

JEDNO
STULECIE

Tom 2



~~678~~

JEDNO STULECIE



Jedno stulecie

RUCH WSZECHŚWIATOWY W CIĄGU XIX-go WIEKU

— Serya II-ga —

TREŚĆ.

IX. Dziejopisarstwo. — X. Sztuki piękne. — XI. Muzyka. — XII. Nauki fizyczne i chemiczne. —
XIII. Religia i religie. — XIV. Dogmat i myśl katolicka. — XV. Życie wewnętrzne Kościoła. —
XVI. Walki Kościoła. — XVII. Rozszerzenie Kościoła katolickiego.

WARSZAWA

Skład Główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa

1901



Дозволено Цензурою
Варшава, 3 Апрель 1901 года.



IX.

DZIEJOPISARSTWO.

Ze dziejopisarstwo w stuleciu XIX-em uczyniło postępy znakomite, jest rzeczą wiadomą. Nie sądźmy wszakże, by ludzkość wyczekiwała, aż dzisiejsze pokolenie zrozumie cel dziejopisarstwa i stworzy metodę historyczną. Starożytni, zwłaszcza Grecy, zostawili dzieła podziwu godne, tak dalece, że bez względu na postępy jakie czynimy, służyć one zawsze będą za wzory do naśladowania. Nie myśmy, istotnie, wynaleźli prawidłą zasadnicze dziejopisarstwa: ściśle, a dokładne badanie przeszłości, połączone ze szczerością opowiadania i należytem przejęciem się treścią przedmiotu — słowem, ugruntowane na istotnej wiedzy i dobrym wykładzie. Wszakże wzory i zasady nie wystarczają: trzeba chcieć i umieć się niemi przejąć.

* * *

Po zgonie Tacyta nastały czasy coraz mniej sprzyjające pięknemu piśmiennictwu historycznemu. Chrześcijaństwo, wobec swych poglądów ogólnych na pochodzenie człowieka i jego losy, ustanowiło wprawdzie granice chronologiczne, które zawarły to wszystko, co za rzymskich cesarzy

było wiadomem o przeszłości; lecz upadek piśmiennictwa i nauk był tak głęboki, a długotrwały, że pracę pierwszych chrześcijan uwieńczyły zaledwie mizerne kompilacye Euzebiusza z Cezarei. Trzeba było czternastu stuleci, by aż Bossuet użył ich do swej „Rozprawy“ nad historią powszechną. Tablice chronologiczne — dalszy ciąg euzebiuszowych — życiorysy, kroniki miejscowe, oto wszystko, na co, w tej mierze, zdobyły się wieki średnie i to tylko wtedy, kiedy pragnęły mówić prawdę, gdyż w dziedzinie legend i rozmyślnego fałszowania prześcigały częstokroć samą *Graecia mendax*. Nękane za czasów upadku, dziejopisarstwo cierpiało i za Odrodzenia. Najprzód scholastyka, następnie humanizm zawładnęły literaturą i pracą umysłową: Arystoteles i Cyzero — potęgi sobie wrogie — bezwiednie zawarli sojusz długoletni przeciw postępom wszelkiej nauki prawdziwej, zwłaszcza historycznej.

Erudyci XVII-ego i XVIII-ego stulecia, benedyktyni z Saint-Maure, Sirmond, Ducange, Tillemont, Muratori wchodzą na drogę racjonalną. Ludzie zaczynają spostrzegać, że wprawa w gładkiem opowiadaniu, — którego zaczęto uczyć się na nowo od klasyków — nie wystarcza; że trzeba prócz tego znajomości gruntownej przedmiotu, o którym się mówi. Więc zgłębiają dokumenty, krytykując je z zapalem. Spory zaciekle, które i śladów po sobie nie zostawiły, foliały potężne, do tej pory jeszcze nie opracowane — oto pierwsze przejawy erudycji historycznej.

Są to wprawdzie zwyczaje dziejopisarstwu właściwe, skoro i my spieramy się niemniej gorąco od poprzedników naszych, zapominając o tej prawdzie, że księgi, objętością największe, nie zawsze bywają najmędrsze. Erudyków istotnych, których pracy przeszkodziła rewolucya francuska, obchodziły tylko czasy chrześcijańskie i w tej tylko dziedzinie położyli oni zasługi trwałe. Kto bowiem z obecnych, studyując klasycznie, zaziera do olbrzymich wydawnictw Graeviusa, Grönoviusza, Montfaucon'a, Grutera lub Muratori'ego? Szanujemy tych wytrwałych pracowników, wszakże, gdy się nam dali prześcignąć, nie spieszymy się powracać do czytania ich dzieł.

* * *

Prawdę mówiąc, ów zapal do poszukiwań historycznych zasłużył się najwięcej dziejom starożytnym. Egipt i Chaldea — dwa kraje, gdzie pismo i sztuka przechowały najdawniejsze wspomnienia o rasie ludzkiej, zaledwo były znane, i to dzięki tylko kilku pojedyńczym epizodom biblijnym, lub notatkom podróżniczym cnego Herodota. Obecnie zwaliska ich, pilnie badane, odsłaniają stopniowo tajemnice swych nieskończone długich dziejów. Nie jest to historia nader urozmaicona, a tem mniej zajmująca; jej cecha główna — jednostajność, a granice ciasne, gdyż w stuleciu IV-em, omal nad wszystkimi krajami gdzie ongi rozbrzmiewały imiona Sezostrysów i Sargonów, dzierży władzę jeden tylko hrabia Wschodu, urzędnik rzymski. Za to mówiono sobie o nich tak wiele i tak długo, że dla pomieszczenia tych wszystkich opowiadań wypadło rozszerzyć granice chronologiczne, ustanowione z taką pomysłowością przez całe generacye egzegetów, na podstawie Biblii. Cofamy się o dwa, trzy, cztery tysiące lat, a wciąż widzimy tenże sam Egipt i Chaldeę, zawsze jednakowe, zawsze pełne odrębności w stosunku do sąsiadów.

Jest to rezultat nadzwyczaj doniosły, tak ze względu na zaspokojenie wrodzonej nam ciekawości, stale wiodącej do poszukiwań nad tajemnicą początków, jak i na ocenę należytych wniosków, które ongi wydawały się racjonalnymi.

Tu — nie ludźmy się — stają przed nami pytania nadzwyczaj ważne. W zaraniu wieku XIX-go, z jednej strony widzimy wysoką cześć dla Biblii, jako dla księgi pochodzenia Boskiego, w której każdy wyraz jest wyrocznią, z drugiej — szyderstwa z niej, wzorowane na płaskich drwinach Celsa i Porfiryusza. Jednocześnie przysłuchiowano się rozprawom orientalistów o znamiennej starożytności Wed indyjskich, lub Awesty perskiej. Obecnie, stosunek ten uległ zasadniczej zmianie, wypadło bowiem zaniechać dziejów Indyj starożytnych, gdyż cofać je poza czasy Aleksandra i Taxila staje się przedsięwzięciem najeżonem coraz większymi trudnościami. Tak samo rzeczy stoją w stosunku do Persyi. Awesta, jak i Wedy, pouczają wprawdzie o różnych obrzędach i pewnych poję-

ciach religijnych, nie jednak nie orzekają o cywilizacyjnych okresach historycznych w krajach, położonych za Babilonem i Sużą.

Biblia zaś, poddana również krytyce nieuznającej tradycji i powagi, nie stanęła w sprzeczności z egzegezą. Doniosłość jej dziejowa zachowała swą pierwszorzędną wagę. Gdybyśmy nawet przyjęli za pewnik wnioski najśmielsze krytyki niezależnej, to całość dziejów Izraela

Polskie piśmiennictwo historyczne wieku XIX-go zarówno świeckie, jak i kościelne, prawie, że się nie zajmowało rozpatrywaniem dziejów powszechnych. Za to historia narodu swego, oraz innych słowiańskich, a poniekąd i niektórych ościennych, choć różnoplemiennych, znalazła u nas wielu znakomitych badaczy.

Zanim się postaramy scharakteryzować w krótkich słowach historiografię, dotyczącą niwy ojczystej, przypominamy, że dzieje Słowian w ogólności były opracowywane przez Polaków już w końcu XVIII-go stulecia, a następnie przez całe XIX-te, z większym lub mniejszym powodzeniem, z większą lub mniejszą intensywnością. Z ważniejszych, wspomnimy tylko o Janie Potockim, Surowieckim, Czarnockim, Lelewelu, Maciejowskim, którzy w pierwszej połowie ubiegłego stulecia, bądź wyprzedzili sławistów innych narodowości, bądź pracowali z nimi równolegle. Jeżeli kierunek wszechsłowiański osłabł nieco później, to wzamian wzmógł się inny, a mianowicie badanie przeszłości tych poszczególnych państw lub narodów, które wchodziły w stosunki najściślejsze z Rzplą. O tem świadczą takie prace, jak Narbutta i Kraszewskiego o Litwie, Jabłonowskiego o Rusi i t. d. Niemniej przeto zupełnego zaniechania badań nad Słowiańszczyzną nie było; tak np. jeszcze niedawno wyszły prace Bogusławskich o słowiańszczyźnie. Po za obrębem stosunków słowiańskich zwracają na siebie uwagę historyków naszych stosunki pruskie, zwłaszcza, jakimi były w dobie ostatniej XVIII-go stulecia, włoskie, francuskie, watykańskie, szwedzkie i inne, o ile wpływały na losy Rzpltej.

Tak ogólna historia polityczna narodu polskiego, zewnętrzną i wewnętrzną, jak i działy dotyczące poszczególnych objawów życia w przeszłości narodu, zebrały plon obfity. Stuleciu XIX-mu nie było wszakże u nas sądzono wyprowadzić zadawalniającą syntezę z tego materiału. Objąśniamy to, o ile się daje w tak krótkiej notatce, przedstawiając główne rysy historiografii naszej w ubiegłym stuleciu.

Jeden z historyków polskich słusznie przypomina, że dziejopisowie już u Tacyty znajdują radę, by stwarzali takie obrazy, w którychby żywe były serca i że wyraźniej jeszcze wypowiada się Ranke w tej mierze, stawiając historykowi za zadanie, ażeby przeszłość przedstawiał taką, jaką właściwie była. Rady te, łatwe do ułożenia, nie są jednak łatwe do zasto-

pozostanie taką, o jakiej przywykliśmy słyszeć. Być może, pewne dokumenty wypadnie ułożyć w porządku odmiennym od dotychczasowego; należałoby się również porozumieć co do symboliki niektórych opowieści, a rozszerzyć tu i owdzie granice chronologiczne, w rzeczy samej zbyt ciasne. W ten sposób zaprowadzą się pewne zmiany w zwyczajach szkoły, w niczem jednak nie naruszając powagi Ksiąg świętych, w niczem nie ubliżając tej ich wartości, dla której są oto-

sowania. Pisarze poprzedzający wiek XIX-ty, musieli się zadawałniać materiałem bardzo niedostatecznym, częstokroć noszącym cechy cudowności, więc takim, który wymagał zdolności niesłychanie krytycznych. Prócz tego, przewaga tych lub innych prądów, a wyobrażeń politycznych, wiązała umysły dziejopisarzy i przeszkadzała im rozwinąć dar przedmiotowości, niezbędny przy pisaniu historii. Wszakże, pod koniec wieku XVIII-go, spostrzegamy już pewne usiłowania ku rozluźnieniu tego rodzaju więzów, a cały wiek XIX-ty służy im za widownię. Czy skutecznie? — sprawa inna!

Podobny stan rzeczy towarzyszył nauce historycznej i u nas. U autorów z końca wieku XVIII-go, jak Naruszewicz i jego naśladowcy, historia ma przedewszystkiem zadanie użytkarne, gdyż „do wymiaru zdarzeń zamierzchłych używają skali etyki najnowszej i swe wywody poświęcają względem praktycznym“. Tak samo dzieje się w obozie przeciwnym, republikańskim, reprezentowanym przez Wielhorskiego. Według Naruszewicza, jako zwolennika idei monarchicznej, słabość rządu w Polsce, skutkiem podkopywania władzy królewskiej, doprowadziła Rzpltą do upadku; według Wielhorskiego, anarchia i jej skutki były rezultatem odstepstwa od pierwiastkowych zasad republikańskich. Mniej więcej tak samo, z mniejszym lub większym talentem, płytszym lub głębszym rozumowaniem, traktują przeszłość historycy nasi pierwszej ćwierci stulecia XIX-go, wszakże z tą różnicą, że jako zrzeszeni w ciału uorganizowane pod postacią Towarzystwa przyjaciół nauk, mają przed sobą konkretny program ułożenia całkowitych dziejów ojczystych. Bez względu wszakże na dydaktyczny charakter ich prac autorskich, wyrabia się już zdanie o nieodzowności przysporzenia materiałów pierwszej ręki, — co zresztą i Naruszewicz uznawał.

Prąd monarchiczny — zdanie, że upadek kraju spowodowało stopniowe osłabienie i ostateczne unicestwienie władzy królewskiej, przeważa aż do chwili, gdy Lelewel, pod wpływem prądów demokratycznych, zmienia istotę poglądów historycznych na przeszłość. «Oskarża on królów, możnowładztwo i ziemian o sprzeniewierzenie się starosłowiańskiej zasadzie równości i wolności wszystkich», i tworzy całą szkołę piszącą w tymże duchu. Ogromem i doniosłością pracy, Lelewel stawia sobie pomnik wiecznotrwały. Wszakże, szlachta znajduje obrońcę w Koronowiczu, monarchizm w Hoff-

czne czcig. Możliwym jest, że te nowe studia nie dojrzeją tak prędko; wszakże, bez względu na czas, w którym to nastąpi, niepodobna ich tu pomijać, gdyż ku nim zwraca się przeważny zastęp badaczy dziejów wschodnich i uwaga publiczności.

* * *

manie, władza zaś papieska i katolicyzm w Dzieduszyckim. Z Lelewalem zapanowuje nowa, krytyczniejsza od dotychczasowej metoda badań historycznych, opartych na źródłach. Ale ich jeszcze zawsze zbyt mało; gdy zaś historycy śpieszą z użytkowaniem tego, co już wydane, to, pomimo ową nową metodę, częstokroć wpadają w wywody fałszywe, w doktrynerstwo, źle oświecają fakta, ulegają nawet, w pewnej mierze, wpływowi podniesionej idei posłannictwa narodu. Za to język autorski i obrazowość w opowiadaniu, bywają częstokroć porywające. Obrazowością taką przoduje Szajnocha bardzo często wcale niekrytyczny, zbyt subiektywny i, pomimo zasług, jakie zostawił przez wyświecenie pewnych okresów, dziś już nie uchodzić za historyka tej miary, za jakiego zdawał się przez chwilę uchodzić. Inaczej rzecz się ma ze Stadnickim, który na zawsze zostanie wzorem do naśladowania.

Ruch naukowy potęguje się w połowie stulecia przez otwarcie katedr historii i przez założenie Akademii umiejętności w Krakowie. To też zaraz ukazują się młode sily, które przeważnie pracują nad monografiami, opartymi na nowych, nie powiązanych jeszcze w całość systematyczną, materiałach. Główna ich uwaga zwraca się na stosunki wewnętrzne. Nowe światło, powiada Smoleński, na czasy przedhistoryczne rzucają tacy, jak Wojciechowski, Sadowski, Sokołowski; na ustrój Polski pierwotnej — Piekosiński, Smolka, Bobrzyński, Małecki; Hube modyfikuje poglądy Helela na ustawodawstwo Kazimierzowe; dzieje parlamentaryzmu wyświecła Bobrzyński; stan skarbowości za Batorego, a co ważniejsza znaczenie sejmików — Pawiński; czasy Stanisława Augusta — Kalinka, Korzon, ostatni zaś Askenazy; inne działy: Kętrzyński, Balcer i t. d. Najsilniejszym staje się prąd wydawniczy źródeł dziejowych, wzorem Bielowskiego, Theinera i innych. Idą więc prace Akademii krakowskiej, wydawnictwa warszawskie podjęte przez Pawińskiego i Jabłonowskiego i t. d. Ostatnia doba dziejopisarstwa naszego może już zatem stać się i staje się istotnie, racjonalną, surowo-krytyczną, a to dzięki zarówno opracowaniom, które oświeciły ogólne momenty przeszłości, jak i wprawie nabywanej przez historyków do korzystania z piętrzących się stosów wydawnictw. Pod wpływem takiego kierunku krakowska szkoła historyczna, z Szujkim i Bobrzyńskim, stawia za zasadę, by się historyk w doktrynerstwo nie wdawał,

Uwaga ta skierowana jest również na postępy dziejopisarstwa o Grecyi i Rzymie, czyli ku starożytnościom klasycznym, jak je nazywamy. Wschód jest mistrzem naszym w rzeczach religijnych, Grecyi zawdzięczamy wykształcenie umysłowe i artystyczne. Jej starożytności, narówni z izraelskimi, stanowią nasze archiwum rodzinne. Bądźmy więc głęboko wdzięczni stuleciu, które się tak zasłużyło i tyle dokonało odkryć tuż obok nas, w lat trzysta po odkryciu Ameryki. Zeszły się one, mniej więcej jednocześnie,

by się nie obawiał odsłonięcia nagiej prawdy, by podstawą sądu jego była gruntowna znajomość umiejętności społecznych. Za tą radą usiłuje iść wielu. Z liczby tych, którzy najlepiej z niej korzystali, przytoczymy np. Korzona, Rembowskiego, Kalinkę, Askenazego i Smoleńskiego, wszakże u wielu innych, zasada prawdy bezwzględnej wywołuje objaw wręcz przeciwny subiektywizmowi patryotycznemu. Potępią nie tylko to, co należało, lecz i fakta, które warunki przeszłości zupełnie usprawiedliwić powinny. Przeszłość, którą niedawno uważano za posłanniczą, zostaje więc częstokroć oświecona nazbyt ponuro. Przeciw takiemu traktowaniu dziejów, w ostatnich prawie promieniach zachodzącego słońca wieku XIX-go, stają dziejopisowie uzbrojeni metodą porównawczą, zasobem wiedzy, zaczerpniętej ze studiów nad materiałami wydawanymi poza granicami kraju, darem logiki, a rozsądku politycznego i prostują poglądy niedawnych swych poprzedników. Za przykład prac tego rodzaju uważamy między innymi „Rokosz i konfederację“ Rembowskiego, a nadewszystko znakomite monografie o wieku XVIII-ym młodego profesora wszechney lwowskiej, Szymona Askenazego.

Poza obrębem literatury porównawczej o przeszłości religijnej, dla której nader mało u nas zrobiono. bogatą jest literatura polska wieku XIX-go, która dotyczy dziejów Wiary i stosunków kościelnych. W „Bibliografii“ Finkla spotykamy liczne prace o mitologii słowiańskiej i litewskiej, a dalej dotyczące ogólnej historii Kościoła i obfity dział historii Kościoła w Polsce, stosunków ze stolicą Apostolską i soborami, historii prawa kościelnego, wydawnictwa materiałów dla stosunków dycezyalnych, klasztornych, oraz stosunków z różnowiercami. Z prac znakomitszych w tym kierunku przytoczymy chociażby tylko Bartoszewicza, ks. Likowskiego, ks. Chodyńskiego, prof. Abrahama, przemilczając o innych dla braku miejsca. Wzmiankę obecną musimy zakończyć zaznaczeniem, że historia prawa państwowego i urzędów państwowych, zwłaszcza w samej Polsce, znalazła w stuleciu XIX-ym wielu umiętnych, a gorliwych badaczy. Świetnie kończą wiek ten dzieła z zakresu historii szkolnictwa polskiego, spowodowane celem uczczenia jubileuszu wszechney Jagiellońskiej.

(Przyp. tłóm.).

z przebudzeniem się sympatii ku ludom, przechowującym do tej pory język, a może i krew Greków starożytnych. Sztuka helleńska, której ongi posiadaliśmy nieliczne tylko okazy, pochłonięta wśród odmętu naśladowań w okresach późniejszych, obecnie dostarcza nam rozkoszy, gdy rozpatrujemy jej dzieła równie oryginalne, jak doskonałe. Urządzenia polityczne, militarne i religijne, studyowane ongi niedostatecznie i tylko z tekstów autorskich, wylaniają się przed nami stopniowo, dzięki odkryciom epigrafiki i archeologii figuralnej. Piśmiennictwo staje się również jaśniejszem, w miarę tego, jak badamy je pośród tylu współczesnych mu pomników. Mnoży się nawet liczba jego okazów, gdyż groby egipskie obdarzają nas codziennie nowymi przyczynkami.

Nie często zdarza się, nawet na Wschodzie, by starożytności greckie widniały na powierzchni. Chcąc się do nich dostać należało przekroić warstwy byzantyjskie lub rzymskie. Studyowanie ich dopomogło znakomicie postępom dziejopisarstwa. O państwie rzymskiem znaleźliśmy tylko anegdoty, mniej więcej pouczające, o dworach i osobach cesarskich. Tu więc epigrafika znalazła szerokie pole do zapełnienia próżni w piśmiennictwie dotychczasowem. Olbrzymia moc napisów dała nam możność odbudowania szczegółowego potężnej maszyny rządu rzymskiego, dotarcia do jej początków, zbadania zmian, które w niej zachodziły i zapoznania się z okresem upadku. Przyjrzelśmy się jej działaniu w samem środowisku rzymskiem, oraz jej wpływom na prowincye najodleglejsze. O takim obrazie cesarstwa, jaki Mommsen nakreślił w tomie V-ym swej „Historji rzymskiej“, nikt dawniej nie marzył. Można to również powiedzieć o studyach tegoż autora nad prawem publicznem, administracyą, finansami, sztuką wojenną i religią Rzymian.

Dzieje początkowe Rzymu i Grecji, narówni z dziejami Wschodu, są przepełnione legendami; krytycyzm zaś ojców naszych nie sięgał tak daleko, by je mógł podać w wątpliwość. Zadawalniano się jakim takim nawiązywaniem faktów. Śmielsza krytyka wieku XIX-go, uważała za obowiązek wyłączyć z historii dawne opowieści podaniowe. Tezeusz, Kodros, Ulisses, Agamemnon, Romulus, Numa,

Horacyusze, Camillus, dostali się w poczet bogów mitycznych, a gdy raz znikli z historyi, liczne jej karty dotyczące początków — opustoszały. Na szczęście, archeologii przypadło w udziale by je zapełniła. Musiała ona wszakże być oględna, gdyż Grecy i Italioeci czasów pierwotnych, nie umieli budować, ni zdobić. Uprawiali oni poezyę i krasomówstwo, lecz z epigrafią obchodzili się ostrożnie, a nie naśladowali współczesnych, którzy na ścianach budowli farańskich rozpisywali się szeroko. To też z owych czasów możemy się tylko rozejrzeć w budowlach, świątyniach, pałacach i grobach — zwłaszcza w ostatnich. Jest to niewiele i nie dość jasne. Niemniej, znajdujemy w nich źródła dla poparcia wniosków o starożytności Grecji, a jeśli powątpiewamy, czy Parys — sprawca tylu kłopotów ojca swego, króla Pryama — istotnie uwiódł piękną Helenę, to wzamian wiemy z pewnością, że w Mycenach i Troi ludzie żyli i panowali w czasach, do których podanie odnosi rycerzy homerowych. To też pozostałości starodawne zdają się wskazywać na charakterystykę początków sztuki. Można powątpiewać, czy Jazon istotnie żeglował po morzu Euksyńskiem, szukając złotego runa, ale jesteśmy w posiadaniu przedmiotów takich, które mógł do Kolchidy wprowadzić lub ztamtąd dostać. Kierunek starożytnych dróg handlowych ustanawia się coraz dokładniej.

I czy w gruncie rzeczy, nie to właśnie powinno nas obchodzić najbardziej? Dziejopisarstwo obecne już nie pragnie zabawiać sfer eleganckich; celem jego uczyć publiczność oddaną życiu praktycznemu, a skorośmy demokraci, bądź z przekonania, bądź bezwiednie, mniej nas obchodzą bohaterowie pojedynczy, od ludu prostego, — mniej przygody nadzwyczajne, od warunków życia codziennego.

* * *

Takim, jak powiedzieliśmy, jest i duch, towarzyszący badaniom ogólnym nad wiekami średnimi. Od lat stu zapytujemy o tajemnice życia społecznego, politycznego i religijnego w czasach, dzielących nas od świata starożytnego

i początków chrześcijaństwa. Wzmiankowaliśmy, że erudycja dwu stuleci poprzednich postanowiła zbadać urządzenia cechujące wieki średnie, oraz granice, w których się życie tych ostatnich mieściło. W tej mierze, stulecie XIX-te miało wiele do przezwyciężenia, umiało nawet przeprowadzić liczne prace przygotowawcze, odszukać a uporządkować dokumenty. Szkoły naukowe, akademie, stowarzyszenia miejscowe wzięły się różnie do dzieła. W chwili obecnej, możemy powiedzieć: *Fervet opus* i powtarzać to jeszcze przez czas długi.

Sądźmy, że nietknięte jeszcze dokumenty posłużą jedynie do uzupełnienia już ustalonych danych historycznych. Wszak wiemy mniej więcej, czem były wieki średnie! Jest to wielkie zwycięstwo nad pochopnością do ich lekceważenia, która brała górę od czasów Odrodzenia. Przez chwilę należało się nawet obawiać przebrania miary w tem zwycięstwie, by wieki średnie nie zostały skompromitowane przez wywołanie zbytniego zachwytu. Jak są ludzie nie uznający muzyki przed Wagnerem, malarstwa przed pierwotnymi, tak był chór cały poetów, powieściopisarzy i apologistów, sławiących wieki średnie — zwłaszcza XIII-ty — jako idealne. Wstydzono się nieomal żyć już nie w tych czasach, chwalić cokolwiek po za nimi. Na szczęście, zapal ten przeminął i obecnie słuchamy o nich spokojniej. Bez przesady i bez chętki sporów, przedstawiamy sobie wieki średnie pod ich postacią rzeczywistą, czyli z domieszką złego do dobrego, usiłujące wyjść z barbarzyństwa, dla osiągnięcia, w pewnej mierze, ideału, który im wskazywał chrystyanizm.

I my też, i nasze tak zapobiegliwe — w gruncie chore i dręczone dążnościami, którym zadość uczynić nie może — społeczeństwo, mamy ten sam ideał przed sobą. Ideałem tym jest Kościół starożytny w powadze swego majestatu. A czy mu ludzie złorzeczą, czy błogosławią, czy go uważają za przestarzały lub pełny sił młodzieńczych, (a więc pod tą samą postacią podwójną, w jakiej go widział niegdyś Hermas bogobojny) — zawsze ten Kościół stoi przed nami na pierwszym planie i zachęca do badań nad przesz-

łością dziejową. Nie mówimy o specjalistach, o egzegetach lub krytykach z zawodu, komentujących Ewangelię tak systematycznie, jak ich koledzy tłumaczą Homera i Justyniana. Ksiąg o początkach chrystyanizmu skwapliwie poszukuje szersza publiczność. Wśród tej publiczności bywają stawiane i rozpatrywane najpoważniejsze pytania religijne. Najczęściej jednak — przyznajmy — ci, którzy się niemi zajmują, czynią to wśród zajęć wcale nie sprzyjających należytemu ich rozwiązaniu. Umysły te niezależne kierują się w swych poszukiwaniach interesem własnym, a nieograniczeni w swobodzie, nie patrzą na następstwa. Przeciwnie, wierni chrześcijanie mają przedewszystkiem te ostatnie na względzie. Pewien niepokój przejmują wiernych, gdy patrzą, że w sanktuarium rozłożony cały aparat krytyczny. Tam, gdzie by pragnęli ubóstwiać wśród ciszy, nie chcą ażeby dokonano autopsyi. Powstaje więc z tej strony środowisko niezbyt skwapliwe do popierania dzieł istotnie naukowych. Wystrzegając się kroków fałszywych, ludzie iść naprzód przestają, wyprzedzani przez tych, którzy ich nie naśladową w tej mierze.

Bez względu na to, że nad dziejami Kościoła pracowało wielu objętnych dla tradycyi, niecierpiała ona zbyt wiele. Przestano wyłącznie powoływać się na IV-te lub V-te stulecie. Przed tym okresem wielkich Ojców Kościoła, mieliśmy do zbadania stulecie III-cie i II-gie, czyli chwilę, w której początkujące chrześcijaństwo kształtowało się i ustalało na trwałem stanowisku. W jakiej więc postaci przedstawia się ono wobec poszukiwań nowych a dokładniejszych? Oto w postaci tegoż Kościoła katolickiego, który obecnie żyje tak samo, jak żył i dawniej. Nawet pierwszeństwo stanowiska i przodownictwo Kościoła rzymskiego ujawniały się jeszcze wybitniej, w miarę jak światło coraz jaśniejsze padało na jego początki. Co zaś dotyczy samej początkowej działalności dzieła Chrystusa Pana i Apostołów, to żadne badania historyczne nie zdołały wpłynąć na zmianę przekonań naszych o jej znaczeniu i doniosłości. To samo co z nowego Testamentu przemawiało do Tillemont'a, przemawia i do nas, może tylko z większą dokładnością pew-

nych szczegółów, gdyż w tej mierze, postępy archeologii, językoznawstwa i historii powszechnej wywarły swój wpływ zbawienny. Jeżeli wszyscy nie patrzymy na tę kwestję w jednakowy sposób, nie winna temu historia. Pewne poglądy powstają nie tylko pod wpływem dziejopisarstwa: muszą one się liczyć z protestami tej lub innej filozofii; zresztą, tak filozofii jak historii przoduje Wiara, która jest darem Bóżym, nie zaś wynikiem wiedzy.

* * *

Usiłowania dziejopisarstwa dotyczą nie samych tylko początków starodawnych. Zapragnęliśmy poznać i nasze stulecie, zwłaszcza wielkie przewroty, które je zapoczątkowały. Chcieliśmy zdać sobie sprawę z przebiegu czasów, poprzedzających je bezpośrednio, a nie stanowiących, zdaniem ojców naszych, materiału dziejowego. Porządek stary i rewolucja we Francji, w innych zaś krajach okresy im równoległe, stały się przedmiotem licznych badań. Nie mogły one być przedsięwzięte w duchu jednakowym. Kwestye takie zbyt są związane z temi, które obecnie nas poruszają, byśmy mogli do nich przystępować całkiem bezstronnie. Równie jak na gruncie początków religii, każdy autor patrzy i tu na rzeczy z punktu własnego; to też niezbędnem jest uwzględnić to, co fizycy nazywają mianownikiem osobistym. Druga przeszkoda polega na ogromnej liczbie dokumentów, zostawionych przez te, bardzo niedawne czasy. Procesem najłatwiejszym do wygrania, nie zawsze bywa ten, który wśród dokumentów swych posiada największą liczbę świadectw. Erudyci łatwo gubią się w tekstach. Ileż to zabiegów zmarniało w takich razach! Lecz historia nowożytna jest tak pociągająca dla autorów i publiczności, że ujęła i zatrzymała przy sobie wielu mistrzów pióra i doskonałych spostrzegaczy. Często też mężowie stanu poświęcają jej swe wczasy. Nie jest to nabytek mały, gdyż obecnie mężów tych więcej, niż dawniej, a czas mają swobodniejszy. Kto zaś, lepiej od nich, może znać wszelkie sprężyny polityki, kto dokładniej, dzięki tym sprężynom,

zapoznać się z żywiołami społecznymi, których starcia wypełniają historję?

* * *

Wszystko, cośmy tu powiedzieli, doprowadza nas do wniosków o użyteczności historii.

Rozpatrując pobieżnie stosunek jej do moralności i stosunek do religii, widzimy że pierwszy zawsze był nader słabym, zaś drugiego częstokroć zaprzeczano zupełnie. Po wszystkie czasy, jak i obecnie, widywano lotrów szczęśliwych i *vice versa*. Tylko za pomocą subtelного wyboru faktów można doprowadzić do tego, że historia stanie się wyrokiem uświęcającym moralność. Słońce historyczne jak i światło Ewangelii, błyszczy zarówno nad prawdą jak i nad bezprawiem. Wyżej powiedzieliśmy, jak się na to zapatrujemy ze stanowiska religijnego. Z jednej strony wykazaliśmy, że chrześcijaństwo może się nie obawiać niczego i że niema rzeczy, któraby dlań stanowiła jakąkolwiek przeszkodę; z drugiej, zaznaczyliśmy jak dalece ogół chrześcijański stanowiący nie bez przyczyny przedmiot szczególnej pieczy swych przewodników, obawia się wprowadzenia zmian, nawet najdrobniejszych, do swych nawyków.

W wychowaniu ogólnem, historia zajmuje bezwarunkowo stanowisko wybitne i jest w wielkim poszanowaniu. Zasługuje też na to ze względu na postępy, jakie czyni każdodziennie. Radziłybyśmy ujrzeć wystawę, na której, z jednej strony nauki historyczne, z drugiej filozofia, uwydatniłyby rezultaty do jakich doszły. Nie mam tu na myśli wyników negatywnych, czyli usuwających legendy i systematy dawne; uwzględniam jedynie dodatnie, czyli to co historia i filozofia dorzuciły do prawd, znanych już dostatecznie przed rewolucją. Wystawa taka byłaby tryumfem dziejopisarstwa. Czy jednak wysokie to stanowisko, które zajęło, zdoła ono długo jeszcze zachować? Historia demokratyczną nie jest, a droga, po której świat pędzi obecnie, wcale nie wróży, by się miano czas dłuższy zajmo-

wać początkami sztuki greckiej, lub konstytucyi angielskiej. Przyszłość chemii jest o wiele pewniejsza, ponieważ nauka ta zostaje w stosunku bliższym do chleba powszedniego. W społeczeństwie, urządzonem wedle zasad, których się pokolenia przyszłe trzymać będą, możemy zawczasu przewidzieć, ku czemu posłużą badania przyrodnicze, lecz o użyteczności tych badań, których przedmiotem bywa przeszłość -- nie wyrokować nie można.

* * *

Czekajmy jednak. Świat bardzo wiele rozprawia o demokracji, lecz dotąd, w rzeczywistości, jest arystokratyczny nawet w sferach demokratycznych. Może więc historyi, a z nią wysokiej kulturze umysłowej, nie grozi tak wielkie niebezpieczeństwo. Wzięły je w obronę tak dobrze nasze aspiracje najszlachetniejsze, jak i pewne wady najtrudniejsze do usunięcia. Długo jeszcze, jeśli nie zawsze, znajomość łaciny i greki, rozprawy o Cezarze, lub możność odróżniania Giotto od Rafaela, będą uważane za rzecz dostojną. Dopóki matki dokładają starań, by dzieci swe wychowaniem wyróżniać od „masy“, gleba klasyczna zaniedbaną nie zostanie i zawsze da się na niej hodować rzadkie kwiatów okazy.

Lecz, jakieby losy czekały historię w przyszłości, obecnie ma ona prawo chlubić się stanowiskiem, które zajęła wśród ogółu wiedzy ludzkiej. Szacunek, który ją otacza, zawdzięcza ona tak dobrze rozmiarom, jak i głębokości swych poszukiwań, a szczerości wywodów. Bardziej niż kiedy, obecnie, zastosowuje historia zasadę *Nil falsi audeat, ni veri non audeat*; a chociaż i dawniej głościono częstokroć prawidło powyższe, nie zawsze zamieniano je w czyn. Im dlań wierniejszą zostanie historia, tem wyższym szacunkiem otoczą ją ci, o których opinię chodź tu powinno.

M-sgr Duchesne.
Członek instytutu

Spolszczył

Ksawery Chamiec.

X.

SZTUKI PIĘKNE.

Pod znakiem posłuszeństwa rozpoczął się wiek dziewiętnasty. Duch karności Francyi cesarskiej nawoływał artystów do tego samego rytmicznego marszu, jakim prowadził żołnierzy na pola bitwy. Ale podczas kiedy tych żołnierzy ich młody entuzjazm wciągano do walki w imię zwycięstwa nad światem, — artyści, wiecznie tęskniącemu za ideałem, ukazywano, jako ostateczny cel: chwałę jednego człowieka. Cała praca sztuk pięknych z okresu Cesarstwa wydała jeden jedyny łuk tryumfalny, a do tego łuk ten ukończono znacznie później po śmierci bohatera, jako wspinały pomnik jego pamięci.

To ujarznienie myśli ludzkiej szło prostą drogą, jakby za sprawą złośliwej ironii, z hasła wielkiej rewolucyi, która pod sztandarem wolności narzucała wszystkim umysłom i wszystkim zmysłom pojęcie na obstalunek urobionego piękna, zrodzonego w mózgach ciasnych, ograniczonych i wzdętego fałszywą retoryką. Sztuka cierpiała od tego tyraństwa, najgorszego ze wszystkich, od tyraństwa tłumu. Zmonopolizowało ją państwo i od tej chwili oddało ją na łaskę i niełaskę nieodpowiedzialnych za siebie kaprysów.

Instytucye upadające zabierają ze swoją śmiercią i swoje dobre tradycye. Tradycye te nie wracają. Czyż więc

można przypuszczać, że usilne stwarzanie muzeów było wystarczającym wynagrodzeniem za zniweczenie tylu wielkich dzieł z przeszłości, za zaprzepaszczenie tylu żywych wysiłków ojczyzny? Ci sami, którzy łamali i niszczyli „pomniki fanatyzmu“, ci sami obłąkani, rozbijający głowy najpiękniejszym naszym rzeźbom, przetapiający na złoto najpiękniejsze zabytki francuskiej sztuki złotniczej, druzgocący albo palący relikwie po najpierwszych malarzach, ci sami, którzy, w imię swoich zasad, osądzili na śmierć prawdziwą sztukę narodową Francji — ci sami ludzie powzięli naraz myśl przerażająco dziką — zebrania i połączenia w jedno wszystkich arcydzieł przeszłości, rozsianych po całej Europie, i oddania ich narodowi dla wykształcenia estetycznego. I te arcydzieła, pomieszczone ze sobą jak sieczka, brutalnie poździerane ze swoich pomników, powydzierane tym prowincjom, dla których je stwarzano i których kulturalna gleba i atmosfera wpływała na ich istotne życie — te arcydzieła miały w takich warunkach spowiadać się przed tłumem z tajemnicy swojego nieśmiertelnego piękna. Co mógł obojętnemu tłumowi mówić uśmiech przeczystej Madonny, wyniesiony na światło pospolite z uroczystej cichości kaplicznej? Nauka muzealna podaje dłoń nauce szkolnej w usiłowaniach odwrócenia wzroku artysty od badania natury żywej, zawarcia go w granicach jałowego uwielbienia profesorów. Salony¹⁾ malarstwa i rzeźby, ze swoją śmieszną klasyfikacją i ze swojemi nagrodami konkursowemi, dorzucając do despotyzmu szkolnej pracowni głupią i pretensjonalną naukę na pokaz, jako rezultat tych wszystkich wysiłków, wydają zamiast sztuki narodowej sztukę przeraźliwie połowiczną, wydają malarstwo, czy rzeźbę, przeznaczoną nie na tlómaczenie w pięknie myśli czy uczucia, ale na wykazanie nauczonej zręczności, wydają jeden więcej numer ogólnego zbioru. Gdzież więc była ta sztuka nieznana (bo nie była w salonach i muzeach), której jutrznię wschodzącą zapowiedzieć miało despotyczne

¹⁾ Salony w znaczeniu muzeów i szkół akademickich, przeznaczone na poglądową naukę historii sztuki oraz techniki malarskiej.

Cesarstwo? Sztuka starej monarchii, zwrócona wyłącznie ku miękkości i smakowi, niezdolna do wielkich marzeń braterstwa i wolności, oczekiwała sama swojego proroka. Naśladownictwo więc Rzymu przepisane było artystom — a przepis ten nie był nowością. Od trzech wieków sztuka francuska trawiła czas na sporach natury z antykiem. Przed trzema wiekami tradycję gotycką, tradycję narodową przełamało wtargnięcie Włoch: takie są te dalekie narodziny owej sztuki cesarskiej, której oddawano honory, którą dekorowano Francję, którą wprowadzano w użycie i doprowadzano do nadużycia, ale której nie wynaleziono bynajmniej. Ludwik XIV-ty, zakładając w Rzymie akademię francuską, poddawał sztukę francuską pod władzę antyku, ale nie greckiego, lecz rzymskiego, którego najmniej okazały i z najodleglejszych epok stawały się dla artystów niewzruszonym wzorem. Od tej pory bohaterowie w pancerzach i hełmach wywijali mieczami na obrazach francuskich, a kolumny świątyń pogańskich podtrzymywały pałace magnackie, nie wiadomo naco i poco. Gabryel, budując składy na placu Concorde, Soufflot i Couture, wznosząc Panteon i św. Magdalenę, zwiastowali jeszcze przed upadkiem monarchii styl Percier'a i de Fontain'a, twórców Louvre'u, architektów - despotów, których wpływ na długo zaciężył nad Europą. Sami oni niczego nie wynaleźli, nic nowego nie wprowadzili. Jak mały Łuk (l'Arc du Carrousel), tak ładny w proporcji i układzie, w gruncie rzeczy nie jest niczem więcej, jak tylko kopia, lub najwyżej tradycją, co również można powiedzieć o tej drugiej na środku placu Vendôme ustawionej kolumnie Trajana, po której, spiralnie ku statui tryumfującego cesarza, pną się odtworzone momenty jego zwycięstw.

