

P
A
N

12043

I e 47

Prof. Dr. K. Twardowski

RZUT OKA 12043

NA WPŁYWY NOWOPLATOŃSKIE

W ŚREDNICH WIEKACH.

NAPISAŁ

Dr. Witold Rubczyński.



H-118733

KRAKÓW.

DRUK W. L. ANCYCA I SPÓLKI,

pod zarządem Jana Gadowskiego.

1891.

Dr. K. Twardowski

*Wielmożnemu Panu
Prof: Dr. Karłowiczowi
Twardowskiemu
pociąg głębokiego znaczenia
i wdzięku
w autorze
T.*

RZUT OKA

NA WPŁYWY NOWOPLATOŃSKIE

12043

W ŚREDNICH WIEKACH.

NAPISAŁ

Dr. Witold Rubczyński.



KRAKÓW.

DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI,

pod zarządem Jana Gadowskiego.

1891.

12043



Nakładem autora. — Odbitka z „Przeglądu Powszechnego“.

PAN 12043



K
19.12.69
A. 888

HI-118433.

<http://rcin.org.pl>

I.

Filozofia chrześcijańska przechyla się od Platona ku Arystotelesowi. — Doniosłość tego przejścia dla dziejów kultury. — Pośrednie stanowisko nowoplatonizmu. — Modyfikacye wprowadzone do idealizmu Platona. — Wywyższenie Bóstwa ponad umysł. — Pojęcia o Opatrzności i refleksyjnej naturze myślenia podają broń przeciw arabskim arystotelikom. — Konsekwencye etyki nowoplatonńskiej wyciągnięte w dwóch przeciwnych kierunkach wyrażają jej dualizm. — Boecyusz, wyznając samorząd jednostki przez rozum, przyświeca Dantemu.

Historya filozofii średniowiecznej ma do czynienia z materiałem o tyle odmiennym od nowszej, że idzie w niej dopiero o przyjęcie i zrozumienie systematów dawnych. Przyjęcie takie musiało wyprzedzić oryginalną twórczość jednostek, gdy jeszcze poczucie osobiste tych ostatnich nie było należycie wykształcone. A jednak powierzchowny byłby to sąd utrzymywać, iż filozofia średniowieczna przyjmowała systemy klasyczne całkiem biernie. Przyglądając się zbliska, zobaczymy, że czy arystotelizm, czy platonizm, czy wkońcu nowoplatonizm zabarwiały się w pojęciu Arabów, żydów i chrześcijan w sposób zupełnie odrębny, charakterystyczny i właściwy nietylko każdemu wiekowi i religii, ale krajom nawet.

Sledząc modyfikacye, jakie w ciągu wieków towarzyszyły pojmowaniu Arystotelesa czy Platona, musimy nieustannie dwie

rzeczy mieć na oku. Pierwszą są wewnętrzne siły, które podówczas przeważnie w postaci religijnych, moralnych i estetycznych pobudek były czynne i w tym lub owym kierunku usilność uwagi natężyły; drugą materyał pomysłów, które przyływały generacyom owym ze sfery przeważającego w danym czasie systemu. Tak w XIII. i XIV. wieku, w czasie wszechwładzy Arystotelesa, kursuje przecież w życiu umysłowem i zabarwia je cała masa nie tylko platońskich i nowoplatońskich pierwiastków, ale nawet stoickich. Moralistów bowiem tak popularnych, jak Cycero i Seneka, nawet w czasach najciemniejszej pomroki barbarzyństwa, czytać nie przestawano.

Losy filozofii Platona w świecie chrześcijańskim związały się silnie, zwłaszcza od czasów św. Augustyna, z dodatkami, wniesionymi w nią przez aleksandryjskich jej tłumaczy. Wiadomo, jak największy Ojciec Kościoła, bez zastrzeżeń i wyróżnień między Platonem a nowoplatonczykami, ich wszystkich jako jedną szkołę otoczył aureolą największego uznania, jakie czysto ludzka myśl, nierozjaśniona objawieniem, od niego zyskać mogła. Augustynowi zawdzięczał najwięcej ateński myśliciel, jeżeli w czasach wyłącznej czei dla Arystotelesa pozostał on mało wprawdzie znana, ale w drugim rzędzie ceniona wielkością. Lecz bronić tej wielkości, przeczuwanej głównie z uroku jej surowych moralnych zasad, umiano po największej części tylko nowoplatońskimi teoryami. One występowały na pierwszy plan nietylko z tego przytułku, który znajdowały w bardzo esencjonalnych naukach św. Augustyna, ale rozpowszechniały się też za pośrednictwem dwóch pisarzy może najpopularniejszych w średniowieczu: Boecyusza i Dyonizyusza (pseudo-) Areopagity. Doniosłość owych nowoplatońskich domieszek do znanego średnim wiekom Platona wystąpić może na jaw dopiero po sprawdzeniu szczegółowem stanu rzeczy, co to były za domieszki, jaki przynosiły materyał i jaką formę metod odrębnych.

Tu wypada powtórzyć, i motywując szerzej, rozwinąć zaopatrywanie (wypowiedziane już dawniej¹) o epokowem w dziejach

¹ W rozprawie „O stałych czynnikach rozwoju duchowego człowieka“.

myśli chrześcijańskiej znaczeniu zwrotu od Platona ku Arystotelesowi. Nietylko dla filozofii, ale zarazem dla całej kultury, dla następującego rozkwitu sztuk, a wreszcie i nauk doświadczalnych wyjątkowe ma znaczenie owa chwila. Wprawdzie chrześcijaństwo nigdy nie wyznawało tak nieprzejednanego dualizmu ducha i materii, jak Platon. Od tej chwili jednak objawia się dążność ku pogodniejszemu ujęciu świata widzialnego, już nie zapomocą odosobnionych zastrzeżeń, jakich i u św. Augustyna nie brakło (np. że dobrą w sobie musi być każda rzecz, jako stworzenie boże), ale wyzwalając się stanowczo od systemu, który mu od kolebki dostarczał dla jego wierzeń, jeżeli nie dowodów, to uprzysiężeń i rozjaśnień rozumowych. Poczucie niezależności krzewiły w jednostkach teorye nominalistów, głosiły bowiem, że jednostka jest bardziej rzeczywistą, niż ogół. Z drugiej strony mistyczne kierunki uczucia nakazywały jednostce samodzielną pracę moralną nad sobą. Dzięki poczuciu temu, arystoteliczna forma, tkwiąca w materii i uszlachetniająca ją, mogła znaleźć przychylniejszy dla siebie grunt w umysłach, aniżeli platońska idea, od jednostek oderwana i obojętna dla nich, o ile są jednostkami. W epoce św. Augustyna ludzkość, dumna dziełami pogańskiej kultury, potrzebowała nawoływać do pokory. W miejsce wadliwej budowy społecznej wiara we wpływ wyższy, w ratunek z góry stała się jedyną kotwicą życia moralnego. Teraz zaś, gdy powstawały inne formacje społeczne, musiała budzić się otucha w siły indywidualne i wśród rozwijania ich krzepiło się przeświadczenie o wielkiej godności każdej ludzkiej osoby.

Ale całość arystotelizmu nadeiagała do świata chrześcijańskiego z dwóch źródeł, które gorliwym wyznawcom wiary bardzo podejrzany go czyniły. Przybywała z rąk arabskich komentatorów, którzy jej nadali cechę wybitnie naturalistyczną, kształcąc przedewszystkiem system fizyczny, lekceważąc zagadnienia moralne, a na niektórych punktach depcąc je tak, jak to zwykły praktykować panteizm. Grunt, sposobny na przyjęcie metafizyki i etyki Arystotelesa, był wprawdzie przygotowany w świecie zachodnim przez prace Abelarda, przez jego konceptualizm, daleki od panteistycznych i fatalistycznych skłonności Arabów; ale ten sy-

stem Abelarda na punkcie swej prawowierności wobec duchownych kół, pielęgnujących filozofię, nie najlepszymi mógł się wykazać tradycjami. Znane są też obostrzone długo zakazy, szczególnie przeciw wykładom fizyki i metafizyki Arystotelesa. Wśród tych warunków, aby dostępniejszym duchowi chrześcijańskiemu mógł się stać Arystoteles, w opatrnościowy sposób nadawał się osobny kierunek myśli, nowoplatonizm Proklusa, który pojęciami Stagiryty napojony, tłumaczył je idealistycznie i także w etyce swej dalekim był od owego atomizmu, z jakim nominaliści wrywali prawa i przeznaczenie jednostki ludzkiej z ramion wyższego zbiorowego poźycia. Takim kierunkiem jest wogóle cały nowoplatonizm — do Arystotelesa zaś zbliżenie szczególne objawia w dwóch swych prawie współczesnych przedstawicielach z V. wieku, pogańskim Proklusie i chrześcijańskim Dyonizyzuszu t. zw. Areopagicie.

Idealizm nowoplatoników jest nietylko etycznym, jak ich nominalnego mistrza, Platona, ale jest zarazem idealizmem w teorii poznania, do którego Platonowi bardzo jeszcze było daleko. Pierwsze tegoż idealizmu ślady, niedość wyraźne, raczej u Arystotelesa odnaleśby się dały. Wszak bliżej się jest takiego krytycznego ujęcia rzeczy, gdy formę jako istotę rzeczy uznaje ktoś tylko w rzeczach i w umyśle, odrywającym formę od materji, niż gdy wyobraża sobie tę istotę jako rzeczywistość w sobie, niezależną od rzeczy ani czyjegokolwiek umysłu: bożego, czy ludzkiego. Takie zaś wyobrażenie zdaje się nieraz wypowiadać Platon. Nowoplatonizm, wzbogacony niewątpliwie doświadczeniem akademików i stoików, wywyższa świat duchowy jako trwalszy i aktualniejszy, ale nie k'woli znamieniu konieczności logicznej, zawartemu w rozumowaniach i umożebniającemu stałość pojęć (motyw najżywiej przytomny Platonowi), lecz dlatego, że ten świat jest życiem naszego wnętrza, bezpośrednio nam danem i jako najbliższy najpewniejszym. Z tym krytyczno-idealnym dodatkiem przybywa Platon do świata chrześcijańskiego już w pismach św. Augustyna. Zabarwiona jest nim Boecyusza teoria o Opatrzności, tak żywo chrześcijan obchodząca. Makrobiusz i komentarze do Tymeusza również ją szerzą. Ale w zamkniętej

swej, odrębnej argumentacji teorye nowoplatońskie dostają się do Europy zachodniej dopiero z przekładami Proklusa, dokonywanymi prawie w tym samym czasie, co przekłady Arystotelesa, wprost z greckiego. Wtedy działanie ich kombinuje się z wpływem Areopagity, który już wprawdzie znany był z przekładu Skota Erygeny, ale dopiero od niedawna u mistyków z S. Victor znalazł nowe zrozumienie i pozyskał wagę dla nauki o Bogu, równie jak dla etyki taką, jakiej nie posiadał dawniej.

