RELIGJA, ETYKA I WIEDZA.

Druk Piotra Laskauera i S-ki. Warszawa, Nowy-Świat 41.

RELIGJA,
Etyka i Wiedza:

Ich zatarg
w wychowaniu współczesnym.

CZTERY WYKŁADY,

wygłoszone w Auli uniwersytetu gienewskiego

PRZEZ

FERDYNANDA BUISSONA.

Tłumaczył z wydania trzeciego Antoni Krasnowolski.

Nakładem „BIBLJOTEKI NAUKOWEJ"

WARSZAWA.

1908.

Przedmowa autora.

Te wykłady—jak to sam czytelnik z łatwością o tym się przekona — nie były przeznaczone do druku. Tylko część ich była poprzednio napisana, i nie pomyślałbym wcale o spisaniu reszty, gdyby mię do tego formalnie nie zobowiązano.

Kilku studentów uniwersytetu gienewskiego i lozańskiego, z których jedni słyszeli te wykłady w Auli, a drudzy czytali ich krytykę w gazetach Szwajcarji romańskiej, wyraziło mi życzenie zgłębienia zagadnień w nich roztrząsanych. Wyrazili mi swoje ubolewanie, że nie mają przed oczyma ścisłego tekstu, na którymby mogli oprzeć badania uważne, bezstronne, jakie zamierzali podjąć, zanimby się wypowiedzieli za albo przeciw. Prosili mię nakoniec, żebym na swoich słuchaczów nie składał troski o odbudowanie, podług pamięci przemijającej i zawsze wątpliwej, tylu punktów subtelnych, roztrząsanych albo tylko zlekka dotkniętych, czy to przeze mnie, czy przez moich przeciwników w ciągu dyskusji tak pospiesznej.

Takie naleganie, zarówno poważne jak przyjacielskie, musiało mię wzruszyć. Chciałem na nie odpowiedzieć natychmiast i miałem nadzieję, ze to mi się uda zrobić. Przeszkodził mi w tym wypadek, który się zdarzył w kilka dni po moim powrocie z Gienewy i który po długiej przerwie pracy przysporzył mi wiele zajęć obowiązkowych. Gdy zaś mogłem oddać rękopis do druku, nie mogłem go już ogłosić przed wyjazdem na wakacje i mimowoli musiałem oczekiwać powrotu z wakacji, aby zająć się korektą.

Za tę mimowolną zwłokę przepraszam tym bardziej, że zapewne niejeden się zdziwi, dlaczego z niej nie skorzystałem, aby swoją pracę uzupełnić, lecz ograniczyłem się tylko na prostym podaniu tekstu swoich wykładów kwietniowych, odtworzonych tak wiernie, jak to mogłem uczynić podług swoich notatek. Możeby niektórzy, a zwłaszcza ci, którzy mię prosili o wydanie tej książki, woleli mieć przed oczyma wykład bardziej szczegółowy i bardziej metodyczny tych myśli, które miałem zaszczyt wyłożyć przed publicznością gienewską. Książka wymaga większej ścisłości, niż zwykle można stosować w odczycie. Jest zresztą łatwiej sądzić o całości doktryny przedstawionej prawidłowo, niż wtedy, gdy trzeba ją samemu wyłuskać z różnorodnych wrażeń kilku odczytów, po których w dyskusji wypowiadano nadto zdania wręcz przeciwne.

Miałem jednak dwa powody, które w gruncie rzeczy są tylko jednym, dlaczego pomimo tych wszystkich niedogodności zachowałem formę przemowy.

Po pierwsze dwaj czcigodni pastorowie gienewscy zaszczycili mię odpowiedzią i polemiką przeciw moim wywodom, jeden z nich w kilku artykułach, a drugi w dwuch

kazaniach [1]). Nie miałem więc prawa, chcąc, żeby publiczność mogła bezstronnie między nami rozsądzić, przedstawiania jej czegoś innego, jak samego tekstu moich odczytów, które były przedmiotem ich krytyk.

A zresztą wśród tych krytyk jest jedna, która mi sprawiła przyjemność i która sama byłaby mię skłoniła do zachowania tej formy.

Pastor Chaponnière stwierdza, że słuchacze bacznie śledzili moje wywody, że prelegient „w ciągu dwuch pierwszych swoich wykładów utrzymywał w naprężeniu dusze słuchaczów". To jest prawdą nie tylko co do dwuch wykładów, ale co do wszystkich. I w rzeczy samej, w myśli mojej były one tylko przygodnym bodźcem do wewnętrznej pracy refleksji u tych, którzy mię zaszczycili ich wysłuchaniem.

Nie miałem zamiaru głosić im pewnej doktryny, lecz tylko zachęcić ich do rewizji własnych przekonań w zetknięciu z mojemi.

Dla każdego z nas niema innej prawdy, oprócz tej, którą sam sobie wytworzył. Żądając, żeby śledzono moje wywody, dawałem każdemu tylko sposobność do zapyty-

---

[1]) Te artykuły i te kazania zostały połączone w dwuch broszurach: 1) *M. F. Buisson et le christianisme évangélique*, przez F. Chaponnièrea, pomocnika pastora kościoła narodowego protestanckiego w Gienewie (Gienewa 1900, str. 40), odbitka z czasopisma *Semaine Religieuse* z 28 kwietnia, 5 i 12 maja r. 1900; 2) *Science, morale et religion; leur conflit dans l'éducation contemporaine est-il réel? Paroles de témoignage chrétien prononcées à Victoria Hall, 29 avril et 6 mai 1900, en réponse aux conférences de M. le professeur Buisson*, przez Franka Thomasa (Gieneva 1900, str. 60).

wania samego siebie i do odpowiadania sobie w głębi własnego sumienia.

Poddawanie myśli, wysuwanie zagadnień, wzywanie do baczniejszego badania samych siebie, zachęta do coraz szerszego zgłębiania, do ścisłego odróżniania mniemań, nabytych biernie, od wierzeń i przekonań, zdobytych osobiście—oto wszystko, co podawałem zarówno w Gienewie, jak w Paryżu. A do tego najlepiej się nadawała forma swobodnych pogadanek; łatwo więc zrozumieć, że nie chciałem jej zmienić.

Wszystko, co zdaniem moim byłem winien swym szanownym przeciwnikom, polegało po pierwsze na uważnym przeczytaniu obydwu broszur, w których oni wyrazili swoje krytyki najżywsze z taką powagą i łagodnością, za którą nie zamierzam ich chwalić; a powtóre na uwydatnieniu kilku ważniejszych punktów, co do których oni zdają się albo żądać wyjaśnienia, albo zadawać mi wprost zapytania.

Z podobnego powodu na tych stronicach nieraz mówię o *sobie*, czego mógłbym i pragnąłbym przecież uniknąć, gdyż jest to rzecz niezbyt miła ani dla mnie, ani dla czytelników. Nie mogłem jednak użyć innej formy w Gienewie, nie chcąc się narażać na słuszne zarzuty: nie byłem upoważniony do wypowiadania doktryn jakiego Kościoła albo jakiejkolwiek grupy, nawet francuskiej albo szwajcarskiej grupy *Unji chrześcijaństwa liberalnego.* Troska o ścisłość i poczucie mej odpowiedzialności zmuszały mię do nieustannego przypominania słuchaczom, że słowa moje obowiązywały tylko mię samego, a nikogo pozatym.

Pozostaje mi tylko wypowiedzieć życzenie, aby ta książeczka, jeśli będzie przez kogokolwiek czytana, przez Szwajcarów czy Francuzów, katolików czy protestantów, wierzących czy wolnomyślnych, była czytana w tym samym duchu, w którym była napisana: nie jest to duch sekciarski, nie jest to duch nienawiści.

Wykład pierwszy.

Rzut oka ogólny.

Zatarg: jego przyczyny, jego dzieje, jego wyniki.

Panie i Panowie!

Przyjaciele, którzy mię zaprosili do zabrania głosu przed wami, uczynili mi wielki zaszczyt. Najlepszym dowodem, że umiałem go ocenić, jest to, że przyjąłem go dopiero po długim wahaniu. A jeślim ustąpił, stało się to tylko dlatego, „że zdołano zwrócić przeciwko mnie moje własne powody wahania.

Powiedziałem im był: Jam nie mówca, ani uczony, ani teolog. Cóż ja powiem w Gienewie, czegoby tam już nie powiedzieli mistrzowie myśli i słowa z powagą, której ja nie mam? Boć ja ostatecznie jestem tylko pedagogiem: szkoła elementarna wypełniła dwadzieścia pięć lat życia mego, i teraz kończę swój zawód tak, jak go niegdyś zacząłem, — niedaleko stąd — na katedrze pedagogiki.

„Właśnie dlatego, odpowiedzieli mi starzy przyjaciele, którzy przypominali sobie jeszcze owe odległe początki

moje, właśnie dlatego panu oddajemy głos. Właśnie pedagoga chcemy teraz wysłuchać i właśnie o tych wielkich zagadnieniach filozofji, etyki i religji, któremi inni zajmowali się tak, jak im wypadało z ich stanowiska. Nasza publiczność gienewska umie się zapatrywać na rzeczy z różnych stanowisk; stanowisko wychowawcy nie jest dla niej obojętne. Opowiedz nam więc, jakim sposobem wy we Francji usiłujecie rozwiązać te zagadnienia, które w praktyce wszystkie ostatecznie tyczą się wychowania.

I otóż stawiłem się, panowie, gdyż wolę przeceniać swoje siły, niż uchylać się od nalegania przyjaciół, abym dał „wyznanie swej wiary". Ta wiara może niejednemu wyda się bardzo negatywną, a może też mi się uda ją im wyjaśnić. Przynajmniej sprobuję: pokładam ufność w waszej pobłażliwości, a przedewszystkim w waszym dawnym przyzwyczajeniu, zarazem demokratycznym i protestanckim, do badania wszystkiego, aby zatrzymać to, co w tym jest najlepszego.

I.

Określmy przedewszystkim pole badań, na które wkraczamy.

Nie o religji, etyce i wiedzy w ogólności mamy tu mówić: znaczyłoby to tyleż, jak gdybyśmy chcieli mówić *de omni re scibili.* Mówić będziemy jedynie o ich stosunkach do wychowania w czasie obecnym. Aż do jakiego punktu religja, wiedza i etyka są siłami kierowniczemi w wychowaniu? Czy są z sobą zgodne, czy są z sobą sprzeczne, czy się nawzajem wyłączają? Jeśli z pomiędzy nich trzeba wybierać, to jak należy wybrać? Jeśli każdej

z nich trzeba przyznać jej dział, to podług jakich zasad ten dział określić?

W tych granicach nie jest to już zagadnienie, które moglibyśmy według własnego uznania usunąć na bok, jako niepotrzebne, albo odłożyć na później, jako zbyt trudne. Oto dzieci nasze stoją przed nami, a im musimy odpowiedzieć. One nie mogą czekać, aż podrosną, żebyśmy znaleźli ostatnie słowo wszech rzeczy. Życie pcha nas naprzód. Zresztą może tu kto przytoczy starą zasadę, która posiada bez wątpienia zdrowy sens: *Primum vivere, deinde philosophari.* Ale tutaj życie i filozofowanie idą w parze: ani nie mamy prawa do odmawiania dzieciom oświaty, ani środka do oświecania ich bez udzielania im pewnej filozofji.

To też wychowawca, nie roszcząc sobie pretensji do roli rozjemcy między teologiem, filozofem a uczonym, jednak jest zmuszony, chcąc nie chcąc rozstrzygać między niemi, ponieważ sam musi się zdecydować. Wychowanie, które jest tylko skromnym systemem zastosowań, staje się tym sposobem przyczyną okolicznościową starcia samych zasad. Możnaby od biedy wyobrazić sobie społeczność dorosłych, unikającą przez czas nieokreślony tego starcia, czy to wskutek obojętności, czy przez wyrozumowaną tolerancję, czy przez sceptycyzm, czy nareszcie przez pewien *modus vivendi*, roztropnie umówiony. Ale gdy trzeba kształcić młodzież, niepodobna uniknąć palących kwestji; milczenie byłoby tu uznaniem swej niemocy.

Widzimy więc, że skoro się znajdzie materjał do zatargu, wtedy zatarg musi wybuchnąć w samym łonie wychowania.

II.

Ale czy istnieje materjał do zatargu?

Dusze miłujące pokój chciałyby o tym wątpić. Ongi, jak mniemają, religja, etyka i wiedza żyły z sobą w harmonijnej zgodzie. Dlaczegoż nie miałoby być tak i teraz? A jeśli między niemi zaszło jakie nieporozumienie, czyż trochę skłonności do zgody nie mogłoby go rozproszyć?

Całkiem inne jest nasze pojmowanie zjawiska, które dla braku lepszej nazwy nazwaliśmy zatargiem. Jeśli duch filozoficzny i duch naukowy zaprzeczają duchowi religijnemu prawa do rządu dusz, a zatym i rządu społeczeństw, to w naszych oczach nie jest przypadkiem, albo, jeśli kto chce, jest przypadkiem koniecznym, jest faktem normalnym. Widzimy w tym fakcie zjawisko wzrostu. Ten fakt musiał się zjawić, albo ludzkość przestałaby wzrastać.

Spróbujmy wyjaśnić ten punkt widzenia i opowiedzieć w jej zasadniczych fazach historję tego wzrostu, oraz wykazać, że ludzkości, przechodzącej od wieku religji do wieku etyki i wiedzy, przytrafiło się tylko to samo, co dziecku, które się stało młodzieńcem, i młodzieńcowi, który się staje mężem.

W tym miejscu z góry proszę o wybaczenie, i to raz na zawsze, jeśli w tym poglądzie zawsze staję na stanowisku, z którego wychowawca tylko z trudnością może ustąpić. Dla niego słowa Pascala są prawdziwe w dosłownym znaczeniu: ludzkość jest człowiekiem, który się wciąż uczy. Dla niego dzieciństwo osobnika odtwarza mniej więcej wszystkie fazy dzieciństwa ludzkości, ten mały światek odbija w sobie wielki świat. Stąd pochodzi w poniższych studjach ciągłe zestawianie, ciągły paralelizm, który może panów znudzi, pomiędzy *psychologją dziecka a psychologją społeczeństw w wieku dzieciństwa.*

Z trzech dziedzin, które porównywamy, jedna ma niewątpliwie za sobą pierwszeństwo pod względem czasu.

Historycznie religja była pierwszą nauczycielką rodzaju ludzkiego. Czy chodzi o plemiona, wyłaniające się zaledwie ze stanu dzikości, czy o wielkie ludy starożytności albo nawet o narody nowożytne, wszelka cywilizacja, która się zaczyna, zaczyna się od religji; cywilizacja jest religją i w ciągu dłuższego lub krótszego czasu nie jest niczym innym.

Czy taki fakt jest przypadkiem? Jeśli wszędzie, gdzie się tworzy społeczeństwo ludzkie, pierwsze wzruszenia, doznawane przez człowieka, pierwsze przez niego znalezione prawdy, pierwsze prawa, przyjęte przez niego, czyli ściślej przez powstające społeczeństwo, wyraziły się pod postacią uświęconej tradycji, objawienia religijnego, to bez wątpienia ta postać czyli forma była jedyną, pod którą ten pierwszy skarb mógł być zgromadzony, przechowany i przekazywany.

Psychologicznie bowiem tylko religja łączy w sobie warunki, które powinna spełniać nauka, przeznaczona dla tych początkujących w życiu duchowym.

Najpierw, przemawia do nich jedynym językiem, który mogą zrozumieć, językiem autorytetu.

Dla małego dziecka rodzice jego, nawet wtedy, gdy tylko odpowiadają na jego instynkta, uprzedzają jego potrzeby, są wielką potęgą zewnętrzną, potęgą, która jednym skinieniem, jednym słowem, jednym spojrzeniem budzi w nim drżenie, pobudza je do płaczu. Taki jest i jeszcze bardziej drżący wobec swych bogów, odkąd ich ma, człowiek pierwotny: to, czego starcy pokolenia go uczą albo co mu nakazują, nie zwracałoby na siebie wielkiej uwagi, gdyby przemawiali w imieniu własnego doświadczenia; przemawiają w imieniu potęgi wyższej, jakąkolwiek ona jest: czy to są duchy przodków, czy mary czy fetysze, czy duchy leśne albo wodne, czy bogowie już uosobieni, później uczłowieczeni, jeszcze później nadludzcy—mniejsza o to. W tym pierwszym wieku dzieciństwa istnieje tylko jeden sposób nakazywania poszanowania dla prawa — to powaga, auto-

rytet; istnieje tylko jedna powaga — ta, której człowiek się boi.

Małe dziecko podrośnie; przestanie drżeć na sam dźwięk głosu ojcowskiego; ale jeszcze w ciągu wielu miesięcy albo lat ostatnią racją wszech rzeczy będzie dla niego słowo ojca, wola ojca. Ojciec twierdzi i nakazuje, dziecko powtarza i słucha: tak chce przyroda. I dziecko stanie się mężem tylko dzięki temu, że długo tym sposobem powtarzało i słuchało, że wierzyło, co mu powiadano, czyniło, co mu nakazywano, nie szukając innej racji.

Ludzkość postępuje tak samo. Nawet na znacznie wyższym stopniu kultury długo jeszcze prawo ma dla niej wartość tylko o tyle, o ile jest nakazem wyższego prawodawcy. Nawet gdy się wzniesie dość wysoko, aby już swego bóstwa nie rozdrabniać na części, tym bardziej jeszcze zależeć jej będzie na tym, żeby porządek prawny przychodził jej wprost od Boga. Żądać od niej poszanowania porządku, prawdy, piękna, dobra samych przez się i dla nich samych, znaczyłoby to żądać od niej zbyt wielkiego wysiłku abstrakcji. Nie umiałaby się jeszcze ugiąć przed ideą, ugina się tylko przed wolą żyjącą.

Dlatego to ludzkość wyobraża sobie, że pierwszych swoich zdobyczy moralnych, a nawet materjalnych, nie dokonała sama; bez wyjątku i niezmiennie odebrała je wszystkie z ust albo z ręki bóstwa. Wchodząc do tej sali, ujrzałem ilustrację tej lekcji historji: to nie Tryptolem wymyślił pług i zasiał zboże, to bogini dała mu oboje.

Jakkolwiek jednak ludzkość przypisuje swoje dzieło bogom, przecież to jest jej dzieło, i to dzieło, noszące na sobie jej piętno. Weźmy jakikolwiek lud, w jakimkolwiek punkcie historji i w jakiejkolwiek okolicy świata, rozpatrzmy jego rozmaite instytucje społeczne i porównajmy je między sobą: ich treść odsłoni nam wiek każdego z nich. Zawsze poznamy jedną, która widocznie poprzedziła wszystkie inne, — to instytucja religijna. Ona z istoty swej jest od nich wszystkich niższa i zarazem wyższa: wyższa przez

prostotę myśli, przez szczerość wzruszenia, przez jedność swych poglądów, przez prostotę wyrażenia, a przedewszystkim przez potęgę węzłów, które nawiązuje między ludźmi, wiążąc ich z całym wszechświatem widzialnym i niewidzialnym; a jednak niższa, nieuleczalnie niższa, i to dlaczego? właśnie dlatego, że posiada wszystkie swoje zalety, i że naiwność, świeżość, samorzutność, szalony strach i szalona śmiałość, bojaźliwość i dziecinne zuchwalstwo, porywy serca i marzenia ducha, — to wszystko są oznaki wieku młodocianego. Ten wiek się kończy, inny następuje niechybnie, który już nie jest wiekiem poezji, lecz szuka gruntu w świecie rzeczywistym, wiek, który spostrzega, porównywa, zastanawia się, rozbiera, rozumuje, który przeto będzie miał inne potrzeby, jak potrzeby religijne.

Że religja jest kwiatem wiosennym ludzkości, tego dowodzi nie tylko forma autorytetu, w której występuje, ale także jej istota. Należy w niej rozpatrzyć dwie rzeczy: jej *przedmiot* i jej *metodę*. Spróbujmy zdać sobie z tego sprawę.

Jaki jest *przedmiot* religji? Nie spieszmy się z odpowiedzią, biorąc za typ tę religję, która jest najdoskonalsza ze znanych. Potrzeba nam definicji, któraby obejmowała wszystkie religje, któraby przystawała do wszystkich faz religji, któraby zdawała sprawę ze wszystkich jej przemian w przebiegu wieków, u różnych ras, na różnych stopniach cywilizacji.

Proponowano wywieść tę definicję bądź z idei, bądź z uczuć, bądź z czynów, które jakoby specyficznie składały się na pojęcie religji: z *idei* — a wtedy religja składałaby się z pewnego całokształtu wierzeń i doktryn, bądź historycznych, bądź teoretycznych; z *uczuć* — a wtedy religja polegałaby na wzruszeniu *sui generis*, na uwielbieniu, uniesieniu, wierze, modlitwie; z *czynów* - a wtedy religja przedstawiałaby się jako pewien zespół prawideł, które możnaby stosować do urządzenia życia materjalnego i moralnego,

indywidualnego, rodzinnego i społecznego, zaczynając od pierwszych z wszystkich obowiązków, od praktyk kultu.

Mamy tu oczywiście nie definicję, ale analizę (rozbiór) faktu religijnego, rozłożonego na swe główne składniki. Trzeba więc przywrócić przerwaną jedność, poszukać formuły, któraby wyrażała całość, a nie szczegóły. Można ją znaleźć przez rozwinięcie słynnego zdania Schleiermachera: W najogólniejszym swym znaczeniu, religja jest poczuciem naszej zależności wobec zasady wyższej.

Ale czy to nawet wystarcza? Czy człowiekowi pierwotnemu albo człowiekowi cywilizowanemu zależy na tym stwierdzeniu swego stanu zależności względem świata i bogów? Czy zależy mu choćby na wzruszeniu, któreby to odkrycie w nim wywołało? Nie. Zjawisko jest zarazem bardziej zawiłe i bardziej konkretne. Prawda, że człowiek widzi i czuje swoją zależność, t. j. widzi i czuje, że jest wystawiony na działanie sił szkodliwych albo dobroczynnych; ale jednocześnie marzy i zamyśla o wejściu w stosunki z temi siłami, o zawiązaniu z niemi pewnego przymierza, podobnie jak ze wszystkiemi innemi istotami żyjącemi. Stosownie do stopnia swej kultury, wyrobi sobie o tych siłach wyobrażenie z początku nieokrzesane albo bardzo dziecinne, najpierw niższe od natury ludzkiej, potym podobne do niej, potym wyższe od niej; później pojmować je będzie już nie w rozproszeniu, lecz połączone w osobie wielkich bogów; jeszcze później uczyni między niemi podział całkiem nowy, rozróżniając dobro od zła, prawdę od fałszu, byt od niebytu; umoralni swoje bóstwa; nareszcie, wynosząc potęgi Dobra do nieskończoności, zjednoczy je kiedyś wszystkie w jednym, to jest w Bogu.

Ale na wszystkich tych stopniach oryginalność faktu religijnego stanowi to, że człowiek nie ogranicza się na samym stwierdzeniu, lecz natychmiast oddziaływa, oddziaływaniem jemu właściwym. Z całej duszy, z całą swą inteligiencją, uczuciem, wolą rzuca się gwałtownie na poszukiwanie boga, którego ujrzał w oddaleniu. Czy staro-

żytna, czy nowożytna, religja nie jest dogmatyką, nie jest etyką, nie jest estetyką: dajmy na to, że jest tym wszystkim, ale jest jeszcze czymś więcej — jest religją. Ona nie myśli, aby myśleć, nie wzrusza, aby wzruszać, nie działa aby działać; ona działa, czuje i myśli, aby sprowadzić rzecz najważniejszą, bezpośrednie obcowanie z bogami albo z Bogiem. Religja jest zetknięciem się z boskością. Czy boskość tkwi w fetyszu czy w gwieździe, w błyskawicach na Sinai czy na promiennych szczytach Olimpu, w niezmierzonej przyrodzie czy w najwyższej osobie żyjącej, czy nareszcie w Bogu idealnym, ujmowanym w głębi świadomości — historja religji od pierwszej do ostatniej stronicy mówi nam tylko to jedno. To uroszczenie może kto oceniać, jak mu się podoba; ale ono jest duszą religji, to uroszczenie, żeby zaprowadzić stosunek bezpośredni, ścisły, rzeczywisty pomiędzy człowiekiem a najwyższą zasadą wszechświata.

Aby zaś osiągnąć ten przedmiot, jaka będzie *metoda* religji, każdej religji?

Będzie równie naturalna, równie naiwna, równie samorzutna, jak było samo pojmowanie celu, który chce osiągnąć. Będzie to metoda, którą nazwiemy *metodą intuicyjną*, która polega na prostym porywie całej duszy ku przedmiotowi swego upragnienia. Będzie intuicją serca i ducha, samorzutnym aktem inteligiencji, bezpośrednio poprzedzonym przez wzruszenie, pociągającym za sobą bezpośrednio działanie, przyczym te wszystkie pierwiastki właściwie wcale się nie wyróżniają, gdyż ten sam wysiłek je łączy i miesza z sobą.

Jestto jakby pierwszy ruch małego dziecka, wyciągającego ręce ku przedmiotowi, którego pożąda, wołającego nań oczyma, giestami, okrzykami, zarówno, czy tym przedmiotem jest zabawka na ulicy, czy księżyc na niebie. Z czasem dziecko zrozumie różnicę między możliwością a niemożliwością, odkryje, że spełnieniu jego życzeń są postawione pewne granice; dorosły uczyni to samo gorzkie

doświadczenie. Ale ani dziecko, ani dorosły nie wyrzeką się odrazu tej wiary instynktywnej, którą mają do swych środków naturalnych; posługują się nią, jak ptak się posługuje swojemi skrzydłami albo lew swojemi pazurami. Ta wiara — która nie ma w sobie nic mistycznego, ponieważ się zlewa z instynktem życiowym — wytworzyła wszystkie religje. Jeśli dziki albo barbarzyniec ma wiarę w swoich bogów, to dlatego, że ma wiarę w swoją naturę; to dlatego, że ma wiarę w swoje zmysły, które tyle razy, dniem i nocą, pozwalały mu widzieć i słyszeć tych bogów, po pewnych znakach, które najczęściej świadczyły o ich gniewie; to dlatego, że ma wiarę do swego rozumowania, które wyśmiewacie wy, co macie pięćdziesiąt wieków doświadczenia więcej od niego; ale dla niego to rozumowanie jest nieodparte, gdyż opiera się na porywających pozorach, jedynych rzeczywistościach, jakich się domyśla, i na uderzających analogjach, jedynym sposobie porównywania, jaki on zna: to również dlatego, że ma wiarę (a cóż jest bardziej uprawnione?) do świadectw ludzi najmędrszych w pokoleniu, do tradycji przodków, którzy dla niego jeszcze żyją i są potężni. Jego wiara, która wam się wydaje niedorzeczną, jest rezultatem jego wiedzy, jego całkowitej wiedzy. Jego wiara jest dobrą wiarą. On nie wynajduje chimer, nie tworzy poezji; tłumaczy tylko, jak umie, co zdawało mu się, że widzi, i co zdaje mu się, że wie; wkłada w to całą pilność, do jakiej jego słaby mózg jest zdolny, i wkłada w to całą ścisłość, jaka jest możliwa przy narzędziach, któremi rozporządza.

Nie szukając przykładów daleko, patrzmy, jak ubogi rybak irlandzki albo bretoński zanosi swoje wota Najświętszej Pannie, i nie wątpi o niej, ponieważ nie wątpi o sobie; nie nauczył się wątpić o czymkolwiek, co jest wyryte w jego wierzeniach. Jego umysł nigdy jeszcze się nie wzniósł aż do tej myśli w drugiej potencji, która polega na myśleniu swej myśli, na jej kontrolowaniu, na jej osądzaniu, na jej roztrząsaniu, słowem: na refleksji. On myśli

poprostu tak, jak mówi, pewnego rodzaju wytryskiwaniem, którego biegu nie reguluje, które niekiedy wprawia go w zdziwienie, gdyż mniema, że w nim odzywa się działanie kogoś innego, jakieś parcie, które nie od niego pochodzi, coś, nad czym on nie panuje.

Taki stan umysłowy, który jest stanem ogromnej większości ludzi, pociąga za sobą jedynie metodę, która jest właśnie nieobecnością metody, to jest czystą samorzutnością.

Religje pierwotne po większej części przedstawiają nam tę samorzutność bez granic; nie są one, jak twierdzono, wytworem obłąkania i zboczenia wyobraźni; jestto poprostu pierwszy, mętny jeszcze i nieuporządkowany rzut wszystkich zdolności ludzkich, działający swobodnie (mniej więcej tak, jak działałoby dziecko, gdyby było pozostawione samemu sobie, nie znajdując w swej kołysce wszystkich tych narzędzi, które wytworzyły wieki, zaczynając od cudownego narzędzia języka). Ale nawet w pełni cywilizacji cechą wyróżniającą religji jest zawsze ta sama metoda, bezpośrednie twierdzenie, gwałtowne i ryczałtowe branie w posiadanie. Ponieważ jest utworzona dla masy ludzkiej, a nie dla wybranych, musi się składać z pierwiastków dostępnych dla wszystkich, musi się zgadzać z ich pojęciami, musi się naginać do ich nawyknień umysłowych, musi się posługiwać ich środkami i przemawiać ich językiem. Stąd to pochodzi, że nawet po tylu wiekach cywilizacji ma jeszcze i ma ciągle te zasadnicze cechy, któreśmy wyliczyli: wytwarza i przekazuje się przez powagę, podaje się za objawienie boskie, chce ujmować Boga bezpośrednio, i aby dojść do tego celu, żąda od każdego tylko tego, co jej zawsze dać może: wiary i posłuszeństwa.

Gdyby biedne, drobne pokolenie koczujące ostatecznie nie przyłączyło się do innych i nie wytworzyło początków narodu, w którym ocieranie się jednych o drugich musi przyśpieszyć wychowanie wzajemne i powoli wytworzyć

społeczeństwo ludzkie w całej jego złożoności, człowiek nigdyby nie odczuwał potrzeby ani nie miałby środka do jakiejkolwiek zmiany w gmachu religji, w którego cieniu się narodził.

Ale chociaż powoli, społeczeństwo się rozwija, chybaby całkiem zanikło. I powoli w głębi umysłów, które się tego najmniej domyślają, wytwarza się praca ukryta, głucha i milcząca, która powoli doprowadzi do podwójnej przemiany, jednej pod względem umysłowym, drugiej pod względem moralnym.

