumianem. Kto potrzebuje ojca — sam wiernym
 synem być pragnąc — a wspólnie z Ojcem Ducha tworzyć,
 ogień miotać, ziarna nieśmiertelne siał — ten bezwzględnie
 odda całe życie, wszystkie siły SWN. Taki syn sam kiedyś
 ojcem zostanie — poniesie przed narodem pochodnię twór-
 czą narodowego wództwa, co więcej jest niż oświaty kaga-
 niec. Dotąd wszyscy wiele żądają, radzą, ostrzegają, prze-
 pisują, grożą, przeklinają, kochają — a bardzo mało kto,
 mało w czem, pomaga. A tylu jest potrzebujących, że
 sam W. im nie podola — tylu napróżno czeka pomocy
 i prosi o nią — trzeba cudów, aby tych głodnych nakarmić,
 łaknących napoić. Głód wiedzy gorsza to męczarnia niż
 głód chleba, pragnienie miłości straszniejsze piekło niż mę-
 czarnie Tantalusa. A tu wszyscy łakną i pragną, prawie nikt
 jadła i napoju sam sobie zdobyć i dla innych przygotować
 nie umie. A gdyby się znalazł taki co umie, co doświadczył
 wiele, co posiadał wiedzę i jasnowidzenie prawdy, przeni-
 knął tajniki przyrody, duszy i ojczyzny — co dałby krew
 swą by innych napoić, ciało by ich nakarmić — to pewno
 wzbudziłby podziw, zazdrość lub miłość, gniew lub po-
 gardę — ale mało znalazłby tych, co by chcieli z nim
 skarby dzielić i trudy. Każdy radby coś rychło zyskać
 i odejść, nikt niema cierpliwości latami współżyć, współ-
 pracować, współcierpieć, bez czego nie można osiąść
 treści potężniejszej duszy. Wielu boi się utracić samo-
 dzielność w bliskim obcowaniu z duchem silniejszym:
 niechże oni sobie przypomną, że Arystoteles będąc uczniem
 Platona przez 17 lat, wcale nie utracił swej samodzielności,
 lecz raczej rozwinął ją do najwyższej potęgi. Inni twierdzą,
 że szkoda czasu na pełnienie wielu drobiazgowych czynno-
 ści, których od nich nauczyciel wymaga. Nie widzą oni
 związku między codziennymi szczegółami a odległym ideałem,
 i nie mają cierpliwości aby poznać gruntownie to, co po-
 wierzchownie krytykują a skarżą się na niejasność celu
 i środków; żądają od innych bezwzględnej doskonałości,

a sami najmniejszej ofiary uczynić nie chcą z nałogów ciała lub umysłu dla dobra Sprawy. Ileż zbytecznych listów tacy ludzie piszą!

Nie dla nich te słowa. Oby trafiły do tych nielicznych co je rozumieją! Ich wzywa W. by najczęściej pisali co im z duszy płynie — niech się nie boją, że czytanie ich listów ciężarem będzie, niech nie zrażają się tendencyjnie szerzonymi plotkami o złym jakoby stanie zdrowia W. Ci co kochają, są zawsze kochani wzajemnie przez ducha, co dużo w niewzajemnej miłości wycierpiał. Więc niech piszą szczerze i śmiało, jak do najbliższego brata, niech nie przypisują obojętności zwłok nieuchronnych w odpowiedzi. Ich listy są balsamem kojącym bóle, są powietrzem niezbędnem dla oczyszczenia płuc po wielu innych listach bez miłości pisanych.

Wiele osób pisząc listy poufne zapomina podać swego adresu, licząc na to, że adres poprzednio podany tkwi w pamięci lub jakich notatkach. Takim korespondentom niepodobna jest odpowiadać — bo W. listów dawniejszych nie chowa, spisów adresów nie prowadzi. Kto przez ostrożność nie chce w liście poufnym nazwiska podać, niech podpisze pseudonimem a w kilka dni potem wysle kartkę pocztową obojętnej treści, bez wzmianki o pseudonimie ani o poprzednim liście, lecz podającą adres dokładny piszącego. Jeśli kilka takich kartek, każda opatrzona adresem, nadejdzie po kolei, to przez porównanie rękopisu W. pozna, które kartki któremu listowi odpowiadają, i odpowie na list pod adresem na kartkach podanym. Lecz takie kartki powinny osobno być wysłane po każdym liście pozbawionym adresu — bo W. ich nie chowa. Najlepiej, o ile list nie jest bardzo poufny, zaczynać każdy list według angielskiego zwyczaju od adresu a kończyć podpisem.

Bywały skargi na to, że W. często pisze przez oszczędność kartki pocztowe, narażone jakoby więcej na ciekawość obojętnych. Ale kto te kartki uważnie czyta, przyzna że są zrozumiałe tylko dla wtajemniczonych adresatów. Powoli będzie wprowadzony do korespondencji W. szereg skrótów utrudniających niepowołanym czytanie poufnych jego listów. Skrócenia, które w użytku okazały się niepraktycznymi będą zastępywane innymi, tak że tylko ci, co

wszystkie pisma SWN czytają, będą w stanie rozumieć specjalną i osobistą stenografię W. Ta metoda o wiele ułatwi korespondencje poufną, tembardziej, że te same skrócenia będą mogły być używane i we wzajemnej korespondencji między braćmi, aż się wytworzy nowy typ stenografji polskiej, na który się złożą wszyscy korespondenci przez swoje propozycje dogodnych a łatwych do spamietania skrótów*), nadsyłanych na ręce W.

V. Koła UM.

Jakkolwiek wiele się wszędzie tworzy kół i kółeczek, a każdy mieszkaniec większego miasta ma mnóstwo posiedzeń i zebrań, to nowe Towarzystwo kwitnąć i rozwijać się może tylko, jeśli nowe koła stworzy, różniące się w swym charakterze od istniejących. Hasło W. N. znaczy najwyższy rozwój najbardziej uzdolnionych jednostek — gdy zwykła oświata ludowa jest podnoszeniem upośledzonych jednostek na poziom średnich. Wierzymy, że gdy najlepsze jednostki zostaną podniesione na najwyższy im dostępny poziom, przez to samo i inne zyskają, a poziom całego narodu się wzniesie. Więc uwagę naszą zwracamy nie na tłumy lecz na wybranych, ufając, że gdy wybranymi się zaopiekujemy tłumy na tem zyskają.

Ta okoliczność stanowi też o charakterze kół tworzonych przez zwolenników naszego ideału. Gdy w innych kołach program działania jest rzeczowy czyli obiektywny,

*) Oto przykłady takich skrótów, które były używane w różnych kołach, lecz bynajmniej nie zobowiązują: a. = ale, a' = ani, á = austriacki, cka, — ckie, — k, — cy), à = anglo-saksoński, (ska, — skie, — k, — cy), a^o = albo b. = bardzo, bi = boli, b^r = biedny, b^y = bogaty, bt = brat (lub siostra), bz = założyciel UM, Bpf = bractwo polskich filaretów, BPF = Brotherhood of Polands Friends, d. = dosyć, do. = daleko, dr. = dureń, dk. = demokratyczny, (podobnie dka, dke), da. = droga, e. = echo, f = filaret (-cki, i t. d.), IOGT = Independent Order of Good Templars (także krócej GT), KC = komitet centralny, K = kolega (lub koleżanka), k. = kochany, L = Liga narodowa, m = majątek, M = miłość, N = nadzieja, Oczf — ognisko centralne zakonu filaretów, Ok = Ognisko krakowskie, Ol = ognisko lwowskie, pps = partja polska socjalistyczna, pri = proletarjat, pg. = potęga, py. = potężny (podobnie pa, pe), Pp₁ = 1-szy projekt programu SWN, RN = Rząd Narodowy, RZ = Rada zakonu f., so. = socjalizm, sa. = socjalista, si. = socjaliści, S = Sprawa, S. = Sekretarz UM, SS = Sługa Sprawy, SDN = stronnictwo dko-narodowe, SFN = Seminarjum filozofji narodowej, TS = Towarzysz SWN, ZF = Zakon filaretów.

u nas koła winny łączyć i rozwijać jednostki dążące do najwyższego rozwoju. To się nazywa indywidualizmem... Jakże indywidualistów łączyć w grupy i organizować? Nie hamulcem programu, lecz subtelniejszymi więzami przyjaźni i miłości. W kole UM mogą być socjaliści i narodowcy, ateści i katolicy, byle się wzajemnie kochali i poważali, a mieli jeden cel główny na oku: wychowanie narodowe, to jest doprowadzanie każdej jednostki do maksimum jej rozwoju indywidualnego, a całego narodu do uwydatnienia cech, które go różnią od innych narodów, a które stanowią jego rację bytu. To co w Polaku jest wszechludzkiem, to co stanowi jego wykształcenie lub moralność, nie usprawiedliwia wcale jeszcze nazywania go Polakiem. Dopiero to co polskiem jest, a polskością swą przyczynia się do rozwoju ludzkości przez twórczość narodową, ukazuje nam doniosłe powołanie narodu polskiego. Więc pierwszym zadaniem kół UM jest poznanie dziedzictwa polskości, jakie po przodkach otrzymaliśmy. Najdoskonalszym wyrazem narodowego ducha są dzieła trzech wieszczów, niestety tak mało znane u nas. Mickiewicza zwykle czytane bywają cztery tomy poezji — mało kto zna cztery tomy Prelekcji, cztery tomy korespondencji, dwa tomy Współdziału w Sprawie Towiańskiego, wydane przez syna, Wł. Mickiewicza. A przecie to wszystko są pisma największego bohatera Polski. Do tego należy dołączyć jako niezbędny komentarz czterotomowy żywot Mickiewicza przez syna jego napisany — razem 18 tomów, które każdemu koledze i bratu w UM powinny być doskonale znane, co tylko po kilkakrotnem ich przeczytaniu jest możliwem. Słowackiego trzeba znać, oprócz zwykłych 4-ch tomów poezji, jeszcze 3 tomy pism pośmiertnych wydanych przez Małeckiego, 2 tomy pośmiertne wydane przez Biegeleisena i 1 tom wydany przez Rychtera, 3 tomy korespondencji wydane przez Meyeta — razem 13 tomów. Krasińskiego, prócz 4-ch tomów pism, jeszcze przeszło 6 tomów korespondencji razem 10 tomów. Gruntowne poznanie i zrozumienie tych przeszło 40 tomów naszych wieszczów, to pierwsze zadanie wszystkich tych, co na serio biorą swe należenie do UM.