Aby uwydatnić, jak dalece pożądanymi dla chrześcijańskiego arystotelizmu były pewne pierwiastki, zaczerpnięte z teoryi poznania, etyki i psychologii tych trzech pisarzy: Proklusa, Dyonizjusza i Boecyusza i jak się wyrażnie, zwłaszcza w drugim największym chrześcijańskim perypatetyku, św. Tomaszu z Akwinu, wryły, przypomnijmy spuściznę pojęć, objętą przez Alberta i Tomasza po mistycyzmie Wiktorynów i zróbmy przegląd głównych punktów, na których zapaliła się walka z awerroistyczną i wogóle arabską interpretacją Arystotelesa.

W wywyższeniu istoty bożej i dotyczących jej tajemnic ponad siły poznania, niestrudzonym jest szczególnie Areopagita; ale i jego pogański nauczyciel, choć u niego rozum nie miał do walczenia z takimi zagadkami wiary, wznosi w duchu swych poprzedników Numeniusza i Plotina, dobro i jedno ponad umysł.

Nie powinniśmy się dać unieść poszczególnymi jaskrawymi wyrażeniami nowoplatonczyków, z którychby można wnioskować, że Boga uważali za jakąś potęgę ogoloconą z rozumu. Oni starali się o ile możności w swem pojęciu wnieść Boga ponad świat i dlatego niedostatecznymi i ułamkowymi są im wszystkie atrybuta doskonałości, zaczerpnięte z zalet w świecie się znajdujących. Ale właśnie tę niemożność objęcia natury bożej i zgłębienia jej tajemnic uczynili najwięksi chrześcijańscy perypatetycy jedną z podstaw poglądu swego na świat. Wykonali to nietylko w antytezie do arabskich współadeptów Stagiryty, ale nawet, jeśli nie polemizując, to śmiało tłumacząc św. Augustyna wszędzie, gdziekolwiek zdawało się, iż stoi w drodze takiemu zapatrywaniu. Kto czytał konfesye św. Augustyna, przypomni sobie niezliczone miejsca, gdzie się ich autor zwraca do Boga, jako do pierwszej

prawdy i do czystej światłości duchowej. Otóż św. Tomasz bardzo często tłumaczy te wyrażenia i dowodzi ze szczególną usilnością, że one wcale nie znaczą, jakobyśmy mieli wrodzone poznanie Boga — owszem, jakkolwiek On sam w sobie jest taką światłością i dawcą wszelkiego innego duchowego światła, my Go tylko cząstkowo poznać możemy. O istnieniu Boga upewnia się i do rozjaśnienia natury Jego zmierza nowoplatonizm na drodze od augustyniańskiego platonizmu odmiennej, i to odstępującej nie na mało znaczących punktach.

W jaskrawszym jeszcze kontraście stoi jego metoda dowodzenia i poznawania Bóstwa ze sposobem, jaki sobie obrał najkonsekwentniejszy i najsamoistniejszy arabski arystotelik, Awerroes. Augustynowi nie obcą jest droga wnioskowań o Istocie najdoskonalszej z faktu, iż widomy świat przedstawia szczeble istot, coraz samodzielniejszym i intenzywniejszem obdarzonych życiem. Lecz jak w zapatrywaniu jego na człowieka przeważa pamięć o słabości i zależności ludzkiej jednostki od łaski bożej, tak nad (aposteryorycznem) niedość silnem i pewnem wnoszeniem z cech człowieczeństwa na cechy Bóstwa przeważa u niego owa (apryoryczna z góry) intuicya oświecającej prawdy, jako siły potężnie władającej człowiekiem i warunku niezbędnego dla jego myśli. Tą prawdą jest mu Bóg i nie trzeba mu innego na Jego istnienie dowodu. U Arabów jest przeciwnie dowodzenie Boga prawie wyłącznie fizykalne. Im wystarczy wskazać na to, że konieczny jest pierwszy motor — nie w czasie, skoro przyjmują wieczność ruchu, ale w porządku układu niebieskiego. Z mitycznych inteligencyj, poruszających kręgi niebieskie, nie trudno jest im potem wywnioskować, że ponad tymi kręgami stać musi jakaś inteligencya najwyższa o naturze czysto aktualnej, wszechpotężna. W ten sposób ocalona jest duchowa natura pierwszego motora, ale zapomocą założeń, wykopujących przepaść między istnieniem i ciałami na ziemi a poza ziemią — założeń, które miał obalić nasz Kopernik. Ciągłość i regularność ruchów w owych sferach, dla nas zrozumiała z praw bezwładności, w oczach Arabów wydawała się niemożliwą bez czuwających nieustannie umysłów i to nad każdą sferą zosobna.

Zanotujmy nawiasowo, jak się charakterystycznie odwróciły stanowiska ówczesnej i dzisiejszej fizyki niebieskiej. Dla arabskich filozofów ruch wieczny był czemś przez się zrozumiałem, gdy taką mechaniczną funkcją motorów duchom wyznaczyli. Dla nas rzeczą trudniejszą do wytłumaczenia niż regularność obrotów jest pierwsza siła rzutu, nadana materji, która musiała się skombinować z przyciąganiem, aby ruch kołowy mógł powstać. Ale jak owa mniemana ochrona duchowej natury pierwszego motora dokonała się zapomocą tak kruchych fizykalnych wyobrażeń, tak owa duchowość poruszających inteligencyj okaże się nam po bliższem rozpatrzeniu się w rzeczy ułamkową, jednostronną abstrakcją. Nie mamy prawa wyciągać obrazu natury czysto duchowej, jak tylko z naszego wnętrza, i jedynie na podstawie tego, co w nas jest wolnem od materji, przypuszczamy coś doskonalszego. Ogołoconą jest zaś owa duchowość u Arabów z natury moralnej, niema cech dobroci, jestto czysta wiedza, myślenie. W duchowej naturze naszej, którą jedynie zbliżka znamy, taka emancypacya funkcyj logicznych od wszelkich pobudek moralnych da się tylko wykonać *in abstracto*. To znaczy: nie w historycznym rozwoju myśli ludzkiej, ale przy ogólnem, do formalnej logiki należącym traktowaniu procesu myślenia, można brać myśl jako fakt niezależny od poruszeń uczucia i woli. Ale gdy staramy się oprzeć na podstawie bardziej konkretnej, musimy uznać, że rozwój umysłowej natury człowieka był i jest związany nierozdzielnie z drugą równie pierwotną stroną jego natury, moralno-społeczną. Stanowisko pozytywizmu, przeciwne wszelkiemu odróżnianiu rzeczy doskonalszych i mniej doskonalszych, porównane z taką abstrakcyjną, odosobniającą pewne strony fenomenów metodą, jest już o wiele więcej uzasadnionem. „Jakiem prawem stawiacie, jako energię najwyższą i zdolną do oddzielnego bytu tę myśl, która u was, ludzi, mogła się wyrobić jedynie w społecznem pożyciu, a bez węzła sympatyj, bez obyczajowego ładu nie stałaby się była nigdy czemś trwalszem i ogólniejszem, jak zwierzęce kompleksa spostrzeżeń? Trzeba i tej sympatyj, tym normom obyczaju przyznać jakąś potęgę i pochodzenie wyższe, jeżeli je dla myśli windykujecie, i silniej

uzasadnić taką windykację albo odmówić wyższego źródła obojgu zarówno t. j. i poznaniu i moralności“. Dla Islamu przepaską na oczach była etyka, zawarta w jego religii, która myślicielom arabskim nie dała ani przeczuć, czem w rozwoju ludzkim jest wzajemna miłość jednostek i jaką wskutek tego wartość przybiera każda z nich. Bez tej zaś wartości i myślenie najwyższej inteligencji w ludzkim świecie jest jedynie obmyśleniem biegu życia w ludzkim gatunku, a nie Opatrznością interesującą się losem każdego człowieka. A takie pojęcie o Opatrzności nadaje dopiero Bóstwu cechę moralną.