Religja dotychczas była wszystkim: wiedzą, sztuką, przemysłem, hygjeną, medycyną, prawodawstwem, prawem politycznym, etyką, znajomością przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, władzą działania na ludzi, na rzeczy, na bogów; zawierała w sobie wszystkie skarby. Historja cywilizacji jest historją stopniowego wyodrębniania się składników tego bloku pierwotnego. Od czcigodnego pnia odrywają się jedna po drugiej gałęzie, które, aby mogły rosnąć, odbierają mu wiele soków żywotnych. Kapłan przestaje być człowiekiem uniwersalnym. W miarę jak społeczeństwo się komplikuje, wytwarza sobie odrębne organa dla różnych funkcji, oddaje wojnę wojownikom, sprawiedliwość sędziom, sprawy publiczne naczelnikom, medycynę lekarzom, sztuki sztukmistrzom.

Z tej wielkiej historji podziału pracy my rozpatrywać będziemy tylko dwa rozdziały: jak odrywają się od religji *wiedza* i jak *etyka*?

III.

A najpierw wiedza.

Wszystkie matki z uśmiechem obserwowały przelotną chwilę, w której dziecko wyobraża sobie wszystkie rzeczy

jako podobne do niego, działające jego sposobem, według swego upodobania. „Księżyc jest dziś niegrzeczny“, powiedziało dziecko, które podsłuchał Guyau, „nie chce się ukazać.“ Jest to chwila przelotna dla naszych dzieci, ponieważ naokoło nich wszystko natychmiast prostuje to złudzenie, ale była to chwila bardzo długa dla ludzkości: ponieważ nie było nikogo, ktoby ją ostrzegał, musiała sama otrząsać się ze swych złudzeń. Stąd pochodzi, że pierwsze pojmowanie wszechświata, które wytworzyły i które jeszcze w oczach naszych wytwarzają ludy niecywilizowane, jest pojmowaniem świata, w którym wszystko jest możliwe, ogromnej fantasmagorji, w której, jak cienie, przesuwają się obrazy najrozmaitsze, bez wszelkiego między niemi związku, porządku, prawa. Jakże daleko posunąć się musiała historja ludzkości, aby w umyśle ludzkim wytworzyło się pierwsze niejasne pojęcie *natury*, ograniczenie powszechnego nieporządku, pierwsze mętne przeczucie regularnego powiązania rzeczy!

W owej to chwili zrodziła się możliwość wiedzy. Tak przynajmniej zaczęła się wytwarzać pewna dziedzina, wyzwalająca się od ruchomej niestałości przypadku i chaosu, dziedzina, w której fakta musiały niezmiennie następować po innych faktach, w której pewne zdarzenia można było napewno przewidywać, w której powoli utrwalał się stały ląd rzeczy poznawalnych i znanych. Ten ląd stały był długo tylko nieznaczną wysepką, zabłąkaną w bezmiernym oceanie, w którym w dalszym ciągu rozgrywały się samowolne fantazje potęg nieznanych. Mimo to wyłom był zrobiony, ważne odróżnienie weszło do umysłu ludzkiego. Odtąd istniała dla niego *przyroda*, która jeszcze niewiele znaczyła, i *nadprzyrodzoność*, która była prawie wszystkim. Czas stopniowo zmieniał wzajemny stosunek obydwu dziedzin.

Z początku rozdział tych dwu dziedzin, jak się zdaje, nie zmniejszał działu religji.

Cóż to znaczy, jeśli człowiek dziki teraz już wie, że słońce niechybnie jutro wzejdzie, że potok nie może nie płynąć dalej, że kamień rzucony nie może nie upaść; jeśli jest nawet przekonany, że zasiane ziarno zakiełkuje? najpierw potrzeba będzie całych wieków, zanim będzie przekonany o tym do tego stopnia, żeby już się nie obawiał, iż jaki potężny czarownik albo duch złośliwy zagrabi mu jego słońce, albo odwróci bieg rzeki, albo rzuci niewidzialny i zabójczy urok na jego pola, na jego dobytek, na jego dzieci.

A powtóre, sam ten podział na dwa światy — jeden przyrodzony, drugi nadprzyrodzony — chociaż pierwszy świat częściowo oddaje wiedzy, jednak nadal zachowuje drugi religji. Świat nadprzyrodzony pozostanie odtąd jej własnym i nieodjętym królestwem. Tylko ona w nim obracać się będzie, jak zechce.

I w rzeczy samej, pokolenia następują jedne po drugich, cywilizacje się przekształcają, nawet religje wielokrotnie zmieniają swoją szatę; jedna rzecz pozostaje zawsze, niezmienna, żywotna, nietknięta w przebiegu stuleci, wieczna podstawa, niewzruszona podpora religji: wiara w nadprzyrodzoność.

Zatarg naprawdę wybuchnie dopiero w ten dzień, w którym wiedza zechce postawić stopę na tej uświęconej dziedzinie.

Ten dzień już nadszedł—nie potrzebuję przypominać, po ilu stuleciach, za cenę jakich walk.

Nareszcie wolna, wiedza wydaje swoje świadectwo. Wszystkie jej badania są zgodne między sobą: nauki o przyrodzie, nauki o życiu, nauki o człowieku, historja gatunków i historja społeczeństw, fizyka i filologja, krytyka idei i krytyka faktów—wszystko pozwala, wszystko nakazuje nam powiedzieć: świat podlega pewnym prawom, i te prawa nie mają wyjątków. Jest tylko jedna przyroda, niema nic nadprzyrodzonego.

Twierdzić, że wszystko, co znamy, podlega pewnym prawom, i dodać do tego, że jeszcze nie znamy wszystkich praw, jest to coś całkiem innego, jak twierdzenie, że zna się wypadki, w których te prawa są obalone nie przez działanie innego prawa, lecz przez wtrącanie się woli, wyższej nad wszelkie prawo.

Może pozostać niezliczone mnóstwo faktów tajemniczych, to jest niewyjaśnionych, z czego jednak bynajmniej nie wynika możliwość choćby jednego cudu. Bo właśnie cud nie jest stwierdzeniem faktu niewyjaśnionego, lecz jest rzekomym wyjaśnieniem faktu stwierdzonego.

Fakt niewyjaśniony nie podlega krytyce, wyjaśnienie jej podlega; musi dać się zrozumieć i przyjąć przez rozum.

Otóż jeśli wszystkie religje wytwarzają znaczną liczbę cudów—przyczym zresztą każda z nich uważa za całkiem śmieszne cudy wszystkich innych religji bez wyjątku — to również wszystkie w obliczu bezstronnej nauki wykazują tę samą niemoc do naszkicowania choćby zaczątku dowodu naukowego, to jest dowodu na poparcie choćby jednego z tych cudów, wielkich czy małych, dawnych czy nowych.

Wszystkie cudy mają widocznie ten sam początek, tę samą rację bytu; odbijają ten sam stan umysłu, to jest taki stan, który nie ma jeszcze wyrobionego poglądu na świat rzeczywisty, który nie wierzy w porządek powszechny albo wierzy weń tylko z zastrzeżeniami, który powraca wciąż nieprzeparcie do wyobrażania sobie poza zjawiskami przyrody nie stałych praw, lecz woli podobnej do naszej, mogącej się zmieniać, sprzeciwiać się sobie, dopuszczać się gwałtu, choćby tylko dlatego — o naiwności — ażeby lepiej zaznaczyć swą potęgę.

Słusznie powiedziano: wszystkie cudy są solidarne; dlatego niepodobna pomiędzy niemi odróżniać, przynajmniej pod względem ich wartości pozytywnej. Ukazywanie się aniołów, odzianych w białe szaty, albo dziewic

promieniejących, strasznych demonów, nadzwyczajne czyny pewnych osobistości, mniej lub więcej faworyzowanych przez Boga, przepowiednie, egzorcyzmy, nadprzyrodzone wyleczenia, cudowna ochrona wiernych od ognia i żelaza, nagła śmierć bezbożników, głusi, którzy słyszą, ślepi, którzy widzą, chromi, którzy chodzą, umarli, którzy zmartwychwstają, święci unoszeni do nieba—nic z tego wszystkiego nie należy wyłącznie albo w wyższym stopniu do jednej tradycji religijnej z uszczerbkiem innych; jestto wspólna i wybujała roślinność, która po wszystkie czasy i w każdym klimacie wciąż się rodzi i odradza z najstarszej głębi duszy ludzkiej; to wszystko odnajdujemy w Tebach i w Babilonie, w Benares i w Jerozolimie, w Rzymie i w Byzancjum, w Mekce i w Lourdes.

Nie upatrujmy w tym zresztą dobrowolnej niedorzeczności, prostej choroby rasy. Od chwili, gdy człowiek wytworzył sobie ideę Boga, pana wszechświata, nie może się pogodzić z myślą, żeby ten pan mógł być ograniczony w swym działaniu: pierwszym porywem człowieka jest żądanie, żeby jego Bóg był wolny i wszechmocny, tak jak on sam chciałby być wolnym i wszechmocnym.

Historyk więc nie tylko się nie zdziwi, jeśli wszędzie odnajduje wiarę w nadprzyrodzoność, ale raczej zdziwiłby się, gdyby jej gdzie nie napotkał: z początku ta wiara nie napotyka w umyśle ludzkim żadnej przeszkody; zaspokaja wszystkie jego potrzeby i całą jego wiedzę; później, w miarę, jak doświadczenie go poucza, ta wiara staje się jego ucieczką i obroną od wszystkiego, co w wszechświecie go przygnębia, niepokoi albo oburza: jestto właściwy mu protest ducha przeciw materji, protest śmiertelnika przeciw śmierci, protest istoty kochającej i myślącej przeciw wszechświatowi, który nie myśli i nie kocha. Od przyrody widzialnej odwołuje się do niewidzialnego Boga. Woli wątpić o rzeczywistości, niż wątpić o nadziejach, żywionych w sercu, i te nadzieje swoje wyraża gwałtownie w śmiałych twierdzeniach.

W jakimkolwiek okresie ludzkości obserwować będziemy wiarę w nadprzyrodzoność, znajdziemy w niej pod niedorzeczną powłoką, jedną z rzeczy najszlachetniejszych i najbardziej wzruszających na tym świecie: ducha, buntującego się przeciw materji, człowieka, usiłującego ujarzmić przyrodę.

Ale im czcigodniejsze jest uczucie, które stworzyło całą wiarę w nadprzyrodzoność, tym widoczniejsza, że właśnie to uczucie wytworzyło tę wiarę. Nadprzyrodzoność nigdy nie potrzebowała być narzuconą duszy ludzkiej drogą dowodzenia, gdyż właśnie dusza ludzka narzuca ją sama światu bez wszelkiego wahania. Czy jej wyraz jest naiwny czy nieokrzesany, prozaiczny czy wzniosły, czy jest zwierzęciem czy aniołem, czy zależnie od czasu przekształca się w magję, taumaturgję, w mity czy obrządki czy w idealne legiendy, czy też w dziki ascetyzm, w eteryczny mistycyzm, w pobożność ewangieliczną,—grunt pozostaje zawsze ten sam: jestto wieczny wysiłek i poniekąd nieustanna palpitacja duszy ludzkiej, tęskniącej do nieskończoności.

My sami, którzy dobrze wiemy, że niema cudów i nigdy ich nie było, czyż nie mieliśmy nigdy takiej chwili dziwnego niepokoju, w której chcielibyśmy wrócić się wstecz, w której, zamykając jaką starą księgę legiend, powiadamy sobie po cichu: „Jaka szkoda, że to nie istnieje! Jakże to byłoby pięknie, gdybyśmy mogli, jak dawni prorocy Izraela, liczyć na pewno na interwencję Jehowy, gdybyśmy mogli, jak cała starożytność grecka i rzymska, uważać za rzecz pewną, że jakiś bóg nam odpowie, skoro się zapytamy jego wyroczni; gdybyśmy mogli, jak ludzie wierzący z głębokiego średniowiecza, być pewni, że Bóg, który wszystko widzi i wszystko może, nie dopuści, żeby zły tryumfował, a sprawiedliwy uległ; że raczej uczyni cud: wrzący olej nie zechce spalić ciała niewinnego; woda nie zechce go utopić; miecz, spuszczony na jego szyję, odskoczy, nie dotykając go wcale; zwierz wygłodzony

położy się u stóp jego...“ Niech tak będzie, odpowiada nauka, ależ to nie wasze marzenie rozstrzyga o rzeczach. Nie podobało się Bogu, żeby tak było. Najstraszniejsze nieprawości są popełniane, a niebo się nie otwiera i Bóg nie rusza palcem. Zdaje się wam, że świat byłby piękniejszy, gdyby się opierał na patronie, o którym marzyli mistycy, gdyby był światem, naszkicowanym przez Żywoty świętych i na witrażach naszych katedr. Być może, ale co robić? Świat jest stworzony według innego modelu! Trzeba powiedzieć prawdę, trzeba brać dzieło Boga takim, jakim jest. W tym świecie widzialnym nic nie działa, nic się nie zdarza, coby z góry nie było określone i uregulowane przez ten cud, który wyłącza wszystkie inne cudy, przez tę tajemnicę, wobec której tajemnice wszystkich religji są niczym: przez powszechną sieć praw niezmiennych, stanowiących niezłomną kartę wszechświata i stanowiących w porządku przyrody jedyne autentyczne prawo boskie.

Otóż mamy zatarg intelektualny. Jestto tylko pierwsza połowa zatargu, może mniej ważna. Przechodzimy do zatargu moralnego.

IV.

Chrześcijaństwo — i to jest jego zasługą — przyzwyczaiło nas tak dalece do utożsamienia etyki i religji, że przyjmujemy tylko z pewnym niedowierzaniem myśl o ich podziale, o przeciwstawieniu jednej drugiej.

Historja jednak we wszystkich okresach wykazuje nam, jak etyka się wyodrębniała, podobnie do wiedzy, jak się wyzwalała, podobnie do tamtej, od religji, i to z tych samych pobudek, mianowicie, ponieważ umysł ludzki dojrzał i zrewidował swoje pierwsze wierzenia.

Mogę tu tylko przytoczyć kilka przykładów, wziętych na chybił trafił z różnych wieków.

Podobnie jak wiedza się zaczyna wraz z pierwszemi nieśmiałemi protestami doświadczenia przeciw ryzykownym twierdzeniom magika pokolenia, tak właściwa etyka się zjawia, kiedy przeciw ustanowionemu zwyczajowi — a wiemy wszyscy, jakim ciężarem zwyczaj przygniata ludzi nieucywilizowanych — nagle wystąpi uczucie naturalne, silniejsze u jednego osobnika niż u jego współplemienników, dość silne, aby weń wpoić chęć do nieposłuszeństwa.

Niedawno słyszałem, jak jeden z ludzi najlepiej obeznanych z tym przedmiotem przytoczył na to wiele przykładów [1]). Przytoczę z nich tylko jeden.

U pewnych plemion indjańskich jakieś „tabu“ żąda, żeby żona nie zległa w chacie małżeńskiej. Na kilka dni przed połogiem budują dla niej szałas z gałęzi, który następnie palą, skoro ona go opuści. Pewien podróżnik opowiada fakt, którego był świadkiem: pewna kobieta została zaskoczona bólami porodowemi, kiedy przepisany szałas nie był jeszcze sklecony. Było to w zimie. Tabu jest ściśle formalne: kobieta musi wyjść z chaty; więc wykopują jej w śniegu, w pewnym oddaleniu od chaty, wielką jamę, która ma jej służyć za legowisko. Podróżnik widzi, jak mąż bierze ją na ręce i zanosi do tej jamy w śniegu; płakał biedak gorącemi łzami, przewidując, że żona tam umrze. Przypuśćmy teraz rzecz prawie niemożliwą: że ten człowiek uczyni jeszcze dalszy wysiłek, że ośmieli się pogwałcić tabu, przeciwstawić swoje poczucie ludzkości uświęconej tradycji plemienia; przypuśćmy jeszcze, że niektórzy inni z jego blizkich, tknięci tym samym wzruszeniem, przyznają mu rację i naprzekór temu tabu, stawiając czoło gniewom starców i groźbom czarownika, upoważnią

---

[1]) Leon Marillier, w swych wykładach w Szkole etyki, o początkach etyki u ludów nieucywilizowanych

biedną kobietę do pozostania w swej chacie,—wtedy wkroczy do plemienia etyka niezależna.

Tym czy owym sposobem etyka musiała tam wkroczyć; bo widzimy, jak jeden po drugim znikają, wprawdzie nie bez trudu, ale ostatecznie znikają zwyczaje barbarzyńskie, przyobleczone w charakter religijny, który przetrwał wieki.

O jednym z tych zwyczajów pomyśli każdy odrazu. W znacznej części ludzkości, nie tylko dzikiej, ale nawet już ucywilizowanej, panował długo zwyczaj ofiar z ludzi. Jakżeż ten zwyczaj mógłby był ustać, gdyby prędzej czy później nie znalazł się był ktoś, w którym głos natury przemawiał silniej, niż uświęcona tradycja? Czyż podanie o ofierze Izaaka, powstrzymanej w ostatniej chwili przez samego Jehowę, nie jest jednym ze śladów tego błogiego przewrotu? Czyż zastąpienie ofiary ludzkiej przez ofiarę zwierzęcą nie oznacza pierwszego zwycięstwa etyki naturalnej nad drugą, wskutek szczęśliwej ugody? Nie spieszmy się z sądem, jakoby to zwycięstwo było łatwe. Przeczytajmy np. w jednym z uczonych i pięknych pism Alberta Réville, ile to potrzeba było dyplomacji i wysiłków, aby skłonić lud w pełnym rozwoju cywilizacji, lud meksykański, do wyrzeczenia się tej wstrętnej praktyki: tak bardzo się obawiał niewysłowionych plag, które kapłani mu zapowiadali, jako karę za tę bezbożność.

A w Biblji samej czyż nie widzimy, z jaką zgrozą lud izraelski, na przekór swoim prorokom, patrzy na swoich sąsiadów kananejskich, którzy w czasie wielkiej klęski rzucali w ogień swoje dzieci pierworodne, to jest palili je na cześć sztraszliwego boga — tego, którego nazwano nieścisłym mianem Molocha? I czytamy z wielkim uznaniem to przykazanie zakonu mojżeszowego, które, utrzymując w mocy zwyczaj ofiarowania pierworodnych zwierząt, uroczyście z nich wyłącza pierworodnych człowieka i każe tę ofiarę zastąpić przez datek.

Ileż innych przykładów mogłaby nam dostarczyć Biblja, dotyczących tych stopniowych i częściowych zdobyczy etyki ludzkiej nad tradycyjną etyką religijną! Przypomnijmy sobie ten dramat tragiczny, którego końca nawet nie znamy, który się odgrywa w chwili, gdy Ezdrasz i Nehemjasz podejmują się odbudowania Jerozolimy i przywrócenia wśród resztek Izraela, którzy powrócili z Babilonu, poszanowania zakonu Jehowy w całej jego czystości. Pierwszym przepisem tego zakonu jest zakaz, zabraniający pobożnemu żydowi żenić się z kobietą obcą. Otóż większość tych, którzy powrócili z wygnania, nie wyłączając lewitów i kapłanów, są pożenieni z cudzoziemkami. Co tu zrobić? Czyści, wierzący, doskonali przestrzegacze zakonu nie wahają się ani chwili: należy odesłać z powrotem te kobiety i ich dzieci. Ale wielu się zawahało. I było to bez wątpienia w ciągu tej długiej i dręczącej walki, gdy zjawił się nieznany autor i rzucił na szalę proste opowiadanie, perłę sielanek wschodnich, historję Rut Moabitki, którą kończy temi prostemi słowy: „Otóż Booz spłodził Obeda, który był ojcem Izajego, który był ojcem Dawida“.

Jakaż to mowa obronna na korzyść kobiet cudzoziemskich! Jakie zwycięstwo etyki ludzkiej nad rzekomą etyką boską! Jakiż to gienjusz, który wynalazł tę powieść serca, serca godnego proroków! A jakże dobrze uczynili ci, którzy tę powiastkę włączyli do ksiąg świętych Żydów!

Czyż to również nie etyka naturalna występuje nadaremnie przeciw samemu tekstowi prawa religijnego, gdy ostatni prorocy, naprzekór Dekalogowi, w którym Bóg powiada: „Ja karzę nieprawość ojców na dzieciach“, ośmielają się zawołać: Nie, to nie prawda. Nie powtarzajcie już tego fałszywego przysłowia: „Ojcowie zjedli jagodę winną niedojrzałą, a zęby synów drętwieją“. Kto zgrzeszył, ten będzie ukarany; ani ojciec nie odpłaci za syna, ani syn za ojca [1]).

---

[1]) Ezechjel XVIII cały; Jerem. XXXI, 29, 31 etc.

Ale pilno mi od tych świadectw odległej przeszłości przejść do żywych faktów, które nas bliżej obchodzą, nas ludzi czasów dzisiejszych.

My również, my przedewszystkim, musimy wybierać między nieprzepartemi natchnieniami naszego sumienia a wierzeniami tradycyjnemi. Może się kto łudzi, że ten rozwód odbywa się tylko w punktach szczególnych, drugorzędnych. Ależ nie. Trzeba mieć odwagę do przyznania tego: jak nauka odrzuca ryczałtem wszelką nadprzyrodzoność, tak etyka musi odrzucić ryczałtem cały grunt dogmatyki, tak, powiadamy: naszej tradycyjnej dogmatyki chrześcijańskiej.

Jeślibym temi słowy wbrew swej intencji obraził kogo w tym audytorjum, to proszę go przedewszystkim o wybaczenie; proszę go także, żeby, zanim zacznie krzyczeć gwałtu, uspokoił się, jak ja usiłuję się uspokoić, w tej myśli, że prawda nie zależy od nas, lecz my od niej; my wszyscy wyczerpiemy swoją możność i spełnimy swój obowiązek, jeśliśmy zdecydowani szukać jej nie takiej, jakąbyśmy ją mieć chcieli, lecz takiej, jaką jest. Poszukujmy jej ze strachem i drżeniem, bo to rzecz święta, z którą się nie igra, ale poszukujmy jej z całą wolnością ducha, gdyż ona się odsłania tylko duchom wolnym.

Otwórzmy katechizm, nie powiadam: ewangielję, lecz katechizm chrześcijański, w jego postaci popularnej, takiej, jaką znajdujemy w ręku wiernych i ich dzieci wśród ogromnej większości tych czterech albo pięciuset miljonów ludzi, wyznających religję chrześcijańską na kuli ziemskiej.

Pomówię o katechizmie jako profan, z prostotą, może trochę ociężałą, laika; ale przynajmniej w protestantyzmie laicy mają prawo czytać katechizm, a nawet mogą próbować go zrozumieć. Zresztą on przecież dla nich jest ułożony. A ponieważ chodzi o jego użytek w wychowaniu, więc przedewszystkim chodzi o to, jak oni go rozumieją,

a nie o pojmowanie subtelniejsze, które o nim mogą mieć teologowie.

Bóg doskonały stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje, stworzył go wolnym. Człowiek nie umiał uczynić dobrego użytku ze swej wolności. Więc upadł, on i całe jego potomstwo. Wskutek tego jego potomkowie już nie są wolni, jakkolwiek mają jeszcze pewne pozory wolności. Rodzą się w grzechu, grzeszą z koniecznością: Zato Bóg ich ukarze. Ale jak? Przez męki bez końca i wytchnienia. Jednak Bóg wybiera niektóre z tych smutnych stworzeń, aby je zbawić. Czy wybiera najgodniejszych? Wybiera tych, których mu się podoba ułaskawić. Ale do ich zbawienia potrzeba dwuch warunków: jeden, który nie od nich zależy, polega na tym, żeby Bóg zesłał na ziemię swego Syna, drugiego siebie, aby za nich poniósł śmierć, która odkupi grzechy rodzaju ludzkiego, albo przynajmniej grzechy wybranych; drugi warunek, który zależy od nich, to wiara, wraz z uczynkami, które z niej wypłyną. Ci, którzy tym sposobem będą wybrani, aby wierzyli, będą wierzyć, i ci będą zbawieni; inni będą potępieni na wieki.

Oto epopeja boska, którą dusza nasza ma się napawać.

Że to jest jedna z najpiękniejszych i najwyższych budowli dogmatycznych, jakie nasz biedny świat widział zbudowane, temu nie zaprzeczę. Że w epoce, w której została ułożona i utrwalona w pewien system, oznaczała niezaprzeczony postęp w porównaniu z religjami dawniejszemi, to nie zbyt trudno wykazać. Ale cóż? czyż o to chodzi? Chodzi chyba o to, żebyśmy wiedzieli, czy chcąc się zastosować do tego dogmatu, możemy zmusić swoją świadomość do cofnięcia się, czy możemy ją skurczyć do miary, jaką miała dwa tysiące lat temu.

W całej tej historji o Bogu, o człowieku i o świecie niema ani jednego słowa, któreby w naszym sumieniu

nie wywoływało, nie powiem: oburzenia (bo aby się oburzać, trzebaby w to wierzyć), ale niemego i smutnego zaprzeczenia.

Bóg mądry, który stwarza miljony istot, mając pewność, że zginą, co więcej, że cierpieć będą niewysłowione męki przez całą wieczność! Bóg prawdziwy, który im powiada: „Oto mój zakon, bądźcie posłuszni, albo będziecie zgubieni“, a który dopowiada sobie w myśli to, o czym dobrze wie: „Jest dla was materjalnym niepodobieństwem, żebyście byli posłuszni, jesteście zgubieni jeszcze przed urodzeniem“. Bóg sprawiedliwy, który za chwilowe winy karze mękami, nie kończącemi się po miljonach stuleci! Bóg miłosierny, który chce zbawić część swoich ofiar i który nie ma na to innego sposobu, jak ten, że zamiast nich okrutnie dosięga swojego niewinnego Syna! Nie, nie, ten Bóg to nie nasz Bóg, i nie możemy żądać od dzieci naszych, żeby w takiego Boga wierzyły.

Czyż to nasza wina, jeśli już nie możemy znosić takiego pojmowania Boga? Któż nam dał inne pojęcie o nim? Dlaczegóż mamy wyryty w głębi serca obraz Boga, który chce, żebyśmy go wszyscy razem nazywali „Ojcze nasz“, obraz Boga, który jest miłością, Boga, który chce, żebyśmy my, którzyśmy źli, przebaczali siedemdziesiąt razy siedem i który sam się uosabia w nieskończonym współczuciu Ojca syna marnotrawnego? Ludzkość przecież nie jest winniejsza od syna marnotrawnego.

Dlaczegóż więc, zamiast nauki Jezusa, Kościół nam przekazał dogmatykę, która jest tak mało do niej podobna? Widzimy to bardzo dobrze.

W czasie, gdy zbudowano ten system świata, oparty na stworzeniu, upadku, potępieniu, odkupieniu, odpowiadał on ogólnemu stanowi umysłów; miał on na umysły ówczesne nieskończenie więcej wpływu, niż Kazanie na górze; przynajmniej mędrcy Kościoła tak sądzili.

W owym czasie, piętnaście albo osiemnaście wieków temu, nie uważano za coś złego, żeby Bóg był podobny do

monarchy świata starożytnego, nieograniczonego pana rzeczy i ludzi, bez innego prawa, jak własne upodobanie; świadomość ludzka zaczyna się buntować przeciwko takiemu grubemu ideałowi dopiero wtedy, gdy się stała zdolną do przeczuwania ideału czystszego.

W owym czasie idea łaski nie oburzała nikogo; nie sądzono, iż się obraża Boga przypuszczeniem, że jest zdolny, jak wszyscy monarchowie, udzielać swej łaski tym, którym mu się podoba, a być nielitościwym dla innych.

Świat starożytny, przyzwyczajony do dzikich teorji karnych, nie zadawał sobie pytania, które za naszych dni zadałby sobie umysł nawet mało wykształcony: cóż to może znaczyć, zwłaszcza ze strony Ojca, taka kara, która nie poprawia winowajcy, która go nie zwraca do dobrego, która niczemu ani nikomu na nic się nie przyda, chyba że jest, jak kaźni czasów starożytnych, okropnym postrachem dla trzody ludzkiej?

Można utrzymywać, że w owym czasie ta doktryna kar wiecznych, jakkolwiek jest oburzająca, posunęła ludzkość o wielki krok naprzód. Wpoić w masy ludowe tę nadzwyczajną obawę grzechu, choćby pod postacią obawy piekła, uderzyć wyobraźnię ludową do tego stopnia, że drżała ze zgrozy na obraz udręczeń bezmiernych, związanych z jednym złym uczynkiem, — było to coś wzniosłego dla barbarzyńcy!

A może dobrze zasłużyli się rodzajowi ludzkiemu ci, którzy przed godziną, w której był zdolny pojmować inaczej, odsłonili mu gwałtownie, zapomocą grubych i strasznych symbolów, nieskończoną wartość prawa moralnego i nieobliczoną doniosłość czynu ludzkiego.

W owym czasie pojęcie odkupienia przez ofiarę pokutną, zdawało się być nieodzownym w każdej religji. O! ta idea odpokutowania! jakże byłoby dobrze, gdyby jej historję opowiadano naszym dzieciom, jakżeby była dla nich ważniejsza, niż opowiadania o królach i bitwach! W epoce, w której dogmat chrześcijański się ustalał, ofia-

ra, składana bogom, była jedyną instytucją powszechną na ziemi, instytucją ludzką *par excellence*. Nie było społeczeństwa bez religji, nie było religji bez ofiar, najczęściej krwawych. Nikt, nawet filozofowie, nie byłby pojmował społeczeństwa ucywilizowanego bez tej formy zasadniczej. Grecy i Barbarowie, Aryjczycy i Semici, Egipcjanie i Indowie, cała ziemia składała ofiary; składano ofiary w Jerozolimie jak w Tyrze, jak w Atenach, jak w Rzymie; składał ofiary Sokrates, składał je Marek Aureljusz. Jakżeby nowa religja mogła obejść się bez ofiar? Bez ofiar czyż byłaby religją?

Pierwsi uczniowie Jezusa, żydzi, uczynili ze śmierci Chrystusa ostatnią i doskonałą ofiarę lewicką, ofiarę, która czyniła wszystkie inne niepotrzebnemi. A św. Paweł, przyswajając sobie ten wielki obraz, uczynił z niego dogmat. I wszyscy zrozumieli, bo wszyscy byli zgodni, że potrzeba było odpokutowania. Jezus był ofiarą pokutną. Jakim sposobem? W jakim znaczeniu? Przez jaki szereg tajemniczych działań, teorję kilkakrotnie zmienianą w ciągu stuleci? To wyjaśnił niedawno w naszych Przeglądach religijnych [1]) mistrz wiedzy teologicznej, któregoście panowie słyszeli w tym miejscu, i któregoście napewno nie zapomnieli, dziekan Sabatier. Wykup, zapłacony djabłu, czy dług, uiszczony Bogu, z naddatkiem zasług dodatkowych, spływających na żywych i umarłych, fala, którą Kościół podejmie się skanalizować; podstawienie niewinnego na miejsce winowajcy, aby pomścić cześć Boga, później, aby zadośćuczynić jego sprawiedliwości; magiczna siła tego „zadośćuczynienia zastępczego“, które sprawia, że krew Boga

---

[1]) Mianowicie w dwuch artykułach *Revue chrétienne* (1 stycznia roku 1900): *la Vie chrétienne* i *la Théologie scientifique*, połączonych później w jedną broszurę pod tym samym tytułem, oraz w dwuch innych artykułach w *Christian World*, stanowiącej część serji studjów pod tytułem *The atonement in modern religions thought* (11 i 18 stycznia roku 1900).

ofiarowanego jest nam policzona — czy słusznie, mniejsza o to. Nas nie razi jedna z tych teorji bardziej od innych; nas razi idea podstawowa ich wszystkich, razi nas ta wiara w obrządek ofiarniczy, błagalny, pokutny, oczyszczający, który stał się nam całkiem obcym.