Jak to uskutecznić? Czy pozostawić każdemu osobno starania o jego wychowanie narodowe, czy też wspólnie odczytywać dzieła wieszczów? Ani jedno ani drugie. Zajęcie osobiste tym przedmiotem rzadkoby wydało pożądaną

skutek, a wspólne czytanie wymagałoby tysięcy godzin, by podołać zadaniu. Więc trzeba czytać samemu, ale regularnie się zbierać, by wzajemnie sobie wyjaśnić trudności zawarte w tem co przeczytaliśmy. Jeśli pewna ilość ludzi zajmuje się tym samym przedmiotem, a regularnie się zbiera dla wymiany myśli, które owe zajęcia wzbudziły, to zawsze stąd płynie korzyść dla uczestników, a co ważniejsza, przy takim współzawodnictwie, wyłania się prawdziwe przewodnictwo najlepszej i najmędrzej jednostki nad innymi, powstaje naturalna hierarchja ducha, lepsza niż wszystkie sztuczne organizacje. Więc koledzy i bracia UM powinni tworzyć koła stale zbierające się. Na każde zebranie każdy uczestnik winien przygotować się przez odczytanie umówionego utworu. Ten co przez kolegów po dłuższem obcowaniu wzajemnem zostanie uznany za najdzielniejszego, niech prowadzi obrady jako brat Starszy. Nie będzie on ambitny ani próżny, wolny od pychy i hypokryzji, nie będzie wynosił się nad innych ani udawał, że nie wie co może. A jednak ten Starszy, jeśli jest istotnie starszy duchem a nie tylko z wyboru i urzędu, rychło stanie się duszą całego koła.

Aby ludzie stanowiący koło żyli się i poznali doskonale, niezbędnem jest stałe i częste zbieranie się, conajmniej raz na tydzień. Niedziela wydaje się dla tych zebrań dniem wskazanym. W ciągu każdego tygodnia wszyscy uczestnicy przeczytają jakiś utwór wieszczów, a gdy się zbiorą, najprzód starszy wyjaśni swój pogląd na dany utwór, potem wezwie kolegów do wyrażenia zdań. To wytworzy dziwną spójnię między uczestnikami, uroczysty a przytem serdecznie braterski nastrój. Po części literackiej posiedzenia pożądana jest część osobista. Każdy zda sprawę z czynności swych w ubiegłym tygodniu, przedstawi zebrany braciom i siostram zamiary na tydzień następny, zasięgnie ich rady, i poczuje się silniejszym ich zgodą. Takie zebrania, stale powtarzane przez kilka lat z rzędu, wytworzą między członkami związku braterskie urągające wszelkim przeszkodom. Wiele doniosłych prac w różnych zorganizowanych innych Towarzystwach weźmie swój początek na filareckich zebraniach kół UM.

Każdy starszy grupy UM po roku regularnego urzędowania staje się członkiem-założycielem, o ile K-owi i S-owi udowodni, że jest istotnym Starszym i że grono przezeń

prowadzone ma rzeczywiste życie. Do tego dowodu wymagamy aby co tydzień była wysłana kartka pocztowa pod adresem UM, donosząca choćby najogólniej o treści ostatniego zebrania.

O ile jakie koło stale nam takie kartki co tydzień przysłać będzie, a członkowie dwa razy na rok (1. IV i 1. X) wkładki na ręce naszego bankiera nadeszłą, koło to będziemy uważać za koło UM — starszy takiego koła będzie mógł po roku regularnej działalności zostać założycielem — a każdy członek będzie otrzymywał po egzemplarzu wszystkich naszych publikacji bezpłatnie. Każde takie koło będzie miało prawo wysłać jednego delegata na zjazdy UM, na których się decydować będą ważniejsze kwestje co do kierunku ŚWN.

Jako materiał zajęć dla kół UM, oprócz gruntownego poznania dzieł trzech wieszczów, zalecamy jeszcze na czas najbliższy kilka dzieł obcych, wielkiej doniosłości, mianowicie: Dzieła Platona (w tłum. francuskim Saisset po 3 fr. 50 ct. tom, w angielskim Jowett'a lub w niemieckim Müllera — polskiego dobrego niema jeszcze, ale powinno być dokonane. Kto z młodych filologów zechce w tem pomódz??!) przeczytane koniecznie w porządku chronologicznym (Jo, Hippias mniejszy, Eutyfron, Apologja, Kryton, Laches, Charmides, Lysis, Protagoras, Menon, Eutydemos, Gorgjas, Kratylos, Biesiada, Fedon, Rzeczpospolita, Fedros, Teetet, Sofista, Polityk, Fileb, Tymeusz, Prawa) — inaczej nie będą mogły być zrozumiane. Dalej Spowiedź Św. Augustyna, Naśladowanie Chrystusa, Nowy i Stary Testament, Żywoty Świętych Skargi, LES LIVRES SACRÉS DE TOUTES LES RELIGIONS trad. par Pauthier et Brunet, Ornement des noces spirituelles Ruysbrocka (w tłum. Maeterlincka); — wszystkie dzieła Danta, Moliera, Szekspira, Goethego jako największych poetów ludzkości; — DISCOURS DE LA MÉTHODE, MÉDITATIONS i PRINCIPIA PHILOSOPHIAE Kartezjusza; MONADOLOGIE i NOUVEAUX ESSAIS SUR L'ENTENDEMENT HUMAIN Leibniz'a; — Historia rewolucji francuskiej Carliste'a, porównana z dziełem Taine'a: LES ORIGINES DE LA FRANCE CONTEMPORAINE i z dziełami o tej epoce Sybel'a, Thiers'a i Tocquevilla, aby poznać największy ruch społeczny ostatnich stuleci — i zdobyć niewyczerpane argumenty przeciwko tym, co sądzą, że wszystko na zawsze pozostać musi jak było; wszystkie dzieła Fogazzaro, Brow-

ningów, Thackeray'a, Alphonse Daudet'a, Turgenjewa, Ibsena — jako dające najwierniejszy obraz ducha narodowego głównych współczesnych literatur; — Marxa, *Kapitał* i B. Kidd *Social Evolution*; nareszcie wszystkie wydawnictwa ALKOHOLGEGNERBUND które za bezcen można dostać pisząc kartkę pocztową pod adresem: Alkoholgegnerbund, Postfach 4108, Basel, Schweiz.

Powyższy wybór dzieł gruntownie poznany da więcej czytelnikowi dążącemu do najwyższego rozwoju, niż tysiące innych książek, a jeśli wszyscy koledzy i bracia uznają za niezbędne przynajmniej te dzieła poznać, które W. w ciągu wielu lat pracy wśród książek za najważniejsze uznaje, ta wspólna znajomość pewnych znakomitych autorów będzie nowym a ściślejszym węzłem między członkami UM. Istnieje dziś niestety wśród młodzieży skłonność do chwytania w ręce bieżącej literatury, najnowszych książek, jakby one były najlepsze. Tymczasem wiekopomne dzieła nieśmiertelnych autorów bywają zanedbywane. Kto chce na serjo skorzystać a czas pracy nad samowykształceniem wyzyskać, ten niech pamięta, że ciągle ta sama treść powtarza się w nowych książkach, i lepiej poznać ją w pismach pierwszorzędnych geniuszy wszech czasów, niż w dziełach miernych talentów współczesnych. Lepiej dobre dzieło przeczytać 10 razy, niż poznać 10 dzieł miernych. Pozostaje wielką prawdą, że kto z kim przestaje, takim się staje, a w dodatku każdy szuka tych, co do niego podobni. Głębsze umysły lubują się w nieśmiertelnych dziełach — płytkie inteligencje chwytają bieżące broszury lub gazety. Zaś ci płytkcy przez pożeranie płytkiej literatury jeszcze płytszymi się stają — głębcy głębszymi przez obcowanie z głębokimi. Stąd wynika, że często młodzieniec albo panna, zapytani co czytali, nie umieją wskazać jednej książki, coby na niego lub na nią poważniejsze zrobiła wrażenie! Czytają książki, aby chwilowo zająć wyobraźnię i nic z tego co przeczytają do duszy nie przenika, w duszy nie pozostaje. Inaczej bywa, gdy się wielokrotnie czyta prawdziwe arcydzieła mistrzów — wtedy książka staje się przyjacielem, główne zdania są ciągle przytomne pamięci i w każdej chwili bywają stosowane. Zadaniem kół UM jest właśnie pobudzenie kolegów i braci do takiego poważniejszego z najwyższymi duchami ludzkości obcowania, pod jednolitym kierunkiem kompetentnego K., który wskaże autorów, na

których warto użyć dużo czasu i trudu. Powyżej wskazane książki, jeśli chodzi o ich gruntowne poznanie, starczą na kilka lat pracy, a taka praca będzie owocniejsza niż pozeranie podręczników, broszur i gazet. Kto w młodości ducha wyćwicz na Mickiewiczu, Słowackim, Krasińskim, Goethem, Szekspirze, Dancie, Platonie, Kartezjuszu, Leibnizu, — kto z literatury ostatniej doby pozna szczególnie Daudeta, Turgenjewa, Thackeray'a, Fogazzaro, Ibsena, Browningów — ten zyska miarę dla sądzenia innych. Jest wielkiem złudzeniem mniemać, że czytając gazety i głośnie współczesne dzieła, może istotnie zdać sobie sprawę z współczesnego umysłowego ruchu ludzkości. Ruch ten jedynie z pewnej odległości ocenić można. Czy dziś jaki prawdziwy genjusz żyje, tego nikt z pewnością orzec nie może, bo złudzenia bywają częste. Czytanie pism codziennych uważamy za stratę czasu dla młodzieży, która winna każdą chwilę dla rozwoju swego wyzyskać. Co się ważniejszego na świecie dzieje, można się dowiedzieć z pism miesięcznych lub tygodniowych, a wreszcie człowiek w fazie przygotowania do życia, niekoniecznie potrzebuje wiedzieć co się na świecie dzieje — niech w oderwaniu od terażniejszości najprzód odbędzie w sobie powtórzenie rozwoju ludzkości i własnego narodu, nie troszcząc się o błahe wypadki bieżące. Gdy ważniejsze wypadki wymagać będą udziału młodzieży, to i bez gazet dowiedzą się o tem, co ich obchodzi.

Koło UM zalecamy jako jedyne pismo periodyczne, z którego zawsze o postępach SWN się dowiedzą, miesięcznik Tekę, czasopismo młodzieży polskiej (adres Redakcji: ul. Akademicka 14, II, we Lwowie). Pismo to istniejące od czterech lat zasługuje na to, by przez całą młodzież czytane było, a gdyby nawet czasowo redakcja w mniej zdolne dostała się ręce, istnienie pisma poruszającego sprawy całej młodzieży polskiej ze wszystkich zaborów jest tak ważnem, że wszyscy zwolennicy Wychowania Narodowego powinni je popierać.

VI. Ogniska filareckie.

Jeśli członkowie jednego z kół UM postanowią żyć wspólnie i zachować pewną regułę, niżej wyjaśnioną, uznamy ich wspólne mieszkanie za ognisko filareckie, i będziemy ich uważać za naszych uczni filaretów, przyszłych TS lub SS. Będą oni mieli pierwszeństwo przed

wszystkimi innymi naszymi korespondentami w sprawach osobistych i ogólnych, otrzymają bezpłatnie wszystkie nasze publikacje i osobiste publikacje W. L.; raz na rok odwiedzi ich jeden ze SS, który postara się o spełnienie ich życzeń w zakresie pomocy, jakiej oczekują od Bpf.