Wdzięk tej wytwornej archeologii, wydobytej jakby ze świeżych niezniszczalnych wzorów Herkulanum i Pompei, odżył we wnętrzach uroczystych budynków, w wykwinie rzeźby sztukateryjnej, w małych bronzach Jacob'a i Thomire'a, w garniturach machoniowych, tujowych albo klonowych, w rozłożystych palmach, lekkich motylach, figu-

rynkach skrzydlatych i tańczących, wprowadzonych do życia przez panią Tallien lub Józefinę. Ale nawet i w tem Rzeczpospolita i Cesarstwo są tylko spadkobiercami konającej monarchii, bo i Marya Antonina знаła się na dekoratywnem malarstwie pompejańskim.

Starożytność pogańska dodawała znaczenia Francyi pogańsko-chrześcijańskiej. Gdy Napoleon zasiadł na tronie, pociągnął za sobą jak świętę i obok siebie usadowił cały teatralny obszar uwiecznionych figurantów, sfinksów i amorów, którzy z łatwością wypełniali zadanie wzruszania republikańskich zapaleńców. Hektor i Pryam, Edyp i Orestes opowiadali z pięknymi gestami swoje tragiczne nieszczęścia; Epaminondaś, Grachowie albo Markus Sekstus, ci współcześni z pokoleniem Teroru, z męską prostotą uczyli ludzi cnót obywatelskich, a Brutus, uwieczniony przez David'a, zapominał o swojej srogiej przeszłości, by wielbić chwałę Napoleona cezara.

Cezar Francyi, człowiek z takim nadzwyczajnym zmysłem praktyczności i żądzą podboju, jeżeli się oszukał na swojej estetyce, to tylko z przyczyny tej, że ją chciał modyfikować, chciał ją wyzyskiwać dla swoich celów. Ze spuścizny rzymskiej bierze to, co odpowiada jego ambicyom; legiony swoje ozdabia w orły, bo się mianuje cezarem; ale na cesarską purpurę swojego poświęconego płaszcza naszywa złote pszczoły, znalezione w grobowcu Chilperika. Uznaje władzę instytutu i sam od tej chwili wyrokuje o natchnieniu artystów, zatwierdza David'a na stanowisku malarza urzędowego, ale za nauczyciela rysunków Maryi Ludwiki przyjmuje Prud'hon'a! Na wzór Ludwika XIV-go zaprzęga sztukę do uwieczniania swoich tryumfów i Ludwik David przyjmuje na siebie rolę Charles Le Brun'a, z wyłączością jeszcze bardziej surową, a z powodzeniem znacznie mniejszem. Nieprzeliczone płótna składające się na dzieje cesarza, wykonane i wymęczone z cierpliwością, ze ścisłością sądową, drobiazgową, nie wzruszają nas ani na chwilę; nigdy niepodniosłe, rzadko śmieszne, a wiecznie jednostajne i rozpaczliwie szare. Za wiele wykształcenia klasycznego, za wiele antyku cięży na

ramionach tych uległych uczniów, którym trzeba było swobody i tęsknoty za życiem. Jeden tylko David zachował na płótnie dla historyka wielkie cesarskie uroczystości, oraz Gros kilka razy zadrżał przed ogromem pól bitwy, ale ani razu nie czujemy na nich przejścia wielkiego cienia śmierci, ani razu nie czujemy go w dymach i prochu, między błyskawicami i grzmotami; ranni i umierający, zarówno dobrze, jak i pozostali przy życiu, są tylko figurantami na około osoby wielkiego wodza.

Ta ośchłość, to ubóstwo szkoły nie schodzi z przed oczu, gdy stajemy wobec portretów, tak licznych z owej epoki zwycięstw. Zdawałoby się, że taka epoka powinna być i epoką wielkich portretów, a tymczasem z całego tego okresu mamy w malarstwie jeden tylko uśmiech: w portrecie pani Récamier, na pół leżącej w starożytnym peplum, skąd wyglądają jej obnażone nogi, i tylko dlatego, że artysta brał ją za greczynekę. David i Canova w poszukiwaniu wzniosłości na płótnie i w marmurze starają się ją wywołać przez wrażenie ostatecznej nagości; dla swoich bohaterów pragną nieśmiertelności bez osłon, a obaj biedacy nie umieją ani malować, ani rzeźbić ludzkiego ciała! Ale między tymi zwyciężającymi klasykami, tuż obok Girodet'a, Guérin'a, Vien'a, Vincent'a, Regnault'a, Lethière'a, zachował się przecie malarz, strzegący pamięci przestarzałego, kwiecistego wdzięku z osiemnastego stulecia: Prud'hon. Łagodność Prud'hon'a zaćmiła David'a. Jest to łagodność cichego, miesięcznego blasku, co się ciemnawo rozchodzi i zwolna, potrochu napełnia przestrzeń swoją kojącą świeżością. Ten duchowy brat Andrzeja Chénier'a początki swoje, jak wszyscy współcześni, odbierał w Rzymie i świat starożytny odgadywał z uśmiechów Corregia i Léonarda; poza Italią przeczuwał Helladę. On także ukochał Psychę, Venus i nimfy — i jak Chénier¹⁾, malował je z roz-

¹⁾ Andrée Chénier, poeta francuski (1762—1794), urodzony z matki greczyнки, po niej odziedziczył rasowe ukochanie Hellady, o którym wspomina autor.

(Przyp. tłóm.).

koszą omdlenia. Jego rysunek miękki i pieszczący zawsze wywołuje w portretach kobiecych niezwykle wdzięk klasycznej wytworności i tajemnic starożytnych bohaterek, ale ten ostatni syn wieku wytworności umie także w allegorii tragicznej pokazać nam ponure postacie sprawiedliwości i zemsty, które niedostrzegalnie przesuwają się poza zezwierzęconym mordercą, każe zasmakować nam w dziele współczesnym piękna greckiego i wzruszenia zespolonego z powagą. Poezja Prud'hon'a była ostatnim kwiatem sztuki, wyczerpanej z sił, kwiatem wyrosłym na ruinach, zawałających i samo Cesarstwo. Już Géricault, ten zwiastun sztuki dzisiejszej na dwóch obrazach z Louvre'u postawił obok siebie sławę i upadek Napoleona: to ten oficer szaser-ski z szablą wzniesioną w górę, rzucający się w szal wiru i prochu... to ten kirasyer po bitwie raniony, chwiejący się, w omdleniu, skłaniający się na konia.

* * *

Zaledwie na wyspie św. Heleny zamknęła się mogiła nad bohaterem, sztuka urzędowa, istniejąca jedynie dzięki tej zwierchniczej woli, uległa temu samemu losowi. Kłamstwo i przepych starożytności przeżyły swój wiek. Cała tradycja bezmyślna i lodowata runęła. Czyż wreszcie na tej glebie, głęboko zroszonej młodą krwią, nie zakiełkuje i nie rozwinie się żywy kwiat namiętnego uczucia? Skąd spadnie błyskawica, co by rozwiała te burzliwe chmury, wiecznie targane przez wiatry przeciwnie? Aby przyszła sztuka szlachetna, trzeba jedności wysiłków i nadziei; a ludy Europy, dalekie od stwarzania czegoś nowego, mogą zaledwie pracować nad odradzaniem starego. Włochy i Niemcy rozproszone, niezdolne do obudzenia geniusza swojej rasy; Rzym dzięki hojności papieżyw staje się więcej, niż kiedykolwiek muzealnym zbiorem przebrzmiałych cywilizacyj i olbrzymią pracownią, otworem stojącą dla wszystkich narodów; duńczyk Thordwaldsen nakłania tam swoją rzeźbę stosowaną do kierunku Canovy; malarze niemieccy, Corneliusz i Overbeck, tam się go-

tuja do wielkich obrazów dekoracyjnych, w których precyzyjność rysunku i kolorytu będzie miała przynajmniej wymówkę w nowem i częstokroć przejmującym odczuciu allegoryi chrześcijańskiej. Wygnanie zmusiło Dawid'a do schronienia się w Belgii. A Francya, zbiedzona ale tęskniąca i oczekująca, pragnie malarstwa szczerzego i niezależnego, choć go jeszcze nie zna. I w tem pójdzie za przykładem dwóch narodów, któremu nie zdolna się oprzeć.

W Madrycie potomkowie Velasquez'a, nie zgnębieni rozwielenionem akademictwem, wydali nową potężną latorośl. Goya, równie jak Stendhal, dusze drwiące a twarde, ciągle wpatrzony w ludzką komedię, z radosnem rozpasaniem malują całe współczesne życie; i pod najdelikatniejszymi przesłonkami szarości i równości, któremi ożywają swoje portrety królów, królowych, bohaterów, aktorek i dziewczyn z ulicy, sceny rubaszne albo tragiczne z życia hiszpańskiego — tętni krew, żyją nerwy, duch, co nie zasypia. A potem, kiedy bierze płytę miedzianą i rylec, Goya tłómaczy po prostu, bez formulek i względów wszystko, co jest malarskie w życiu i śmierci, marzenia i sny, zwierzęcość zabaw gawiedzi i zwierzęcość wojny, fantazyę wreszcie — stosownie do tytułów swoich sławnych akwafort — skąd się wyłania fantazyja najsceptyczniejszego z odludków.

W Londynie dojrzała już moc szlachetnego malarstwa. Było to wzbicie się w polot, długo zatrzymywane, ale przez to samo prężniejsze, było to wybijanie temperamentu tęgiego aż do brutalności, ale powściąganego układem przepisu i baczeniem o najwytworniejszą wykwićność. Malarstwo flamandzkie przez Van Dyck'a było wychowawczynią, a Francya za Ludwika XIV-go, przez Largillier'a i La Tour'a, ostatecznem uzupełnieniem nauki flamandzkiej. Naraz w cudownych portretach rozkwitła w płomieniejącym wdzięku jedność i świeżość rasy. Podczas, kiedy po drugiej stronie kanału wymuszona i chłodna karność więziła wolę i ruchy, uroczy Gainsborough i namiętny Reynolds, oraz zgrupowani w ich świetle, Romney, Hoppner, Opie, Raeburn, Lawrence, unieśmiertelniają życie, uwieczniają ten drzą-

cy z niecierpliwości szczęścia płomień oka i ust, niegdyś jarzący się na płótnach Van Dyck'a. W ten sam czas dwaj genialni ludzie, Constable i Turner, na polach, wzgórzach i morzu chwytają promienie nowego słońca, wszystkie bogactwa zapoznanego światła i pierwsi w tem stuleciu usiłują wytłómaczyć naturę; jeden z prostotą i wiernością przywiązanego syna, drugi z rozmachem poety, upojonego swojemi widziadłami. Constable, to dusza wieśniaka, zakochanego w ziemi ojczystej. Lubi lśniące ruczaje, kępy chałup, osłoniętych drzewami, i obszerne łąki, niebo wilgotne lub jasne, po którym się wloką wielkie chmury, tę powłoczystą zieleń angielskiej wsi, ożywioną bliskością morza; do dziś dnia jeszcze wdychamy w siebie woń zdrowia, idącą od tych krajobrazów, woń szczerości, którą nam nieśli i majstrowie holenderscy, ale o ileż bardziej przenikającą i szeroką od oschłych nieco płócien Ruysdaël'a i d'Hobbema¹⁾! Obok sławnego Constable'a, pejzażyści tacy, jak: Morland, Crome, Cotman, są tylko imionami zaszczytnymi; Bonington, pracujący we Francji, umarł zbyt młodo, aby dać coś więcej od obietnic; zapowiadał zaś angielskiego Deveria²⁾. Ale Turner, wizjoner, żyjący odludnie i umierający pod przybranem nazwiskiem, zapisujący swojej ojczyźnie arcydzieła i majątek, z niezwykłym blaskiem kończy tę pierwszą i znakomitą fazę sztuki angielskiej. Malować światło jak niegdyś malował Claude Lorrain, później uwolnić się od sztuczek Claude'a i bez ciemnych kontrastów dawać odbłaski złotych promieni, przenikających różową mgłę poranka, albo wieczorem ledwo ślizgających się po wygładzonej powierzchni ciężkich fal, posługiwać się postaciami heroicznymi, jako środkiem do wywołania siełanki: zarówno Apollinem jak Ulissem i Polyphemesem, Herą i Leandrem, Didoną jak i Eneaszem, Hannibalem

¹⁾ Ruysdaël i Hobbema, malarze holenderscy z XVII-go wieku.

²⁾ Deveria Franciszek Eugeniusz, słynny malarz francuski (1805—1865), autor znanego płótna «Narodziny Henryka IV-go» (*Naissance de Henri IV*).
(Przyp. tłóm.).

jak i Napoleonem, skąpać w złocie i w szkarłacie olbrzymie widnokregi, pałace marmurowe, których nastawiane piętra odbijają się w falach lagunów, góry lodowe, pole bitwy, na które zapada wieczór — oto dzieła tego poety nieba i wód. Długo podróżował, zapładniał oko i mózg boskim światłem, aż nareszcie, zamknięty w swojej pracowni, w swoim laboratorium, z tych kropel światła, które padały deszczem przed jego wyobraźnią, tworzył boski alchemik, na swoich płótnach perły i opale, rubiny, szafiry, rzadko szmaragdy: głęboka zieleń drzew i wód należy do Constable'a. I gdyby chciano streścić w jednym zdaniu tę duszę złożoną i ruchliwą, zakochaną w przyrodzie, rozłożonej aż do stopnia zatracenia pierwiastków zasadniczych, należy o Turnerze powiedzieć, że był malarzem weneckim.

Constable, Turner, Lavrence przysyłają do salonu w r. 1824 dzieła, które wzruszają artystów francuskich. Dusza z nich wychodziła, nieoczekiwana harmonia z uczuciem, która pomału zawładnęła wszystkimi sercami. Tyle wzruszenia, walk, przelanej krwi, rozwianych nadziei na zaraniu stulecia, musiały przecie wypracować i zmęczyć geniusz francuski! Piękno to, które zjawilo się oczom złe jeszcze otwartym dla światła, nie miało już wytwornego wykwintu i rozkosznej ułudy stulecia przeszłego; tamto więcej było męskie, więcej cierpiało. I oto ta sztuka łatwa i szczęśliwa z początku XIX-go wieku naraz przemienia się, zapoznaje się ze łzami; namiętność i litość wzywają ją do czynu. Romantyzm w sztuce, jak i w literaturze był wybuchem nagłym namiętności długo kielzanej, szlachetnym krzykiem serca, nareszcie wolnych, które uczuły prawo do życia, miłości, modlitwy, cierpienia, szczerości, do zrzucenia z siebie maski sztuki klasycznej i knebla nauki urzędowej. Młode pokolenie, przyszłe na świat w dniach tryumfów niesłychanych i niesłychanych klęsk, z dni tych bierze duszę swoją, piętno niepokoju; odwraca wzrok od upokorzenia monarchii odrodzonej, aby w imię braterstwa ludów obwoływać niepodległość Grecji, krwią własną okupującej swoją niezależność, aby się podniecać

dniami 1830 r., aby zdala od mieszczańskiej monarchii własnego kraju podsycać blask epopei cesarskiej, napelniającej jeszcze świat swoim rozgwarem.

Poeci i romansopisarze wyprzedzają malarzów i rzeźbiarzy w tej walce między tradycją a żywiołem, która się składa na życie wieku; nieomylnym receptom piękna klasycznego przeciwstawiają wzruszenie ludzkie; płomieniste imiona Danta i Szekspira, Goethego, Byrona, Walter-Scotta, jarzą się na sztandarach młodej armii, której przewodzi Hugo i Delacroix. Zapalony i potężny malarz, słynny twórca słynnej „Radeau de la Meduse” — Géricault młodzieńcem umiera w styczniu 1824 r. Tego samego roku Delacroix wystawia pierwsze swoje dzieło: „Rzeź w Chiosie”¹⁾, o którym baron Gros wściekły odzywa się: „Ależ to jest rzeź w malarstwie!” Nie daleko od tego straszego płótna, w tym samym salonie „Ślub Ludwika XIII-go”²⁾ Ingres’a uroczyście streszcza wszystkie klasyczne formuły i wszystkie aspiracye akademii; wojna na całej linii rozpoczęta!

Jan-Dominik-August Ingres, którego dziś jeszcze z pewną domieszką złośliwości przyzwyczajeni jesteśmy nazywać panem Ingres, jest tym człowiekiem, który swoją długą żywotnością, swoją rozsądną obserwacją i wreszcie, powiedzmy otwarcie, swoim ogromnym talentem sam jeden przez pół wieku szachował rewolucjonistów. Widział wzrastające, męźniejące bez przerwy fale nowatorów, którzy za sobą mieli wszystko: młodość, ogień, naturę, życie; nie ustąpił nigdy. Urodzony w Montauban, w r. 1780, znakomity uczeń David’a, laureat, ozdobiony najwyższą nagrodą rzymską w roku 1801, wciela w swej kulturze i w swojej naturze najsurowszą tradycję przeszłości. Mimo to, przez swoją cierpliwość logiki i przez upór powściągliwej woli, dopiero w 1824 r. ten najklasyczniejszy z klasyków ukazuje się w Salonie. Instynktem był on artystą pierwotnym, jednym z tych „gotyckich”, na których sam rzucał anatemę. Z instynktu pierwotności została mu czy-

¹⁾ «Massacre de Scio». ²⁾ «Voeu de Louis XIII».

sta szczerłość linii i zbyt może nawet surowa żywość barwy, która czasem przechodzi bodaj w przebarwienie. Ale jaka wytworna doskonałość, jaka osobowa wrażliwość w czystości przegięć i ledwo spostrzegalnych odcieni modelu, całego w pełnym świetle! Co za niezrównane odczucie wdzięku kobiecego w rysunku nóg i rąk, w wytwornej kulturze, nieznanej Rafaelowi, jednemu artyście, u którego wrażenie staje się progiem do mądrości! Od „Thétis” i od „Angélique” od „Kąpiącej się”¹⁾ i od „Odalisek”²⁾ aż do „Źródła”³⁾ pracowite dzieła starego majstra są jednym, ciągłym hymnem na cześć boskiej materii, hymnem na cześć piękna harmonijnego i zrównoważonego porządku, mądrej gry linii; w Ingres’ie zaczął żyć ten kult dla starożytności, despotycznie rozpoczęty w David’zie. Aby odpowiedzieć na pamflety szekspirowców, wolno, w kilkakrotnych przerwach, przystępuje do kompozycyi wielkiego obrazu, który jest wyznaniem wiary całej jego szkoły. Znany jest temat tej jego „Apoteozy”⁴⁾: Homer, siedzący u stóp jońskiej świątyni, u nóg dwie jego córki Iliada i Odyssea, a za nim na stopniach wschodowych stoją półkołem artyści i filozofowie wszystkich wieków: Hezyod, Eschyles, Apelles i Rafael, Wirgiliusz i Dante, Pindar, Sokrates i Platon, Tasso i Camoens, Corneille, Racine, Molière, Fénelon, słowem wszyscy klasycy. Pominęto Goethe’go i Szekspira. Jest to tryumf sztuki beznamietnej i nauki instytutu „Męczeństwo św. Symforyana”⁵⁾ bardziej jeszcze, niż „Apoteoza” było jego majstersztykiem, jak lubił o tem mówić sam; i nigdy przewaga akademickości nie doszła już do takiego wszechwładztwa i nigdzie nie osiągnął takiego wygładzenia namietności. Nie na uroczystych jednak jego obrazach trzeba szukać tego Ingres’a, którego należy uwielbiać, lecz na portretach. Jeżeli nas co przykuje do siebie, to np. ten „Bertin starszy”⁶⁾, który sam w sobie jest odbiciem całego znikłego mieszczaństwa — podbijają nas zwłaszcza i nadewszystko te jego rysunki, w których

¹⁾ «Baigneuse». ²⁾ «Odalisques». ³⁾ «La Source». ⁴⁾ «Apothéose». ⁵⁾ «Martyre de saint Symphorien». ⁶⁾ «Bertin l’aîné».

jednem lekkim pociągnięciem ołówka wykazuje taką moc umysłu i charakteru; przez te rysunki Ingres pozostanie w historii, jako najsilniejszy i najpotężniejszy z profesorów.

Wydaje się naciągniętem zdanie, że Ingres, natura pierwotna, uczeń Rafaela, jest poganinem w porównaniu ze swoim współzawodnikiem Delacroix, uczniem Rubensa. Ale czyż rozkosz wygięć i cudowność arabeskowego rysunku mogła walczyć przeciw nawałnicy kolorytu, przeciw hymnowi namiętności i cierpienia? Te nowe harmonie barw, których łagodne odcienie same w sobie tłómaczą cały świat snów i tragicznych wzruszeń — cóż to! za droga otworem stojąca dla sztuki! To bezwątpienia Rubens i Veronese¹⁾, ale dusza nowoczesna zarazem — i Delacroix jest pierwszym malarzem nowych czasów. Ten krasomówczy nauczyciel, ten lękliwy zapaleniec sławy, ten wróg tłumu i równocześnie najnamiętniejszy, najbardziej gorący poeta tego tłumu, ten wytwornis, który swoją gorączkę i swój gniew ukrywa pod osłoną brytańskiego dandyzmu — on jeden mógł tylko kierować młodem pokoleniem. Zapalony, umiłowany przez swych druhów i swych uczniów, zelżony przez instytut, przez jury salonu, arcydzielami odpowiada na okrzyki radości i pomruk nienawiści, którymi go przyjmują; nigdy jego wielka niespokojna dusza nie zaznała obojętności. Wszystko, co Anglia i Niemcy przyniosły w swych literaturach dramatu i namiętności, należy doń; „Fausta“ ilustruje litografiami, które zachwycają starego Goethe'go; we Francji jest jedynym wiernym tłómaczem Szekspira, a co to są za tłómaczenia te małe rysunki, przez które, jakby w błyskawicach ironii, szału i morderczości, przewijają się figury „Hamleta“ i „Makbeta“. On wyrównywa dziką namiętność Byrona, on czyta „Quentin Durward“ Walter-Scotta — i oto odzwierciadla się na płótnie krwawa wizja: biskup z Liège, zamordowany pośród orgii —

¹⁾ Paweł Veronese, malarz włoski z epoki Odrodzenia.

(Przyp. tłóm).

cały w świetle pochodni; oszalała tłuszcza, z trójkolorowym wiejającym na przodzie sztandarem, rzuca do ataku na trybunę, gdzie niewzruszony czeka Boissy d'Anglas; i niema dramatu, coby swą siłą przemógł grozę tego niedużego obrazka. Wprowadza do malarstwa nowy pejzaż: krajobraz jego płócien staje się wyrazem osobistego wzruszenia. Takim jest to gorejące czerwone niebo w „Rzezi w Chios“, takim jest ten rozlewny Bosfor, nad którym ciężą ołowiane chmury i wygięta linia konstantynopolińskich murów, otoczona krzyżowcami; takie jest to w nieskończoność wyciągnięte zielone bezbrzeże, grożące biednej barce Don-Juana, takimi są potężne drzewa i gęsta trawa biblijnej wioski, gdzie Jakób walczy z aniołem. Dużo z tych krajobrazów idzie ze Wschodu, który Delacroix poznał przed wielu innymi; chodził on, ten piecuch-malarz, tam do Marokka ożywiać swój płomień afrykańskim słońcem. Wraz z nim Decamps, Marilhat wielbią Wschód, ale żaden z nich nie wykazuje, tyle co on, gorącego odczucia. A jakie wspaniałe obrazy przeciwstawia chłodnemu symbolizmowi klasycznemu, takiemu „Złotemu wiekowi“¹⁾, unieśmiertelniającemu Ingres'a, takiemu „Półkolu“²⁾ Pawła Delaroche! Jego allegorye z pałacu Burbońskiego i z Luksemburskiej biblioteki, figury bohaterów, poetów i mędrców, streszczających w sobie całą cywilizację starożytną, dekoracye w ratuszu paryskim, zniszczone w pożarze 1871 r., oslepiający blaskiem „Apollo“ z galeryi Louvre'u, i „l'Héliodore“ ze Saint-Sulpice, dowodzą, że nie, co jest ludzkie, nie było obce temu wielkiemu rewolucyoniście, który w r. 1831 „Wolnością“, stojącą na barykadzie, zaznaczył ostatecznie wielkie wyzwoliny sztuki.

Osobowość Eugeniusza Delacroix była zbyt silna, zbyt jednolita, aby zostawić po sobie trwałą spadkę. Obey i niewykształcony Devéria, którego pierwsza rzecz „Narodziny Henryka IV-go“³⁾ były przyjęte, jak wejście jutrenki geniusza, prędko usuwa się ze świata sztuki. Ary Scheffer i Gigoux, to pokorni romantycy, zamknięci w swo-

¹⁾ «Age d'or». ²⁾ «Hemicycle». ³⁾ «La Naissance de Henri IV».

ich kompozycyach historycznych. Bo historia pod panowaniem lipcowem nie mniej była honorowana, aniżeli za czasów wielkiego wieku. Król Ludwik Filip poświęcił „wszystkim chwałom Francyi“ zamek starej monarchii; wierzył w to, że „składając z rozmaitych kawałków muzeum dla historyi francuskiej, stwarza rzecz niezniszczalną. Przez cztery lata cała Francya malowała i rzeźbiła tylko dla Versailles'u. I gdy muzeum ukończono w r. 1837, superintendent sztuk pięknych Alexandre de Laborde w dytyrambie rozumowanym na cześć Ludwika Filipa zapędził się aż do porównania jego dzieła, z dziełem Peryklesa, Augusta albo Ludwika XIV-go. Ale to wszystko nie było dziełem sztuki, to była historia pogładowa dla dzieci. Pospolite ruszenie klasyków takich, jak *Alaux*, *Signol*, do którego się dołączyło kilku ludzi sławy, jak *Gros* i *Gérard*, ludzi talentu jak *Couder* i *Bouchot*, wynosiło sławę Francyi w kolejnym biegu wieków, a dwie nieśmiertelne karty Eugeniusza Delacroix: „*Taillebourg*“ i „*Wejście krzyżowców*“¹⁾, były życiem i płomieniem w tych martwych stronicach dziejów Francyi. Udokumentowanie chwały Napoleona i Ludwika Filipa powierzono Horacemu Vernet. Wojskowy malarz monarchii konstytucyjnej pokrył mury Versailles'u olbrzymimi dekoracyami, w których heroizm mieszczański uwiecznia się na wspólną ze szczerym liryzmem; bez zastrzeżeń należy natomiast podnieść dobry kierunek i zupełną umiejętność, które wykazał jako historyk pochodów afrykańskich. Mniej mu się udało epopeja napoleońska, zwłaszcza jeżeli ją porównamy z litografiami Raffet'a, gdzie cała drga jeszcze życiem; na tych jednobarwnych czarnych kartkach-arcydziełach wielka legenda wstaje przed oczami z tą prześwietną aureolą, która zachwycała pokolenie 1530 r. Apoteoza bohatera, która z taką mocą wtargnęła w każde francuskie serce, przygotowała powrót popiołów z wyspy Heleny, „*Mauzolum inwalidów*“, wielki „*Łuk tryumfalny*“, wszystkie te dobrowolne i gorączkowe dowody czci, które wyrodziły na-

¹⁾ «*L'Entrée des Croisés.*»

reszcie sztukę tak żywotną, jakiej nie było nigdy przedtem, gdy ta sztuka pracowała na obstalunek domu cesarskiego.

Oby tylko cała ta szlachetna gorączka, wszystkie owe zapęły do historyi i dramatu nie zasłoniły nam oczu na najskromniejsze dobrodziejstwa romantyzmu. Romantyzm to, odciągając artystów od hypnotyzującego roztapiania się w starożytnych wzorach, pomału wciąga ich w roztapianie się w naturze. I oto malarze zauważają nareszcie, że drzewa zielenią się nie tylko na łaskawy rozkaz versailles'kiej sztuki, że morze stworzono nie tylko na to, aby miały gdzie pływać okręty wojenne, że są pagórki niewieńczone ruinami świątyń i kolumnad. Wielka prawda, że już oddawna szkoła francuska była czuła na błękitną i różową harmonię osłonecznionego nieba, na złoto owiniętych światłem liści, ale to, co w oczach Watteau'a i de Fragonard'a było tylko wdzięcznem tłem, to samo staje się zasadą nowego malarstwa. Czar natury żyjącej odkryli Holendrzy i wykazali jej cud — bezwątpienia; potem tu i owdzie od czterdziestu lub pięćdziesięciu lat pokorne i sumienne umysły starały się go głosić jak umiały i mogły, jakby to zrobił Bernardin de Saint-Pierre, gdyby w rękę trzymał pędzel, zamiast pióra¹⁾; ale natura oczekiwała dla swojej chwały gorącego, zapalnego oddania się romantycznych dusz, jednym zamachem powołanych do czynu przez Constabla. I dopiero o ludziach z 1830 roku można pierwszy raz powiedzieć, że ich krajobraz jest wyrazem duszy. Najprzód rozsiani klasycy surowej rangi, kompozytorowie pracowniani jak: Bidault, Bertin, Aligny, Michallon; potem Georges Michel, jako heroldujący zwiastun; Huet i Cabat, niepewni jeszcze, nareszcie Dupré, Diaz, Rousseau, Corot, każdy z własnym temperamentem, wpatrzony w przyrodę, tłómaczy ją swoim okiem i ręką, bałwochwalczo wierną. Dupré i Rousseau, przyjaciele jednego wieku i jednako-

¹⁾ Jakób Henryk Bernardin de Saint-Pierre, pisarz francuski z drugiej połowy XVIII-go wieku.

wego zapachu, podróżują wspólnie, odkrywają lasy, pola i potoki pięknych zakątków francuskich; Rousseau bardziej zuchwały, bardziej dziki, połączony tajemnym związkiem z drzewami, w których słyszy szmer wzbierających soków, z sennymi ruczajami, których życie tajemnicze umie tłómaczyć. Niestety, przepadły te przepracowane, wspaniałe płótna. Niebezpieczna alchemia zniszczyła je; zgęstniała szklanna żywicość ich drzew; zestaliły się przezrocze lotne ich chmury — dzieło Teodora Rousseau znikło.

Na szczęście został nam Corot i Millet. Millet, wielki przyjaciel Rousseau'a i jego sąsiad z krańców lasów Fontainebleau, z tej małej wioszczyny Barbizon, z której na sztukę wyszło, zda się, światło, w tryumfalnej epoce romantyzmu, jest co najwyżej obiecującym debiutantem, ale jeszcze spętany zmysłowymi wspomnieniami XVIII-go wieku; dopiero po roku 1848 da nam swoją potężną i oryginalną twórczość. Naodwrot zupełnie Corot, dopiero później ujarzmiony powodzeniem, ciągle powtarzający się — wtedy tworzy swoje najbardziej szczere dzieła. Ten prosty wieśniak, zasiedziały w zaciszu swojej ulubionej Ville-d'Avray, poprzez dym ze swojej chłopskiej fajki patrzy na fioletowawe wierzby, zwieszone nad różowymi i szarymi stawami, na niebo, barwiące się zanurzającymi odcieniami. I rzecz dziwna, ten człowiek naiwny, zakochany w spokoju wiejskim, dzięki któremu most na rzeczce, gliniany dach na tle wyniosłego pagórka, droga, po której drżą osieroczone z liści drzewa — staje się poematem świeżości i ciszy, ten człowiek w zmierzchu zapadających wieczorów między stawami i lasami znajduje jeszcze nimfy i rusalki: — nimfy — nie wiejskie dziewczuchy! Urodził się, proszę to sobie przedstawić, w r. 1796, a nie łatwo się otrząsnąć z przyzwyczajenia dzieciństwa; w jego mitologii jest dużo Prud'hon'a, a jego jasnowłose nimfy, które w łagodnych oparach tańczą przed jego dobrymi oczami — wyciągają rękę poprzez przestrzeń dwóch stuleci do wspólnych bogiń Claude Lorrain'a ¹⁾.

¹⁾ Claude Lorrain (1600—1682), słynny pejzażyista swojej epoki.

I skończyły się dni romantyzmu, spełniło się jego dzieło. Bo, prawdę powiedziawszy, niema ani rzeźby, ani architektury romantycznej. Ale i tam także szlachetny ruch wzniesił nową żywotność, uwolnił z akademickich więzów niecierpliwych „geniuszów”, niemniej zakochanych w prawdzie, aniżeli pokornych wobec wielkich dzieł przeszłości. Co za otchłań między miękkiem wdziękiem i zmysłowym chłodem takiego Pradier'a, chorążego instytutu, a duszą historyi współczesnej, jaką David d'Angers ożywił na klasycznym frontonie panteonu! A zwłaszcza, bardziej aniżeli na portretach często niepewnych tego David'a, schlebających nazbyt rówieśnikom i żyjącym, co za życie i jaka cudowna płodność w dziełach Barye'go i de Rudé'a. Barye umiał rzeźbić i cyzelować zwierzęta tak, jak Delacroix umiał je malować. Nigdy już sprężystość mięśni kocich nie będzie zdolniej oddana. Ale Rudé, dzielny burgundczyk, największy ze wszystkich, wzrasta jeszcze z roku na rok; on jest z rasy naszych starych mistrzów, co rzeźbią Świętych w kruchościach wiecznych świątyń i nieboszczyków w podziemiach katedralnych sklepień. Pobila go i porwała legenda napoleońska, i wypuklorzeźba, którą przyparł do jednego z potężnych słupów Łuku gwiazdzistego (l'Arc de l'Etoile), istotnie symbolizuje „Pieśń wymarszu” ¹⁾, niepokonaną pieśń Francji pod bronią.

Pomnik, pod który fundament rzucił Napoleon w r. 1806, dokończono za staraniem Ludwika Filipa. Plany budowniczego Chalgrin'a, wiernie prowadzone dalej przez Huyot'a, zakończyły wznoszącą się aleję Elizejską („l'avenue de Champs Elysées”) kolosalną kolumną, skąd tęczą wytryska oświetlenie wieczorne. Naokół wszystkich czterech ścian Łuku, nieprzerwany fryz, rodzaj nowożytnych Panathenów naokoło nowego Partenonu — ciągnie się do góry w linii wieczyste tryumfalnego pochodu wielkiej armii. Liczni rzeźbiarze w zgodnym tempie wykończyli szczyt. Rudé, na wezwanie ministra Thiers'a, rysuje czte-

¹⁾ „Chant du Départ”.

ry projekty trofealne: najprzód „Odjazd“¹⁾ — rzecz, którą znamy, jedyna, która została wykonana; „Powrót“²⁾ — to powrót z Rosyi, pośród którego wyniosłe góruje niszczące widmo zimy; „Obrona ziemi“³⁾ — to przed ołtarzem ojczyzny rozpaczliwy tryumfalny opór; wreszcie „Pokój“⁴⁾, którego gałązka oliwna zapładnia pokrajane w bruzdy zagony. Myśl piękna, zanadto piękna i prosta, aby uzyskać aprobatę świata urzędowego; obstalunek na ostatnie trzy płaskorzeźby, przedtem zamówione u Rude'a, uzyskali dwaj rzeźbiarze mierni: Etex i Cortot. Rude nie ucierpiał wiele na tej drobnej zawiści. Jego „Napoleon“, wspinała wizya cesarza, odrzucającego swój całun śmiertelny i wolno podnoszący się ze skały, na której leży jego orzeł ze złamanymi skrzydłami, jego „Godefroy Cavaignac“, bohater „Ney“ wreszcie, stojący z szablą wzniesioną w rękę, krzyczący gwardyi: *En avant!*, to jest kolejna historia całego życia i wszystkich snów, to jest wzniecająca myśl we wspianiem dziele sztuki.

Ułożona u podstaw innych sztuk, ich naturalna podstawa, architektura, zdawało się, że potępiona jest na zawsze. Architekci pracowali, a pracując niszczyli sztukę. Tyrania antyku położyła swoją rękę na pomnikach gotyckich, na tej najbogatszej części naszego narodowego spadkobierstwa. I jak tu było walczyć przeciw tej najpotężniejszej ze szkół, rekrutowanej z akademii, pensjonowanej przez rząd, wychowanej w wyłącznem uwielbieniu dla pamiątek rzymskich i greckich. Mimo powołania do życia rzeczy tak wspinałych, jak choćby to na przykład Muzeum pamiątek francuskich, mimo wysiłków ludzi talentu i odwagi, jak Aleksander Lenoir, wichrem swojej rewolucyjnej siły starający się ratować zagrożony stan rzeczy, — ratować zdziesiątkowane szczątki katedr i zamków, mimo wszystko, sztuka narodowa przepadłaby, zczezła, gdyby się w te sprawy nie wdała literatura. Dekoracya gotycka była niezbędnym pierwiastkiem dla poezyi roman-

1) «Le Départ». 2) «Le Retour». 3) «La défense du sol». 4) «La paix».

tycznej. Pomijając okoliczność, że to była gotykomania fałszywa, dekoratywność na wzór Klotyldy de Surville¹⁾, od której moda rozniosła się z zadziwiającym impetem, — romantyzm, a zwłaszcza płodny romans Wiktora Hugo, otworzył na oścież światłu dziennemu mroczne kaplice katedralnych naw. Równocześnie z poezją i z fantazją podniosła się do czynu i nauka. Pod ten sam czas, kiedy oburzona do żywego wymowność Montalemberta²⁾ piętnuje wandalizm, archeologowie, poparci przez poetów, przygotowują zbawcze dzieło. Arcisse de Caumont w r. 1834 przystępuje do wydawania swojego znakomitego „Bulletin monumental“, a w r. 1837 komisya pamiątek historycznych skupia około siebie całą Francję smaku i wiedzy.

Sztuka pseudo-klasyczna, zrodzona z takich artystycznych znajdów, jak Percier i de Fontaine, buduje gmachy. Ukończenie kościoła św. Magdaleny, postawienie katedry Notre-Dame de Lorette i Chapelle Expiatoire przez monarchię lipcową, przedłużają dzieło upadku z epoki cesarskiej. Ale już od tej pory nie będą architekci błędzić przez brak wiedzy; będą dostatecznie nauczeni, powiedzmy i czasem zbyt wyszkoleni na pomnikach przeszłości — tak, że dzieło odrodzenia sztuki, co się ma narodzić z poszukiwań archeologów, bezwiednie nieodpowiedzialna za konsekwencje swojej gorliwości, zagrozi drogę pomysłom oryginalnym i płodnym. W gorączkowem oczekiwaniu na styl nowy, któryby nareszcie odpowiedział godnie wyrazowi niepokoju stulecia, architekturę stwarzają dwa nierówne prądy. Tutaj z Lassus'em i Viollet-le-Duc'iem zaczyna się uwielbienie bez zastrzeżeń sztuki średniowiecznej, nieco ciasno pojętej, zaczyna się wyłączne zastosowanie zasady gotyckiej. Od tej pory zręczni nowatorowie starają

1) Clotilde de Surville, sentymentalna poetka francuska z wieku XV-go.

2) Karol hr. Montalembert, publicysta i polityk. Autor wspomina tu o jego rozprawie: «Du catholicisme et vandalisme dans l'Art», Paryż 1829.

się odmłodzić najnowsze nawet style, które odziały Francję w szatę tak bogatą i urozmaiconą; Duban z umiejętnością kombinuje proste i mocne linie naszego szesnastego stulecia; Labrouste zastosowuje charakter starożytny do wymagań życia współczesnego i wybudowaniem biblioteki imienia św. Genowefy (la bibliothèque Saint-Geneviève), daje przedsmak architektury wielkiej, przemysłowej, w której udział żelaza, jako materiału konstrukcyjnego, doskonale licuje z postępem wieku. Zdaje się, że sztuka architektoniczna w kierunku pomysłowości takich ludzi, jak Labrouste, zdolnaby była wykazać wiele żywotności, mogłaby nawet wyrobić sobie pewną przyszłość, ale archeologowie zniszczyli ją. Prawdą jest, że ci ludzie wyrwali francuskie pamiątki narodowe z przepaścistej otchłani, ocalili je od zagłady, ale ocalili w sposób bezlitośny; absolutyzm ich nauki pociągnął ich do kalectwa niewybaczalnego. System naukowy Lassus'a i Viollet-le-Duc'a kazał zapominać, że nasze wielkie katedry rozwijały się na wzór organizmów żyjących, wzrastały wolno i konsekwentnie; Lassus i Viollet-le-Duc zaczęli wymagać od świątyń, aby nabrały nieubłaganej jedności stylu, przywracali im charakter, nie taki, jakie one miały, ale jaki „mieć powinny“ Bądź-co-bądź ta olbrzymia praca nad wskrzeszeniem przeszłości, przedsięwzięta przez pokolenie tak czynne i produktywne, w rezultatach pracy swojej przemieni w epoce drugiego cesarstwa architekturę zarówno Francji jak i całej Europy. W pierwszej połowie wieku rzucono w ziemię ziarna, aby doczekać się żniw; należy tylko czekać na płodny ruch nowej rewolucji.