Nowoplatonizm wynosi, jak wiadomo, dobro ponad myśl, wierny w tem pewnemu kierunkowi czy stadyum w dziejach systemu Platona samego; i dlatego u nich musiała Opatrzność, najszerszą natchnioną miłością, wznieść się do znaczenia momentu pierwszego w Bóstwie, przeważającego nad oderwanem w ogólnych pojęciach myśleniem. Wprawdzie owo wywyższenie dobra ponad myśl, pociąga za sobą u samego założyciela szkoły, Plotina pewien nastrój, pozornie dla pojęcia Opatrzności bożej nieprzychylny. „Dobroć i jedność nad umysłem“ brzmia dla słuchacza, niewtajemniczonego w cały charakter nowoplatonizmu, panteistycznie. Te wyrwane z całości twierdzenia zyskiwały mu w nowożytnym panteizmie zwolenników. Ale one są jedynie echem dotkniętego już wyżej mistycyzmu i granic w poznaniu Boga dobrowolnie sobie zakreślonych. Z dalszego toku będzie widocznem, jak odległym był nowoplatonizm od pojmowania Bóstwa naturalistycznie, to znaczy zapomocą podobieństw i obrazów, czerpanych gdzieindziej, jak we fenomenach świata duchowego. Wznosząc dobro i jedno ponad myśl, nie myślał Plotin, a o wiele mniej jeszcze Proklus, czynić tego dobra ślepą siłą, ale wyobrażał je sobie jako coś, co w pełniejszy i doskonalszy sposób zalety umysłowej natury w sobie zawiera, bez znanych z doświadczenia ludzkiego ułamek i jednostronności tejże. Tak przyznając miłosiernej Opatrzności bardzo poważne w ramach swych miejsce, po kilkakroć oddał nowoplatonizm przysługi chrześcijaństwu, zaiste wbrew intencji swych założycieli. Jak św. Augustynowi dopomógł otrząsnąć się z manicheizmu, jak Boecyju-

szowi, zachodzącemu słońcu klasycznej myśli, przyswiecał w konsolacji, w tem pięknem przejednaniu starożytnych myśli z poglądami chrześcijańskimi, tak w XIII. wieku przeciw arabskiemu fatalizmowi i naturalizmowi pod płaszczykiem perypatetycznym, dał pożądaną wał ochronny, dopóki myśl i kultura chrześcijańska same w sobie pozytywnej mocy w odpowiednim kierunku nie wyrobiły. Świadectwem tych przysług są komentarze i tłumaczenia pewnych pism Proklusa („o Opatrzności“, „o złem“), równocześnie z pierwszym przekładem Arystotelesa wprost z greckiego dokonane.

Psychologia dawna zaprzęta się, jak wiadomo, głównie klasyfikacją procesów wewnętrznych; opisuje i przeciwstawia jedne drugim, poszczególne ich formy, podczas gdy o przyczynowość materialną, t. j. o mechanizm psychiczny, według którego praw wiążą się i komplikują najprostsze elementa, prawie wcale nie dba¹. We formie zaś owej procesów najsilniej uderzał ją od czasów Platona kontrast myślenia i spostrzegania. Charakterystycznym dla systematu każdego jest: co w jego oczach najradykałniej funkcję jedną od drugiej odróżnia. Platona realizm (t. j. przyznawanie rzeczywistości przedmiotowi pojęć i to bez zastrzeżeń), Arystotelesa zasługi około logiki formalnej, nowoplatonicyzmu krytyczne, wzbogacone pracą akademików i stoików stanowisko, doskonale się tu odzwierciedlają. U Platona różnica spostrzeżeń i myśli na tem spoczywa, że przedmiot, uchwycony w spostrzeżeniu, jest zupełnie czemś innym: zmiennym pozorem, podczas gdy przedmiotem myśli jedynie jest byt trwały. Arystoteles kładzie nacisk na czynność myślenia odrywającą od jednostek wspólne cechy t. j. na abstrakcyjną, ogólną naturę tegoż. Perypatetyzm arabski płynie niepowściągnięty do najdalszych granic w tym kierunku i miał umysłowi z czasem wszelkiej indywidualności odmówić. Jednostronnie mając na oku tylko ów punkt widzenia, dochodziło się

¹ Mamy tu na myśli przedewszystkiem mechanizm poruszeń uczuciowych. Ale i powstawanie wrażeń zmysłowych tłumaczono wtedy drogą zbyt prostą i łatwą, przez czyste przejęcie ze świata zewnętrznego.

istotnie wkońcu do nieprzejednanego przeciwieństwa między jednostkowym istnieniem a myślącą naturą. U nowoplatoników i tych, co od nich pełną ręką czerpali — jak św. Augustyn, a jeszcze więcej Areopagita — myślenie wręcz odwrotnie znamienuje się przez spotęgowaną indywidualność i zwrot ku sobie, a więc przez bardziej wewnątrz jednolitą i zaokrągloną, na zewnątrz bardziej czynną a mniej przyjmującą t. j. mniej bierną organizacyą. Tym akcentem, położonym na naturę myślenia refleksyjną, na kierunek jego wgląd ku sobie zatopiony, a nie zewnątrz w czemś obcem gubiący się — nowoplatonizm wyrobił w sobie warunki, aby w odpowiednim przełomowym momencie dla dziejów myśli być najdzielniejszym obrońcą jednostki duchowej, pożądanym i skutecznym sprzymierzeńcem tomizmu w jego walce z Arabami, co ducha rozumnego i nieśmiertelnego umieszczali poza bytem jednostkowym przynajmniej poza ludzkim. W jaki sposób umysł aktualny (*intellectus agens*), pojęty w zupełnem oddzieleniu i oddaleniu od jednostki, zdolnym jest oświecić t. j. przekształcić spostrzeżenia jednostki bez zawartego w jej własnej głębi czynnego zarodu t. j. własnego umysłu? Arabom to nie przedstawiało trudności, skoro procesy psychiczne wyobrażali sobie wiernie według analogii fizykalnego mechanizmu. W tajemniczem medium z jednego podmiotu myślącego w drugi przepływające i gwałtem się wciskające pojęcia nie były im psychologiczną zagadką. Fantazmata pod grubym, jednostronnie przyrodniczym wzrokiem z wewnętrznych stanów przekształciły się w istne jakieś rzeczy subtelne.

Nowoplatonizm w wieku Plotina wołał przed takim błędem ustrzedz się przez drugą skrajną ostateczność. Tam natura duchowa jest jednostce nietylko czemś wrodzonym i bardziej własnym, niż wszystko inne, ale jedynie do niej naprawdę przynależnym. Konglomerat zaś materyalny, składający jej ciało, jest tylko słabem echem prawdziwego bytu, który natura duchowa posiada, i graniczy ze zwodniczą uludą. Ale kto tak odsuwa, jakby przedmiot pogardy, całą jedną stronę naszej egzystencyi, towarzyszącą wszelkiemu wyrabianiu jakiejs wyższej treści w jednostce, w jaki sposób potrafi uczynić prawdopodobnym, że in-

dywidualność duchowa nie ginie ze śmiercią? Wszak na tę indywidualność składa się i konstytucja fizyczna. Jeżeli więc dla duszy jest obojętnem i przypadkowym, czy ona jest przyodziana w ten organizm czy ów, to także owe właściwości indywidualne charakteru, które zawdzięczamy naszemu organizmowi, nie powinnyby przetrwać zgonu i w miejsce konkretnej świadomości swego „ja“ nieśmiertelnem byłoby tylko jakieś ogólne bezbarwne „ja“ Fichtowskie.

Helenizm zresztą, zamknięty w kole swych myśli i swych konsekwencji, nie miał nigdy zapędu do podniesienia i wyzwolenia jednostki z duchowego jej otoczenia. Wielkim był zawsze tylko przez głębokie rozumienie i odczuwanie wartości takiego środowiska. Nowoplatonizm Plotina jest w tym duchu ostatniem konsekwentnem słowem greckiej myśli, choć niekoniecznie jej zenitem. Takiego wyrazu charakterystycznie greckiego dla etycznych potrzeb ducha nie znajdujemy już w dalszych stadiach nowoplatonizmu. Jamblich pogrąża się bez opamiętania w te mistyczne praktyki orientalne, przeciw którym jeszcze usiłował reagować Plotin. U Proklusa zaś w miejsce poetycznej spekulacji Plotina rozpanoszyła się sucha erudycja i lamigłówni ode-rwanej dyalektyki, która służyła za wzór Hegłowi. To, co jest najzdrowsze u niego: usiłowanie pogodzenia Arystotelesa z Platonem nie przekroczyło w rezultatach swych miary powierzchownych kompilacyj i nie może uchodzić za wyraz jakiejś głębokiej potrzeby w ówczesnym świecie heleniskim. W naturze późniejszego nowoplatonizmu widnieje tem silniej pokrewieństwo duchowe z dążeniami średniowiecznego scholastycyzmu.

To chwianie się między kontrastami, które chciano przejednać i powiązać, można doskonale obserwować na przykładzie dwóch pisarzy, którzy snuli dalej wątek nowoplatoniskich myśli, a obaj ogromnym w wiekach średnich cieszyli się wpływem: Dyonizyusz t. zw. Areopagita i Boecyusz. Wraz z nimi wkraczamy na pole zasad etycznych, które cechują szczególnie pogląd tych dwóch ludzi na powszechny porządek i ład świata. Niezmiernie pouczającymi są delikatniejsze nawet odcienie różnic w charakterze obu tych osobistości i ich pism. Zanotujmy na począ-

tek, że mamy przed sobą „ostatniego Rzymianina“ i jednego z ostatnich Helenów, który przy całym swoim stylu napuszytym i przesadnym, przejęty jest w rzeczach bardzo istotnych, jak to zobaczymy, duchem nawskróś greckim. Pomni na tę różnicę narodowości, skłaniamy się do tego, by jej przypisać charakterystyczne cechy obu pisarzy. Czy nie jest takim wiernym echem różnicy owej wygórowana ocena, jaką autor „Pociechy“ zaszczyca wystarczające sobie życie filozofa i dumny indywidualizm, który ztąd widnieje, a miał oddawna ognisko w rzymskim stoicyzmie, a po drugiej stronie poetyczny nastrój teologii Dionizjusza, w którego oczach nadziemska egzystencja największą piękność czerpie ze wspólnego duchowego życia? Tam nikt nie działa ani żyje wyłącznie dla siebie. Jednak błędem byłoby ów indywidualizm Boecjusza chrzcić mianem specyficznie rzymskiego i stoickiego. Z uderzająco podobnym zjawiskiem spotykamy się na pierwszych kartach ennead Plotina. Boecyusz, pełną ręką czerpiący od nowoplatonczyków pojęcia o Opatrzności, o dobrem i złem, dał się i tu natchnąć ich krytycznema idealizmem, gdy w tak energiczny sposób ożywił tradycyjnie rzymską i stoicką myśl o wystarczającym sobie mędrca.