Reguła zasadnicza dla ognisk filareckich jest ograniczona do wymagań następujących:

1) Zachowanie przez czas pobytu w ognisku bezwzględnej czystości płciowej i wstrzemięźliwości od trunków wysokokowych oraz tytoniu.

2) Regularne godziny pracy, wczesne wstawanie (latem o 5-ej rano, zimą najpóźniej o 7-ej) i obchodzenie się zupełnie bez wszelkiej obcej obsługi osobistej.

3) Uległość wybranemu przez uczestników ogniska Starszemu jako najlepszemu i najmędrszemu z należących do koła braci, we wszystkim co się nie sprzeciwia sumieniu.

4) Stałe poświęcanie codziennego czasu na czytanie pism trzech wieszczów.

Życie w ognisku filareckim ma łączyć więzami najściślejszego braterstwa dusze dążące do najwyższej moralnej doskonałości. Ze względu na wielką ułomność natury ludzkiej i obecny upadek obyczajów w naszym narodzie, nie przewidujemy dziś możliwości łączenia braci i siostr w jednym i tem samym ognisku. Natomiast jest pożądanem, aby tam gdzie istnieje ognisko męskie, powstało także ognisko żeńskie, bo kobiety daleko łatwiej odczuwają czysto braterskie uczucia niż mężczyźni, więc każdy mężczyzna pragnący dojść do najwyższej czystości uczuć, winien zostać uczniem kobiet. Kto nie wierzy w czyste braterstwo między kobietą a mężczyzną nie zasługuje na nie — kto je urzeczywistni, pozna cudowne źródła sił w walce duchów o cele ostatnie. Jakkolwiek dusza płci nie ma, to duch budujący sobie ciało niewieście jest w innej fazie bytowania wiecznego niż ten co męskie kształty przybiera. Prawdziwa kobieta jest duchem pełnym ofiary i poświęcenia, genjuszem uczucia i intuicji. Idealny mężczyzna jest duchem w fazie intensywnego czynu, z przewagą rozumu, z dążeniem na zewnątrz. Duch męski kieruje, zapładnia, buduje. Duch kobiecy ulega, przyjmuje, ład utrzymuje. Ze związku prawdziwych kobiet z prawdziwymi mężczyznami wykwita idealne społeczeństwo. Im czystszy ten związek, tem większy plon wyda w sferze ducha.

VII. O Wychowaniu narodowym.

Na jesieni 1899-go roku, wkrótce po przybyciu W. L. do Krakowa, ukazały się w łamach konserwatywnego pisma krakowskiego rewolucyjne artykuły pod tytułem powyższym. Artykuły te wyszły d. 1 stycznia 1900 w odbitce, opatrzone następującą przedmową:

„Zebrane tutaj artykuły wyszły w „Ruchu Społecznym“, dodatku do „Czasu“. Dalszy ciąg miał zawierać w rozdziale V. teorię wychowania narodowego, w zastosowaniu do różnych warstw społecznych — zaś w rozdziale VI rozbiór warunków wychowania narodowego w różnych dzielnicach dawnej Rzeczypospolitej i nowych kolonjach polskiego narodu. Ale poglądy autora, coraz to wyraźniej odbiegające od programu pisma, w którym przypadkowym zbiegiem okoliczności zostały pomieszczone, uniemożliwiły wykonanie tego zamiaru. W IV części redakcja skreśliła zakończenie (o potrzebie ogólnego związku filaretów polskich) i wobec tego musiałem się wyrzec pisania dalszego ciągu.

Wydaję to co wyszło dotąd w odbitce, w nadziei, że może znajdzie się wydawca na całość, lub że poruszone tu myśli pobudzą kogoś do szerszego ich obrobienia“.

Dziś wydając ponownie tę pierwszą a niudolną próbę programu SWN, czynimy zadość żądaniom licznych kolegów i braci, którzy tej broszurce zawdzięczają impuls działania.

I.

W starożytności ideałem wychowania był człowiek doskonały. Skoro każdy obywatel najczęściej wyrastał w rodzinnem mieście, albo też w kolonji tegoż miasta, zawsze wśród swoich — to nie był narażony na obce wpływy — nie potrzebował być od nich chroniony, aby pozostać wiernym rodzinnym tradycjom.

W średnich wiekach już zaszła pewna zmiana w ideałach wychowania. Walki religijne z niewiernymi uświadomiły różnice wyznaniowe, i chodziło wychowawcom o to, by wychować nie wogóle doskonałego człowieka, lecz w szczególności dobrego katolika. To też wychowaniem ośwładnęły zakony religijne, a uczniowie pod ich kierun-

kiem wychowani, czasem tak dalece oddalali się od ideału doskonałego człowieka, że niektórzy z przyjemnością patrzyli na heretyków płonących na stosie, inni z rozkoszą mordowali mahometan w krwawych zapasach. Zawsze przynajmniej chrześcijanie między sobą umieli się pogodzić w imię wspólnej wiary, wpojonej im przez wychowanie.

Dopiero w nowszych czasach wychowanie stało się narzędziem politycznym, i szkoły zostały tak urządzone, by z nich wychodzili dobrzy obywatele danego państwa. Przy znacznym wzroście ruchu międzynarodowego, ludzie najróżniejszego pochodzenia spotykają się w każdym państwie, więc pomyślano o tem, aby za pomocą szkoły przerobić te rozmaite pierwiastki na jednolitą masę dobrych obywateli. Dlatego w Poznańskim od szóstego roku życia polskie dzieci są zmuszane uczyć się po niemiecku, z zaniedbaniem własnego języka, by wyrastały na dobrych Prusaków. Dlatego nauczanie prywatne języka niepaństwowego jest popoczytywane za zbrodnię stanu i bywa karane grzywnami lub więzieniem, zarówno w Prusach, jak w Rosji. Wszystko to się robi w imię idei wychowania państwowego, w celu zapewnienia każdemu państwu obywateli, przejętych doniosłością jego istnienia.

Taki państwowy charakter ma wychowanie nie tylko w Niemczech i Rosji, ale też we Francji i we wszystkich romańskich krajach, a nawet w Stanach Zjednoczonych Ameryki, gdzie dzieci zawczasu się uczą obchodzić rocznice narodowe i wspominać zwycięstwa nad dawnymi ciemnościelami.

Choć takie wychowanie bywa czasem nazywane narodowym, to w istocie rzeczy jest ono państwowem, gdyż Francuzi, Niemcy, a nawet Amerykanie, wcale nie doszli do zupełnej świadomości różnicy między państwem a narodem. U nich naród ma swój organ widzialny w państwie, a państwo kieruje narodem.

By ściśle odróżnić wychowanie narodowe od państwowego, trzeba warunków, jakie wśród całego świata cywilizowanego jedynie w Polsce zachodzą. Tu mamy potężny naród ujarzmiony przemocą trzech różnych państw, i żyjący w tych państwach w całkiem rozmaitych politycznych warunkach. Choć polskość jest prześladowana w Prusach i Rosji, a tolerowana w Austrii, to nawet przy pozornej autonomji Galicji jeszcze i tu wychowanie publiczne nie

może być ściśle biorąc narodowem, tylko państwowem, gdyż władze galicyjskie z natury rzeczy muszą dbać o przygotowanie w szkole obywateli austriackich, gotowych do użycia wszelkich środków dla obrony państwa, w którym żyją, od obcej napaści.

W tych warunkach, gdy szkoły państwowe nie mogą mieć charakteru narodowego, ani służyć idei narodowej, budzi się potrzeba uzupełnienia ich przez prywatne dążenia ku rozwojowi narodowemu, — i godzi się zastanowić nad tem, jakie posiadamy ku temu środki, jak je należy stosować, aby cel został osiągnięty. Polacy przez swe polityczne położenie mają najlepszą okazję do rozwinięcia wychowania narodowego, jako czegoś zasadniczo innego niż wychowanie państwowe. Gdy w Polsce wychowanie narodowe dojdzie do pewnej doskonałości, będzie ono mogło zastąpić i gdzieindziej wychowanie państwowe, tak samo, jak wychowanie państwowe w nowszych czasach zastąpiło dawniejsze wychowanie wyznaniowe. Ludzie różnych wyznań są obywatelami jednego państwa — obywatele różnych państw są przedstawicielami jednego narodu. Na małą skalę widzimy to wszędzie, bo żadne państwo dziś nie jest pozbawione różnaitości narodowych. We Francji mamy Włochów, w Niemczech Duńczyków, w Hiszpanji Francuzów, i wogóle w każdym kraju przedstawicielei kilkunastu lub nawet kilkudziesięciu narodowości. Ale tylko w Polsce zachodzi taki dziwny stosunek, że po kilka milionów ludzi jednej narodowości żyje obok siebie w państwie, w którego rządach nie przyjmują żadnego udziału, a są rządzeni przez narodowość kulturalnie niższą. Więc w Polsce funkcje narodowe coraz to jaskrawiej oddzielają się od funkcji państwowych, do tego stopnia, że dla pewnej części Polaków nawet niezależność polityczna wcale nie należy już do aspiracji narodowych. Taki krańcowy pogląd cechuje t. zw. ugodowców i jest przedewszystkiem wyrazem płonnej obawy przed materialną potęgą państwa, a jednak nie możemy wyłączać ludzi ulegających temu dziwnemu obłędowi z szeregów narodowości Polskiej. I owszem, ich istnienie jest bardzo ważnym objawem społecznym, przez swą krańcowość dowodzącym najjaśniej, jak dalece narodowość jest niezależną od państwa, skoro niektórzy mogą przykładąć rękę do wzmocnienia państwa gnębiącego ich narodowość.

Pomijając takie smutne wyjątki, mamy przed oczyma dwadzieścia milionów Polaków, żyjących pod rządami rozmaitych państw w Europie i Ameryce, ulegających rozmaitym prawom, przyjmujących rozmaite lokalne obyczaje i formy obcowania — a jednak czujących swą jedność narodową pomimo tych wszystkich różnic, i ceniących tę jedność, jako jeden z najcenniejszych skarbów, oddziedziczonych po przodkach. Zachodzi tedy pytanie: w jaki sposób, za pomocą jakich środków, skarb ten możemy najbezpieczniej utrzymać i pomnożyć go dla następnych pokoleń?

II.