I któż to nas nauczył nie przywiązywać żadnej wartości ani żadnego znaczenia do uświęconego rytuału wszystkich dawniejszych religji, zarówno greckiej jak hebrajskiej? Któż, jeśli nie Ten, który, podejmując kilka z najgodniejszych podziwu słów dawnych proroków swego kraju, nauczał, że należy oczyszczać serce, że w nim jedynie dokonywa się prawdziwa pokuta, że w nim jedynie dokonywają się ofiary, przyjemne Bogu prawdziwemu.

Zatrzymajmy na tym ten przegląd zbyt długi, a jednak aż nazbyt krótki. Próbowaliśmy uprzytomnić sobie, jak wiedza i etyka powoli się oderwały od religji i od niej się wyodrębniły.

Widzimy, skąd to pochodzi, że wychowanie współczesne znalazło się w obliczu trzech dyscyplin podstawowych, które są oczywiście trzema siłami kierowniczemi ducha ludzkiego, które mają wiele punktów stycznych, lecz które dzisiaj już nie są zgodne z sobą, nie działają już wspólnie i harmonijnie.

Musimy się zgodzić na to, że między niemi niema *zatargów*, lecz jest *zatarg*. Ich niezgodność dotyka samej podstawy.

W dwadzieścia stuleci po erze chrześcijańskiej, jak dwadzieścia stuleci przed nią, religja — słusznie czy niesłusznie — opiera się na dwuch filarach: na cudzie i na dogmacie. Otóż dla nauki jest niepodobieństwem dopuścić czegoś nadprzyrodzonego, nawet cudów chrześcijańskich. Dla sumienia naszego jest niepodobieństwem dopuścić dogmatu, nawet dogmatu chrześcijańskiego.

Stąd pochodzi niepokój wewnętrzny, który nie jest niepokojem jednej godziny, lecz życia całego, który nie przeszkadza dobrej postawie zewnętrznej, ale zawsze osła-

bia i niekiedy paraliżuje w nas siły żywotne myśli i czynu: duch rozdarty i duch, który się wyczerpuje.

Czyż więc niepodobna przywrócić zburzonej jedności? Czyż mamy się wyrzec przywrócenia porządku i harmonji w naszej własnej głębi? Tego poszukiwać będziemy, badając różne rozwiązania, które nam proponowano, aby rozstrzygnąć zatarg, nie tłumiąc w człowieku niczego, co jest prawdziwie ludzkie.

Wykład drugi.

Różne rozwiązania zatargu: Ich trudności.

Czy jest rzeczą możliwą dać przewagę religii? etyce? wiedzy? Uważać je za niezależne od siebie?

Panie i Panowie!

Skoro nam się uda wyjaśnić sobie dostatecznie początek zatargu między różnemi wpływami, które walczą o rządy życia naszego, czyż z tego wyniknie, że ten zatarg powinien nas zadowolić? Czyż możemy się zgodzić na takie wahania się myśli? Czyż umysł może się pogodzić ze swoim własnym rozdarciem? Jeśli kto, chcąc sądzić o sprawach ludzkich, zmuszony jest stawać po kolei na naiwnym i poetyckim stanowisku religji, potym na stanowisku etyki i nauki, mając pewność, że trzy razy oglądać będzie całkowitą zmianę widoku — to może być zabawką dla dyletanta, ale jest cierpieniem dla wychowawcy; bo on wie, że dziecko nie jest igraszką w ręku jego: dusza to nie lira, którąby artysta miał prawo wprawiać w drganie według swej zmiennej fantazji; tony, które wydobywamy

z duszy, śpiew czy łkanie, ona wydaje z najgłębszego wnętrza własnego, wytwarzają się z najlepszej cząstki jej istoty; ona niemi żyje albo od nich umiera.

Czyż więc należy się dziwić, że zatarg, któryśmy próbowali opisać, niepokoi wychowawców? Oni czują, że całe ich dzieło jest narażone wskutek wewnętrznej usterki. Ten sam umysł, chcąc pozostać szczerym i wiernym sobie, nie umiałby po kolei przechodzić przez tyle sprzecznych stanów: wierzyć w Boga i nie wierzyć w niego, stwierdzić porządek i celowość w szczegółach i wątpić o nim w stosunku do całości, dziś uważać za istotę rzeczy to, co jutro będzie mu się wydawało przemijającym pozorem, to zapatrywać się na świat, jako na niezmienne powiązanie samych konieczności, to znów jako na świat, ulegający niezależnemu faktowi czystej woli.

Jeśli trzeba się wyrzec jedności, niech to przynajmniej stanie się dopiero po zrobieniu wszystkiego, aby ją odkryć, jeśli ona istnieje — albo aby ją stworzyć, jeśli to zależy od nas.

Przejrzyjmy więc różne rozwiązania, które proponowano, i poddajmy je próbie.

Znalazłoby się wśród nich jedno, któreby było najłatwiejsze ze wszystkich, ale my nie uczynimy mu zaszczytu liczenia się z nim. Nie dlatego, żeby nie miało zwolenników; może właśnie ono ma ich najwięcej. Polega ono na odrzuceniu wszelkiego związku i na doprowadzeniu tego braku związku do godności systemu: odcina się w sobie samym kilku ludzi, wiodących swoje życie równolegle według różnych zasad: człowieka religijnego, człowieka wiedzy, człowieka światowego, człowieka praktycznego, człowieka honoru — z których każdy ma swoją dziedzinę, nie wkraczając w dziedzinę innego.

Przypomnijmy sobie tę pełną siły i goryczy stronicę, na której Jean Paul obnaża ukryte przemiany, jakie nasze nauczanie etyczne musiałoby okazywać, gdybyśmy przeliczyli z początku do końca zasady, stosowane domyślnie

w jednej rodzinie w ciągu jednego dnia. Z dwunastu godzin dnia, każda wybija inną etykę: etykę posłuszeństwa i etykę samodzielności, etykę obowiązku i etykę interesu, etykę dobra bezwzględnego i etykę dobra względnego.

O ileż więcej racji miałby ten bystry humorysta, gdyby nas zmusił do otworzenia tych zamkniętych przegródek, w których zamykamy swoje różne i zmieniające się poglądy w sprawach religji i filozofji. Stosownie do godzin, jest w nas materjał na sceptyka i materjał na wierzącego, chłodna nieczułość uczonego, piękąca ciekawość myśliciela i podniecona namiętność artysty, a nakoniec mądrość obok powziętego zamiaru nie myślenia o niej wcale. To wszystko razem tworzy kilku ludzi, ale nie tworzy człowieka.

Ta łatwość naginania się do wszystkiego jest pretekstem do nieoddawania się niczemu. Tam, gdzie niema jedności kierunku, niema wychowania; bo nauczać jestto kierować, a kierować naraz we wszystkich kierunkach, jest właśnie przeciwieństwem kierowania.

Aby uniknąć anarchji, potrzebaby, żebyśmy mogli nadać przewagę tej lub owej z sił istniejących. Jest ich trzy; jest więc możliwe trojakie rozwiązanie, stosownie do tego, czy przyznamy przewagę religji, czy nauce, czy etyce.

I.

Dlaczego szukać tak daleko środka zaradczego, który znajduje się tak blizko?

Jeśli religja była pierwszą mistrzynią rodzaju ludzkiego, czyż to był przypadek? Czyż to raczej nie siła rzeczy, to jest ich logika wewnętrzna tak chciała?

Zawsze trzeba ostatecznie obrać sobie mistrza, boć nikt nie zechce bez końca błądzić, chwiać się, szukać, macać, rozumować. Trochę wcześniej albo trochę później, trzeba będzie się ustalić; słowa Arystotelesa mają tu większą słuszność, niż gdziekolwiek indziej: ἀνάγκη στῆναι (trzeba stanąć). Bo nakoniec, jeśli każdy zaczynać będzie na własną rękę tę pracę krytyczną bez końca, do czegoż doprowadzi ta wybujałość indywidualizmu, jeśli nie do całkowitego rozkładu, jak to już widzimy? Zmuście się raczej do należytej oceny pracy ludzkiej, dzieła wieków, tradycji. Przestańcie mówić: ja sam i tego dosyć. Buntować się przeciwko przeszłości, odrzucić jej spuściznę, żądać, żeby każde pokolenie poddawało rewizji prawdy, zdobyte przez pokolenia dawniejsze — jestto obłąkaniem zdrowego rozsądku, pedantycznym zaślepieniem pychy, która się sama skazuje na bezsilność.

Kimkolwiek jesteś, więksi od ciebie poddali się ostatecznie, uczeńsi od ciebie u końca swej wiedzy znaleźli „potrzebę wiary“ i uwierzyli. W gruncie rzeczy, o cóż tu chodzi? O kilka punktów doktryny, bardzo ciemnych i bardzo oderwanych. Przedstawiają one pewne trudności, to prawda, ale i mniemanie przeciwne przedstawia ich tyleż albo prawie tyle.

Przypomnijcie sobie słowa Pascala: „Rzecz niepojęta, żeby Bóg był; rzecz niepojęta, żeby go nie było“. I jak on, powiecie ostatecznie o poszczególnym dogmacie: „Jakże nienawidzę tych głupstw: nie wierzyć w eucharystję i t. p. Jeśli ewangelja jest prawdziwa, jeśli Jezus Chrystus jest Bogiem, niema w tym żadnej trudności“. Prawdziwym aktem rozumu, jedynym, który wam pozostaje, będzie ukrócenie pychy waszego rozumu. A wtedy przywrócicie jedność, odbudujecie w sobie i poza sobą zasadę autorytetu, odnajdziecie Boga,

Za każdym razem, gdy słyszę takie rozprawy—a pan Brunetière znów niemi napełnił Francję ze znanym rozgłosem — lubię sobie przypominać, jak inny wielki katolik

rozpoczyna jedno ze swych najpiękniejszych pism.

Pierwszym zdaniem *Traktatu o etyce* Malebranchea jest następujące: „Rozum człowieka jest słowem czyli mądrością samego Boga“. Myślę również o tych słowach Vineta: „Istnieje świadomość prawdy, jak istnieje świadomość dobra, i jedna jest również nietykalna, jak druga“. I nie mogę się powstrzymać od zapytania: więc skąd pochodzi ta zawziętość na rozum, jak gdyby on był jakimś fortelem, wymyślonym przez człowieka na swój sposób i dla własnej korzyści, jak gdyby on również, i on przedewszystkim, nie był nam dany przez prawo boskie, jak gdybyśmy mogli zaprzeczyć tym słowom, które oczywistość wymusiła z pogan nawet: *nihil est in homine ratione divinius* (niema w człowieku nic bardziej boskiego nad rozum). Dziwna metoda, gdy kto dla znalezienia drogi wśród nocy zaczyna od zgaszenia jedynej pochodni, jaką posiada, pod pozorem, że niedość jasno świeci!

Brunetière, któremu dano w przeddzień XX stulecia powołać do nowego życia takie stany duszy, jakie napotykano często w wieku XVII, dziwi się nieustannie „swawoli umysłowej“ reformatorów, a właściwie wszystkich niekatolików. Jak gdyby było większą „swawolą umysłową“ twierdzić, że dogmat się zmienił, niż twierdzić, że się nie zmienił, albo twierdzić, że ten a ten cud nie jest dowiedziony, niż twierdzić, iż jest dowiedziony, albo oświadczyć się za Arjuszem, niż oświadczyć się za Atanazym! Jak gdyby w obydwu razach nie potrzeba było wpierw zbadać, rozważyć, osądzić argumentów za i przeciw, chyba że kto przyznaje, iż się wyrzeka wszelkiego badania i powtarza tylko niewolniczo słowa, podyktowane przez kogoś innego!

Zresztą—moglibyśmy odpowiedzieć tym, którzy w niewierzeniu widzą tylko pychę intelektualną — wy nas uważacie za większych intelektualistów, niż jesteśmy. Bo cóż? czyż nie rozumiecie, że jakkolwiek jesteśmy przywiązani do tego rozumu, jednak jesteśmy ludźmi, nie żyjemy je-

dynie wiedzą, odczuwamy potrzebę kochania i nadziei, potrzebę wiary w życie, potrzebę przedłużenia jego linji poza świat widzialny, potrzebę pokoju, radości, dążenia ku nieskończoności? A gdyby w braku rozumu gdziekolwiek, poza nim, ponad nim, popod nim, albo wbrew niemu, na widnokręgu naszej świadomości ukazało się coś boskiego, do którego tęskni wszelka świadomość ludzka, czyż nie widzicie, jak szybkobyśmy ukrócili tę pychę naszego rozumu, aby pospieszyć do zdroju wody żywej?

Niestety, właśnie nasza świadomość, o wiele bardziej niż nasz rozum, nie pozwala nam wrócić do wierzeń tradycyjnych. Przeciw tym wierzeniom — jak to pokazałem na kilku przykładach — najbardziej w nas przemawia nie wiedza, lecz świadomość, ta sama świadomość, którą zawdzięczamy osiemnastu stuleciom chrześcijaństwa.

Zarzuty swoje z dziedziny intelektualnej moglibyśmy może pominąć, ale nie możemy stłumić w sobie tego wstrętu moralnego, który staje między nami a katechizmem, jako nieprzeparte *veto*.

Spory teologiczne już przeżyły swój czas, polemika o dogmatach jest ćwiczeniem, które już nikogo nie interesuje, nawet teologów zawodowych. Dlaczego? Ponieważ dogmatu nie zabija się argumentami, ani się go nie odbudowuje zapomocą podpórek apologietycznych. Dogmaty umierają same, skoro idea, którą przedstawiają, stanie się przestarzałą, skoro umysł ludzki nie może jej już rozumieć, albo rozumie ją zanadto dobrze, co wychodzi na jedno.

Do tego punktu doszliśmy w stosunku do dogmatyki chrześcijańskiej, my wszyscy, ilu nas jest, zarówno wierzący jak niewierzący, protestanci jak katolicy, ci, którzy się do tego przyznają, jak ci, którzy się nie przyznają. Dlatego właśnie odbudowanie zasady religijnej w jej formie tradycyjnej jest niemożliwe.

Dogmat przestał żyć w naszej świadomości, ponieważ już w niej żyć nie mógł. Wy chcecie za wszelką cenę

być związani z tradycją. Dobrze, ale nie chcecie chyba kłamać przed swoją świadomością. A więc pytam się was, i niech każdy z was odpowie mi szczerze i uczciwie: Wy, którzyście przywiązani do wiary ewangielicznej, czyż się łudzicie, że jeszcze wierzycie — nie pytam, czy wyznajecie ustami, lecz czy uznajecie za rzeczywistą prawdę—choćby jedną, jakąkolwiek z tych prawd podstawowych chrześcijaństwa, o których poprzednio mówiliśmy: Boga, stwarzającego miljardy biednych istot, aby je skazać na męki wieczne; Boga, wykonywającego swoją potęgę sposobem starożytnych tyranów, z bezwzględną samowolą, bądź w kierunku łaski, bądź surowości; Boga, skazującego na śmierć swojego syna niewinnego i świętego, aby odkupić nieprawości ludzkie, zgadzającego się na ten niesłychany układ—z kim? dlaczego? na podstawie jakiego prawa? dla osiągnięcia jakiego dobra?... Nie, skoro choć na chwilę pomyślicie o tym, poczujecie jasno, że w to nie wierzycie. Nie wierzycie również, jak wierzyli ojcowie wasi, że gdzieś w wszechświecie jest djabeł, pewien rodzaj przeciw-boga, którymby Bóg się posługiwał, jako swoim narzędziem. Nie wierzycie już, jak wierzyli ojcowie wasi, że gdzieś istnieje jakieś piekło z całą zbrojownią tortur, które w swym wyrafinowanym okrucieństwie mają trwać wiecznie. Wy już nie wierzycie, jak wierzyli ojcowie wasi, że dzieci umarłe bez chrztu są na tamtym świecie inaczej traktowane, jak dzieci ochrzczone.

Czy żądacie niezaprzeczonego dowodu, że już nie wierzycie w nic z tego wszystkiego, zarówno jak w tyle innych artykułów waszego *Credo*, które może jeszcze odmawiacie? Gdybyście w to wszystko wierzyli, jak wierzyli ludzie z przed kilku stuleci, doświadczalibyście, czego oni doświadczali, czynilibyście, co oni czynili; ten sam strach trząsłby wami, ta sama gorączka zbawienia byłaby najważniejszą sprawą życia waszego. Gdybyście byli przekonani, że taki jest świat, że takie jest przeznaczenie człowieka, wy tak samo jak oni i prędzej jeszcze od nich, nie

widzielibyście przed sobą innego wyjścia, jak schronić się do pustyni, zamknąć się w klasztorach, modlić się, płakać, udręczać się dniem i nocą, kolanami swemi wyżłabiać flizy, aby uniknąć tego piekła i uzyskać to niebo, które oni, tak jedno jak drugie, mieli nieustannie przed oczyma, a które dla was są już tylko pustemi dźwiękami. Gdybyście jeszcze mieli wiarę wieków średnich, i wy, jak całe średniowiecze, bylibyście opętani tym widziadłem, i wy moglibyście się od niego uwolnić tylko jedną z tych dróg: albo drogą egoizmu, zabiegającego o zbawienie swoje przez nagromadzenie praktyk nabożnych, albo drogą dusz wybranych, zatapiających się w rozkosznej trwodze ascetyzmu albo uciekających od siebie samych do pół-śmierci mistycyzmu: albo przez grubą zabobonność tłumu; albo przez takie życie, jak życie św. Elżbiety, św. Teresy i św. Franciszka z Assyżu.

Co mówię? Nawet to dla was już jest niemożliwe, bo stulecia przeszły nad wami i bez waszej wiedzy rozszerzyły wasz umysł, przeczuliły wasze serce. Wy dziś już nie chcielibyście tego zbawienia indywidualnego, które wystarczało świętym dawnego świata: być zbawionemi i szczęśliwemi samym i z wyżyn spoglądać na widowisko nieskończonych cierpień swoich bliźnich; wy nawet tej myśli znieść nie możecie. Czujecie dobrze, że w tych warunkach byłoby dla was niepodobieństwem ani chwalić Boga, ani zamieszkiwać jego nieba. Gdybyście choć na chwilę brali poważnie historję powszechną katechizmu albo Bossueta, mielibyście tylko jedno wyjście z tej zmory, mianowicie rzucenie się w inną zmorę: w zmorę Schopenhauera i Hartmanna, którąbyście przyjęli z rozkoszą rozpaczy; marzylibyście tylko o unicestwieniu takiego świata i tej trochy myśli i woli, któraby wam pozostawała, użylibyście na wykonanie jedynego rozumnego czynu: samobójstwa powszechnego.

Może sądzicie, że słowa powyższe stosują się tylko do protestantów, którzy jedni patrzyli na to, jak z biegiem

czasu ich wiara się przekształcała, jak dogmaty rozpływały się w symbole, jak litera ich *Credo* stawała się zarówno niemożliwą do przyjęcia dla ich świadomości, jak dla ich rozumu. W rzeczy samej, Kościół katolicki ma pretensję do tego, że on nie uległ temu prawu przemiany, że po tylu stuleciach przedstawia nam tę samą niezmienną, bezwzględną prawdę religijną. O ile ta pretensja jest słuszna, tego nas oddawna nauczyła historja.

Ona pozwala nam odkryć powstanie każdego z tych dogmatów, pozwala nam śledzić od stulecia do stulecia przystosowanie świadome albo bezwiedne, samorzutne albo obmyślane. Słowa pozostają te same, ale za temi słowami, rzeczy ulegały ciągłym ewolucjom, znaczenie, które do nich przywiązywano, ulegało nieustannym zmianom w ciągu stuleci. Zarówno jak protestant, i katolik za dni naszych, skoro wejdzie w siebie, nie może sobie wyobrażać, iż wierzy w to, w co wierzyli jego ojcowie; on również mimo wszystkiego przestał wierzyć w djabła, w piekło, w kary wieczne, i zarazem prawie we wszystką cudowność i prawie we wszystkie dogmaty, które niekiedy jeszcze wyznaje ustami, dzięki tej ostrożności, że o nich nie myśli, że nie chce zdawać sobie z nich sprawy.

Wiemy dobrze, że katolicyzm nie przyznaje się do tej przemiany i nie przyznaje się do niej nawet przed sobą samym: jego niezmienność pozostaje jego chwałą, w oczach wiernych i w oczach ich wodzów; jest jego racją bytu i jego panowaniem; chcąc się jej wyrzec, musiałby się wyrzec samego siebie.

A jednak, nie bądźmy w stosunku do świata katolickiego spostrzegaczami powierzchownemi albo zaślepionemi przez uprzedzenia logiczne. Właśnie w chwili obecnej odbywa się w katolicyzmie ruch, który uchodzi uwagi tłumu, a jednak jest brzemienny w następstwa.

Pisarze już dość liczni, zarówno duchowni jak świeccy, zaczynają z wielką siłą przedstawiać demokracji nowoczesnej katolicyzm w nowym świetle. Nie tylko w Ame-

ryce amerykanizm zaczyna modyfikować tradycyjną formę katolicyzmu. Choćby w samej Francji w księgach uczonych, w ciekawych studjach historycznych, nawet w dziełach teologicznych, na katedrach, na zjazdach, na zebraniach katolickich, w sprawozdaniach o działalności dobroczynnej, umoralniającej, wychowawczej, w odezwach wyborczych, w niezliczonych artykułach przeglądów i dzienników — bo prasa katolicka jest w pełnym rozwoju — ze wszystkich stron i pod wszystkiemi formami wyłania się idea, którą można streścić, jak następuje:

„Przeciwnikom katolicyzmu udawało się dotychczas przedstawiać go, jako instytucję zamkniętą, oporną dla wszelkiego postępu, wrogą wszelkiej wolności, obojętną albo nawet przeciwną wszystkiemu, co nazywają potrzebami ducha nowoczesnego: jestto gruby błąd. Katolicyzm i życie katolickie nie tylko nie pociąga za sobą ścieśnienia ducha ludzkiego, lecz niema na świecie aspiracji duszy ludzkiej, choćby najśmielszej, któraby w katolicyzmie nie znajdowała jak najszerszego zadowolenia. Aspiracje myśli: Ależ Kościół je zachęca, bo gdzież znajdziecie większe bogactwo i większą śmiałość myśli, jak w pracy tak często całkiem świeckiej teologów, którzy wypowiedzieli wszystko i na wszystko się odważyli, którzy filozofowali przed filozofami, studjowali przyrodę, studjowali historję, studjowali języki, studjowali sztuki przed uczonemi, przed historykami, przed artystami nowoczesnemi? Aspiracje moralne: czyż istnieje choćby jedna, któraby nie była poznawana, badana, zgłębiana i doprowadzana do najwyższego stopnia piękności idealnej przez niektóre z owych dusz świętych, żyjących w cieniu klasztorów, dusz, których nieśmiertelne westchnienia „*Naśladowanie*“ przekazało aż naszym czasom? Nareszcie społeczne: Któż to ogłosił braterstwo, kto uczył religji współczucia, kto spopularyzował we wzniosłych symbolach solidarność, nadługo przedtym, nim pomyślano o *Deklaracji praw człowieka*? Kto dziś jeszcze w zgromadzeniach duchownych daje nam pierwowzór idealnego ko-

lektywizmu? Któż stara się mnożyć pod wszelkiemi nazwami dzieła społeczne, zawierające więcej skutecznego socjalizmu, niż kiedykolwiek urzeczywistniły utopje polityczne, najbardziej postępowe? Któż, jeśli nie Kościół katolicki? [1]).

„Był wprawdzie czas, w którym, chcąc dowieść prawdy swej doktryny, mniemano, iż należy tylko wykazać jej „starożytność", i „niezmienne trwanie". Ale od czasów Bossueta nastało całkiem inne pojęcie i dziś zdobyło sobie uznanie powszechne. Jest nim ewolucja. Czy myślicie, że Kościół czekał na Darwina, aby ewolucji przyznać jej miejsce właściwe? Już św. Paweł ją głosił: „Kościół jest ciałem żywym, którego głową jest Jezus Chrystus. To też Kościół, choć ma w sobie coś niezmiennego, podlega prawu *wzrastania*, rozwoju, postępu: od dzieciństwa do młodości, od młodości do wieku męskiego, nie przestaje dążyć do wieku doskonałego, w którym wszystkie jego siły osiągną najwyższy stopień sprawności i giętkości, słowem, całą swoją pełnię" [2]).

---

[1]) „Znam kilku młodych katolików, którzy podejmują się tego zadania i marzą o poświęceniu się temu rodzajowi pracy apologetycznej. Chcą przemawiać językiem naukowym i zdobywszy sobie przez głębokie i bezinteresowne studja naukowe, przez przysługi, oddawane nauce prawo do żądania posłuchu, wykazać, że katolicyzm jest zarazem tak trwały i tak prosty, że nie tylko nie potrzebuje się niczego obawiać ze strony metod nowożytnych, lecz przeciwnie wydaje się większym i bardziej harmonijnym, skoro krytyka poważna i rozumna uwolni go od wszystkiego tego, co nie jest katolicyzmem, od tej gmatwającej plątaniny zielska pasorzytnego, zasianego i wyhodowanego rękami całkiem ludzkiemi, którego natrętne i niezdrowe dotknięcie tylko szpeci nieśmiertelny gmach Kościoła całkiem boskiego". (Mowa Marka Sangnier w *Stowarzyszeniu katolickim na temat: Katolicy i wychowanie ludu*, wydrukowana w wydawnictwie „*Les Questions actuelles*, № z 26 maja r. 1900, str. 47).

[2]) *La loi de croissance dans l'Eglise et dans l'histoire d'après l'apôtre saint Paul*, przez księdza Calippe, w „*Annales de philosophie chétienne*, kwiecień 1900, sr. 97.

Pewien młody i świetny pisarz niedawno wysilał się na wynajdowanie w Ojcach i Doktorach Kościoła wszystkiego tego, czego brak zarzucano Kościołowi; odnalazł tam godność ludzką, posuniętą wyżej, niż w jakiejkolwiek filozofji humanitarnej, ducha szerokiego braterstwa, obejmującego cały rodzaj ludzki „od świętego męża Joba aż do ostatniego z tych, których łaska Boska szukać będzie w lasach i pustyniach“, nakoniec religję ludzkości cierpiącej, wyznawaną śmielej, niż to czyni sam Tołstoj [1]).

Cała plejada młodych ludzi usiłuje w oczach młodzieży robotniczej rozświecić blask tej nowej postaci katolicyzmu, w którym znikają wszelkie ślady ciasnoty, tyranji duchowej albo materjalnej, biernego poddania, nienawistnej nietolerancji. Wzywają do siebie wyrobnika, robotnika, terminatora, małego urzędnika, mówiąc wraz z Micheletem: „Nauczanie jest przyjaźnią“; mówiąc wraz z Lamartinem: „My chcemy rzucić światło wszędzie, gdzieśmy się odważyli zaprowadzić wolność“. Mówią także: „Jesteśmy katolikami, sądzimy, że nam nie wolno wielkiej sprawie demokratycznej odmawiać tej energji, którą wiara Chrystusowa złożyła w duszach naszych; ale uważalibyśmy się za bezbożników, gdyby nam przyszło na myśl poniżać katolicyzm do poziomu stronnictwa; widzimy braci we wszystkich ludziach, jakakolwiek jest ich rasa, ich wiara, ich przekonanie; my mamy tylko jeden oręż: prawdę, i tylko jedną siłę: miłość“ [2]).

Podobnym językiem przemawiają na zjazdach młodzieży katolickiej, w towarzystwach opieki, na wielkich zebraniach ludowych w Domu Ludowym albo w drobnych komitetach propagandy miejscowej. Tak przemawiają na-

---

[1]) Patrz artykuł: *La Guérison par le Dogme*, przez Jerzego Goyau, w *Vie Catholique* z dnia 2 marca r. 1900.

[2]) Wyjątek z artykułu pod tytułem: „*Education sociale populaire aux jeunes ouvriers*“ patrz *le Sillon*, z dnia 10 stycznia r. 1900.

wet — co jest rzeczą znamienną — niektórzy Ojcowie z Towarzystwa Jezusowego: wszak wiemy oddawna, że takie ewolucje ich nie wprawiają w kłopot.

Co mamy odpowiadać na te wszystkie wezwania nowo katolicyzmu? Być może, iż my protestanci niełatwo się oprzemy pierwszemu poruszeniu niedowierzania. Wszak jesteśmy zanadto przyzwyczajeni do widoku, jak wbrew wszystkim zapowiedziom liberalizmu, powraca duch autorytetu ze swemi wymaganiami giętkiemi i uporczywemi, ażebyśmy mogli zrozumieć, jakim sposobem nauka ultramontańska tak nagle stała się, według wyrażenia niektórych pisarzy „najszerszą, najwolniejszą i najbardziej ludzką z nauk“. Ale sprobujmy pozbyć się wszystkich z góry powziętych idei, przezwyciężmy wszystkie uprzedzenia i usiłujmy postawić się na stanowisku duchowym takiego narodu, jak francuski, którego wychowanie religijne od wielu stuleci stanowił sam tylko katolicyzm.

Byłoby błędem i niesprawiedliwością, gdybyśmy sobie wyobrażali, że nowa postać, w której on nam się przedstawia, jest tylko zręcznie obraną maską. Nie mamy prawa do powątpiewania i bylibyśmy niesprawiedliwi, gdybyśmy bez potrzeby podejrzewali szczerość intencji liberalnych, przekonań religijnych bez ukrytej myśli, prób braterskiego zbliżenia, występujących pod nazwą „demokracji chrześcijańskiej“ albo „chrześcijaństwa socjalnego“.