Wiemy, jak dla tego idealizmu znamię wyższości natury ludzkiego ducha był tegoż byt samodzielniejszy, niż duszy zwierzęcej, w siebie uwagą powracający i pracujący nad sobą. Rażą ucho chrześcijańskie, jako deklamacye pogańskiej dumy, tylokrotne wezwania Plotina, by niczem nie dać się zmiękczyć, nie zabołec nawet nad nieszczęściem, hańbą i upadkiem swych najbliższych. Jednak w wieku smutnych warunków społecznych naturalną była taka reakcyja ducha przeświadczonego o swej wartości i sile. A nie danem mu było jeszcze wypielegnować przez wiarę poczucia własnych win i błędów, oraz zależności od prawdziwie i jedynie doskonałej, ogarniającej duchowej mocy. To ostatnie stanowisko jest zasadniczym znamięm osobistości i pism św. Augustyna. Zasługa i godność stworzeń duchem obdarzonych odniesiona jest w tym systemie pojęć nie do samodzielnej ich energii, ale do łaski bożej prawie wyłącznie.

Boecjusza nastrój chrześcijański, da się wprawdzie stwier-

dzie w samej konsolacji i przywrócono mu też w ostatnich czasach najmocniejszymi dowodami (Hildebrand) autorstwo pism teologicznych. Ale w układzie nawet tych ostatnich, nie wyjąwszy dziełka *De trinitate* — co już samym tytułem zdawałoby się wskazywać na wzór św. Augustyna — spotykamy się raczej z filozofem, delikatnym i bacznym w definicyach, by takowe nie postawiły dogmatu w świetle absurdu rozumowego, niż z wyznawcą, któremuby słowa objawienia przyświecały i drogę na każdym kroku torowały. Boecyusz uprzedza scholastyków XIII. wieku. Próbuje rozmierzyć taki horyzont dla ducha swego, w którymby rozum mógł bezpiecznie i według własnych jedynie praw się obracać. Poza granicami jego, przed tajemnicą wiary schyla kornie i milcząc czolo, a rozprawia się tylko z tymi, którzyby mu wiarę tę wydrzeć chcieli, dowodząc, że jest niedorzeczną. Jako taki rzecznik autonomii rozumu, Boecyusz jest zarazem w etyce swej indywidualistą, dając jednostce za pocieszyciela i kierownika jej rozum. Byłe rozum od mętów namiętności, od pobudek utylitarnych, w ciasnym kole praktycznym umiał się oczyścić, ta autonomia jego nie będzie między ludźmi wykopywać przegród ani wzbijać jednostki w zarozumiałość i próżność — lecz uszlachetni i podniesie w wartości każdą z nich. To, co w życiu duszy taką królewską nad innymi elementami ma władzę, jest w poglądzie Boecyusza dziecięciem najwierniej uległym dla owego ogarniającego królewskiego rozumu, na którego rządach wszelki ład w świecie stoi. Na tym punkcie miarkuje się i rozszerza wspomniany etyczny indywidualizm.

Równocześnie praktyka filozoficzna, która u Rzymian zawsze, a u stoików z taką jaskrawością wypychała na drugi plan teorię, podporządkowuje się tej ostatniej, niezawodnie pod wpływem nowoplatonizmu, który i owej autonomii rozumowej dał był nowe soki żywotne. Naprzód praktyka ta królowania rozumu we własnym wnętrzu najcenniejszą staje się autorowi przez to, że daje mu przeczuć i ocenić rządy wyższego rozumu.

Ale najglówniejsze jest to, że forma i układ całej „konsolacji“ tkwi w szukaniu pociechy na porażki w życiu; — a to jakim sposobem? Nie jakąś radą lub nadzieją, iż się cośkolwiek

w praktyce osobistych zabiegów poprawić może, — ale czystem widzeniem pewniejszych i rozumniejszych rządów Opatrzności. Zatem samo poznane dobro czyli piękność¹ jest tu sprawczynią radości: podnoszącą z cierpień i na siłach ducha trzymającą potęgą.

Tę samą drogę pociechy, wzbogaconą jedynie zapasem historycznych doświadczeń i problemów do rozwiązania ujrzymy w Dancem. Tam pokrewną myśl zawiera ów wykrzyk podziwu, połączony z trapiącym pytaniem:

Choć niebo wam swą wieczną piękność pokazuje,
Mimo to wzrok i serce ziemia przywiązuje.

Tu się wyraża przekonanie, że poznana piękność uczuć i czynów a nie sama ich pożyteczność jest pobudką prawdziwie moralną i skuteczną. Sędzią kompetentnym uznany tu nie rozsądek praktyczny z osobistymi celami, ale umysł, spragniony oglądania harmonii i ładu zarówno w ludzkich stosunkach, jak w przyrodzie.

Ogólnie przyznawano oddawna ogromny wpływ Boecyusza na powstanie dantejskiego poematu. Powyżej dotknięty charakter jego etyki, która też ogromnie i cały tomizm zabarwiła, czyni zrozumiałym szczególnie pewien dualizm zasadniczy dla Dantego, a nawet zgoła dla całego średniowiecza, dziś wielokrotnie krytykowany jako brak spójności w myślach. Indywiduum, co z taką siłą przeciw osobistym kolejom reaguje i szuka osłody na nie, ale wbrew tej wrażliwości indywidualizmu, nie w czemś jemu wyłącznie przynależnem, tylko w prawdach ogólnych i powszechnych wierzeniach — jest nawskróś dziecięciem ostatniego wielkiego systemu starożytnego w tem wszystkim, co rozumowo uzasadniało ten sposób osiągnięcia ulgi.

¹ Patrz definicyę piękna, podaną przez Jungmanna w jego *Estetyce*. Innsbruck 1879.

II.

W oczach Dyonizjusza postęp moralny zależy od odczuwania piękna i od pożycia społecznego. — Jego pogląd na stosunek natury do łaski stoi w środku między racjonalną etyką Boecjusza a nauką Augustyna. — Rozwijając pewne teorie Plotina, szuka on punktu wyjścia między niezależnością a mechanizmem woli. — W tem wyprzedza średniowieczny dualizm. — Ogólne pokrewieństwo optymizmu nowoplatońskiego z chrześcijańskim w natchnieniach podawanych sztuce.

Autor dzieła „O hierarchii niebieskiej“ już samym tytułem niekorzystnie usposabia dla siebie nowożytnie ucho. Ktoś nawet mógłby upatrywać w tem krzywdę, wyrządzoną Boecyuszowi, że obok tego surowego dla siebie i drugich, prawdziwie rzymskiego ducha, o umyśle tak ostrożnym wobec metafizycznych subtelności, ośmieliliśmy się umieścić jako drugą, dopełniającą stronę zachodzącego nowoplatonizmu, takiego mistyka i poetę, ogłoconego ze wszelkich piękności formy. Wszak te piękności są nieodzowne, jeżeli poezya ma być coś wartą. Czy zasługuje na towarzystwo tak szanowne ów Dyonizjusz, któremu zdaje się brakować ostatniej szczypty klasycznego spokoju, którego jedyną ambicyą zdaje się być, żeby go nazwano gwałcicielem prawa kontradykcyi? Przed chwilą zapewniał w najjaskrawszych wyrazach, że o Bogu nie wiedzieć nie możemy, a wnet potem wylicza szczeble duchów,

w których Najwyższa Istota ma coraz doskonalej odbijać się, jak w zwierciadle.

Oddać sprawiedliwość postaci tej można jedynie wtedy, gdy się ją umieści na właściwym historycznym tle, uwzględni przyczynę i rodzaj wpływu, jaki na pojęcia moralne, literaturę i sztukę czasów późniejszych wywierała, a przytem kiedy się skontroluje ściślej metodę przedstawień jego, w której filozofia z teologią, a nawet z czystą poezją graniczy tak blisko, że się z nimi mieszać i zlewać zdaje. Dyonizyusz, jako niewątpliwy uczeń późniejszego nowoplatonizmu, już przez to samo staje w zaszczytnem świetle, że wolnym jest od dziwactw, od wszystkich spekulacyj liczbowych Jamblicha, a zwłaszcza Proklusa, podczas gdy poważna tendencya tegoż, by przybliżyć Platona ku Arystotelesowi, jemu udzieliła się z całą siłą. W tym wieku, gdy już chrześcijaństwo ogromną miało przewagę, nie odwrócić się z lekceważeniem od epigonów starożytnej myśli, i to w dodatku upośledzonych niejedną własną wadą, ale uczyć się od nich, własną zaś wiarę religijną wiernie zachowaną wyznać — są to świadectwa niezawisłości i równowagi umysłu, jaka niezbyt często się pojawia. W tem więcej, niż w stylu i układzie szczegółów maluje się ten człowiek. Zasługa jego nie uszła uwagi św. Tomasza, szczególnie w komentarzu do traktatu *de causis*. Dyonizyusz — powiada tam komentator — abstrakcyom, jak byt, życie, umysł, nie przypisuje istnienia odrębnego, jak „platończycy“, ale wyobraża sobie to, co tym pojęciom odpowiada, jako w jedyny wyjątkowy sposób połączone i pełne w Bogu. W ten sposób oparł się pojęcie, której pogański mistrz jego, Proklus, uległ, i która stała się temuz przeszkodą w poważnem jego przedsięwzięciu, by odrodzić i pojednać wielkie systemata starożytne.

Pońeta do igraszek wyobraźni była tak wielka, że nawet chrześcijańscy średniowieczni komentatorowie Proklusa zapominali wobec niej o surowem a nieodzownem wymaganiu, by nad potrzebę abstrakcyj nie tworzyć. Śliskie i giętkie już samo to słowo „potrzeba“. Proklusowi potrzeba było wielu szyków istot, by otrzymać ciągłość i proporcję w jego systemie emanacyjnych wpływów z pierwszej przyczyny, i powrotów do niej. W teorii łatwo

mu było uznać, że Dobro przerasta zdolności poznawcze — we własnej praktyce nie chciał uznać niczego za nieprzekraczalną tajemnicę i w mniemaniu, że pierwsze początki wszechbytu tłumaczy, nawymyślił pośredników między pierwszą przyczyną i dalszymi, których przydatność w tym wypadku jest czemś zupełnie niezrozumiałem. W porównaniu z taką „potrzebą“, ów motyw, który przyświecał Dyonizyzusowi przy filozoficznej interpretacji słów objawienia, wzmiankujących o porządku i roli aniołów, okaże się godnym większych względów i poszanowania, niż na pierwszy pozór zasługuje. To koniecznie trzeba zachować w pamięci, że ów, w średnich wiekach głośny i popularny a później osławiony utwór Dyonizyusza, jest interpretacją i egzegezą, a nie jakimś dociekaniem samoistnem¹.