Przedewszystkiem trzeba by sobie jasno zdać sprawę z tego, na czym nasza narodowość polega. Nietylko wspólność języka gra tutaj największą rolę. Poznałem niedawno w Elku (w Prusach wschodnich) pana Neuhaus'a (Nowodworskiego), którego rodzice uważają się za Niemców i wychowali go całkiem po niemiecku w Królewcu. Dopiero w wieku dojrzałym, po studjach uniwersyteckich, obudziła się w nim nagle chęć poznania polskiego języka. Dowiedział się, że przodkowie jego byli Nowodworskimi i że dopiero pod rządem pruskim nazwisko przetłumaczyli na niemiecki język. Pragnąc odzyskać dawne nazwisko przodków, a wiedząc jak dalece to byłoby utrudnionem w Prusach, Neuhaus przeniósł się do Galicji i wstąpił do jednego z biur krajowych we Lwowie. Cóż nim powodowało? Jakież urok dla niego nagle zyskała polskość? Nie udało mu się osiedlić w Galicji, więc wrócił do Prus i jako redaktor „Gazety Ludowej“ w Elku walczył na naszych kresach z germanizacją, utrzymując poczucie narodowe wśród Mazurów Pruskich.

Przykład ten nie jest odosobniony. Takich Polaków mamy wiele. Jednym z nich jest pewien filozof w Warszawie, którego rodzice byli Niemcami, rodzeni bracia Moskalami, wnuki Anglikami — a on jest szczerym polskim patriotą i nie jednego Polaka uczy patriotyzmu. Czyż piękność naszego języka wystarczałaby dla przykucia cudzoziemców do ciężkich warunków, wśród których nasza narodowość musi się rozwijać? Nie, idea Polska obejmuje prócz języka jeszcze wiele innych cech Polakom właściwych. Wyczerpujące ich wyliczenie odwiodłoby nas od przedmiotu,

lecz dla dyskusji o wychowaniu narodowem niezbędne jest wskazanie choć najważniejszych.

Cechą zasadniczą prawdziwych Polaków była ich tolerancja, uznanie dla osobistości, pomimo tej bezwzględności dążeń, której obraz widzimy w Królu-Duchu. Wielkim faktem historycznym, którym się szczycić możemy, jako dowodem tej tolerancji, było przygarnięcie Żydów, prześladowanych wszędzie po za Polską. Że Polska stała się drugą ojczyzną dla Żydów, że Jankiel wszedł jako patriota do naszej epopei narodowej, to dowodzi, żeśmy miłość bliźniego inaczej pojmowali niż nasi sąsiedzi, i że nasze pojęcie, a raczej uczucie było tak dalece zaraziwem, że nawet Żydzi się niem przejmowali. Jest to najpiękniejszy triumf idei polskiej, gdyż Żydzi, jako naród, stanowią przeciwieństwo narodu polskiego i są doń mniej podobni, niż Niemcy lub Moskale. A jednak Żydzi przyjmowali udział w naszych powstaniach, i dziś przyjmują udział we wszelkiej naszej organizacji społecznej. Napróżno usiłują pewne zaślepione jednostki zaszczerpić nam antysemityzm. Nienawiść rasowa nie nam przystoi, bo naszym ideałem jest braterstwo ludów *).

Nasza Unja z Litwą i Rusią jest historycznym przykładem tego, jak my to braterstwo pojmowaliśmy. Mogąc podbić kraje ościenne przemocą, woleliśmy połączyć się z nimi na zasadzie równouprawnienia. Niema w historii ludzkości faktu podobnego.

A w naszej historii fakt ten nie jest odosobniony. Dałiśmy dowód międzynarodowej tolerancji, gdy po tylu zwycięstwach nad Krzyżakami, pozwoliliśmy im rządzić dawną ziemią polską po swojemu i przyczynili się do wzrostu ich potęgi przez uznanie pruskiego państwa. Także odsiecz bezinteresowna Wiednia była czynem istotnie pol-

*) Jednym z najdonioślejszych czynów Mickiewicza było stworzenie w r. 1848-ym owego Legjonu Rzymskiego, o którym napisał piękny dramat Wyspiański. W artykułach «Myśli nowoczesnego Polaka» (Przegląd Wszechpolski 1902) jeden z najzdolniejszych naszych publicystów usiłuje dowieść, że względ na inne ludy osłabia naszą narodowość — podobnie jak autor «Egoizmu narodowego» zaleca nam, byśmy więcej o sobie myśleli. Daremne to są ostrzeżenia, które żadnego szczerego Polaka nie zwrócą z drogi mesjanizmu narodowego. Obaj autorowie zarazili się taktyką wrogów, zbyt się przejęli duchem żandarmów, którzy ich trzymali w cytadeli. Obaj młodzi jeszcze i zbyt szlachetni, aby nie mieli tej zarazy, co ducha poniża i kała, przezwyćięży. Więcej polskie tętno bije w organie młodszych, w Tece, i rokuje świetne nadzieje co do najbliższego pokolenia.

skim, opartym na poczuciu braterstwa ludów, a godnym potępienia z punktu widzenia francuskiego dyplomaty, angielskiego kupca, lub niemieckiego feldwebła. Gdyśmy trzymali Moskwę w rękę naszym, nie zrobiliśmy żadnego poważnego wysiłku, by Moskali ujarzmić i poddać ich naszym prawom, bo kochając bliźnich, jak nas samych, szanowaliśmy inne narodowości. Dziś, gdy w Poznaniu i w Warszawie nawet prywatna nauka języka polskiego jest prześladowana przez rządy — we Lwowie zakładamy ruskie gimnazja, choć mielibyśmy dosyć politycznego wpływu, aby temu zapobiedz. Walcząc z wrogami o niepodległość ojczyzny, wypisywaliśmy na naszych sztandarach: za waszą i naszą wolność, stawiając w ten sposób na pierwszym miejscu wolność wrogów. Wszystkie te przykłady świadczą, o tem, że Polacy w wyższym stopniu przejęli się uczuciem braterstwa powszechnego, niż inne narody. Żaden inny naród nie przyjmował tak wielkiego udziału w walkach o niepodległość. Myśmy pomagali Francuzom, Węgrom, Włochom, Grekom — i zawsze gotowi jesteśmy pomóc każdemu ludowi, dążącemu do wyzwolenia. Nawet po dłuższym pobycie w Ameryce, Polacy nie tracą tej skłonności, jak dowiedli tłumnie garnąc się do walki na Kubie przeciw Hiszpanom, wtedy kiedy jeszcze wierzyli, że o niepodległość Kuby chodzi, a nie o poddanie jej Amerykanom. Później znowu wybierali się ochotnicy z Warszawy do Transwaalu, by bronić Boerów przeciwko przemocy Anglików.

Także w stosunkach osobistych posiadamy pojęcie braterstwa nam właściwe, a wymagające ściślejszego zespolenia dusz niż bywa gdzieindziej. Polak co zaznał w ojczyźnie swej iście polskiej przyjaźni, czuje się wszędzie na obczyźnie nawet wśród najżyczliwszych Niemców, Moskali, Francuzów, Anglików — dziwnie osamotnionym, bo nie ma komu duszy otworzyć bezwzględnie, ani też nie ma nikogo, z kimby mógł żyć życiem wspólnem. Że człowiek obcy może stać się prawdziwym bratem, że między mężczyzną a kobietą jest możliwe istotne braterstwo, tego nigdzie tylokrotnie jeszcze nie dowiedziono, jak w Polsce. Mielśmy apostoła takiego braterstwa w Towiańskim, mamy ciągle przed oczyma takie związki między naszymi rodakami. Ta wspólność społeczna odbija się też w pewnych symbolach należących do naszych zwyczajów narodowych. Dzielimy się opłatkiem na Boże Narodzenie, jajkiem na

Wielkanoc, aby symbolicznie przedstawić serdeczną łączność tych co razem te święta obchodzą. Wymieniamy sobie wzajemnie szczere życzenia i przy okazji tych świąt i na imieniny każdego z nas, nigdzie nie obchodzone tak serdecznie jak w Polsce. Ta potrzeba szczerych i serdecznych życzeń wzajemnych doprowadziła nas nawet do śmiesznej manji jubileuszów i innych obchodów podobnych, nigdzie tak nie święconych uroczystości jak w Polsce.

Także i w najściślejszym związku miłosnym Polacy dochodzą do większego wzajemnego przenikania dusz, niż ich sąsiedzi. Göthe i Mickiewicz napisali obaj poematy na temat przejścia bohatera od miłości płciowej do działalności społecznej dla dobra bliźniego. U Göthego bohater pała namiętnością zmysłową, uwodzi biedną dziewczynę i opuszcza ją — a na starość zajmuje się użyźnianiem ziemi od morza zdobytej. To jest ideał niemieckiego Fausta! U nas Gustaw kocha duszę kochanki, ciała jej nie posiada, lecz pozostaje wiernym do grobu i liczy na połączenie się z nią za grobem. W opisie swej miłości kładzie nacisk na wspólność myśli i uczuć, i nie lekceważy sobie jej ducha, jak niemiecki Faust lekceważy Gretchen, lub jak Heine mówi do kochanki: „Die Seele könnt ihr begraben, hab selber Seele genug“. A gdy kochanka wyszła za innego, Gustaw zmienia się na Konrada, nie dbającego bynajmniej o żyzne grunta, lecz dążącego do uszlachetnienia dusz swoich rodaków, do wzbudzenia w nich nadludzkich sił w walce z uciskiem.

Ileż Konrad jest wyższy od starego Fausta, Gustaw szlachetniejszy niż Faust odmłodzony! Cała nasza poezja przedstawia ten sam ideał, a do niedawna, cała nasza literatura była wolną od obrazów namiętności zmysłowej — czyli — jak Francuzi mówią — mogła być czytana przez młode panienki. Dopiero w ciągu ostatnich dziesięcioleci zjawia się u nas naturalizm i dekadentyzm, paczący naszego ducha narodowego w równej mierze jak antysemityzm. Przybywa z Zachodu pewien berliński pijak — występuje na scenie pewna paryska aktorka i zanieczyszczają naszą literaturę germano-romańską pornografią — podnoszą urok żądź i namiętności brutalnych. To są obce naleciałości; idealny Polak kocha duszę więcej niż ciało, kocha bliźniego jak siebie samego.

To pojęcie braterstwa i połączone z niem wyrozumia-

łość dla braci — znalazły wyraz w ustanowieniu LIBERUM VETO czyli prawa jednostki do protestu przeciw postanowieniu większości. LIBERUM VETO było często nadużywane i wskutek tego stało się przedmiotem zbyt ostrej krytyki. Jeśli na nie patrzeć z punktu widzenia charakteru narodowego, to wyda się ono raczej jednym z najświetniejszych dowodów naszej tolerancji i miłości bliźniego, niż objawem samowoli. Polak ceniąc własną niezależność, nie chciał krępować bliźnich i uważał za obowiązujące dla danej grupy ludzi tylko postanowienie powzięte jednomyślnie. Jednomyślność nie bywała koniecznym skutkiem zgodności wyrozumowanych poglądów: mogła być łatwiej osiągniętą na podstawie uczuciowej łączności w imię hasła „Kochajmy się“. Jeśli Paweł kocha Piotra, to dla Piotra gotów zrobić ustępstwo, choćby mu się zdawało nawet, że korzystniej postąpić inaczej. Takie uznanie dla osobistego autorytetu jednostek wybitnych ułatwiało jednomyślność i prowadziło do coraz to większej władzy tych jednostek, w nadzwyczajnych wypadkach do dyktatury. Gdy w gronie pierwotnie jednomyślnem powstawała jakaś zasadnicza różnica, to z tego pierwszego grona wyłaniało się drugie, tak jak np. w opozycji do sejmu tworzone konfederacje. Zawsze w tych stosunkach osobiste braterstwo grało wielką rolę. Ideałem takiej łączności było zjednoczenie całego narodu pod kierunkiem jednomyślnie wybranego króla. W praktyce kierowały elekcjami względy niższego rzędu — ale teoria elekcyjnej monarchji była jednym z najwięcej charakterystycznych płodów narodowego ducha.