Tą rewolucją dla sztuki, jak i dla społeczeństw była burza 1848 r. i wstąpienie na tron francuski Napoleona III-go.

Za Napoleona III-go wielkim mistrzem architektury jest Viollet-le-Duc. Doskonały teoretyk, którego pisma na równi z jego dziełem monumentalnem górują nad swoją epoką i szeroko roznoszą doktrynę neo-gotycką. Na współkę z Lassus'em odnawia Notre-Dame de Paris, w której zwinna i czysta strzelistość wieżycy jest całkowi-

cie jego kompozycji. W Vézelay, w Autun, w Beaune, w Tuluzie, w Carrassonn'ie dźwiga kościoły z ruiny, odnawia potężne szczyty, cesarz powierza mu coraz to inny kosztowny i może bezużyteczny trud odbudowania starych zabytków. Pewne zastrzeżenia, jakie możnaby uczynić co do zbyt surowej rutyny, dla której skazywał często na śmierć cenne szczątki, owiane poezją wieków, lub co do stwarzania w imię harmonii stylu fałszywych kompozycji dekoracyjnych (jak na przykład oddrzwia kościoła w Saint-Denis lub szereg królów w Notre Dame de Paris) — nie przeszkadzają nam w oddaniu sprawiedliwości, na jaką zasłużył, wzbudzając gorliwością swojego fanatyzmu wiarę w gotyk pośród młodego pokolenia. Viollet-le-Duc nie lekceważy żadnej ze sztuk zbliżonych do architektury; rysownik i malarz sam określał charakter ornamentyki, niezbędny dla piękności budowy; on zapoczątkował to wzniesienie się artyzmu w rzemiosło, które dzisiaj bywa zbyt wyłącznie przypisywane Anglii. Viollet-le-Duc i Didron wrócili zlotnictwu religijnemu wielkie tematy średniowiecza, a może swobodniej przejmowali się nimi.

Teraz Niemcy, przez czas długi przywiązane do klasycznego Odrodzenia, któremu zawdzięcza swe istnienie wiele gmachów w Monachium i w Berlinie, oddają się całej, jak i Francja, wznowieniu średniowiecza; mogą się pochwalić, że skończyły wreszcie, nie bez pewnej ociężałości, wielką katedrę kolońską. Anglia nie czekała na przykład Francji; wcześniej miała ona swojego apostoła gotyku, Welby Pugin'a; on to daje natchnienie do ornamentacji pałacu Westminsterskiego, jeśli już sam ich nie wykonywa — długa sylwetka, nieco monotonna, ale malowniczo najeżona wieżycami i wieżyczkami, odbijającymi się w ciężkich wodach Tamizy. W Ruskinie ma ona zapalonego wykładacza piękna gotyckiego; gorliwość jego powoli obejmuje kraj cały. Kościoły, gmachy sądowe, halle kupieckie i prywatne pałace, wszystko się przemienia i ożywia na głos tego poety, i archaiczne budowle w dziwny sposób ozdabiają ponurą dzielnicę handlową, kipiącą od gorączki i życia.

Budowla żelazna, dzieło o tyleż inżyniera co architekta, ukazała się już w Hallach „de Baltard“; oddaje ona na użytek wystawy powszechnej 1855 roku obszerny Pałac Przemysłu („Palais de l'Industrie“), którego jasne witraże, więcej, niż przez pół wieku, będą górowały nad zielonością Pól Elizejskich, ozdobionych kwitnącymi szeregami kasztanów. Te długie szeregi drzew, tak drogie dla drugiego cesarstwa, są radością i zdrowiem wielkiego miasta. Podczas gdy baron Haussman przecinał Paryż prostymi i szerokimi alejami, oblamowanymi przez te bogate i jednostajne konary wielopiętrowe, które powoli zastępują małe pałacyki i zaciszne domostwa, porożrzucane w cieniu ogrodów, Alphand, ażeby wrócić paryżanom świeże powietrze i złudzenie wsi, zręcznie układał gaiki i jeziora; Lasek Buloński był szczęśliwym rywalem Hyde-Parku londyńskiego. Paryż wypiękniony, bogaty i wesoły, przedstawia się cudzoziemcom jako miasto zbytku i przyjemności. Nabożeństwo staje się tam świeckiem i pełnem przepychu w kościołach, zbudowanych przez nową szkołę: św. Klotyldy, św. Trójcy, św. Augustyna; a Opera, z której Karol Garnier zdołał zrobić dzieło indywidualne, zgodne z prądami chwili, stanie się pogańską świątynią gościnnego miasta.

Pomysł Wystawy powszechnej, szerokiego współzawodnictwa w przemyśle, handlu i sztuce pomiędzy wszystkimi narodami, a pod przychylnem i czczem zwierzchnictwem Francji — nie pozostał bez ważniejszych skutków. Nie można sobie wyobrazić nie skuteczniejszego do pobudzenia współzawodniczących narodowych przemysłów nad ten porównawczy przegląd ich postępów; być może jednak, że nie w równej mierze tyczy się to sztuki, której oryginalność rodowa naraża się na szwank przy podobnem starciu. Zwycięstwo w tym pokojowym turnieju zapewniono Francji, ale późniejsze wystawy, idące jedna po drugiej w pewnych stałych okresach, aż do końca wieku motają tę trochę figlarną i ruchliwą sztukę w sieć, która dusi każdą nieprzyjazną zdolność.

Z Anglii, z tego klanu malarzów, jak to było zresztą do przewidzenia — nadchodzi jutrzienka nowej sztuki. Niemcy,

zadowolone akademickością Prellera, emfazą, od czasu do czasu silną, Corneliusa i teatralną maszyneryą Kaulbacha, później wzruszone uczuciem mistycznego Overbecka i chłodną szkołą Düsseldorfską, między tymi szlachetnymi dekoratorami posiadają kilku malarzów rodzajowych, obserwatorów życia rodzinnego i rysowników raczej, aniżeli malarzów, jak: Moritz Schwind i Ludwik Richter. Przewrót więc, jaki sprawiła szkoła angielska, przyjęty tu był z zadziwieniem bezgranicznem. Obok mężnych mistrzów ustępującego pokolenia, obok uroczystych akademików, wkroczyła garść młodych ludzi. Zasmakowała ludziom hardość, czasami nawet niebacznosc, którą wносиło ze sobą nowe pokolenie. Wszystko w nich było angielskie: surowa barwa, kostiumy i uczucie; może w tem uwielbieniu było więcej słuszności od studyowania, zmęczonym od łaciny umysłem abstrakcyj i fałszywego idealizmu klasycznego. Praerafaelici, z Ruskinem, jako swoim heroldem i po części jako prawodawcą na czele, postanawiają przez uważne i cierpliwe studyowanie natury wprowadzić sztukę na te promieniejące drogi, z których zeszło Odrodzenie. Kropla rosy na ździebło trawy, łagodne odchylenie w listku kwiatuszka, wszystko to w ich sztuce proroczej ma prawo do równego uwielbienia. Millais, w początkach swych przynajmniej, Madox Brown i Holman Hunt doprowadzają do ostateczności to baczenie o wierność. Rossetti, malarz — poeta jeżeli jest praerafaelita, to jedynie przez swoje tematy, przez swoje ilustracje do Danta i liryków włoskich, gdzie w płomieniejących wrażeniach tłómaczy te tak proste, a tak namiętne i przenikające ballady. Wyborny malarz Artur Hughes, zbyt młody aby rość razem z tą pierwszą bracią, idzie jednak w ich ślady, nadając pracy kierunek bardziej łagodny, delikatniejsze piękno, harmonijniejszą barwę. Ci prerafaelici są subtelni poetami i średnimi dekoratorami, ale jakże chętnie oddaje się człowiek ich analizie duszy i natury, trochę surowemu i dzikiemu wdziękowi ich naiwnych odkryć.

Nie, oni nie są malarzami istotnymi; wystawa z 1855 roku pokazała dobrze, gdzie się przechowała sztuka decy-

dująca, trwała. Był to wielki, wspaniały tryumf romantyzmu, uświęconego w Delacroix, od tej chwili mistrzu niezaprzeczalnym. Szkoła francuska miała tu wszystkie swoje młode arcydzieła i najpiękniejsze w świecie krajobrazy. Corot, dzięki licznym podróżom po najodmienniejszych miejscowościach Francji, zbogacił swoją pracownię skarbmami szczerzej a nowej obserwacji; Troyon dał tłuczne pastwiska normandzkie, gdzie pod wilgotnym niebem błyszczą piękna płachta zieleni, centkowana krowami; Daubigny poprostu opowiada o żniwach i winobranii, o świeżości jesiennych drzew; Decamps zaczarował oślepiające błyski wschodniego nieba; Diaz kazał błyszczyć, niby marmurowe posągi, białym pniom brzozy w złotem świetle jesieni; Chintreuil odkrył szerokie pola, skąpane w deszczu i w słońcu, bezgraniczne przestrzenie, na których niebo z ziemią chcą się złąć w jedno; Charles Jacque, przyjaciel Rousseau'a i Millet'a, chodzi cierpliwie za życiem stad, z holenderską swadą maluje chłopskie folwarki. Wszyscy tu byli, wczoraj jeszcze nieuznani, odrzuceni — dziś wybrani i uczczeni. Największy z nich wszystkich Millet, omal że nie męczennik przedtem, zanim sława nie zaniósła go na najwyższe wierzchołki. Ani jeden obraz tego stulecia, ani jeden poprzedniego nie doszedł do takiej ceny, jaką uzyskano za kilka dzieł tego biednego człowieka, który długi czas przymierał z głodu; dziś jego obrazy na giełdzie malarskiej dochodzą do bajecznej, rembrandtowskiej ceny. Dowód straszliwy dla Meissonier'a na przykład, na którym jednak nie ucierpi pamięć tego wiejskiego bohatera. Nic ze sztuki stworzonej w obecnym wieku niema w sobie tyle potężnej świętości i dobroci.

Jan-Franciszek Millet wzrastał zdala od malarzów klasycznych i od malarzów melodramatycznych. Pochodzący ze starego szczepu wieśniaków-chrześcijan, czytał Biblię, Homera i Wirgilego; uwielbiał nadewszystko Michała - Anioła i Poussin'a. Wdraża on pojęcie religii pracy; w każdym jego dziele tkwi dobroć Boga, który czuwa i obdarza ziemię. A jakie piękno, co za pełnia barw! jaka jasność światła! Jego pastele mają promienistość światłości dziennej, prze-

strzenność nieba, słodycz rozlewającego ukojenie księżyca. Pasterka idzie za swem stadem, chłop rzuca ziarno w bruzdy, drugi surowy, jakby z kapłańskim namaszczeniem, szczepi dzikie drzewko, aby odtąd rodziło nowe owoce, podczas, gdy tuląca do piersi dziecko kobieta uważnie się weń wpatruje; następnie w polu szerokim, na którą pada pomroka zmierzchu dzwoni na Anioł Pański dzwon daleki. Chłop z kobietą przyklekli, modlą się, błagają Boga. I czy wielki Millet nie powinien nas uczyć w Louvrze swemi arcydziełami?

Louvre stoi otworem dla Courbet'a, dumnego i nietolerancyjnego realisty, który walczy równocześnie przeciwko akademii i przeciwko resztkom romantyzmu. Brutalny socyalista, ale wierny obserwator w swoich wielkich, złe na początku przyjętych, płótnach, porzucił z łatwością płomieniste teorie, żeby się stać tylko doskonałym pejżażystą. Jura, której nie opuszczał nigdy, żyje w zieleni i świeżości jego obrazów. Wiosenne światło sączy się przez gałęzie i układa na mechu, a kozy bez bojaźni odpoczywają nad brzegami strumyków; to natura rzeczywista, ale ze swoim najdelikatniejszym urokiem, a Courbet realista umie oddać, niby wielki poeta, dziewiczą niepokalaną białość śniegów, albo cienie wieczorne, zstępujące w wilgotne kotliny.

Courbet przesładował drwinami biedne bóstwa pogańskie, które były już tylko cieniami; ich panowanie miało się skończyć. Stary Ingres mógł jeszcze, mając siedemdziesiąt sześć lat, marzyć przy szemrzącym strumieniu o wiotkiej i młodzieńczej postaci najady, opartej o skałę, podtrzymującej oburącz klasyczną urnę, z której się woda sączy; uśmiech okwieconej natury odsuwał na bok czeze widma. Stają się one już tylko dekoracyjnymi motywami dla zdolnych naśladowców florenckiego i weneckiego Odrodzenia, jak Delaunay i Baudry, albo tematami przedziwnych marzeń takich filozofów dekoracyjnego malarstwa, jak Chasseriau i Puvis de Chavannes.

Ukochany uczeń Ingres'a, Hipolit Flandrin, którego mistrz z boleścią przeżył, oddał na usługi sztuki

chrześcijańskiej całą mądrość klasycznych przepisów. Dusza czysta i zboląła, trochę chora, przegląda w poważnie ułożonych i odzianych postaciach, które idą za sobą, wzdluż nawy kościelnej św. Wincetego à Paulo. Ten czysty ideał melancholii raczej, niż niewinnej radości, zbyt odległy w swojej wiedzy nabytej w pracowni od prostych poruszeń rzeczywistych, był nadużyciem ustalonej tradycji klasycznej od Ravenny aż do Giotto'a i Raphaëla, upoetyzowanym odbłaskiem przyszłości, ale nie tą nową zorzą, mającą oświecić oczy prostaczków.

Flandrin, malarz tradycji i nabożeństwa artystycznego, stworzył jedno z arcydzieł wieku, kiedy namalował portret Napoleona III. Jest w tym portrecie wyjątkowe odczucie duszy; sposób nawet malowania miękkiej, delikatnej dodaje portretowi prawdy historycznej; w technice prześcignął może samego Ingres'a, i jeden tylko Ricard w swoich portretach, psutych zresztą sztucznym wyszukiwaniem barw doszedł do takiej jędrności. Wielki rzeźbiarz, jedyny rzeźbiarz z drugiego cesarstwa, którego dzieła nie przemina — Carpeaux również w wymęczonym wdzięku swoich kobiecych biustów utrwalił na zawsze charakter epoki zdolnej, gorącej, a żądnej podniety i taniej przyjemności.

* * *

Niesłychany upadek kruchej budowy drugiego cesarstwa zdawało się uderzył w podstawy, w żywotne źródła sztuki francuskiej; na pewien czas przynajmniej pożary, którymi komuna chciała zgładzić Paryż i które w popiół zniweczyły Tuillery i Ratusz, ukazały bardziej dotkliwie jeszcze od wojny niszczące widmo śmierci, zawieszanej nad spuścizną naszych narodowych arcydzieł. Ten rok, któryby można nazwać strasznym rokiem, jest granicą, oddzielającą okres poprzedni od nowych czasów. Literatura ubiega często wypadki polityczne, sztuka idzie za nimi; przeobraża się wraz z nimi. I oto teraz, gdy Rzeczpospolita zakorzeniła się już na glebie francuskiej, skończą się nareszcie wszystkie te gorące rządowe aspiracje, ku podniesieniu

sztuki skierowane, a często wprost odwrotnie ku zgubie jej wolnej i rozrodczej żywotności działające? Będziemyż mieli sztukę francuską, któraby nas zbliżyła z wielkim posagiem Ojczyzny? A rząd czy zdoła inicjatywą swoją skierować tę sztukę, dotychczas używaną na wysługi zachcianek i na rozkosz bogaczy, czy zdoła tę sztukę — niewolnicę skierować ku nauce i ożywianiu dusz?

Rzeczpospolita francuska, zdawało się, stała na wysokości swoich obowiązków, i oto był czas, że już... już nadchodziły odrodziny złotego wieku, drugich Aten. Bardziej płomienna i piękniejsza wstała Francja ze swego pogromu. Odbudowanie ratusza, do którego byli wezwani wszyscy malarze i wszyscy rzeźbiarze, mury Panteonu, znowu otworem stojące dla wszystkich artystów, wszędzie nowe ozdoby, statuy na każdym rozdrożu, całe legiony, cały jakiś lud z marmuru i bronzu — ten nowy Paryż czyż to nie wielkie odrodzenie? A jednak brakło czegoś, gdy w r. 1878 wystawa chciała te wszystkie wysiłki i tych wszystkich artystów ująć w jedną garść i wzbudzić swoją świetnością zawiść w sąsiednich narodach: — brakło jednej rzeczy, ale nieodzownej, to jest — jedności intencji, kierunku i harmonii. Ten manifest do wszystkich zachceń, to zadośćuczynienie wszystkim talentom doprowadziły do chaosu. Czyż dekoracja Panteonu, powierzona wyłącznie Puvis de Chavannes'owi, nie przemieniłaby się w nieśmiertelne piękno? Czyż ta pstrokaćna formy i barw, którą się pokryły sale wspaniałego ratusza, nie wywołuje jedynie wrażenia nudy i złości? Co to jest? Brak wszelkiej zasady, wszelkiego kultu, niewytworzone zaspakajanie wszelkich apetytów i wszelkiej reklamy. Co w tem przoduje? Zręczność, jedynie zręczność. A co mogło wyjść, jeżeli nie ta łatwa zręczność z wiecznych konkursów, ogłaszanych pod hasłem wolności i równości w sztuce, gdzie zdanie całego narodu wypowiada się przez wyrok najbardziej despotycznych sędziów? Konkurs szkoły sztuk pięknych i nagroda rzymska¹⁾ pod wyłączną kontrolą akademii; konkurs „Sa-

¹⁾ Nagroda rzymska daje stypendyum nagrodzonemu na pobyt w akademii francuskiej w Rzymie.

lonu: — wynagrodzenie wymierza akademia; konkurs państwowy: — sędzi i wyrokuje bez apelacji znowu nie kto inny, jak tylko akademia! A jak szczerść i wewnętrzny niezależny zapal prawdziwego artysty może się zgodzić z wymaganiami urzędowych obstalunków, z hamulcami nieubłaganych przepisów? „Salon artystyczny, taki, jakim go urabiają francuski zwyczaj, musi zabijać sztukę, aby ożywiać rzemiosło“. To są prorocze słowa Ingres'a, największego despoty między profesorami.

To też sztuka narodowa, sztuka prawdziwie francuska, której płodne życie już dziś można wykazać, wyrabiała się zdala od salonów i klasycznych przepisów. Courbet, napuszony deklamator i naiwny powstaniec z wojny pruskiej 1870 r., wiejskim instynktem wykierował się na doskonałego tłumacza natury. Ale zarówno wielkim jego kompozycjom społecznym, jak i jego najdelikatniejszym krajobrazom brakuje tej wibracji świetlnej, za którą bezowocnie uganił się wszyscy uporeczywi malarze słonecznego tonu (*les peintres du plein air*), a której dopiero Corot i Millet zdołali nadać żywe wrażenie.

Manet zbliża się do Courbet'a swoim realizmem, walczącym przeciw fantazji; i ten tłumacz współczesnego życia na równi ze swoimi następcami Renoirem i Degas'em boleśnie znieważa potrzebę ideału w sztuce, tego koniecznego zadośćuczynienia podniosłości w codziennym znużeniu życia. Ale ten sam Manet, wyszydzany przez klasyków, jest malarzem światła. Wraz z Baudin'em i Lépinem, wraz z holendrem Jongkind'em przygotowywa późniejszy ruch impresjonistyczny, toruje drogę Monet'owi, Pissarro'wi, Sisley'owi. Rozłożyć światło na pierwiastki widmowe, schwytać jego drżenie powietrzne, podążać w ślad za jego prześlizgiwaniem się po powierzchni ciał, które jakby otula barwną powłoką promienną, studyować różnorodne wrażenia jednego i tego samego zakątka pejzażowego w różne pory dnia, w różnych i błękitnawych oparach poranka, w szarych tumanach wieczoru, albo w oślepiającym blasku południa, wydobywać wreszcie z tych wszystkich momentów rwące, po-

teżne albo ciche życie przyrody — oto co dokonali ci malarze; siłą cierpienia przemogli malarstwo i osiągnęli powodzenie. Sisley był łagodnym poetą atmosfery mglistej, rzek i wiosennych drzew; Pissarro malował wieś i pola; Claude Monet, największy z nich wszystkich, to śpiewak do upojenia, odurzony cudem ziemi i lśniących wód. Jak rozkochany wzrok na twarzy umiłowanej osoby z zapałym oddechem wyczytuje najmniejsze odcienie pierzchliwej myśli, kolejne zmiany radości i cierpienia, — tak i on przetapia się w czatujący wzrok, którym śledzi narodziny i zachody dnia, wszystkie zmiany świetlnych odbić na architekturze kamienia młyńskiego i nadmorskiej skały, jakby na architekturze katedry, przetapia się w drżącą zasłone topolową, równym łańcuchem rozciągniętą wzdłuż rzeki. Temi gwałtownymi i skupionymi w sobie barwami, skapaniami w słońcu, oddaje oślepiającą jasność pola, usianego holenderskimi tulipanami, granitową twardość normandzkiego wybrzeża albo zawieszistość oparu, błędzącego po brzegach Sekwany.

Oto jest krajobraz, który sztuce XIX-go stulecia daje nową, świeżo zdobytą wartość, a wdzięk bezgraniczny; a wielki Puvis de Chavannes swojemi dekoracyami odświeżający wnętrza świątyni piękna, niczem nie mógł dać tyle marzycielskiego życia swoim figurom, jak postawieniem ich w tle cichego elizejskiego pejzażu. Puvis wznowił dla Francji tradycję wspaniałych mistrzów freskowych z epoki średniowiecza i Odrodzenia; w harmonijnych granicach i pod formą szlachetnego spokoju zamknął wszystkie nadzieje i wszystkie radości człowieka, wszystko co się składa na rozumne piękno życia. Jego sztuka jest istotnie popularną nauką mądrości i dobroci. Na progu naszych wielkich monumentów narodowych, jakby w przedmowie do naszych muzeów w Marsylii, Lyonie, w Poitiers, w Rouen, Amiens w Panteonie, w Sorbonie i w ratuszu paryskim święci on przyrodę, sztukę, przemysł, naukę i poezję, patryotyczne radości i prace w pokoju. Życie św. Genowefy jest najtkliwszem i najnabożniejszym wskrzeszeniem naszej starej Francji; a i te wielkie jego

działa, które się w udziale dostały zagranicy, te figury starej nauki i starej literatury, przed którymi chór muz plynie, jakby wieczysty lot białych motyli, czynią z biblioteki bostońskiej świątynię myśli współczesnej.

Malarstwo idei, jakie wprowadza P u v i s, dzieło wielkiej i surowej filozofii, wyzwala sztukę tak długo dotąd poniewieraną, ułatwia powrót do wieczystego jej przeznaczenia; to się dzieje w chwili, kiedy nauka ludzka dościga najwyższej równowagi. Do jakiej piękności wzniosłoby się to malarstwo, gdyby się połączyło ze wrzuceniem boskiem! Piękno, to odzienie nieśmiertelnej duszy, zadługo wysługiwało się podnietom zmysłowych mocy — przyjemnie więc widzieć rozrastającą się szkołę rozkoszy wyższej, dalekiej od lichych i jednostajnych radości. Bądźcie więc pozdrowione o czyste muzy! Ale niech was nie będzie wolno łączyć w jedno z omdlałym wdziękiem i czczemi marzeniami fantazyi subtelnej, która przez niesmak, jaki odbiera od zbyt ordynarnej rzeczywistości, ucieka w krainy symbolu, zatracą się w jałowych żalach. Gustave Moreau chciał ubiedz swój wiek i w tych krainach zatonął cały wraz ze swoją wyrafinowaną literackością. To jest poeta parnasowy, Leconte de Lisle¹⁾, formy równie świetnej, choć mniej pewnej. W dziewiętnastym wieku zachciał stać się mistrzem allegoryi, zamknął się w swojej wieży z kości słoniowej, w tajemnicy pracując nad secinami swoich akwarel i obrazów; tajemnicy przeznaczenia szuka w legendach o Herkulesie, Edypie, Jazonie, w bajkach induskich, w przypowieściach Biblii; zrazu podtrzymywany wspomnieniem jeszcze bliskim Ingres'a i Delacroix'a, a zwłaszcza Chassériau'a, duszy płomiennej, w której się stopiły wartości współzawodniczących szkół, — tłumaczy marzenia silne i z osobistym charakterem; później, zakochany niezmiernie we własnej fantazyi, rzuca się w pienne odměty, w których usiłuje wynaleść perłę, tworzy niezliczoną moc rzeczy, w których z pod miękkiego rysunku i banalnej

¹⁾ Leconte de Lisle, poeta francuski doby obecnej — jeden z najświetniejszych mistrzów formy, (Przyp. tłóm.).

barwy nie zostaje nic, prócz jubilerstwa. Poza nim cały orszak biednych próżności, cichych zonglerstw i niemocy symbolów.

Artystom szczerem bardziej, niż kiedykolwiek zbywa na odwadze. Sztuka się rozwiłmożniła, rzuciła się do handlu; obrazy i rzeźby stały się klientelą giełdy; walka o byt srożeje z dniem każdym. Małe salony, publiczne wystawy, gdzie się skupiają w gromady ludzie — zręczni, wystawy prac kompletnych, wszystkie te przynęty, obliczone na obudzenie publiczności z codziennego odrętwienia, na chwilę bawią, ale nie podbijają; za wiele dzieł z przeszłości tamuje drogę nowym ambicyom! Anarchia powszechna wyszczerbiła wyłomy w twierdzy tradycyi, i pomału gwałt i tyrania początku stulecia znikły, aby ustąpić miejsca, miejmy tę nadzieję, mądrej i harmonijnej równowadze wszystkich sił, zespolonych jedynie ku wolnemu upragnieniu piękna.

Miedzy francuskimi rzeźbiarzami, w oczach wyśmienitego iszlachetnego Paul Dubois'a, Chapu'a, Mercié'go, Falgnier'a, Barrias'a, Puecha, w oczach tych klasyków, Rodin wprowadza sztukę przedziwnie prostą, wolną od wszelkiego naśladowania nieszczerzego, układem naturalnym, dreszczem życia zamienia i znosi te kilka martwych, konwencyonalnych modeli ludzkiego ciała, te gesta wiecznie jednakowe, przepisy na ruch cierpienia, radości, bohaterstwa. I gdyby się nie był wciągnął kilkakrotnie w fałszywe poszukiwania, zaczerpnięte z literatury dekadencjonalnej, gdyby się nie zanurzał w abstrakcyę, których forma rzeźbiarska nigdy nie może znieść — nie wiadomo do jakich nieznanych brzegów zaniósłby Rodin sztukę francuską, jakimi potężnymi korytami popłynęłaby ona!

Obok malarzów tradycyi, przygniecionych trochę silną nauką Ingres'a, pojawia się młode pokolenie, gorące i niemniej zręczne od swoich poprzedników. Meissonier, ten Horacy Vernet w zmniejszeniu, cudowny i bezduszny naśladowca małych holenderskich majstrów, Bonnat, Henner, Jules Lefebvre, Bonguereau, Jean-Paul Laurens, Dagnan-Bouveret, Detaille — wszystko tu w całej różnorodności talentów jed-

na i ta sama sztuka akademii; zato Roll umie malować potężny ruch tłumów, Besnard barwi swoje teatralne figury odbłaskami śmiałymi i kontrastowymi. Fantin-Latour, archaizujący wbrew własnej woli i robiący w swoich wagneryańskich litografiach wrażenie ostatniego z romantyków.

Eugène Carrière, największy z nich, przypominający swoją indywidualnością Rodin'a, pod powłoką szarej i różowej mgły, którą przesłania swoje rzeczy, daje majestat sentymentu matczynego i pieczy dyktando; dalej idą wytworne ozdoby dekoracyjne Henri Martin'a, bretońskie dzikości Cottet'a, wszystkie zapalały i niepokoją młodego malarstwa. Za malarstwem i rzeźbą idzie zwartą lawą coraz to bardziej wzmagająca się gromada akwarelistów, grawerów, akwaforzystów, litografów, ilustratorów książek i afiszów, medalionistów, którzy z ukończeniem sztuki prowadzą dalej dzieło włoskiego Odrodzenia. Bo czyż często medalion takiego Chapelain'a albo Roty'ego, rysunek Forain'a, jak niegdyś karykatura Daumier'a, nie lepiej tłómaczy umysłowy ruch narodu z dziedziny dowcipu i pomysłowości, aniżeli najbardziej pretensjonalna dekoracja?

Wystawy powszechne w roku 1878 i 1889 okazały postępy sztuki we Francji, wystawa z 1900 r. stwierdziła ostatecznie postępy owe. Architektura, zmieniona pracą naukową z okresu połowy stulecia, nie znalazła ostatecznie zdecydowanej formuły, zanadto pedantycznie wciąga się jeszcze w zbyt bijącą w oczy inżynierską geometrię, chociaż z drugiej strony takie pomniki budownictwa z przed dziesięciu laty, jak Pałac maszyn Dutert'a, albo Galeria Formiga, wykazały bardziej jeszcze od nadzwyczajnych trzysto-metrowych wież elegancję i zwartość architektury żelaznej. Na co jednak czekamy, a co już posiada Anglia, to wdzięk architektury zacisznej, łatwy i miły rozkład współczesnego domu; prosty sprzęt pokojowy, mebel praktyczny, a niepozabawiony powłoki piękna. Pomału, ale wytrwale sztuka praerafaelityczna przedostała się do przemysłu, do sztuki stosowanej; zasady Rossetti'ego, Bur-

ne-Jones'a, twórcy spokrewnionego z Gustawem Moreau, uroczyste wizje marzycielskie, z pod których się uśmiecha dusza angielska, nauczyły Williama Morris'a, poetę-tapicera, albo rysownika Walter Crane'a sekretu upiększania i oczarowywania egzystencji codziennego życia.

Jeżeli wiek XIX-ty dla sztuki francuskiej był świetną koroną tej kulturalnej pracy, która konsekwentnie rozwijała się od dwóch czy trzech wieków — to dla polskiego malarstwa stulecie ubiegłe było równocześnie narodzinami, najzupełniejszym początkiem rozwoju.

Koniec wieku XVIII-go osadza na tronie polskim jednego z najwykwintniejszych estetów, jakimi się poszczycić może świat cały. Fakt ten nie może przebrzmieć bez skutków. Ten sam zamek królewski, który daje gościnę poezji Trembeckiego, Węgierskiego, który skupia miłośników pierwszego polskiego teatru — nie może się obejść bez licznej i zorganizowanej instytucji malarskiej i rzeźbiarskiej.

Powstają Łazienki, dokument królewskiego istotnie pojmowania życia — sztuczna natura i naturalna sztuka rozsiana w dziesiątkach stawów, wysp, pałacyków, teatr — lepiej powiedzieć — marzenie teatru, figlarne fauny, omdlewające barokowe boginie, estetyczna atmosfera pałacowych salonów, galerie portretowe. Wszystko to stanowi świadectwo o tej zbiorowej artystycznej pracy, która, wspierana ręką Stanisława Augusta, rzuciła prawdziwe i mądre podwaliny pod budowę artystycznej kultury w kraju.

Ale kultura artystyczna kraju, a zwłaszcza rzucona w naród nazbyt z góry, to jeszcze nie to samo, co sztuka, a zwłaszcza nie to samo, co sztuka narodowa.

Śmiało powiedzieć można, że tym wszystkim dziełom sztuki, architektonicznym zwłaszcza, szczodłą królewską ręką rozsianym po Warszawie, kraj nie dał nic więcej oprócz gruntu, na którym stanęły i nie wziął z nich nic więcej, oprócz biernego prawa posiadania.

Nie więcej spoilo się z narodem i pałacowe malarstwo króla Stanisława. Sławni na swój czas Belloto Lampi i Grassi i sławniejszy od nich Bacciarelli przez cały czas pobytu w Polsce pozostali Włochami, co wreszcie stanowi ich zaletę, i nie wychodzili nigdy poza granice swoich rezydencyjnych obowiązków. Malowali więc włoską manierą portrety pięknych pań i układnych dworaków, włoską manierą rysowali widoki Warszawy (Belloto) na obstalunek Jego Królewskiej Mości i do salonów jasnie oświeconych lub jasnie wielmożnych przyjaciół. Na miejscowe talenty wpływu nie mieli bezpośredniego, nikogo malować nie uczyli, bo uczyć nie potrzebowali, — co zresztą na przyszłości sztuki narodowej tylko dodatnio odbić się mogło.

Wiek XIX-ty zatem zastaje kilkaset nowożytnych płócien w Pol-

Zagranica w malarstwie staje tylko w jednym rzędzie z Francją. Anglia przyhołubiła po rodzicielsku talenty Sargent'a i Whistler'a, wybornych i subtelnych portrecistów. Whistler do swego rodowego temperamentu domieszał magiczny, wzruszający wpływ sztuki japońskiej; Watts, odosobniony mistrz, jakby przypadkowo zabłą-

sce i absolutną nieobecność malarstwa, wiekowi zaś XX-mu on oddaje sławę jednego z najpierwszych artystów świata, kilkanaście europejskich talentów i świadomą drogę ku zdobyciu sztuki narodowej. Taka będzie rola tego stulecia w przyszłej historii.

Właściwe stulecie otwierają w Polsce dwa niezbyt świetne, ale dość znane nazwiska: Smuglewicza i Norblina.

Smuglewicz był profesorem uniwersyteckim malarstwa w Wilnie. Jak wszyscy szanujący się artyści tej epoki, Smuglewicz wykształcenie malarskie pobierał w Rzymie, studiował antyk, do którego nie dodał nic ze swojej indywidualności, gdyż jej nie posiadał. Stosunkiem do swojej epoki, przypomina w zmniejszeniu David'a Napoléonowskiego. Tak samo jest niewolnikiem przekonań artystycznych przeciętnych i oportunistycznych, tak samo cześci średnie wzory i średnie wymagania epoki. W spuściznie po nim zostało wiele portretów, kompozycji historycznych, obrazów kościelnych, jak również akademickich tematów z czasów rzymskiego czeladnictwa.

Gdyby chodziło o wykazanie utworu, który jako tako daje Smuglewiczowi tytuł do historii malarstwa, możnaby wymienić niektóre jego portrety, a nadewszystko liczne obrazy religijne, które zdobią nasze świątynie w Warszawie, Wilnie i innych miastach.

O ile Smuglewicza można postawić w linii „podobnych do David'a”, podobnych temperamentem twórczym, jeżeli już nie skalą talentu, to za to drugi malarz polski z początku XIX-go wieku, Norblin nie da się żadną miarą porównać do rywala David'a — owego Prud'hona, o którym z zachwytem pisze p. André Pératé w swoim szkicu „Siècle”, w niniejszym artykule „Beaux arts”.

Prof. Mysiński w swojej historii malarstwa polskiego przypisuje dużo narodowych cech twórczości Norblina. „Żaden malarz polski, oprócz Orłowskiego i Grottgera, lepiej i głębiej chłopca polskiego nie pojął i nie odtworzył. Ci chłopcy Norblina, to protoplaści najwierniejsi — jeszcze trochę idyllą w XVIII-go owiani, ale mimo to poetyczni i prawdziwi — chłopów Orłowskiego naprzód, potem Piotra Michałowskiego, później rozkosznych krakowiaków Juliusza Kossaka, górali Kotsisa, aż w końcu nawet i smętnych perobków Malczewskiego, czy zawadyaków Tetmajera.”

Może zbyt wiele wpływu przyznaje Norblinowi szanowny profesor. Istotą twórczości Norblina była raczej bezindywidualność rasowa. Z urodzenia Francuz, z wykształcenia uczeń szkoły francuskiej — cechy swojej

kany nie w swoją epokę i nie w swoje środowisko londyńskiego życia; przez swój artystyczny temperament, przez swoją potęgę barwy zbliża się on do największych weneckich malarzów oraz Michała Anioła; swoją płodną i szlachetną fantazją pozostaje anglikiem od czuba do pięty. On także, jak i nasz Puvis, kryje się za wieczne

rasy zaznaczał co najwyżej w technice. Po zatem dusza jego była dość białą kartą, na której mógł wypisywać swoje żądania każdy naród. Zanieśiony losami do Hiszpanii, Norblin malowałby ponure mury maurytańskie i jaskrawe przepojenia hiszpańskiej namiętności, przywołany do Polski malował polskiego chłopca, polskiego konia i polski krajobraz, a że był pracownikiem sumiennym, więc malował dobrze i poprawnie, tembardziej, że malować i rysować umiał, czego się nie da powiedzieć nie tylko o rówieśnikach Norblina, ale i o wielu następach, nawet z doby dzisiejszej.

Norblin narodowym malarzem był tylko w temacie, jaki wybierał i tem przypomina np. Kazimierza Brodzińskiego w poezji. Taki gatunek narodowości można nazwać raczej sielskością, zasłyszana jeszcze z pasterskich manii czasów Ludwika XV-go. To też zarówno, jak nie Brodzińskiego poezja stworzyła potężny napływ prawdziwie narodowych pierwiastków do poezji naszej XIX-go stulecia, lecz wewnętrzna praca całego młodego pokolenia promienistych i wulkanicznych, tak samo smętnych parobczaków Malczewskiego lub zawadyków Tetmajera, nie u Norblina i wogóle nie w malarskich wzorach doszukiwać się należy, ale w tych przyciszonych a wiecznie odradzających się ogniach, które naród wiekusiście dla siły swojego ducha przechowuje.

Bądź co bądź, Norblin dlatego właśnie, że indywidualnością swojego talentu młodszego pokolenia nie przygniatał, że w pracę swoją prawdziwą umiejętność malarską i kulturą estetyczną jeszcze z Francji wyniesioną, wkładał, mógł być znakomitym profesorem, jak to się i okazało w rzeczywistości, zwłaszcza w porównaniu z pedagogiczną działalnością Smuglewicza, który nie zostawił po sobie żadnego zdolnego ucznia, podczas gdy z pracowni Norblina w Warszawie wyszło ich kilku zupełnie zdolnych (np. Rustem), a jeden wprost niezwykły: Orłowski.

Aleksander Orłowski, zmarły w Petersburgu w r. 1832 — to jedna z tych tak na nieszczęście nasze wielu natur, nad którymi ciążył nemiżys rasy. Talent, jeden z największych pod swój czas w Europie, cygańska żyłka wyciągnięta do ostatnich granic, bujny temperament artysty i jakaś specyficznie nasza niemoc wielkiego czynu. Uważany i czczony przez cudzoziemców, odrzucony z przyczyn, że sztuką mało wspólnych nici mających, od swoich, Orłowski skończył na tem, na czem zaczął: pozostał w sztuce polskiej nadzieją i uzasadnionym żalem za wielką epoką, którą dane mu było z twórczości swojej wydobyć. To co po nim zostało

symbole: miłość i życie, młodość i rozkosz, nęcące bogactwo, śmierć i nadzieja długim łańcuchem snują się poprzez jego płótna, jak się snują poprzez życie ludzkie; ale symbole Watts'a niosą nam coś więcej oprócz wykładu piękna — niosą wyjaśnienie dzieła bożego i wskroś odmetu mamideł i upadków wskazują nam drogę, hen, na najwyższe

to, niestety, tylko wspaniałe przecucie sztuki, rzuty, muzealne świadectwa wielkich talentów, które gdyby inne warunki i t. d. i t. d.: słyszeliśmy to o naszych artystach nie raz.

Temperamentem artystycznym zlewał się Orłowski z tym jędrnym strumieniem narodowych cech, który wydał Reja i Aleksandra Fredrę — tężyźna fizyczna, rozmach humoru szlacheckiego, atawistyczne umiłowanie wojennego życia, stąd płynące odczucie żołnierza, konia, odczucie zamierającego typu szlacheckiego; — oto indywidualna linia talentu Orłowskiego, która potem odezwie się w rysunku Kossaka, a podniesiona do potęgi prawdziwie twórczej, da moc olbrzymienia liniom Matejki.