W interpretacji tej pierwszą rzeczą, która korzystnie musi uderzyć, jest bardzo racjonalna walka przeciw zmysłowym wyobrażeniom o wszystkim, co dotyczy istoty lub czynów Bóstwa i czystych duchów. Odnośne słowa Pisma godzi się — powiada Dyonizyzus — brać tylko jako symbole, obrazy, a nie jako dokładne przedstawienia rzeczy. Ale poco te obrazy i symbole? Tu dochodzimy do punktu ogniskowego w duchowej pracy Dyonizyusza, do tego, który mu dla etyki i estetyki średnich wieków pierwszorzędne pozyskuje znaczenie. Wniknijmy zarazem w tę potrzebę uczucia, która jemu hierarchię niebieską wystawiła w postaci moralnego porządku, a nie, jak tylu nowożytnych sądzi, w postaci chorobliwej i poetycznej marzonki. Wglądnijmy w bieg jego myśli. Bóg w szczerym blasku istoty swej nie jest żadnemu stworzeniu dostępny. Taka pełna znajomość siebie jemu jest tylko właściwą. Z nieskończenie doskonałym przedmiotem dla wiedzy nakryć się może w zupełności jedynie dorównujący mu podmiot takiej wiedzy. W najwyższym zaś stopniu ułamkową musi być wiedza człowieka o Bogu. Treść jej składa się ze zbieranych z mozołem zalet i z dodawanych prawie jednym tchem zaprzeczeń ich i ograniczeń. Każda dostępna człowiekowi energia siły, ży-

¹ Nie jest więc wiernym przekład wiersza dantejskiego o nim, w tłumaczeniu Korsaka: „Ten co na ziemi badał naturę aniołów“.

cia czy myśli, przedstawia się Dyonizyzusowi jako coś górującego, t. j. jako cel dla dążeń. Ale w każdej znanej sobie energii widzi zaród zastoju i zmęczenia, który to zaród musi uchylić, gdy orzeka o energii najwyższej. Musi więc dodać, że ta zaleta przybiera w Bogu postać odmienną, wolną od wszystkich braków, do widzialnych prawie zupełnie niepodobną. Ale gdy Bóg jest tak odległym od umysłu ludzkiego, jakim sposobem wola i serce do niego dążyć potrafią? Trudno pojąć dążenie do rzeczy nieznanych, ale prawdziwem niepodobieństwem dla każdego idealisty było i jest przypuszczenie, jakoby umysł mógł spocząć na czemś skończonem i mógł znaleźć całkowite zadowolenie i uszczęśliwienie w tem, co nie jest pełną i bezwzględną prawdą. Tak gdy chodzi o obronę poglądu, upatrującego szczyble doskonałości w świecie, nowoplatonczyk idzie krok w krok z chrześcijaninem. W umyśle Dyonizyzusa współpracują obaj.

Tymczasem trudność owa trwa. Nie osłabia jej ta uwaga, iż myśl ludzka tworzy przedmiot idealny dopiero skutkiem refleksyi nad własnem „ja“. Ta refleksya bowiem, mniej lub więcej świadoma w każdym myśleniu, jest świadectwem, że duch już zainteresował się stosunkami swych wyobrażeń i że im pragnie nadać lub zachować jakąś formę, któraby go zadowalniała. Nic nie może być przedmiotem pragnienia, a więc i owych uporzeczonych dążeń świadomości, jak tylko to, co już w jakimś delikatnym, niewyraźnie zarysowanym kształcie przyświeca jej zdaleka. Ten fakt psychologiczny, przezuwany już od czasów Sokratesa, nasi nowoplatonicy chrześcijańscy wzmacniają szczególnym naciskiem, do człowieka zastosowanym. Po ludzku dążyć i kochać można tylko wtedy, gdy się coś pojmuje i rozumie jako sprawiedliwy i godny cel podobnego dążenia i kochania.

Tymczasem Bóg nie jest człowiekowi, według samego Dyonizyzusa, podobnym celem do pojęcia i zrozumienia. Jakież wyjście z tej trudności? Z Arabów, Avicenna przy stanowczym swym arystotelizmie, pobudzony przez pewne pomysły nowoplatonczyków, ale nie przez ducha ich, każe umysłom niższemu zadowalniać się dosięgnięciem najbliższego wyższego. Odpowiadałoby to zasadniczemu nowoplatonickiemu sposobowi pojmowania świata, jako cią-

gły łańcuch uzupełniających się istot. Ale sprzeciwia się to kierunkowi tego idealizmu zarówno w etyce, jak w teorii poznania, który całą tę filozofię ożywia i znajduje wyraz w żądaniu autonomii od wszystkiego, co się nazywa rozumem. Autonomia ta, t. j. rządzenie się głosem i prawami bezwzględными, odczytywanymi na dnie własnej głębi, musiałyby ustać, gdyby światowi duchowemu wystarczały do zaspokojenia podobne drugorzędne ogniwa, a nie łączył każdego rozumu bezpośredni węzeł z tym jakkolwiek tajemniczym, ale najwyższym umysłem, w którym rozum upatruje ostateczną, niezależną podstawę wszelkich norm logicznych i etycznych wymagań.

Ażeby naturze swej i przeznaczeniu odpowiedzieć, musi człowiek do Boga dążyć niemniej umysłem jak pragnieniem — ale jego słabe siły niezbędnem czynią jakieś pośrednictwo. Nasze własne zapatrywanie na tę kwestyę wyraziliśmy przy innej sposobności tak, że człowiek zdolnym jest jedynie dochodzić do cząstkowego poznania, że jest i jakim jest Bóg; to zaś da się osiągnąć na podstawie form pięknych, t. j. tryumfujących nad materyą, przede wszystkim w postępie dziejowym. Temi pięknymi, Opatrzność bożą odzwierciedlającymi formami, których nam dorobek cywilizacyjny ludzkości dostarcza, są dla Dyonizjusza duchy czyste, wznoszące się, według wyobraźni jego, w jednej postępowej skali tak, że cały ich poczet nie zawiera dwóch równych sobie. Życie każdego z nich ma dwoistą stronę: teoretyczną stroną jest ich energia poznawcza, i w tem znajdują najwyższe szczęście; żywotem czynnym oddziaływanie na niższych, których swym przykładem jako zwierciadła boże zwracają ku źródłu doskonałości.

Wobec wyobrażeń tych narzuca się spostrzeżenie, że gdy Dyonizyusz wyjaśniał wzmianki Pisma św., ożywiał je heleniskim nawskróś duchem. Te niebieskie wzory, co widzów porywają i umysł ich do wyższej nastrojają wiary, czyż nie są odbłaskiem zbiorowego życia greckiego z najlepszej doby, który żywotem przeniesiono ku takiemu światowi i takiemu rodzajowi egzystencji, o jakim my najslabszego nie możemy mieć pojęcia? Tu i tam wewnętrzne życie istot nie zasklepia się i nie zataja w samolubny, dumny czy nieufny sposób, ale myśl, uczu-

cie, wola, wypromieniane w najpełniejszych falach, dochodzą do współdziałania, zrozumienia i ocenienia przez innych. Aby jednostka jedna drugiej nie była obcą, niepojętą, aby zdolną była obudzić w drugiej zajęcie się tem, co ją samo przenikało, — nad tem w Grecyi czuwało duchowe bogactwo narodu, złożone w podaniach, literaturze i sztuce. Nie możemy obojętnie patrzeć na człowieka, który się szczególnie gorąco interesuje rzeczami, co drogie są dla nas i wielu innych. W wieku Dyonizjusza bogactwo owo spoczęło już było pod gruzami, oczekując upatrzonyj przez dzieje chwili, któraby je uczyniła niezatrącałnie żywym skarbem cywilizacyjnym ludzkości. Ale ostatnie wysiłki myśli greckiej w nowoplatonizmie dawały się natychmiast bezpośrednio zaszcześcić: tęsknota szlachetnych pogan, ku najwyższemu dobru i światłu skierowana, opasuje bratniem ogniem anioły, które składają hierarchię chrześcijanina Dyonizjusza. Można na ten świat, który w środku między Bogiem a człowiekiem skonstruował, patrzeć jako na fikcyę poetyczną, nawet gdy się wierzy w objawienie. Egzegezę bowiem szczupłych o aniołach wzmianek Pisma, chciał dać Dyonizjusz w głośnym swym utworze. W duchu jego własnych ponawianych zastrzeżeń, prawda, której się możemy dowiedzieć o bycie tak odmiennym od naszego, będzie zawsze do pewnego stopnia poetyczną; odzianą pozostanie w osłonę wyobrażeń wymaganych nie przez przedmiot, ale przez naszą potrzebę przybliżenia go do zmysłowej natury ludzkiej. A przecież, mimo że jest tylko poezyą, świat ów ważnym jest dla historyka, bo w filarach tego gmachu wyobrażeń złożony jest w nieznacznym sposób i zamknięty cały system pojęć etycznych. Najdonioślejszy ich wątek, ten właśnie, przez który Dyonizjusz staje się antytezą Boecjusza i dopełnieniem jego, wysnuł się już nam prawie w zupełności przed chwilą.