Czyż możemy przepowiadać, że te próby się nie udadzą? Czyż znamy dostatecznie wewnętrzną naturę religji katolickiej w całej jej głębokości, aby być pewni, że ona nie nadaje się do zapowiadanego przekształcenia? Czyż jest rzeczą pewną, że dla wielkiego Kościoła, którego nazwa oznacza Kościół powszechny, jest niepodobieństwem stać się liberalnym, nie przestając być katolickim? Wystrzegajmy się sądów przedwczesnych. Wszystko, co możemy twierdzić na pewno, jest to, że gdyby katolicyzm położył nacisk na ewolucję, którą zdaje się rozpoczynać, to znalazłby się rychło wobec alternatywy, która w ciągu stu-

leci tyle razy mu się przedstawiała: albo być religją, to jest sprawą duchową, albo być wielką instytucją polityczno-kościelną.

Innemi słowy: musiałby wybierać między temi dwoma pojęciami Kościoła: jednym, czysto duchowym i odpowiadającym dobrze tym nowym zapewnieniom, jakie dziś słyszymy, całkiem przenikniętym duchem chrześcijańskim, zachowującym z przeszłości, wraz z poszanowaniem tradycji, tylko to, na czym duch chrześcijański wycisnął swoje piętno, otwartym dla wszelkiego postępu, zachęcającym do wszelkiej wolności, uświęcającym życie ludzkie, a nie ujarzmiającym go; a drugim pojęciem, czyli starym sposobem opierania religji na prawdzie, a prawdy na powadze, powagi zaś na podwójnej podstawie, najmocniejszej ze wszystkich: na uległości i łatwowierności ludzkiej. Takie pojmowanie Kościoła pozwala ustanowić, a może i na długo jeszcze utrwalić najsilniejszą i najbardziej tyrańską hierarchję kapłańską; ale tamto pojmowanie pozwoliłoby nadać światu nowożytnemu nieporównany poryw do życia i najszlachetniejszą pobudkę.

Z tych dwuch dążeń, które się nawzajem wyłączają, zwycięży albo jedno, albo drugie.

Jeśli, jak to bywało dotychczas, troska o zachowanie uroku swej powagi, która w Rzymie góruje nad wszystkim, i jeśli jego ideał pozostanie ten sam, jeśli Rzym nie zechce się wyrzec bezwzględnej powagi, skazującej go na nieomylność, która znów zabrania mu cośkolwiek zmieniać, a więc iść naprzód, wtedy z dążeniami liberalnemi, których jesteśmy świadkami, stanie się to samo, co z tylu innemi, które występowały w wiekach średnich, w czasie Odrodzenia, w wieku XVII i w naszym wieku: one wszystkie wyginęły, wszystkie wygasły; powoli wszystkie wolne głosy musiały zamilknąć, zagłuszone przez jedyny głos, który odtąd ma prawo odzywać się z wysokości katedry św. Piotra. W takim razie nicby się nie zmieniło w stosunkach między Kościołem a społeczeństwem nowoczesnym;

rozbrat między niemi zaznaczyłby się jeszcze głębszy i jeszcze bardziej stanowczy, i stanęlibyśmy na tym punkcie, na którym się znajdujemy: wobec konieczności dla każdego człowieka i dla każdego narodu wybierania pomiędzy rolą wiecznie małoletniego a otwartym przyjęciem wolności ze wszystkiemi jej niebezpieczeństwami.

Ale gdyby się stało inaczej? Gdyby przypadkiem przez szczerą wolę pogodzenia religji z nowoczesnym społeczeństwem to „stronnictwo młodych“ przejęło się samo i przeniknęło swoją religję duchem tego nowoczesnego społeczeństwa; gdyby sami odczuli, co to jest wolność, co to jest odpowiedzialność, gdyby kiedyś znaleźli się wobec takiego wypadku, że trzebaby było wybierać między swoim sumieniem a jego kierownikiem, to kto wie, gdzie mógłby się zatrzymać ruch, tak rozpoczęty? Ktokolwiek postawi jeden krok na drodze wolności, ten może być zmuszony do postawienia jeszcze kilku innych: Kościół dobrze to wie; to też zawsze przezornie czuwał nad pierwszemi zboczeniami swych dzieci, zwłaszcza najlepszych.

Kto głęboko wierzy w potęgę idei prawdziwych, w siłę przyciągającą piękności moralnej, w siłę wpływu dobra na dusze, godne przejąć się nim, dla tego wszystko jest możliwe: — jest rzeczą możliwą, że te drobne grupy młodzieńców, stanowiących kwiat moralny w naszej burżuazji katolickiej, oświecą się sami, t. j. dadzą się oświecić swej własnej działalności religijnej; jest rzeczą możliwą, że z tego zetknięcia się pomiędzy robotnikami a studentami katolickiemi wyjdzie całkiem coś innego, niż brygady polityczne, o których marzą niektórzy przywódcy; jest rzeczą możliwą, że zamiast odosobnienia, w którym obecnie żyją w Kościele jednostki, zdolne do pewnej refleksji i troszczące się o pewną niezależność, te nowe usiłowania, towarzystwa opieki, wzajemności, te kółka naukowe, stowarzyszenia dla akcji społecznej, dojdą kiedyś do wytworzenia tu i owdzie mniejszości, poczuwającej się do nowych obowiązków i biorącej stąd nową otuchę i odwagę, nawet

w stosunku do samowładztwa rzymskiego; jest nareszcie rzeczą możliwą, że wśród duchowieństwa, które prawie całe wyszło z ludu, nareszcie obudzi się duch zarazem demokratyczny i ewangieliczny i wbrew wszelkim przewidywaniom i wszelkiej logice doprowadzi do szczególnych ewolucji w katolicyzmie przyszłości. Być może, iż Renan nie spodziewał się zbyt wiele po „przyszłości“ — pod warunkiem, że tę przyszłość odsuniemy w odległą dal — gdy przewidywał, że kiedyś w Kościele samym „mnóstwo reform, teraz niewykonalnych, stanie się wykonalnemi“, i gdy do tego dodał: „Widnokręg katolicyzmu, teraz tak bardzo zamknięty, może się kiedyś nagle otworzyć i pokazać nam niespodziewane głębie“ [1]). W ten dzień, w którym cała ludność katolicka będzie przeniknięta ideami i uczuciami, które usiłuje wytworzyć życie demokratyczne, oraz potrzebą pojmowania, pragnieniem postępu, żądzą sprawiedliwości, nieustannym poszukiwaniem lepszego stanu społecznego, w ten dzień stać się może, że ta ludność nie oderwie się od katolicyzmu, lecz oderwie swój katolicyzm od przestarzałych tradycji i od przeżytków pogańskich, które stanowią jego niebezpieczeństwo.

Cokolwiekbądź, katolicyzm nie może się uchylić od powszechnego prawa historji: albo rozwijać się będzie wraz z ludzkością, albo ludzkość rozwijać się będzie bez niego. Jak wszystkie religje starożytne, może pokładać swój honor w pozostawaniu takim, jakim jest, i pozostanie z niego to, co pozostaje z religji starożytnych. Być również może, iż sobie przypomni, że on ma inny początek niż one, że urodził się z myśli, ze słowa, z życia i śmierci człowieka, który z samego początku postawił się ponad wszystkiemi sektami, ponad wszystkiemi kościołami i wszystkiemi narodami, którego nauka nie tylko dopuszczcza, ale nawet wymaga nieskończonego postępu. Jakkolwiek tru

---

[1]) *La Réforme intellectuelle et morale.*

dno jest dla wielkiej instytucji, jak Kościół, zawrócić z drogi i porzucić swoją fałszywą godność, aby przywdziać prawdziwą, jednak nie wolno nam zaprzeczać sumieniu i wolności możności uczynienia nawet tego cudu.

Jeśli ten cud się dokona, to zatarg zniknie, gdyż wtedy religja wyrzecze się narzucania swej przewagi nauce i etyce, dążąc jedynie do tego, żeby była zgodną z samą sobą; aż potąd zatarg trwa, i zmuszeni jesteśmy usunąć pierwsze rozwiązanie, które nam proponują do jego rozstrzygnięcia.

Zanim się staniemy niewolnikami jakiejkolwiek wiary, jesteśmy i chcemy być niewolnikami rozumu i sumienia, które są jedynemi najwyższemi sędziami w sprawach wiary.

II.

Jeśli religja nie może sobie rościć prawa do przewagi swych dogmatów i swych cudów nad prawami przyrody, myśli i sumienia, więc musimy zwrócić się do tych praw, jako do najwyższej zasady, jakiej duch ludzki dosięgnąć może; innemi słowy: nauka powinna górować nad całym wychowaniem i nim kierować.

Przez naukę — zaznaczamy to wyraźnie — rozumiemy wszystkie formy prawidłowe wiedzy ludzkiej, i nie jest tu miejsce do poszukiwania, jaki udział mają w niej nauki matematyczne, nauki fizyczne, nauki przyrodnicze, nauki historyczne, nauki polityczne i etyczne.

Wszystkie one mają wspólną cechę. Co to znaczy wiedza? Znaczy to powiązanie idei w takim porządku, że niepodobnaby było pojmować ich inaczej. Nauka jest nieskończonym zbiorem stosunków koniecznych, wiąże jedne

z drugiemi niezliczone zjawiska, sprowadzając je do małej liczby stosunków. Tym sposobem ona wytwarza zrozumiałe ramy wszechświata. Wystarcza kilku kategorji, danych nam przez samą naturę umysłu ludzkiego: czasu, przestrzeni, przyczynowości, substancji, ilości, jakości i t. d., ażeby w nieprzerwanej i niezniszczalnej sieci powiązać masę, ogół faktów, zarówno przeszłych i obecnych, jak przyszłych, organicznych jak nieorganicznych, fizycznych albo psychicznych, od nieskończenie małego do nieskończenie wielkiego.

Oto świat wiedzy, który jest zarazem światem rzeczywistym i światem prawdziwym. Spróbujmy przedstawić go sobie w jego jedności. Jedność tę stanowi determinizm. Ostatecznie jedna jedyna siła wszystkim rządzi, wszystko wyjaśnia, wszystko stwarza: konieczność. Przypadek, coś nieprzewidzianego i nieprzewidzialnego, czynność wolna, zarówno, czy pochodzi od Boga czy od człowieka, możność wtrącenia czegokolwiek nowego w zwarty wątek przyczyn i skutków—są to same niemożliwości, które nauka odrzuca, zarówno *a posteriori*, jak *a priori*.

Jestto bez wątpienia widowisko, przed którym nasz umysł się zatrzymuje z podziwem: widowisko świata, w którym ani jeden atom nie wymyka się prawu powszechnemu, w którym ani jedna siła nie zbacza z swej drogi, w którym przypadek nie istnieje, w którym wszystko jest tym, czym być musi, tym, czym nie może nie być. Na widok takiej prostoty w nieskończoności, takiego porządku wśród wszystkich nieporządków, umysł nasz musi być zadowolony: jego rola ogranicza się do metodycznego, logicznego, pewnego siebie kojarzenia poprzedników z następnikami, do sprowadzania szczegółów do ogółu, do wznoszenia się od faktu do prawa; na tym już kończy swoją pracę. I dla nauki już niema zagadnienia; zagadnienie jest wyczerpane, niema już nic do poznawania.

Skądże więc to pochodzi, że tam, gdzie nauka się zatrzymuje, nie zatrzymuje się nasza ciekawość? Widzimy

dobrze, iż nauka nie ma już nic do powiedzenia, a jednak nie przestajemy pytać się w dalszym ciągu. Te wszystkie światy, które się poruszają według praw znanych i poznawalnych, skąd one pochodzą, dokąd dążą? Te niezliczone słońca, które zdają się nie wywierać żadnego wpływu jedne na drugie, gdyż są oddzielone przez całą przepaść odległości niewspółmiernych, czyż one rzeczywiście tworzą światy całkiem obce jedne drugim, czy też istnieje tylko jeden świat, a jeśli tak, jaka jest jego jedność, jaka jest jego siła środkowa, jedyna, która go ożywia? Jakie jest prawo tych wszystkich praw? Czyż ta sama jedyna przyczyna, ten sam rozum jest duszą tego niezmierzonego ciała? Pojmujemy dobrze, że istnieją pewne prawa, ale czy te prawa są tylko regulatorem pewnej działalności? Dokąd dąży ta działalność? Do jakiego ostatecznego celu dąży ten niezmierzony zestrój życia powszechnego? Czyż to być może, iżby wszystko było uregulowane, oprócz planu ogólnego? Żeby wszystko miało swoją rację bytu, oprócz wszechświata? Żeby wszędzie, na wszystkich stronicach i we wszystkich wierszach księgi panowała celowość, a księga sama nie miała sensu i związku?

Na takie pytania nauka nie odpowiada. Byłoby dziwną nieścisłością, gdybyśmy powiedzieli, że ona się od nich uchyla; nauka jest narzędziem, przeznaczonym do określonego zakresu operacji; żądać od niej, żeby nam dawała poznać niepoznawalne, żeby nam pozwalała postrzegać niepostrzegalne, byłoby to żądać, żeby przestała być nauką. Ona niedopisuje nie swoim obietnicom, nie swoim funkcjom normalnym, lecz poprostu tylko naszym nadziejom, naszym wymaganiom pozanaukowym i naszym pożądaniom niemożliwości. Źle powiedzieliśmy: niedopisuje; boć właśnie dowodem najwyższej uczciwości i sumienności jest to, że nauka wzbrania się przekroczyć swej kompetencji, aby pochlebiać naszym chimerom. Bo czyż nie byłoby największą chimerą i największą sprzecznością wewnętrzną, gdybyśmy sobie wyobrażali, że do bezwzględnego można stosować

metody względne, że można śmiało przekroczyć dziedzinę doświadczalną i w dalszym ciągu czynić doświadczenia? Czyż nie byłoby zaprzeczeniem nauki, gdybyśmy żądali, aby ona — która nie posiada innych środków poznawania, jak wiązanie jednego faktu z drugim — wkraczała w dziedzinę, w której według samej definicji niema ani faktów, ani stosunków, któreby można uchwycić jakimkolwiek spostrzeżeniem?

Pojmujemy więc łatwo, że nauka nie ma tu nic do czynienia, że odmawia nam swych usług; ale czyż my możemy uczynić tak jak ona? Czy podobna nam powiedzieć: tu niema żadnego zagadnienia? Czy możemy twierdzić, że ponieważ nauka nic nam powiedzieć nie może o ostatecznym celu świata, więc świat wcale nie ma celu? Że ponieważ nauka, chcąc pozostać nauką, nie może przekroczyć determinizmu, więc stąd wynika, iż determinizm jest ostatnim słowem wszech rzeczy? Czy konieczność i celowość wyłączają się w nieskończoności?

Istnieje przynajmniej jeden punkt w rozległym łonie przyrody, z którego wytryskiwa siła, która słusznie czy niesłusznie uważa się za wolną, buntuje się przeciw konieczności i tęskni do celów wyższych od nauki. Tą siłą jest jaźń ludzka. Bez wątpienia, i ona nie wymyka się żadnemu z praw, których całość stanowi naukę, i sama chęć uchylenia się od nich jest oznaką szaleństwa. Ale poddając się im, zachowuje zawsze to osobliwe pragnienie odróżniania pomiędzy faktem a uprawnieniem, pomiędzy rzeczywistością a ideałem, pragnienie zastrzeżenia sobie możności odwoływania się od tego, co jest, do tego, co być powinno, przyjmowania ponad wszelkiemi prawami stwierdzonemi praw, które sama chce ustanowić.

Te dążenia duszy ludzkiej mogą nie mieć żadnej wartości naukowej, ale czyż one są przeciwnaukowe? Czy z tego, że nie można ich dowieść drogą historyczną albo dyalektyczną, należy wnioskować, że trzeba je wyrwać z duszy, jako chorobę umysłu? Niektórzy tak twierdzą.

Chcąc być konsekwentni, nie pozwalają innym niczego pojmować, niczego się domyślać poza determinizmem i relatywizmem naukowym. Zaprzeczając gołosłownie temu, co inni twierdzą gołosłownie, dochodzą do tej samej namiętności z tą samą niepojednawczością. Ateizm, jak wszystkie religje, miał swoich fanatyków. „Antiteizm“ Proudhona był tylko antiklerykalizmem, doprowadzonym do potęgi metafizycznej. Ale inni idą dalej i wytwarzają sobie z pewnej formy materjalizmu albo pozytywizmu nową ortodoksję, ciasną i zazdrosną. Ich zdaniem, ten nie ma zdrowego rozsądku, kto nie zaczyna od zaprzeczania nieskończoności, jako pustego pojęcia, doskonałości, jako wyrazu niedorzecznego, ideału, jako złudzenia optycznego, świata moralnego, jako cienia, rzuconego przez świat materjalny.

Tym zagorzalcom czystej nauki nie zarzucamy bynajmniej ich zamiaru uczynienia z nauki jedynego narzędzia poznania, bo pod tym względem mają słuszność; ale nie możemy się powstrzymać od zastrzeżenia sobie wraz z całym rodzajem ludzkim, że przecież poznanie nie jest wszystkim w życiu, ani z pewnością w życiu osobniczym, ani prawdopodobnie w życiu powszechnym.

A ponieważ jako wychowawcy nie możemy tłumić niczego, co należy do duszy ludzkiej i co dla niej jest ważne, więc niepodobna nam przyjąć ostatecznie i drugiego rozwiązania, które nam proponują. Wprawdzie ma ono nad pierwszym rozwiązaniem tę wyższość, że zawiera w sobie tylko dane pewne i tylko prawdy ustalone, ale jest niższe od niego przez to, że gdybyśmy je przyjęli wyłącznie, trzebaby stłumić cały szereg dążeń duszy ludzkiej, które są uprawnione, gdyż są naturalne.

III.

Doszliśmy zatym do roztrząsania ostatniego z trzech proponowanych rozwiązań.

Jeśli nie możemy przyznać hegemonji religji, gdyż to byłoby bezprawnym pominięciem praw rozumu i świadomości; jeśli nie możemy również przyznać roli przodującej nauce, gdyż to byłoby również bezprawnym pominięciem wszystkiego, co nie należy do właściwego poznania, to pozostaje nam jeszcze się zastanowić, czy nie powinniśmy, przynajmniej ze stanowiska wychowawcy, przyznać przewagi etyce.

Nauka pozostanie bez wątpienia niezaprzeczoną panią w dziedzinie intelektualnej: wszystko, co można poznać, wchodzi w ramy konieczności, które są właśnie ramami rzeczy poznawalnych przez umysł. Ale w tym wszechświecie, w którym wszystko jest tak mocno powiązane, wysuwa się jeden fakt, owo *factum* Kanta, które jest właśnie przeciwieństwem tego, co nazywamy *fatum*. Jest to fakt wolnego czynu, który nie podlega przewidywaniu, który do szeregu zjawisk wprowadza zjawisko bez poprzednika, który rozpoczyna nowy szereg rzeczy, zależnych wprawdzie od praw logiki, ale nie wynikających z tych praw.

I otóż od razu wszechświat jest przepołowiony na dwie części: mamy, jak się wyraża Renouvier, filozofję rzeczy i filozofję świadomości.

Ta śmiała doktryna jest tu w Szwajcarji dobrze znana, dzięki myślicielowi, którego czcigodną pamięć mam zaszczyt powitać: dzięki Karolowi Secrétanowi. Filozofja wolności jest dopełnieniem filozofji natury; do praw nauki dołączają się w tej samej istocie prawa świadomości. Jeśli człowiek mógł powiedzieć: „Myślę, więc jestem“, to powie również, i to będzie dla niego punktem wyjścia do nowej egzystencji: „Chcę, więc jestem“. Rozbierając głębiej to

słowo „chcę“, znajduje w jego głębi: „powinienem“. Odkrywa w sobie zarazem wolność i prawo moralne, *sub lege libertas*, czyli raczej: *in lege libertas*.

Znacie słowa wielkiego wychowawcy z Rugby: „Jeślibym miał wybierać, powiada Tomasz Arnold, dla syna swego między dwiema niewiedzami, wolałbym, żeby nie wiedział na zawsze, iż ziemia obraca się naokoło słońca, niż żeby miał być nieukiem w poezji i prawie moralnym“. To są piękne słowa prawdziwego wychowawcy, ale nie jest to rozwiązanie zagadnienia filozoficznego.

Im bardziej podziwiamy kantyzm, jako system etyki, tym bardziej zmuszeni jesteśmy przyznać, iż on pozostawia w umyśle poważne wątpliwości. Nie zamierzam tu streszczać tylu uczonych i świetnych stronic, na których Fouillée gruntownie skrytykował krytycyzm i wykazał, jak dalece nam niepodobna upatrywać w nim ostatecznego wyjaśnienia świata.

Nie wchodząc w szczegóły takiej dyskusji, któraby się nie pomieściła w ciasnych ramach naszego wykładu, ograniczymy się na dwuch uwagach ogólnych i, mówiąc językiem Kanta, na dwuch krytykach formalnych, które kantyzm wywołuje ze strony ludzi, dalekich od tego, żeby obniżać jego znaczenie.

Pierwsza dotyczy samej jego zasady, która mu kazała przez pewien rodzaj zamachu stanu przeciwstawić świat moralny drugiemu światu, jakby pozostającemu z nim w antagonizmie.

Choćby nam dawano najdoskonalsze argumenty na usprawiedliwienie współbytu tych dwuch światów, choćby nam wykazywano naocznie, że konieczność nie może wyjaśnić wszystkiego i że trzeba przyznać pewne znaczenie czynności wolnej, – jednak ten dualizm jest dla umysłu poniekąd pojęciem sztucznym, któremu on się poddaje, ale którego nie przyjmuje. Umysł ludzki jest tak stworzony, że wzbrania się nietylko dopuścić, ale nawet pojąć jako rzecz możliwą, żeby istniały dwa światy równoległe, bez

wszelkiego stosunku między sobą: świat wolności moralnej i świat determinizmu; umysł nie może się pozbyć tego wymagalnika wyraźnego albo domyślnego: ponad temi dwiema dziedzinami musi być coś wyższego, co nad niemi panuje i je jednoczy.

Wyrzec się poprostu dążenia monistycznego i zadowolić się widokiem odgrywających się dwuch różnych szeregów faktów, nie jednoczących się w jednej pierwszej i ostatecznej zasadzie — byłoby to dla umysłu ludzkiego pewnym rodzajem pogwałcenia swej własnej natury; mimowoli każdy powie sobie po cichu: a jednak musi w tym tkwić jakiś błąd.

Jest to zarzut intelektualistyczny. Drugi zarzut, niemniej poważny, możnaby nazwać zarzutem religijnym. Człowiek, jak powiedział Lacordaire, odczuwa potrzebę wierzenia, że pracuje nad czymś wiecznym. Kant sam czuł to tak dobrze, że zatrzymał się na metafizyce obyczajów dopiero wtedy, gdy mniej lub więcej słusznie ustalił wielkie twierdzenia, które pozwalają nadać czynowi moralnemu nieskończoną doniosłość i wartość bezwzględną. Ale ten powrót do spirytualizmu, nawet do chrześcijaństwa, jest rzeczą Kanta, a nie kantyzmu. Aby być całkiem zgodnym ze swemi zasadami, czysty moralizm powinien sobie wystarczać. Czy to mu się udaje?

Bez wątpienia powiedzą nam, i my sami chętnie to powiemy: należy czynić dobro dla samego dobra, albo lepiej jeszcze: pełnić obowiązek dla obowiązku, nie troszcząc się o to, co z nami się stanie jutro. Bez wątpienia, zarówno, czy osobowość ludzka jest nieśmiertelna, czy też przemija jak najbardziej przemijające zjawisko, dopóki ona istnieje, powinna ulegać swojemu prawu, i nawet perspektywa jej unicestwienia nie może jej zwolnić od tego prawa. Ale mimo to jest prawdą, że to prawo, ten obowiązek, to dobro nie mają tego samego znaczenia ani tej samej wartości objektywnej, a więc ani tej samej powagi dla nas, zależnie od tego, czy świat ma jaki cel czy go

nie ma, zależnie od tego, czy nim kieruje myśl jedna i najwyższa, czy też jest oddany wiecznemu stawaniu się, z którego wyjdzie to, co wyjść może, nakoniec zależnie od tego, czy ostateczna racja wszystkiego tkwi w woli mądrej i jasnowidzącej, czy też w ślepej sile rzeczy.

Nie jestto poprostu tylko kwestja metafizyki, lecz jest zarazem kwestja etyki, a nawet etyki praktycznej.

Jeśli zamiast żebym miał wierzyć, iż jestem zobowiązany do współpracownictwa z wolą boską ku osiągnięciu zamiarów, których sens poniekąd przewiduję, mam odtąd uważać się jedynie jako cząstkę ogromnego wszechświata, w którym siłą przyrody wynikną po miljonach wieków pewne następstwa z całego ruchu wszechrzeczy i z życia istot, to przyznać musimy, że rozkaźnik kategoryczny utraci wiele ze swego majestatu, a zwłaszcza jego bodziec będzie szczególnie stępiony. Czyż wyrzut sumienia z powodu, żeśmy zaniedbali przyspieszyć w nieskończenie drobnej cząstce pochodu rezultatów kosmicznych w jakimś niedostrzegalnym punkcie wielkiej całości, może być porównany z wyrzutem, żeśmy nie wykonali wyraźnego nakazu Boga, przemawiającego do naszej osoby? I czyż nie zdarzy się często, że nasz rozum, w zgodzie ze swoją zmysłowością, odnajdzie ogromną dysproporcję pomiędzy poświęceniem, które jest od nas wymagane, a hypotetycznym dobrem, które świat ma osiągnąć z niego w przyszłości nieskończenie dalekiej? Gdyby osobnik był rzeczywistością trwałą, jego najdrobniejsze czyny miałyby swoją wagę; jeśli zaś przemija, jako zjawisko przelotne, przypadkowa kombinacja jednego dnia, to uczynki jego pójdą za nim w krainę nicości, i byłoby rzeczą nierozumną, stosować do nich surowość etyki, opierającej się na przypuszczeniu absolutu.

Rozpatrywany tym sposobem ze stanowiska nauki i ze stanowiska religji, kantyzm wydaje się nam jakby rodzajem stoicyzmu nowo-chrześcijańskiego, nie podającym innej racji swej wzniosłej nieugiętości, jak tę nieugiętość

samą. W swych formach scholastycznych, wyrażających heroizm w formie urywkowej, przypomina on nam owe pierwsze arcydzieła sztuki pierwotnej, egipskiej albo doryckiej, które już przedstawiają postać ludzką, ale jeszcze zakrzepłą w pozie nieruchomej formy hieratycznej, które już wyrażają życie, ale jeszcze zamknięte i wciśnięte w ciężką szatę kamienną, z której dopiero gienjusz klasyczny później je wyzwolił, wolne, giętkie i ruchliwe. Któż będzie Fidjaszem i Praksytelesem, któremu dano będzie ożywić ten nieśmiertelny, ale sztywny posąg, jakim jest człowiek moralny Kanta?

Wykład trzeci.

Szkic innego rozwiązania.

Rozwinięcie „religji przeszłości“ w „niereligijność przyszłości“.

Panie i Panowie!

Odrzuciliśmy jedno po drugim trzy rozwiązania o charakterze wyłącznym; nie mogliśmy przyjąć ani twierdzeń supranaturalizmu, ani zaprzeczeń pozytywizmu, ani podwójnego twierdzenia jednoczesnego i sprzecznego moralizmu.

Żadna z tych trzech doktryn nie dowiodła nam, żeby do niej samej należało kierownictwo myśli i działalności człowieka; żadna z nich trzech nie czerpie ze swej własnej głębi takiej powagi, któraby ją wywyższała ponad inne. Zmuszeni byliśmy przyznać, że wychowanie, oparte na jednej z tych trzech zasad, pozostawiałoby wiele do życzenia.

Pozostaje nam ocenić ten rezultat: nie jest on tak całkiem negatywny, jakby się mogło zdawać na pierwszy

rzut oka. Z tego, że wychowanie nie daje się całkiem zamknąć w jednym szeregu zdolności, że się opiera wszelkiej próbie, któraby je sprowadzała tylko do stosowania religji, albo tylko do przyswajania sobie wiedzy, albo tylko do wykonywania przepisów etyki, z tego wcale nie wynika, że ono odrzuca światło i siły, które może odbierać z tych trzech potężnych ognisk. Ale ażeby poznać użytek, który wychowanie z nich czynić powinno, oraz względną wartość, jaką do nich przywiązywać będzie, trzeba, zanim pójdziemy dalej, dobrze określić otrzymane wyniki, aby już ich nadal nie kwestjonować.

I.

Jeśli w zagadnieniu pozostają jeszcze pewne strony niewyjaśnione i ciemne, to one zmniejszą się o jedną, co do której teraz mamy przekonanie ustalone.

Dwa punkty możemy uważać za ustalone i na przyszłość zabezpieczone od wszelkiej zaczepki krytyki. Jednym z tych jest, że ilekroć chodzić będzie o poznanie, umysł nasz nie ma innego narzędzia jak wiedzę, wraz z jej warunkami, metodami i prawami. Drugim punktem, jest, że ilekroć chodzi o chcenie albo działanie, prowadzić nas musi sumienie, gdyż ono samo ma potrzebną do tego powagę. Wiedza i świadomość moralna, czyli sumienie, innemi słowy: użytek rozumu, stosujący się niepodzielnie do dziedziny teoretycznej i do dziedziny praktycznej, do zrozumienia i do działania, oto opoka, na której jest zbudowane wszelkie wychowanie liberalne. Niech nas nikt źle nie rozumie; nie zamierzamy odrzucić *a priori* wszelkiej pretensji religji do wchodzenia w skład tego wychowania

liberalnego. Powiadamy tylko, że niema objawienia, któreby miało prawo narzucać się, ani sprzeciwiać się naturalnemu objawieniu rozumu i sumienia, ani się nad nie wynosić.

Tym, którzy nie chcą się zgodzić na te dwa prawidła podstawowe, nie mamy nic więcej do powiedzenia. Szanujemy ich wahanie, nie czynimy im zarzutu z tego, co nam się wydaje pomyłką w dobrej wierze, ale byłoby rzeczą całkiem nieużyteczną wdawać się z niemi w dalsze rozprawy, dopóki się nie zgodzą na te dwie zasady.

Dla nas te dwie zasady są podstawą, są warunkiem wszelkiego życia intelektualnego, wszelkiego życia moralnego. Więc jakiekolwiek będzie dalsze rozwinięcie myśli naszej, musimy wobec siebie samych poniekąd zobowiązać się tak samo, jak się zobowiązał Descartes na początku swego wielkiego badania, podjętego nad własnym umysłem, do nieodstępowania od tych dwuch prawideł i do niewyrzekania się nigdy, pod żadnym pozorem, tej nici Arjadny, choćbyśmy się nie wiem jak daleko posuwali w mrokach labiryntu.