W krótkim szkicu nie sposób zatrzymywać się na tej olbrzymiej co do ilości, a zaginionej dla dzieł malarstwa epoki, która po śmierci Norblina i przed Matejką wydała tyle dziesiątków drobnych talentów, nie mogących się wybić silniejszych talentów, głuszonych wszechwładną bezatmosferą kulturalną w sztuce i tyłu, tyłu miernot zdecydowanych. Trzeba więc do porządku dziennego przejść nad szkołą Michała Stachowicza¹⁾ i naśladowcami Norblina czy Orłowskiego, uczniami Rustema, nad istotnymi nawet zasługami Kajetana Kielisińskiego²⁾, bo bądź co bądź nawet zbiorowa praca tych ludzi nie starczy jeszcze, za tak wielki moment, jakim była późniejsza epoka wielkich talentów i wielkich dzieł. Zatrzymać się trzeba jednak przy wymienieniu Piotra Michałowskiego.

Najlepiej ten człowiek malował konie i Napoleona, powiedziećby można, co zresztą wynika z epoki, która Michałowskiego wydała i z jego rdzennie polskiego usposobienia. Nie trzeba zapominać, że pod ten czas, kiedy żył i tworzył Piotr Michałowski (1825 — 1855) w każdym dworze na wsi wisiał portret Napoleona, a z utkwionego w dal wzroku cesarza rozchodziło się jakby wspomnienie tego kultu, które do naszych dworów przedostało się jeszcze z legiońskich tradycji. Nic więc dziwnego, że Micha-

¹⁾ Michał Stachowicz † 1835 r., malarz religijny, w Krakowie. Krakowscy miłośnicy urządzają obecnie zbiorową wystawę prac artysty.

(Przyp. red.).

²⁾ Kielisiński, rytownik, urodzony w r. 1808, um. w r. 1849, pozostawił po sobie wiele cennych sztychów.

(Przyp. red.).

wierzchołki nieśmiertelnego światła, gdzie człowiekowi ma się ukazać Bóg.

Niemcy obok wielkich rysowników Menzel'a i Liebermann'a, Uhde'go, wykształconych na spokojnej twórczości Van der Meer'a i Rembrandt'a, najwyższy ich jednak oszalamiający wprost

łowski urodzony za czasów najwyższego cezaryńskiego blasku Bonaparte'go, a do tego wychowany jako artysta na wzorach Raffet'a, twórcy malarskiego poematu o Prometeju-Napoleonie, przesiąknięty może więcej od innych jeszcze polaków powrotną falą uwielbienia dla największego z wodzów i imperatorów, Michałowski tyle miejsca w swojej twórczości poświęca Bonapartemu. Z uwielbieniem dla Napoleona płynie równocześnie całe wspomnienie młodości „górną i chmurną“ XIX-go stulecia w Polsce, tej młodości, kiedy nowe twórcze pokolenie Mickiewiczów, Żaleskich, Malczewskich odnajdowało w duszach swoich ukochanie natury, w święteziach i ukraińskich ruczajach dosłuchiwało się cichych modlitw wodnie i rusalek, w tajemnych guslach i zabobonach, na przekór zadziwionym klasycznym powagom, szukało tła do dramatów i poematów. W tych czasach nastąpiło po dość długiej rozłące spotkanie duszy polskiej z ziemią polską — i w tem ujęciu najsluszniej się należy epoce z przed 30-tu roku nazwa romantycznej, bo romantyczną, młodzieńczą była ta chwila skapania duszy w promieniach słońca, rozplynięcia się w cudach rodzimych pól i wód, w szumie puszcz litewskich i ukraińskich wiatrów stepowych.

W tem ujęciu Michałowski jest romantykiem malarstwa polskiego, bo w nim pierwszym odezwiała się szczerza tęsknota za swoim pejzażem, za polską linią w rysunku. Jego konie, jego krajobraz, cały jego rodzajowy rysunek, to już nie pańska na pół seryo, na pół wesola facecja artystyczna Orłowskiego, ale pokorne umiłowanie narodowego piętna natury i pewna męska świadomość narodowości w sztuce. Narodowym Michałowski jest nie w temacie, ale w odczuciu widzianej natury i w równej mierze ta narodowość odbija się w traktowaniu Napoleona, jak i „Stajennego na siwym koniu“ z pod Pleszowa, czy z pod Proszowic.

Nie miała jednak Polska swojego Delacroix'a, nie miała „Sturm und Drang'u“ okresu malarstwa w tych czasach, kiedy dekoracyjna „Wolność“¹⁾ z rąk starzejącej się już romantycznej poezji ujęła w rękę sztandar i z wysokości barykad paryskich sypała jaskrawe malarskie manifesty.

U nas ten okres odsunął się nieco w późniejsze lata, w okres nowego życia narodu, który dość wyraźnie odcina swoje granice od poprzed-

¹⁾ „La liberté“, obraz Eugeniusza Delacroix'a.

zachwyty odnosi się do fantazyi bardzo germańskiej Boecklin'a, szwajcara z urodzenia, radosnego wizyonera centaury, syren i trytonów. Klinger, Stuck i Thoma idą w ślad za Boecklinem. Holender Israëls i flamandczyk Frédéric, to przyjaciele biedaków, zawsze pokorni, choć czasem buntowniczego nastroju. Szwecya,

niej epoki w latach 1850—1863; jest to okres upadku emigracji paryskiej, tak ważnej w dziejach umysłowości polskiej, zgon poezji romantycznej, tlejacej jedynie jeszcze w twórczości ostatnich epigonów, narodziny nowych warunków życia ogólnospołecznego wreszcie, które w kolejnej przemianie zdarzeń wydadzą szkołę pozytywistów, polityczne życie Galicji i ostatnie konsekwencje ideałów 48 roku.

W poezji okres ten panowanie Ujejskiego przekaże Asnykowi, ideały mistyków zagłuszy jednostajnym hymnem „młotów i maszyn“, a w sztukach pięknych na przekór wszystkim profesorskim teoryom zabłyśnie najwspanialszą poezią linii, potęgą niebywałego do tej pory natchnienia wbrew pozytywizmowi i utylitarnej teorii.

Więc przede wszystkim ta prawie specyficznie polska zdolność do malarstwa batalistycznego, zdolność odczuwania żołnierza i konia, która się śmiało zaznacza w twórczości Orłowskiego i Michałowskiego, nabiera ostatecznego pogłębienia w talencie Juliusza Kossaka.

Nie tylko w malarstwie, ale w ogóle w sztuce polskiej, Kossak jest s'upem granicznym między tem życiem starszylackim, które inercyą XVIII-go stulecia dobiega czasami aż do naszych czasów, a tem nowym kosmopolityzującym się, które wraz z nowymi warunkami ekonomicznymi, postępem wiedzy, wprowadza na widownię nowe upodobania i nowe wartości. Kossak całą swoją duszą tkwi w szczątkach historycznego szlacheństwa, a rycerski ideał pozostaje mu do śmierci ideałem istnienia.

Obok niego Henryk Rodakowski, jako portrecista, otwiera polskiemu malarstwu drogę ku światłu. Ostatnie zapory usunięte: ideałom historycznym w znaczeniu prymitywnym (Kossak) stało się zadość i pojęcie szkoły, jako pewnej doskonałości technicznej w talencie Rodakowskiego, dociera już do zupełnej świadomości. Sztuka polska ma już więc tożsaczem tęskniła od początku wieku: tradycję swoją własną i kulturę. Z tej również przygotowanej epoki wychodzi najlepszy po dziś dzień ilustrator polski: Andriolli i znany malarz rodzajowy Kotsis; w tym czasie budzi się poczucie krajobrazu, jako niezależnego tematu artystycznego (Szeremętowski).

Artura Grottgera i Matejki twórczość z jednego i tego samego dobyły się pokładu, z tego samego zresztą, z którego wytrysnął wulkan poezji Mickiewiczów, Krasińskich i Słowackich, — a zwłaszcza Mickiewiczów. Bo nigdzie miłość i tęsknota nie zamieniły się prościej

Norwegia, Dania za przykładem Stanów Zjednoczonych kształcą się na wzorach szkoły francuskiej; Hiszpania dumna ze swego oślepiającego Fortuny wprowadza u siebie szkołę malowania błyskotkami. Jeden tylko włos uniknął naporu złego smaku: mówię o Giovanni Segantini, o tym pastuchu, którego uczyniło artystą umiło-

i bezpośredniej na pieśń, na twórczość, jak w duszy tej, co wydała „Dziady“, w tej, co wysnuła widzenie „Kazania Skargi“. Grottger do tej zasadniczej miłości niedoli dodaje jeszcze sentyment Bohdana Zaleskiego i niepewne echa Szopenowskich nokturnów.

W Grottgerze załamały się boleśnie wszechsłowiańskie pierwiastki melancholii bez wszechsłowiańskiej żywiołowej mocy. Lża, taka sama, jaka się sączyła z oka dziewicy, śpiewającej beznadziejne żale na Kossowie polu — błyszczy w każdym pociągnięciu ołówka Grottgerowskiemu — i oto dlatego każdy rysunek jego, to przeżalona piosenka bez dramatu. Twórczość Grottgera stworzyła i blaskiem narodowej poezji owiały tragedye dziejowe. Czemby był artysta bez nich, trudno odpowiedzieć, bo one mu dają nie tylko moc, ale i temat. Przytem natchnienie czerpie z nich Grottger bezpośrednio, w samym oceanie nieszczęścia znajdując dość materiału do odtwarzania go takim, jakiego widzieć może każdy, dziecko. To jest z jednej strony niezmiernie szlachetne w talencie artysty, ale z drugiej strony nie wynosi go nazbyt w górę, ponad miarę ilustratora nieszczęść dziejowych naszych. Grottger nie sięga do tajemnic narodu, jak nie sięga do nich ta z boleści i cierpienia zrodzona dziewczyna kossowska z pieśni serbskiej, — oboje pozostają wobec bytu narodów świętymi i bezkrytycznymi, jak dziecko.

Dojrzeniem i skupieniem twórczym w stosunku do Grottgera jest Jan Matejko. Najwierniejszy u nas uczeń prelekcji o literaturze słowiańskiej Mickiewicza; dzieje Polski pojmuje tak samo, jak je tworzył w potężnej i genialnej swojej fantazyi profesor tej literatury. Te same etapy rozwoju, które wydobywa na światło Mickiewicz i do nich olbrzyma mocą nagina resztę historii — wydobywa i oświetla barwanami Matejko. Jak profesora Mickiewicza, tak i ucznia Matejkę przede wszystkim uderza Polska królewska i mocarska. Więc w „Holdzie pruskim“ ugina się pozornie zgnieciony germanizm, a Zygmunt I-szy do olbrzyma dziejów wyrasta; więc w „Grunwaldzie“ rozwiany sztandar Jagielly, sztandar Bogarodzicy, zda się niesie ostateczną i śmierć i zagładę rycerzom krzyżowym; więc „Skarga“ w otoczeniu królewskiego dworu przenika duchem proroczym wszystkie wieki przeszłe i wszystkie wieki te, co przyjąć mają, jak ongi z wysokości katedry kolegium francuskiego, w przemocnych improwizacjach poety, tężał do symbolu narodowego proroctwa i był wyższy nad króle i królewskie dwory.

wanie gór. Segantini tworzy na swoich obrazach poezję błędnego pasterstwa, jak Millet śpiewał swoją wieśniaczą dołę; jeżeli nie ma w sobie epicznej wielkości milletowskiego spokoju chrześcijańskiego, to ma za to odczucie żywej i potężnej swobody, bezgranicznej swobody wolności szczytów górskich. Pierwszy to i ostatni poeta gór;

O ile jednak Matejko-historyk jest uczniem i naśladowcą, o tyle Matejko-artysta przostanie na wszystkie czasy zjawiskiem, pozostanie przykładem zamkniętej w sobie niezawisłej indywidualności. Michał-Anioł z Odrodzenia i przez długie wieki zbierana, skupiana w sobie tęgość narodowej zdolności — oto jedyni rodzice Matejki.

Matejko historię odczuwa sercem Mickiewiczowskiego ucznia, ale swoją własną, dziwną zdolnością tłómaczy ją liniami i barwami, a to zupełnie zabezpiecza jego stanowisko malarskie wobec sztuki. Tytuł do wielkości, tytuł do historii sztuki wszechświatowej daje jednak Matejce przedewszystkiem jego talent absolutnie twórczy, ten cudowny dar stwarzania rzeczy takich, jakich nikt inny stworzyćby nie mógł, ta moc indywidualności, która najmniejsze pociągnięcie linii uduchowia niezmiennym wyrazem: to jest Matejko!

Wizjonerem jest zaś Matejko, gdy maluje ludzką twarz. Gdy się patrzy w jego głowy Skargów, Wernyhorów, rycerzy i bohaterów, doskonale się widzi, że z ludzkiego modelu została tylko proporcja rysów, fizyczne prawdopodobieństwo układu twarzowego, po zatem każda nowa głowa, to nowy świat i znowu świat wyłącznie Matejkowski.

Jeden z młodych, niezmiernie zdolnych malarzów, entuzjasta (a jak każdy artysta, entuzjasta bezkrytyczny) Matejkowskich obrazów, patrząc na „Grundwald“ wyszeptał: „Trzy są tylko zdobycze w sztuce XIX-go wieku: pejzaż Millet'a, misterye Boecklin'a i głowy Matejki.

Nieszczęściem i przekleństwem wielkich ludzi są ich epigonowie, uczniowie i naśladowcy. A nikt u nas, nawet Słowacki w poezji, nie miał tylu naśladowców, co Matejko w malarstwie. Przekleństwo wzmogło się od chwili, kiedy mistrz został profesorem, dyrektorem i bożyszczem szkoły sztuk pięknych w Krakowie. Od tej chwili nastąpiła epoka, w której każde inne malarstwo, poza historycznym, było wyświecane i do miana sztuki niedopuszczane. Ile wtedy zamałowano płócien śmierciami Czarneckiego, Radziwiłłówny, urodzinami, ślubami i zwycięstwami wszystkich po kolei królów, hetmanów polnych i koronnych, polskich i litewskich — wiedzą na ziemi tylko stare mury szkolne z placu Matejki i niewygaśnię bogobojni entuzjaści mistrza.

Starannie przez tych zacnych, ale zbyt może ciasnych wielbicieli i przez samego dyrektora podsycany historycyzm w malarstwie, pochłaniał nawet dzielniejsze jednostki, z których sztuka historyczna nie miała nigdy pociechy, a sztuka polska wogóle, po odpowiednim zmanie-

czoło mu wieńczą pachnące girlandy alpejskich traw, oko jego błądzi po cichych stadach, skupionych w zbitą masę na bezgranicznym tle wolnego powietrza i dali lśniących ku słońcu lodowców.

* * *

rowaniu, spaceniu tych nieszczęśliwych naprawdę organizacji, nawet się i spodziewać niczego nie mogła. Mania historyczna ogarnęła zresztą nie tylko uczniów Matejki, lecz także ogromną gromadę jego rówieśników, z których niektórzy do dziś dnia uporeczywie wywieszają na wystawach swoje historyczne kompozycje, w tej niezmiennej a zacieklej nadziei, że jedyną sztuką w malarstwie jest obraz historyczny.

Pozostało jednak w młodszym pomatejkowskim pokoleniu spora garść niezależnych, którzy sobie bądź uświadomili, bądź przeculi, że z faktem pojawienia się jednego takiego człowieka, jak Matejko, malarstwu historycznemu w Polsce może się stać i zadość, i że od tej pory z Matejki należy brać nie jego widzialne, postrzegalne oznaki, lecz ducha onej narodowej mocy i ducha tej ogólnie-estetycznej cywilizacji, na której stanął Matejko.

Z tego pokolenia wyszli: Chelmoński i Malczewski, Pruszkowski i Podkowiński, bracia Max i Aleksander Gierymscy, Witkiewicz, Kurzawa, z tego pokolenia wyszła cała zwarta ława użyteczności w sztuce, cały wtórny szereg, bez którego nie może się obejść żadna epoka i żaden ruch artystyczny. Wszyscy ci ludzie są już narodowymi w całym tego słowa znaczeniu, narodowymi w wewnętrznej duchowej zawartości, bez względu na temat na kompozycję swoich utworów, bez względu na szkołę i na wpływy obce.

Wyjawszy czterech z nich już zmarłych: Podkowińskiego, Pruszkowskiego, Maxa i świeżo Aleksandra Gierymskich wszyscy oni żyją i zbyteczne jest tutaj o nich się rozwodzić. Płótna ich można widzieć wszędzie i zawsze, gdzie tylko są wystawy u nas, a co więcej częstokroć ich właśnie rzeczy dają miły wypoczynek po jednostajnej zielono-niebieskoczerwono-białej plachcie ścian wystawowych, które, niestety, po dziś dzień obwieszają rzeczy nie tylko słabe talentem, ale słabe umiejętnością malowania i rysowania, co w Europie jest już nieprzebacalne.

To pokolenie nadto wydało ze siebie zaczątki rzeźby polskiej, której, dotąd nie było. Rzeźba jednak nie ma dotąd swojego Chelmońskiego, ani Malczewskiego lub Pruszkowskiego. Zwłaszcza rzeźba monumentalna nie może się porównywać do zachodnio-europejskiej. Rzeźba salonowa spotyka się czasami z powodzeniem, nie wytwarzając jednak żadnej trwalszej tradycji.

Architektury polskiej w wieku ubiegłym nie było i być nie mogło, skoro nie stawiano, oprócz koszar, przeznaczonych na mieszkania dla

W tej babilońskiej wieży sztuk i narodów, zdala od angielskich i japońskich smaków, zdala od egoistycznych wynurzeń ze zwykłych przeciętnych ludzkich radości, czy zwykłych przeciętnych smutków, pośród panowania zrzeczności i anarchii bezdogmatyzmu, — w cichości, tajemnie tworzy się coś nowego, wielkiego, co zobaczy dopiero wiek przyszły. Będzie to więc ta sztuka nowa, jak ją wszyscy

rodzin prywatnych. Tandeta, źle pojęta oszczędność, wyrugowały sztukę architektoniczną. W tatrzańskim zakątku w Zakopanem chłopska twórczość góralów miejscowych i optymizm kilku estetów (ś. p. Matlakowski, Witkiewicz) wytworzyły coś w rodzaju rodzinnego stylu. Zdaje się jednak, że mimo tego, iż „sam nawet Ruskin, zobaczywszy ten styl“ i t. d., mimo wysiłki słusznej zresztą ambicyi warszawsko-zakopańskiej publiczności, mimo rozmnożenia naśladownictwa manii zakopańskiej, o stylu, o odrębności mowy być nie może, choć nie jest wykluczone, że po pewnem pogłębieniu, po pewnem zmęczeniu i fantazyi wiekowej, dzisiejszy gust tatrzański zmieni się w prawdziwy polski styl.

Pomatejkowskie pokolenie jest dzisiaj w pełni artystycznego rozwoju: wydało kilka znakomitych talentów, doczekało się uznania Europy, kilkudziesięciu medali, miliona recenzji, dziesiątka zawiedzionych nadziei, doczekało się zmanierowania i uwiadu wielu „obietujących“, a nie może się doczekać w żaden sposób jednego — kontaktu, spoznania z własnem społeczeństwem. Jak było za ś. p. czasów Smuglewicza i Norblina, tak jest i dzisiaj: minimalny odsetek wybranych czynnie interesuje się losami sztuk pięknych, społeczeństwo jako takie, zaledwie nie niema przeciwko sztuce. Tem się różnimy znowu od estetycznych narodów.

I dlatego następne pokolenie, to, które zamlodu jeszcze wchodzi w wiek XX-ty z takim samym, poetycznym co prawda, ale i boleśnie ciężkim bojem musi walczyć z obojętnością, z jakim walczyli Kurzawa, Podkowiński, fakt smutny tembardziej, że na najmłodszych liczyć możemy niemniej od ich poprzedników: pejzażysta Stanisławski jest ozdobą każdej światowej wystawy, Mehoffer zdobywa medale i entuzjazmy w najsurowszych *jure'ach* europejskich, Wyspiański wznosi się do epokowych momentów naszej sztuki wogóle. Cóż robić? Silniejsi wybijają się, słabsi uporem, choćby niemniej artyści, muszą upaść w boju z nieżyłościwością.

Wiele z nazwisk zasłużonych, wielu z dzielnych artystów nie zanotowałem tu nawet — nie dlatego, aby nie dosięgali do wartości historycznych, ale jedynie dlatego, że ten krótki szkic ma być wytyczną tej drogi, po której szła historia sztuki w Polsce, a dla takiego topograficznego planu wybiera się częstokroć nie najwyższe, lecz najjaskrawsze, najbardziej wydające się momenty.

Przyp. tłóm).

lubią nazywać, choć dobrze nie wiedzą, co to jest ta sztuka nowa i jaką być powinna. Sztuka nowa, to nie pieszczotliwa groteskowość małych fantazyj, wdzięczna ozdoba na meblach, którymi zdobią salonowe szafki, aksamity i plusze, barwione grawiury, zapełniające zbyt już kobiece zacisza. Nowa sztuka, sztuka XX-go stulecia, będzie sztuką powszechną, sztuką żyjącą życiem narodów, lub pociągającą te narody do badania tajemnic głębokich symbolów. Niektóre dzieła Rodin'a, pomnik zamordowanym w noc św. Bartłomieja i te płaskorzeźby i grupy z zawartem w nich prostem, szczerem uczuciem, te zwłaszcza, gdzie młoda szkoła rzeźby zdaje się zapominać o grzecznej sztuczności akademickich przepisów, aby wydzierać prawdę ruchu naturze i uczucia ludziom, płótna Roll'a i Carrière'a, rzeczy Frédéric'a, tego apostoła socjalizmu, te malowidła Uhde'go, w których pod szatą robotniczą ukrywa się nieśmiertelność bóstwa, malarstwo bardziej jeszcze chrześcijańskie, aniżeli ewangeliczne, obrazy Tissot'a, a ponadtem wszystkim wszelkie życiodajne symbole Watts'a i Puvis'a — oto, zdaje się, w tym końcu wieku pierwszy wpływ sztuki powszechnej, sztuki nowej.

André Péroché,

Spolszczył

Adam Siedlecki.

XI.

MUZYKA.

Wiktor Hugo porównywa muzykę XVI-go wieku do księżycyca rozjaśniającego swem światłem czystem i pogodnem, wspaniałe sklepienie świątyń renesansowych.

Gdyby poeta chciał określić i uprzytomnić nam działanie muzyki XIX-go wieku, musiałby się zdobyć na świetniejsze jeszcze obrazy. Ten „księżyc sztuki“ stał się dzisiaj jej słońcem. Jak słońce, muzyka dzisiejsza roztacza dokoła światło i ciepło, ruch i życie. Ona, będąca niegdyś sama satelitą, obecnie otoczona jest zastępem satelitów, które krążą dokoła niej, z niej czerpią swoje światło, o ile nie zostają przez nie pochłonięte i zgaszone. Nie ośmieliłbym się twierdzić, że nasz wiek jest przeważnie wiekiem muzyki, ale pewną jest rzeczą, że w stuleciu obecnym wszystkie inne sztuki piękne zbladły wobec muzyki. Któraż bowiem mogłaby się z nią mierzyć chwałą i znaczeniem? Gdzież zjawił się (że wspomnę tylko tego jednego), gdzież zjawił się Beethoven architektury, malarstwa lub rzeźby? Beethoven! to jest ten, którego należy uznać za największego pono ze wszystkich. Na progu tego wieku naszej sztuki — co mówię, tego wieku naszej duszy, stoi młodzieńczy Beethoven, jak ów bohater potężny i młodzieńczy również,

który wzbudził jedno z najwznioslejszych jego natchnień — Napoleon. Każdy z nich świat odnowił: jeden w porządku idealnym, drugi w porządku realnym, a to odnowienie zdaje się nam tak bliskie jeszcze. Nie upłynęło więcej jak lat siedemdziesiąt od śmierci Beethowena. Oczy, które się nie zamknęły dotąd mogły go widzieć, i podczas gdy długa przeszłość oddziela nas od największych mistrzów piękności widzialnej, on, równy im wszystkim, największy może z mistrzów niewidzialnej piękności muzycznej, ów mistrz muzyk wszystkich czasów, był muzykiem czasu, który z chlubą możemy nazwać naszym.

W ciągu wieku ubiegłego muzyka nie tylko rozwinęła się, ale się przekształciła także. Ażeby ocenić zarazem jej wzrost i rozwój spójrzmy na nią z potrójnego stanowiska: narodowości, formy muzycznej, wreszcie roli lub ideału samej muzyki.

* * *

Jeśliby trzeba określić nasz wiek muzyczny imieniem jednego narodu, trzeba by go nazwać wiekiem niemieckim. Od Beethovena podąża on do Wagnera, przechodząc przez Webera, Schuberta, Mendelssohna i Schumanna. Czy widziano kiedy wspanialszy pochod, większą epokę, której wielkość okazuje się, jak mówił Pascal, nie na jednym tylko krańcu, lecz odrazu na obu krańcach i na całej dzielącej je przestrzeni.

Włochy panowały nad dawnymi epokami. W przeciągu jakichś trzystu lat, można by ziemię włoską nazwać matką lub wychowawczynią wszelkiej piękności. Pod koniec XVI-go wieku dobroczynny wpływ jej geniuszu narodowego ogarnął polifonię głosową przez Gallo-Belgów ugruntowaną. Ta sztuka zawiła i trudna osiągnęła swą doskonałość i wydała kwiat swego ideału dopiero pod surową dyscypliną i jakby pod rzymską ręką Palestriny.

Wiek następny podniósł do szczytu chwałę łatyńską. Włosi, którzy przed tem tylko ustalili i ujęli w reguły polifonię głosową, stworzyli następnie recitativo i melodyę.

Opera zrodziła się w salonach florenckich; kaplice rzymskie słyszały pierwsze oratoria. Dawna muzyka przez czas długi dzieliła się na wiele głosów, muzyka odradzająca się skryształizowała się w pojedynczym głosie, pełnym takiej siły i takiej słodyczy, że melodia i to melodia włoska stała się na długo władczynią świata.

Nawet w ustach cudzoziemców śpiewała ona niekiedy w XVIII-ym wieku. Nie wykazano dotąd dostatecznie, jak wiele pierwiastku włoskiego tkwiło w geniuszu, albo, powiedzmy lepiej, pod geniuszem germańskim owej epoki. Jakie silne podstawy łatyńskie, to jest klasyczne, jakie potężne warstwy marmuru klasycznego podtrzymują arcydzieła jakiegoś Haendla, Glücka, lub Mozarta. Jeden jedyny mistrz ówczesny Bach całkowicie był niemieckim ale był takim ponieważ sam dla siebie, w cichości i odosobnieniu. Współcześni Bacha nie zrozumieli go i połowiczne dlań tylko mieli uznanie. Haendel nie dostrzegł go wcale i Niemcy przed upływem połowy ubiegłego stulecia nie spostrzegli, że z miechów organów lipskich wyszła cała muzyka niemiecka.

Tak więc i wiek XVIII-ty zakończył się chwałą muzyki włoskiej: coś z jej tradycji, z jej ideałów przeszło do sztuki, która w wieku następnym wznieść się miała wobec niej i ponad nią. Wiek nasz powitał ją przyjaznym uśmiechem. Rossini się zjawił i, jak powiedział Stendhal „chwała tego człowieka rozszerzyła się po najdalsze kresy cywilizacji“. Geniusz Rossini'ego był wybuchem ogni sztucznych, które zakończyły festyn wyprawiany przez Włochy dla świata całego. Rola i posłannictwo Rossini'ego polegały nie na początkowaniu, lecz na zakończeniu epoki i mistrz „Cyrulika“, który wyjątkowo, jakby cudem, stał się też mistrzem „Wilhelma Tella“, nie odnowił ducha swej rasy, lecz streścił go tylko w owych dwóch swych arcydziełach o tak pogodnej wielkości i wesołości promieniającej.

Inne jego dzieła — sam on pierwszy to uznał — musiały zaginać, jako oparte na pozorach i kłamstwie. Były to pozory błyskotliwe, kłamstwo świętne i cieszące się sobą, niemniej przeto kłamstwo i próżność form niegdyś pełnych

i pięknych, ale tracących z dnia na dzień te żywioły rzeczywiście i szczeroludzkie, które niegdyś zawierały. Melodya włoska stopniowo utraciła wszelką prawdę. U Bellini'ego przewiewały ją jeszcze westchnienia melancholijne, u Donizetti'ego wstrząsały nią odgłosy namiętności. Ale następnie piękność łatyńska zagrożona została ostateczną zgubą. Verdi ożywił ją znów. Należało przedewszystkiem ocalić muzykę włoską, która ginęła z wyczerpania. Dokonał tego nie bez pewnej szorstkości Verdi dawniejszy, twórca „Ernaniego“, „Trubadura“ i „Rigoletta“. Następnie chodziło o to, aby ją oczyścić i zwrócić do dawnych wzorów, do dawnych mistrzów, którym się przeniewierzyła. Dokonał tego ostatniemi czasy również Verdi, jako twórca „Otella“ i „Falstaffa“.

Oto jest stulecie włoskie. Dzieje jego nie długie i, mimo kilku sławnych imion, dość ubogie. Gdyby nie skuteczna pomoc ostatniego z jego synów, wiek ten utraciłby może dziedzictwo i zapomniałby o ideale czasów poprzednich. Gdyby zapytano dziś Włoch muzykalnych, jak przepędziły kończące się stulecie, mogłyby odpowiedzieć tylko skromnie, że je przeżyły.

Niemcy muzykalne mogłyby rzec z dumą, że w nim wzrosły. W r. 1801 Haydn żył jeszcze, Beethoven liczył lat trzydzieści jeden. W kilka miesięcy później tworząc „Symfonię heroiczną“ pisał do jednego ze swych przyjaciół. „Wstępuję na nową drogę“. Droga owa, pnąca się wciąż w górę i naznaczona szeregiem arcydzieł, prowadziła go do szczytów muzyki. Od samych początków Beethoven przed potęgą tonów otwiera cały świat moralny, niezmierne dziedziny życia. „Niemiec, mówił Wagner, chce nie tylko odczuwać, lecz także przemysleć muzykę“. W dziedzinie muzyki Beethoven odsunął nagle w nieskończoność granice myśli i uczucia. Rossini i Beethoven! Te dwa współczesne sobie imiona panują nad pierwszą ćwiercią ubiegłego wieku; ale z jak nierównych wyżyn! Nierówność ta odtąd wzmaga się między ich obydwoma rasami. Od czasu Beethovena geniusz germański pozbywa się coraz bardziej wszelkich pierwiastków włoskich. Wielej mistrze niemieccy tego wieku, są

prawdziwymi Niemcami. Beethoven w swoim „Fidelio“, Weber szczególnie w swoim „Wolnym strzelcu“ stworzyli operę narodową, którą Mozart przeczuwał tylko w swym „Flecie zaklętym“. Skończyło się panowanie Greków i Rzymian, bohaterów, kapłanów i królów. Schubert udziela najlepszą częścią swego geniuszu muzycznego, najskromniejszym ze wszystkich współbraci i pyszna „arya“ włoska ustępuje miejsca prostej pieśni niemieckiej.

Odtąd Niemcy stają się samą muzyką, a cała prawie muzyka staje się niemiecką. Muzyka pokojowa lub orkiestralna, symfonia, kwartety lub pieśni, wszystkie te formy muzyczne, rozwijają się w Niemczech coraz bujniej i służą do wyrażenia najrozmaitszych stanów i nastrojów uczuciowości nowożytnej, wszelkich radości i cierpień duszy współczesnej, jej marzeń i pragnień, jej słabości i jej cnót. W muzyce to, w muzyce własnej, narodowej, ojczyzna Weбера, Schuberta, Mendelssohna i Schumanna, dochodzi naprzód do samopoznania i pełnej świadomości siebie. Czarujący twórca „Snu nocy letniej“, pełen powagi twórca „Eliasa“ i „Pawła“ pierwszy zarządza wykonanie kolosalnych kompozycji Sebestyana Bacha. Cień starego „Kantora“ wygrywa bitwy, które być może, przegrałby za życia i z pod stuletniego zapomnienia Niemcy wydobywają najpierwsze tytuły swej chwały i fundamenty budynku, nad wzniesieniem którego nieustannie pracują.

Wszystko jest logiczne i proste w rozwoju twórczości niemieckiej. Rozwija się ona bez żadnych zboczyń i zakłóceń. Jakkolwiek nierówni Beethovenowi, Mendelssohn, Schumann, Brahms, pokrewni mu są duchowo. Wreszcie zjawia się Wagner, który jeśli pod pewnymi względami może się wydać przeciwieństwem Bacha i Beethovena, w gruncie rzeczy, przez samą istotę swego geniuszu muzycznego, jest godnym ich następcą. Duch plemienny osiągnął w dziełach Wagnera rozwój zupełny i nieomal potworny. Tak więc ręka niemiecka w pewnym względzie otworzyła to stulecie muzyczne i ręka niemiecka je zamknęła.

W stosunku do tego rozwoju muzyki niemieckiej, muzyka francuska zachowała swoją rolę tradycyjną.

W dziedzinie muzycznej Francja nie była nigdy mistrzynią, lecz pośredniczą między narodami. Nie stworzyła ona pierwiastków zasadniczych, idei i form rozróżnionych, idei „matek“, jak się wyraża Goethe; ale stąd nie wynika, aby nie posiadała nic na własność i aby cała jej oryginalność polegała na braku wszelkiej oryginalności. Wbrew przepowiedniom Jana Jakóba Rousseau, Francuzi zdobyli się na własną muzykę i nie wynika stąd wcale, jak on przepowiedział, tem większa dla nich szkoda. Francuscy mistrzowie: Grétry, Boieldieu, Hérold, Auber, stworzyli ów poważny rodzaj opery komicznej, który stał się wyłączną własnością Francji. W tem samym stuleciu powstał jeszcze inny „rodzaj“ szlachetniejszy, który możnaby nazwać międzynarodowym: jeśli zaś go nazwano „Operą francuską“, to dlatego, że twórca „Niemej“ dał pierwszy jej wzór, a także dlatego, że Rossini w swym „Wilhelmie Tellu“, Mayerbeer w „Robercie dyable“, w „Hugonotach“ i w „Proroku“, ożywił ideałem francuskim obcy swój geniusz.

W dalszym rozwoju muzyki europejskiej XIX-go stulecia, Francja naprzemian oddziaływała na Włochy i na Niemcy, lub też z większą jeszcze siłą doznawała ich oddziaływań. Berlioz nawet, jeden z największych i najbarbarzyńczo oryginalnych jej mistrzów, nie był może wyłącznie francuskim. Wielbił on Beethovena i cenił wysoce Spontini'ego. Miał jednaką miłość dla Goethe'go i dla Wiergiliusza; jeśli w „Potępieniu Fausta“ okazuje się niezrównanym tłumaczem myśli niemieckiej, to w wielu ustępach „Zdobycia Troi“ i „Trojańczyków w Kartaginie“ daje się on poznać jako przedstawiciel tragedii nie włoskiej wyłącznie, lecz klasycznej, jako rzecznik ideału, któryby można nazwać latyńskim.

Wszelako Berlioz w historii muzyki francuskiej jest postacią odosobnioną, nieomal ekscentryczną. Jest to geniusz wyjątkowy. Skoro się myśli o szkole francuskiej i o stuletnim jej rozwoju, można powątpiewać czy należy Berlioz'owi przyznać w niej najwyższe miejsce, ale bez żadnych wątpliwości można mu przyznać miejsce oddzielne

Prąd płynie jakby u jego stóp. Około połowy stulecia prąd ten staje się głębszym i cieplejszym. Wtedy zjawia się „Faust“ i płomienny geniusz Guonoda przywraca muzyce francuskiej uczuciowość, namietność i poezję, które utraciła w oschle dowcipnej sztuce Auber'a. Odtąd wpływ włoski zmniejsza się ciągle we Francji, natomiast technicznie północy, coraz silniej daje się w niej odczuwać. Mnożą się koncerty i za ich pośrednictwem, mistrze niemieccy coraz większą osiągają popularność wśród publiczności francuskiej. Gust jej oczyszcza się, jej ideał coraz wyżej się wznosi i niebawem można widzieć, jak „najzawilsze symfonie pociągają tłumy w tej samej Francji, w której muzyka narodowa ograniczała się dotąd na wodewilach i lekich piosenkach¹⁾).

Wszelako Francja pozostaje sobą. Jej indywidualność polega na stanowisku pośrednim, stanowisku złotego środka. Arcydzieła muzyki francuskiej jak „Faust“, a później „Carmen“, że nie przytoczymy już tu późniejszych, najnowszych utworów, utrzymują się zawsze na tem samem stanowisku; niemniej przeto upodobania muzyczne składają się coraz bardziej we Francji dzisiejszej na stronę niemiecką. Czyż potrzebuje wymieniać wielkiego jej artystę, który jedyny z żyjących przypomina niekiedy Beethovena. Czyż nie we Francji wreszcie od lat dziesięciu Wagner, wszechwładny nieomal wpływ wywiera? Straszna jest zemsta bóstwa obrazonego, i oto każe ono sobie płacić ślepą uległością za ślepy również opór, stawiany mu niegdyś na gruncie francuskim.

W „koncercie europejskim“ do naszego wieku trzy głosy dały się tylko słyszyć, obecnie nowy głos się podnosi a właściwie budzi się, gdyż przed niedawnym czasem słyszeliśmy go już. Z dalekich stron, z poza krajów niemieckich płynie on na zachód, śpiewając pieśni nowe i pełne uroku. Długi czas tłumiony przez wpływ cudzoziemski, samodzielny rozwój sztuki słowiańskiej wyzwala się coraz więcej. Geniusz słowiański nie umarł całkiem z Fryderykiem

¹⁾ Taine. «Filozofia sztuki».

Chopinem. Mistrz mazurków, nocturnów i polonezów, nie wyczerpał ideału swej rasy. Być może, iż z tej strony przygotowuje się nowe jakieś odrodzenie, pierwotne i wyrafinowane zarazem, ale obecnie przygotowuje się ono tylko. Widać zaledwie jakieś dalekie jego przebliski na północy. Zanim one zapłoną i zaleją nas silnem swem światłem, zanim w dziedzinie muzyki dzisiejsza równowaga i hierarchia narodowości zasadniczej ulegnie przemianie, patrzmy obecnie na zstępującą poza horyzont promienną chwałę wieku Beethovena i Wagnera, wielkiego wieku germańskiego¹⁾.

¹⁾ Autor niniejszej pracy uznaje zasadniczo trzy główne „narodowości muzyczne“: włoską, niemiecką i francuską, i w swym przeglądzie uwzględnił tylko rozwój ich muzyki w XIX-ym wieku. W powyższym ustępie krótką wzmianką zbywa muzykę słowiańską, jako będącą wyrazem życia duchowego nie poszczególnych narodowości, lecz całego plemienia. Jednostronność tego zapatrywania okazuje się wyraźnie w nadto nawiasowem, niedostatecznem i niedość dobitnem określeniu stanowiska Chopina, który był przecież rzecznikiem nie tylko ducha plemiennego, lecz także ducha narodowego w jego odrębnych, indywidualnych cechach, a przez to głównie zdobył sobie takie olbrzymie znaczenie w muzyce wszechświatowej, iż w zakresie swej sztuki zjednoczył i szarmonizował pierwsiutki ducha europejskiego z pewnymi żywiołami swojskiej tradycji, nie tylko w narodowych, lecz także w ludowych jej objawach. Muzyka Chopina — to roślina silna i żywotna, a przeto tak wspaniale rozwinięta, sięgająca swymi korzeniami w najgłębsze pokłady rodzimej swej gleby, a wznosząca się swymi konarami w najwyższe sfery kultury wszechludzkiej. W późniejszym swym rozwoju muzyka polska zachowała zawsze ten charakter wybitnie narodowy, jaki jej nadał genialny twórca mazurków i polonezów, ale nigdy już nie zdołała wznieść się do tego znaczenia sztuki wszechświatowej, jakie osiągnęła w jego utworach. Najznakomitszy jej mistrz doby późniejszej, Stanisław Moniuszko, jako śpiewny liryk i dramaturg, rozwinął ogrom samorodnych natchnień twórczych i wznosił się niekiedy do szczytu artystycznego w sferze czysto narodowej, ale nigdy nie zdołał się wznieść ponad jej zakres, ani przeniknąć do tych jej głębin, w których ona się łączy ze sferą ogólnoludzką. Współcześni muzycy polscy, jak Władysław Żeleński i Zygmunt Noskowski, podążając za postępem najnowszej muzyki europejskiej, w swej twórczości utrzymują się na tym rodzimym i swojskim gruncie, który tak doskonale został ustalony i wyrobiony przez wielkich ich poprzedników.

(Przyp. tłum.).