Umysł człowieka, a więc właśnie ta siła, na której polega zdolność jednostki do rządzenia się sobą samą, nie dorasta do celu, ku któremu go prze nie dające spokoju pragnienie. Pierwszą przyczynę, nieskończoną potęgę, bezwzględną prawdę może on nazwać, ale nie potrafi dowieść istnienia jej sposobem matematycznym, t. j. *a priori*. A cóż mówić o naturze i atrybutach bożych! Do uchwy-

enia ich przybliżać się może człowiek tylko tem, że poznaje, jak się stopniają i w postępowym kierunku szykują formy piękne i dają ponad sobą przeczuć coś nieskończenie doskonalszego, ale w niezmienionym kierunku wznoszącej się drogi, ukazanej umysłowi. Lecz piękności uznać, a tem mniej zupełnie ocenić nie potrafi, kto nie będzie zdolnym przenieść się we wnętrze innych istot i odczuć wraz z nimi to, co wspólną dla wielu ma wartość. Potrzeba gasić samolubne motywa, potrzeba też przedmiotu, któryby samolubstwem swem obojętnymi dla siebie nas nie czynił. Jednem słowem, trzeba już społeczeństwa istot duchowych ze zbiorowem wspólnem życiem. Tak więc ludzka jednostka, bez przyczynienia się duchowego środowiska, choćby sama w sobie była nie wiedzieć jak rozumną i po stoicku mężną, bezsilną jest, by mogła dotrzeć do celu, za którego dopięciem duch tęskni. „Niema moralności, jeżeli odejmiemy żywe pożyte społeczne i zrozumienie dla piękna“. W epoce powszechnej ruiny i wciśkającego się wszystkimi stronami barbarzyństwa, ktoby dał wiarę, że myśl ta, właściwa ludom i czasom o wysokiej kulturze, mogła jeszcze znaleźć odrębny i świeży wyraz? A przecież to przeświadczenie jest niewątpliwie teoretyczną podstawą pism Dyonizjusza, i w czasach późniejszych, gdy skromna egzegeza ustąpiła miejsca rozbirowi pojęć i argumentacyj, mieszczących się w tych pismach, pierwiastek owej myśli nietylko odnalazł się, ale z zarodkowego stanu miał w etycznym uniwersalizmie tomistów, w metodzie niejednego mistyka i w dantejskiej estetyce wznieść się do godności przewodnich przekonań wieku. Szczególnie miało się to powieść w kraju dla piękna i społecznego pożytku w tak osobliwy sposób utalentowanym, jak Włochy. Wtedy też dopełniający stosunek z niemniej wpływowym, jakkolwiek na odwrotnym biegunie stojącym Boecyuszem, racjonalistą (względny) i indywidualistą w etyce, miał się silniej zarysować.

Patrząc na postawę Dyonizjusza, w kwestyi z traktowaną powyżej w bliskim będącej pokrewieństwie (o lasce), znajdziemy, że jest on już nie odwrotnym biegunem Boecyusza, ale przedstawia objaw środkowy między tymże a św. Augustynem. Ważną jest

ta postawa dla kolei pojęć o stosunku natury do łaski w wiekach średnich. W Niemczech, przesiąkniętych panteistycznym mistycyzmem Eckharta, znajdujemy przecież jeszcze w połowie XV. wieku komentarz do Dyonizjusza, pisany przez wyznającego się albertystą Wencka, gdzie zapomocą pojęć, które „Areopagita“ żywcem zaczerpnął z Plotina (nawet odnośne ustępy z Ennead dałyby się zacytować), komentator, — rzecz charakterystyczna — zagorzały antagonistą Kusana, usiłuje uratować współdziałanie stworzenia ze Stwórcą w czynach o wartości moralnej. Że sam największy ojciec Kościoła nigdy nie doszedł do skrajnego luterńskiego pojęcia, które niweczy wartość czynów człowieka, jako człowieka, świadczy jego tak dobitne, a po tylekroć cytowane zdanie: „Bóg zbawi cię, ale nie bez ciebie“. Jednak nikt nie zdoła zaprzeczyć, że ogólny jego nastrój poglądu na świat wysuwa słabość i zależność człowieka ponad wszelką piękność i zacność najwznioślejszych chociażby dążeń jego tu na ziemi. Powoduje się w tem stale mu przytomnem przekonaniem, że nie ślepotą duchowa, ale brak pokory przed Bogiem jest główną przyczyną złego. „Cnoty pogan błyszczącemi wadami, bogi ich złymi duchami“; — czyż nie są zdania te jaskrawą antytezą traktatów o cnotach naturalnych w „teologicznej sumie“ koryfeusza średniowiecznej filozofii? Przywodzą nam one na pamięć o wiele jeszcze śmielszy pomysł św. Tomasza z Akwinu, jakiegoby się nie tak łatwo kto po nim spodziewał. Bogi starożytnych — powiada — można sobie wyobrażać jako anioły¹. Takiej śmiałości, jaką był w surowym jeszcze wieku jego podobnie wyrozumiały sposób traktowania mitologii klasycznej, nie mógł się św. Tomasz nauczyć od Arabów, których zresztą wytrwale zwalczał, widząc grożące od nich chrześcijaństwu pogładowi niebezpieczeństwo, ale od cieszących się sławą dobrych chrześcijan: Boecyusza i Areopagity. Boecyusz przez skreślony wyżej charakter etyki swej, oparty na autonomii rozumu, stał od Augustyna możebnie najdalej w granicach prawowierności. Miał w Konsolacji swej zdanie, które

¹ W komentarzu do Dyonizjusza *De divinis nominibus*: „quos Platonici deos secundos, nos angelos nominamus“, lib. XI., c. 2.

ochroniała jedynie piękna całość Pisma, a które może właśnie swem zuchwalstwem i paradoksalnym brzmieniem zyskiwało sobie niejednemu raz u średniowiecznych czytelników oddźwięki. „Nic nie przeszkadza, żeby, chociaż Bóg istotą jest jeden, uczestnictwem nie było ich bardzo wielu“¹ (*participatione quidem esse quam plurimos*).

W duszy Dyonizyusza, nawskróś jeszcze heleńskiej, grały pobudki tak odmienne od tych, które kierowały Boecyuszem i św. Augustynem, jak grecki Wschód od rzymskiego Zachodu zawsze się wyróżniał. Osobiste przejścia „ostatniego Rzymianina“ i największego ojca Kościoła, odbijają się na każdej karcie dzieł ich. W dziele Boecyusza wciąż wydobywa się na wierzch jednostka, godność swą ratując i osłaniając, w prawa i siły swe ufna. U Augustyna zaś przeciwnie, ból nad własną grzeszną przeszłością wyrzywa człowiekowi z duszy, jakby na dożywotnią pokutę, nieustanne wyznania, że jest bezsilnym i że własna inicjatywa prawie znika wobec działania łaski. A tak trudne było do pojęcia współdziałanie! W poglądach Dyonizyusza niema jeszcze śladu jakiegokolwiek nadającej ton przymieszki z przejść osobistych; w nim żyje

¹ Nie chcemy przywiązywać zbytnej wagi do tego jaskrawego wyrażenia w III. ks. Konsolacji, bo podobnych jemu dałoby się zestawić wiele z pism Ojców nieposzlakowanych w ortodoksji. Ogólny charakter traktatu Boecyusza i jego wpływ na średnie wieki maluje się wyraźniej we wrażeniu, które sprawiał, w pewnych uwagach komentatorów, do których dawał powód. Tak uderzyło mnie o wiele silniejsze wyrażenie Mikołaja Treveth w jego komentarzu do I. księgi: „anima intellectiva in naturam Dei transit, quasi ipse Deus sit“. Ale i takie wyrwane myśli bez wyciągniętych dalszych konsekwencji nie upoważniają nas do tego, byśmy twierdzili, że Boecyusz był nauczycielem panteizmu. Pozostaje jeden fakt niezachwiany do stwierdzenia w tym utworze. Jestto nastrój stoickiej dumy, wielka ufność jednostki w swoje siły — jej poczucie się do niezależności wobec wpływów otoczenia społecznego. W świecie średniowiecznym jednostki, którym się udzielił taki nastrój, wyosobniają się w swem życiu moralnym i religijnym. Instytucja społeczna, powołana do podtrzymania tego życia, staje im się czemś zewnętrznym, w wartości swej podrzędnym. Niech się powinie noga i rozum poczuje swą bezsilność tam, gdzie chodzi o zapanowanie nad namiętnościami, taka jednostka zubożała i niewierząca w zbawienne wzajemne oddziaływanie ludzi na się — tonie w mistycznym panteizmie; mniema, że potrafi osiągnąć Boga przez sam zapęd indywidualnego uczucia i wiary w jego łaskę bez jakiegokolwiek innego pośrednictwa, wpływu, łączności i wogóle bez warunków zewnętrznych.

jeszcze typowy Grek, spragniony za pięknem, opartem na harmonii i mierze. Jako taki nie uczuwa najmniejszych skrupułów, gdy adoptuje, a w chrześcijańskim duchu wyjaśnia i rozwija zdanie Plotina, że w celach porządku światowego nie może leżeć zatarcie czyjejkolwiek natury normalnej. W każdej zaś naturze duchowej, pierwiastek czynny i kształtujący w wybitny sposób przeważa nad biernym.