Ale jeśli rzecz się ma tak, jeśli mocno trzymać się będziemy tego zobowiązania, w którym pokładamy swój honor i swoje bezpieczeństwo, czy mamy wtedy jeszcze coś do poszukiwania? Czyż to nie jest ostatnie pożegnanie, dane religji? Lina jest przecięta; między nią a nami niema już nic wspólnego. Zatarg kończy się prostym usunięciem pierwiastka religijnego.

W rzeczy samej niema innego sposobu uniknięcia tej konsekwencji, jeśli prawdą jest, że religja wogóle, że każda poszczególna religja z konieczności wymaga zaprzeczenia prawa zwierzchniego nauki i sumienia. Bo wtedy trzebaby wybierać: albo wierzyć rozumowi, albo rzekomej powadze wyższej. Otóż prawdą jest, że wszystkie religje mają tę pretensję, iż nam przynoszą prawdy, których nasz rozum nie znalazł i nie może skontrolować; wszystkie dają nam rozwiązania supranaluralistyczne zagadnienia

wszechświata; te rozwiązania musimy z prostego obowiązku uczciwości umysłowej odrzucić, jako pozbawione wszelkiej wartości pod względem formy i treści. Ale odrzuciwszy te wszystkie rozwiązania, czyż nam już nic nie pozostaje? Oczywiście nic, jeśli chodzi tylko o rozwiązanie; ale czyż zagadnienie samo przez to znika? Jeśli wszystkie odpowiedzi pierzchają, czyż przez to pierzcha samo zagadnienie? Mogłoby być i tak; wszak istnieją zagadnienia, które są tylko nonsensami, które pozostają nierozwiązalne na zawsze, ponieważ niema nic do rozwiązania. Znane są w różnych dziedzinach takie zagadnienia źle postawione, daremne udręczenie umysłu, czcze igraszki słów, n. p. kwadratura koła, *perpetuum mobile* i inne niemożliwości matematyczne, fizyczne, logiczne. Czyż zagadnienie religijne należy do tego samego szeregu? Czyż daremność rozwiązań polega na daremności zagadnienia? To musimy teraz zbadać.

II.

Otóż ja stoję przed wami, mówię do was, a wy mię słuchacie; dźwięki, wydane przez mój głos, dochodzą do uszu waszych. Czyż w tym jest tylko drganie powietrza, zawartego w tej sali? Te dźwięki, te wyrazy artykułowane są znakami, — znakami dla mnie i znakami dla was. Cóż to znaczy innego, jeśli nie to, że przez umowę, zawartą pomiędzy nami, pewne grupy dźwięków tłumaczą materjalnie pewne zjawisko niewidzialne, niedotykalne, nieuchwytne dla wszelkich przyrządów, które się odbywa we mnie i które się bezpośrednio odtwarza w was: myśl. Pomiędzy moim mózgiem a waszym odbyła się pewna wymiana myśli. Myśl, którą ja miałem, wy ze swej stro-

ny przemyśliwacie na nowo, i zaraz ją sądzicie, badacie, przyznajecie jej swoją zgodę albo jej odmawiacie, porównywając ją z jakimś panem wewnętrznym, który zdaniem waszym stanowi prawo zarówno dla mnie, jak dla was. A to ćwiczenie, nieskończenie subtelne, któremu oddajemy się w poufałym obcowaniu, jestto ćwiczenie ludzkie w najlepszym znaczeniu tego wyrazu. Czyż ten fakt duchowy nie jest faktem jawnym, rzekłbym nawet: faktem materjalnym?

Skądże nam przyszła ta zdolność? Co właściwie czynimy, tkając tym sposobem tę nieskończoną tkaninę idei, które słowo ustala, wyraża i wiąże? Któż z nas mógłby na to odpowiedzieć? Któż umiałby powiedzieć, na czym polega ten akt duchowy? Czyż można sądzić, żeśmy go wyjaśnili, nazywając go funkcją mózgu? Czy go nazwiemy funcją mózgu czy zdolnością duszy, faktem psychicznym czy psychofizycznym czy inaczej, my go stwierdzamy, możemy badać jego sposoby, formy i mechanizm, ale nie dano nam wyjaśnić jego pochodzenia i ująć jego istoty.

Weźmy z naszego życia duchowego jakikolwiek inny rys; przyjrzyjmy się zjawiskom najpospolitszym: cierpieniu albo radości, nadziei albo obawie, miłości, chceniu; zbadajmy przy świetle świadomości jedno z naszych głębokich wzruszeń, jeden z rozstrzygających czynów bytu naszego, jedną z trwałych aspiracji serca naszego, sympatję, którą się przejmujemy wobec pięknego czynu lub pięknego charakteru, porywy podziwu, zapału, poświęcenia, dreszcz, który nas przejmuje wobec wzniosłości: czyż tu łatwiej znajdziemy wyjaśnienie tajemnicy? Czyż nawet pomyślimy kiedy o tym, żeby zadać sobie pytanie, jak to wszystko się odbywa? Któż z nas, przynajmniej raz w życiu, nie doświadczył, że zagłębiając się tak w sobie samym, stanął w obliczu czegoś nieznanego, które błyskawicznie uderzyło go zdumieniem, że przyznać musiał słuszność

Pascalowi, który powiada: „Kto tym sposobem wejrzy w głąb własną, zdumieje się nad sobą“.

Ale wyjdźmy z siebie samych, przeciwnie, zapomnijmy na chwilę o sobie, Oto mrok i milczenie nocy. Sam, na chwilę wolny od trosk, podnoszę głowę i mam nad sobą widok nieba. Patrzę na nie, i zdaje mi się, że widzę tam w głębi czarnego przestworza tę błyszczącą gwiazdę, jak gdybym ją widział pierwszy raz. Patrzę jeszcze, jak gdyby oczarowany tą latarnią morską, zapaloną na drugim brzegu oceanu tak ogromnego, że trzeba światłu, które tak szybko bieży, kilku lat, aby go przebiec. I myśl moja ukazuje mi to, czego nie widzą oczy moje. Więc to prawda: ten prosty punkt ognisty, to w niezmierzonym oddaleniu—słońce, świat ogromny, około którego bez wątpienia obracają się inne światy. A kiedy zacznę sobie wyobrażać ten oddalony świat, wtym spojrzę w bok, i otóż inne światy, naprawo, nalewo, naprzód i wtył, wszędzie światy, zaludniające bezmiar, wszędzie słońca, toczące się poprzez nieskończone przestworza, świecące i grzejące—odkąd i pokąd? Miljony, miljardy światów jak nasz, posłusznych prawom i siłom, które poczęści znam; ale jakże nie miałoby ich być jeszcze więcej? Teraz znów przychodzi mi na myśl i przenika do serca mego inne słowo Pascala: „Czymże jest człowiek w nieskończoności?“

Przez nieodpartą intuicję odczułem swoją nicość; dotychczas już dziwiłem się, że istnieję; teraz tym bardziej się dziwię, gdy widzę swoje miejsce w tej ogromnej całości. Atom, drobny atom—nie mam słów na wypowiedzenie, czym się staję w własnych oczach, gdy miałem taką wizję wszechświata.

I jednocześnie, w tej samej chwili, gdy się tak poniżam, gdy znikam w oczach swoich, jako niedostrzegalna drobinka w nieskończoności istot i światów, w tym spostrzegam nagle, że myślę, że myśl moja przekracza wszystkie światy, że we mnie jest coś, które w nieskończenie małej istocie mojej przedstawia nieskończoną wielkość po-

rządku powszechnego, coś, co bez wątpienia jest tej samej natury, jak wieczne prawa wszechświata, ponieważ je pojmuje. Nie ja stworzyłem świat, nie ja stworzyłem samego siebie, ale duch, który jest we mnie, poznaje się w duchu, który jest nazewnątrz mnie. Nie wiem, jaka siła ożywia te wszystkie światy, ani jaka siła mnie ożywia, ale wiem, że ta jest iskrą tamtej. Jakakolwiek jest jedna i jakakolwiek jest druga, to wiem, że między niemi jest coś wspólnego.

Mieć takie uczucie, choćby najprzelotniejsze i najogólniejsze, jestto mieć uczucie religijne. Powiadam: uczucie, i ten wyraz nie jest może tak niewłaściwy, ani nawet tak przenośny, jakby kto mógł mniemać; bo ostatecznie nie chodzi tu o abstrakcję, ani o system metafizyczny, ani o marzenie mniej lub więcej estetyczne, lecz o samą rzeczywistość; że ja istnieję, że świat istnieje, że istnieją te słońca, których światło dochodzi aż do mnie, że więc istnieje jakiś stosunek, choćby najdalszy, pomiędzy wielką całością a drobnym ułamkiem bytu, którym ja jestem, — to jest przecież rzeczywistością. Jestto z pewnością odczucie rzeczywistości, które mię bierze za gardło, gdy nagle się ocknę ze zwykłego marzenia, w którym mię ukołysało przyzwyczajenie, aby choć na mgnienie oka powziąć świadomość tego, czym jest świat i czym jestem ja w tym świecie.

III.

Bez wątpienia, skoro na miejscu tego żywego wrażenia rzeczywistości odczutej a niewyjaśnionej zechcę postawić prawidłowe wyjaśnienie, w formie systemu kosmogonicznego, metafizycznego albo teologicznego, wtedy zaczynam czynić to, co czyniły wszystkie religje: opowiadam

sobie, zamiast prawdziwej historji świata prawdziwego, jakiś romans albo jakąś baśń, bo jak wszyscy moi poprzednicy, posiadam do jej napisania jedynie dane mej wyobraźni; wszystko, co zrobić mogę, polegać będzie na tym, że jak tylu innych, wezmę obrazy za idee, wyrazy za rzeczy, symbole za prawdy.

Nie, nie poddam się pokusie do odbudowania jeszcze raz tego dzieła złudnego, którego nie można uniewinnić, skoro kto jest całkiem przekonany, iż jest złudzeniem.

Nie mogę się tak dalece łudzić, abym miał wierzyć, że całkowita prawda odsłania się tak za jednym gienjalnym zamachem, że aby ją osiągnąć jednym skokiem, wystarcza mieć wiarę, oraz, że śmiałość domysłów albo piękność konstrukcji metafizycznych daje rękojmię ich pewności. Wiem aż nadto dobrze, że do tego potrzeba innych metod. W tej chwili czas sobie przypomnieć zobowiązanie, któreśmy powzięli, że nie będziemy szukać poznania prawdy inną drogą, jak prawidłowemi drogami poznania: raz na zawsze wyrzekliśmy się ryczałtowego zdobywania ogromnej dziedziny nieznanego, aby się ugiąć przed koniecznością zdobywania jej powoli, krok za krokiem, za cenę niezliczonych i pracowitych nabytków, z których każdy dodaje tylko drobniutką cząstkę do wciąż rozszerzającego się dziedzictwa rodzaju ludzkiego.

Nie uchybię temu zobowiązaniu, ale czyż to będzie uchybieniem, jeśli uznam, że pomimo braku wszelkiego rozwiązania, jednak zagadnienie samo wciąż istnieje, zagadnienie wszechświata, jak zagadnienie jaźni mojej, że obydwa zagadnienia doprowadzają nas do zagadnienia Boga? Czyż nie byłbym, przeciwnie, wierny jak najściślejszym metodom nauki pozytywnej, stwierdzając, że religja, choćby nie mogła mię niczego nauczyć pod względem rozwiązania, jednak mogłaby mieć swoją uprawnioną rolę w tym, że nam poprostu przypomina zagadnienie?

Z pewnością, religja, zwłaszcza, jeśli ma pretensję do cudownego objawienia, nie nauczy mię wiedzy pewnej,

nie nauczy mię nawet w drobnym stopniu, czym jest świat i czym jestem ja, skąd świat pochodzi i dokąd dąży, ani, jaki jest mój stosunek do powszechności bytu. Ale nie pozwala mi zapominać o tym, że te zagadnienia istnieją, nie pozwala mi mniemać, że ja sam jeden jestem na świecie, co byłoby błędem, mniemać, że ja jestem wszystkim, co byłoby również błędem, albo mniemać, że wszystko jest całkiem jasne, co byłoby najgorszym błędem.

Uczynić te zastrzeżenia w imię nieznanego, które nas przekracza, otwierać sobie na chwilę widok niewidzialnego i jakby pierwsze przeczucie powszechnej zgodności wszech rzeczy, zmuszać się do przypominania sobie, że poza rodziną, miastem rodzinnym, ojczyzną, ludzkością, ziemią, poza naszym układem słonecznym, pozostaje jeszcze cały wszechświat, całość światów,—to nie jest wprawdzie zdobywaniem składników wiedzy pozytywnej, ale jestto zakreśleniem granic naszej wiedzy, jestto dokonywaniem aktu ludzkiego w najlepszym znaczeniu tego wyrazu, jedynego aktu, który, jak słusznie powiedziano, jest niedostępny dla zwierzęcia, gdyż zwierzę nie może wyjść z kółka doświadczenia bezpośredniego, ani przez czucie, ani przez pamięć, ani przez rozumowanie, ani przez żaden rodzaj swej działalności; my zaś z niego wychodzimy, wprawdzie nie w dostatecznej mierze, aby poznać to, co jest niepoznawalne, ale dostatecznie, aby wiedzieć, że ono istnieje.

Nie czynimy doświadczeń nad tym, co przekracza doświadczenie, ale domyślamy się, że doświadczenie samo przypuszcza coś, co je przekracza. „W twierdzeniu, że wszelkie poznanie jest względne, powiada Herbert Spencer, jest zawarte twierdzenie, że istnieje coś bezwzględnego“.

Odnajdujemy w sobie pewne idee przewodnie wszystkich działań umysłu naszego, które nie mają znaczenia faktu, ale które są warunkiem wszystkich faktów, które nam dają możność ogarnięcia całej rzeczywistości i poza rzeczywistością, całego ideału. Że ta idee przyczyny, sub-

stancji, celu, prawa, jedności są jedynie regulatorami myśli, że jeśli je próbujemy zastosować do całego świata pod nazwami przyczyny pierwszej, prawa wszechświata, jedności, kosmosu, Boga, one nie odpowiadają i nie mogą odpowiadać żadnej rzeczywistości doświadczalnej — mniejsza o to; czyż nie wyrzekliśmy się raz na zawsze budowania wiedzy z tego, co z natury swej jest pozanaukowe? Co prawda, błędem naszym jest, że wciąż powracamy do tego, iż chcemy idee uważać za rzeczy. Gwałtem chcemy, żeby one istniały, i nie myślimy o tym, że mogą istnieć jako idee, nie istniejąc jako rzeczy, Substancjalizacja („le chosisme", jak się wyraża pewien młody filozof) jest niepoprawnym złudzeniem wszelkiej naszej metafizyki.

Sprzeciwiajmy się temu, i nie usiłując wcale ustalić, czym są, jako rzecz w sobie, idee zasadnicze naszego rozumu, zgódźmy się na to, że w każdym razie nie możemy ich poznawać jako rzeczy: one nas obchodzą istotnie jako prawa i jako formy myśli.

Okienko, otwarte na nieskończoność, nie daje nam posiadania nieskończoności, ale daje nam ucieczkę z więzienia skończoności. Doświadczenie, które jest wiedzą o skończoności, nie jest jeszcze całą inteligiencją, a inteligiencja nie jest jeszcze całym człowiekiem; człowiek zaś nie jest jeszcze całym bytem. Bronić nas od stracenia z oczu tych ogromnych widnokręgów, które otaczają bliższy widnokrąg wiedzy pozytywnej, znaczy to oddawać nam ważną przysługę. A tę przysługę zawdzięczamy idei religijnej. Tej przysługi nie oddaje ona nam nigdy lepiej, jak wtedy, gdy się ogranicza na postawieniu przed nami zagadnienia w całej jego tajemniczej rozległości, pozwalając nam o nim rozmyślać, zamiast je zniekształcać i ścieśniać, aby je pogodzić z ubożuchnemi rozmiarami jednej z różnych odpowiedzi wyznaniowych.

IV.

Tym sposobem wyłania się przed nami całkiem nowa rola religji.

Gdyby nam trzeba było wybierać między nią a etyką, nasz wybór byłby dokonany. Nie mamy prawa stawiać pewnego za niepewnym, widocznego za niejasnym, rozumu za tradycją, swojej świadomości za świadomością cudzą. Zanimbyśmy skazali umysł ludzki na uginanie się w wieku dorosłym przed bożyszczami, które sobie wyciosał w wieku dziecięcym, wolelibyśmy raczej bez wahania pójść za tym, co dumnie nazwano „niereligijnością przyszłości“. Ta nazwa nas nie odstrasza, i nawet chcielibyśmy się mocno upewnić, że przyjęlibyśmy ją chętnie, gdyby nam wykazano, że jest to wyraz właściwy i uprawniona nazwa prawdziwego naszego stanu umysłu.

Wiadomo, z jaką siłą refleksji i z jaką mocą wymowy pewien gienjalny myśliciel, który szybko przeszedł wśród nas, pozostawiając za sobą ślad świecący nazawsze, J. M. Guyau, z tych słów „niereligijność przyszłości“ uczynił tytuł i treść jednego ze studjów najbardziej przenikliwych, najuczciwszych i najgłębszych, jakie widział schyłek przeszłego stulecia. Przemawiając językiem swej publiczności, tej publiczności francuskiej, którą Kościół zdołał przekonać, że poza nim niema religji, przyjmując bez wybiegów sądy ogólnikowe, któremi tak przyjaciele jak nieprzyjaciele oświadczają, że istota religji polega na antinaukowej cudowności, że znosząc cud, znosi się religję, Guyau odpowiedział wprost i wyraźnie: W takim razie pozostaje nam tylko jedna droga, aby usunąć wszelką dwuznaczność, mianowicie, że się ogłosimy niereligijnemi. Niema chyba czynu bardziej religijnego, jak to proklamowanie bezwzględnej niereligijności. Przypomina nam ono tych ateuszów, którzy świadczą o Bogu cnotami swemi.

Ale, jakkolwiek nie straszy nas ta nazwa niereligijności przyszłości, musimy sobie zadać pytanie, czy ta nazwa odpowiada rzeczy. Guyau sam w pewnym miejscu powiada: „Można twierdzić, że prawdziwa religja polega na tym, żeby już nie mieć religji ciasnej i zabobonnej“. A dalej: „Niereligijność taka, jaką my pojmujemy, może być uważana za wyższy stopień religji i nawet cywilizacji“ [1]).

Trzeba tu widocznie usunąć dwuznaczność wysłowienia i poza kwestją wyrazów, dość obojętną, wybrać między dwoma sposobami zapatrywania się na religję.

Jeden sposób polega na uznaniu religji za solidarną i nieodłączną od całego szeregu wierzeń i praktyk nieracjonalnych, bez których religja byłaby niczym: drugi, właśnie ten, któryśmy naszkicowali, jestto religja, zrozumiana jako wieczna potrzeba duszy ludzkiej, jako potrzeba usiłująca zaspokoić się z pomocą wyobrażeń chimerycznych, przeznaczonych na to, by jedna za drugiemi upadały, ale potrzeba, która te wszystkie chimery przeżywa, która je wszystkie przekracza, do której zaprzeczenia nie upoważnia nas ani nauka, ani etyka.

V.

Jeśli staniemy na tym stanowisku, odnajdziemy w religji, zresztą w jakimkolwiek wieku i na jakimkolwiek stopniu rozwoju, dwie części składowe; nazwijmy je ze względu na wygodę wysłowienia: *duszą* i *ciałem* religji.

---

[1]) *Guyau*, *Introduction*, str. IV.

Jej ciałem jest to, co jej służy za wyraz widomy, co się wyraża w instytucjach; jestto całokształt faktów intelektualnych, estetycznych, etycznych i praktycznych, stanowiących dogmat, wierzenia, mity, obrzędy kultu, uświęcone tradycje, księgi święte, kapłaństwo. Niema religji, gdzie niema ustanowionego kultu, stałych doktryn, szanowanych tradycji, tajemnic dokonanych, wierzeń przekazanych. To są szaty, powłoki cielesne, które sprawiają, że religja jest czymś innym, niż niewyraźne i przemijające usposobienie umysłu, że staje się siłą ludzką, siłą społeczną, czynnikiem cywilizacyjnym. Ale śledźmy te formy, w które się wciela religja, od stulecia do stulecia, w jakiejkolwiek społeczności religijnej. Zobaczymy, jak one się głęboko przekształcają, nawet wtedy, gdy czynione są największe wysiłki, aby im zachować pozór niezmienności.

Ze stanowiska intelektualnego czyli dogmatycznego, ta sama prawda objawiona, którą w początku brano w znaczeniu właściwym, ukazuje się w kilka wieków później przekształcona, allegoryzowana, uduchowiona. Dogmat jednego stulecia jest prawie zawsze symbolem dla stulecia następnego.

Ze stanowiska kultu, tradycje trwają również, ale zatraca się ich znaczenie, zaczyna się je tłumaczyć i od zmiany do zmiany dochodzi się wszędzie do tego rezultatu, wspólnego prawie wszystkim religjom, że ich kapłani powtarzają praktyki i w dalszym ciągu odprawiają misterja, których sensu już się ani domyślają, zupełnie tak samo, jak w dalszym ciągu w swych ceremonjach używają języka, oddawna zamarłego.

Takie jest zmienne ciało religji. Lecz jeśli religja zawsze i wszędzie potrzebuje środków do wyrażenia czegoś, to oczywiście dlatego, że ma coś do wyrażenia, że poszukuje znaków, któreby jej pozwoliły przeniknąć do serca, do umysłu, do oczu, do wyobraźni, do całej istoty. Pod znakiem jest coś oznaczonego, i w tym imponującym ciele religji musi być *dusza*. Cóż jest tą duszą?

To już powiedzieliśmy: duszą religji nie jest ani doktryna, ani kult, ani mit, ani rytuał, lecz to, co je wytwarza i stanowi ich natchnienie.

Jestto ten samorzutny poryw duszy, który pociąga za sobą zarazem umysł, wyobraźnię, serce, wolę. Duszą religji jest to, co w niej jest wiecznego i niezniszczalnego, to, co zjawia się na wszystkich stopniach kultury, w głębi wszystkich ludzi, to, co jest zawsze to samo i trwałe pod zmiennością form zewnętrznych.

Wyobraźmy sobie biednego, dzikiego człowieka pierwotnego, składającego swą ofiarę bogu plemienia, poświęcającego mu to, co posiada najdroższego. Wyobraźmy sobie Greka współczesnego Fidjaszowi i Sokratesowi, łączącego się z całym ludem na uroczystości, aby w świetle Partenonu uczcić wielką boginię, opiekunkę Aten. Przypatrzmy się Izraelicie w świątyni jerozolimskiej, spełniającemu skrupulatnie wszystkie przepisy kodeksu lewickiego, albo lepiej jeszcze w nizkiej synagodze, która mu zastępuje zburzoną świątynię, rozwijającemu święty zwój Tory i sylabizującemu pobożnie, wiersz za wierszem, słowa, podyktowane przez Jehowę. Przypatrzmy się Muzułmaninowi, odmawiającemu werset z Koranu i zwracającemu się w stronę Mekki, aby odbyć swe modły i ablucje. Przenieśmy się w sam środek średniowiecza i pomyślmy o tych tysiącach dusz, przestraszonych brutalnością świata, udających się do klasztoru, aby tam szukać pokoju, czystości i zbawienia. Wejdźmy za dni naszych do kościoła wiejskiego i przypatrzmy się tej biednej kobiecie, płaczącej i modlącej się w milczeniu, odbywającej przepisaną pokutę, powtarzającej święte formułki i w myśli swej rozwijającej tak, jak umie, słowa boskie, które szepcze. Albo przejdźmy nareszcie do gabinetu, w którym uczony, erudyt, myśliciel również czyta uważnie tę samą księgę świętą, lecz czyta ją jako zabytek historji religijnej, usiłując w niej odnaleźć prawdę doktryn, prawdziwość tekstów, prawdziwość faktów, przekonany, że tą pracą krytyczną,

za którą nań spadną gromy, przyczyni się do świętego dzieła odkrywania prawdy i wyzwalania ducha ludzkiego.

Co wspólnego zachodzi między temi wszystkiemi ludźmi, przedzielonemi odległością czasu i przestrzeni, oraz głębokiemi rożnicami w ich objawach religijnych? Tylko jedna rzecz jest im wspólna, sam fakt religijny.

Prawda, że ich sposoby zaspakajania potrzeby religijnej nawzajem się wyłączają, ale oni wszyscy mają potrzebę religijną. Po drogach bardzo rozbieżnych dążą wszyscy ku jednemu punktowi, ktory się znajduje w nieskończoności i który bez ich wiedzy jest ich wspólnym celem. Niepodobni do siebie we wszystkim innym, są do siebie podobni w tym, że szukają Boga, któremu każdy z nich nadaje imię i postać taką, jaką umysł jego pojąć może. W nich wszystkich jest obudzone poczucie wyższe, poczucie boskości.

Jeśli to wyrażenie „poczucie boskości“ wydaje się komu zbyt nieokreślonym — właśnie dlatego, iż zawiera w sobie tylko to, co jest we wszystkich obecne, i ponieważ nie wyraża stopnia ścisłości, który każdy chciałby przyznać sobie przez definicję, wyłączającą definicję sąsiada — łatwo będzie określić ściślej, z jakich pierwiastków składa się zjawisko wzruszenia religijnego.

Jakkolwiek będzie proste albo złożone, jakkolwiek grube albo wysubtelnione, jakkolwiek duchowe albo głębokie, wzruszenie religijne jest stanem duszy *sui generis*, w którym można rozróżniać trzy zjawiska towarzyszące sobie nawzajem, najczęściej tak pomieszane, że już prawie wcale nie odróżniają się od siebie:

1-o. *Zjawisko uczuciowe* czyli wzruszeniowe, to, które właściwie nazywamy uczuciem religijnym. To uczucie bez wątpienia nie pochodzi z mistycyzmu eterycznego; przez długi czas u człowieka niższego wyraża się, jak dobrze powiedział Lukrecjusz, tylko przez uczucie strachu; ale trzeba dodać, że jestto strach, właściwy człowiekowi, chwalebna słabość, do której on sam jest zdolny, gdyż jestto

dreszcz przed tym, co nieznane, jest to strach bez pobudki, który człowiek sobie sam stwarza dobrowolnie; im bardziej ten strach jest urojony, tym bardziej jest specyficzną cechą ludzkości. Ten strach się oczyszcza i wznosi się wyżej, dematerjalizuje się powoli, aż się stanie potrzebą uwielbienia, uczuciem nieskończoności, miłością Boga.

2-o. *Zjawisko intelektualne*, które wytwarza wierzenie religijne: tutaj również spodziewać się należy, że człowiek wychodzi ze stanowiska bardzo nizkiego; zaczyna od twierdzeń dziecinnych, bez cienia wartości, bez zdrowego sensu i bez związku; są to tylko legiendy i baśni, opowiadania i mity, szalone powieści i wyjaśnienia; powoli utrwalają się niektóre „prawdy", które w pewnej chwili przedstawiają cały zasób umysłu ludzkiego, całą jego wiedzę; są to odpowiedzi wiedzy ówczesnej na ówczesne pytania. Z tego z biegiem stuleci zrodzi się cała dogmatyka, cała wiedza święta, zaspokajająca tę niespokojną ciekawość umysłu ludzkiego, która wciąż wzrasta; bo w miarę, jak widzi coraz jaśniej, umysł coraz lepiej spostrzega, że nieskończoność go otacza, że nieznane jest na dnie wszystkiego, i z heroicznym wysiłkiem usiłuje przeniknąć ciemności.

3-o. *Zjawisko woli i działania*, ustanawiające ostatecznie etykę religijną i kult, ale rozpoczynające się niestety od nędznych praktyk czarodziejstwa i magji pierwotnej. Z czasem człowiek nauczy się wpływać na swego Boga innemi sposoby, jak czarami; wzniesie się do pojęcia umowy z tym Bogiem, potym do pojęcia ofiary, do pojęcia sakramentu, a nakoniec do czystego i ewangielicznego pojęcia modlitwy.

Tak się przedstawia rozłożona na swoje trzy składniki [1]) wiązka psychologiczna zjawiska religijnego; wzruszenie,

---

[1]) O tym rozłożeniu i o różnych sposobach, jakiemi go dokonano, najlepiej nas pouczą popierwsze świetne wykłady prof. C. P. Tiele, *Elements of the science of religion* (Gifford, Lectures, University of Edinburgh, 1898), a przedewszystkim tom drugi (Ontological part); na-

idea, działanie, wszystko troje zmierzające ku temu, co nieznane, co pozaludzkie, ku ideałowi, ku temu, co wszystkie języki ludzkie nazywają boskością.

To, i to jedynie, tkwi na dnie wszystkich religji, to właśnie tworzy łącznik między wszystkiemi wiekami religji, między człowiekiem pierwotnym a człowiekiem XX stulecia. To sprawia, że ludzie jak Leibniz i jak Spinoza, jak Luter i Kant, czują prawdziwe pokrewieństwo między sobą a biedną wieśniaczką, zanoszącą świece Matce Boskiej, albo przesuwającą paciorki swego różańca, odmawiając pacierze.

VI.

To odróżnienie duszy i ciała religji, innemi słowy: jej istotnej głębi, istniejącej ciągle, i jej form przypadkowych, wciąż się zmieniających, pozwala nam dojrzeć niespodziewane rozwiązanie zatargu, który nas tu zajmuje.

Jeśli duch religijny może i powinien być ściśle odróżniany od różnych systemów religijnych, które twierdzą, iż go wyrażają; jeśli ten duch religijny jest tylko duchem, jeśli się wyraża tylko przez pewien zespół pragnień, popychając nas wciąż ku zaświatom, ku temu, czego nauka nie dosięga, czego doświadczenie nie sprawdza, czego pra-

---

stępnie wielki artykuł, stanowiący całkowity wykład, pod wyrazem *Religja* w tomie XXII *Grande Encyclopédie.* Z niego się przekonamy o tym, co dla naszej kwestji jest bardzo ważne, mianowicie, że pod względem najważniejszych punktów tej analizy Goblet d'Alviella, Lang, Guyau, Tiele, Sabatier, F. B. Jevons schodzą się na gruncie, wskazanym przez Schleiermachera, rozszerzając tylko jego granice.

ktyka nie urzeczywistnia — to w czymże sprzeniewierzylibyśmy się swej metodzie, zachowując dla niego pewną rolę w życiu ludzkim?

Tak zrozumiany, to jest pozbawiony wszystkich swych zastosowań częściowych i czasowych, duch religijny nie będzie zaprzeczał nauce pewnej części dziedziny poznania, ani sumieniu pewnej powagi w życiu praktycznym, ani sztuce jej powagi w estetyce. Przeciwnie, z chwilą, gdy nareszcie uświadomi się sam sobie, duch religijny pozwoli upaść powłokom doczesnym, w które był spowity, boć wszystkie rzeczy martwe padają same przez się. On dziś już nie potrzebuje innego ciała, jak ciało żywe i nieśmiertelne, które mu pod względem umysłowym nada nauka, pod względem estetycznym sztuka, a pod względem etycznym etyka.