* * *

Wiek ten, ponieważ był germańskim, musiał być symfonicznym, gdyż muzyka w Niemczech posługiwała się symfonią, jako przyrodzoną swą formą i ulubionym środkiem ekspresji. W r. 1840 pisał Wagner: „Jeżeli zgodzimy się na to, że każda sztuka w pewnej swej gałęzi osiąga najzupełniejszy i najbezwzględniejszy swój wyraz, to niewątpliwie rodzaj instrumentalny posiada takie znaczenie dla muzyki. W tym rodzaju muzyk nie jest obowiązany do żadnych poświęceń i może zrealizować najwznioślejsze swe natchnienia. Jest to jedyna dziedzina, w której niezależnie od wszelkich obcych wpływów geniusz wznosi się do swego ideału; tam tylko talent bez żadnych ograniczeń może rozwinać wszelkie środki swej sztuki nie wychodząc poza jej obręb“¹⁾,

W tej dziedzinie, w dziedzinie muzyki instrumentalnej rozwój stulecia ma swój początek główny, swój przebieg i swe ujście. Haydn i Mozart a przede wszystkim Haydn udoskonalili symfonię; Beethoven uczynił z niej nie tylko jedną kategorię ideału muzycznego, lecz także jeden z cudów ludzkiego geniuszu, jedno z arcydzieł uczucia i myśli. W dziejach muzyki nic większego, nic równie wielkiego może nie dokonano do dni naszych. Starożytni stworzyli melodye, średnie wieki przekształcały ją utrzymując ją w chóralnym śpiewie gregoriańskim, aby ją następnie rozprowadzić i zatopić w harmonii wielogłosowej. Odrodzenie — mówię o odrodzeniu muzycznym późniejszym o cały wiek od odrodzenia sztuk plastycznych — wydobyło znów melodyę prostą. Przez długi czas głos ludzki przeważnie posiadał w muzyce znaczenie. Następnie instrumenty poczęły mu towarzyszyć i stopniowo wytworzyła się orkiestra. W dziełach Haydna i Mozarta śpiew nie panuje już wyłącznie, ale zawsze panuje przeważnie: „Stworzenie“, „Pory roku“, „Wesele figara“, „Don Juan“, „Flet czararowany“, wyrównyując co najmniej sonetom, triom, kwartetom i symfoniom obu mistrzów. Wreszcie zjawiał się

Beethoven. Potężna dłoń jego przemieściła oś starego świata i polifonia instrumentalna t. j. muzyka absolutna, albo jak ją nazwał Hegel, muzyka czysta stała się środkiem i szczytem piękności muzycznej.

Geniusz Beethovena jest symfoniczny przede wszystkim, symfoniczny podwójnie, jakby w dwóch stopniach. Jest takim naprzód przez swoją polifonię, t. j. przez wielość instrumentów i głosów, którymi się posługuje, a następnie, może i w wyższym jeszcze stopniu, przez tę zdolność szczególnie niemiecką, którą Beethoven posiadał w najpełniejszej mierze, zdolność śledzenia idei a jednocześnie przytem rozwijania jej i pomnażania, oraz wysnucia z niej, a nawet wydobywania choćby przemocą całej treści, jaką ona zawiera, Beethoven sam opisał tę swoją działalność, która u niego nie tylko z umysłu ale i z duszy wynikała. „Z ogniska entuzjazmu, mówi on, na wszystkie strony wyrывa mi się melodia. Zadyuszany podążam za nią; dościgam ją. Ulatuje mi znów, znika, pogrąża się w tłumie wzruszeń różnorodnych. Dościgam ją ponownie. Pełen ognistego zachwyty chwytam ją z upojeniem i nic mi już z nią nie zdoła rozdzielić; pomnażam ją we wszelkich modulacjach i w ostatniej chwili odnoszę tryumf nad pierwszą moją ideą muzyczną... I oto jest symfonia“.

Jest to symfonia taka, jaką uczynił ją Beethoven i jaka po nim nie miała już być przekształcona. Od czasów Beethovena duch symfoniczny rozprzestrzenił się i podbił świat; wiek ubiegły mógłby przyjąć za godło swoje zdanie pewnej Świętej wieków średnich: *Symphonialis est anima*.

Włochy opierały się długo temu nowemu prądowi. „Wilhelm Tell“, który nie miał poprzedników, nie miał też następców. Zawarte w nim piękności instrumentalne wzbudziły poza Alpami więcej zadziwienia, aniżeli zachwyty. W każdym razie nie wywołały naśladowictw, zaledwie za naszych dni nieomal od wczoraj orkiestra „Aidy“, „Otel-la“ i „Falstaffa“ zastąpiła orkiestrę — gitarę, którą w przeciągu trzech ćwierci wieku posługiwali się Włosi dla akompaniowania najpospolitszym i najpiękniejszym swym śpiewom na scenie.

¹⁾ Dziesięć pism Ryszarda Wagnera „O muzyce niemieckiej“, przekład francuski Henryka Silège, tom I, Fischbacher 1898.

Do Francji symfonia przedostała się prędzej i wcześniej uległa tam ona rozdziałowi i rozszerzeniu i straciła na pierwotnej swej czystości. Berlioz przymieszał do niej, jeśli nie przedstawienie dramatyczne, to przynajmniej poezję, komentarz lub program, nie mówiąc o tem, że przy całym swym talencie symfonicznym w połowie tylko był symfonistą. Chcę powiedzieć, że celował on nie tyle w rozwinięcie, i w wielorakiem ujęciu idei muzycznej, ile w urozmaiceniu dźwięków, służących do jej wyrażenia. Można w nim podziwiać więcej wirtuoza orkiestralnego, aniżeli mistrza czystej symfonii.

Jakkolwiek bądź polifonia instrumentalna powoli ustąpiła się w muzyce francuskiej. W operze nawet, w operze komicznej francuskiej tego wieku, zdobywała ona sobie coraz większe znaczenie. Obecnie jednym z największych muzyków Francji jest autor „Samsona“ i „Dalili“, a jest to zarazem autor niezrównany symfonii „ut“ minor i można się wahać, gdyby trzeba było uczynić wybór między jego arcydziełem muzyki dramatycznej i arcydziełem muzyki absolutnej.

W Niemczech zasada symfoniczna osiągała w następstwie coraz większe znaczenie, jako podstawa i prawo naczelne całej sztuki muzycznej. Jeżeli żaden z następców Beethovena nie dorównał mu, to żaden z nich nie zdradził go. Wszyscy oni wedle jego wzorów opracowywali symfonicznie różne przedmioty i różne rodzaje: muzykę orkiestralną pokojową, a nawet fortepianową; gdyż fortepian w wieku Beethovena i Schumanna zawdzięcza swe znaczenie i swą chwałę, temu przedewszystkiem, że jest instrumentem polifonicznym. Nawet zwykła pieśń uległa w Niemczech przeobrażeniu wskutek rozwoju symfonii. Pieśń włoska jest piękna tylko sama przez się — pieśń Schuberta lub Schumana, jest piękna też przez to wszystko, co jej towarzyszy lub, co ją otacza, przez to wszystko, co ją poprzedza, a niekiedy przez to, co ją przedłuża w nieskończoność.

Możnaby sądzić, że skoro doprowadzona została do

tego stopnia rozwoju muzyka symfoniczna, niezdolna była już wznieść się do wyższej piękności i do wyższej chwały. Lecz oto zjawia się Wagner i uznając niepodobieństwo powiększenia tej potęgi, postanowił ją zwrócić w innym kierunku. Jak sam się wyraża, zwrócił strumień symfonii w łożysko muzyki dramatycznej, symfonii całkowitej, a pod tem rozumiem naprzód symfonię, jako połączenie instrumentów i brzmień, a następnie ducha symfonii t. j. jej logiki dedukcyi i nieomal rozumowania. Wagner szczególnie był uzdolniony do spełnienia tego dwoistego zadania. W wyższym jeszcze stopniu aniżeli Berlioz posiadał geniusz instrumentacyi, a przedewszystkiem, jak nikt może od czasów Beethovena i Bacha, posiadał ten drugi geniusz bardziej wewnętrzny i istotny, który rozwija i pomnaża myśl muzyczną, który śledzi za nią, ściga ją, zgłębia ją i ogarnia. Tam to na dnie swej natury, swej natury niemieckiej, Wagner musiał dojść do wynalezienia teorii i systemu *leitmotivów*, a zarazem środków nieskończonych ich zastosowania.

Tak więc Wagner nie pozostał w przeciwieństwie ze swoim poglądem dawniejszym, który powyżej przytoczyliśmy. Zdobył on teatr dla symfonii i odnowił go przez nią. Przepaść głęboka oddzielała niegdyś muzykę dramatyczną od muzyki absolutnej, Wagner spróbował połączyć obie. Od czasu Beethovena, muzyka niemiecka zgromadziła ogromny zasób potężnej siły wyrazowej, nieco nieokreślonej jednak, można powiedzieć nawet, abstrakcyjnej. Wagner zapragnął dać jej za przedmiot określony akcyę i słowo. Wiekuisty problemat związku między słowem i dźwiękiem, rozwiązał on w sposób, być może tymczasowy tylko, lecz z pewnością genialny i wspaniały. Na schyłku wieku stał się on mistrzem tej sztuki muzycznej, którą można nazwać symfonią stosowaną, podobnie jak Beethoven w początku wieku, był mistrzem symfonii czystej.

Rozwój muzyki w przeciągu stu lat ostatnich nieogranicza się tylko na tryumfie jednej z trzech wielkich narodowości muzycznych: narodowości niemieckiej i jednej z wielkich form muzycznych — symfonii. Sama istota muzyki uległa zmianie, aby zaś określić tę zmianę, wystarczyłoby może powiedzieć, że muzyka stała się coraz bardziej wyrazem życia i wszelkich postaci życia. Lamennais zwątpił zupełnie o możliwości pochwycenia stosunku między drganiem cząsteczek powietrza a wrażeniem lub uczuciem, przez to drganie pobudzonem. Stosunek ów był dotąd i pozostanie na zawsze tajemnicą, a rola i chwała niewątpliwa geniuszu nowożytnego polega na pomnożeniu jego objawów i na uczynieniu go ściślejzym. Daremnie pewna szkoła niemiecka usiłowała przenieść nie tylko kryterium, lecz nawet istotę piękności muzycznej poza obręb uczuciowości. Wedle zdania słynnego Hanslicka, piękność ta niema i nie powinna mieć żadnego charakteru przedmiotowego i specyficznego. Muzyka jest arabeska, albo raczej biorąc ją w szerszem znaczeniu, jest rodzajem geometrii brzmiącej i ruchomej, która, istniejąc tylko sama w sobie, nie zawiera i nie wyraża nic, prócz siebie. Stulecie nasze protestuje głośniejsz, niż jakiegokolwiek inne, przeciwko tej teorii, która czyni z muzyki coś tak odosobnionego, obojętnego i obcego. Nigdy więcej radości i boleści, nigdy więcej człowieczeństwa, więcej duszy nie drgało i, można powiedzieć, nie żyło w dźwiękach muzyki.

Czy przypominacie sobie w ostatnim akcie „Don Juana“ na chwilę przed przybyciem straszliwego gościa, powracającą, wesolą zarazem i melancholijną piosnkę Figara: *Non piu andrai, farfallone amoroso!* — „Nie pójdziesz dalej motylku kochliwy“. Wydało mi się zawsze, że ten zakaz, a właściwie to pożegnanie stosuje się do samej muzyki: „Nie pójdziesz dalej!“ Po drogach uroczych i gładkich, po których tylokrotnie wodzili ją dawni mistrze, jak Haydn i Mozart, chodzić już ona nie będzie w przyszłości. Nigdy nie będzie tem, czem ją uczynił powabny ich geniusz: zabawną igraszką wyższego rodzaju, wytworną, a nawet boską, ale zawsze igraszką. Jednakże

w ubiegłym wieku powracała ona niekiedy do tej roli. Dwa arcydzieła włoskie pojawiające się w odstępie jakichś lat siedemdziesięciu: „Cyrułik Sewilski“ i „Falstaff“, we Francyi, naprzód około dwudziestu arcydzieł opery komicznej, a następnie opery mieszanego charakteru usprawiedliwiają zdanie filozofa niemieckiego: „To co ma wielką wartość jest łatwe i przystępne; geniusz stąpa lekko“¹⁾. Nie mniej przeto prawdą jest, że od początku tego wieku muzyka pochwyciła nas gwałtownie i na zawsze w swe silne objęcia. Nagłem uderzeniem, jak piorun Beethoven wstrząsnął dwa krańce, dwa bieguny naszej uczuciowości: kraniec — radości i kraniec — boleści. Przed Beethovenem muzyka śpiewała na zewnątrz nas; od czasu Beethovena śpiewa ona w nas samych w najjaśniejszej głębi naszej istoty wewnętrznej. Nie odróżniamy jej już od własnego naszego jestestwa; należemy do niej całkowicie.

Całkowicie, gdyż nie ma takiego stanu naszego umysłu, lub naszej duszy, któryby nie pozostawił w niej swego śladu a właściwie swego odgłosu. Czyż nie zrozumiała ona jedna z pierwszych, czyż nie odtworzyła z najwyższą mocą choroby szczególnej, złożonej z ambicji, niepokoju i smutku, choroby wieku w jego początkach i z której wiek ten przy swym schyłku nie jest może zupełnie wyleczony, choroby Wertherów, Manfredów i Faustów, tylu sere niespokojnych, tylu bohaterów smutnych i posępnych, których muzyka z poezyi sobie przyswoiła. Taine określił niegdyś bardzo trafnie zależność, w jakiej rozwój muzyki pozostaje od wyrabiania się ducha współczesnego. „Nic dziwnego, mówił on w swych wykładach w Szkole sztuk pięknych, że obecnie pojawiła się właśnie ta nowa sztuka, odpowiada ona bowiem pojawieniu się dzisiaj nowego zupełnie ducha, ducha wszechwładnej dziś indywidualności, tego chorego człowieka, pełnego niepokoju i gorączki, którego odmalowałem powyżej. Do takiej duszy przemawiali Mendelssohn, Beethoven i Weber, dla niej też próbuje tworzyć: Meyerbeer, Berlioz i Verdi; do jej uczuciowości wygórowanej

¹⁾ Fryderyk Nietzsche. Sprawa Wagnera (Der Fall Wagner)

i wyrafinowanej, do jej pragnień nieuchwytnych i bezmiernych zwraca się dziś muzyka. Jest ona jakby stworzona do tego zadania i żadna inna sztuka nie może go lepiej wypełnić.

Raz jeszcze powtarzamy: spełniła ona je całkowicie. Nie ma nic w naszym rozwoju umysłowym i uczuciowym, co by jej pozostało obcem. Romantyzm n. p. stał się w tym wieku jedną z form, lub, powiedzmy lepiej, jedną z postaci ducha muzyki, podobnie jak i ducha literatury. Czyż wszelkie znane nam definicje romantyzmu nie mogą być zastosowane do arcydzieł muzyki w tej samej mierze, co do arcydzieł dramatu, poezji lub romansu? Jeśli romantyzm jest przedewszystkiem, w przeciwieństwie do klasycyzmu, duchem średnich wieków chrześcijaństwa, i literatur północnych (Brunetière), to nie można zaprzeczyć, że i w muzyce był on również tem wszystkim. Był takim w „Janie z Paryża“ Boïeldieu, później w „Euryancie“ w „Manfredzie“ w „Robercie Dyable“ i w „Potępieniu Fausta“. Później jeszcze w bliższych nam czasach „Tannhauser“ i „Lohengrin“, a jeszcze w bliższych „Parsifal“, świadczą wymownie, że z pojętego w ten sposób ideału romantycznego, nie jeden pierwszy krok dotąd się zachował.

Jeśli romantyzm określimy, zgodnie z najistotniejszą jego naturą, jako „tryumf indywidualizmu“, określenie to daje się zastosować tak samo do muzyki, jak i do poezji. Jakiż geniusz poetycki więcej był indywidualny od geniuszu Beethovena? Jakaż dusza wielka wyraziła się tak zupełnie przez dźwięki jak jego dusza? Jakaż dusza czyniła w muzyce tak osobiste a tak wzniosłe zwierzenia? Po Beethovenie można widzieć w „Symfonii fantastycznej“ Berlioza, jakby rodzaj autobiografii muzycznej. Schumann wypowiedział się również osobiście i całkowicie w swoich pieśniach, a w swej „Miłości poety“ wyraził swą miłość muzyką.

Nietylko życie indywidualne i życie dusz, ale nawet życie rzeczy i przedmiotów odzwierciadliły się w muzyce. Różnorodne zjawiska czasu i przestrzeni, zdarzenia dziejowe i obrazy przyrody, poruszyły nią i wzbudzały jej na-

technienia. „Pory roku i symfonia pastoralna“, „Wolny strzelec“ i „Wilhelm Tell“. Melodye Schuberta i Schumanna, „Hugonoci“, „Grota Fingala“ i „Sen nocy letniej“, niejedna scena z potępienia „Fausta“, z „Romea“, z tetralogii „Nibelungów“, z „Tristana“, z „Parsifala“ — te i inne arcydzieła muzyki naszego wieku, czyż nie są to istne obrazy z dziejów i z przyrody, pełne wspaniałości lub wdzięku?

Nie można znaleźć w naszych czasach ani jednej idei, ani jednej namiętności, osobistej lub zbiorowej, któraby się w większym lub mniejszym stopniu nie odzwierciadliła w muzyce. W tej samej mierze, co inne sztuki piękne albo nawet w wyższej od nich mierze, muzyka służyć może za świadectwo swej epoki. Czyż Auber nie był typowym muzykiem mieszczaństwa paryskiego, a wybuchy rewolucyj włoskich czyż nie odezwały się silnem echem w pierwszych operach Verdi'ego? Filozofia, etyka, nawet metafizyka naszych czasów odzwierciadliły się w muzyce. Zstała ona do najgłębszych otchłani duszy, wnikała niekiedy do najciemniejszych jej zagadnień. Każde prawie dzieło Beethovena, sonata, kwartet czy symfonia jest nietylko uczuciem i myślą, lecz także czynem, czynem wolności, odwagi, nieomal cnoty. Beethovena mógłby nazwać Carlyle bohaterem muzycznym. Przed nim muzyka nie występowała nigdy, jako tak typowa przedstawicielka woli w jej walce z namiętnością z cierpieniem i w jej zwycięstwie nad jedną i nad drugim. Po Beethovenie, Schumann także same staczał walki, lecz nie odnosił zwycięstw takich samych i dla tego Schumann niższy jest od Beethovena, nietylko w porządku estetycznym, ale także pod pewnym względem i w porządku moralnym.

Wagner wreszcie uczynił swą muzykę rzeczniczką wymowną a często szlachetną najwyższych idei moralnych. Wiadomo, jak doniosłe posiada znaczenie religia w najpiękniejszych ustępach „Tannhäusera“ i „Parsifala“, a metafizyka w ciemnych i przedłużonych ustępach „Tristana“.

Ażeby zmierzyć rozwój, który się dokonał, aby ocenić, jak mało domagano się niegdyś od muzyki, a jak wiele

żądają od niej i znajdują w niej dzisiaj, zwróćcie się od muzyków do krytyków muzycznych, przeczytajcie po kolei biografię Rossini'ego przez Stendhala i jakiegokolwiek z licznych studyów — n. p. list do Fryderyka Villot — jakie Wagner poświęcił swej doktrynie i swym dziełom. Jak dzieła same tak i komentarze do nich wymowne są bardzo; świadczą one, że czasy się zmieniły i że dramat Wagnera, jakkolwiek nie jest może piękniejszą rzeczą od opery Glücka lub Mozarta, z pewnością jest bardziej od nich rzeczywisty i znamienity.

I cała w ogóle muzyka we wszelkich swych objawach zyskała dzisiaj na znaczeniu. Widzimy, jak szeroko na wszystkie strony dziś się rozpościera. Uчени badacze odtwarzają dzieje jej początków i jej rozwoju. Odnaleziono kilka hymnów starożytnych; muzyka ludowa jest przedmiotem gorliwych studyów. Polifonia palestrynowska pojawiła się znów w kilku naszych kościołach, a Benedyktyni przygotowują prawdopodobny powrót i tryumf śpiewu gregoriańskiego.

Nawet odkrycia naukowe oddziaływały na rozwój muzyki, między pięknem i przyrodą, jak je pojmujemy dzisiaj, głębokie i tajemnicze zachodzą odpowiedniości. Czemże jest n. p. melodia nieskończona i *leitmotiv*, jeżeli nie szczególną odpowiednością i stwierdzeniem w dziedzinie muzyki tych dwóch wielkich hipotez współczesnych: hipotezy rozwoju, to jest stawania się i hipotezy nieskończenie drobnych elementów.

Ażeby zupełnie stać się podobną do swego czasu muzyka tego wieku musiała się stać społeczną. Stała się taką podwójnie przez swą rolę, lub swe posłannictwo i przez swą budowę wewnętrzną, czyli swą naturę. Naprzód zapragnęła ona być lepiej rozumianą i lepiej kochaną, to znaczy przez więcej umysłów i przez więcej serc. „Nie chodziło już jej o dostarczenie zadowolenia garstce ludzi wytwornych i wyrafinowanych, lecz o zachwycenie tłumu słuchaczy burzliwych i namiętnych“¹⁾.

¹⁾ A. Soubies. Historia muzyki niemieckiej.

Była niegdyś zamknięta w ciasnych kółkach, stała się teraz publiczną i popularną. Ludzkość cała wkroczyła lub powróciła do dziedziń, która przez czas zbyt długi zagarnięta była przez nieliczne grono wybranych. Obecnie muzyka nie tylko śpiewa dla wszystkich, ale też wszyscy, nawet najniżsi, najmniejsi przez nią są opiewani. Weber i Schubert unieśmiertelnili skargę pasterza i piosnkę strzelca lub chłopą prostego, a wszakże to dla milionów istot, dla wszystkich pokoleń i wszystkich stworzeń domaga się Beethoven szczęścia i radości w zakończeniu ostatniej swej symfonii.

Analogiczna zmiana dokonała się też w samej istocie muzyki. Jej charakter społeczny wzmógł się i w tym znaczeniu, że wymagała coraz bardziej od swych wykonawców grupowania się i stowarzyszania. Wagner jest ostatnim, najpotężniejszym i być może najniebezpieczniejszym działaczem tego przewrotu. Był on sprawcą ostatecznego upadku dawnego porządku rzeczy. Przekazał potęgę jedności liczbie i starał się odnaleźć pierwiastek życia i piękności, nie w sile jednostkowej, lecz we współdziałaniu sił różnych. W każdym dziele, a nawet w każdym arcydziele dzisiejszem szczegóły zastąpiły dawniejsze uogólnienia i szeroko zakreślone efekty. Muzyka dawniejsza była indywidualną, dziś jest tłumną; od początku aż do schyłku ubiegłego wieku nie tylko więcej naszej duszy, lecz także większa ilość naszych dusz wyraziła się w tonach.

* * *

Tak więc muzyka dzisiejsza ośwładnęła całkowicie nami wszystkimi. Nie ma co się obawiać, aby cokolwiek z naszej istoty zdołało jej się wymknąć i aby straciła coś ze swego powszechnego obecnie panowania. Nie jest pewnem, tylko czy w przyszłości będzie ona je wywierała przy pomocy tych samych środków i wedle tych samych praw. Z natury i przez definicję swą będąc sztuką uczuciową muzyka zawsze taką pozostanie, ale w przyszłości może mniej poddawać się będzie uczuciu. Goethe mówił: klasycyzm jest zdrowa, romantyczność chora. Wiek Schumanna,

Berlioza i Wagnera nie tylko poznał lecz i polubił te choroby. Jeśli Beethoven jest pierwszym przedstawicielem czasów obecnych, ponieważ cierpiał i walczył, to ze względu na to, że zwyciężał, że odnosił też tryumfy, jest ostatnim z przedstawicieli czasów dawnych. Po nim muzyka przestaje się bronić i z poddaniem znosi swe porażki a nawet lubuje się w nich. Nietylko za serce ale i za nerwy chwyta nas dziś muzyka. Najbardziej wagnerowski może ze wszystkich dramatów wagnerowskich jest przerażającym tryumfem namiętności w jej najwyższym napięciu, tryumfem uczuciowości, żeby nie powiedzieć zmysłowości wyuzdanej. Być może, iż to jest zarazem ostatni tryumf muzyki w tym kierunku chorobliwym i że w przyszłości odrodzi się w niej coś z dawnego ideału klasycznego, przez który da nam ona o tyle uspokojenie, o ile obecnie wzbudza w nas niepokojącego rozdrażnienia.

Możemy więc sobie życzyć, aby nas zachwycała, jak niegdyś, swym wdziękiem i aby była nie tylko wzniosłą ale też i miłą. Z głębin, w których przebywała i niekiedy błądziła, niech wróci na powierzchnię i odda się niekiedy swobodnej wesołości. Piękne to rzeczy symbol i tajemnica, ale czyż jasność i prostota nie są również piękne? Wagner żądał od muzyki, aby mu rozwiązywała wiekuiste zagadnienia, aby stała się tłumaczeniem i wyjaśnieniem życia. Uprośmy jej, aby stała się też jego uciechą i uśmiechem. Nie jest pożądane z pewnością, aby była tylko przyjemnością, ale byłoby smutne, gdyby nigdy przyjemnością być nie miała.

Co się tyczy odpowiedniości między muzyką nowożytną a nowożytną ideą metafizyczną, ideą ewolucji lub stawania się, czyż to istotnie tak cenna jest zdobycz? Więcej pono zawsze warte wyobrażenie bytu aniżeli stawania się. Renan, o ile mi się zdaje, powiedział coś w tym rodzaju. „Sztuka rozplynęłaby się w nieokreśloności niepochwytniej, gdyby kiedykolwiek stać się chciała nieskończoną w swych formach, jak jest nieskończoną w swym pojęciu“. Oto jest stwierdzenie najpoważniejszego niebezpieczeństwa, grożącego dziś muzyce i najzabawniejsza dla niej przestroga.

Nawet wszechwładza i pewne nadużycie symfonii dzisiejszej staje się groźnem dla muzyki. Dokonawszy wielu cudów, polifonia instrumentalna stawiała się niekiedy przyczyną klęsk prawdziwych. Równowaga między zasadą indywidualności i zasadą liczby, została naruszona. Może właśnie zadaniem przyszłego wieku będzie przywrócenie owej równowagi. W dziejach muzyki znamy już podobne zwroty. Melodya i harmonia, to jest siła jednostkowa i siła zbiorowa panowały w niej na przemian. Może pierwsza z nich odzyska niebawem władzę. Polifonia dość długo odgrywała rolę pryzmatu i rozkładała muzykę, ale graziennych kolorów zaczyna nas już ośniewać i pragniemy, aby wielki człowiek przyszłości był człowiekiem prostym, aby oddalił od naszych oczu kryształ i wystawił je wprost na działanie promieni świetlnych.

Camille Bellaigue.

spolszczył

Walery Gostomski.



XII.

Nauki fizyczne i chemiczne.

W historii rozwoju nauk przyrodniczych, pierwsza połowa wieku XIX-go stanowi okres nieporównany.

W zaraniu wieku chemia jest już znana: stworzył ją Lavoisier. W r. 1800 Volta buduje stos galwaniczny. Gorączkowa, a płodna ciekawość ogarnia wielkie umysły we wszystkich cywilizowanych krajach: po całym świecie, a szczególnie we Francji, zadania podejmowane w rozlicznych gałęziach nauk fizycznych, opracowywane są z namiętnym zapałem, a niektóre z nich, już przed r. 1850, zostają szczęśliwie rozwiązane.

Przejrzymy kilka dat. Od r. 1801 do r. 1808 ciągnie się jeden z ważniejszych sporów, jakie zapisała historia nauk przyrodzonych. Dalton zapożycza od starożytności hipotezę atomów i przeciwstawia ją zwycięsko Bertholletowi, który nie uznawał prawa stałych stosunków, natomiast czynił skład ciał złożonych zależnym od masy cząsteczek ciał prostych i ich reakcyi.

Berthollet mylił się, lecz mylił się tylko po części, a z jego błędu miała wytrysnąć chemia fizyczna. W pierwszym dziesiątku wieku inne jeszcze wielkie uczyniono odkrycie. Prąd elektryczny, użyty jako narzędzie, rozkłada najstalsze substancje i dostarcza Davy'emu metali alkalicz-

Artykuł niniejszy podajemy, jako jeden dowód więcej, że nauka bynajmniej nie prowadzi do rozdźwięku z Wiare. Wielu z przytoczonych tu uczonych zachowało żywą i gorącą Wiarę pomimo płodnych i rozległych badań na polu chemii i fizyki.

(Przyp. red.).

nych. W r. 1801 Herszel odkrywa w widmie słonecznem promienie cieplne, w chronologicznym porządku pierwsze z pośród tych promieni niewidzialnych, które biegnąc równolegle z promieniami świetlnymi, tem się od nich różnią, że nie wywierają wrażenia na siatkówkę oka ludzkiego. W roku 1802 Tomasz Young zrywa z systemem Newtona co do emisyi, dostarcza natomiast potężnych argumentów teorii światła, jako wyniku drgania fal. Tym argumentem było zjawisko interferencyi, które w kilka lat potem odnajduje Fresnel w słynnem doświadczeniu ze zwierciadłem. W r. 1808 Malus odkrywa polaryzację światła, a w r. 1811 Arago polaryzację rotacyjną; Fresnel w ciągu lat kilku przedsięwzięcie wyjaśnienie wszystkich tych zjawisk, układa je w jedną wspaniałą syntezę i buduje na gruntownych podstawach teorię drgań fal świetlnych, w r. 1849 Fizeau i Foucault mierzą bezpośrednio szybkość promieni światła w powietrzu i w wodzie, a ten pomiar i wynik porównań obala ostatecznie teorię emisji.

W dziedzinie elektryczności następują coraz wspanialsze, jedno po drugim odkrycia. Już w r. 1819 Oerstedt przekonywa się, że prąd elektryczny działa na igłę magnesową. Ampère dowiadyuje się o tem w Genewie, i w jednej chwili odgaduje niesłychaną doniosłość tego odkrycia. W ciągu kilku tygodni buduje nową gałąź nauki: elektrodynamikę. Wspólnie z Arago obmyślają narzędzie niezbędne dla komunikacyi elektrycznej na odległość: czy to chodzi o przesłanie siły, czyli też o przesłanie myśli. Narzędzie to zważył elektromagnesem. Po zbadaniu zjawisk ruchu spowodowanego przez prąd, pozostaje do zbadania zjawisko prądu, wyprodukowanego przez ruch. Jest to dziełem Faradaya, który w r. 1832 bada indukcję.

W ciągu lat 1842, 1843 Robert Mayer, Joule i Colling dochodzą wszyscy trzej, chociaż pracując każdy oddzielnie, do jednego ważnego wniosku, który wywołuje wielki przewrót w nauce fizyki — ogłaszają mianowicie równoważność (*equivalence*) ciepła i pracy. Helmholtz uogólnia ich spostrzeżenia i ogłasza w swem dziele, wydanem w r. 1847, zasadę zachowania energii. W dwa lata później

Clausius i lord Kelvin w świetle tej nowej idei badają dzieło Sadi-Carnota: „O własnościach ognia jako źródła, ruchu“ i wyciągają zeń inną jeszcze wielką zasadę, która rządzi przeobrażeniami energii, a mianowicie zasadę rozproszenia energii, czyli „zasadę Carnota“.

W drugiej połowie wieku XIX-go nie burzono starych, nie tworzone nowych idei; pracowano spokojnie nad rozwijaniem dalszych wniosków. I tu jednak dokonano wielkich rzeczy. I tak: przedewszystkiem znaleziono syntezy substancyj organicznych, przyczem dzieła Berthelota na pierwszym należy postawić miejscu. Następnie Sainte-Claire-Deville odkrywa dysocjację i burzy przegrodę między fizyką, a chemią; Maxwell zapowiada, a Hertz stwierdza istnienie promieni siły elektrycznej, które rozbiegając się w powietrzu z szybkością promieni światła, tak są do nich podobne, co do wszystkich swych własności, że badanie ich doprowadziło do uważania światła za pewnego rodzaju zjawisko elektryczne.

Do całej gamy promieni, elektrycznych, cieplnych, świetlnych przybywają w końcu wieku tajemnicze promienie Roentgena i Becquerela.

Badania na polu fizyki molekularnej, chemii właściwej, chemii fizycznej przyniosły nam wiele cennych danych, dotyczących materji i rozlicznych jej rodzajów. Natomiast elektryczność, optyka, promieniowanie ciepła doprowadziły nas do przekonania o istnieniu nawet w próżni pewnego ośrodka (*milieu*), który, dzięki swej elastyczności, staje się pośrednikiem w przenoszeniu światła i ciepła — pośrednikiem w promieniowaniu energii. Ten ośrodek zwiemy eterem. Sama istota eteru jest dla nas równą zagadką, jak istota materji. Za to w ciągu wieku XIX-go zebraliśmy bardzo wiele danych, ściśle określających związek między rozlicznymi zjawiskami, których eter jest siedliskiem. Stosunek eteru do materji, jest, jak dotąd, tajemnicą. Nowe ważne odkrycia uchylily nieco rąbek zasłony i dodały końcowi wieku tego blasku, którym jaśniał w zaraniu. Niemniej tajemnica pozostała tajemnicą.

Nauka fizyki w XIX-ym wieku, niezależnie od zastosowań w życiu, które niemało przyczynily się do zreformowania stosunków między ludźmi, pozostawia jako najcenniejszą spuściznę, kilka zasad wielkiej wartości filozoficznej. Zasady te coraz bardziej stanowią część dopełniającą umysłu ludzkiego, prawa bardzo ogólne, które wykazują nieoczekiwany związek między zjawiskami obserwowanymi dawniej, a zjawiskami temi, które dopiero w naszym wieku podpatrzzone zostały.

I tak: zarówno elektryczność i optyka, jak chemia i mechanika, jak nakoniec fizyka eteru i fizyka materji podlegają prawom rządzącym przeobrażeniami energii; są to zasady termodynamiki, albo inaczej nauki o energii czyli energetyki.

Chociaż zasady te nie są zupełnem wyjaśnieniem zagadek w metafizycznym tego słowa znaczeniu, niemniej upraszczają historję świata materialnego, redukując znacznie ilość faktów wzajemnie po sobie następujących. Istnieją pewne fakta w naturze, co do których zdaje się człowiekowi, iż mogłyby być inne, niż są w rzeczywistości. Jakakolwiek jest np. teoria tworzenia się ziemi naszej, umysł przypuszcza, że mogłaby powstać ziemia inna, oderwana od pierwotnej mgławicy, na której kontur ładu amerykańskiego różniłby się od istniejącej Ameryki.

Ale skoro ziemia nasza posiada takie a nie inne lądy, skoro zatoka Meksykańska przedstawia kształt jej właściwy, istnienie Golf-Streamu i natura klimatu Europy są nieuniknionem następstwem. Otóż zadaniem nauki jest wyjaśnienie związku, istniejącego pomiędzy wzajem następującymi po sobie faktami. Pod tym względem żadne odkrycia dokonane w naukach fizycznych nie przyczynily się tyle do ich rozwoju ogólnego, jak odkrycie dwóch podstawowych zasad termodynamiki. Można nawet, bez obawy posądzenia o przesadę twierdzić, że przyszłość nie wykryje zasad, które co do znaczenia byłyby równe wyżej wymienionym. Zapewne wiele zjawisk pokrytych jest jeszcze tajemnicą, wiele jeszcze nauczyć się musimy o naturze ciał prostych, o stosunku eteru do materji i t. d., ale na pewno twier-

dzie można, że liczba praw w nauce o energii, jest ograniczona i skoro te raz zostaną poznane, nie będzie już mowy o postępie w tym kierunku.

Przejrzawszy wszystkie zdobycze fizyki eteru i fizyki materii w naszym wieku, zaznaczmy w kilku słowach doniosłość tych zasad.

Fizyka eteru: Elektryczność i światło.

We wszystkich zjawiskach świata nieżyjącego, przywykliśmy obecnie upatrywać tylko przeobrażenie energii. W maszynie parowej widzimy energię chemiczną, która spoczywała w węglu, następnie przeszła w stan energii cieplnej i w końcu przeobraziła się w energię mechaniczną. Wszystkie te trzy formy energii znane były w wiekach poprzednich. Prawdopodobnie w wiekach następnych odkryją formy nowe, których istnienia dziś nie domyślamy się nawet. Jest jednak pewna forma energii, która narodziła się, rzec można, w naszym wieku — najpraktyczniejsza w życiu, najdogodniejsza w przenoszeniu i przeobrażeniu — jest to energia elektryczna. Wiek, który zaczyna swe odkrycia od stosu Volty, a kończy na namietnem badaniu promieni katodycznych i promieni Roentgena, czyż nie jest wiekiem elektryczności?

„Jako zachętę, ofiaruję sumę 60,000 franków temu, który doświadczeniami i odkryciami w kwestjach elektryczności i galwanizmu posunie naukę tak, jak to uczynili Franklin i Volta. Pragnę bowiem zwrócić uwagę uczonych na tę część fizyki, która, według mnie, jest drogą wielkich odkryć“.

Tak głosił na kartkach „Moniteura“ Bonaparte, pierwszy konsul i członek instytutu.

André Ampère obiecywał sobie pracować w wolnych chwilach nad elektrycznością, aby pozyskać nagrodę. Ale prace Ampère'a o elektrodynamice ogłoszone zostały dopiero w r. 1820, kiedy nagroda oddawna została przyznana Davy'emu, za rozłożenie potasu i sodu przez prąd elektryczny.

Wyrażenie „prąd elektryczny“, stworzonym zostało dopiero w r. 1820 przez Ampère'a. Jeszcze w r. 1819 Oerstedt nazywa go konfliktem elektrycznym (*conflit électrique*). Jakkolwiek samo zjawisko znane już było od czasu Volty, przed nim była mowa tylko o ciałach naelektryzowanych.

Elektryczność statyczna była nauką wieku XVIII-go; nauką Franklina, który pierwszy ogłasza, że piorun jest tylko iskrą; (*Eripuit coelo fulmen sceptrumque tyrannis*); nauką Coulomba, który wykazuje, że ciała naelektryzowane przyciągają się i odpychają według tych samych praw, jakie Newton wynalazł dla ciał niebieskich.

Połączywszy drutem dwa bieguny stosu, Volta uczynił odkrycie niesłychanej doniosłości; przeciągnawszy drut ten i włożywszy oba końce do wody pomieszanej z kwasem, następuje chemiczny jej rozkład. Doświadczenie to przeprowadzili dwaj fizycy angielscy Carlisle i Nicholson w roku odkrycia stosu (1800). Prąd, biegnący po cienkim drucie, rozgrzewa go do białości a nawet stopić może. Podobne zjawisko ma miejsce w lampach żarowych, w których zamiast drutu zastosowano włókno węglowe, rozgrzane w próżni do białości. Oddaliwszy od siebie dwa ołówki węglowe, po których biegł prąd, Davy ujrzał wyskakujący pomiędzy nimi wspaniały, olśniewający łuk Volty. Wszystkie te doświadczenia doprowadziły do wniosku, że za pomocą drutu można przenieść działanie chemiczne — działanie ciepła i światła na dany punkt, na pewną odległość od aparatu, produkującego elektryczność.

Doświadczenia Oerstedta wskazały sposób przenoszenia na odległość nie tylko światła i ciepła, ale również i ruchu.

Ampère obejmuje w jednej chwili wielką doniosłość nowego odkrycia; wyciąga zeń wnioski co do działania prądów na magnesy i odwrotnie, ziemi na prądy i na koniec prądów na prądy, obmyśla zezwój, (*solenoid*) przyrząd niesłychanej prostoty, o dziwnem nazwisku. Szpulka drutu, po którym biegnie prąd (jest to właśnie ów przyrząd), wykazuje, że pomiędzy zezwojem a magnesem zachodzi uderzające podobieństwo i że wsunawszy w środek

zezwoja drucik żelazny, otrzymuje się elektromagnes—najprostszy sposób telegrafowania. Jednem słowem, w ciągu kilku tygodni buduje nową naukę z teorią i doświadczeniami, dzięki której danem mu było zostać jednocześnie Keplerem i Newtonem.

Arago i Ampère, przekonawszy się, że można robić magnesy za pomocą prądu, zapragnęli odwrotnie wywołać prąd bez pomocy stosu, jedynie za pośrednictwem magnesów. Próba się nie udała, a nie udała się jedynie dlatego, że ich magnesy pozostawały w spokoju.