Ta łączność duchowa jednostek, prowadząca do uporządkowania ich w dobrowolnej hierarchji, jest przeciwległą powstałym w starożytnej Grecji zasadom demokracji. U nas klasy materialnie upośledzone patrzyły na zewnętrzną różnicę stanowisk społecznych jako na rzecz niewielkiej wagi i chętnie ulegały władzy. Skądinąd uprzywilejowane warstwy nie dbały tak zazdrośnie o swe przywileje, skoro u nas tak często przyjmowano chłopów do szlacheckiego stanu jak nigdzie. Utarta forma przemowy do podwładnych: „bracie“ — jest jedną z licznych zewnętrznych oznak tych duchowych stosunków.

Z punktu widzenia Polaka, życie doczesne jest tylko próbą czasową, zaś prawdziwe życie duszy zaczyna się po za grobem. To też nigdzie stosunki ze światem niewidzial-

nym nie były tak głęboko i silnie odczuwane jak u nas. Największy nasz poeta wybrał sobie za przedmiot najczęściej natchnionego swego dzieła ludowy obchód **DZIADÓW** — i wyraził w nim najsilniejsze przekonanie o wpływie świata niewidzialnego na ziemskie wypadki. Ta wiara w związek życia ludzkiego z hierarchją duchów, prowadzi do ciągłego uczucia zależności naszej od Boskiej Opatrzności. Takie uczucie łagodzi wielce powszednią walkę o byt i daje spokój ducha, nieznaną przy gorączkowym, współzawodnictwie materialnem, panującym na Zachodzie. Życie wtedy wydaje się ciągłą służbą Bożą, przy której nic istotnie złego nam się stać nie może. Więc żadne niebezpieczeństwo nas nie przeraża, bo ufamy stałej i niezawodnej pomocy wyższej. Wtedy gdy chodzi o powzięcie jakiejś decyzji praktycznej, nie potrzebujemy się już troszczyć o materialne trudności i niebezpieczeństwa, tylko zapytujemy naszego sumienia, co czynić należy, i postępujemy według tego, z głębokiem przekonaniem, że tak będzie dla nas i dla bliźnich najlepiej.

Z takiego punktu widzenia cały świat materialny traci wiele na doniosłości i staje się symbolem rzeczywistości duchowej, jak to pięknie wyraził Mickiewicz w *Dziadach*, gdy twierdził, że człowiek samotny, w więzieniu, może myślać i wiarą zwać i podźwigać trony. Niedawno wystawił nam takie świadectwo bezstronny sędzia, moskiewski generał Puzyrewski w swej broszurce o ataku pod Samosierą. Zbadawszy warunki tego ataku, Moskal uznaje, że Kozietulski dzięki sile ducha dokonał czynu, fizycznie — według wszelkich pozorów — całkiem niemożliwego. Jest zupełnie zgodne z naszym charakterem narodowym mierzyć siły na zamiary a nie zamiary według sił. Ci, co są przejęci duchem zachodnich narodów — ganią takie porywy i nazywają je lekkomyślnością — lecz prawdziwy Polak czuje jasno i wyraźnie, że tylko one właśnie życiu ludzkiemu nadają urok boski.

Pod wpływem obcym, na równi z antysemityzmem i naturalizmem, zaczął u nas zakwitać także socjalizm zachodni i posłużył nam jako wyzwanie do ściślejszej organizacji narodowej. Dziś socjalizm ściera się u nas z nacjonalizmem, i walka ta uwydatnia jeszcze jaśniej nasze cechy narodowe. Kto według nauki zachodnich mistrzów wierzy w potęgę materialną, kto widzi przyszłość przedewszystkiem w polepszeniu warunków ekonomicznych — ten z natury

rzeczy wchodzi do stronnictwa socjalistycznego i wzywa rodaków do międzynarodowej walki stanów o materialne dobra i przywileje. Kto miłuje ideał duchowego braterstwa i wierzy w potęgę dusz, ten popiera stronnictwo narodowe i wzywa wszystkie stany do zgodności we wspólnej walce o życie narodowe. Bogata treść tego życia narodowego rośnie z każdym dniem przez nowe plody narodowego ducha i domaga się coraz to wyraźniej zupełnej swobody dla swego rozwoju. Kto wierzy w ideał, ten jest przekonany, że w każdym położeniu istnieje droga jakaś, prowadząca do trjumfu idei nad przemocą materialną. Jednym z najpotężniejszych środków, wiodących do celu, jest wychowanie narodowe.

III.

Wychowanie narodowe, jako przeciwległe dziś panującemu wychowaniu państwowemu, przynajmniej w Prusach i Rossji musi mieć charakter tajny, jeśli nie ma wyzwąć prześladowania rządów. Zależnie od warunków lokalnych będzie można użyć rozmaitych środków, aby po za szkołą lub obok szkoły pielegnować ten kierunek narodowy. We wszystkich wypadkach, zadaniem wychowania narodowego będzie utrzymanie w uczniach tych cech, które uznaliśmy za właściwe Polakom, i wzbudzenie poczucia łączności każdej dzielnicy z całością narodu.

W Kongresówce działanie takie napotyka na największe przeszkody. Środkiem zasadniczym są tutaj koła oświaty ludowej: godzi się zastanowić nad ogólną kwestją, w jaki sposób najlepiej takie koła mogą być zakładane, prowadzone i rozwiązywane w razie potrzeby — zgodnie z naszym charakterem narodowym.

Skoro uznamy, że organizacja oświaty narodowej powinna być tajną, zachodzi ważna bardzo wątpliwość co do szczególnej formy tej organizacji. W życiu naszym narodowym dwie formy organizacji społeczno-politycznej zostały wypróbowane, i obie czasowo nas zawiodły, przez co małoduszny politykom został dany pretekst do oszczerstw, miotanych na naszą przeszłość, do ubolewań pełnych hypokryzji nad błędami naszych przodków.

Gdy po trzecim rozbiórce naród zapragnął czynem protestować przeciwko strasznej krzywdzie mu wyrządzonej, wynieśliśmy na szczyt władzy jednego naczelnika siły zbrojnej narodowej. On jeden przysiągł narodowi na rynku

krakowskim, że wszystkie siły ducha odda jego sprawie, zaś naród cały uznał w nim wodza swego, z nieograniczonem pełnomocnictwem. Ta forma władzy osobistej najwyższej była nieco przekształcona w 1830-ym roku, gdy chodziło nam o zrzucenie z siebie upokarzającego jarzma. Wtedy już władza dyktatora została ograniczona przez Sejm. Ideał polskiego dyktatora — to Mąż potężny — pozbawiony ambicji i próżności — nie pnący się do władzy, nie narzucający się narodowi, ciągle gotów ustąpić, gdy spostrzeże najłżejszy cień nieufności u tych, co mu całą swą duszę dobrowolnie oddali. Polski dyktator, to nie dyplomata, ani strategik, ani administrator — to natchniony posłannik i sługa Boży, w chłopskiej sukmanie wydający rozkazy senatorom, generałom, dyplomatom, działający pod naciskiem wyższego natchnienia, wielbiony i czczony przez cały naród, — usuwający się w cień życia prywatnego po dokonaniem dzieła — powracający do zwykłego ludzkiego życia po boskim okresie nadprzyrodzonego czynu, nie znający egoizmu, nie ceniący wcale zaszczytów, sławy, potęgi materialnej, bogactw — nieustraszony wobec wroga, mierzący siły na zamiary, nie zamiary według sił, a mający nieskończone źródło sił w boskim swem posłannictwie. Imię jego czterdzieści cztery — jak głosi Mickiewicz — na wzór tego co mówili Pytagorejczycy o swych najlepszych wodzach, nazywając ich czworograniastymi ludźmi — na wszystkie cztery strony gotowymi do obrony, na wszystkie strony przygotowanymi do walki. Takich dyktatorów szukaliśmy w ciężkiej narodowej potrzebie siedmdziesiąt kilka lat temu — i nie znaleźliśmy.

To też, gdy w trzydzieści trzy lat później znów przyszła pora protestu, chwyciliśmy się innej metody — i straciwszy wiarę w możliwość znalezienia jednego męża opatrnościowego, tworzyliśmy komitety. Komitety centralne jednak, choć niby miały stanowić lepszą gwarancję przed niedoskonałością jednostek, także nie osiągnęły celu, jaki sobie stawiały, i znów dały pochop do narzekania na ślepotę tych, co im ulegli. W każdym razie, jeśli teraz na nowo czujemy potrzebę wewnętrznej organizacji dla obrony najświętszych naszych praw narodowych, musimy rozstrzygnąć pytanie, którą formę organizacji uznajemy za lepszą, czy tą którą Kościuszko wprowadził — czy tą która przygotowała reakcję przeciwko brance rekrutów w 1863-m roku.

Te dwie przeciwległe formy organizacji społecznej i politycznej nie są wyłącznie właściwe tajnej organizacji, ani też nawet nie są jedynie u nas wypróbowane. Charakter dyktatury ma prezydentura Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej — zaś Francja zawsze prawie była rządzoną przez komitety, po za krótką epoką Napoleona I. Ludzie słabi, nie czujący w sobie natchnienia wieszczów, nie umiejący ufać tej sile uczucia, która „spali czego myśl nie złamie” — raźniej się czują, gdy w kilku postanowią co mają robić. Ludzie potężni, czujący Boga za sobą, dźwigający tłumy i żądający od nich, by spełniły co Bóg każe i tem się uszczęśliwiły — tacy ludzie są dyktatorami w każdym kole w którym wystąpią — czy to w rodzinie, czy w gminie, czy w Sejmie, czy w Komitecie centralnym. Ta różnica zasadnicza między rządem natchnionej jednostki a rządem wybranych mężów zaufania — przejawia się na wszystkich polach działalności ludzkiej, i trzeba jasno zdać sobie z niej sprawę, aby wybrać najodpowiedniejszą formę dla jakiegokolwiek organizacji społecznej. Np. twórcy olbrzymich majątków nowoczesnych, jak Gould, Vanderbilt i t. p. — byli dyktatorami — zaś towarzystwa akcyjne są zwykle kierowane przez komitety. Średniowieczni założyciele potężnych zakonów religijnych byli dyktatorami — zaś sobory i koncylja są komitetami. Wspaniałe dzieło Armji Zbawienia jest dziełem genialnego dyktatora Bootha — zaś ogromna większość Towarzystw Dobroczynności ulega kierunkowi komitetów. Napoleon był dyktatorem — zaś rady ministrów w dzisiejszych państwach konstytucyjnych są komitetami; wielcy myśliciele, wynalazcy są dyktatorami, zaś Akademyje, cechy, magistraty są komitetami. W komitetach więcej miejsca dla ambicji i próżności — prawdziwy dyktator zawsze działa w pokorze ducha, nie dbając o zewnętrzne formy, o ustalone przesady, o panujące uprzedzenia.