Etyka, sztuka i nauka — oto właściwa istota religji. Odtąd ona nie może i nie chce żywić się czym innym. Zamiast uwieczniać dziecinną pomyłkę, która jej kazała poszukiwać oświecenia nadprzyrodzonego, aby być uczeńszą od nauki, artystyczniejszą od sztuki i moralniejszą od etyki, religja przyszłości będzie wiedziała, że w tych trzech dziedzinach będzie miała tylko tyle znaczenia, ile jej nadadzą sztuka, nauka i etyka, których ona będzie tylko imieniem zbiorowym, mniej więcej tak, jak imię filozofji oznacza całość studjów psychicznych.

Ale jeśli religja ma posiadać tylko ten materjał, którego jej dostarczają różne nauki, od których odbiera swoje dane, to cóż ona do nich dołączy? Cóż jest jej własną wartością, i do czego sprowadzi się jej rola w życiu przyszłej ludzkości?

Odpowiadamy porównaniem, któreśmy uczynili przed chwilą: religja będzie duszą wszystkich tych nauk; jej rola polegać będzie na roli duszy w organizmie żyjącym, będzie poprostu polegać na utrzymywaniu życia.

Czy jej zadaniem będzie poprawianie, zaprzeczanie, dozorowanie sztuki, nauki, etyki? Oczywiście nie; ale bę-

dzie mogła im przypominać, że sztuka powinna być zawsze porywem ku pięknu, nauka zawsze dążeniem do prawdy, etyka zawsze dążeniem ku dobru. Tu dotykamy samej istoty funkcji religijnej, która polega na tym, żeby nie pozwalać duchowi ludzkiemu we wszystkich jego władzach, żeby nie pozwolić każdej z tych władz z osobna zatrzymać się, unieruchomić się, skostnieć. Każdej z nich ukazuje ona poza jej celem bezpośrednim cel nieskończenie daleki, niedający się osiągnąć, ku któremu jednak wciąż trzeba dążyć, zamiast zatrzymywania się na pierwszym etapie.

Powtarzamy: religja nie będzie stawiać jakiegoś systemu przeciwnego, ani też systemu wyższego naprzeciw systemów naukowych, etycznych i estetycznych. Ona tylko przypominać i powtarzać będzie, że wszelki system jest zespołem prawd zaskrzepłych, że prawda całkowita jest ruchem i życiem, że system jest wyrazem tymczasowym i z konieczności niedokładnym, poza którym trzeba zastrzec prawa rzeczywistości, przekraczającej wszystkie systemy.

Innemi słowy: religja nie zabrania duchowi żadnego z jego ćwiczeń normalnych, ani ćwiczenia rozumu, ani ćwiczenia woli, ani ćwiczenia serca, ale ona chce, żeby w każdym z nich duch wciąż zmierzał ku nieskończoności i nigdy się nie ludził, że już ją posiada. Przypomina mu tym sposobem prawdziwą jego naturę i prawdziwy jego ideał. Czyż istotne działanie myśli polega na znalezieniu, czy na poszukiwaniu? Wszak właściwą cechą miłości jest kochać, i wciąż kochać, nie ustawać w kochaniu. Czyż życie moralne polega na osiągnięciu pewnego poziomu moralności i na zatrzymaniu się na nim? Czyż nie polega raczej na nieustannym dążeniu do wyższego ideału moralnego?

Zadaniem religji jest właśnie ciągłe utrzymywanie nas w takim napięciu. Ona nie jest doktryną zamkniętą, lecz jest sama tym, czym chce, żeby były etyka i nauka: nieustannym wysiłkiem. Można do niej zastosować te

głębokie słowa: „Nasza natura polega na ruchu, całkowity spoczynek — to śmierć“. Ponieważ duch religijny jest całkiem działaniem, całkiem postępem, ponieważ religja dziś więcej warta niż wczoraj i ponieważ jutro będzie warta jeszcze więcej,—więc jej niezmienność polega nie na ciągłym trwaniu, lecz na ciągłym wzrastaniu.

Nie czyńmy jej zarzutu z jej niestałości; jestto niestałość strzałki w busoli, która jej pozwala być zawsze naszą przewodniczką.

Wielki błąd, z którego duch religijny może poprawić najpierw wszystkie religje, a potym naukę i etykę, polega na tym, że prawdę i dobro wyobrażamy sobie jako wielkości stałe: stała jest tylko praca ducha ludzkiego, który do nich dąży.

Jesteśmy jak dzieci, które chciałyby raz skończyć ze swym zadaniem, skończyć z prawdą, z obowiązkiem, z ideałem i raz nakoniec powiedzieć sobie: tu stoję i stąd się nie ruszę.

Ależ nie. Nigdy nie skończyliśmy z uczeniem się, nigdy z pracą, nigdy ze wznoszeniem się ku temu, co niedostępne. Nigdy nawet nie jesteśmy pewni, że nie padamy, a więc zawsze powinniśmy być gotowi do podnoszenia się.

Nasz obowiązek religijny nie polega na tym, żebyśmy doszli do pewnego celu, ale żebyśmy do niego dążyli. Może istnieją istoty wyższe od nas, którym dano widzieć coś z ostatecznych celów dramatu powszechnego, do którego jesteśmy zamieszani. Nam ta część widowiska całkiem się wymyka. My z niego odkrywamy właśnie tyle tylko, ile potrzeba, aby widzieć ścieżkę przed sobą, aby wiedzieć, gdzie należy postawić stopę na tej ścieżce, która się wciąż rozjaśnia, w miarę, jak postępujemy naprzód. Z dnia na dzień nowe części niezmierzonej panoramy oświetlają się i pokazują nam naszą drogę. Ale to wszystko, i musimy wierzyć, że tego wystarcza. Bez wątpienia jest to wszystko, do czego nasza natura obecnie jest zdolna.

Pomyślmy o dziecku, które jeszcze z trudnością sylabizuje i które się gniewa, że je tak długo zatrzymują na pierwszej stronicy, gdy ono się niecierpliwi i chciałoby wiedzieć koniec książki. My jesteśmy bardziej niż to nam się zdaje, podobni do tego dziecka.

VII.

Wiem dobrze, jaki zarzut mię spotka. Oto, co mi powiedzą:

„Jeśli religja jest duchem, jak twierdzisz, jeśli jest tylko duchem, to nie omieszka być niczym. W stanie czystego ducha, duch nie zachowuje się długo. Cóż to za duch, który się wyraża tylko w działaniu, nie wcielając się w jaką materję? Gdyby powyższe porównanie twoje miało jaki sens, to właśnie ty nie oddzielałbyć w religji duszy od ciała. Nie chcesz religji, któraby była ciałem bez duszy; ale nie możemy również przypuścić, choćbyśmy tego pragnęli, żeby religja była duszą bez ciała. Wiara, któraby nie działała, wiara, któraby nie wytwarzała ani wierzeń, ani kultu, ani prawideł życiowych, ani prawideł społecznych, wiara, któraby się zużywała w niezaspokojonym i niemym dążeniu, obawiając się upadku, jeśliby się chciała wyrazić, obawiając się materjalizacji, jeśliby się chciała ściślej określić — taka wiara nie tylko nie byłaby siłą, która twoim zdaniem jest zdolna przeniknąć wszelką działalność duszy ludzkiej, ale byłaby wkrótce tylko marą, wspomnieniem, tchnieniem, *flatus vocis*“.

Bardzo słusznie. To też nie chodzi nam wcale o sprowadzenie religji do tego stanu. My nie żądamy, żeby religja wcale nie miała ciała, żądamy tylko, żeby jej ciało

nie było trupem. Chodzi nam o to, żeby religja nie poczuwała się do obowiązku wleczenia za sobą w ciągu stuleci: pod nazwą dogmatów różnych mniemań, które były podziwu godnemi wytworami myśli ludzkiej przed dwoma tysiącami lat; pod nazwą cudów — różnych opowiadań, które w swoim czasie były podziwu godnemi wytłumaczeniami rzeczywistości historycznej, jaką wówczas można było zrozumieć; pod nazwą sakramentów różnych praktyk, które ongi były podziwu godnemi tłumaczeniami potrzeby religijnej, ustanowionemi na miejsce praktyk kultów starożytności.

Jeśliśmy w religji odróżnili dwie części: jedną istotną i stałą, którą jest duch religijny, drugą dodatkową i zmienną, którą jest wyraz nadany temu duchowi pod formami idei i czynów, uczyniliśmy to nie dlatego, aby tę drugą część unicestwić, lecz przeciwnie dlatego, aby jej umożliwić rozwijanie się takie, jakie być powinno, bez zagłuszania tamtej części: nie zabijamy litery, zastrzegając się, żeby litera nie zabijała ducha. Dlaczegoż i jakim prawem mielibyśmy żądać od człowieka, żeby się wyrzekł poszukiwania rozwiązania zagadki powszechnej, choćby w formie marzenia, domysłu lub hypotezy, żeby już nie próbował wyrobienia sobie zrozumiałego dla siebie wyjaśnienia całokształtu rzeczy, albo żeby już nie miał prawa przekładać na symbole, na formy kultu, sztuki lub poezji, na objawy osobiste albo zbiorowe, tych wierzeń, które są mu drogie? Z tego wszystkiego nie zamierzamy nic odciąć, niczego zabronić religji przyszłości. Tylko — i tym ona różnić się będzie od wszystkich religji przeszłości — choćby była jak najbardziej zadowolona z jakiej hypotezy, choćby wyciągała jak najlepsze skutki z jakiego poematu albo śpiewu religijnego, religja żadnemu z tych wyrazów życia religijnego nie będzie nadawała cechy bezwzględności, nadprzyrodzonej doniosłości prawdy objawionej albo transcendentnej wartości operacji magicznej. Nie pozbawi się ona żadnego ze środków ludzkich, które zawsze służyły do wytwarzania

religji, ale wiedzieć będzie o tym i wyraźnie to powie, że to są środki ludzkie.

Czyż przez to będzie miała mniej siły i mniej powabu? Tak, bez wątpienia, gdyby się zwracała do ludzi dawniejszych, niezdolnych widzieć czegoś innego oprócz pozorów, chciwych cudowności, ludzi, których nie można było inaczej pouczyć, jak zapomocą oczu, inaczej zaciekawić, jak przez wyobraźnię, inaczej utrzymać w karności, jak przez strach, inaczej umoralnić, jak przez nakaz i gwałtem. Ale czyż tyle stuleci pracy i cywilizacji na nic się nie przydało naturze ludzkiej? Czyż zawsze potrzeba będzie całego aparatu dowodów zewnętrznych, aby nas przekonać, że dobro jest dobrem, abyśmy mogli odczuć, co w ewangielji jest boskiego? Albo raczej, czyż nie to, co jest w ewangielji boskiego, czyż to nie kazanie na górze albo opowiadanie o męce Jezusowej albo potężny język przypowieści po wszystkie czasy wpływały wprost na duszę ludzką, wzruszały ją, budziły, pozwalały jej odkrywać Boga, Boga prawdziwego, nie poza obłokami,, ale w swej własnej głębi? Dlaczegoż nie mielibyśmy tego wszystkiego, co w religjach przeszłości było żywe i skuteczne, odnajdować także w religji przyszłości? A cóżbyśmy stracili, zatracając to, co już nie żyje, co na coś się przydawało, ale już nie przydaje się na nic?

Ci, którzy usiłują wątpić o potędze religji, któraby była tylko czystą religją, wyobrażają ją sobie jako pozbawioną treści, jako sprowadzoną do czegoś nieokreślonego i do rozpaczliwej próżni. To dlatego, że nie udało się nam wpoić w ich umysł całkiem nowego pojęcia o tym, co ona zawierać będzie. Bo inaczej byliby zmuszeni się zgodzić, że to będzie przeciwnie religja najpełniejsza, najgorętsza i najpłodniejsza, jaka kiedykolwiek istniała, że ona okaże się bez porównania bogatszą w wierzenia, bogatszą w piękności, bogatszą w skuteczność moralną, niż była którakolwiek z religji częściowych dawniejszych: jej dogmat będzie się składał ze wszystkich prawd znanych,

jej kult będzie się składał z wszystkiego, co sztuka znalazła i znajdzie najpiękniejszego, aby duszę wznieść ku Bogu, jej etyka będzie się składała ze wszystkiego, co świadomość ludzka zna i wymarzy najlepszego, najczystszego, najświętszego,

Niektórzy udają, iż wierzą, że religja wtedy skurczy się do suchego i zimnego racjonalizmu. Ależ pierwszym warunkiem, którego ona wymaga, jest przeciwnie ten, żebyśmy stopniowo urzeczywistniali tu na ziemi między sobą i przez siebie samych królestwo Boskie, to jest panowanie sprawiedliwości i braterstwa. Ona nie tylko nie zamknie żadnego ze źródeł, z których ludzkość czerpała, lecz otworzy je wszystkie i tylko złamie te sztuczne zapory, któremi je ogrodzono. Nie tylko nie sprowadzi wszystkiego do rozumu, lecz jest działaniem, jest miłością i życiem. Ona popierać będzie wszelki rozwój myśli, wszelki rozkwit serca, wszelkie nadzieje człowieka i ludzkości dla całej teraźniejszości i dla całej przyszłości.

Prawda, że ona głęboko zmienia ideał, jaki nam stawiają.

Prawdziwie katolicka i prawdziwie społeczna, religja przyszłości postawi na miejscu zbawienia indywidualnego zbawienie społeczeństwa, na miejscu odkupienia niektórych odkupienie wszystkich, na miejscu bladego i niejasnego raju pozagrobowego raj żywy i czynny, ten, który będzie stworzony i utrzymywany na ziemi przez wysiłek wszystkich, przez sprawiedliwość dla wszystkich i przez miłość wszystkich ku wszystkim. Któż tego nie widzi, że z takim programem i z takim pojmowaniem nowej społeczności religijnej pogodzić można tyleż życia intelektualnego, estetycznego, etycznego, społecznego, na ile ludzkość się zdobędzie?

Któż mówi o powstrzymaniu gienjuszu religijnego, o zdyskredytowaniu jego przyszłych wytworów, o zamknięciu okresu prac teologicznych, systemów metafizycznych, hypotez i epopei, badań naukowych i pozanaukowych,

wędrówek w krainę tego, co nieznane, i wzywania do ideału? Czyż to będzie skrępowaniem autorów takich prac, wspaniałych czy miernych, jeśli im z góry odmówimy urzędowego patentu na nieomylność? Niech siebie sami uważają za nieomylnych i niech tak głoszą. Ale nam niech będzie wolno badać ich dzieła z zimną krwią.

Religja przyszłości niezawodnie uzna, że jest dość prawdy i dość poezji w skarbach sztuki i nauki, które są jej własnością, i że niema potrzeby szukać ich gdzieindziej pierwotnemi sposobami dawnych czasów. Ale wszystkie drogi są otwarte; każdy będzie myślał, jak potrafi, każdy swoim sposobem wznosić się będzie ku Bogu, każdy modlić się będzie w formie wyraźnej albo w formie domyślnej, którą uzna za najlepszą.

Zaiste, nic nie będzie zmienione, chyba tylko to, że w owym czasie każdy będzie wiedział, iż obok niego inni postępują inaczej, każdy tę rozmaitość uznawać będzie za naturalną i nie będzie pojmował, jak możnaby dlatego wyklinać albo potępiać swych bliźnich.

Wykład czwarty.

Próba zastosowania do wychowania publicznego we Francji:

Praca religijna wychowawcy świeckiego.

Panie i Panowie!

Nie łudzę się: przedmiot, którym się zajmujemy, nie należy do tych, które można w kilku godzinach tak ściśle i jasno wyłożyć, aby budził we wszystkich przekonanie.

Pomimo uwagi tak życzliwej, którąście mię zaszczyli i za którą wam dosyć nie mogę być wdzięcznym, ja to czuję i wy czuliście wraz ze mną, jak bardzo idee filozoficzne, a jeszcze bardziej idee religijne są trudne do sformułowania, zwłaszcza, gdy jeszcze ostatecznie nie wcieliły się w jakiś system, znany wszystkim, gdy jeszcze pozostają w stanie zapowiedzi i dążności, zmierzającej ku obaleniu porządku rzeczy dobrze ustalonego. Gdyby jeszcze chodziło o jedno z tych skrajnych i stanowczych mniemań, które wymuszają uwagę, to byłoby łatwiej, jeśli nie zmusić do jego przyjęcia, to przynajmniej zmusić do wysłu-

chania. Ale, jakeście widzieli, nam przeciwnie chodziło o to, żeby niczego dowolnie nie obalać, niczemu z lekkim sercem nie zaprzeczać z tego wszystkiego, co przeszłość nam przekazała czcigodnego, żeby liczyć się z różnemi pierwiastkami, które wiara i rozum, serce i umysł, wiedza i uczucie, tradycja i wolne badanie stawiają nam przed oczyma. Praca jest złożona i długa i subtelna. Ja mogłem ją wyłożyć tylko bardzo niedostatecznie.

To też pomyślałem o tym, że pozwolicie mi spróbować innego sposobu, abyście mogli mię zrozumieć. Co próbowałem wam przedstawić, jako teorję możliwą do obrony, i jako możliwe połączenie myśli filozoficznej z uczuciem religijnym, to teraz chciałbym wam ukazać w innej formie, opowiadając wam próbę praktyczną, jaką pod tym względem podjęto we Francji.

Może tam ujrzycie jaśniej te same idee, już nie wyrażone spekulatywnie, lecz usiłujące się urzeczywistnić, i łatwiejsze do ujęcia, gdy są wyrażone przez czyny i instytucje pedagogiczne.

I.

Wiecie wszyscy, jaki wysiłek czynimy we Francji od ćwierci stulecia, aby zorganizować wychowanie narodowe według typu, jaki nakreślili już mężowie pierwszej Rewolucji. Nazwisko Juljusza Ferrego wystarczy, aby wam uosobić to wielkie przedsięwzięcie polityczne. Szkoła publiczna całkiem świecka — świecka pod względem programów, świecka przez personel nauczycielski, świecka z ducha, który ją ożywia — oto cel, który po długich latach gwałtownej walki prawodawstwo szkolne trzeciej Rzeczy-

pospolitej pozwoliło nam osiągnąć. Ale cóż to jest szkoła świecka? I cóż w gruncie rzeczy tkwi w zasadzie świeckości? Nie wiem, czy dobrze sobie z tego zdano sprawę wszędzie za granicą; nie wiem również, czy wy, jakkolwiek bardzo się interesujecie sprawami Francji, nie byliście skłonni do przyjmowania wyjaśnień, które tę sprawę trochę zanadto upraszczają. Umysły dojrzałe, ale poprzestające na powierzchownym rzucie oka, widziały w naszej rewolucji szkolnej albo tylko reakcję przeciw katolicyzmowi, albo tryumf pozytywizmu. Inni, którzy nie mają zwyczaju przyglądania się zblizka twierdzeniom, dogadzającym ich namiętnościom, dokonali odkrycia, które rozgłosili z hałasem: pod tą polityką szkolną kryje się zręczny spisek w celu sprotestantyzowania Francji [1]).

Niedawno młody historyk, którego już wspomniałem, laureat Akademji za książkę, którą niejeden z panów zapewne zna, o *Niemczech religijnych*, pierwszy porucznik Brunetièrea, p. Jerzy Guyau, napisał w *Revue des deux Mondes* i uzupełnił w tomie pełnym faktów i dokumentów, pod tytułem *l'Ecole d'aujourd'hui* studjum krytyczne, w którym trochę złośliwości nie zabrania nam uznawać wielkiej przenikliwości i w którym on protestantyzmowi, a szczególnie protestantyzmowi liberalnemu przypisuje „ukryte, ale ciągłe kierownictwo“ nowej szkoły świeckiej [2]).

Nie tu miejsce na rozstrząsanie tych różnych wersji; chciałbym tylko zwrócić waszą uwagę na jeden rozdział z naszej historji szkolnej ostatnich lat dwudziestu, ponieważ ten rozdział wam pokaże, zastosowane wprost do wychowania, te doktryny, które próbowałem wam wyłożyć.

---

[1]) Taki jest jeden z ulubionych tematów dziennika *Libre Parole;* to powtarza po sto razy Jerzy Thiébaud; to jest jeden z „dowowodów“, zapełniających książkę, jeśli tak nazwać można zjawisko tak surowe, jak puste, p. Renaulda: *Le péril protestant.*

[2]) Jerzy Guyau: *l'Ecole d'aujourd'hui*, Paryż 1899.

Czy one są specyficznie protestanckie, to mię tu nie bardzo obchodzi. Zresztą sami to osądzicie.

Ze wszystkich prób, jakie Francja republikańska podejmowała w sprawie szkolnej, najnowszą, bezspornie najdelikatniejszą, tą, w której należało wszystko dopiero zrobić, było wychowanie dziewcząt. Izby, porwane wymową Pawła Berta i Juljusza Ferrego, wprawdzie powzięły uchwałę radykalną: uchwaliły założenie w każdym departamencie szkoły normalnej nauczycielek, to jest szkoły, w którejby kształcono nauczycielki świeckie, przeznaczone do zastąpienia zakonnic w szkołach elementarnych dla dziewcząt. Dzięki pięknemu porywowi, który nazajutrz po naszych klęskach zjednoczył na chwilę wszystkie stronnictwa w jednej myśli o podźwignięciu narodu, znaleziono potrzebne fundusze na zbudowanie zarówno tych szkół normalnych, jak tysięcy szkół elementarnych, których nam brakowało.

Ale zakrakło czegoś innego, co nie było tak łatwo wydobyć z pod ziemi. Gdzież znaleźć personel świecki, któryby wykształcił kilka tysięcy przyszłych nauczycielek? Dla różnych względów, dobrych czy złych, nie mogło być mowy o żądaniu od naszego nauczycielstwa wyższego, jakie wówczas istniało, żeby się tym zajęło. Słusznie czy niesłusznie, Rzeczpospolita była zmuszona oddać kobietom nauczanie pedagogiki kobiecej. Trzeba więc było na czele każdej z tych osiemdziesięciu szkół normalnych świeckich dla nauczycielek postawić dyrektorkę, oraz trzy lub cztery nauczycielki, zdolne do zawodowego kształcenia czterdziestu, pięćdziesięciu albo sześćdziesięciu „normalistek“, po większej części młodych włościanek w wieku od 16 do 20 lat, któreby po trzech latach wychodziły z ich rąk, aby jako nauczycielki świeckie pracować po wioskach, które nigdy nie widziały nauczycielek i nawet się nie domyślały, ze mogą być inne, jak dobre siostry.

Podjąć się takiego dzieła i w tak krótkim czasie, wśród tak wielkiej nieżyczliwości i wśród tylu trudności,

zaimprowizować utworzenie personelu żeńskiego, zdolnego do takiego wysiłku, w kraju, w którym wychowanie kobiet dotychczas pozostawało wyłącznie w rękach Kościoła—czyż to nie znaczyło podejmować się rzeczy niemożliwej? Juljusz Ferry na to się odważył, i może to jest największy akt wiary w żywotność demokracji francuskiej, jaki za dni naszych przytoczyć można ze strony jakiego polityka.

Podjął się także założyć szkołę normalną wyższą, rodzaj *pedagogjum*, do któregoby drogą konkursów powoływano kobiety, zarazem dość wykształcone, aby w rok lub dwa lata mogły stać się dobremi nauczycielkami, i dość śmiałe, aby wytworzyć pierwszą falangę tej nowej armji, dość odważne, aby w departamentach stawiać czoło wszystkim przesądom i wszystkim potwarzom.

Organizację tej szkoły centralnej, z której na cały kraj miał promieniować nowy duch wychowania żeńskiego, Ferry powierzył mężowi, którego urzędowo nic nie wskazywało do tych funkcji. Był to publicysta, znany przedewszystkim w świecie religijnym i filozoficznym. W młodości swej przez krótki czas sprawował obowiązki pastora w Béarnie; zrzekł się ich w r. 1859, w chwili, gdy się ukazało jego pierwsze pismo: *Chrystus i Sumienie*, książka, która wywołała wielką wrzawę w świecie protestanckim.

Autor, widocznie umysł wybrany i dusza wybrana, już w wczesnej młodości był szanowany, kochany, można rzec, nawet czczony przez wszystkich. Z jakim zdumieniem czytano wnioski jego dzieła, które na kilka lat wyprzedziło *Życie Jezusa* Renana i które pod niejednym względem przewyższało je śmiałością. Mówił w nim o Jezusie, jako o nieśmiertelnej postaci, w której dla nas się wciela najczystsza etyka i najczystsza religja. Ale nie uznawał ani boskości Chrystusa, ani natchnienia boskiego Biblji, ani żadnego śladu nadprzyrodzoności dogmatycznej albo historycznej. „Jezus, powiedział, jest ludzkości drogi, ale jest jej drogi jak Sokrates, tylko w wyższym stopniu,

ponieważ do skarbca etycznego rasy naszej wniósł idee o nieskończonej wartości. Słowa Jezusa, dodał, są zaiste piękne, są święte, ale nie są doskonałe", i wykazał, jak Jezus urzeczywistnił nie ideał bezwzględny, lecz pewien moment ideału ludzkiego, który wzrasta wraz z naszą świadomością. Niektórzy z panów znali Pécauta i przypominają sobie miejsce, które on zajmował na skrajnej lewicy teologji protestanckiej: przebywał on w Szwajcarji, gdy zakładano Unję szwajcarską chrześcijaństwa liberalnego, i brał udział w jej pierwszych zebraniach.

Temu to mężowi, dobrze znanemu ze swych przekonań postępowych, Ferry powierzył utworzenie wyższego personelu wychowania kobiet. Polecił mu zorganizowanie szkoły w Fontenay-aux-Roses. Zapewne macie pojęcie o złożoności i o trudności tego zadania. Z tych młodych dziewcząt, po większej części pochodzących z ludu, prawie bez wyjątku katoliczek, zaopatrzonych jedynie w dobre wychowanie elementarne, trzeba było wyrobić nauczycielki nauczycielek, i to nie tylko osoby wykształcone, obeznane z najlepszemi metodami nauczania, ale przedewszystkim kierowniczki, entuzjastyczne działaczki, dusze, zdolne do oświecania i zagrzewania innych dusz. Otóż, co on pisał: „Byłoby to marnym *rozumem* i marną *szkołą*, gdybyśmy chcieli nauczać tylko tego, co widzimy, czego się dotykamy, co możemy wykazać matematycznie, nie troszcząc się o to wszystko, co ludzkość przez nieustanny wysiłek swych mędrców, swych wieszczów, swych prawodawców wytworzyła prawdziwego, szlachetnego, co wytworzyła w dziedzinie pragnień i żalów, słowem, w dziedzinie ideału, w głębi duszy ludzkiej. Cokolwiek o tym wszystkim kto powie, to wszystko jest naturalne, ludzkie, rozumne. I przyswajając to sobie z wolnością, rozum tylko się zbogaca ze swego uprawnionego dziedzictwa. Jest to tak dalece prawdą, że nasi nauczyciele, odrzucając n. p. ryczałtowo nauki Epikteta, Marka Aureljusza, Sokratesa, Jezusa, jako naukę przestarzałą, odrzucaliby swoich praw-

dziwych poprzedników duchowych, oraz ten ideał, którym jeszcze po dziś dzień żyje świat i oni sami".

O ileż prawdziwszemi jeszcze i donioślejszemi musiały mu się wydawać te uwagi, gdy chodziło o wychowanie kobiet w szczególności! W tej dziedzinie bardziej jeszcze, niż we wszystkich innych, Pécaut czuł, że cały rdzeń nowego wychowania tkwił w głębi i w sile przekonań osobistych, któremiby nauczycielka była ożywiona. Nie wahał się wierzyć, że pierwszą rękojmią poważnego rozwoju nauczania świeckiego i republikańskiego było niezachwiane wpojenie w każdą z tych kobiet powagi wewnętrznej czyli raczej niezależności rozumu i sumienia. Dla niego na tym polegało powodzenie przewrotu, podjętego w naszym kraju. Czy podobna będzie nadać wychowawczyniom francuskiej szkoły świeckiej „duszę religijną" i zarazem „ducha, oswobodzonego od ślepego poszanowania tradycji"? Czy kierowniczka republikańskiej szkoły normalnej „będzie umiała odszukiwać i i pielęgnować to, co stanowi tajemniczą głąb natury kobiecej i jej godność; czy będzie umiała nauczyć swym przykładem młode nauczycielki ludowe, żeby się uważały za związane z dziełem boskim, w którym ochoczo pracować powinny w myśl samego Boga, wytwarzając zapomocą pierwiastków wiedzy z łona niestałości i grubego instynktu, kobiety sumienne i rozumne, zdolne do prawdy i sprawiedliwości, jak i do miłości?" [1])

Pécaut przez lat piętnaście kierował szkołą, którą założył. Jak w niej urzeczywistnił program, któryśmy wyłożyli, to chciałbym wam przedstawić do oceny; ale co do tego, sami to zrozumiecie, nie objaśnią nas ani definicje, ani formuły, ani urzędowe sprawozdania. Trzebaby w tym celu wejść do żywego organizmu życia w Fontenay. Jakkolwiek się obawiam i mam prawie pewność, że będę bar-

---

[1]) L'éducation publique et la vie nationale, str. 177.

dzo niedokładny i dam wam tylko ułamkowe wyobrażenie o całym tym dziele, opierać się będę na przykładach i przytoczę tylko kilka rysów, wyrwanych na chybił-trafił, pozostawiając wam troskę o ich powiązanie.

Zaledwie w kilka miesięcy po otwarciu szkoły w Fontenay zwiedził ją pewien cudzoziemiec, dobry sędzia w takich sprawach, Matthew Arnold. Ten wielki pisarz, który był zarazem spadkobiercą gienjusza pedagogicznego swego ojca, zatrzymał się na kilka dni w Fontenay, w czasie dłuższej podróży po Europie, w której studjował na miejscu główne zakłady wychowawcze. Otóż on powiada w swoim sprawozdaniu: „Nie widziałem na stałym lądzie tak dobrego zakładu szkolnego, a przynajmniej tak zajmującego, jak szkoła w Fontenay-aux-Roses.“ Podaje kilka szczegółów o domu, o jego gospodarstwie rodzinnym, o personelu, a potym dodaje: „Duszą całego domu jest Pécaut, człowiek sześćdziesięcioletni, którego już spotkałem we Francji dwadzieścia lat temu. Gdy słyszę, że rząd republikański francuski w swojej gorliwości szkolnej jest przeniknięty nienawiścią, to przychodzi mi na myśl Fontenay i Pécaut. Myślę o poparciu, jakiego mu otwarcie udziela minister, a gdy o tym pomyślę, oddaję sprawiedliwość rządowi republikańskiemu“.