Jestto zupełnie w duchu idealistycznej teorii poznania neoplatoniczyców, że sama wiadomość o swobodnym wyborze wystarcza, by postanowieniu jakiemuś nadać charakter czynu wolnego. W niczem owej ludzkiej wolności nie nadweręża to, że ten czyn, choć dopiero ma nastąpić, przewidziany już jest w ogarniającej myśli, która stoi poza wszystkimi zdarzeniami w czasie i że motywa do niego zaczerpnąć musiała jednostka nie z samej siebie, ale albo od fizycznej strony swej egzystencji, albo oświecona pokarmem duchowym, który za pośrednictwem społecznego otoczenia ostatecznie Bogu zawdzięcza. Przyjąć ów duchowy pokarm, t. j. motywa rozumowe, poddające nas ogólnym normom powinności, w myśl idealizmu tego może jednostka wtedy jedynie, gdy od rzeczy zewnętrznych w głąb ku sobie refleksją się zwróci i pozna, że społem z podobnymi sobie urodziła się do czegoś wyższego niż to, do czego ją wiedzą pociągi zewnętrznej strony. Wolnym więc być w tem pojęciu, jestto mózż wejść w siebie, aby przywoływać dla postanowień swych pobudki nie z przemennych wrażeń czerpane, ale z trwałego rodzaju egzystencji własnego „ja“. O absolutnie niezależnej wolności nie może być mowy tak w wypadku moralnej jak niemoralnej decyzji, bo czy tu czy tam przechyla się jednostka, oddaje moc nad sobą szerszej i ogólniejszej potędze. Przy czynach niemoralnych odosobniwszy się od tego etycznego porządku i prawa, które jest węzłem i spistością duchów, staje się podobną, mniej lub więcej, do fizykalnego lub fizyologicznego atomu, nad którym rządzi prawo walki o byt. Jednostka, znajdując szczęście swe w takiej czynności, przez którą potężniejsza energia ducha społecznego, żądaniom i potrzebom tego ducha poddać się musi i o fizycznym „ja“ zapomnieć nieraz, ale w nagrodę uma-

enia się jej konsekwencya i energia, a poznanie przybliży się do najwyższego swego celu. Poddając się płynącemu z góry światłu i ogólniejszemu porządkowi moralnemu, potężnieje we własną energię i samodzielność. Twierdzenia te, gdy się je słyszy w formie wyrwanej z szerszego związku uzasadnień, mogą razić pozorami sprzeczności. Ale owemu idealizmowi, który każe się dosłuchiwać głosu wyższych potęg na dnie własnej głębi, owemu harmonijnemu heleńskiemu nastrojowi, takie pojmowanie wolności współczynnej z oświecającym wpływem bożym jest integralnym ogniwem w systemie.

Dyonizyzusz na punkcie tego współdziałania dualizm swój uporczywy manifestuje jaskrawiej, niż przy innych sposobnościach. Jako taki dualista jest pionierem poglądu, przenikającego najszersze kręacye wieków średnich. W oczach tego poglądu niezbędną jest łaska, ale musi jej odpowiadać osobista dyspozycya, a ostatecznie (w zastosowaniu do ogółu ludzi) szlachetna, nad zwierzę wyniosła natura. Naturalne proporcye istot, które składają się razem na harmonijną piękność wszechświata, nie mogą być naruszonemi, t. j. Bóg nie może chcieć zmienić ich działaniem swej łaski w ten sposób, żeby to co z istoty swej jest czynnem i jakoby wrodzonym artystą, spadło do rządu biernego narzędzia¹. Ten dualizm etyczny kieruje, bez wiedzy wyznających go, zarazem najwyższemi założeniami ich ontologii. Nie pozwolił on Dyonizyzuszowi zarówno jak średnim wiekom skończyć na idealistycznym panteizmie, dokąd ich kierunek teoryi poznania mógł zawieść. Ale samą tę etykę widzimy w ścisłym sojuszu z pewną poetyczną wiarą, jakkolwiek nie na wierze wyłącznie się opiera. Zresztą nie dla każdego, gdy nazywa coś poezją, równa się to odsądzeniu od cech prawdy przedmiotowej.

Obok poezyi subiektywnej indywidualnej, jaką wydały wieki ostatnie, żyje obiektywna, społem przez kulturę całych ludów urobiona, poezya, może równie dawna jak istnienie człowieka na ziemi, a w pewnych dziejowych epokach dająca mu klucz do

¹ Średniowieczni komentatorowie Dyonizyzusza używają ze szczególnem upodobaniem tego porównania z artystą o duchu myślącym.

największych postępów cywilizacyjnych. Taką torowniczką dróg dla nowożytnego ducha we Włoszech, a ztamtąd w dalsze strony, była poetyczna wiara w szlachetną ludzką naturę, potrzebującą łaski, ale razem i obok niej czynną. Simmel w artykule: *Dantes Psychologie* (*Völkerpsych. Zeitschrift.* 15) do wiary tej, którą mieni poglądem dwoistym, stara się sprowadzić całe mnóstwo innych rzekomych niekonsekwencyj poety. Czy nie nagrodzi się lepiej praca, postępująca odwróconym trybem? Zamiast luźnie z zewnątrz, t. j. z nowożytnego punktu widzenia zaczepiać szczegóły, lepiej jest wejrzeć w jedność organiczną wyobrażeń i przyznać, że bez ożywiającej podobnej wiary, cała ta kanwa poglądów i uczuć nigdyby nie była powstała. Ani poezya, ani sztuka, a tem samem żadna delikatniejsza kultura nie zdołałyby się były wydzwignąć w społeczeństwach, które między pojęciami o godności ludzkiej jednostki a wiarą w wyższość i moc Bóstwa nie umiałyby wynaleść przyjaznego sposobu pożycia. Mógł niejedyn, jakkolwiek zazwyczaj względny i poprzednio przygotowany postęp dokonać się przewrotem w dziedzinie oderwanej myśli lub stosunków polityczno-prawnych: ale rozwojowi poczucia dla pięknej formy ludzkich poruszeń żadna bezwzględna negacya nie potrafi się stać dobroczynną. Myśli dadzą się nieustannie poprawiać, wygładzać, uzupełniać, dawne metody porzucać bez utraty wiary w przyszłą, lepszą, ale w świecie uczucia i pragnień ma się rzecz zupełnie inaczej. Tam jeżeli się potępia i wyśmiewa, uderza się już nie w sposób dążenia i formę zdolną do rozwoju, ale godzi się w jądro i treść — pogardza się w czambuł i zabija w sobie dawnego człowieka. Ale duch nasz od pierwszej iskiej ocknienia się swego jest czemś ciąglem i konsekwentnem. Jakże więc można głęboko szanować i wierzyć w dziś i jutro swoich uczuć i dążeń, gdy się ostatni ślad wytarło po wczoraj? Wielki Apostoł pogan, wyszczególniając ołtarz dla nieznanego Boga, pragnął religię swą ustrzedz przed zarzutem, że jest tego rodzaju bezwzględną burzycielką. Zachodni zaś świat chrześcijański, gdyby nie był tak silniej wyrobił w sobie wiary, że swoboda i zacność pragnień ludzkich nie przepada przez to, że nią wyższy wpływ kieruje, miałby przed sobą jako alternatywę jedno z dwojga: albo zastój taki,

jak na Wschodzie, albo dla zyskania wolnego oddechu porzucić myśl o wpływie i przeznaczeniu wyższem czyli przestać być chrześcijańskim. Lecz podobna negacya, łamiąc ciągłość w rozwoju uczuć, nigdy nie zdołałaby wydać ludzi z podobnem poczuciem godności i wiarą w swe siły, jak Dante lub postacie stworzone przez Giotta, Lorenzettich, czy Orcagnę. Mocą tego wieku jest optymizm odrębnego rodzaju. Żywoty jego wybitnych ludzi, mimo zupełnie różnych celów i trybu, mają pewną wspólną barwę pogody, t. j. wypisaną na czole, umiarkowaną, bez gwałtownych podniesień i opadów wesołość. Nie dlatego, żeby cierpień nie zaznawali lub byli nieczułym na brak lub zwichnięcie wszystkiego, co się dziś nazywa osobistem szczęściem — ale dlatego, że braki im są zrozumiałe i błedną wobec opatrnościowego planu i porządku istot, do którego przynależną i potrzebną czuje się nie sama myśl ich, lecz całe „ja“ wraz z uciechami uczucia i tęsknotami pragnień.

Taki optymizm da się scharakteryzować jako wspólny nowoplatonczykom i chrześcijaństwu. Różowy pogląd na życie hamować przyznaną koniecznością cierpienia i walki — w teorii zaś krytyczny idealizm miarkować wiarą w istoty i rzeczy poza nami będące: oto stała konsekwentna postawa, jaką klasyczny duch zgodnie z chrześcijańskim zajmuje wobec nowożytnego monizmu, gdzie ponure nic i zuchwałe wszystko, zezwierzęcanie i ubóstwianie człowieka zdają się grać w piłkę.

W niniejszym szkicu orientacyjnym zamierzaliśmy jedynie dać sobie i drugim drogowskaz do osobnego kierunku studyów nad pojęciami i kulturą średnich wieków. Gdy się wciąż słyszy — jakoby to było kwintesencją dziejów owej myśli — o niewolniczem przyjęciu Arystotelesa i przystosowaniu go do dogmatu, zapytujemy się z niedowierzaniem: czy przez całe te dwieście czy trzysta lat duch ludzki był machiną? Jeżeli wyobrażamy sobie, że sam tylko arsenał logiczny, t. j. argumentacyj Arystotelesowych zaimponował umysłom, że bez pomocy innych przeświadczeń etycznych wywierał taką skuteczną siłę, z pewnością niesprawiedliwie i jednostronnie a sprzecznie ze wspólnem doświadczeniem

innych wieków osądzimy ludzką naturę owoczesną. Arystoteliczne pojęcia formy i materji, aktu i potencji w jego metafizyce, są powzięte zgóry, jako oderwane schemata dla myśli, a na nie opiera się reszta. Dualistyczny pogląd w nich zawarty jest metafizycznym i hipotetycznym zarówno, jak drugie może być a przeciwnie mu stanowisko monizmu. W dziejach człowieka żyjącego na ziemi nie może być mowy o zadowalniającem objęciu prawdy. Przewagę jedynie a nie ostateczne zwycięstwo nad przeciwnikami wywalczać może dualistyczny pogląd bądź rosnącym materiałem zjawisk, któreby się na jego poparcie przytoczyć dały, bądź tylko pobudkami subiektywnej natury, wymowniej szemi dla uczucia niż dla rozumu. Z takich pobudek składa się choćby jak silna i powszechna, ale zawsze poetyczna wiara w postępy ku doskonałości i jej szczyble nieprzekraczalne dla poszczególnych natur. Ta poetyczna wiara, która ożywiała klasyczne społeczeństwo helleńskie, tętni zarazem w jego wielkich systematach umysłowych. Niezbędną była też i światu chrześcijańskiemu, by mógł żywo przejąć się arystotelizmem i nie fałszował ducha helleńskiego, jak Arabowie. Religijna wiara chrześcijan mogła mieścić to wyobrażenie w zarodzie, jednak w epoce walki z cywilizacją starożytną okazała się wcale obojętną, nawet nieprzychylną dla poezji tej, co składała ze stworzeń drabinię, wiodącą ku Stwórcy. Gdyby arystotelizm scholastyków był naprawdę takim, jakim go mienią, t. j. niewolnikiem ślepej wiary, uczucie bezwzględnej zależności człowieka, zawarte w takiej wierze, która odpycha rozumowania, pragnące ją rozjaśnić i uprzystępnąć, stępiłoby w niemowlęctwie ową estetyczną wiarę w godność i siły do postępu w rzeczach stworzonych. Dopóki szkła, przez które scholastycy patrzą na świat stworzeń, wręcz przeciwną barwę okazują, a tem samem bronią ich przed zarzutem, jakoby przekręcili stanowisko Arystotelesa, musimy i po stronie ich wiary religijnej wnosić na istnienie łagodniejszego odcienia pojednawczego.