Jeżeli mamy zezwój nie połączony ze stosem, to prąd elektryczny wywołać w nim można jedynie w razie zmiany miejsca magnesu w stosunku do położenia zezwoju. Trzeba mianowicie, aby pole magnetyczne, w którym znajduje się szpulka, nie było nieruchomem. Tylko w tym razie następuje indukcja. Jest to wielkie odkrycie Faradaya. Elektryczność statyczna Franklina i Coulomba nie dawała nigdy oznaczonych magnetycznych zjawisk, na to potrzeba było, aby Oerstedt wprowadził elektryczność dynamiczną, czyli elektryczność w ruchu. Zamiast prądu, płynącego wzdłuż przewodnika nieruchomego, można było użyć działania ciała naelektryzowanego, a poruszającego się bardzo szybko. Rowland rzeczywiście wykazał, że zmiana miejsca przewodnika naelektryzowanego, powoduje zboczenie igły magnesowej. Podobnie, aby otrzymać zjawisko elektryczne, w polu magnetycznem, należy wprowadzić je w ruch.

Faraday jest umysłem przede wszystkim imaginacyjnym. Nikt bardziej od niego nie kładł nacisku na tę ideę, że ciała działają jedne na drugie za pośrednictwem tego ośrodka, który je oddziela. Jest on najdoskonalszem uosobieniem nauki angielskiej. Faraday odrzuca hipotezę działań przyciągających i odtrącających na odległość, na to miejsce tworzy przypuszczenie działań bliskich, ciał, które się dotykają: ciała na ciało, punktu na punkt sąsiedni.

Szkół francuska: Laplace, Ampère, Poisson, pracowała raczej w duchu idei Newton'a, przyciągania na odległość. Może być nawet, że nieco zadaleko posunęli się w tym kierunku i jeżeli w naszych czasach idea bezpo-

średniego działania coraz więcej, coraz silniej narzuca się umysłom francuskim, zawdzięczają to Faraday'owi. Przyszłość wykaże, czy droga ta prowadzi do postępu.

Faraday widzi pole magnetyczne, jako przestrzeń wypełnioną liniami sił.

O tych liniach idealnych, które rysują opilki żelazne na obrazie pola magnetycznego, mówi jako o przedmiotach istniejących rzeczywiście, jako o sznureczkach elastycznych i giętkich, przyciągających magnesy i ruchome przewodniki. Jeżeli przewodnik przetnie którą z tych linii, staje się siedliskiem prądów indukcyjnych. Mniejsza zresztą, czy przewodnik zmienia swoje położenie i przecina linię sił nieruchomych, jak to czynią zwoje pierścienia Gramma, które obracając się pomiędzy biegunami elektromagnesu dostarczają nam najobfitszego źródła prądu w t. zw. dynamo maszynie; czy też linie sił poruszają się względem pozostającego w spokoju przewodnika, jak to czynią linie sił, które przesuwają się pod wpływem drgań płytki żelaznej w telefonie Graham Bella. W elektrostatyce również Faraday jest nowatorem. Izolator był dla jego poprzedników jedynie przestrzenią, opierającą się bezpośredniemu zetknięciu przewodników, dla niego zaś jest ośrodkiem, przez który działają siły elektryczne — jest ciałem dielektrycznem.

I samo to ciało nie zostaje obojętnem w czasie wzmiankowanego działania. Faraday wykazuje, że kondensator elektryczny niema tej samej pojemności, jeżeli izolatorem jest powietrze, czy też benzyna.

Maxwell poszedł jeszcze dalej na tej drodze: przewodnik, po którym przepływa, według dawnych pojęć, prąd, gra dla niego rolę drugorzędną, zwraca on całą uwagę na t. zw. prąd przesunięcia (*electric displacement*), który stanowi zmianę stanu elektrycznego izolatora. Uderzony pewną symetrią, którą przedstawia powstawanie magnetyzmu pod działaniem prądu elektrycznego i powstawanie elektryczności pod działaniem zmian magnetycznych, stara się zbadać konsekwencje owej symetrii.

Wyobraźmy sobie w pewnym punkcie ośrodka izolacyjnego, powietrza lub próżni, pole magnetyczne, zmienia-

jące kierunek wielką ilość razy w ciągu sekundy, jak np. pomiędzy biegunami elektromagnesu, pobudzanego przez prąd o wielkiej zmienności. Ta zmiana peryodyczna, nieprzerwana stanu magnetycznego prowadzi za sobą współczesną zmianę stanu elektrycznego i naodwrot. W każdym punkcie tego ośrodka zajdzie zatem ruch równocześnie elektryczny i magnetyczny, perturbacja czyli wstrząśnienia. Wstrząśnienia te nie pozostają bynajmniej na miejscu, lecz rozchodzą się i przenoszą z punktu na punkt z prędkością, którą badania elektryczności i magnetyzmu pozwalają obliczyć. Pierwszy Maxwell obliczeń tych dokonał i około 1860 r. doniósł Towarzystwu królewskiemu w Londynie, że te perturbacje elektryczne, o ile dadzą się kiedykolwiek zrealizować będą się rozchodziły w próżni z szybkością 300,000 kilometrów na sekundę, to jest z szybkością promieni światła.

Ośrodek, który wypełnia próżnię i którego właściwa elastyczność wywołuje zjawiska naładowania i wyładowania elektryczności nie jest nic innego, jak eter świetlny. Światło, jak wiadomo od czasów Fresnela, jest wstrząśnieniem peryodycznem eteru, czyli nie jest to nic innego, tylko perturbacja elektromagnetyczna, nadzwyczajnie szybka, utrzymywana za pomocą nieznanych nam dotąd działań ze zmiennością 500 lub 600 trylionów na sekundę.

Dopiero w r. 1888 zdołano sprawdzić doświadczalnie powyższe, śmiałe przypuszczenia. Fizyk niemiecki, Henryk Hertz, znajduje sposób wywoływania w powietrzu wibracji elektrycznych, jeżeli nie o szybkości setek trylionów, t. j. takich, które stanowią światło, to przynajmniej o szybkości kilku milionów na sekundę. Hertz oblicza te wibracje, śledzi za nimi w przestrzeni, mierzy ich szybkość, równą szybkości drgań światła. Promienie siły elektrycznej odbijają się, łamią, polaryzują podobnie zupełnie jak promienie światła, różnica ich polega na częstotliwości (*frequence*) czyli, jak się mówi, na różnicy wysokości. Jakkolwiek nie działają one na siatkówkę oka, mają jednak właściwych sobie odbiorców, jak np. rurkę Branly'ego i pozwalają na telegrafowanie bez drutu.

Światło jest również energią promieniującą, przeniesioną z punktu na punkt z szybkością olbrzymią ale skończoną. Boemer i Bradley obliczyli ją metodą astronomiczną, zaś w r. 1848 i 1849 Fizeau i Foucault przy pomocy sposobów czysto fizycznych. Zmierzyli mianowicie czas tak niesłychanie krótki, jakiego potrzebuje światło (biegnące z szybkością 300,000 na sekundę) na przebycie przestrzeni pomiędzy Monmartre i Luvrem, a nawet na przebycie stokroć mniejszej odległości, dzielącej dwa lustra, w tym samym pokoju pomieszczone. Foucault zmierzył czas, w ciągu którego światło przebiega rurką napełnioną wodą i znalazł, iż w wodzie bieży ono nieco wolniej, niż w powietrzu. Teoria emisji, którą Biot i Goisson zapożyczili od Newtona, doprowadziła do wprost przeciwnych rezultatów; doświadczenia jednak Foucault'a wykazały jej błędność i niezgodność z rzeczywistością.

Jeżeli doświadczenie Foucaulta było dla dwóch teorii *experimentum crucis* — doświadczeniem rozstrzygającym, nie czekano na nie z utrwaleniem teorii fał, która uważa światło nie za rzut subtelnych ciałek, biegnących w przestrzeni od źródeł światła, ale za wstrząśnienie pewnego elastycznego ośrodka, wypełniającego próżnię i ciała przezroczyste.

Teoria ta, naszkicowana przez potężny umysł Huygens'a, ustaloną została ostatecznie przez prace Augustyna Fresnel'a. Doświadczenie interferencji światła, przekonało go o charakterze peryodycznym, czyli wibracyjnym światła, badania zaś nad światłem spolaryzowanym naprowadziły na myśl drgań transversalnych, to jest drgań, które powstają pod kątem prostym do promieni świetlnych. Była to idea tak nowa i dziwna zarazem, że sam Arago, który brał udział w doświadczeniach, wahał się, czy należy je uznać.

Na zasadzie swojej teorii, Fresnel objaśnia: rozłamywanie się promieni, podwójne ich łamanie, własność kwarcu skręcania płaszczyzny polaryzacji, własności czynnych rozczynów, skręcania tychże płaszczyzn, wszystkie te zjawiska tłumaczy dokładnie, a jednocześnie przewiduje i od-

krywa nowe zdumiewające własności, dotyczące optyki kryształów. Mimochodem buduje podstawy teorii o elastyczności ciał stałych, oraz teorię oporu materyałów. Z tego gmachu, jaki Fresnel potężnym swym umysłem wzniósł, do dziś dnia wprawdzie kilka rusztowań zniknęło, sama jednak budowa od fundamentów do wiązań górnych jest dotąd taką, jaką z rąk jego wyszła.

Probując odtworzyć za pomocą fal świetlnych działania fal głosowych, Lippman doszedł do fotografii kolorowej.

Optykę Fresnela nietylko zrozumiałby człowiek niewidomy, ale nawet mógłby ją zbudować. Jest jeszcze jeden dowód więcej, że nauka stara się pochwycić coś z rzeczywistości; jeżeli zaś nie obejmuje wszystkiego, to jedynie dlatego, że objawy świata zewnętrznego, odnoszące się do zmysłu wzroku, są natury niezależnej od danych tegoż wzroku. Istnieją bowiem inne promienie świetlne, niż promienie świetlne widzialne, wszystkie jednak tym samym podlegają prawom. Newton podzielił widzialną część widma na siedem składających ją barw: Fresnel wykazał, że te barwy są to tony, różniące się między sobą wyłącznie ilością drgań, to jest swoją wysokością.

Od barwy czerwonej do fioletowej istnieje odległość kwinty, i wszystko, co oko nasze chwycić zdoła. Podczas gdy ucho czule jest na tony rozłożone na 7 lub 8 oktawach, oko nie może objąć nawet jednej oktawy drgań eteru. To jednak nie przeszkadza istnieniu promieni, wywołujących odmienne tony na tym instrumencie niesłyszanie bogatym w drgania, jakim jest słońce. Stwierdzenie, że słońce stanowi do pewnego stopnia taki instrument, jest dziełem XIX-go wieku. Wiliam Herschel odnajduje w r. 1801 promienie ultra-czerwone — są to tony za niskie dla siatkówki oka. Odkryte zaś w r. 1802 przez Wollastona promienie ultra-fioletowe, są znowu za wysokie; te ostatnie działają na związki chemiczne, dzięki czemu powstaje nowy dział optyki — fotochemia, na zasadzie której Niepce i Daguerre, wskazują sposoby fotografowania.

Eter świetlny może przenosić nietylko światło, ale i energię drgającą przez promieniowanie. Jeżeli jest więcej

nad 500 trylionów, a mniej niż 800 trylionów drgań na sekundę, energia ta wywiera działanie na siatkówkę. „Przyspieszenie lub zwolnienie drgań przeszkadza widzeniu“ — powiedziałby Pascal. Powolniejsze drganie rozgrzewa termometr, szybsze rozkłada sole srebra. W tonach niskich amerykańin Langley i jego uczniowie dodali dwie, czy trzy oktawy; pozostaje jeszcze 2—3 oktawy niezbadanych, aby dobiegnąć do wibracji elektromagnetycznych Hertz'a. W tonach wysokich mamy także 2—3 oktawy drgań ultra-fioletowych, dalej następuje przerwa nieznaną jeszcze promieni, poczem znajdujemy tony jeszcze wyższe, nieskończenie szybsze od drgań promieni widzialnych, promienie, którym skromny i ostrożny Roentgen, nadał nazwę promieni X.

Jakim sposobem wprowadzić eter w drganie? Hertz, natchniony pięknem dziełem Thomson'a (lord Kelvin), o wahaniach elektrycznych, nauczył nas wywoływać drgania elektromagnetyczne. Na drugim końcu klawiatury widzimy promienie X, powstające w rurkach z rozrzedzonym gazem, przez które przechodzi prąd zwoju indukcyjnego. Elektrody negatywny (przykład charakterystyczny różnicy działań dwóch rodzajów elektryczności na materię) przyciąga do siebie cząstki gazowe, a naładowany ujemnie, odpycha je w prostej linii. Temu prądowi materii, który stanowił przedmiot poważnych prac, nadano nazwę promieni katodycznych. Anglik Crookes widział w tem zjawisku, nie bez racji, emisję materii, wówczas, gdy większość fizyków niemieckich upatrywała falowanie eteru.

Szkoła angielska i doktryna emisji tutaj tryumfuja; promienie katodyczne, napotkawszy pierwszą przeszkodę, wprowadzają w drganie eter, a drganie to wywołuje promienie Roentgena.

Jeżeli jednak chodzi o wprowadzenie w drganie eteru w celu wywołania promieni średniej wysokości, promieni widzialnych, które ostatecznie są dla nas najciekawsze, napotykamy na poważną trudność. Jedyne bowiem sposoby, by w eterze wzbudzić drganie, polega na podnoszeniu temperatury ciał, wydajność zaś jego w rzeczywistości jest śmiesznie małą. Nabyliśmy jednak wiele cennych danych,

dotyczących stosunku, jaki istnieje między emisją światła, a podniesieniem temperatury materii.

Światło, które dają rozpalone ciała stałe i płynne, jest jedno i to samo: jest tem bielsze, im ciało jest cieplejsze, tem czerwiesze, im ciało posiada niższą temperaturę. Przeciwnie, gaz lub parę poznaje się po naturze promieni, które nam wysyła. Lampa, napełniona roztworem soli kuchennej w alkoholu, daje światło żółte, podobnie, jak wszelki inny płomień, zawierający parę sodu. Nadto, każde ciało jest w stanie pochłonać światło, które przy tej samej temperaturze wysyła. Jeżeli płomień, nasycony solą, znajduje się na drodze olśniewającego pędu promieni, tworzących łuk elektryczny, wówczas w pęku promieni białych zatrzymują się promienie żółte, a na widmie łuku, na miejscu linii żółtej, błyszczącej, wytworzonej przez alkohol, nasycony solą kuchenną, powstaje linia czarna. Powyższem doświadczeniem — odwrócenia linii, Kirchhoff i Bunsen w r. 1860, objaśniali czarne pręgi, w widmie słonecznem, które ujrzał Wallaston, a opisał Fraunhofer. Te linie czarne dowodzą istnienia na słońcu sodu, żelaza i wodoru, które są również częściami składowymi wszystkich ciał niebieskich. W rękach dwóch uczonych z Heidelbergu, spektroskop stał się narzędziem do odkrywania śladów ciał znanych i stwierdzenia istnienia ciał prostych, dotąd niezbadanych.

Spektroskop oddał inne jeszcze usługi: Fizeau przy jego pomocy zmierzył szybkość biegu gwiazd, na tej mianowicie zasadzie, że tony świetlne różnią się co do wysokości, stosownie do tego, czy gwiazdy oddalają się, czy też się przybliżają, podobnie, jak gwizd zbliżającej się lokomotywy silniejszy jest, aniżeli oddalającej. Zasada Fizeau (Dopplera), okazała się niezmiernie ważną w astronomii, pozwoliła bowiem wyróżnić w widmie słonecznem linie słoneczne prawdziwe, od linii tellurycznych, zawdzięczających swoje powstanie pochłanianiu promieni przez ziemską atmosferę. Spostrzeżenie to jednak jest pewnego rodzaju złudzeniem. Ruch źródła światła, w istocie wysokości drgań niezmienia. Rzeczywistą zmianę tonu czyli zmianę wibracyjnego okresu drgań zauważył dopiero Zeeman, umieszczając źródło

światła w silnem polu magnetycznem. Wówczas cząsteczki rozpalone do białości, na wzór cząsteczek w promieniu katodycznym, zachowują się tak, jak gdyby były naładowane elektrycznością, a ich ruch ulega przyspieszeniu albo zwolnieniu, pod wpływem działania magnetyzmu.

Jak ważnem jest badanie promieni świetlnych lub niewidzialnych dla objaśnienia stosunku eteru do materii wykonał Edmund Becquerel w pięknej swej pracy „O świetle“, mianowicie w rozdziale, traktującym o ciekawych zjawiskach fosforescencji i fluoroscencji. Spostrzeżenia w tym kierunku robione, dalekie są od ukończenia; promienie uranium odkryte przez Henryka Becquerela, zdają się mieć z pomiędzy wszystkich najbardziej tajemnicze źródło.

Eter wypełnia próżnię, znajduje się w przestrzeniach międzycząsteczkowych ciał stałych, zarówno przezroczystych, jak nieprzezroczystych. Nie ma on wagi w zwykłym tego słowa znaczeniu i pytanie, czy jako taki jest pociągany ruchem ziemi. W wodzie bieżącej światło nie posuwa się równie szybko, jak w wodzie stojącej, bieży ono prędzej lub wolniej, stosownie do kierunku prądu. Odkrycie to winniśmy Fizeau'emu. W jakim stopniu istnieje przyciąganie eteru przez materię gwiazd, pytanie, na które ostatnie słowo dotąd nie zostało wyrzeczone. Ośrodek ten częściowo uniesiony, nie zdaje się wywoływać tarcia, które z czasem spowodowałyby musiało zwolnienie biegu planet. Być bardzo może, że eter jest pośrednikiem, który z jednego ciała niebieskiego przenosi na drugie siłę powszechnego ciążenia. Nowoczesny kierunek fizyki skłania się ku temu przypuszczeniu, ale innych danych, nad osobiste przekonanie, nie wskazuje. Jedynie za pewnik uważać można, że jeżeli ciążenie powszechne potrzebuje czasu ograniczonego na rozszerzanie się, to jego szybkość jest bez porównania większa, niż światła.

Co do natury eteru „moglibyśmy z wielką łatwością roztoczyć szeroki obraz naszej nieświadomości“, mówiąc słowami lorda Salisbury'ego: jeżeli usiłujemy wystawić sobie, jaką może być elastyczność podobnego ośrodka, wpadamy z jednego przeciwieństwa w drugi.

Nieświadomość ta jednak nie usuwa faktu, że fizyka XIX-go wieku wykazała ścisłą spójność między zjawiskami dostrzeganymi w dziedzinie eteru, elektryczności, magnetyzmu, światła, jak również pokrewieństwo między wszelkimi rodzajami promieni, czy to widzialnych czy niewidzialnych, przecinających przestrzeń we wszystkich kierunkach.

Fizyka materii, fizyka molekularna i chemia.

Badanie własności materii, stało się w XIX-ym wieku niezmiernie dokładnem i drobnostkowem, doprowadzało ono nieraz do rezultatów, których nie można objaśnić za pomocą prostych formuł, wykazało, że niektóre prawa, uważane dawniej, jako absolutne, zaledwie zbliżają się do prawdy. Podobne wyniki badań mogły zdziwić i zgorszyć niektórych fizyków, nadto hołdujących idei prostoty praw rządzących przyrodą, a zapominających, że natura, mówiąc słowami Fresnela, posługuje się prostymi środkami, ale nie zna trudności formuł analogicznych. I tak długie i cierpliwe prace Regnault'a przekonały, że gazy ściśliwe podlegają prawom bardziej złożonym, niż prawo Mariotte'a. Tym, którzyby na to zgodzić się nie chcieli, przypominamy, że na liczbach Regnault'a oparły się pierwsze dokładne dowodzenia twierdzeń termodynamiki. Dzieło, które według niektórych było burzeniem istniejącego gmachu, równocześnie zawierało materiały do wzniesienia nowego. Materia istnieje w trzech stanach skupienia: stałym, płynnym i gazowym. W początkach wieku istniały ciała stałe, których nie można było stopić lub zamienić w gazy i gazowe, nie dające się przeprowadzić w stan płynny lub stały. Dziś ciała podobne w pojęciu fizyka nie istnieją.

Sainte-Claire-Deville stopił w wielkich masach platynę i irydium, Moissan węgiel i wytworzył dyamenty, Faraday zamienił w płyny chlor i siarkowodór.

W r. 1878 Cailletet we Francji, a Raul Pictet w Genewie, za którymi poszli fizycy krakowscy Wróblewski i Olszewski, skraplali powietrze, azot i wodór a w r. 1898

Linde zbudował maszynę do skraplania powietrza przy -192° , która nawet w przemyśle może znaleźć zastosowanie. Wyjaśnianie zjawisk, zachodzących w ciałach nieorganicznych stałych, płynnych, lub gazowych prowadzi przede wszystkim do badania cząsteczek, t. j. tych drobnych części, dalsze dzielenie których, bez zniszczenia własności danego ciała, jest niemożliwe.

Pytać się, czy można dzielić szkło na ułamki o średnicy mniejszej, niż $\frac{1}{100,000}$ centymetra, a jednocześnie posuwać dzielenie bez ograniczenia i bez wywołania zniszczenia własności ciała, jestto praktyczne stawianie kwestyi i lord Kelvin, starając się na nią odpowiedzieć, przestrzega przed jej powikłaniem z pytaniem podziału przestrzeni do nieskończoności. Jeżeli odróżnienie cząsteczki od atomu w ciele prostem, wykazane przez Ampère'a było tak płodne dla chemii, to starać się również należy o zaznaczenie różnicy zachodzącej między rozmaitemi cząsteczkami fizycznymi. Najmniejsza cegielka, która zachowuje własności gmachu z cegieł ma wielkość różną. Wielkość tych podstawowych cząsteczek ciała prostego nie jest nieskończenie małą. W ciałach stałych i płynnych średnica ich waha się między $\frac{1}{100,000,000}$ a $\frac{1}{200,000,000}$ milimetra. Lord Kelvin usiłuje przedstawić to poglądowo w następujący sposób: Powiększmy kulę gazową objętości balonika dziecięcego (około 15 ctm. średnicy) do rozmiarów kuli ziemskiej i równocześnie powiększmy każdą cząsteczkę gazu w tym samym stosunku, a wytworzona w ten sposób kula składać się będzie z cząsteczek, których wielkość leży pomiędzy wielkością świata a wielkością balonika.

Jakie własności przypisać należy tym cząsteczkom? Odkrycia początku wieku miały za punkt wyjścia teorię Newtona. Przypisując płynnym cząsteczkom siłę przyciągającą tej samej natury co siła ciężenia, Laplace wyprowadził pierwszą swoją teorię o zjawiskach włoskowatości. Włoskowatość pozostanie jednym z piękniejszych przykładów użycia metody dedukcyjnej w naukach doświadczalnych. Na tej drodze Gauss rozwinął cały rozdział geometrii i powierzchni, której każde twierdzenie następnie było

sprawdzone doświadczalnie przez belgijskiego fizyka Plateau. Również teoria elastyczności materii zbudowaną została na podstawie przyciągań między cząsteczkami ciał.

Badanie gazów, których podstawowe cząsteczki nigdy nie są w spokoju, doprowadziły umysły do doktryn czysto kinetycznych, t. j. tłumaczących wszystko materią, zderzeniem, ruchem. Podług teorii mechanicznej ciepła, większy lub mniejszy ruch cząsteczek stanowi o temperaturze ciała. Równowaga cząsteczek jest zawsze dynamiczną, podobną do równowagi baka, kręcącego się niezmiernie szybko, lub puszczonego w ruch bicykla — ich pozorne przyciąganie jest prostym skutkiem ich ruchu, a nie własnością okkultystyczną materii. Aby lepiej jeszcze zaznaczyć ten zwrot do Descartes'a kosztem Newtona, lord Kelvin rozwija hipotezę, której sama nazwa jest poniekąd hołdem dla metafizyki kartezjańskiej — hipotezę atomów — wirów. Tak zwana cząsteczka integralna mineralogów jest znów cząsteczką ciała stałego w innym rodzaju. Nauka budowy kryształów, poczęta w końcu XVIII-go wieku i na początku XIX-go przez Walentego Haüy'a poucza nas o dążeniu materii nieorganicznej do symetrii. Pewnego dnia Haüy upuszcza na ziemię piękny spat islandzki, a regularne pęknięcie, upadkiem tym wywołane, zwraca jego uwagę na regularność budowy krystalicznej. Kryształ jestto prawidłowe nagromadzenie cząstek o kształtach geometrycznych sześciennych lub pryzmatycznych; skupienie tych samych kamyczków może przedstawiać zewnętrzne formy różnorodne; ale poza temi zewnętrznymi formami, które przybierają kryształy tego samego ciała, fizyk potrafi odszukać jedność formy cząstki integralnej, charakterystycznej dla danej substancji chemicznej. Mallard wykazał, że kryształy, znajdujące się na niższym stopniu symetrii, łączą się niekiedy z sobą, aby utworzyć grupę bardziej złożoną, dającą złudzenie symetrii wyższej.

Odkrywając izomorfizm t. j. własność ciał, chemicznie podobnych, krystalizowania w tych samych formach i mogących dawać mieszaniny krystaliczne w różnych stosunkach, Mitscherlich wymiarkował, że istnieje związek pomię-

dzy budową krystaliczną, albo raczej formą tej cegiełki, która służyła do zbudowania kryształu, a budową samej molekuly chemicznej. Związek ten często jest tak ukryty, iż nawet sam Mitscherlich, nie zawsze był w stanie go dostrzec.

Kwarc posiada własność skręcania płaszczyzny polaryzacji światła, które przezeń przechodzi. Okazuje się jednak, że kryształy kwarcu zwracają płaszczyznę polaryzacji światła na prawą, inne zaś chylą je na lewą stronę. Własności optyczne kwarcu prawego i lewego nie są identyczne, a symetryczne. Badając starannie kryształy kwarcu, Mitscherlich przekonał się o istnieniu płaszczyzn specjalnych, rozłożonych rozmaicie na osobnikach kwarcu prawego i lewego. Kryształ prawy nie może być nałożony na kryształ lewy, ale jest jego odbiciem w zwierciadle. Podobieństwo między nimi jest toż samo, co między prawą i lewą ręką. Ta szczególna dyssymetria, która ujawnia się w działaniu na światło spolaryzowane, pozostawiła swój ślad i w budowie krystalicznej. Biot i w niektórych płynach zauważył własności kwarcu. Essencya terpentynowa, woda ocukrzona, działają również na światło spolaryzowane — płyny te zwą się czynnymi. Tę samą własność posiadają: kwas winny i jego sole, rozpuszczone w wodzie. Tutaj więc już nie cząsteczka integralna kryształu, lecz cząstka chemiczna posiada dyssymetrię charakteryzującą płyny czynne. Trzeba jednak odnaleźć w kryształach ślad dyssymetrii. Mitscherlich nie widział żadnej różnicy między kryształami winianów, pochodzącymi od zwykłego kwasu winnego, powodującego skręcenie płaszczyzny polaryzacji na prawo, a kryształami kwasu racemicznego, chemicznie - identycznego z poprzednim i tem się tylko różniącym, że jego sole nie wywierają żadnego działania na światło spolaryzowane. Wyjaśnienie tego zjawiska zawdzięczamy Pasteurowi. Wytwarza on sole kwasu racemicznego, bada starannie kryształy i odnajduje w nich, podobnie jak w kryształach kwarcu, płaszczyzny dyssymetryczne. Widzi przytem, że sól nieczynna składa się z kryształów prawych i lewych, oddziela więc jak najstaranniej jedno od drugich i otrzymuje dwa roztwory

o odwrotnych skręcenjach płaszczyzny polaryzacji. Jednej prawej, jaką daje roztwór zwyczajnego kwasu winnego drugiej lewej, z której otrzymuje kwas winny lewy; — stąd jasny wniosek, że sole kwasu racemicznego były nieczynne jedynie z powodu równoważenia się działań, składających je kryształów dyssymetrycznych. Jeżeli w laboratoriach przygotowujemy ze związków, nie działających na polaryzację światła, związki czynne, to otrzymujemy zawsze w równej proporcji prawe i lewe. W celu oddzielenia kryształów lewych od prawych można się uciec do współdziałania istot mikroskopijnych — zwierzęcych lub roślinnych, które tworzą ferment i okazują zwykle dla jednego z ciał czynnych nieoczekiwaną sympatyę. Pasteur działał na racematy fermentem burzącym winian prawy prędkiej, aniżeli lewy. Środek, który w jego umyśle był jedynie pomocniczym, przy rozwiązaniu trudnego zadania fizyki molekularnej, stał się równocześnie pierwszym dowodem potężnej roli, jaką odgrywają nieskończenie drobne żyjątka w dziedzinie zjawisk fizyko-chemicznych. Chemia więcej od innych nauk spularyzowała pojęcie granicy, poza którą nie można posuwać dzielenia materii. W r. 1800 podwaliny chemii były położone. Zachowanie masy w związkach, skład wody i powietrza, proces palenia się ciał, znano już dostatecznie. W początkach wieku, dzieła Richtera i Prousta, a szczególnie Daltona, stały się odrodzeniem teorii atomów. Wprawdzie nauka nowoczesna nie powróciła do hipotez kosmologicznych Demokryta i Epikura i teoria atomistyczna nie jest metafizyczną, w każdym jednak razie przedstawia ona syntezę faktów pierwszorzędnej doniosłości, z którymi każda metafizyka materii liczyć się musi.

Ciała proste łączą się ze sobą zawsze w stosunkach stałych; jeżeli tworzą one kilka związków, to i wówczas ze stałą ilością pierwszego ciała łączy się drugie, w ilościach proporcjonalnych do pewnej podstawowej ilości. Stosunki, w jakich dwa ciała łączą się z sobą, są równoważnymi odnośniami i do innych pierwiastków. Działania chemiczne bowiem, mówi Dalton, zachodzą między cząsteczkami niepodzielnymi tlenu, siarki, a to są właśnie te atomy o różnej

wadze, łączące się ze sobą albo też z jednym, dwoma lub trzema atomami innego ciała, aby utworzyć cząsteczkę złożoną.

Atom wodoru jest najlżejszy ze wszystkich, nie znany jest wprawdzie jego ciężar właściwy, wiadomo jednak, że atom węgla waży dwanaście razy, a atom srebra sto osiem razy więcej. Przez rozbiór związków chemicznych otrzymać można względną wagę atomu każdego ciała.

W r. 1811 włoski chemik Avogadro, a w r. 1814 francuski fizyk Ampère uznali za rzecz konieczną odróżniać w ciałach prostych cząsteczkę od atomu. Cząsteczkę nazywali oni część ciała, posiadającą najmniejszą wagę, a mogącą jeszcze istnieć samodzielnie przy zachowaniu własności samego ciała, atomem zaś najmniejszą wielkość dającą się oddzielić od cząsteczki i wprowadzić do innego połączenia. W większości ciał prostych cząsteczka składa się z dwóch atomów, bywają jednak trzy — cztery i więcej atomowe, podobnie jak i jednoatomowe.

Na zasadzie praw Gay Lussaca, dotyczących związków gazowych, Avogadro i Ampère, wykazują, że w stanie gazowym cząsteczki wszystkich ciał prostych i złożonych, są jednej objętości. Jakkolwiek prawo to nie jest bezwzględnie ścisłe, podobnie jak prawo ściśłości Mariotte'a i prawo rozszerzalności Gay Lussaca, niemniej jednak posiada pierwszorzędne znaczenie. Toż samo powiedzieć można o czyisto specyficznem prawie Dulong'a i Petit'a, które poucza, że atomy wszystkich ciał prostych, tak różne między sobą co do ciężkości, posiadają bez wyjątku prawie tę samą pojemność cieplną t. j. dla oznaczonego podniecenia temperatury potrzebują równego wydatku ciepła.

Mimo braku stanowczości w określeniu praw powyższych, zasługują one na uwagę tych, którzy pragną zbadać budowę materii. Nierównie jednak większą doniosłość posiadają prawa absolutnie ścisłe, wskazane przez Faraday'a, wedle których: działanie chemiczne prądu elektrycznego na molekulę jakiegokolwiek soli, jest niezależne od natury tej soli; t. j. na uwolnienie atomu wodoru potrzebne jest działanie prądu w ciągu takiego samego czasu, jak na uwol-

nienie atomu srebra — wszystkie atomy chemicznie równoważne niosą równy ładunek elektryczności.

Brak miejsca stoi na przeszkodzie bliższemu opisaniu drogi, jaką doszliśmy do wytworzenia formuł dla niezliczonych związków, złożonych z trzech lub czterech pierwiastków, stanowiących materię organiczną ciał roślinnych lub zwierzęcych — i ograniczyć się możemy tylko na zaznaczeniu kilku najważniejszych momentów postępu, które doprowadziły do rozwoju nowoczesnej nauki chemii organicznej.

Odkrycie cjanorodu, gazu złożonego z węgla i azotu, który w połączeniu z wodorem znajduje się w kwasie pruskim, przekonywa Gay Lussaca, że niekiedy kompleksy ciał prostych posiadają własności podobne do własności pierwiastków. Jan Baptysta Dumas, przygotowując pochodne przez substytucję wykazuje, że można, w niektórych ciałach podstawić atom chloru za atom wodoru, bez zmiany własności zasadniczych. Badanie ciał izometrycznych, t. j. mających różne własności przy tym samym składzie procentowym, przekonywa ostatecznie, iż układ atomów i forma cząsteczki większe ma znaczenie niż natura materii, którą one zawierają. Na zasadzie tych dwóch podstawowych pojęć zbudowano teorię grup chemicznych, według której podzielono niezliczone związki organiczne na trzy bardzo wybitne gromady: alkoholi, fenoli i kwasów. Trudno zaiste w naukach przyrodniczych o piękniejszy układ i większą harmonię między klasyfikacją logiczną, a realną.

Laurent i Gerhardt, a następnie Würtz we Francji, Kékulé w Niemczech, Wiliamson w Anglii ostatecznie wprowadzili do nauki symbole, charakteryzujące ugrupowania atomów w związkach i spopularyzowali formuły, których sam wygląd przypomina podstawowe własności danego ciała i pozwala określić sposób przygotowania.

Przez długi czas wielu chemików uważało alkohol, cukier, tłuszcz za substancję, powstającą wyłącznie pod działaniem życia i niedającą się otrzymać w laboratorium. Odwrotnie inni mędrcy i filozofowie wierzyli w możliwość sztucznego wytwarzania komórek i tkanek, stanowiących podstawę budowy istot żyjących. Doświadczenia zawiodły

i jednych i drugich, wykazały bowiem z jednej strony, zupełną niemożebność tworzenia z materii nieorganicznych, istot żywych, z drugiej zaś dowiodły, że substancje chemiczne, które wyrabiają istoty żyjące, mogą powstawać i bez współudziału siły życiowej.

Należy zatem postawić granicę między istotami organicznymi i nieorganicznymi, ale bynajmniej nie pomiędzy chemią organiczną i nieorganiczną, do zbliżenia których, najwięcej przyczynił się Berthelot. Być może, że i on na początku swej naukowej kariery marzył o wydobywaniu życia z materii nieorganicznych, a jakkolwiek marzenie to się nie ziściło, doznany jednak zawód, chociaż w części zrównoważony został możliwością wytwarzania z pierwiastków mineralnych, zasadniczych związków chemii organicznej. I tak: sprowadzając wybuch łuku Volty w wodorze otrzymuje się acetylen. Gaz ten w połączeniu z wodorem, poddany działaniu ognia lub kwasu wytwarza alkohol, od którego pochodzą ciała należące do grupy tłuszczów — i benzyne, od której pochodzą ciała należące do grupy olejków eterycznych. Smółowiec, powstały przy fabrykacji gazu oświetlającego okazał się jedną z najbogatszych kopalni, z której zarówno wyciągać można błyszczące barwy anilinowe, usuwając coraz więcej z użycia barwniki roślinne, jak i wonne esencje zastępujące miejsce perfum naturalnych.

Chemia nieorganiczna, królująca na początku wieku, ustąpić musiała, rozwijającej się niesłychanie szybko, chemii organicznej, w ostatnich dopiero czasach, dzięki odkryciu argonu i nowych gazów atmosferycznych, uwaga uczonych znowu ku niej zwracać się zaczęła. Ani wykazanie przez Gay Lussaca i Thenarda, że kwas solny utleniony jest ciałem prostym, mianowicie chlorem; ani odkrycie metali alkalicznych przez Davy'ego, a metali rzadkich ziemi przez Berzelius'a; ani otrzymywanie przez Sainte-Claire-Deville w laboratorium Szkoły normalnej w stanie czystym glinu, platyny, irydiumu i innych metali nie wywarło podobnego wrażenia, jak ogłoszenie w 1894 roku, przez lorda Rayleigh'a i Ramsay'a wiadomości o istnieniu w powietrzu,

w ilości 1 %, pierwiastku, którego ani Lavoisier, ani Dumas nie dostrzegli. Od tej chwili szereg gazów pojedynczych, istniejących w powietrzu, nieledwie codziennie zwiększa się.

Obecnie liczba pierwiastków dochodzi siedemdziesięciu, z których jedno są niezmiernie rozpowszechnione w przyrodzie, inne znowu rzadko spotykane; rozklasyfikowanie ich jest o wiele trudniejsze, niż ugrupowanie związków organicznych. W tych ostatnich, charakterystyczne zgrupowanie atomów stanowi o przynależności danego ciała do pewnej grupy. Tak np. szkieletem poniekąd dla wszystkich materij aromatycznych jest benzyna, utworzona z sześciu atomów węgla. Ale jak zszeregować ciała proste o atomach pojedynczych, nierozkładanych, pomiędzy którymi jednak zauważono jak i pomiędzy ich związkami dopatrzeć się dające zbliżone własności? Dumas starał się ułożyć je w rodziny sodu, chloru, tlenu i t. p. Inni znowu zauważyli, iż grupując pierwiastki podług wagi ich atomu, co siódmy lub ósmy, napotyka się o podobnych własnościach. Jak w gamie po ośmiu tonach natrafia się na ton harmonijny, tak i w chemii, posuwając się np. od chloru i biorąc ciała pojedyncze o coraz cięższych atomach po przejściu oktawy pierwiastków dochodzi się do bromu, który od chloru prawie się nie różni. Chemik rosyjski Mendelejew ogłosił w r. 1869 klasyfikację opartą na powyższej zasadzie i za pewnik uważał istnienie pierwiastków nieznanych, przeznaczeniem których jest wypełnienie próżnych miejsc, istniejących w jego tablicy. I rzeczywiście w 1875 roku Lecoq de Boisbaudran znalazł w blendzie w Pirenejach nowy metal gallium, który ze względu na swe własności fizyczne i chemiczne zajął jedno z pustych miejsc w szeregu Mendelejewa. Odkrycie to bynajmniej nie pozostało odosobnione. Jakakolwiek będzie przyszłość tej klasyfikacji niemniej jednak przedstawia ona jedną z ciekawszych prób zaprowadzenia porządku, w tłumie siedemdziesięciu pierwiastków.

Czy istotnie ciała proste rozłożyć się nie dadzą, czy nie składają się z jakiejś pojedynczej materii pierwotnej, i są tylko jej najprzeróżniejszymi kombinacjami? Oto pytania nasuwające się bezustannie myśli uczonych. Przyznać

jednak trzeba, że w ciągu XIX-go wieku nie odkryto nic takiego, coby przypuszczenia podobne utwierdzić mogło. Hypoteza Prouta, który uważał wodór za materię pierwotną, a wszystkie atomy ciał prostych za agregaty, utworzone z dokładnie oznaczonej liczby atomów wodoru, nie utrzymała się, pomimo silnego jej poparcia przez Dumasa i dokładnych rozbiórów Stas'a.

Co do genezy pierwiastków nauka nie postąpiła ani na krok w XIX-ym wieku i dla tego słusznie wyraża się lord Salisbury: „Jeżeli marzenie alchemików o przeobrażeniu pierwiastków nie urzeczywistniło się, to również nie zostało ono rozwiązane“. Bardzo wiele dyskusyj naukowych, które toczono w ciągu wieku XIX-go, dziś nie przedstawia już interesu. Cóż nas obchodzić mogą walki Berzeliusa o teorię dualistyczną, lub o mgliste pojęcie równoważników? Wyjątek w tym kierunku stanowi naukowy pojedynek, trwający od 1801 — 1880 roku między Bertholletem i Daltonem, którego wyniki, wobec ostatnich zdobyczy wiedzy, nabywają niespodziewanej żywotności. O walce tej, której następstwem było utrwalenie praw Daltona, jeszcze przed trydziestu laty wspomniano, jako o zupełnem bankructwie naukowych pojęć Bertholleta, tymczasem obecnie jedna z jego idei — *czyńność masy* — do życia powołaną zostaje. Według francuskiego uczonego powinowactwo chemiczne istnieje, w mniejszym lub większym stopniu pomiędzy wszystkimi ciałami, ale podlega ono wpływowi sił fizycznych: elastyczności międzycząsteczkowej, które mogą mu przeciwdziałać. Roztwory dwóch soli, pomieszane z sobą, ulegają rozkładowi podwójnemu, następuje wzajemna wymiana kwasów i zasad; reakcja ta jednak nie jest zupełną, nowopowstałe bowiem sole mieszają się z pozostałą resztą nierozłożonych. Rozkład zupełny następuje tylko wówczas, gdy jedna z wytworzonych soli, jest nierozpuszczalną, lub lotną, a tem samem usuwa się niejako z współśrodka działania chemicznego. W tym razie siły fizyczne powodują tworzenie się związków w stosunkach stałych; te ostatnie więc, według Bertholleta nie są regułą ale raczej wyjątkiem. Chemik Proust, stronnik idei Daltona, szeregiem dokład-

ných doświadczeń dowiódł ogólnego charakteru prawa stonków stałych w związkach. Najpłodniejszą jednak ideą, która przedewszystkiem zajęła umysł Bertholleta była idea równowagi chemicznej, oraz działania na nią różnorodnych czynników fizycznych, a przedewszystkiem stosunku czynnych mas.