Kto umie zaufać bezwarunkowo innemu człowiekowi, ten łatwo uzna władzę dyktatora — zaś kto nie ufa nawet samemu sobie, w komitetach szuka gwarancji. Jagiełło pod Grunwaldem, Kordecki w Częstochowie, Czarniecki w Danji, Sobieski pod Wiedniem, Kościuszko pod Raclawicami byli dyktatorami — a dziesięciu wodzów ateńskich pobitych pod Aigospotamoi było komitetem. Demokracja grecka również jak demokracja francuska, zawsze odznaczając się nieufno-

ścią właściwą tłumom nieokrzesany — chętnie tworzyła komitety — polska Rzeczpospolita szlachecka najłatwiej ulegała dyktatorom swoim i obcym — i nigdzie nie znalazł Napoleon tak bezwzględnie oddanych zwolenników jak u nas.

Niektórzy pisarze nie umieją odróżnić dyktatury od tyranji, Napoleona I-go od III-go. Ale te dwie formy władzy różnią się zasadniczo: dyktatorowi lud ulega dobrowolnie i z miłością — tyranowi z pogardą i nienawiścią. Carat jest parodią dyktatury — tak jak parlamenty europejskie dziś coraz to częściej stają się parodią komitetów.

To samo przeciwieństwo, jakie widzimy w rządach całych państw i narodów, istnieje w najmniejszych związkach ludzkich, dla jakiegokolwiek bądź celu stworzonych. Wszędzie mamy wybór między demokratycznym komitetem, ufającym większości głosów, a teokratyczną dyktaturą, polegającą na zaufaniu do opatrnościowych jednostek. Można by zarzucić, że tacy mężowie nie zawsze się znajdują — więc, że wybór między jednym a drugim nie zawsze jest możliwy. Ale jeśli pojmiemy zasadniczą najgłębszą różnicę między temi formami, to będziemy musieli przyznać, że w każdym najskromniejszym gronie nawet z kilkunastu osób złożonym, przy dokładnej osobistej znajomości wzajemnej wszystkich uczestników, musi okazać się stanowczo wyższość jednego. Jeśli takiego przewodnika jakie grono nie ma, to niema ono racji bytu, jako ciało zbiorowe, nie ma prawdziwej jedności. Ilekroć widzimy, że jakieś stowarzyszenie pomyślnie się rozwija, choćby nawet na pozór było ono kierowane przez jakiś komitet, zawsze odkrywamy w niem jedną rzeczywiście rządzącą duszę, której wszyscy ulegają. Tylko ta różnica zachodzi, że jeśli owo zgromadzenie jest zarażone fałszywą doktryną zachodniego demokratyzmu, to nakłada na swego kierownika pęta i otacza go komitetem, mającym niby współdziałać, a w istocie hamującym tylko działanie kierującej jednostki. Jeśli zaś zbiorą się ludzie wierzący w Boga i we własną duszę, w przewagę ducha nad ciałem, idei nad materialną mocą — wtedy w skupieniu ducha oceniają się wzajemnie i wybierają sobie wodza, składając w jego ręce władzę i ulegając mu jako przedstawicielowi Boga.

Ta forma rządów, nazywana czasem teokracją lub arystokracją ducha, najwięcej odpowiada i naszym narodowym tradycjom, i naszej chrześcijańskiej pokorze, i naszym

najgorętszym potrzebom narodowym. To też jednym z najpierwszych i najważniejszych przedmiotów wychowania narodowego jest nauczanie wszystkich Polaków ulegania wodzom dobrowolnie wybranym lub kierowania tymi, którzy kogokolwiek wśród nas za wodza wybrali.

Jeśli mamy doczekać się Królestwa Bożego na ziemi, jednego pasterza i jednej owczarni — to trzeba naprzód nauczyć się wewnątrz jednej rodziny, jednej gminy, jednego województwa, jednego narodu stworzyć istną hierarchję duchową, prawdziwy zakon Boży, w którym każdy byłby dobrowolnie sługą lepszych braci, a przewodnikiem i opiekunem słabszych.

Na tem polega pojęcie szlachectwa polskiego, tak zasadniczo różne od szlachectwa innych narodów. U nas szlachectwo nie było przywilejem, jeno służbą Bożą.

Podnosiliśmy do stanu szlacheckiego całe rody, całe plemiona, gdy uznawaliśmy, że osiągnęły dojrzałość duchową, aby wejść w szranki tej ciągłej służby Bożej, na której życie idealnego polskiego szlachcica polega.

Anglicy chcieli mieć ściśle zamkniętą klasę uprzywilejowaną i dlatego potworzyli majoraty, a ograniczyli w każdej rodzinie przywilej szlachectwa do jednej osoby, sądząc, że materialne bogactwo jest niezbędnym warunkiem tego szlachectwa. My zaś dziedziczymy szlachectwo po przodkach bez ograniczenia, udzielamy za zgodą Sejmu narodowego nasz klejnot braciom duchowym, których wartość moralną wypróbowaliśmy, wcale nie zwracając uwagi na środki materialne tej godności towarzyszące. Mamy wskutek tego najliczniejszą szlachtę na świecie i najwaleczniejszą, choć każdy szlachcic od chłopów pochodzi; a jeśli ktoś jest rzeczywiście polskim szlachcicem w najlepszym tego słowa znaczeniu, widzi w chłopach swych ukochanych młodszych braci, widzi swój obywatelski obowiązek w pomaganiu im, upatruje hańbę w wyzyskiwaniu ich.

Wiec jakże praktycznie zastosować do życia te zasady i wprowadzić je do wychowania narodowego, jako czynnik elementarny, prowadzący do zszeregowania całego narodu w jeden organizm? Postaramy się odpowiedzieć na to pytanie, opierając się na doświadczeniu narodowym i na pewnych ogólnych psychologicznych pewnikach, przez nikogo niezaprzeczonych.

IV.

Elementarnem pojęciem, na którem winniśmy oprzeć całą organizację narodową, a zatem także organizację narodowej oświaty — jest pojęcie grupy przyjaciół, prowadzonej w swych czynnościach społecznych przez dobrowolnie wybranego wodza.

Grupa składa się z osobistych przyjaciół, mających wzajemnie do siebie nieograniczone zaufanie, jakie tylko w Polsce bywa napotykanem. Anglik słynie z dyskrecji: mąż żony się nie zapyta o jej tajemnice — nie otworzy listu do niej adresowanego — i każdy wie o innym tylko tyle, ile potrzeba dla wspólnych działań lub towarzyskich stosunków, a to co wie, zawdzięcza przeważnie informacjom zebranych wśród rozmaitych wspólnych znajomych — w mniejszej części zaś wyznaniom i wynurzeniom osobistym. Inaczej u nas: gdy Polak pokocha kogoś, pragnie wszystko wiedzieć o bracie lub siostrze i sam gotów im całą swą duszę otworzyć. Tajemnic niema między przyjaciółmi, nikt się nie obrazi o to, że jego prawdziwy brat (w najgłębszem tego słowa znaczeniu) przeczytał list dla niego przeznaczony. Anglik zamyka się w domu swoim, poczytując ten dom poniekąd za twierdzę — i dopuszczając do siebie przyjaciół tylko za uprzedniem porozumieniem, na czas z góry umówiony. Dom polski otworem stoi nawet dla obcych: gość w dom, Bóg w dom — nie wstydzimy się dzielić z przybyszem najskromniejszej strawy, jaką właśnie sami mieliśmy spożyć — choć z innej strony gotowi jesteśmy majątek cały nadwyreżyc, by dostojnych gości wspaniale przyjąć. Ten sam charakter narodowy prowadzi do ściślej-szego zespolenia dusz wzajemnie się kochających — i mrozi nas w takim kółku obecność cudzoziemca lub człowieka obcego, choćbyśmy na zewnątrz względem niego występowali najserdeczniej. Więc grupy narodowe będziemy tworzyć z niewielkiej ilości osobistych przyjaciół, wzajemnie znających się doskonale i umiejących się wzajemnie ocenić.

Życie takiej grupy polega na perjodycznem zbieraniu się należących do niej osób w celu postanowienia wspólnych działań, porozumienia się co do poglądów na sprawy bieżące, zaznajomienia się z przeszłością i wzajemnego wyrobienia charakteru. W miarę tego jak to życie danej grupy będzie się rozwijać, coraz to jaśniej wystąpi wśród niej

wpływ jednostki obdarzonej większymi zdolnościami, silniejszym charakterem, wyraźniejszym jasnowidzeniem Ideału. Bez takiej jednostki żadna grupa nie zazna prawdziwie intensywnego życia, prawdziwie płodnej działalności.

Stosunek przewodnika, czyli starszego danej grupy do braci i siostr ją stanowiących, będzie wymagał karności bezwarunkowej, nie krępującej jednak samodzielności członków. Jeśli dążę do pewnego celu i spotykam człowieka dążącego do tegoż celu, człowieka, którego wyższość uznaję, którego charakterowi ufam, którego natchnienie podziwiam, to wybieram go sobie dobrowolnie za przewodnika, słubuję mu posłuszeństwo bezwarunkowe, a jednak nie czuję się pozbawionym wolności, bo ufam mu, że on władzy swej nie nadużyje, że nie zażąda odemnie nigdy niczego niezgodnego z mojem sumieniem, że gdyby nareszcie po dłuższem współdziałaniu okazała się moja własna wyższość nad nim, on ją uzna również chętnie, po prostu i łatwo, jak ja uznałem z początku jego przewodnictwo. Francuski demokrata niech się pyta: a cóż się stanie jeśli będzie inaczej? polski szlachcic, lub duchowo uszlachcony chłop, z niezachwianą potęgą wiary w osobistość kochaną i czczoną odpowie: bracie, inaczej być żadną miarą nie może! Tu decyduje w ostateczności uczucie — nie rozumowanie. Zważyć, zmierzyć duszy nie można, lecz gdy się ją odczuje do głębi, można doznać takiego nieprzepartego jej uroku, takiego czaru nadludzkiego od niej wiejącego, że chciałoby się jej nieba uchylić, by ją zadowolnić. Prostaczek Towiański, który nigdy żadnej książki w całości nie przeczytał, podzielał tak na uczonego Mickiewicza, gdy uznał przecztą już w Dziadach nadprzyrodzoną siłę Sługi Bożego. Takie stosunki, gdy są najlepsze, trwają całe życie doczesne i dłużej.