Gdy szukamy za tem, co w postępie średniowiecznej myśli a następnie twórczości artystycznej jest formalnym pierwiastkiem t. j. tem, co czynnie i samoistnie tętniąc wszystkiemu innemu

ton nadaje i ożywia, nasuwa się nam owa tęsknota za odblaskami Stwórcy w stworzeniach, za częściowem rozjaśnieniem tego, o czem u wstępu roztropnie zrezygnowano, żeby w całości mogło być zgłębnionem. Rola i przysługi, jakie nowoplatonizm potrzebie tej zdołał wyświadczyć, bezpośrednio się ztąd wysnuwają. I on najusilniejszą uwagę zwraca na szczeble istnień, odzwierciedlające coraz lepiej najwyższe dobro — tylko motywa tej pracy, a tem samem charakter, jest odmienny. Podjęta we współzawodnictwie z religią chrześcijańską, ma człowiekowi za-stąpić zbawiającą wiarę, a nie jak w średnich wiekach, wiarę tę ułatwić sojuszem rozumu zawarowanego stanowczo w swej odrębnej naturze, środkach i zadaniach. Rozum Plotina, wzbijający się o własnej mocy do nadludzkich widzeń, a rozum u św. Augustyna w najprostszej swej byle dobrej funkcyi światłem bożem bezpośrednio oświecany, są to stanowiska w najjaskrawszym kontraście, które zarazem dosadnie malują opozycyjną postawę chrześcijaństwa w owej epoce, wobec cywilizacyi klasycznej i naodwrot. To piętno rywalizacyi i polemiki wyciśnięte na nowoplatonizmie, musiało zblednąć na jego okrucach, znanych średniowieczu, nie z pism założyciela szkoły, ale pomniejszych jej uczniów. W życiu zaś społecznem i politycznem niemniej jak w mistycznym kierunku uczucia religijnego zawitały warunki, wśród których pewne tendencye i metodyczne podstawy nowoplatonizmu zyskiwały kwalifikacyę na to, by gościnnie je przyjęto, wlot nawet podchwyceno jako pokrewny i sprzymierzony kierunek duchowy.

Jako jeden z rysów charakterystycznych rozpatrywaliśmy w pierwszej części idealizm teoryi poznania wraz z oddziaływaniem tegoż na pojęcie o Opatrzności i psychologię, aby stwierdzić wszystkie punkta oparcia, jakie dawał Albertowi i Tomaszowi w ich walce z naturalizmem arabskim. Dla całych dalszych dziejów szkoły pozostaje ważnem pytanie, jak dalece zachował ten pierwiastek swą żywotność, czy odrodzony przez Okkama nominalizm należy nazwać dziecięciem tego idealizmu teoryi poznania, czy też przesady tego nominalizmu położyć raczej na karb winy

zaniedbania, jakiej dopuszczono się wobec formy krytycyzmu, jedynie zdrowej i umiarkowanej.

Bo że takim umiarkowanym przez dualistyczne skłonności, t. j. przez wiarę w rzeczy, był ów idealizm, o tem pouczył nas w drugiej części przegląd dwóch skrajnych odgałęzień etyki nowoplatońskiej w Boecyuszu i Dyonizyzuszu. Przy dualizmie bowiem utrzymali się i w panteistyczny monizm nie popadli nowoplatonicyzcy zarówno jak średniowieczna szkoła, dzięki wszechstronnej baczności, obróconej na fakta życia moralnego. Jeden z nich wyszedłszy od autonomii jednostki, rządzącej się rozumem, jako od niezbędnej podstawy moralności, kończy na ostatecznie pocieszającym szczęściu w oglądaniu prawd ogólnych. Odwrotnym porządkiem u Dyonizyzusa wprawdzie cały świat moralny stoi współpracownictwem istot duchowych i współudzielaniem sobie światła, płynącego na ogół z góry — jednak zadania tego społecznego życia wypełnione są dopiero wtedy, gdy dobrodziejstwami jego jednostka w sobie samej się oczyściła i wypiękniła, gdy zwrotem w głąb własną spotęgowała energią, właściwą wszystkiemu, co duchowe. Tylko konsekwentnie przeprowadzonemu w całej dziedzinie pojęć dualizmowi przestaje być niedorzecznem to wyobrażenie, że moralna natura czynów wylania się pod równoczesnem i nieoddzielnem technieniem potęg, w jednostce tkwiących i stojących ponad nią. Metafizyczna hipoteza dualizmu wyobrażeniu takiemu używa obrony, jako nie zawierającemu w sobie sprzeczności logicznych — ale sama owa hipoteza jest w pierwszym rzędzie wywołana przez fakta życia moralnego, które popierają pogląd o współdziałaniu rzeczy bardzo odległych od siebie swą naturą. Czy tak jest, może dopiero najszczegółowszy rozbiór owych faktów rozstrzygnąć. Ale anachronizmem byłoby wymagać od wieków średnich podobnego racjonalnego, t. j. obiektywnego poparcia ich przekonania; jest to samo, co zarzucać im, że nie wyrobiły sobie jeszcze historycznego wzroku na warunki i podniety duchowe ogólnego rozwoju kultury. Właśnie jednak ta w gruncie uczuciowa wyłącznie i podmiotowa podstawa (jakkolwiek nie ograniczona do jednostek), jaką wyobrażenia etyczne średnich wieków mają,

daje im moc do wywalczenia sobie tak potężnego wyrazu i formy w twórcach kulturalnych, że oko odległego czasem widza musi ujrzeć w tych objawach psychicznych, w tym rozkwicie literatury i sztuki niepośledni probierz trafności wyobrażeń owych. Ta literatura i sztuka, za pośrednictwem której nauczono się rozumieć i kochać klasyczną starożytność, a zarazem wykształcono nowożytne pojęcia o godności jednostki ludzkiej i doniosłości pożytku społecznego — zbudziła się do życia i w rozwoju swym czerpała natchnienie od poetycznej wiary średnich wieków w naturę szlachetną człowieka, współczynną w nim obok wyższego wpływu. Czy i w jaki sposób optymizmowi temu chrześcijańskiemu iskier podsycających dodawał nowoplatoński optymizm? W pierwszym rzędzie komentarze do wzmiankowanych autorów, potem wszystkie scholastyczne i mistyczne wyobrażenia, zostające w związku z przedmiotami, traktowanymi wyżej, następczą tu bogaty materiał do badań. Ale na szczęście wiara i miłość dla wyobrażeń pewnych są czemś, czego jeden człowiek nie może narzucić drugiemu. Przynajmniej ludzie tak biernie przyjmujący nie wyrabiają się na znaczniejsze duchowe postacie ani nie tworzą poważnych prądów. Pocóż więc z tak daleka wyprawiamy genezę tych pojęć i uczuć? Dlatego, że sposób przekazania ich i powolnego wykształcenia rzuca światło na ich żywotność i ogólny związek z postępem kultury nowożytnej.

Tak nowoplatońskie wyobrażenia mogły nadawać odcień optymizmowi chrześcijańskiemu, który — kwestya o to otwarta — był li więcej lub mniej przychylnym dla postępowej energii i wszechstronności chrześcijańskiego ducha. O wszechstronność bowiem i kształtującą energię pytać należy wbrew tym, co dla oryginalności chrześcijańskich myśli widzą uszczerbek w tem, że ich autorowie przyswoili sobie niechrześcijańskie pierwiastki. Na dziejowe znaczenie chrześcijaństwa o wiele więcej światła rzuca i szczytu mu przynosi postawa, usiłująca sprzegnąć świat klasyczny z pierwiastkami hebrajskimi, aniżeli poskutkowałby zdołał, choćby jak pilny i szczęśliwy pościg za rozdrobnionymi nowostkami. Pomiedzy utwory średniowiecza i dalej aż do dzieł odrodzenia wprowadzić się da na nitce tych pokrewieństw, wska-

zanych w pomysłach i ogólnym uczuciowym nastroju, zasada klasyfikacyjna, przekonaniem naszym sprawiedliwsza od wielu dawniejszych. Nauczymy się odróżniać gotyk naprawdę jednostronny i obcy klasycznym powiewom od gotyku Dantego i Giotto, gdzie już bardzo blisko pod powierzchnią prześwieca — co prawda nie połyskiem form dodatkowych, ale całym duchem i posagową siłą tych ludzi — wielki miniony świat, co czekał zmartwychwstania. A te pierwiastki greckie, które zapomocą Dyonizjusza pomoene były chrześcijaństwu — jak widzieliśmy w wyobrażeniach najczystszej katolickich — nakazują zarazem i w epoce późniejszej odróżniać staranniej to, co było odnajdywaniem szczerozłotych skarbów starożytnego świata, pożądanym chrześcijaństwu, od tego, co się odrodzeniem tylko nazywało, a było w istocie narodziem nowożytnego materializmu.

Uwaga uzupełniająca. Słowa Dantego, zacytowane na str. 16, znajdują się w 14 pieśni „Czyśca“ w. 148:

Chiamavi il cielo e intorno vi si gira
Mostrandovi le sue bellezze eterne
E l'occhio vostro pure a terra mira.

W przekładzie Korsaka wiersze te brzmią:

Niebo kołując nad głowy waszemi,
Was pięknosciami pociąga wiecznemi,
A jednak wasze oko lgnie do ziemi.