Tutaj wybitny krytyk opowiada, jakie widział początki i niepewne jeszcze próby nauczania etyki świeckiej w naszych szkołach początkowych. On czuje lepiej, niż ktokolwiek, czego tu jeszcze brak, i wyjaśnia tę niedostateczność właśnie tym, że „takie nauczanie nie da się zaimprowizować“. To też ze szczególnym zainteresowaniem opisuje, co się dzieje w Fontenay: „Wychowanice w Fontenay, powiada, są prawie wszystkie katoliczkami i chodzą w niedziele do kościoła. Ale codzień rano pobierają od Pécauta na poufałej pogadance lekcję, którą wprawdzie można nazwać lekcją pedagogiki, która jednak w rzeczy samej jest szczególną formą wychowania moralnego i religijnego. Pécaut bierze temat z kilku ustępów, przeczyta-

nych w jednym z wielkich pisarzów pedagogicznych, u Lockea, Rousseau, Pestalozzego. Tego dnia, którego byłem obecny na wykładzie, chodziło o książkę biskupa Dupanloup o *Wychowaniu*, w której każda stronica nastręcza palące kwestje. Pécaut traktował je sposobem głęboko etycznym i religijnym, sposobem, który jednak nie był ani katolicki, ani protestancki. Nie tylko on je tak traktował, ale widocznie i uczenice były wyćwiczone w traktowaniu ich w tym samym duchu; można było o tym sądzić zarówno z ich odpowiedzi, jak z ich udziału w dyskusji ustnej, jak z ich piśmiennych notatek".

„Gdyby Pécaut mógł być rozmnożony i osadzony w każdej szkole normalnej Francji, wtedy ustanowienie nauki etycznej, nie powierzchownej, jaką jest dotychczas, lecz poważnie i religijnie skutecznej, byłoby już faktem dokonanym we wszystkich szkołach francuskich. W tej chwili Fontenay jest jedynym zakładem, w którym byłem świadkiem takiego widoku, ale to, co tam się dokonywa, ma jak największą wartość. To nauczanie etyki jest jedyne w swoim rodzaju".

Zależało mi na tym, żeby wam przytoczyć ten sąd bystrego uczonego. O ileż bardziej poznalibyście te pogadanki poranne, o których wspomina Matthew Arnold, gdybyście mogli poznać świadectwo profesorów i korepetytorek, oraz licznych pokoleń uczenic, które ulegały ich wpływom. „Było to, powiada dawna uczenica, jakby nabożeństwo, rozpoczynające nasz dzień". Powoli powstał zwyczaj rozpoczynania albo zamykania posiedzenia przez jeden z tych pięknych śpiewów chóralnych, które najpierw Bourgault-Ducoudray, a potym Maurycy Bouchor zebrali na użytek szkoły w Fontenay i wogóle szkół świeckich.

Odnaleziono niedawno stary kajet, w którym w ciągu całej zimy Pécaut zapisywał ołówkiem treść swych pogadanek. Darlu, jeden z jego pierwszych współpracowników, ogłosił ich tekst w *Revue pédagogique*. Niech mi będzie wolno przeczytać z niego kilka urywków. Mimo

zwięzłości tych notatek, jeszcze nie zredagowanych, łatwo ująć ich metodę.

9 listopada 1886.—*Przeczytanie listu pani de Maintenon o pannie rozumnej.* — Śliczny obraz! Panna rozumna jest wesoła, stara się być wszystkim dla wszystkich, zasypia zadowolona ze swego dnia. Ten ostatni rys Port-Royal byłby potępił. Pani de Maintenon zajmuje się pytaniem, co *robić* będzie panna, czym ona *będzie.* Uczucie moralne nie jest dość głębokie.

10 listopada. — *O pani de Maintenon.* — Wyraz *rozum* jest rysem charakterystycznym jej lekcji: „*Stańcie się rozumnemi, a będziecie godne kochania*“ — tak lubi powtarzać. Rozum był dla niej mądrością, stosującą się do osób i do rzeczy. A jednak istnieją większe zalety: odwaga duszy, oburzenie wobec zła. Pani Maintenon uczy nas, żebyśmy niedowierzali egzaltacji i czułostkowości. Dobrze. Ale niech nasz rozum nie zabrania nam porywów duszy. Czyż możemy kochać panią de Maintenon, jakkolwiek jest „rozumna“? Montesquieu o niej powiedział: „Ludwik XIV miał duszę większą niż umysł. Pani de Maintenon pracowała nad jej obniżeniem potąd, aż ją doprowadziła do własnego poziomu“. Ten sąd jest surowy, lecz czy zanadto surowy?

20 listopada.—O zasadzie Guizota: *Wszystko, co podnosi dusze, wyzwala je.*—Wyzwolić dusze, wyzwolić je od instynktów płciowych, od próżności, która nas tak bardzo osłabia, od kokieterji, od fałszywych mniemań — taki jest nasz cel na całe życie: wszystkie lekcje mogą się do tego przyczynić.

22 listopada. — *Rady o korzystaniu z niedzieli.* O poznawaniu samego siebie. — Skąd to pochodzi, że na wczorajszej lekcji o stoicyzmie nie całkiem odczułyście ważność przedmiotu? To dlatego, że wasze życie duchowe jest ubogie. Bez wątpienia, trudno mu się pomieścić w nawale studjów. Ale trzeba znaleźć środek, byście mogły się odnaleźć, siebie poznać, potrzeba tego, aby dusza wasza nie zagasła. Wątek naszych pragnień, naszych żalów, naszych czynów jest dobry albo zły, winien albo niewinien, a my nie mielibyśmy brać w nim udziału? Czyż to życie, które jest w nas, nie ma być nasze? Czyż należy mówić: *To poznanie samego siebie jest zbyt surowe dla kobiet, ono odbiera im ich przyrodzony wdzięk?* Tak mówią ci, którzy kobiet nie szanują. Oni uważają kobietę za piękny kwiatek; nie chcą, żeby ona była rozumna i wolna, żeby była istotą moralną.

23 listopada. — *O refleksjach, jakie w nas budzić powinno czytanie.* — Przeczytajcie w gazecie *Temps* listy o ostat-

nich wyborach. Gdy przeczytacie, jak to włościanie w Ardèche, uradowani upadkiem kandydatów republikańskich, spalili kozę, aby obchodzić pogrzeb Rzeczypospolitej, wtedy lepiej zrozumiecie, jakie są obowiązki nauczycieli.

17 grudnia. — *Studjum o nędzy, przez hr. d'Haussonville.* — Nędza, wielkie zło, wobec którego nie potrzeba zająć żadnego stanowiska. Środki przezorności społecznej (kasy emerytalne, towarzystwa wzajemnej pomocy) nie wystarczają. Dobroczynność pozostaje koniecznością. Dajmy jej pewne miejsce w naszym życiu szkolnym.—Idee, natchnione przez naukę, wciąż się rozszerzają; te idee zmierzają do wykazania, że nędzarze są martwym ciężarem, powstrzymującym postęp społeczeństwa. Pan d'Haussonville zdaje się być uderzonym siłą tych idei i ma o to żal do nauki· My ze swej strony starajmy się pogodzić pojęcia swoje o wolności ludzkiej z fizycznemi koniecznościami, które stwierdza nauka.

18 grudnia. — *O Horacjuszu Mannie.* — Niebezpieczeństwa demokracji są widoczne zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak we Francji. „Instytucje demokratyczne rozwijają energje, jakich dawniej nie było, powiada Horacjusz Mann, wraz z głosowaniem powszechnym, prasą, stowarzyszeniami i t. d. One wymagają odpowiedniej mądrości, prawości, odpowiedniego umysłu". To dla nas jest prawdą. Czego nam brak, a co spotykamy w Ameryce, jest to, że tam klasy bogate szczerze przyjmują demokrację i zajmują się jej podnoszeniem, jej kształtowaniem.

21 grudnia. — *O wykładzie Laffittea, głowy pozytywizmu w sali Gersona.* Słuchacze pochodzili z ludu, składali się mniej więcej z dwustu osób, które z ołówkiem w ręce usiłowali robić notatki. Piotr Lafitte, uczeń i kontynuator Augusta Comtea, wykładał ogólne prawa, zarówno fizyczne jak społeczne, na których powinno się opierać wychowanie. Wykład nie odznaczał się jasnością. Jednak słuchacze słuchali go w skupieniu religijnym. Pozytywizm daje tym, którzy go przyjmują jako objawienie nauki, prawidła postępowania i pokój ducha. Czy to nas razi czy nie, trzeba się przyzwyczaić do myśli, że tysiące ludzi żyją innym chlebem duchowym, niż my.

W tych poufnych pogadankach najbardziej uderza i stanowi ich jednolitość to, że nic w nich nie przypomina intencji pedagogicznej i charakteru książkowego. Pécaut staje ze swemi słuchaczkami „w pełni życia społecznego, narodowego, rodzinnego, a przedewszystkim etycz-

nego. Wiąże swoje refleksje z wypadkami dnia, z wyborami, z piękną mową Freppela w Izbie o Tonkinie, z wydaniem pamfletu przeciw Francji przez Niemca: „Co jest gorzkie, pisze, to jest wzmacniające; to też dobrze jest przeczytać ten akt oskarżenia“. Często dotyka gospodarstwa i życia domowego, oraz przesądów mieszczańskich, n. p. w następującej uwadze:

> Są panie domu, które wolą służącą całkiem niepiśmienną, niż umiejącą czytać i pisać.

Możemy się domyślić, jak on przeciw temu protestuje. Posuwa się aż do napisania następujących uwag piórem:

> Pomyślmy o tym, jakie jest życie służącej, zamkniętej w kuchni, nie podzielającej całkiem życia duchowego swoich państwa. Jeśli umie czytać, może sobie wytworzyć towarzystwo, może podnioślejsze od towarzystwa salonu, z którego jest wygnana. „Nie chcemy, żeby nasze służące czytały romanse“, odpowiedzą panie. Ależ tak, moje panie, one będą czytać romanse, a wy im dajecie tego przykład. — Nie wystarcza umieć czytać, aby być zbawionym: ale od tej umiejętności należy zaczynać. Sto razy lepiej narażać się na niebezpieczeństwa myślenia, niż skazywać istoty ludzkie na życie zwierząt jucznych.

W innych razach wznosi się do najwyższych przedmiotów filozofji albo poezji. Pewnego dnia mówi im o śmierci Sokratesa: Sokrates żegna swoją żonę; porównywa go ze św. Augustynem, który mówi o swej matce: „Mieliśmy oboje razem tylko jedno życie“. Potym następuje kilka uwag o roli kobiety w społeczeństwie greckim. Przeciwstawia jej wizerunek kobiety silnej w Biblji, i w tym przedmiocie pisze w swoim notatniku:

> Zmysł praktyczny i energja fizyczna są to bardzo wybitne rysy typu izraelickiego, które powinniśmy od niego zapożyczyć. Niekiedy mówią o kobiecie, jakby o stworzeniu z mgły i powietrza. A przecież nasze kobiety z ludu są silne i krzepkie. One nie ma-

rzą, lecz działają. Wy, którzy chcecie mieć kobiety łagodne, zacznijcie od tego, żeby je uczynić silnemi, Wy, którzy chcecie mieć kobiety religijne, pomyślcie o tym, że moralność jest początkiem prawdziwej pobożności. Do naszego ideału kobiety włączmy wraz z *siłą*, także *rozum* w najszerszym znaczeniu tego wyrazu, rozum światły i wolny, który do niej przystaje równie dobrze, jak do mężczyzny: *zmysł praktyczny*, który jej może bardziej jest potrzebny niż jemu; *dobroć serca*, dobroć wraz z wdziękiem, która ujmuje, chwyta za serce, uspokaja; *skromność*, to jest powściągliwość; ale jeden rys powinien górować nad innemi: *powaga moralna*, poważny sposób pojmowania i prowadzenia życia. To chcielibyśmy dodać do typu greckiego.

Na poparcie tego wszystkiego każe im przeczytać kilka pięknych wierszy Wiktora Hugo.

Innym razem zaleca im, żeby się po cichu zastanowiły i przeświadczyły się o sobie, czy już uczyniły doświadczenie, zawarte w następujących słowach Edwarda Quineta:

Co ja lubię, toz najdowałem codzień piękniejszym. Codzień sprawiedliwość wydawała mi się prostszą, wolność piękniejszą, słowo świętszym, poezja prawdziwszą, prawda poetyczniejszą, natura bardziej boską, a boskość naturalniejszą.

Czyż nie miałem racji, twierdząc, że wystarczy kilka przytoczeń, abyście mogli odkryć intensywność życia moralnego, którego ogniskiem była szkoła w Fontenay? Abyście jeszcze lepiej mogli ocenić jej pracę, mógłbym was odesłać do dwuch przedziwnych urywków dyrektora tej szkoły, które wyrażają całą jego duszę, i w których jego dzieło ukazuje się w swej promiennej piękności. Są to jego dwa przemówienia, jedno wygłoszone na ogólnym zebraniu jego byłych uczenic w r. 1895, pod tytułem *l'Esprit de Fontenay*, drugie—to jego wzruszająca *Przemowa pożegnalna* (Allocution d'adieu) z dnia 6 sierpnia r. 1896 [1]).

---

[1]) Te dwa urywki znajdujemy w dziele: *l'Education publique et la Vie nationale*, str. 272 i następne. Hachette, 1897.

Ale zwróćmy się lepiej napowrót do metody bezpośrednich przytoczeń i do świadectw, wziętych z żywego życia.

Z dwuch stronic, nie przeznaczonych do druku i napisanych nazajutrz po śmierci Pécauta przez jedną z jego byłych uczenic, przepisuję tu jedną, która streszcza doświadczenie wszystkich „fontenezjanek“:

Trzy lata, które przeżyłam w Fontenay, a zwłaszcza rok ostatni, były najpłodniejsze z całego mego życia. One rzuciły na życie moje promień radości i wytworzyły jego siłę. Urok tych lat tworzyło zapewne to święto duchowe, które nam codzień gotowało słowo tylu wybitnych mistrzów. Był to ten cały świat idei, który się nam odsłaniał; ale bardziej jeszcze od tych radości duchowych uszczęśliwiała nas ta atmosfera moralna, którą oddychałyśmy w Fontenay, to powietrze czyste i ożywcze, w którym serce wzbierało, w którym wszystkie małostki znikały, aby dać miejsce tylko radosnemu porywowi ku pięknu. To sprawiło zwłaszcza obcowanie z tym, którego wzniosła dusza zmuszała nas do postępowania za nim.

Jakkolwiek byłyśmy młode i mało oświecone, wstępując jako uczenice do szkoły w Fontenay, jednak wkrótce odczuwałyśmy mocno, choć niejasno, jakąś wielkość moralną, dotychczas nieznaną, jakby jakiś nowy świat moralny. W pierwszych chwilach uczułam wielkie zdumienie, gdy poznałam, że słowa Pécauta na pogadankach porannych wywierały na mnie wrażenie bardziej religijne, niż kazanie w kościele i niż sam kult, chociaż on wcale nie mówił o religji. Przy jego zbliżeniu doświadczałyśmy pewnego uczucia uszanowania, jakiegośmy przed tym nigdy nie doznawały w takim stopniu dla kogokolwiek, pewnego rodzaju czci, a to uczucie wzrastało, w miarę jak, rozwijając się same, byłyśmy coraz zdolniejsze rozumieć go lepiej, gdyż spostrzegałyśmy, że on jest jeszcze wyższy od tego wszystkiego, cośmy w nim przeczuwały.

Gdy usiłowałam sobie wyjaśnić, co jego słowom nadawało tę powagę prawdziwie jedyną i ich nieskończony urok, zdawało mi się, że zawdzięczał to nietylko swej myśli silnej i przenikliwej, która zawsze przenikała w głąb rzeczy, do samego jądra, do prawdy, która codzień się odnawiała w skupionej medytacji, lecz jeszcze bardziej jej wielkiej podniosłości i doskonałej harmonji z uczuciem wewnętrznym. Jednak powiedziałam jeszcze zamało, bo w słowach jego czułyśmy całe życie, które je jeszcze przekraczało: były to słowa proste, poważne, tchnące wzruszeniem powściągliwym, przenikające do głębi duszy, odwołujące się do wszystkiego, cośmy

w sobie miały najlepszego, odsłaniające przed nami świat całkiem nowy i nieznany. A na później ich wspomnienie pozostało w nas, jakby *sursum corda*, jakby nieustanne wzywanie do ideału doskonałości, ukazanej nam zdaleka, aby go lepiej poznać i urzeczywistnić. Jeśli to wspomnienie nie zawsze nas chroniło od godzin słabości, to przynajmniej pomagało nam się z niej otrząsać, dodawało nam otuchy, która nas krzepiła przez całe życie.

Bez wątpienia, tych słów jego w ciągu dwuch pierwszych lat nie zrozumiałam całkowicie; ale przynajmniej powoli wytwarzała się we mnie, wraz z żywym poczuciem obowiązku, ta podwójna nauka: że człowiek jest osobiście odpowiedzialny, i że powinien z wolnością i szczerością poszukiwać prawdy. Jedną z najczęstszych myśli Pécauta było, „że niewolno nikomu, ani osobnikowi, ani narodom, składać w ręce kogoś innego rządów nad samym sobą". Czy dlatego, że ta prawda była dla mnie nową? w każdym razie żadna nie wywarła na mnie tak głębokiego wrażenia. Ona była dla mnie pobudką do osobistego życia świadomości. Nie dlatego żebym od razu zerwała z przeszłością, ale zrozumiałam, że ostatnie słowo powinno należeć do mej świadomości. I odtąd już nie mogłam zasypiać w fałszywym spokoju, ukołysana słowami kogoś innego. Musiałam słuchać sumienia swego, musiałam żyć z nim w zgodzie. Od tej chwili jego powaga zajęła miejsce powagi obcej. Ostatecznie jasno przejrzałam je, jednym z najcięższych błędów jest uważać bezwzględne posłuszeństwo za cnotę, a nawet za cnotę, którą należy zalecać tym, co szukają doskonałości w „życiu religijnym". Wyrzec się pod jakimkolwiek pozorem swej własnej świadomości—to wydaje mi się dziś najwyższą niemoralnością.

Z przesilenia religijnego, o którym tu mowa, a które wszystkie prawie poznały, nie wszystkie wyszły tym samym sposobem, ale im wszystkim wspólne było to, że nauczyły się z niego, do jakiego stopnia ich kierownik był daleki od tego, żeby być kierownikiem sumienia. Nic nie było mu bardziej przeciwne. Nigdy żaden człowiek mniej się nie wtrącał między czyje sumienie a prawdę. „Jego pierwszą zasadą, powiada Sabatier, było, żeby od każdego żądać, aby był prawdziwy, prawdziwy wobec siebie samego". Ale trzeba dodać, że z tej intelektualnej szczerości miała się rodzić wolność wewnętrzna, żywe poczucie odpowiedzialności, bezwzględne niedopuszczanie do uchylenia się

od obowiązku myślenia i chcenia za samego siebie. Jak o tym świadczy korespondencja jego uczenic, które zostały nauczycielkami i dyrektorkami, do tego punktu nieustannie powracał. Gdyby one miały wynieść z Fontenay tylko jedną lekcję, byłaby to właśnie ta lekcja. „Nigdy, powiada jedna z nich, nigdy p. Pécaut nie wypowiadał żadnego sądu zamiast nas; zdawało się, że w jego obecności czułyśmy, jak w nas się odsłaniała nasza własna świadomość, a on nam poprostu mówił: Słuchajcie jej, szukajcie, prawda musi się odsłonić sama duszy, która jej szuka".

Czy chcecie się przekonać, do jakiego stopnia Pécaut posuwał tę troskę o poszanowanie świadomości każdego człowieka? Była uczenica jego, której kilka zdań przytoczyłem powyżej, ujrzała, jak to często się zdarza osobom wychowanym w ciasnym katolicyzmie, że cały gmach jej wierzeń powoli się rozpada. „Wraz z moją wiarą w dogmaty Kościoła, wraz z poddawaniem się umysłu powadze zewnętrznej, powoli pierzchały inne wierzenia spirytualistyczne, aż do wiary w Boga". Wtedy już dawno nie była w Fontenay; oto, co ona pisze:

Gdy pan Pécaut, jak to czynił często, w jednym z listów swoich wypowiedział imię Boga, nie chciałam uchybić tej szczerości, jaką mu byłam winna, i w odpowiedzi napisałam, że już nie wierzę w Boga. Oświadczając to, chętnie to przyznaję, miałam ukrytą nadzieję, że on mi pomoże, gdyż wiedziałam, jak szczera i rozważna była w nim ta wiara· A oto, co on mi odpowiedział: To, co mi donosisz, w niczym nie zmniejsza mojego szacunku i zaufania. Twój stan moralny jest stanem wielkiej liczby ludzi. Nie sądzę, żeby to był stan normalny, ani też płodny, ale jeśli z nim nie łączy się płochość umysłu albo serca, jeśli jest poważny i szczery, to nie znam nic godniejszego szacunku, nic, coby we mnie więcej budziło sympatji. Życzę ci, żebyś mogła wyjść z tego stanu, ponieważ twoje istnienie moralne, jakby odcięte od jego głębokiego źródła, od poczucia wewnętrznej zależności od Boga, jest narażone na to, iż stać się może powierzchownym i ubogim; ale spodziewam się, że wyjdziesz w swoim czasie z tego stanu prawidłową drogą rozwagi, doświadczenia moralnego, praktyki, życia, przez potrzebę

znalezienia najwyższego i stałego przedmiotu naszych najlepszych pragnień *ludzkich*, przez potrzebę prawdy, miłości, sprawiedliwości, pocieszenia". I zapraszał mię, żebym, jeśli mogę, powróciła na rok albo jakiś czas do Fontenay, i podawał mi niektóre wskazówki pod względem mej lektury, powiadając mi, że ani Bossuet, ani Lacordaire, o których mu wspomniałam, nie mogą mi pomóc, gdyż, jak dodał, ich ogólny punkt wyjścia jest zanadto przeciwny mojemu. Zakończył temi słowy: „Ale to są rady bardzo puste. Ty sama powinnaś je ożywić i sprawdzić. Miej nadzieję i nie trać z oczu śladów tych ścieżek, które wiodą do głębokich źródeł życia moralnego". Gdy w kilka miesięcy później go widziałam, mówił mi o konieczności częstego skupienia, modlitwy, aby zachować albo odnaleźć uczucie religijne.

Czy te kilka rysów, które tu uwydatniam, kiedyś wejdą do obrazu ogólnego dzieł i życia tego „wielkiego człowieka prawego", jak go nazwał jeden z naszych ministrów? Możemy mieć nadzieję. Jeśli później dadzą nam do przeczytania choćby część jego korespondencji z byłemi uczenicami jego, które się stały jego współpracowniczkami w Fontenay i w całej Francji, wtedy z niej uzupełni się sam przez się obraz, który tu próbowałem naszkicować. Tam będzie można w powszednich szczegółach, w radach szkolnych, w poufnych wylewach serca, w zachęcie, udzielanej tym, co walczą, uchwycić głębsze znaczenie jego myśli i, jak się wyraża jedna z nich, stosując wyrażenie wieku XVI, „podziwiać treść tego życia nieposzlakowanego".

Ze wszystkich rysów, które to życie wyróżniają, najbardziej nas uderza to nieustanne odwoływanie się do sumienia i świadomości, jako do siły religijnej, wcześniejszej i wyższej od wszystkich religji, oraz to przekonanie, że niema dzieła bardziej religijnego, jak to, nad którym pracujemy, gdy usiłujemy wyrobić sobie duszę prawą i wytwarzać naokoło siebie dusze podobne. Cóż jest bardziej wzruszającego, jak widok człowieka, który bez wahania przywiązuje nieskończoną wartość do pracy moralnej najniższej nauczycielki i jednocześnie umie jej przypominać

tak szczerze, jak bardzo ta praca jest drobna, skromna, ciasna, z jaką skromnością należy się jej oddawać?

Podajemy tu tylko urywek z listu do jednej z jego najbliższych współpracowniczek, która jak wiele innych, spędzała na prowincji godziny smutku i zwątpienia, zmierzając okiem odległość między tym, co widziała naokoło siebie, a tym, co przeżyła w Fontenay:

Pochłaniałem w tym tygodniu romans w dwuch tomach, najdramatyczniejszy i najbardziej przejmujący ze wszystkich. Niestety, jestto historja okrutnie prawdziwa w swej surowej ścisłości: *Historja dyplomatyczna wojny francusko-niemieckej*, przez Alberta Sorela. Po jej przeczytaniu podwójnie kochamy swój kraj, ale również podwójnie lękamy się o przyszłość jego i zadajemy sobie pytanie, co my maluczcy możemy uczynić istotnie pożytecznego dla niego.

Możemy dla niego coś uczynić, jeśli nie marzymy o wielkich planach i o raptownych przemianach. Rozżarzyć święty płomień choćby w jednej duszy, wytworzyć charakter wolny i silny, wychować choćby jedno dziewczę do życia jasnego rozumu, prawej sprawiedliwości, miłości bliźniego, poszanowania, odwagi— to znaczy wiele dla kraju, to wiele dla naszej słabej zdolności. A to jest w mocy naszej, jeśli umiemy wziąć się do tego.

Pewnej dyrektorce, która niedość się opierała zwątpieniu, pisze:

Jeśli w twoim wieku już omdlewasz, cóż to będzie w moim? Czyż raczej ja nie powinienbym liczyć na ciebie i na twoje towarzyszki, skoro poczuję zwątpienie?

Odśwież się przez wypoczynek, na łonie rodziny, w dobrej lekturze (Marek Aureljusz), w spokojnym i skupionym rozmyślaniu w obliczu Boga. Nabrawszy sił, ujrzysz rzeczy w oświetleniu prawdziwszym, ujrzysz wielkie szczęście w tym, że możesz brać udział w najpiękniejszym dziele ducha, jakie sobie wyobrazić można, w którym nie możesz dokonać niczego wartościowego, nie nabrawszy wpierw sama wartości. Odważ się żyć, odważ się być samą sobą, narażając się nawet na błędy i pomyłki: czyż najgorszym błędem nie byłoby wcale nie żyć i zabić swoją działalność przez ducha umartwienia?

Mamy słowa św. Pawła, które warto zapamiętać, jako pochodzące z ust tego surowego bojownika: *Bądźcie zawsze weseli.*

Miał on swoje powody, aby być wesołym, powody, które nie ze wszystkim są naszemi, ale są niemi w dostatecznej mierze, aby usprawiedliwić, aby nam nakazać otuchę i odwagę.

Pewnej dyrektorce, która walczyła z wielką trudnością w zarządzaniu swym domem i prosiła go o radę, odpowiedział: „Przedewszystkim nie trać odwagi". A do tego dodał:

„Na twoim miejscu (czy uczyniłbym lepiej od ciebie? tego nie wiem) z pewnością codziennie wchodziłbym w siebie, szukając w sobie w skupieniu i pokorze, oraz w miłości dla tych biednych dzieci (niesfornych uczenic) nowych źródeł, skuteczniejszych środków działania na wszystkie i na niektóre. Mimo wszystkiego zawsze w nich jest coś ludzkiego, co zawsze można obudzić do życia. Dalejże! Odwagi i nadziei! Tymczasem te dziewczęta zmuszą cię do tego, żebyś nabrała większej wartości, niżbyś miała bez nich".

Do innej, jeszcze prostej nauczycielki, która napotykała wiele przeszkód w swym wielkim zadaniu wychowawczym, o którym marzyła, pisze:

Piszesz mi, że jesteś prawie zrezygnowana zajmować się tylko nauczaniem. Pozostań przy tym słówku „prawie" i nie zamknij się w nim całkiem.

Nie wyrzekaj się nigdy budzenia w nowo przybyłych innych uczuć, oprócz uczuć uczenicy, przeznaczonej do kształcenia uczenic. Czyż wam często nie mawiałem, że dla każdego z nas jest piękną nagrodą, jeśli obudzą choćby kilka mocnych sumień, kilka dusz wolnych i szlachetnych wśród tych młodych dziewcząt? Przeszkodzić zastojowi, sprawić, żeby pochodnia, która nas oświeciła, nie zagasła we Francji, przynajmniej w tym zakątku, który nam wydzielono, żeby niektóre z naszych fontenezjanek przekazywały je innym, — to nie znaczy żyć nadaremnie. Dopóki będziesz w X., nie szczędź usiłowań, ażeby wytrwale rozżarzać najdrobniejszą iskierkę moralną; gdy będziesz kierowniczką szkoły, zobaczysz, że główną troską i największą trudnością będzie wytwarzanie personelu, któryby się dobrowolnie zjednoczył z twojemi zamiarami. Ja w szerokiej mierze zażywałem tego szczęścia, ja nie byłem osamotniony w pracy wychowawczej, podobnie jak i nauczyciele nie byli osamotnieni w swej pracy nauczania.

A w innym liście dodaje:

Jest to obowiązkiem wieku twojego wnosić do wspólnej pracy ducha młodości, t. j. ufności, odwagi, radości. Tego ja, jak sobie przypominacie, oczekuję po córach Fontenay, żeby swoim dobrym humorem i swoją ochoczą działalnością wynagrodziły słabość swoich poprzedników. Wy winneście nam to, żeby nam pomagać do pozostania młodemi. Ubolewałbym nad tym krajem, gdyby duch *rezygnacji*, gdyby zniechęcenie zapanowało wśród was, gdyby nowe pokolenie kierowniczek i nauczycielek szkół normalnych, oczekując wszystkiego po swych pierwszych przewodnikach, wyrzekło się odrodzenia się przez siebie samych. Znajdą się wśród was przynajmniej niektóre, aby zażegnać to nieszczęście.

A w innym liście dodaje jeszcze:

Zaklinam was jeszcze, żebyście nigdy nie ulegały najgorszej z pokus, to jest zwątpieniu o innych i o sobie. Jeśli ta pokusa jeszcze nie nadeszła, to nadejdzie w pewnych godzinach. Ona siłę swą w znacznej części zapożycza od naszej przesadnej ambicji, że nie powiem, od naszej pychy, która nam każe lekceważyć drobne wyniki i dzieła pozostające w ukryciu. Utrzymujcie w sobie zawsze nadzieję i zaufanie do skuteczności dobra. Odczytywałem niedawno piękne słowa łacińskie św. Cyrana, w swej zwięzłości trudne do przetłumaczenia: *Unde ardet, inde lucet.* Możnaby to przetłumaczyć: Gdzie serce goreje, tam światło świeci. Kochać — to już połowa wiary, powiada Wiktor Hugo.