Badania, dotyczące równowagi chemicznej i wpływów nią kierujących, dały początek nowej nauce, która dziś w pełnym znajduje się rozkwicie — chemii fizycznej. Za jej twórcę uważać należy Henryka Sainte Claire Devilla.

Reakcja chemiczna może również być wynikiem przyczyn fizycznych, a mianowicie ciepła. Przy 1200 — 1500 ° para wodna rozkłada się na tlen i wodór. Im wyższą jest temperatura tem większa ilość gazów składowych zostaje uwolnioną, w miarę zaś następnego obniżania temperatury swobodne gazy łączą się i wydają parę wodną. Tworzenie się gazowej mieszaniny idzie równolegle z wahaniami się temperatury. Zjawisko to nie zachodzące w innych zwykłych reakcjach chemicznych, nazwano dysocjacją, która oprócz własności chemicznych ujawnia równocześnie i fizyczne tożpienie i parowanie.

Deville i jego uczniowie Debray, Troost i Hautefeuille, budując teorię chemii wysokich temperatur, zburzyli granicę istniejącą dawniej między fizyką i chemią.

Jeżeli reakcje w niskiej temperaturze bywają zupełne; jeżeli wybuch zapaliki powoduje całkowite połączenie się tlenu i wodoru, to przyczyną, tego jest fakt, że jedynie w zwykłej temperaturze, woda istnieć może w stanie równowagi stałej. Tlen zaś i wodór nieinaczej, jak przy równowadze niestałej. Ta ostatnia jest podobną do równowagi ciała szorstkiego, zatrzymanego przez tarcie na pochyłości. Jedno pchnięcie, drgnienie, a ciało spada niezwłocznie, spadłszy zaś nie jest w stanie samodzielnie się podnieść.

Prawdziwa równowaga chemiczna przypomina równowagę dobrze uregulowanej wagi. Zimno jest dla atomów rodzajem tarcia. Rozgrzewając do białości daną mieszaninę a następnie studząc ją nagle, można pochwycić ciała i badać dowolni stan, do jakiego doszły wskutek wysokiej tem-

peratury. Rolę tę wypełnia iskra elektryczna, której działanie chemiczne dawno już było znane. Aby odtworzyć skutki działania iskry, Deville omyślił sławne doświadczenie z rurką gorącą i chłodną. W miarę czynionych doświadczeń, badacz poczyną się oswajać z różnicą między równowagą chemiczną stałą i niestałą. W razie, jeżeli niestała równowaga upada wskutek przyczyn wypadkowych, następuje ogólne wydzielenie ciepła; sekcye chemiczne są prawie zawsze egzotermicznymi. Jest to reguła empiryczna, często dogodna, której nadto wielką przyznawano wagę. Uparte próby, w celu zamienienia tej reguły za zasadę i to zasadę fundamentalną dynamiki chemicznej, opóźniły tylko poznanie ogólnych praw panujących w chemii i fizyce.

Podczas gdy we Francyi, ojczyźnie chemii fizycznej, całą uwagę pochłoneła, i na manowce wprowadziła termochemia, nowa nauka rozwijała się gorączkowo w Stanach Zjednoczonych, Niemczech i Hollandyi. Gibbs podał ogólną teorię dysocjacji w łonie związków gazowych; Helmholtz w termodynamice zjawisk chemicznych, wykazując równocześnie błędy dawnej termochemii; Van't Hoff badając rozkład silnie rozcieńczonych roztworów przyzwyczajał fizyków do uważania ciał rozłożonych za ciała zbudowane z cząsteczek zupełnie niezależnych, przypominających swą niezależnością cząsteczki ciał gazowych. Dzięki tym pracom, zagadnienia o podwójnym rozkładzie soli mogły być rozwiązane, walka Berthollet'a z Daltonem skończona i to przyznaniem racji obu zacieklým przeciwnikom, w zgodnym akordzie chemii ilościowej z jakościową; dowiedziono bowiem rzeczywistego działania masy w reakcjach niezupełnych, nie naruszając bynajmniej prawa stałych stosunków.

Przeobrażenia energii.

Podobnie jak optyka stała się w XIX-ym wieku nauką o promieniowaniu energii, badanie ciepła dało początek nauce o przeobrażeniu energii — energetyce. W po-

czątkach wieku posługiwano się maszyną parową, wierzono jednak jeszcze w materyalny byt ciepła. Lavoisier i Laplace nauczyli się operować kalorymetrem, zmierzili ilość ciepła potrzebną do stopienia lodu. Laplace przeczył Clement'owi i Desormes'owi w oznaczeniu ciepła potrzebnego do ogrzania powietrza, mogącego się swobodnie poruszać i powietrza znajdującego się w zamkniętej przestrzeni. Ale obaj uczeni pomimo pewnych wątpliwości, są przekonani, że ciepło podobnie, jak materya, nie ginie, lecz przechodzi z jednego ciała na drugie.

Idea powzięta przez Bernouilli'ego, że ciepło jest następstwem ruchu wirowego cząsteczek a nie płynem, uznana została przez Lavoisiera za hipotezę nie pozbawioną prawdopodobieństwa. Od tego też czasu umysł ludzki poczynił krążyć w tym kierunku.

Słynne doświadczenie Rumforda, wykonane w ludwicznicy w Monachium naprowadza na myśl, że przy wierceniu armaty, tarcie przechodzi w ciepło. Davy i inżynier francuski Seguin, siostrzeniec Mongolfier'ego, przygotowują poniekąd umysły do wielkiego odkrycia równowagi pracy i ciepła, które równocześnie w trzech miejscowościach zrobione zostało. Lekarz Robert Mayer z Heilbronu, inżynier miasta Kopenhagi — Colding i fizyk w Manchesterze, Prescott Joule, doszli w latach 1842 i 1843 drogą wywodów i doświadczeń zupełnie oddzielnie prowadzonych, do przekonania, że przy zużyciu pewnej pracy mechanicznej wytwarza się równoważna ilość ciepła.

Kalorya, to jest ciepło potrzebne do ogrzania na 1° Cels. litra wody, odpowiada zużyciu 425 kilogrametrów pracy mechanicznej, t. j. potrzebnej do podniesienia na wysokość metra ciężaru 425 kilogramów.

Tarcie, zderzenia — zużywają energię mechaniczną, a natomiast budzą ciepło: przeciwnie maszyny ogrzewane zużywają ciepło, aby produkować pracę. W maszynie parowej niecałe ciepło kotła ulotnione zostaje, znaczna jego część odnajduje się w kondensatorze, pewna jednak ilość się traci, a rzeczywiście, jak to wykazał fizyk Hirs z Kolmaru, przeistacza się w pracę.

Ostatecznie Mayer, Colding i Joule wyjaśnili zasadę równowagi ciepła i pracy. Helmholtz, zebrawszy w wspólną syntezę wszystkie owoce badań pierwszej połowy XIX-go wieku, ogłosił w r. 1847, broszurę o trzydziestu stronicach — „Zachowanie siły“ *die Erhaltung der Kraft*, której dawniej nadano by tytuł: „Zachowanie energii“. Podobnie, jak ilość materii pozostaje stałą w grupie ciał oddzielonej od reszty świata, podobnie ilość energii, którą ona zawiera, nie może się ani zwiększyć ani zmniejszyć. Energia może tylko zmieniać swą postać. W świecie maszyn przedstawia się ona już to w formie energii kinetycznej, czyli energii ruchu, którą np. posiadają ciała niebieskie, obdarzone straszliwą szybkością, już to w formie energii chemicznej, pozostającej w spokoju, jak np. w pokładach węgla, już też na koniec w formie energii cieplnej i świetlnej, której promieniującym ogniskiem jest słońce.

Jeżeli gwiazda napotka w biegu swym inną gwiazdę, energia kinetyczną przeistacza się w energię cieplną. Przeciwnie ciepło, które wysła słońce na naszą ziemię, jest prawie jedynym źródłem energii, któremu rozporządzamy. Ono to mianowicie powoduje opady atmosferyczne, w następstwie tworzące rzeki i wodospady, dające siłę wodną naszym młynom i turbinom. Energia elektryczna przeobrażona z energii chemicznej w stosach, lub energii mechanicznej w dynamo-maszynach, może z kolei z cudowną łatwością przeistaczać się w energię mechaniczną w motorach, energię chemiczną w tygielkach metalurgicznych, na koniec w energię świetlną w lampach żarowych i łuku Volty. Widzimy więc, że zasadę konserwacji materii i energii, wyrażającą się słowami: „nie w naturze nie ginie“, można zastosować do całego świata fizycznego. A jednak coś ginie.

W małym światku odosobnionym, wskutek tarcia i zderzeń, wszystkie ruchy zwalniają się i przeistaczają w ciepło; ciepło przechodzi z ciał cieplejszych do chłodniejszych i równowaga temperatury przez dyfuzję i rozpraszanie się ciepła zostaje naruszona, następuje wstrzymanie ruchu widomego, — oto przyszłość każdego skończo-

nego systemu, przyszłość naszego świata, o ile przypuszczać będziemy, że powyższe zasady do niego stosować się mogą. Przyszłość ta jest niczem innym, jak powolnem zamieraniem. Koniec świata może nastąpić, o czem wielu zapominać się zdaje, bez zmniejszenia się energii powszechnej, chodzi bowiem tutaj nie o nią, ale raczej o tę formę energii, która jest rozporządzalna, to jest energię wolną.

Istnieje energia o jakości wyższej i niższej; przemiana jednej w drugą nie odbywa się bezwzględnie, świat bowiem postępuje w pewnym, oznaczonym kierunku. To głębokie spostrzeżenie uczynił był uczony Carnot, na wiele lat przed odkryciem równoważności ciepła i pracy, w epoce, w której wierzono jeszcze w materialne istnienie ciepła. Jego „*Réflexions sur la puissance motrice du feu*“, wydane w roku 1824, przysłyżły zawczasie dla nauki; nie zrozumieli ich współcześni — a sam autor nie mógł się ustrzedz od niektórych poważnych błędów. I temu to przypisać trzeba, że zasada, którą zapoczątkował Carnot w swem dziełku, mniej była znana i mniej poruszyła umysły, aniżeli zasada równoważności.

Maszyna parowa zużywa tylko część pracy, w stosunku do ciepła kotła, — czy to jest wina maszyny? Czy możnaby zbudować taką, któraby była w stanie zużytkować całą energię? Carnot odpowiada — nie. Maszyna termiczna, doskonała byłaby niezależna od formy i organów maszyny, zarówno jak i środków pary, używanych w celu jej poruszania, gazu lub nafty; zawisłaby ona wyłącznie od temperatury i źródła ciepła i pozostawałaby słabą dotąd, dopóki różnica temperatur nie byłaby bardzo wielką. Stąd Kelvin wpada na myśl ustanowienia skali temperatury absolutnej, to jest takiej, któraby nie zależała od jakiegokolwiek bądź ciała termometrycznego — powietrza, alkoholu lub rtęci, ale wprost była określona przez wydajność maszyny idealnej, funkcjonującej według zmiany kołowej Carnota. W tej skali zero nie jest więc zerem dowolnem, jak w zwykłym termometrze Celsjusza, ale tak zwanem zerem absolutnem, przy którym ruch cząsteczkowy zamiera.

Zero to odpowiada w termometrze Celsjusza 273° , poniżej topnienia lodu.

Wyciągnąć ciepło z energii mechanicznej jest rzeczą łatwą; dzieć już wytwarzali ogień, trąc dwa kawałki drzewa o siebie; przeciwnie, wyciągnąć pracę mechaniczną ze źródła ciepła, jest zadaniem, którego ani wieki starożytne, ani wieki średnie, rozwiązać nie były w stanie. To ostatnie przeobrażenie jest sztuczne, podobnie jak sztuczną jest zmiana w maszynach frygoryficznych, polegająca na przeniesieniu ciepła z ciała zimniejszego na ciało cieplejsze; tylko działalność odwrotna jest naturalną, jak słusznie zauważył Clauzyus. Sztuczne przeobrażenie, jakie można niekiedy wypadkowo osiągnąć, nigdy nie zrównoważy przeobrażeń naturalnych i chociaż energia przechowuje się w wszechświecie, staje się ona jednak coraz mniej zdolną do użycia, ulega bowiem rozproszeniu.

Obie zasady zachowania i rozproszenia energii, rozwijały się równolegle w Anglii; przeciwnie na kontynencie zasada rozproszenia energii przez wielu jest zaliczana do wątpliwych, a nawet wprost nieuznawana. Widocznie umysł ludzki chwytą się raczej idei zachowania energii, jakby chciał przez to odsunąć przypuszczenie możliwości zaniku świata, którego część stanowi. Wielu uczonych, opracowujących pierwszorzędne kosmologiczne kwestye, co chwila powołując się na prawo zachowania energii, pomijają zupełnie prawo jej rozpraszania.

Druga zasada szczególnie zapoznawana była dlatego, iż zaczęto stawiać, jako pewnik, możliwość uważania wszystkich zjawisk fizycznych, za zjawiska ruchu. Jeżeli mechanistyczne teorie są w zgodzie z prawami zachowania energii, to muszą one również szukać punktów styecznych z zasadą jej rozpraszania się, której dotychczas nieprzewidywano.

Czy istnieje zatem pomiędzy zasadą Carnota, a hipotezą mechanistyczną przepaść nieprzebyta? Uczni rozmaicie się na to zapatrują; w ostatnich latach XIX-go wieku fizycy i chemicy doszli do przeświadczenia, że teorie mechaniczne Descartes'a i dynamiczne Newtona, nie mogą być ostatniem słowem, gdyż nie potrafią wyjaśnić zagadki,

jaka jest dla nas świat fizyczny. Być może, że z tego przesilenia teorye mechanistyczne wyjdą jeszcze żywsze i bardziej niewzruszalne, obecnie jednak są to teorye, które nauka o energii potępia, interesujące jedynie dla niektórych popularyzatorów, przyjmują bowiem za wynik ostateczny wieczną młodość świata, a wykluczają możliwość jakiegokolwiek rozproszenia energii.

To też w ostatnich czasach zjawia się w nauce kierunek nowy: dążność do tego, aby zasady nauk termodynamiki podawać w formie niezależnej od innych hipotez mechanicznych, aby je brać jako fakty doświadczeń uogólnionych, i umieścić na takiej wysokości, skąd mogłyby górować nad całą nauką fizyki, poza obrębem systemów i zaprzeczeń.

Ten kierunek zawdzięcza energetyka Rankinowi, uczonemu angielskiemu. Zastosowanie obu zasad zaprowadziło porządek w wielu zjawiskach dotąd rozrzuconych i wykazało niesłychaną ich doniosłość na polu chemii fizycznej. Fakt, że lód topniejąc, zmniejsza swoją objętość, energetyka objaśnia tem, że lód pod ciśnieniem topnieje w temperaturze poniżej zera. Jest to zjawisko odmrozu, którem Tyndall objaśnia budowę lodowców.

Tych kilka pierwszorzędných zasad, względem których podstawowe zasady mechaniki, są tylko poszczególnymi wypadkami, pozostaną na zawsze jednym z najpiękniejszych odkryć umysłu ludzkiego, a wiek, który widział ich narodziny, może się słuszenie chlubić, że chociaż nie zbadał do głębi natury materii, to przynajmniej podpatrzył kilka wielkich praw, które rządzą światem!

Bernard Bruhnes.

Spolszczyła

Leonia z Roztworowskich Kowalska.

XIII.

RELIGIA I RELIGIE.

Ażeby dać pojęciowy obraz zrodzonych w ostatnich stuleciach poglądów religijnych, wypada przedewszystkiem podmalować ogólne tło religijne ubiegłego wieku i naszkicować główne prądy; następnie — zastanowić się bliżej nad niektórymi, wręcz charakteryzującami minioną epokę, usposobieniami umysłów w stosunku do religii; i na koniec dopiero, wywikławszy się z płataniny różnorodnych kierunków, zorientować się co do istoty wielkiej kwestyi religijnej.

* * *

Pod koniec wieku XVIII-go, Turgot, znakomity minister francuski, pisząc do króla w sprawie tolerancji, mówił między innemi co następuje: „Cóż to jest religia, Najjaśniejszy Panie? Jest to systematyczny całokształt obowiązków człowieka względem Boga: obowiązków oddawania czci Istocie Najwyższej, oraz obowiązków sprawiedliwości i uczynności w stosunku do wszystkich innych ludzi; te zaś obowiązki — albo poznane zostały światłem samego tylko rozumu, i wówczas stanowią religię na-

turalną; albo też wskazał je ludziom sam Bóg, przez nadprzyrodzone objawienie, i wtedy mamy religię objawioną¹⁾.

Jakkolwiek określenie to mieśza cokolwiek i jakby utożsamia sferę religijną z dziedziną moralności, i lubo dla innych jeszcze powodów, gdybyśmy zechcieli każde jego słowo rozważyć, okazałoby się nieściśłem, — zawsze jednak odpowiada ono dość dokładnie pospolitemu pojęciu religii, przyjętemu zarówno przez prostaczków, jak i myślicieli XIX-go wieku, a nawet nie sprzeciwia się zasadniczo idei religijnej katolicyzmu. Układając je, złożył minister Ludwika XVI-go dowód nieposledniej znajomości i poszanowania rzeczy religijnych; jak na owe zwłaszcza czasy, był to dowód uświadomienia religijnego, prawdziwie wyjątkowy.

Lekkomyślne i lekceważące traktowanie spraw najpoważniejszych, należało wówczas do dobrego tonu. Świat filozoficzny przestał już wierzyć w tak wysoko niegdyś podnoszoną przez Bossuet'a, powagę religii. Byli tacy, dla których religia, nie posiadając rzeczowej podstawy ani w naturze Boga, ani w potrzebach duszy człowieczej, była po prostu dowcipnym pomysłem żądnych władzy i dóbr księży. Nietrudna do zrozumienia formułka ta mogła oczywiście liczyć na szeroki obieg wśród płytkomyślnego tłumu. Większość natomiast ludzi wykształconych wcale się religijnymi zagadnieniami nie zajmowała. Pragnąc uwolnić się od obowiązku praktykowania jakiegokolwiek religii, ogłoszono wszystkie za jednakowo dobre: wszak wszystkich naraz praktykować nie sposób, a wybór pomiędzy nimi, wobec równej wartości, niemożliwy...

Takie właśnie było stanowisko deistów, z Wolterem, apostołem powszechnej tolerancji, na czele. Ze swej strony, głośny Wikaryusz sabaudzki¹⁾, wyznający trzy jedynie dogmaty: Boga, cnotę i nieśmiertelność duszy, — z uszanowaniem uchylał się z pod powagi Objawienia, a z obojętności względem różnorodnych „form“ religijnych

¹⁾ Epizodyczny bohater Rousseau'a, w książce jego pod tyt: „Emil“.
(Przyp. tłóm.).

uczynił jeden z zasadniczych artykułów swego wyznania wiary. W Niemczech, opowiadał izraelita Natan Mędrzec¹⁾ sułtanowi Saladynowi przypowieść o trzech pierścieniach: podobnie, jak w onej bajce, pierścień prawdziwy zaginął bezpowrotnie, tak niemożliwą dla nas do odnalezienia stała się prawdziwa religia. Stąd wniosek, że „prawdę samę Bogu zostawić należy“.

Wszystkie zatem rodzaje i odmiany kultu były zawsze jednakowo dobre i miłe Bogu; jeżeli Bóg przemawiał kiedykolwiek do ludzi, to nigdy i nigdzie nie uczynił swego Objawienia obowiązującym, i jeżeli była kiedykolwiek jaka jedynie prawdziwa religia, to dziś niepodobna jej z masy religij wyróżnić. Wszystkie te rozumowania, przytaczane stosownie do okoliczności, zmierzały do jednej i tej samej formuły ogólnej, orzekającej, że „wszystkie religie są dobre“, — co w ustach ludzi pospolitych znaczyło, iż religia w ogóle jest niezbędną, lecz mniejszą o to — która; zaś w ustach filozofów: wszystkie religie są sobie równe, gdyż wszystkie są zarówno nedorzeczne.

Od podobnego lekceważenia religii i religij — bardzośmy się dzisiaj oddalili. Kwestya religijna, tak w sferze czystej myśli, jak i na polu czynu, zajęła w naszych czasach miejsce naczelne.

Niemal na progu ubiegłego stulecia — Schleiermacher, wkrótce potem Chateaubriand, następnie Creuzer w swej *Symbolice*, wreszcie Max Müller w tytu mądrych i uczonych *Wykładach* — dowodnie okazali, jak głęboko tkwi w naturze ludzkiej zmysł religijny. Francuscy wielcy filozofowie wstawili napowrót do swej biblioteki filozoficznej wyrzucony z niej tom, traktujący o religii ze stanowiska metafizyki; uczeni w swych badaniach historycznych dołożyli wszelkich starań nad wysledzeniem rozwoju uzasadnionego metafizycznie przez filozofów, instynktu religijnego. Aż zwolna, z połączenia wyników filozofii i historii na niwie religijnej, wykuła się osobna

¹⁾ Tytuł jednego z dramatów Lessinga.

(Przyp. tłóm.).

nauka o religiach, która wnet stała się jednym z konarów rozłożystego drzewa wiedzy.

Początek w tym względzie zrobiła Hollandya, fundując w r. 1877 cztery katedry historii religij. Zaraz w roku następnym ujrzała Anglia powstające Hibbert-Lectures. W rok potem znowu obrał ksiądz de Broglie historię religii za przedmiot wykładów w katolickim Instytucie w Paryżu; zaś w dniu 24 lutego 1880 r. wstąpił Albert Réville na świeżo w Collège de France założoną katedrę, tejże nauce poświęconą. Wreszcie w r. 1886 utworzono w Szkole nauk wyższych, wydział nauk religijnych. Dzisiaj — wszystkie już główne ogniska umysłowe po całym świecie posiadają podobne katedry i uczelnie. W nauce o religiach wstawili się tacy mężowie, jak ksiądz de Broglie, Carra de Vaux, J. Darmesteter, Goblet d'Alviella, Guimet, Harlez, Labanca, Lang, Marillier, A. i J. Réville'owie, Sabatier, Tiele, Vernes i bardzo wielu innych. Posiadła też ona własne muzea i biblioteki i zgromadza uczonych na poświęcone sobie kongresy. Dodać tu nawiasowo trzeba, że w pewnych wypadkach odróżniać należy od kongresów historii religij — kongresy religij.

Według anegdoty historycznej, pewien prokonsul Achai, trapiiony widokiem tylu stronnictw filozoficznych, wciąż ze sobą walczących, marzył o uczcie, na którąby sprosił wszystkich mistrzów, aby na wety rozprawiali o swych doktrynach i doszli tą drogą do jakiegoś porozumienia. Otóż w podobnie naiwny nieco sposób pojmuje wiece religijne tłum, i tem się tłómaczy fakt, że słynne zgromadzenie w Chicago z r. 1893 nazwali Amerykanie „Parlamentem religij“. Było też tam w istocie prawie tak samo — można to powiedzieć z ironią lub bez niej, — jak bywa we wszystkich parlamentach... Przyznać atoli trzeba, że inaczej od tłumu pojmowali ów kongres jego pomysłodawcy. Jak pisze Sabatier, to przedstawicielom głównych kultów świata „nie chodziło bynajmniej, jak kiedyindziej, o rozprawy nad powagą i znaczeniem ich dogmatów lub obrządków, lecz tylko o zbliżenie się wzajemne i zbudowanie, oraz o danie światu po raz pierwszy widowiska —

powszechnego zjednoczenia religijnego“. Ponieważ Kościół katolicki nie myśli nawracać świata „metodą parlamentarną“, ani też jednoczyć się duchowo z buddyzmem lub islamem, i ponieważ pod żadnym pozorem i w żadnym wypadku nie może przystać na zetknięcie się w jednym rzędzie z innemi społecznościami religijnymi i zmieszanie w ich tłumie, — trudno mu zatem utrzymać się w podobnych zebraniach na wyżynie własnej godności i wyższości. Wprawdzie, dzięki stosownym zabiegom i przezorności, Kościół swej powagi w tym wypadku nie naraził, a nawet kardynał Gibbons zbierał na kongresie w Chicago wyjątkowe honory; od tej pory wszakże, jako zasadę postępowania na przyszłość, wskazała najwyższa władza kościelna — trzymanie się od podobnych zebrań na uboczu.

Wiek tedy XIX-ty przedstawia na zewnątrz widok powszechnego zainteresowania się kwestyą religijną. Co do zapatrywań na nią, to poglądy, w XVIII-ym wieku poczęte, przetrwały aż do 1820 — 1830 r. Duch niewiary żył jeszcze w całej masie ludzi wykształconych. Dla zwalczania go, przeciwstawiali w dalszym ciągu apologety, jak: Duvoisin, La Luzerne i Frayssinous, skatologowanym zarzutom encyklopedystów, swoje klasyczne argumenty.

Tymczasem, gdy spuścizna niewiary XVIII-go wieku jeszcze pokutuje w wielu umysłach, rzucają: Chateaubriand we Francyi, a filozofowie szkoły krytycznej w Niemczech, płodne w następstwa i dobroczynne hasła religijne. Zapewne, że nowe prądy nie zaraz się ujawniły i opanowały umysł; atoli pierwsze objawy nowych idei w walnej sprawie religijnej pojawiają się wśród katolików już z pod pióra Lamennais'a, a bardziej jeszcze na łonie romantyzmu; zaś wśród niewierzących nowy zwrot zaznacza się w pięciu tomach Beniamina Constant'a, traktujących o Religii, ogłoszonych w ciągu lat 1824—1830. Wkrótce potem powstają stronnictwa, i można już wyraźnie rozróżnić kierunki religijne myśli ludzkiej w XIX-ym wieku.

Przedewszystkiem w obozie niewiary nie tylko, że przeczenie z obiegu nie wychodzi, lecz pogłębia się i staje bezwzględne. Idei Boga ma odpowiadać nicość; religia

jest nierzecznością; wyrazy Bóg i religia, zakwalifikowano do wyrzucenia ze słownictwa ludzkiego. Na miejsce zdetronizowanego Boga, postawił wiek ubiegły (XVIII) „Naturę“; teraz — wydoskonaleni niedowiarkowie stawiają „Naukę“. Nie są wszakże oni „legionem“. Nawet z pomiędzy zapaleńców nauki, większość zastrzega obok nauki — przynajmniej w słowach — poczesne miejsce dla religii. Büchner i Moleschott niewielu znajdują zwolenników; dookoła Haeckla w Niemczech i Berthelot'a we Francji, stronnictwo skrajnych i nieprzejednanych z dniem każdym topnieje.

Większe jeszcze straty ponoszą deści. Uszanować i wielbić Boga osobowego i duchowego, a niedopuszczać chrześcijańskiego Objawienia; zatrzymywać się na prawowierności spirytualistycznej, nie chcąc iść aż do ortodoksyi katolickiej, — wydaje się dzisiaj przedawnieniem. Było to, co prawda, dość zrozumiałe na początku wieku; Cousin, dopóki nie został panteistą, chętnie głosił Boga Sokratesów i Cyceronów; Juliusz Simon usiłował przy tym przestarzałym kulcie zatrzymać uciekających zwolenników; nie jednak nie pomogło, powoli wszyscy się rozproszyli, a jeśli są jeszcze dzisiaj, to zaledwo gdzieś spotkać ich można. Są to ostatnie resztki, jakoby wielkiej rzeki, wijącej się wężykowato cienką nitką strugi po piaszczystej płaszczynie, gdyż wody tej rzeki, zmieniwszy łożysko, w innym popłynęły kierunku.

Prąd katolicki, pozostając wciąż w swej istocie niezmiennym, wezbrał i rozszerzył się. Wzbogaciły go dopływem nowe pojęcia, z którymi się zetknął, a które, jakoby drżąc, tkwiły w łonie jego prawd wiekuistych. Torując zaś sobie drogę poprzez stawiane mu tamy z większym naporem, dokładniej i prościej zaznaczył swój kierunek.

Pośród tych starych prądów wyłoblił sobie łożysko prąd inny, całkiem nowy i w całym słowa tego znaczeniu — charakterystyczny. Prawie nieprzypuszczalny i nieprzewidywany przez naszych ojców, jest on już dzisiaj tak potężny, że zagarnia setki i tysiące umysłów; od katolicyz-

mu oderwał on wielu przemocą; przeciwnie — protestantyzm zasilił sobą jego fale, jakby naturalnym dopływem.

Jest to, mianowicie, idea niezależności religijnej od wszelkiego dogmatyzmu.

Pod pogląd ten podpada cały zbiór teorii, różnych co do formy, lecz zbiegających się w ogólnej tendencji; a jest on zdolny za jednym jakoby zamachem wykoleić każdy umysł po starodawnemu wyszkolony i przeto nieprzygotowany przez odpowiednie badania na przyjęcie go odporne. Z drugiej strony jednak, wystarczy na razie być przesiąkniętym pewną ogólną atmosferą umyslową, aby pod wpływem zetknięcia się jej z owym poglądem, wyskoczyły niespodzianie osobliwe wnioski. Bo czy np. nie osobliwym wydałby się sceptycznemu wolteryaninowi z przeszłego (XVIII-go) wieku — widok duszy współczesnej, również do gruntu sceptycznej, rozczulającej się jednak na samo wspomnienie religii, szcycącej się z głębokiej religijności i, po uprzednim zaprzeczeniu wszelkiej przyczyny pierwszej i Opatrzności, śpiewającej hymny na cześć Bóstwa? Albo znowu, jakaby to była łamigłówka dla prostej i konsekwentnej umyslowości starej daty, gdyby naraz usłyszano jakiegoś Renana, w następstwie szeregu błuźnierstw i niedwuznacznego przyznania się do ateizmu, winszującego sobie dużych zasług na korzyść religii?! Bez wątpienia, że aby dojść do tak zadziwiających wyników, trzeba było długą przebyć drogę; słowa i pojęcia musiały przejść przez szczególny przewrót.

Nie mało do tego przewrotu umyslowego przyczynił się Kant: potrosze przez swą „Religię w granicach poznania“, a dużo więcej przez cały swój system. W rzeczy samej, czy królewiecki filozof nie chełpił się, że w świecie myśli dokonał podobnego przewrotu, jak w świecie gwiazd Kopernik? Jagielloński astronom, przeniósłszy środek sfer niebieskich z ziemi na słońce, przeobraził rozumienie ruchu międzyplanetarnego; podczas gdy Kant dokonał rewolucyi w ruchu myślowym. Przed nim umieszczano zasady myślenia na zewnątrz. Przedmioty narzucały się rozumowi, działały nań, dawały mu się poznać przez odbicie się

na nim, jak w zwierciadle, i następnie pociągały ku sobie pożądania i wolę. Po nim — wprawdzie pozostała jeszcze pomiędzy podmiotem poznającym, to jest człowiekiem, a światem zewnętrznym, pewna wymiana wrażeń: rzeczy dają jeszcze zmysłowi jakieś nikle obrazy, a zmysły chwytają z nich przemiany zjawiskowe (*fainómenon—fenómen*); lecz na tem koniec. Wszystko dzieje się w obliczu duszy, jakby na powierzchni; ani przedmioty nie okazują się umysłowi, ani też umysł nie przenika w ich istotę. „Noúmenon“, rzecz sama w sobie (*das Ding an sich*) — nie może wnikać w głąb duszy. W jej głębi, naodwrot, rodzą się tajemnicze wrażenia, odpowiednikami których są jedynie napływające z zewnątrz zjawiska. Tym sposobem, pomimo pewnych stosunków wzajemnych, podmiot i przedmiot pozostają dla siebie głęboką tajemnicą. Przedmiot zamknięty jest sam w sobie, nieodgadniony, głuchy, niemy. Podmiot nie może wyjść poza siebie; znajduje w sobie mimowiednie a konieczne wytwory własnej czynności, formy dla tych wytworów, kategorie, do którychby mógł sprowadzać swe sądy, — wreszcie wyższe, ogólniejsze pojęcia, według których ma porządkować swe myśli. Poznać samą zjawiskowość bytu, poznać go nie takim, jakim jest w rzeczywistości, lecz jakim go uczyni nasz umysł — oto ciasne, zaiste, granice wiedzy! Człowiek, co prawda, aby mógł żyć i działać, jako człowiek, musi postępować tak, jakgdyby wiedział znacznie więcej; musi przyjąć istnienie rzeczywiste pewnych rzeczy zewnętrznych i poznać pewne ich przedmiotowe własności, musi twierdzić np. wolność woli, nieśmiertelność własnej duszy oraz istnienie Boga, którego Opatrzność, łącząc węzłem przyczynowości szczęście z cnotą, może urzeczywistnić najwyższe dobro. Otóż wszystkie te twierdzenia, niedopuszczalne lub choćby tylko wątpliwe metafizycznie, lecz wymagalne bezwarunkowo ze względów moralnych i życiowych, są według Kanta owocem uczucia, serca, wreszcie rozumu praktycznego. Rozum teoretyczny, spekulatywny — nie zna ich; są one raczej i tylko przedmiotem wiary, nigdy rozumu i wytwarzanej przez rozum nauki.

Ściśnijmy teraz tę teorię poznania, stanowiącą fundament doktryny kantowskiej, a jakkolwiekby myśl mistrza wydała się nam wątpliwą, czy też możliwą do przyjęcia z pewnemi ograniczeniami, — zostawiwszy tymczasem pytanie to na boku, odrzucemy łagodzące ją omówienia. Zatrzymajmy natomiast, jak to czyni tłum, nawet tłum myślicieli, czyste jedynie zasady, suche twierdzenia kategoryczne i zdeterminowaną ich dążność, a przekonamy się namacalnie, jaką drogą wiek XIX-ty, zapoznawszy religie pozytywne i w ogóle obowiązki człowieka względem Boga osobowego, ujrzał w religii przedewszystkiem fakt psychiczny, uczucie lub pojęcie, jedną z najważniejszych potrzeb duszy, albo wreszcie najszlachetniejszy pomysł wyobraźni.

Jeżeli subiektywizm Kanta rychło przywarł do rozmaitych innych, faworyzowanych przez wiek XIX-ty teorii, to przedewszystkiem znalazł zastosowanie w teorii ewolucji. Jeszcze przed r. 1831, wprowadził i umocował pojęcie ewolucji w najwyższych sferach metafizycznych — Hegel; w r. 1839 sprowadził je Comte na grunt filozofii pozytywnej; Darwin w r. 1859 przystosował je do nauk przyrodniczych; a już od czasów Herberta Spencera zagarnęło królestwo ewolucji wszystkie dziedziny myśli i wiedzy. Doktryna Kanta zrodziła tedy naprzód — na polu religii — pojęcie „zjawisk religijnych“; następnie transcendentalizm metafizyczny i naukowy pozytywizm, położyły nad nimi napis: ewolucya. Połowiczny sceptycyzm filozofii krytycznej znajdował jeszcze niekiedy wśród wierzących — nieświadomych zwolenników, albo raczej — mówiących filozofii tej językiem — przeciwników. Stojący zrazu naprzeciw racjonalizmu niemieckiego, tradycjonalizm francuski zbliżył się w końcu do niego, przez wywrócenie podstaw pewności. W szkole Chateaubriand'a rozumiano wprawdzie „uczucie religijne“ inaczej, niż Schleiermacher, — mówiono tam wszakże nadewszystko o uczuciu, wyobraźni i poetyczności, wysławiano w tym duchu piękności religii, a w ten sposób przygotowywano grunt pod posiew religijnego bezdogmatyzmu.

Doszło w końcu do tego, i dojść musiało, że idee nieudolności rozumu do poznania istoty rzeczy, wiedzy samych tylko zjawisk, Wiary bez przedmiotowych pobudek do wierzenia, a w następstwie tego — zupełnego rozgraniczenia nauki od Wiary, dalej: ewolucyi i przemiany nieustannej rzeczy i doktryn i, co za tem idzie, płonności religij pozytywnych a potrzeby jakiejś chimerycznej religii wogóle, — że wszystkie te idee krążą już dzisiaj w powietrzu. Jakoby nasiona, wnikają one do umysłów jedna przez drugą, tworząc w nich najrozmaitsze skojarzenia i prowadząc do budowania różnorodnych systemów o religii i religiach.

I tak. Trzymając się nauki i kantowskiej teorii zjawisk, staniemy wobec religii na stanowisku pozytywisty. Otwórzmy następnie duszę religijnym tęsknotom, a będziemy uprawiali i rozwijali w sobie religię serca. Skoro zaś na ciekawe pytania, co do istoty czynnego w duszy naszej popędu religijnego, w imię zasady, że gdzie się kończy doświadczenie, tam jest kres wiedzy, i że religia z natury swej pozostać winna w sferze mistycznej, zrzekniemy się odpowiedzi, wówczas będziemy agnostykami. I przeciwnie: ustąpmy natarciwym pytaniom, wymyślny jakąkolwiek hipotezę dla wytłómaczenia genezy naszych uczuć religijnych i uczynimy wysiłek celem odgadnięcia, jaki przedmiot odpowiada naszym wierzeniom, a staniemy się metafizykami religii; ponieważ zaś metafizyka, według kantowskiej teorii poznania, nie jest rzeczą samą w sobie lecz pojęciem rozumu, zatem jesteśmy idealistami, dla których sama podmiotowa idea jest rzeczywistością.

Tak więc, raz przyjąwszy zasady Kanta, mamy do wyboru wobec kwestyi religijnej jedno z czterech, tylko co zarysowanych, stanowisk. Wielu wytwarza sobie na podstawie tych samych zasad pogląd oryginalny, osobisty, lecz są to tylko różne kombinacye owych czterech głównych poglądów.

* * *

Człowiek jest stworzeniem religijnem; „pozytywniej“ rzecz biorąc, człowiek był aż do tej pory stworzeniem re-

ligijnem — oto zjawisko. Badać zmysł religijny w jego przejawach zewnętrznych, jego głęboko w duszę wrosnięte korzenie, prawa jego rozwoju, podstawy i widoki żywotności — oto obszerne pole badań dla nauki pozytywnej.

Najprzód — badań historycznych. Ponieważ uczucie religijne, pośrednio czy bezpośrednio, uzewnętrzniło się w nieprzeliczonym mnóstwie faktów, przeto pozostawiło ono swe ślady na każdym niemal kroku. Zbierając te fakty, oraz idąc w owe ślady, poszukiwać należy następstwa form religijnych wśród rodu ludzkiego. Służy ku temu lingwistyka, gdyż rozwój języka jest w ścisłym związku z rozwojem pojęć; przyczynia się do tego i folklorystyka, bo wierzenia i przesady współczesne zawierają w sobie pierwiastki i pozostałości lub całkowicie pochodzą z czasów zamierzchłych; niezbędne są w końcu badania pomników pisanych i artystycznych, owszem, one to dostarczają historii religij najwięcej i najlepszego materiału. W tym celu trzeba zakładać specjalne biblioteki dla gromadzenia w nich ksiąg świętych, pieśni i rytuałów; trzeba też tworzyć rozległe muzea, w którychby przechowywać się mogły posągi i posążki bałwanów, wyobrażenia symboliczne, naczynia święte, fetysze, talizmany, amulety i t. d.

Oparłszy się na takiej, nieskończenie rozmaitej masie nagromadzonych przez badania historyczne dokumentów i faktów, wyciąga z nich antropologia pozytywna właściwe wnioski; szuka następnych form, w jakich przejawiało się uczucie religijne i odróżnia je od pierwiastków religijnych stałych, niezmiennych; wykrywa ich rodowód i rozwój, wpływy i skutki, — podobnie jak bada objawy historyczne każdej innej władzy duchowej, moralnej czy umysłowej. W człowieku widzącym swój własny cień na piasku, swoje odbicie w wodzie, lub patrzącym na swego przyjaciela w marzeniu sennem, odnajduje antropologia ów pierwotny fakt dwoistości, który, być może — dał powód do wiary w duchy i pochop ku wzniesieniu się do pojęcia innego świata; zaś w filozofie, budującym systemat świata zagrobowego, dopatruje ona pierwotnej wiary człowieka dzikiego, tylko już rozwiniętej i wydoskonalonej. Zmysł reli-

gijny, podobnie jak wszystkie inne siły duchowe, zawisł w znacznej mierze od przyczyn fizyologicznych i w zaczątkach swych należy do psychologii doświadczalnej.