Starszy brat młodszych braci nie gnębi swoim autorytetem, nie wymaga nawet, by mu składali przysięgę posłuszeństwa. Sam decyduje tylko, gdy jest zupełnie pewny, że decyzja jest słuszną. Najczęściej nim co postanowi, naradza się z braćmi, słucha ich zdań, które oni szczerze i bez ogródek wypowiadają, częstokroć ulega im bez dyskusji, gdy ich silniejsze uczucie przekona go, że mylnie sądził. Ponieważ taki wódz nie ma próżności ani ambicji, nie potrzebuje sztucznie ratować swego autorytetu. Łatwo i po prostu przyzna się do błędu, gdy zbłądził, gdyż wie, jak trudno człowiekowi jest być nieomylnym. Gdy wśród młodszych

braci odkryje lepszego i mędrszego od siebie, uraduje się i z zapałem będzie namawiał innych braci, by razem z nim uznali nowego wodza. By tak postąpić, trzeba tej istotnej pokory chrześcijańskiej, która dziwnie tkwiła w Polsce obok buty i fantazji szlacheckiej. Ludzie mierzący życie jedynie według jego materialnych objawów, wyśmiejają program na takiej opartej podstawie — ale wśród szarego tłumu w Polsce nie zbraknie nigdy gorliwych wyznawców tej metody organizacji.

Wszelka organizacja grup przyjaciół pod przewodnictwem dobrowolnie uznanych wodzów, z konieczności musi być tajna już dla tego samego, że naszym najbliższym przyjaciółom wypowiemy nawet w kwestjach społecznych zapatrywania, którychbyśmy nie chcieli lub nie mogli bronić publicznie. Stosunki społeczne i polityczne zbyt są zawiłe, by można tu decydować sporne kwestje za pomocą niezawodnego rozumowania. Uczucie i intuicja dają nam wierzenia i przekonania, które nie zawsze możemy uzasadnić, a które jednak stanowią niezłomną podstawę dla naszych czynów. Tylko z najbliższymi przyjaciółmi, pod przewodnictwem ukochanego wodza, w ścisłej grupie filaretów możemy śmiało i szczerze wyrazić wszystko co czujemy i chcemy, bez obawy, że słowa nasze zostaną fałszywie zrozumiane, że dobre nasze chęci zostaną fałszywie tłumaczone.

Więc dla rozwoju przekonań, dla wzmocnienia charakterów, potrzebujemy od dzieciństwa takich ścisłych filareckich związków, których najdawniejszy typ stworzył Pytagoras w Krotonie — a które stosownie do naszych potrzeb przyjęły narodowy charakter w szkołach przez wrogów naszych po rozbiórce Polski znieprawianych.

Gdy dziecko zaczyna odróżniać dobro i zło, gdy zaczyna tworzyć pierwsze stosunki przyjaźni osobistej — zachęmy je, by z towarzyszami i towarzyszkami zabaw raz na tydzień poświęciło kilka godzin na poznawanie historii ojczyznej w gronie najbliższych rówieśników. Takie zebrania całkiem inaczej wryją się w duszę, niż pospolite lekcje historii w szkołach. Niech na nich dzieci, bez przeszkody ze strony starszych, się zbierają i własne sprawy rozbierają, własne sądy wyrabiają, wzajemnie się doskonaląc moralnie. Na początek niech tajemnica tych zebrań nie będzie bezwzględna — bo trudno od dziecka żądać, by przed rodzicami coś ukrywał. Ale niech rodzice pozwolą dzieciom

swobodnie się zbierać i swobodnie rozprawiać — nie krępując ich swą obecnością. Bo jeśli np. mojej córki obecność moja na zebraniu nie krępuje, to będzie krępować inne dzieci. Więc uczmy ich zawczasu samodzielności — uczmy ich, by z pośród siebie umiały wybierać przewodników lub przewodniczki filareckiego ruchu. Na każde zebranie wszyscy się przygotowują, przeczytawszy z rozmaitych dzieł, każde dziecko z innego, rozdział o tej samej epoce — i zaczęną się zastanawiać nad przebiegiem przeszłości. W razie wątpliwości będą mogły się odwołać do sądu i doświadczenia starszych, ale rodzice powinni starać się nie krępować samodzielności zdania w swoich dzieciach.

Założenie każdego takiego filareckiego Koła powinno być uroczystym dla uczestników i uczestniczek aktem, najlepiej w jakim miejscu historycznym, jak np. na Kopcu Kościuszki w Krakowie, na Kopcu Unii we Lwowie, itp. Bardzo ważnym warunkiem jest należenie obu płci do jednego koła, mniej więcej w równej mierze. Zwolennicy dawnych metod wychowania będą zdumieni żądaniem, by grono chłopców i dziewczynek pozostawiać sobie bez opieki starszych. Ale jeśli weźmiemy pod uwagę, że chodzi tu o wyborowe grono dzieci najściślej zaprzyjaźnionych rodzin, to wszelkie obawy są płonne. Możliwość też wątpić, czy dzieci zechcą się zająć historją ojczyzną po za lekcjami tego przedmiotu w szkole. To wiele zależy od charakteru samych lekcji, od tego, czy te lekcje wskutek nieumiejętnego wykładu nie zrażają całkiem uczestników. Ale jeśli ktoś umie w dziecku obudzić zajęcie ojczyzną historją, to w ten sposób rozbudzony ogień płonąć będzie bez przeszkód i wykształci hartowne dusze, gotowe do walki w każdej potrzebie.

Filareckie kółka młodzieży dorastającej będą mogły wybierać sobie rozmaite cele wspólnego działania — lecz główną doniosłość będą miały ze względu na okazję jaką dadzą dla wzajemnego poznania się. Uczucia w tych kółkach powstające przetrwają burze życia i nieraz wytworzą spółki trwałe, skutecznie działające dla odrodzenia społeczeństwa i narodu naszego.

Gdy w każdym kółku wyrobi się stałe przewodnictwo jednego Starszego, pożądanem jest, aby starsi kilku podobnych do siebie kółek ustanowili Koło Starszych dla narad nad wspólnymi sprawami wszystkich braci i sióstr. Każde

bractwo byłoby informowane przez swego starszego o przebiegu tych narad Starszych, w granicach przez nich postanowionych. Każde kółko mogłoby przedłożyć Zgromadzeniu Starszych swoje plany co do wspólnych działań wszystkich kółek należących do jednego bractwa. Takie bractwa powinnyby utrwać więzy łączące wszystkich braci i wszystkie siostry przez wspólne doświadczenia, wywierające głębszy wpływ na dusze, np. przez udział w religijnych obrzędach — w młodszym wieku bracia i siostry najlepiej się porozumieją jeśli należą do jednego wyznania — szczególnie przez wspólne obchody rocznic narodowych, jak np. 29-go listopada lub 3-go maja. W takie dni uczestnicy każdego bractwa mogliby zacząć obchód od wspólnej modlitwy o poprawienie losu ojczyzny — potem zebrać się i wysłuchać opowiadania kogoś ze starszych o tem, jak to było tyle a tyle lat temu. Uroczyste obchody, zbyt częste dla ludzi w zupełności uświadomionych, dziwnie głębokie wrażenie robią na młodocianych umysłach.

O ile młodzież stojąca na poziomie szkół średnich może i powinna się ograniczyć do intensywnego wzajemnego działania we własnych kołach — filareci kształcący się wyżej, uczęszczający do uniwersytetów i innych podobnych zakładów naukowych, powinni znacznie rozszerzyć zakres swego działania. W dalszym ciągu będą utrzymywać serdeczny związek z tymi, których poznali podczas studji przygotowawczych — ale w szkole wyższej zetkną się z wieloma nowymi towarzyszami, których poznać należy odrazu, bez ułatwień, jakie daje długoletnia zażyłość. Na to służy jeden środek, dotąd głównie używany w bractwach religijnych: szczerą spowiedź z całego życia wewnętrznego wobec nielicznego całkiem grona towarzyszy i towarzyszek, wybranych na zasadzie intuicji, jaką daje sympatja.

Niech nikt nie mówi, że to próżna strata czasu, bo im częściej kto z uwagą i namysłem rozpamiętywa swoje życie, tem lepiej je zrozumie, tem głębiej je pojmie i ujrzy w niem wątek opatrnościowego kierunku, niedostrzegalny dla powierzchownej obserwacji. Z drugiej strony, prawo wejrzenia najgłębiej w cudze życie, jego przejścia i burze, jest największym przywilejem jaki jedna dusza innej udzielić może i najwięcej się przyczynia do dojrzałości moralnej i umysłowej tych, co tą metodę praktykują.

Niektórzy sądzą, że gdy jakieś grono ma cel wspólny,

wystarczy debatować nad środkami do niego wiodącymi, bez wdzierania się w tajniki osobistości, połączonych jedynie wspólnością celu. A jednak, jeśli chodzi o to, w jakiej mierze i w jakich granicach istotnie liczyć na kogoś można, to nie wystarcza znać jego zasady i zapatrywania, trzeba poznać i odczuć całą jego duszę, trzeba ją pokochać i zbliżyć się do niej na gruncie nieograniczonego zaufania.

Naturalnie jest to jedynie możliwem dla dusz szlachejnych i szczerých — więc nie wszyscy studenci mogą być filaretami. Kółka filareckie będą utworzone z wyborowych jednostek, mających pełną świadomość celu, do którego dążą, mianowicie podniesienia całego narodu za pomocą wzniesienia najlepszych jednostek na wyższy poziom moralny i umysłowy. Każdy prawdziwy filarét zdobędzie sobie wpływ osobisty na kilka lub kilkanaście jednostek słabszych i niewtajemniczonych — więc sto filaretów starczy, aby nadać kierunek całemu Uniwersytetowi.

Ci filareci, duchy wolne i samodzielne, nie będą się obawiać wpływu lub przewagi osób starszych i doświadczeńszych, należących do składu uniwersytetu. Więc przyjmą na prawach zupełnego koleżeństwa i braterstwa do swego grona także niektórych nauczycieli Wszechnicy, o ile ci ostatni zasłużą na ich miłość i zaufanie.

Kółka filareckie po kilkanaście osób będą się zbierać stale co tydzień i będą dbały przede wszystkim o dokonanie wyboru wśród nowo przybywających na wszechnicę kolegów, aby co najlepszego wyda każde pokolenie, było połączone węzłem najściślejszej przyjaźni, ułatwiającej dążenia każdego do najwyższego rozwoju moralnego i umysłowego. Powtórę będą dążyły do wyrażenia jasnego programu swego przyszłego społecznego i politycznego działania. Po trzecie będą pomagały istniejącym politycznym organizacjom w tego rodzaju działaniach, które są dla młodzieży właściwe. Nareszcie będą systematycznie dążyć do bliższego poznania ludu, bez którego żadne wielkie narodowe przedsięwzięcie nie jest możliwem.