Takie było nauczanie tego nowego Port-Royal, w którym historja „zaznaczy postać Feliksa Pécauta, jakby postać św. Cyrana świeckiego, filozofa i republikanina“.

Nie możnaby lepiej streścić jego dzieła i jego nauki, jak w kilku słowach jednego z ludzi, którzy go najlepiej znali [1]): „Myślał on z tym natężeniem uwagi, które było mu właściwe, że etyka ma grunt religijny i powinna mieć duszę religijną... Myślał, że aby stać mocno i mieć swoją całą prawdę, życie moralne potrzebuje oparcia na czymś niezmiennym. Wierzył w pokrewieństwo i przeznaczenie

[1]) Artykuł Sabatiera w *Temps* z dnia 2 sierpnia r. 1898.

boskie człowieka. Aby dobrze wykonywać swój obowiązek na stanowisku, które jest mu wyznaczone, najskromniejszy pracownik powinien wiedzieć, że wykonywając go, pozostaje w zgodności z porządkiem powszechnym i że się do niego przyczynia. A tym prawem pewnym i żywym jest właśnie religja. Pécaut, który zaczął od przekształcenia swej religji dziecięcej, chcąc z niej wytworzyć wyłącznie etykę, nakoniec przekształcał swoją etykę, czyniąc ją głęboko religijną. To ścisłe zlanie dwuch potęg, które w społeczeństwie naszym walczą z sobą tak gwałtownie, stanowiło jego oryginalność i jego siłę wewnętrzną. On żył ze szczerością i umarł w pokoju, ponieważ miał świadomość, że i on przyczynił się swoją cząstką do porządku powszechnego".

Wnioski.

Pozostaje nam tylko wyciągnąć pewne wnioski.

Jakież wnioski możemy wyciągnąć z wywodów teoretycznych, nad któremiśmy się rozwodzili, oraz z przykładu zastosowania praktycznego, który nakreśliłem w ogólnych zarysach?

Gdybyśmy je według metody dawniejszej chcieli sprowadzać do kilku twierdzeń formalnych, byłoby to zdaniem moim mniej więcej następujące...

Ale cóż chcę uczynić?

W chwili, gdy mam je wypowiedzieć, protestuję przeciw tym formułom, gdyż z góry czuję ich próżnię, ich sztywność i ciasnotę. Jakież odległe są od nas te czasy, kiedy to na podstawie kilku frazesów tego rodzaju, bardzo stanowczych i bardzo dogmatycznych, jedni i drudzy występowali do walki, walcząc za niemi albo przeciw nim, przyczym najmniejsza wątpliwość nie dotykała ich myśli! Nasza myśl nie jest już zdolna do tej niezachwianej pewności. Abym się ośmielił przedstawić wam wnioski, ujęte w tę formę, potrzeba, żebyśmy się zdecydowali posunąć jak najdalej swój wysiłek szczerości: to dla nas

wszystkich jest tylko studjum. Ani wy, ani ja nie łudzimy się pozorną ścisłością wyrazów i żądamy od nich tylko, żeby nam pomogły oznaczyć jaką taką orjentację.

A otóż moja orjentacja.

1.

Wszelkie wychowanie powinno się opierać na prawach natury ludzkiej. Wychowanie intelektualne jest tylko normalnym rozwijaniem świadomości. (Podobnie wychowanie estetyczne należy uważać za rozwijanie normalne uczucia).

2.

Wszelkie usiłowanie zastąpienia bądź powagi rozumu, bądź powagi świadomości przez jakąkolwiek rzekomą powagę wyższą sprzeciwia się prawom natury ludzkiej i przeszkadza nam całkowicie wypełnić swoje przeznaczenie.

3,

Ale ani wychowanie intelektualne; ani wychowanie moralne [1]) nie jest zupełne i naprawdę zgodne z naturą naszą, jeśli przytłumiamy poczucie i pojęcie granic, w których one są zamknięte, innemi słowy, poczucie i pojęcie, że nasza wiedza nie wyczerpuje rzeczywistości, że nasza świadomość nie wyczerpuje ideału. Całkowite wychowanie intelektualne opiera się na przypuszczeniu,

---

[1]) Ani też estetyczne. Na ten trzeci punkt nie kładę nacisku, ponieważ nie należy do przedmiotu naszych wykładów.

poza skończonością, którą studjuje nauka, nieskończoności, która jej się wymyka. Całkowite wychowanie moralne polega na przypuszczeniu, poza najwyższą moralnością, pewnego ideału doskonałości moralnej, który ją przekracza [1]). Ani ta nieskończoność nie jest dostępna dla nauki, ani ten ideał nie jest dostępny dla działalności ludzkiej, ale tak jedna jak drugi służą najpierw do oznaczenia nam kierunku, w którym powinniśmy kroczyć, a następnie do tego, żeby nas zabezpieczyć od złudzenia, jakobyśmy osiągnęli cel i zamknęli obieg wysiłków, czyto intelektualnych, czy moralnych [2]).

4.

Właściwą funkcją religji jest utrzymywanie w nas tego poczucia i tego pojęcia: 1) w postaci świadomości niedoskonałości naszej, szczególnie świadomości zła moralnego; 2) w postaci dążenia ku doskonałości, rozpatrywanej jako nasz ideał intelektualny, etyczny (i estetyczny), zarówno ze stanowiska indywidualnego, jak społecznego.

5.

Ale jeśli religja, ulegając złudzeniu okresów pierwotnych, podejmuje się przekształcić ten ideał bądź w przedmiot poznania, bądź w przedmiot bezpośredniego posiadania, jeśli aby go osiągnąć, proponuje nam środki nadprzyrodzone czy to w porządku intelektualnym (dogmaty, tajemnice, księgi objawione, kapłaństwo nieomylne), czy też w dziedzinie działania (cuda, praktyki magiczne albo kultu, ofiary, sakramenty i t. d.), to ona wtedy dokonywa tego samego cofania się, któregoby dokonała chemja, gdyby

---

[1]) To samo powiedzieć można o wychowaniu estetycznym.

[2]) Czy też estetycznych.

się znów stała alchemją, albo astronomja, gdyby znów się stała astrologją, i my zmuszeni jesteśmy przeciwstawiać jej zwierzchniczą władzę rozumu i świadomości.

6.

We właściwym zrozumieniu i z pominięciem jej rozwoju historycznego, religja nie jest niczym innym, jak samorzutnym dążeniem człowieka ku prawdzie, dobru i pięknu. To dążenie długo wyrażało się w licznych formach mitologicznych i teologicznych, które z początku były całkiem materjalne, później coraz bardziej uduchowione; lecz teraz wyraża się przez naukę, etykę i sztukę, które są jakby nowożytnym rozwinięciem religji i jej powszechnym objawem. Uczucie religijne i idea religijna odróżniają się od uczucia i idei prawdy, dobra i piękna tylko przez to, że nam je ukazują nie sposobem dowodzącym, lecz intuicyjnym, nie jako trzy różne dziedziny, lecz jako jednoczące się w najwyższej i doskonałej jedności idealnej, którą religja nazywa Bogiem.

7.

Jakiekolwiek będą wyobrażenia, które usiłujemy powziąć o Bogu (czy to przez naukę, czy przez etykę), właściwością religji jest przyzwyczajanie nas do uważania ich wszystkich za niedokładne i ułomne, do nieustannej pracy nad tym, żeby je uczynić mniej niegodnemi swego przedmiotu. Religja uznaje względną wartość wszelkiej hypotezy, wszelkiego symbolu, wszelkiej doktryny, które z pokolenia do pokolenia wyrażały dążenie religijne. Ona przenika nas świadomością względności naszej i względności wszelkich dzieł naszych, wszystkich idei naszych, wszystkich wytworów naszych. Wię cuczy nas, żebyśmy

naukę opierali na wysiłku intelektualnym, etykę na wysiłku moralnym, a religję samą na wysiłku świadomości religijnej, innemi słowy: na sumie wysiłku ludzkiego ku stopniowemu urzeczywistnieniu dobra w życiu wewnętrznym i dobra w życiu społecznym, dwuch celów przewodnich, zarówno koniecznych do prawdziwego rozwoju osobnika i ludzkości.

Przepraszam was, panie i panowie, za formę scholastyczną tych twierdzeń. Powtarzam jeszcze raz, upatrujcie w nich jedynie próbę nadania moim słowom większej ścisłości, mojej krytyce większej stanowczości.

Ale dajmy pokój sztucznym definicjom; nam nie chodzi tu o definicje, lecz o samą podstawę naszych wierzeń i życia naszego. W ciągu tych pogadanek usiłowaliśmy zdać sobie sprawę ze stanowiska, jakie w życiu naszym i w życiu dzieci naszych należy nadać nauce i etyce z jednej strony, a z drugiej strony religji. Co do dwuch pierwszych, już macie moją odpowiedź. Nic ponad nauką w dziedzinie wiedzy, nic ponad świadomością w dziedzinie postępowania. Pozostaje nam ostatnie pytanie, na które spróbuję odpowiedzieć również wyraźnie, co jednak jest rzeczą niełatwą, gdyż tu zagadnienie jest o wiele bardziej złożone: czy religja może w innej dziedzinie rościć sobie prawa analogiczne do tych, które nauka i etyka mają każda w swej dziedzinie? Ogłosiwszy władzę zwierzchniczą rozumu w obydwu jego formach intelektualnej i moralnej, jaką cząstkę władzy zwierzchniczej moglibyśmy przyznać jeszcze religji? Czyż nie należałoby się zdecydować poprostu całkiem ją usunąć, jako pomyłkę albo, wyrażając się słowami pewnych wolnomyślicieli, jako swawolę umysłu?

Na te pytania jeden z naszych przywódców socjalizmu niegdyś odpowiedział: „Co do mnie, sądzę, że byłoby rzeczą bardzo szkodliwą, nawet zabójczą, gdybyśmy usunęli dążenia religijne świadomości ludzkiej. My nie

tego chcemy; my przeciwnie chcemy, żeby wszyscy ludzie mogli się wznieść do religijnego pojmowania życia przez naukę, rozum i wolność. Nie sądzę wcale, żeby życie naturalne i społeczne wystarczało człowiekowi. Skoro człowiek w dziedzinie społecznej urzeczywistni sprawiedliwość, spostrzeże, iż mu pozostaje ogromna próżnia do wypełnienia [1]).

Jeśli w zasadzie zgodzimy się na tę odpowiedź Jaurèsa, oczekują nas dwa zarzuty, pochodzące z punktów przeciwnych.

Jedni powiadają: Strzeż się, religji nie można niczego przyznawać. Skoro jej przyznasz pewien rodzaj uprawnienia, będziesz wkrótce zmuszony do poczynienia poważnych ustępstw. Uczucie religijne nie pozostanie długo w stanie uczucia, lecz zechce się wyrażać i stwierdzać, znowu wyrazi się w systemach, wierzeniach, instytucjach i znów rościć sobie będzie prawo do dziedziny nadprzyrodzonej, znów odbuduje dogmaty obok nauki, objawienie obok rozumu, tak, że ostatecznie, jak to przewidywał Renan, wszystko, co chciałeś przyznać idealistycznemu odrodzeniu religijnemu, wyjdzie jedynie na korzyść katolicyzmu pod jego formą autorytatywną i tradycyjną.

Inni twierdzą przeciwnie, że religja, sprowadzona do tej kwintesencji ducha religijnego, nie jest już niczym określonym i skutecznym; oni również powołują się na znane słowa Renana: „Bez wiedzy naszej zawdzięczamy resztę swej cnoty starym odrzuconym formułom; żyjemy cieniem, zapachem pustego naczynia. Po nas żyć będą cieniem cienia; chwilami się obawiam, że to będzie trochę lekkomyślnie“ [2]).

Na te dwa zarzuty dajemy jedną odpowiedź.

Nie, niema obawy, żeby ci, którzy poznali godność wolnej myśli i osobistego życia moralnego, dali się znów

---

[1]) *L'Action socialiste*, przez Jana Jaurèsa. Paryż. str. 160—161.

[2]) Mowa na przyjęcie Wiktora Cherbuliez, 1882.

zaciągnąć w jarzmo powagi zewnętrznej i uświęconej tradycji. Niema obawy, żeby uczony, wyćwiczony w metodach nauki pozytywnej, żeby filozof albo historyk, który widział kształtowanie się myśli ludzkiej w ciągu wieków, kiedykolwiek zechciał wracać do dziecinnych metod, do szalonych urojeń, do legiend i do mytów wieków pierwotnych, do naiwnych twierdzeń owych czasów, kiedy człowiek, nie mając doświadczenia ani krytyki, nie posiadając narzędzi ani dokumentów, wiecznie improwizował jedynie na wiarę swego gienjuszu.

Najlepszym środkiem do położenia kresu przeżytkom materjalizmu religijnego jest właśnie przeciwstawienie mu czystej idei religji prawdziwej, religji właściwej.

Bo jeśli ona staje w przeciwieństwie do rozumu ludzkiego, jestto ostatecznie tylko epizod w jej dziejach. Jestto ostateczność, do której została sprowadzona, skoro rozum się wyzwolił. Ale z początku, przy jej zjawieniu się w ludzkości, nie było śladu takiego rozdwojenia: religja zaczęła od tego, że była wszystkim razem: wiedzą, etyką, sztuką, że była encyklopedją ducha ludzkiego. I przez długi czas było to jej racją bytu, jej siłą i wielkością, że stanowiła jedność z duchem ludzkim, że przechowywała nabytki cywilizacji.

Z czasem te nabytki tak urosły, że religja była bezsilną do pozostawania ich jedyną przechowywaczką; obok niej powstały niezależne od niej prawa, sztuki, nauki, instytucje polityczne i społeczne, których zakres niezmiernie się rozszerzył. Religja nakoniec zajęła tylko drobną cząstkę dziedziny, nad którą ongi panowała niepodzielnie; odtąd z zazdrosną troską wzięła się do obrony i do przekazywania pewnej grupy tradycji, właśnie tych, które w pewnym czasie były całym skarbcem ludzkości. Ona pozostała chronicielką, kapłanką i służebnicą tych pierwszych zdobyczy ducha ludzkiego, gubiących się w mrokach zamierzchłej przeszłości; nie pozwalała sobie czegokolwiek do nich dodawać, od nich odcinać, w nich zmieniać, uwa-

żając każdą zmianę za bezbożność, zamykając oczy i uszy na postęp cywilizacji. Aby zaś tę świętą spuściznę zachować w jej nietykalnej czystości, oszańcowała się za szańcem nadprzyrodzoności.

Ale przypuśćmy, że ten szaniec ostatecznie runie, jak to się dzieje za dni naszych: cóż wtedy stanie się z religją? Stanie się na końcu swego rozwoju tym, czym była w swym punkcie wyjścia.

Niema żadnej racji, żeby nie miała powrócić do swojej roli, tej, którą miała z początku, a która została przerwana dopiero wtedy, gdy wdała się w walkę z duchem ludzkim. Zapewne w jej długich dziejach był okres pośredni, w którym się obawiała wolności i rozumu, w którym usiłowała je stłumić. Wolność i rozum wyszły zwycięsko z tej walki, one odrodziły wszystko tu na ziemi, nawet religję. Skoro one ją tak pogodzą z życiem, z postępem, z człowiekiem, skoro religja znów się wzniesie do godności funkcji ludzkiej, całkiem i głęboko ludzkiej, wtedy stanie się w przyszłości tym, czym była w swym początku: potęgą, budzącą wszystkie energje ducha ludzkiego, wzniosłym porywem natury jego, aktem wiary bezustannie odnawianym, który unosić ją będzie dalej a dalej, wyżej a wyżej.

Jak religja pierwszych wieków, religja nowożytna już się nie odłączy od sztuki, od etyki i od nauki, to jest od ustawicznego poszukiwania prawdy, piękna i dobra idealnego. Sztuka, etyka i nauka są właśnie jej organami, jedynemi pozytywnemi środkami, jakie posiada, aby się objawiać. Jest to więc obawą chimeryczną — obawiać się, że religja, zrodzona z rozumu i świadomości, zwróci się przeciw rozumowi i świadomości; chybabyśmy przypuszczali, że dorosły znów stanie się dzieckiem, że religja znów wpadnie w fazę ingnorancji, z której wyszła.

A dlatego samego jest również obawą niemniej chimeryczną, że religja tak uduchwiona rozpłynie się w mętnym i mglistym sentymentalizmie. Nie, religja, oparta

na nauce i na etyce, nie będzie „cieniem cienia“. A cóż jej pozostanie, powiadacie, gdy nie będzie już miała ani dogmatów, ani cudów.? Pozostanie jej to, czego dogmaty i cuda są tylko fałszerstwem, pozostanie jej dziedzina prawdy w porządku fizycznym i w porządku moralnym.

Cóż to jest religja bez dogmatów i bez cudów? Jest to poprostu religja.

Nie tylko nie będzie „cieniem cienia“, lecz zdobędzie napowrót rzeczywistość, której była tylko pustym odbiciem. Właśnie nadprzyrodzoność była cieniem cienia. Wejść w posiadanie prawdy i dobra, nie poprzez symbole, lecz wprost, oko w oko, to znaczy właśnie przestać kontentować się cieniem, aby osiągnąć przedmiot sam.

Tym sposobem zostanie odbudowana ta synteza powszechna, którą nam obiecuje sama nazwa religji. Będzie ona w rzeczy samej węzłem, wiążącym (religare) człowieka z wszystkiemi bliźniemi, z wszechświatem, z Bogiem, z wszelkim ideałem; węzłem już nie urojonym, ale rzeczywistym, węzłem przez myśli, przez działanie, przez wszystkie stosunki naturalne i moralne, od studjów aż do poezji, od nauki czystej aż do czystego poświęcenia: taka będzie religja przyszłości.

Ci, którzy się obawiają, że będzie tylko „cieniem cienia“, może chcą przez to powiedzieć, że już nie będzie w niej pola dla złudzeń, które im się podobają. Duch religijny jest tym, czego się najbardziej obawiają te religje, które są go pozbawione.

W zjawieniu się tej nowej idei religijnej tkwi całkowity przewrót moralny i, można bez przesady powiedzieć, całkowity przewrót społeczny. Łatwo pojąć, że ten przewrót przestrasza tych, którzy przewidują jego następstwa.

Sprowadzona do takiej jasności i do takiej prostoty, ta religja będzie w rzeczy samej zbyt prosta i zbyt jasna, aby miała oszczędzać te wybiegi, z któremi nasze lenistwo, nasza słabość albo nasza próżność tak dobrze się godzą. Zaufanie do wartości ortodoksji, do wartości poprawnych

formułek, do zasług ślepego posłuszeństwa, zaufanie do powagi księdza, który za nas myśli, za nas się modli, który nas sądzi i rozgrzesza, zaufanie do tradycji, do litery księgi świętej, do skuteczności sakramentu, do wszystkich akcesorjów pobożności kościelnej, do wszystkiego, co nas zwalnia od chcenia i myślenia za siebie samych — oto posterunki, zagrożone przez nową religję.

Pozbawieni tych wszystkich podpórek zewnętrznych, ludzie będą zmuszeni przyznać, że w religji również nie słowo ma znaczenie, lecz rzecz sama. A cóż jest istotną rzeczą w religji, jeśli nie wysiłek — wysiłek woli, wysiłek inteligiencji, wysiłek uczucia — ku wzniesieniu się od natury zwierzęcej do natury ludzkiej, a w naturze ludzkiej samej do tego, co Spinoza tak słusznie nazywał naszą „wyższą naturą?“

Religijny jest wszelki czyn, który podnosi człowieka ku ideałowi, wprawdzie niedostępnemu, ale tak pięknemu, tak wielkiemu, a z drugiej strony tak pociągającemu i tak nakazującemu, że człowiek czuje się zmuszonym iść za nim. Religijna jest działalność uczonego, który całkiem się oddaje bezinteresownej prawdzie, działalność artysty, który poprzez wszystkie arcydzieła dąży do ideału piękności, jakiego żadne dzieło ludzkie nie dosięgnie; religijna jest praca żołnierza, lekarza, kapłana, urzędnika, który poświęca swe życie obowiązkom swego zawodu. Religijny jest czyn najdrobniejszy najmniejszego z pośród nas, który w ukryciu swego życia powszedniego z ochotą urzeczywistnia postęp duchowy, poświęca coś ze swych namiętności, a nawet coś ze swych potrzeb dla potrzeby stawania się lepszym. Jestto prawdziwy sposób wierzenia w Boga. Wierzyć w Boga — nie znaczy to wierzyć, że Bóg jest; to znaczy chcieć, żeby Bóg był.

Z natury Boga przynajmniej coś jest dla nas dostępne: to prawda i dobro. Wierzyć w dobro, wierzyć w prawdę — znaczy to, wierzyć w nie dość mocno, aby im poświęcić swój interes i swe namiętności; znaczy to z pe-

wnością wierzyć w Boga. Najgorszym ateizmem, czyli raczej jedynym ateizmem prawdziwym nie jest ateizm metafizyczny, lecz ateizm moralny: to nie ten ateizm, który dogmatycznie zaprzecza *istnieniu* Boga, lecz ten, który praktycznie zaprzecza jego *istocie*, to jest idealnej cnocie i idealnej sprawiedliwości. Można, przecząc istnieniu Boga, wierzyć w dobro; nie można, przecząc dobru, wierzyć w Boga [1]).

Jakkolwiek rzecz się ma, wszyscy moraliści to powiedzieli, że pełnić dobro i myśleć prawdę jest pierwszym i najpewniejszym środkiem do obcowania z Bogiem. Ten, który sobie wyobraża, iż kocha Boga, którego nie widzi, jeśli nie kocha swoich braci, których widzi, ten się myli. Zacznijmy więc od kochania swoich braci. „Nasze życie jest jedno; a w jedności syntetycznej życia naszego działanie jest poznaniem, a poznanie działaniem, a jedno jak drugie jest miłością“ [2]).

Taką przedstawia się nam religja przyszłości, wytworzona z rozumu i uczucia, nie tłumiąca niczego z natury

---

[1]) Na poparcie tej teorji o imanencji *boskości* przytoczę tu z przyjemnością piękny ustęp z jednej z ostatnich mów, wygłoszonych przez mego kolegę i przyjaciela, G. Séaillesa, przy otwarciu jednego z uniwersytetów ludowych w Paryżu: „Bądźmy pewni, że jest już coś religijnego w najpodnioślejszym znaczeniu tego wyrazu w naszym wymaganiu sprawiedliwości, w naszym żądaniu, żeby ona zapanowała tu na ziemi, w ufności, z jaką przeciwstawiamy ideę faktowi, sprzecznościom przyrody, wiecznym zaprzeczeniom historji. Zaprzeczamy tylko, żeby panowanie niesprawiedliwości na ziemi miało dowodzić istnienia sprawiedliwości transcendentnej i odpłacającej; zaprzeczamy, o czym nas zapewnia głupota naszego drobnego światka, żeby inteligiencja najwyższa kierowała jego losami. Twierdzimy przeciwnie, że zgadzanie się na zło, od którego sami nie cierpimy, że zamiłowanie przywilejów, korzystanie z niesprawiedliwości—jest prawdziwym ateizmem, że wszelka niedorzeczność, wszelkie zło, wszelka niesprawiedliwość, które przez gnuśność pozostawiamy w sobie i w rzeczach, które od nas zależą, jest najgorszym zaprzeczeniem Boga“.

[2]) Laberthonnière, *Pour le dogmatisme moral*, str. 25.

ludzkiej, jednocząca wszystkie jej bogactwa, budząca wszystkie jej energje i popychająca je ochoczo ku śledzeniu nieskończoności.

Religja przyszłości, powiedziałem? Tak, bez wątpienia, w tym znaczeniu, że ta religja nie jest ani katolicyzmem, ani protestantyzmem wczorajszym albo dzisiejszym. Ale czy jesteśmy całkiem pewni, że ona jest czymś innym, jak właściwa religja Jezusa? Mogłaby ona być bardzo daleka od chrześcijaństwa urzędowego, ale bardzo blizka tego chrześcijaństwa, które było głoszone w Galilei dziewiętnaście stuleci temu. W tej ewangielji, która polega na kilku rysach nieśmiertelnych, było bez wątpienia wiele zarodków, a może i wszystkie zarodki tego pojmowania religji, które nam wydaje się nowym; czyż to głównie nie dlatego, że prorok galilejski wyprzedził ludzkość o wiele stuleci?

Ale nie pora otwierać rozpraw na ten temat. Niech każdy z nas zdecyduje się według światła swego. Co do mnie, nie żądam od nikogo pozwolenia, żebym się mógł nazywać chrześcijaninem na czyjekolwiek podobieństwo; ja nim jestem na podobieństwo swoje. Nie zgodziłbym się na podpisanie jakiegokolwiek *credo*, choćby to było arcydzieło myśli ludzkiej: *credo* jest obietnicą, której człowiek nie ma prawa czynić; zobowiązanie się do niezmieniania swych przekonań jest równoznaczne z bezbożnością, bo bezbożnością jest przysięganie, że już niczego uczyć się nie będziemy, aby już nie zmieniać swych przekonań. Ale hołdu, którego odmawiam wszystkim ortodoksjom, nie odmawiam człowiekowi, którego głos z głębi wieków wzywa mię do całej pełni wolności i wtajemnicza mię w całą pełnię życia duchowego. Jego nauka i jego życie, które nie różnią się między sobą, odtwarzają we mnie ten sam przewrót, który wytworzyły w świecie: wyrywają mię z egoizmu, podnoszą mię ponade mnie samego, zmuszają mię do widzenia i słyszenia wszystkiego w moim wnętrzu, czego nigdy nie umiałem albo nie chciałem tam odkryć;

dają cel i nowe znaczenie życiu ludzkiemu: skłaniają mię nakoniec do tego, żebym nad wszystkie formuły przekładał te dwa obrazy, niezrównanie potężne właśnie dlatego, ponieważ są i mogą być tylko obrazami: Bóg — naszym ojcem, i ludzie — naszemi braćmi.

Z tym człowiekiem mogę obcować poprzez całe dzieje. Nie mówcie mi, że między nim a mną jest przepaść: czyż sądzicie, że ja tego nie czuję? Ale czyż to może być dla mnie racją, żebym, chcąc wyrazić nieskończoną odległość, która mię dzieli od największego gienjusza religijnego, jakiego wydała ludzkość, miał się skazywać na mówienie o nim na sposób starożytny, na streszczanie uczuć i myśli, któremi on mię przepełnia, w tej samej formie, w której inni je niegdyś wyrażali, biorąc dosłownie, ustalając w dogmat ich naiwny okrzyk podziwu: „To był Bóg!“ Ja sądzę, iż lepiej go uczczę, odpowiadając: „Był to człowiek, który pierwszy odnalazł Boga w sobie, który każdego z nas nauczył odnajdować go w sobie“.

I naodwrót, nie mówcie mi również: „Należał on do swego czasu i do swego kraju, posiadał jego elementarne wykształcenie, mówił jego językiem dosyć niedoskonałym, podzielał jego ignorancję, błędy, złudzenia“. Cóż to znaczy? Czyż ja potrzebuję, żeby on był nieomylny i wszystko wiedzący? Ażeby mi się objawiła i mię wzruszyła piękność jego myśli moralnej, czyż koniecznie potrzeba, żeby on był osobistością nadludzką i nadprzyrodzoną? Czyż dlatego, że nie można mu rozumnie przypisywać własności jednej z osób Trójcy, jego gienjalna intuicja życia duchowego jest mniej gienjalna, i czyż promień światła, który wytrysnął z jego świadomości, przez to mniej oświeci naszą świadomość?

Być może, iż z biegiem wieków przyjdą inni, którzy nas zaprowadzą dalej: bo jakim prawem mielibyśmy wyznaczać jako granicę ludzkości obecny stan jej rozwoju? A jednak jest rzeczą niemniej pewną, że dotychczas żaden

człowiek nie przemawiał, jak ten człowiek, gdyż nikt nie kochał tak, jak on kochał.

Kilka jego słów nieśmiertelnych przyniosło światu program, który może będzie kiedyś przewyższony, ale który z pewnością jeszcze nie jest przewyższony, gdyż nie jest nawet doścignięty.

Zdaje się, jakobyśmy nad tym pracowali od osiemnastu stuleci. Jaki błąd! Z tego przeciągu czasu więcej niż połowę zużyła ludzkość na borykanie się z czystym barbarzyństwem, a resztę na wytwarzanie pierwszego zarysu cywilizacji. Na tym punkcie dziś jesteśmy.

Brak jeszcze wiele, żeby rodzaj ludzki mógł poważnie powiedzieć, iż ma już dosyć ewangielji Jezusa, iż pragnie czegoś lepszego. On jej nie zna, nie ma czasu jej słuchać, ani siły, by ją stosować: ta odrobina, która z niej doszła do niego, jest zniekształcona przez grubą warstwę nagromadzonych zabobonów; a co się tyczy jej urzeczywistnienia w społeczeństwie ludzkim, to zaledwie z tym zaczęto.

Mamy jeszcze wszystko do zrobienia, tak, prawie wszystko — dobrze o tym wiecie! — aby zorganizować na ziemi to „królestwo niebieskie“, którego pierwsze zarysy odważył się nakreślić ręką proroczą młody natchniony z Nazaretu. Wielka część jego dzieła jest jeszcze tak nowa, że możnaby ją uważać za niewydaną. Kto wie, czy najkrótszą drogą dojścia do religji przyszłości czyli do niereligijności przyszłości (widzieliśmy, że to wszystko jedno) nie będzie powrót do źródeł i odkrycie nanowo tej rzeczy głęboko oryginalnej i śmiałej, którą była religja albo niereligijność Jezusa?

Skończyłem. Pozostaje mi tylko podziękować wam za przyjęcie, jakim mię zaszczyciliście. To przyjęcie dowodzi mi, że mimo trudności przedsięwzięcia i nieudolności tego, który je podjął, zrozumieliście rzeczywisty cel tych wykładów. W myśl moją, jak w myśl waszą, nie miało to być dzieło krytyki i polemiki; było ty tylko wezwanie do refleksji, zachęta do myślenia.

Jakikolwiek będzie wynik wewnętrznego roztrząsania, którego każdy z was po cichu dokonał przy tej sposobności, pozwólcie mi mieć nadzieję, że wyniesiecie z niego przynajmniej jedno wrażenie ostateczne, co do którego możemy się wszyscy zgodzić, a które jeden z waszych tak subtelnie wyraził na jednej z najpiękniejszych stronic swego dziennika: „Dusze religijne najmniej przebaczają to, że kto obniża ich ideał. Nie należy nigdy ideału stawiać naprzeciw siebie. Należy ukazać inny ideał, czystszy, wyższy, bardziej uduchowiony, i za szczytem wyniosłym wystawić szczyt jeszcze wyższy“.

KONIEC.