Co do pierwszego punktu wzajemnego przenikania dusz, dla ciągłego ich doskonalenia przez coraz to silniejszą miłość wzajemną, to jednym z najważniejszych środków jest przyjęcie obyczaju szczerzej i zupełnej spowiedzi z całego życia na wstępie do filareckiego kółka, wobec tych kole-

gów, z którymi nowowstępujący ma wspólnie pracować w ciągu kilku lat studjów. Taka spowiedź może się wydać nader uciążliwą i przykrą, szczególnie dla kobiety wobec mężczyzn, ale jest ona niezbędną ofiarą, zapewniającą ściślejsze zespolenie braci i sióstr tworzących jedno koło. Gdy sobie uprzytomnimy, jak wielkie znaczenie w życiu naszym mają symbole, to także przyznamy, że nie jest obojętną formą przemowy stosowana wewnątrz takiego kółka. Już dawno nasza młodzież zniosła cudzoziemskie „Pan“, które się zakradło do nas od kilku wieków. Ale „wy“, dziś powszechnie stosowane w szerszym koleżeństwie, nie jest wystarczającym symbolem poufałości dla braci i sióstr. Chłopcy i dziewczyny po wsiach naszych mówią sobie ty i mają rację — kto wierzy w prawdziwe braterstwo między mężczyzną a kobietą, ten pójdzie bez wahania za ich przykładem i przekona się jak wielki wpływ ten zewnętrzny symbol wywiera na stosunek osobisty.

Gdy do kół filareckich na równi mają należeć studenci i studentki, zachodzi trudność przewyciężenia panujących uprzedzeń, aby nasze siostry mogły nas uważać za prawdziwych braci, mogły nas traktować pod wszelkim względem na równi z najukochańszymi braćmi rodzonymi. Aby to najłatwiej osiągnąć, powinniśmy istotnie zasłużyć na takie względy: żaden filaret nie będzie widział w kobiecie samicy, wzniesającej zmysłowe pożądanie. W towarzystwie przybranego brata, siostra będzie się czuła tak bezpieczną i pewną, jak z rodzoną matką. Kto wykształci swe uczucia, kolejno miłując przybrane siostry, nie łatwo zdoła się zawieść w wyborze jedynej stałej towarzyszkii życia. A ten bliższy stosunek kolegów i koleżanek, uczęszczających do tej samej szkoły, dziwnie piękne wyda też owoce w zakresie obyczajów. Nasze siostry będą żądać od nas tej samej dziewiczej czystości, którą one zachowują dla przyszłych swych mężów. Kto nie umie pohamować zwierzęcych namiętności, kto szuka brudnych uciech poniżających człowieka, ten do Koła filaretów należeć nie może. Nawzajem, kto żyje duchem i kocha dusze lub ideały, ten na wszystkie przywileje prawdziwego brata zasługuje.

W takich ścisłych bractwach najłatwiej będzie się porozumieć co do programu przyszłej obywatelskiej działalności, na zasadzie gruntownej znajomości przeszłości politycznej i społecznej naszego narodu. Na zebraniach będą

bracia i siostry rozmawiać o kolejno wybieranych faktach historycznych, jak np. nasze powstania narodowe, Konstytucja 3-go maja, odsiecz Wiednia i t. p. — lub o arcydziełach literatury — lub o wypadkach współczesnych, zajmujących opinię publiczną — lub o kwestjach moralnych i politycznych wogóle. Każdy uczestnik takiego zebrania przygotowuje się doń przez przeczytanie jakiegoś ustępu z dzieł odpowiednich — według wskazówek Starszego, który będzie rozbierał wybrane dzieła wśród członków, na zasadzie dokładnej znajomości ich uzdolnienia i charakterów. Stąd wywiąże się pouczająca wymiana zdań bez próżnej dyskusji, bez wrogiej chęci pobicia i upokorzenia przeciwnika — lecz jedynie oparta na wzajemnej miłości i prowadząca do zrozumienia się wzajemnego i poznania prawdy, mającej kierować naszymi czynami.

Zwykle słyszymy mniemanie, jakoby ze starcia zdań w dyskusji padało światło na przedmiot rozpraw. Być może taki środek jest potrzebny, gdy stykają się ludzie, którzy nic wspólnego między sobą nie mają, a pałają ambicją, by się wywyższyć. Inaczej u filaretów: tu każdy kocha braci na równi ze samą prawdą, i nie poświęca prawdy osobistym uprzedzeniom, ani też nie poświęca przyjaciół zajądłości, z którą broni swych przekonań. Nikogo nie chce ranić, nikogo upokarzać, nikogo pobić, tylko przez dokładne wyrażenie własnej duszy i dokładne zrozumienie duszy bliźniego wyraźnie określić grunt wspólnych przekonań, na których ma się budować plan wspólnych działań. Szermierze słowa chcą koniecznie mieć rację — apostołowie czynu naradzają się wzajemnie, szanują swoje sumienia, by dojść do wspólnych ważnych postanowień.

Na takich zebraniach filareckich zarysują się nie tylko indywidualne charaktery, lecz także myśli wspólne całym grupom, stanowiące dla nich program ich życia. Ale błędem byłoby dla umysłów jeszcze nie całkiem dojrzałych, rwać się do czynu bez odpowiedniego kierownictwa.

Czynna działalność społeczna i polityczna młodzieży powinna się ograniczyć do pomocy istniejącym już organizacjom ludzi dojrzałych. Każdy filaret będzie znał takich, którym ufa — i chętnie się odda pod ich rozkazy. Zaś zasługujący na zaufanie przewodnik polityczny filaretów, najlepiej wybrany z pośród ich nauczycieli, powinien wiedzieć w jakich granicach zawrzeć swe żądania, by powstrzymać

młodzież od zgubnej namiętności politycznej, od megalomanji wielce szkodliwej dla studjów i moralnego rozwoju.

Są pewne czynności społeczno-polityczne, w których młodzież może z pożytkiem przyjąć udział, poczytując je za przygotowawcze ćwiczenie, prowadzące do dalszej samodzielnej działalności.

Niezależnie od takich rozmaitych działań pod kierunkiem dojrzałych przewodników — młodzież powinna wyzyskać wszelkie możliwe okazje, by najlepiej poznać lud, podstawę wszelkich społecznych działań w przyszłości. Poszczególne bractwa filaretów mogą sobie obrać różne wioski, otaczające miasto, gdzie stale przebywają, i pozawierać ściślejsze stosunki z mieszkańcami tych wiosek. Lud nasz uprzejmy i gościnnie, nie będzie stawiał wielkich przeszkód — gdy co niedziela spostrzeże małą grupę braci i siostr odwiedzających chatę po chacie, wypytujących się o dzieci, dla których można przynosić pouczające obrazki, opowiadających ciekawe zdarzenia z przeszłości. Jeśli takie kółko namówi choć trzy rodziny z jednej wioski na stałe zebrania w celu poznania ojczyznej historii, jeśli się znajdzie w tem kółku jaki filaret posiadający dar wymowy i odczuwający głęboko co mówi — niewątpliwie wkrótce na te zebrania zaczną chłopci i dziewczynki przychodzić nawet z odległych okolic.

Tylko nie trzeba udawać fałszywej wyższości, trzeba do ludu się zbliżać na stopie iście braterskiej równości i zaufania, z przeświadczeniem, że nie tylko lud od nas się czegoś nauczy, ale my nawzajem od ludu wiele się możemy nauczyć. Ten lud niezmordowany w pracy, o tak skromnych potrzebach, z tak głęboką i szczerą wiarą religijną, może nam pod wieloma względami służyć za wzór i przykład. Posiada on wielkie zalety narodowe obok wad, które dzieli z klasą robotniczą w innych krajach.

Nie dziwnego, że ludzie, których całe życie jest poświęcone produkcji dóbr materialnych, pierwszych warunków fizycznego życia, — nadmierną wagę przywiązują do tych przedmiotów i w ten sposób dochodzą czasem do chciwości lub nawet mściwości. Ale nasz lud polski ma przytem w stanowczych chwilach dziwną potęgę religijnej rezygnacji — umie umierać i patrzeć na śmierć osób bliskich, jak rzadko bywa wśród innych narodów. Pracowitość polskiego chłopca jest uznana w Ameryce, gdzie się spotyka tyłu emi-

grantów z rozmaitych stron świata. Jego głębokie uczucie religijne wstrzymuje nasz lud od tych gwałtownych porywów, za pomocą których wolność swą pozyskały inne narody. U nas najgorszego króla by nie pozwolono zabić — bo lud nasz silnie wierzący w Boga, zarazem intuicyjnie wierzy w potrzebę pewnej hierarchji społecznej — i dopiero w ostateczności jawnie się przeciw istniejącej władzy buntuje. Gdy zachodnia demokracja ufa własnym materialnym siłom i na tej drodze dobija się sprawiedliwości, polski lud ufa opatrności i modli się o cuda, czeka na wodza narodowego, na króla dobrowolnie obranego, który go zbawi.

Gdy młodzież o najwyższem wykształceniu zbrata się z ludem i pozna go lepiej, wyleczy się od zachodnich ideałów socjalizmu, a wkroczy na inną drogę — poczuje swe wielkie obowiązki względem tego upośledzonego ludu — i bez próżnego wywyższania się, przygotowuje się do braterskiego przewodnictwa nad młodszą bracią — przewodnictwa mającego prowadzić do uszlachcenia całego narodu.

Filareci w wyższych zakładach naukowych nie ograniczają się do czysto lokalnego działania, jak bractwa szkół średnich. Utworzą oni wielki Związek Filaretów Polskich, mający swe ogniska wszędzie na całym świecie, gdzie tylko młodzież polska otrzymuje wyższe wykształcenie*). Ten Związek, będzie miał swoje perjodyczne zjazdy delegatów, i będzie jednomyślnie działał w tych ważnych wypadkach, kiedy tego dobro ojczyzny będzie wymagać. Filareci wyćwiczeni od dzieciństwa w przechowywaniu tajemnic prywatnych i publicznych, znający najdokładniej całą duszę najbliższych towarzyszy i towarzyszek, urągać będą prześladowaniom i wbrew wszelkim rewizjom i cytadelom, będą mieli w Warszawie, wbrew zamachom moskiewskiej żandarmerji, nieuchwytny swój tajny rząd, trzymający młodzież całą w doskonałej karności. Z tym rządem filaretów będą musiały się liczyć z czasem rządy rozmaitych dzielnic Polski. A ludzie w czasie studjów zasługujący na zaufanie kolegów, przedstawiający ich wobec delegatów innych grup — wyćwiczą się w tych zaletach, których wymagamy od mężów stanu — przygotowują się do tego, by kiedyś mogli być istotnymi posłami Rzpltej.

*) To co w roku 1899-ym było projektowaniem, dziś istnieje w zarodku przynajmniej, o ile T-wo UM zdoła odpowiedzieć oczekiwaniom.

K

473

T.2