Nakoniec, we wszystkich tych badaniach uczestniczyć powinna, w roli pośrednika, pozytywna nauka moralna. Mianowicie, po zbadaniu i dokonany rozbiórce zmysłu religijnego, pozostaje zastanowić się i wykazać, czy jest pożyteczny lub szkodliwy, czy więc należy dążyć ku doprowadzeniu go do zaniku, czy też zachowywać i podsycać, albo też poddać go pod działanie wpływów nowej kultury? Czy zmysł ten następnie pochodzi z prawidłowego rozwoju naszej duszy, czy też, przeciwnie, stanowi jej chorobę, z której należałoby ród ludzki wyleczyć? Albo może jest to choroba nieszkodliwa, owszem, pożyteczna, jako ochrona od innych, daleko cięższych niemocy, którąby nawet wypadało zaszczerpić w naturę ludzką, gdyby się tego okazała potrzeba? W końcu, czy zmysł religijny należy zachowywać sposobem prowizorycznym, t. j. pozostawić go pokoleniom, które go odziedziczyły i z nim się żyły, i zużytkowywać siłę jego do czasu, dla dawania przeciwwagi nieporządnym ruchom moralnym, — a tymczasem zwolna przygotowywać siły nowe, któreby zmysł ten mogły zastąpić? Pozytywizm dopuszcza tu nieskończenie rozmaite rozwiązania. Spencer np., który, lubo jest pozytywistą najczystszej wody, nie zawsze i nie wszędzie jest pozytywny, przewiduje i zapowiada czasy, kiedy moralność i uczucie religijne osiągną takiego stopnia czystości i wydelikacenia, jaki my zaledwie przeczuwamy; tymczasowo zaś, niedoskonałe formy, w jakie przyoblekało się uczucie religijne, oddawały i oddają pewne usługi moralności niższej i względnej ludzi pierwotnych, z której dotąd świat się jeszcze nie wyzwolił.

Nauka o religiach znajduje się w granicach pozytywizmu; chcąc atoli być człowiekiem religijnym, trzeba granice te przekroczyć. O ileśmy bowiem religijni, o tyle jesteśmy zupełnie czem innym od uczonego; nie nam jednakże nie stoi na przeszkodzie, abyśmy byli jednym i drugim

jednocześnie, gdyż jakkolwiek religia i nauka są to rzeczy całkiem różne, wszakże nie stoją one do siebie w przeciwieństwie, lecz jedna ponad drugą się wznosi. Nauka napędza i zadawała jedną tylko połowę duszy ludzkiej, na rzecz religii pozostaje połowa jej druga, lepsza i wyższa. Zrozumiał tę prawdę August Comte. Chciał on, poza żądzą wiedzy, zadowolić i żądzę wierzenia: zbłądził tylko w tem, że zastosował jeden i ten sam sposób traktowania rzeczy do dwu potrzeb duszy, należących do całkowicie odmiennego porządku; że przeniósł w dziedzinę wierzeń metody matematyczne. W chwili, kiedy filozofizm jego, ogołociwszy religię ze starych dogmatów i obrządków, dał mu swobodę ruchów, on znowu uwięził religię w ciasnych formułkach i ujawnił ją w drobiazgach swego rytuału. Pomijając już zarzut śmieszności, założona przez niego religia była prawdziwą herezyą w całokształcie jego systemu: samo nawet wyrażenie: „religia pozytywna“ — jest niedorzecznością. Z natury swej bowiem tylko nauka jest pozytywna, religia zaś — idealna.

W rzeczy samej, zwolennicy bezwzględne subiektywizmu, pojęli religię jako idealną. Niestety, religia jest dla nich tylko uczuciem, jest lotem duszy w niewiadome zaświaty; mniejsza o to, czy te dążenia duszy mają za przedmiot coś rzeczywiście i napewno istniejącego, czy też tylko są wzniosłą i piękną ułudą, marzeniem. Jeżeli w rzeczywistości nic niema poza światem widzialnym, to przynajmniej wyższą rzeczywistością są nasze wierzenia, i ta siła, jaką nas one napełniają, i te drżenia i tęsknoty serca wobec przeczuwanego ideału.

Te z głębi duszy pochodzące wzruszenia, to właśnie — według subiektywistów — istota i rdzeń religii. Jest ona jedną z form czynności umysłowych, jest myślą, zajmującą się bytem nad bytami, jest sercem, o ile się ono temu bytowi oddaje.

Rozwój religijny ludzkości, to nie co innego, tylko postęp tej myśli i tego uczucia w duszy człowieczej. Ludzie pierwotni upatrywali bóstwo w tajemniczych i niezwalczonych siłach przyrody; pomieszali je z duchami przodków,

żyjącymi — według ich wyobrażeń — i przebywającymi gdzieś na krańcach świata; albo też szukali bóstwa w istotach różnych od człowieka, a mimo to podobnych do niego. Nieco później, filozofowie bardzo zbliżyli się do prawdy, dochodząc do pojęcia o Bogu duchowym i jedynym. Jeszcze wyższą była nauka Chrystusa: w Bogu jedynym, pojętym jako przyczyna pierwsza i uwielbionym jako Pan Najwyższy wszechrzeczy, rozróżnił On niewypowiedziany przymiot dobroci; nazwał Go Ojcem, modlił się do Niego, nauczył uczniów swych miłowania Go i kochania się wzajemnego między sobą dla miłości wspólnego Ojca. Nauka ta stanowi w dziejach rozwoju idei religijnej fazę ze wszystkich najważniejszą, lubo nie jest to faza ostateczna. Po symbolach grubych, nastąpiły symbole szlachetne i wzniosłe, lecz następstwo ich i rozwój nie zna granic, podobnie, jak ich nie zna absolut.

Wyraz tej filozofii dał James Darmesteter, gdy w głosnej swego czasu książce o Prorokach izraelskich pisał: „Religia jest marzeniem, jakie ludzkość, pod wpływem bodźców zewnętrznych i wewnętrznych, snuje i przedzie z własnej jaźni; marzeniem o fantasmagoryach świata, dziwnych i nadzwyczajnych pojawach dziejowych i o tajemnicy przeznaczenia; marzeniem, pełnem przestachów i ekstaz, widzeń potwornych i wzniosłych, wspomnień zmysłowości i przeczuć nadludzkiej przyszłości; marzeniem przerywanem, wciąż zmieniającem się lub zmienianem przemocą, gdyż wizya jednej rasy, jednego narodu lub człowieka, narzuca się rasom sąsiednim, wstrząsa niemi i zwolna je opanowują. Tak kroczy ludzkość, budząc się z marzenia jednego po to tylko, aby wpaść w inne, — szczęśliwa, jeśli to inne jest milsze i doskonalszy ideał wskazuje“.

Rozłączona z nauką i całkiem podmiotowa, oczywiście, musi być religia tylko ideą, uczuciem, marzeniem. Wielu uchodzi i ma się za religijnych, gdy się takiemu marzeniu oddają, gdy lubują się w jego nieokreśloności i niepewności, podobnej do zmiennych fal, a radziby wyrwać z duszy i precz odrzucić wszelkie pytania o przedmiocie swego marzenia. A jednak — niepodobieństwem jest nie słyszeć

tych pytań, tak one uporcezywie nalegają na rozum, i jak dokuczliwe owady nie dają mu pokoju. Niema też stąd wyjścia innego, tylko: albo puścić się na poszukiwania domysłów i przypuszczeń, aby żądaniom rozumu zadosyćuczynić, albo, odmawiając odpowiedzi, zadać gwałt rozumowi.

Inną jest metoda agnostyków. Wyraz ten pochodzi z Aten, gdzie św. Paweł spotkał ołtarz poświęcony Nieznajomemu Bogu (*agnostos*). Znacznie później, gdy już chrystyanizm rozwinął całą pełnię życia, użył tego wyrażenia o Bogu św. Grzegorz Nazyanzeński, gdy śpiewał: „Ty sam, o Boże, stworzywszy wszystko, co my poznajemy, pozostajesz nieznanym — *agnostos*“. Lecz filozofia XIX-go wieku z gruntu zmieniła stare pojęcie agnostycyzmu i stworzyła zeń systemat. Jak Kant przyznawał istnienie *noumenon*’u, lecz twierdził niemożność poznania go, tak znowu Spencer wierzy, nie mogąc go określić, w byt absolutny, sam w sobie i sam przez się istniejący. Nie pojmując istoty substancji niematerjalnej, ani nie zdając sobie sprawy, czy takie substancje są możliwe lub nie, miałby on sobie za skrupuł przeczyć ich istnienia. Dwa są według niego światy: poznawalny, t. j. świat zjawisk i doświadczenia; oraz świat rzeczy niepoznawalnych, t. j. nieskończoność i absolut. W dziedzinie poznawalnego istnieje zjawisko religijne, i to Spencer bada; w sferze niepoznawalnego jest przedmiot religii, i ten on uwielbia. Dla niego bowiem, agnostycyzm stanowi religię, która polega na uczczeniu krain niedostępnych, na poddaniu rozumu tajemniczej potędze, zawsze przeczuwanej, lecz nigdy niedającej się poznać — i na korzeniu się w progach niedostępnego i nieprzeniknionego sanktuarium.

Agnostycyzm liczy bardzo wielu, rozmaitych odcieni stronników. Wpływom jego uległ Littré, gdy pisał swój słynny frazes o oceanie, dla poznania którego „nie posiadamy ani łodzi ani żagla“, którego niedostępną niezmierzoność przecież spostrzegamy. Przedstawicielem agnotycyzmu w Ameryce jest Ingersoll; do agnostyków zaliczyć

można Wundta, jak również Renouvier'a, skoro odrzuca wszelkie metafizyczne badanie natury Boga. Czy jednak dobrze zrozumiemy Sabatier'a, gdy i jego do tej samej szkoły zaliczymy? Zapewne, że on nie zamyka swej myśli w ciasności agnostycyzmu; umysł jego jest zbyt szeroko otwarty, aby mógł poprzestać na jednym wyłącznie kierunku, i zbyt indywidualny, aby nie poprzecinał wszystkiego, cokolwiek w sobie wchłania z zewnątrz. Książka jego, która ukazała się na widok publiczny pod sam koniec XIX-go wieku, przypomina wszystkie poglądy religijne, a żadnego z nich wiernie nie odtwarza. Mimo to jednak, autor zdaje się skłaniać właśnie ku teorii agnostycznej; jeżeli zaś wyraźnego w tym względzie wyznania wiary nie złożył, to z drugiej strony — przeciw pomówieniu o agnostycyzm wcale się nie broni. Sympatye jego są za Kantem, nie zaś za idealistami następnego pokolenia filozofów, a właśnie agnostycyzm jest zwrotem ku czystej formie kantyzmu. Krótko mówiąc, wszystką oryginalność dzieła Sabatier'a, p. t. „Zarys filozofii religii na podstawie psychologii i historii“, dzieła, które narobiło w świecie naukowym sporo wrzawy, — stanowi wtłoczenie agnostycyzmu w formuły Wiary chrześcijańskiej i podanie tej ostatniej, w ten sposób zwątlonej i znicowanej, za czysty chrystyanizm.

„Religia jest niczem — powiada autor —, jeżeli nie jest aktem życiowym i życiodawczym, mocą którego dusza dąży wszystkimi siłami do zbawienia, wiążąc się ze swoim celem ostatecznym. Tym aktem, jest modlitwa...“ Otóż Chrystus Pan wynalazł doskonałą formę dla modlitwy i pobożności, i przez to wskazał nam drogę do zbawienia. Bóg, owa siła ukryta, która działa wewnątrz wszystkich rzeczy, objawił się duszy Jezusa; w Bogu znalazł On Ojca, sam poczuwając się do synostwa Bożego. Teraz każdy człowiek może czerpać korzyści z religijnego doświadczenia Chrystusa; każdy może doświadczyć w głębi duszy podobnego Objawienia i stać się przez nie, jak Chrystus, synem Boga.

To uczucie synowskie stanowi treść religii chrześcijańskiej. Owa treść, niezależnie od wszelkiej formy zew-

nętrznej chrystyanizmu, od jakiegokolwiek Kościoła, obrządku i dogmatu, niezależnie od ksiąg, nawet od Ewangelii, od osobistych przekonań Apostołów, a nawet od myśli Chrystusowej, — treść ta miesza się i utożsamia z istotą religii w ogóle. I to jest przyczyną, że chrystyanizm nie może zginąć w obecnym przesileniu; jest on wiekuisty, niezwalczony, ostateczny: jest on samą religią. „Nigdy, nie tylko chrystyanizm nie był lepiej zrozumiany jak za dni naszych, lecz i cywilizacja, albo raczej — dusza ludzkości nie była głębiej chrześcijańska“.

Możnaby na to odpowiedzieć w tych samych mniej więcej słowach, z pewnem tylko ich przedstawieniem: „Nigdy nie dano chrystyanizmowi określenia głębiej i wyłączniej wyciągniętego z duszy ludzkości i w duchu cywilizacji współczesnej“.

Ażeby tak daleko odbiedz od tradycyjnego do nowoczesnego określenia, trzeba było przebyć niemało drogi, której jedną połowę zrobił protestantyzm, a kantyzm drugą. Pierwszy przeniósł podwalinę Wiary, składającą się z ksiąg Pisma św. i Podania, a strzeżoną niewzruszenie przez Kościół, — w duszę wierzącego. Od dwóch lub trzech stuleci dostrzeżono w tej reformie pierwiastek, którego rozwój logiczny zdolny był zniszczyć chrystyanizm i wszelką Wiarę w samych korzeniach. Rozwinął go z bezwzględna logiką Sabatier; a jeśli tem samem zerwał z Ewangelią, to przynajmniej jest on w doskonałej zgodzie z Kantem. Żadne objawienie nie przychodzi z zewnątrz, lecz od wnętrza i „polega na stworzeniu, doskonaleniu i stopniowem rozjaśnianiu świadomości Boga w człowieku pojedynczym i w całej ludzkości“. Do istotnych przymiotów wiedzy religijnej należy, aby była podmiotową, przez swą naturę i początek, celową w swym rozwoju i, wprawdzie nie wyjaśniającą niczego naukowo, lecz uspakajającą serce przez wiarę w jej mądre kierownictwo świata; wreszcie symboliczną, a mianowicie wyrażającą przez swe symbole, nie naturę Bożą, lecz sposób, w jaki podmiot czuje się poruszonym przez Boga.

Trzy te charaktery, zwłaszcza pierwszy i trzeci, zawierają w sobie agnostycyzm. Ujawnia się on odrazu w stosunku do tej wielkiej postaci, która rządzi i panuje nad całym chrystyanizmem, i która go sama jedna — według dotychczasowych przekonań chrześcijan — wyjaśnia: do postaci Chrystusa. „Nie wiem, skąd On przychodzi, i jakim sposobem wszedł na świat“. W rzeczy samej, był On człowiekiem, jak my wszyscy; nie był bynajmniej tem samem co Bóg, lubo było w Nim coś boskiego. Dobrze, lecz cóż to jest boskość, a co Bóg? Otóż właśnie wobec tego pytania, od rozwiązania którego wszystko zawisło, zdradza się przedewszystkiem agnostycyzm. Bóg istnieje, gdyż działa nieustannie; nie jest tożsamym ze światem, bo każdej chwili stwarza nowe byty; nie jest poza światem, lecz przeciwnie, wszechobecny jest w sposób najwewnętrzniejszy we wszystkich rzeczach, jest „Bytem powszechnym“ i „Bogiem wewnętrznym“; jest źródłem, siłą nigdy niewidzialną a zawsze czynną, zarodkiem, mocą i energią, przez którą świat utrzymuje się i rozwija; jest duchowym, gdyż „człowiek wymaga przekonania, że jego umysł osobniczy nie zależy bezwzględnie od żadnej innej rzeczy, jeno od potęgi duchowej, do niego podobnej“; jest „On więc mądrym i dobrym, i kieruje wszystkiem ku życiu i postępowi dusz, jest w świecie nieskończonością, współistniejącą ze skończonością. W tem zaś współistnieniu leży tajemnica, bez której religia przestałaby być tem, czem być powinna i być musi, to jest „ową pierwszą tajemnicą stosunku w naszej świadomości pomiędzy żywiołem osobniczym a powszechnym, pomiędzy skończonością a nieskończonością, Bogiem i człowiekiem“.

Właściwością agnostycyzmu jest odwoływanie się do tajemnicy, lecz do takiej, która, w przeciwieństwie do tajemnic chrześcijańskich, nie przynosi z sobą żadnej prawdy wyraźnej, żadnego ścisłego określenia. Zachowanie się takie agnostycyzmu jest bardzo roztropne, bo kto nie formułuje jasno żadnej tezy, ten nie może być o błąd przekonywany ani przekonany; chyba wyjąwszy, błąd, który tkwi w przekonaniu o niemożności

określenia czegokolwiek. Niczego nie twierdząc, sceptyk bezwzględny w niczem nie może się mylić, wyjąwszy w onem podstawowem prawie rozumu, które bezwarunkowo domaga się jakiegokolwiek twierdzenia. Ale też za to jest to błąd niebylejaki! Czyżby tedy agnostycyzm, stawiając zasadę niemożliwości choćby najmniejszej wiedzy o Bogu, nie był niczem więcej, jak tylko cząstkowym sceptycyzmem? — i czy przeto nie jest on winien jedyne, lecz szczególnie ważnego błędu?

Podobieństwo pomiędzy agnostycyzmem a sceptycyzmem zachodzi i w tem, że agnostycy również z wielką trudnością utrzymują się przy doskonałej, wobec twierdzeń, obojętności i niezależności, która przecież sceptyków obowiązuje. Niektórzy z nich nie chcą wiedzieć o istnieniu Boga tak samo, jak i o Jego naturze: lecz w takim razie na jakiej zasadzie mówią o religii? Większość agnostyków przyjmuje istnienie, a tylko natury Bożej poznać nie może. Wszakże w pewnych wypadkach trudno pogodzić niewiadomość o naturze z przyznaniem jej istnienia. Wierzyć w Boga, nie wiedząc, czy jest On lub nie jest różnym od świata, czyż nie jest prawie tem samem, co nie wiedzieć, zali Bóg jest rzeczywiście lub Go нема? Jakoż, jeśli się wierzy w Boga, trzeba o Nim mówić; nie dziwimy się też, gdy nawet najbardziej ścisłym i oględnym agnostykom wyrwywają się kompromitujące ich, jako takich, wyrażenia, których niepodobna nie wyjaśnić, tłómaczyć, i w następstwie twierdzić coś więcej, niż się zamierzało z góry. Jeśli „Bóg wewnętrzny“, „Byt powszechny“, Duch, którego rozum ludzki się domaga, — ma być złudzeniem naszego umysłu; albo jeżeli jest On, najszlachetniejszą wprawdzie cząstką świata, energią, zapładniającą wszystko bytu, a więc i nas samych, lecz ostatecznie czemś z naszej istoty, — to co mogą oznaczać nasze uwielbienia, nasze modlitwy, nasza ufność zwłaszcza i te „nieśmiertelne nadzieje i tęsknoty“, o których nam prawią agnostycy, nigdy ich racyi nie podając? I naodwrot, jeżeli Bóg jest bytem, całkiem od wszystkich innych różnym, istotą mądrą i dobrą i, jak mawiali Patryarchowie, „Bogiem żywym i widzą-

cym“, — to czemu nie miałby być także Bogiem, przemawiającym i działającym? Kto, lub co mogłoby Mu przeszkodzić do wdania się w sprawy świata, dać poznać za pomocą pewnych znaków swoje istnienie i działalność, i nauczyć prawdy każdego człowieka z osobna, lub też cały ród ludzki odrazu — przez wybranych ku temu przez siebie pośredników? Pojął to wzniosłe Stuart Mill, że wraz z uznaniem Boga osobowego, otwiera się na oścież droga wszelkim objawieniom Bożym. I otośmy się znaleźli na wielkim gościńcu nauki chrześcijańskiej.

Agnostyk, nie odrzucający hipotezy Boga osobowego, żyjącego i wolnego, — przynajmniej możliwości takich objawień żadną miarą nie uznać nie może. Jeżeli zaś historia opowiada o fakcie tego rodzaju objawienia, to bez zbadania jej świadectw w tym względzie, nie wolno mu się przed nim ukrywać we mgłach sceptycyzmu.

Rzeczywiście, większość myślicieli w okresie po-kantowskim nie oniemiała w agnostycyzmie. Owszem, postawili oni pewne zasady krytyczne. A więc przede wszystkim zasadę, że Bóg jest naukowo niepoznawalny; jeżeli przedstawiają teorię Jego natury, to jest to sprawą metafizyki: wszelka zaś metafizyka, wybiegając poza sfery doświadczalne, jest krainą domysłów; jeżeli odważą się powiedzieć, jak to należy rozumieć, dowiemy się, że idea Boga jest pojęciem czysto osobistem, idealnem, wolnem od przedmiotowości, — chyba tylko w bezkresnych granicach przypuszczeń, gdzie wolno marzyć, iż podmiotowej myśli naszej — być może — odpowiada rzeczywistość. Postawiwszy lub tylko przypuściwszy zasadnicze te zastrzeżenia, puszczają się już potem idealisci i metafizycy na fale dowolnego fantazyowania na temat zagadnienia religijnego.

Przedmiotem religii jest byt pierwszy i najwyższy; stosownie do tego, jak się ten byt pojmie, taką będzie hipoteza o naturze Boga i taką również hipoteza co do przedmiotu, natury i znaczenia religii. Otóż, wśród filozofów szkoły agnostycznej, panuje dążność ku odrzuceniu

przypuszczenia Boga pozaświatowego, różnego od świata, bo jego Stwórcy, a natomiast przeważa idea wewnętrznej obecności Boga w rzeczach. Bóg jest w świecie, albo raczej jest światem, a świat jest Bogiem. Istnieje jeden tylko byt: jedność Fichtego, absolut Schellinga, idea Hegla, wola Schopenhauera i nieświadomy Hartmana; wszyscy ci bowiem teoretycy, którzy mówią tak rozmaitymi językami, i których pojęcia w szczegółach sprzeczne są pomiędzy sobą, — zgadzają się prawie zupełnie co do zasadniczej idei monizmu. Wielkie wszystko, albo lepiej kosmos, jest jedyną substancją, jeżeli tylko substancja istnieje, a w razie przeciwnym, jedynym całokształtem zjawisk; jest on jedynym absolutem, jeżeli znowu absolut istnieje, a jeżeli nie, to jedynym systemem stosunków. Starożytny panteizm utożsamiał świat z Bogiem dość grubo i niezdarne; udoskonalił go nowożytny monizm, dla którego wszystkość rzeczy jest Bogiem tylko o tyle, o ile się te rzeczy rozważa z najdoskonalszej ich strony. Trzeba mianowicie brać z nich nie ustawiczne przemiany, lecz głąb ich niewzruszoną i stałą; nie byt zjawiskowy, lecz trwający; nie część tylko bytu, lecz jego wszystkość. Każdy byt cząstkowy, pojedynczy — jest przypadkowy, stworzony, zamknięty w ciasnych swych granicach, podczas gdy byt całkowity jest konieczny, niestworzony i nieskończony. Nie bowiem być nie może poza bytem całkowitym; również i nieskończoność jest bytem, poza którym, oczywiście, może być tylko nicłość, a zatem byt całkowity i nieskończony — to Bóg!

Czy określenie to nie da się zaprzeczyć? Czy byt nieskończony musi być pierwiej, aniżeli byt doskonały? A więc niedoskonały kosmos nie jest jeszcze Bogiem, lecz dopiero dąży do ubóstwienia. Jakoż, pojęcie rozwoju Boga w świecie przyjęło jedno ze stronnictw monistycznych, zwłaszcza szkoła Hegla, który — pozostawioną jeszcze przez Kanta, resztę różnicowej przepaści pomiędzy podmiotem a przedmiotem zasypał do szczętu, gdy zaprzeczył nawet różnicy pomiędzy tymi dwoma terminami. Świat zdał mu się być jedynym podmiotem, jedyną myślą, która się czyni

przedmiotem, myśląc o sobie. Myśl ta istnieje, przeciwstawia się samej sobie, i w końcu do siebie powraca; w tej trzeciej przemianie przychodzi ona do świadomości swego bóstwa, gdyż Bogiem jest. Jest ona wszakże daleką od kresu swego rozwoju; jest wciąż jeszcze stającym się Bogiem, a doskonałość bezwzględna ukazuje się jej dopiero w pomroce nieokreślonej dali, jako cel najwyższy wiekuistej przyszłości. Heglowską tę teodyceę rozwijał i bronił we Francji Vacherot, w dziele pod tyt.: „Metafizyka i nauka“. Rozpowszechnił ją zwłaszcza Renan; „im bardziej — mówił on — nauka świat doskonali, tym więcej czyni go Bogiem: celem nauki jest rozwijać Boga (*d'organiser Dieu*)“.

A zatem: czcić wszystkie te misterya, korzyć byt cząstkowy i krótkotrwały wobec bytu wiekuistego i pełnego, podporządkowywać pod wielką i jedyną moc każdy atom życia indywidualnego, rzucić iskierkę swego bytu w olbrzymie ognisko bytu nieskończonego, czyli służyć, przykładając się do postępu, obecnemu w świecie i świadomemu w ludzkości Bogu, — albo jeszcze: skojarzyć się z potężnym wysiłkiem kosmosu w pracy nad wyłonieniem się zeń doskonałego bytu boskiego, i z oddali wielbić i czcić ostateczny kres jego rozwoju — to wszystko znaczy być głęboko i prawdziwie religijnym!

Tak myśleli i tak mówili, w chwilach skupienia i namaszczenia religijnego, wielcy prowodyrowie ruchu filozoficznego. Takie samo wyznanie wiary, w chwilach napływu uczuć pobożnych, składali i wielcy niedowiarkowie, nie chcący mieć w teorii nic wspólnego z metafizyką. Dźwięcznym odgłosem wtórowała tej pobożnej metafizyce lira poezji, zwłaszcza lira Wiktora Hugo. I ostatecznie, w starczej zgrzybiałości wieku, kiedy mało kto wierzył w jakiś system jednolity, rzuciły w przestrzeń ziemską błędne meteory idealizmu — pył mrzonek zawrotnych, który my w siebie wdychamy. Religia stała się dążnością ku dobru i pięknu, i lotem w nieokreślone zaświaty, dążnością, pozbawioną wszelkich rzeczowych twierdzeń dogmatyzmu, ogółoną z wszelkich praktyk religijnych i form określo-

nych, prostym ruchem myśli i serca do Boga, pojętego jako „kategoria ideału“.

Teorye te jednak nie są bynajmniej, ani będą kiedykolwiek popularne. Ludzie wykształceni, spotykając się z niemi na każdym kroku, mogą je uważać za nadzwyczajnie rozpowszechnione. W rzeczywistości atoli znajdują one posłuch jedynie w środowisku, w którym sami się obracają, i w którym wir idei tworzy się i szaleje. Skoro tylko przeniesiemy się w inne sfery, skoro zejdziemy do tłumu, znajdziemy tam atmosferę o wiele zdrowszą, a przynajmniej, nie przesadzając sprawy, atmosferę całkiem odmienną. Tłum nie łatwo wznosi się do pojęcia czci, oddawanej jakiejś abstrakcyi; myśl jego nie obraca się wśród pojęć oderwanych, a tembardziej jeszcze płonnych i pozbawionych wszelkiej rzeczywistości, i przeto nie jest w nich wywiczony; jego serce nie odczuwa najbliższych bodaj drgnięć ku kategorii ideału; lub ku wysnionej przez filozofów w marzeniach na jawie — przyszłości. I zważywszy trzeba było, z rozpaczą o nawróceniu kiedykolwiek całych mas ludzkich do absolutu, gdyby on miał być prawdą... Dla mas tych na zawsze jedynie prawdziwą i przekonywającą będzie logika proroka Eliasza, wołającego na Karmelu do poddanych Achaba: „Pókiż będziecie chromać na dwie strony? Jeśli Pan jest Bogiem, idźcież za nim; a jeśli Baal, idźcie za nim!“ (III ks. Król. XVIII, 21). I po co, dlaczego — pyta tłum — chromać pomiędzy starą religią a nauką nowożytną? Jeśli jest zawsze Pan i Stwórca, trzymajmy się Go, jak niegdyś; jeśli jednak niema nic ponad światem, rzućmy Wiarę w niepamięć, aż do imienia Bożego!

Takie rozumowanie tłumu nie świadczy bynajmniej o tej logice grubej i ciężkiej, idącej pewną nogą wprawdzie, lecz niezdolnej uchwycić odcieni i subtelności prawdy, i dlatego z pogardą odnoszącej się do ludzi wyższych umysłem i w subtelnościach prawdy wietrzącej herezyę i konuszachy z błędem. Nie, tutaj daje tłum tylko dowód naturalnej prostoty.

Wielu myślicieli zrozumiało to już dzisiaj, inni nie będą mogli nie zrozumieć tego jutro; bo po stronie tłumu

jest prawda, a reakcja przeciw religii bez Boga osobowe-
go jest nie tylko popularną, lecz i naukową i filozoficzną.
W r. 1874 nawoływał Edward Hartman do „monoteizmu
nieosobowego, którego bóstwo tkwi w świecie, w jego pod-
miotowych przejawach, nie poza nim, lecz w nim samym“.
Taki był wniosek, wypływający z jego „Religii przyszło-
ści“. Odpowiedział mu w r. 1887 Jan Marya Guyau, w dziele
pod tyt. „Bezreligijność przyszłości“. A lubo autor przy-
jmuje pewne rozróżnienia, do których go tytuł książki nie
upoważniał, bądź - co - bądź jednak radykalny ten nagło-
wek wypowiada jasno i otwarcie myśl tych umysłów lo-
gicznych, które znużyły się i znecierpliwiły komedią ate-
izmu, przemawiającego w języku teologów.

W rzeczy samej: jeśli święte świętych jest puste, po-
cóż tam leżeć w prochu? Jeśli bogowie stamtąd odeszli,
to poco upierać się przy szukaniu ich tam? Jeśli nauka
wyjaśnia wszystko, albo jeżeli „hypoteza Boga“ ostatecz-
nie niczego nie tłumaczy, to w jakim celu trzymać się
formuł zużytych i słów, z wszelkiego znaczenia wypróż-
nionych? Jeżeli, odrzuciwszy na bok wszelkie omówienia
i osłony, istnieje tylko ja, ludzie do mnie podobni i bru-
talna materyja, tedy moją religią będzie wielbić: albo sie-
bie samego, albo też fikcję mego rozumu; zaś jedno i dru-
gie jest wierutnem głupstwem. Mówią nam o oddawaniu
cześci uczuciu religijnemu dla niego samego; wszakże uczu-
cie to jest niczem, jeżeli nie zmierza do jakiegoś przed-
miotu rzeczywistego. Uczucie synowskie np. jest czyste
i szlachetne; a jednak, przypuściwszy świat, na którymby
każdy człowiek istniał sam przez siebie, wówczas skasowa-
nie rodziców pociągnęłoby za sobą zniesienie uczucia sy-
nowskiego. Podobnie dźiać się musi i z uczuciem religij-
nem: jeżeli tylko odpowiada ono przedmiotowemu porząd-
kowi rzeczy, wtedy przewyższa wszystkie inne uczucia swą
podniosłością i należy mu serce otworzyć i niem je napeł-
nić; jeżeli zaś nie dąży do niczego, z tej prostej przyczyny,
że nie ma do czego dążyć, wówczas staje się jednym z ostat-
niego rzędu bzdurstw i fraszek.

Oto dlaczego, zrodzony w XIX-ym wieku i będący
jego znamioną własnością pogląd religijny, który staran-
nie pielęgnuje religię w sercu człowieka, lecz religię bez
Boga, jako przedmiotowego celu, — skazany jest, według
wszelkiego prawdopodobieństwa w niedalekiej przeszłości,
na zagładę. Marzenie mistyczne, w którym człowiek z bo-
jaźliwym szacunkiem klęka przed własnym cieniem, trwać
długo w żaden sposób nie może. Myśl ludzka, odzyskaw-
szy jasne i proste widzenie rzeczy, ocknie się z tego ma-
rzenia albo całkiem bezbożną, albo religijną jak niegdyś.

* * *

Powinna się obudzić religijna: zapowiada to najnow-
szy kierunek, będący zwrotem ku kościelnemu chrystyaniz-
mowi, a wymaga tego zdrowy rozum.

Do tego jednak nie wystarcza neochrystyanizm. Wy-
tworny ten eklektyzm, biorący z nauki Chrystusowej moral-
ność, a lekceważący dogmat, nastęrcza zbyt wiele niewy-
rażnych dwuznaczności i nie stawia religii na mocnych pod-
walinach.

Z drugiej strony — filozofia religijna nie może się
wyrzec stuletniego dorobku i poprostu nawrócić do punktu,
na którym stanęła w XVIII-ym wieku. Przynosi to za-
szczyt naszej epoce, że oceniła, zbadała i opisała gruntow-
nie i drobiazgowo, jak tego dotąd nie uczyniono, uczucie
religijne. Fałsz jej i błąd leżał w tem, że, wyrwawszy ro-
ślinę, poki jej łodyga była jeszcze zielona i kwiat świeży,
dokonała jej rozbioru i potem wierzyła, że ta wyrwana
roślina może się obyć bez ziemi. Trzeba tedy przyjąć z sza-
cunkiem wykonaną pracę, lecz kwiat napowrót w ziemi
posadzić.

Posadzić go w ziemi, to znaczy złączyć i powiązać na
nowo uczucie religijne z jego przedmiotem. Uczynić to moż-
na jeszcze bez odrzucania zdobyczy całowiekowych badań
filozoficznych. Krytyka źródeł poznania, o którą Kant śmiało
się pokusił — zbyt śmiało nawet, gdyż zamiary jego unio-
sły go daleko poza możliwe granice; — następnie dokonana

przez jego następców i przeciwników krytyka systemu Kanta; — wszystkie te fale mniemań, bijące wciąż w te same pojęcia, przyczyniły się znakomicie do wyjaśnienia filozofii ludzkiego rozumu (noetyka). Dzięki tym usiłowaniom i pracom, coraz lepiej rozumiemy mechanizm, pole działania i granice poznawcze rozumu; dzięki tym badaniom, nikt dziś nie uchyla się przed stwierdzeniem podmiotowych jego właściwości. Nie możemy wyjść sami z siebie i przeniknąć przedmiotu; w tem znaczeniu, dosiegamy go nie w nim samym, lecz chwytamy w naszych własnych czynnościach umysłowych. Ponieważ poznajemy wszystko przez pośrednictwo naszych władz, z których każda obejmuje tylko postacie rzeczy, przeto wiedza nasza nigdy nie jest pełną i doskonałą, lecz zawsze niedokończoną i ułamkową, ograniczoną przez nasze wewnętrzne narzędzia poznawcze.

Bądź co bądź jednak — uznawać tę stronę podmiotową naszego poznania, to nie znaczy podważać jego powagę i doniosłość przedmiotową. Co innego bowiem jest poznawanie przez pośrednictwo czynności podmiotowej, a co innego poznawanie, które się na tej czynności kończy i w niej zamyka; i co innego znowu jest dosięgnąć przedmiot niedoskonale, jedną częśćkę jego po drugiej, stosownie do siły poznającego podmiotu, a co innego nie dosięgnąć go wcale, albo też go zmienić, przeinaczyć, przypisując mu własności, któreby były naszym własnym wytworem. Otóż, pomiędzy te tak różne pojęcia, wprowadza słynna zasada nieudolności rozumu do poznania rzeczy samej w sobie złośliwe zamieszanie. Trzeba ją tedy stanowczo porzucić, a natomiast położyć w fundamentach filozofii — a zwłaszcza filozofii religii — zasadę przeciwną, że mianowicie rozum nasz zdolny jest w szerokiej bardzo mierze poznawać własności istotne i prawdziwą naturę rzeczy.

Zdrowy rozsądek narzuca nam to twierdzenie w sposób niezwalczony; tysiąc dowodów ubocznych uzasadnia je i ugruntowuje; stwierdza je sprawdzenie i porównawcze zestawienie naszych wiadomości: tkwi ono bowiem w nich wszystkich. Nie da się ono wprawdzie dowieść wprost i bezpośrednio, gdyż każdemu sądowi, któryby się na dowód

jego orzekło, towarzyszyłoby twierdzenie, które właśnie ma być dowiedzione. Ale to nie jest bynajmniej słabością naszej realistycznej tezy: dowodzić się ona wprost nie daje dlatego jedynie, że tak chce naturalny porządek rzeczy, oraz metafizyczna niemożliwość innego postępowania umysłowego.

W każdym dowodzeniu, gdybyśmy je zechcieli sprawdzać aż do ostatnich granic, dojdziemy w końcu do dwóch conajmniej prawd, niepoddających się już żadnemu dowodzeniu dalszemu. Łańcuch zdań dowodzących jedno drugie, bez pierwszej jakiejś prawdy podstawowej, jest taką samą nedorzecznoscą, jak łańcuch bytów, będących jeden drugiego przyczyną, bez bytu pierwszego, mającego już w sobie samym przyczynę swego istnienia. Twierdzenie przedmiotowości poznania przypuszcza, jako bezpośrednio poznana, doniosłość przedmiotową pewnych faktów i zasad pierwszych. Jest to konieczność nieunikniona, bezwzględna. Z gruntu byłby niemożliwy wszelki realizm, gdyby nie przyjąć bez dowodzeń wiedzy wprostnej i oczywistej tych kilku faktów i zasad, czyli, gdyby nie połączyć bezpośrednio poznającego podmiotu z poznawanym przedmiotem. Dla przejścia od jednego do drugiego szukał Kant mostu; ktokolwiek daje się wraz z nim zamknąć na wysepce subiektywizmu, skazuje się również na szukanie takiego mostu. Złudzeniem jest wszakże chcieć jakiegoś sztucznego pośrednika tam, gdzie istnieje pośrednik naturalny i konieczny. Przedział pomiędzy podmiotem a przedmiotem nie jest znowu tak wielki; kto jednak chce mieć zawsze obie nogi na jednym i tym samym brzegu, ten nigdy tego przedziału nie przekroczy; trzeba śmiało, bez niewytłómaczonej obawy zawrotu głowy, sięgać nogą po przez strumień i jednym krokiem go przebywać. Taką właśnie wyjątkową czynnością jest sam podmiotowy i przedmiotowy jednocześnie akt poznawczy (zakwestyonowany przez Kanta), jakby upodobnienie podmiotu z przedmiotem, i wyrażenie się żywotne przedmiotu przed podmiot. Na pierwsze tedy i bezpośrednio poznawane prawdy daje umysł swą zgodę wprawdzie bez dowodu, wszakże nie bez powodu dostatecznego; mocą nie ślepej wiary, lecz jasnego, oczywistego widzenia; przyjmuje on

motyw oczywistości nie w braku czegoś lepszego, lecz że nie masz możliwości motywu innego i nad oczywistość doskonalszego. Ostatecznie każde dowodzenie zmierza z wysiłkiem do tego, aby nam dało oczywistość rzeczy dowodzonej; i owóż tę samą oczywistość prawdy, ową ostateczną rację naszego trudu w każdym innym dowodzeniu, znajdujemy jaśniejącą samą w sobie w pierwszych faktach i pierwszych zasadach. Jeżeli ulegamy jej sile, nawet wówczas, gdy chodzi o dalekie wnioski naukowe, toż stokroć chyba rozumniejszą jest rzeczą ulegać jej, gdy idzie o prawdy pierwsze, które ona pełnym swym blaskiem oświeca.

Umysł nowoczesny chwiał się nadewszystko co do punktu wyjścia poznania. Dość jest jednak pierwszy krok uczynić, a już niema żadnych przeszkód na drodze do realizmu. Fakty i prawdy przedmiotowe, ściśle się z sobą wiążąc, jedno z drugich wypływają; i wnet, przyznać to musimy, że jeśli o niczem wszystkiego wiedzieć nie możemy, to przynajmniej w bardzo szerokim zakresie naturę rzeczy poznamy.

Poznanie choć cząstki tych rzeczy, już obficie wystarcza do wzniesienia się ku Bogu. Prawda, że w tym celu trzeba przyjąć zasadę przyczynowości, ale też niema pewniejszej nad tę drabiny. Czyż filozofia współczesna nie używała tej zasady, aż do jej nadużycia, gdy się przechylała ku determinizmowi? Czemu więc, zbadawszy ją krytycznie, odrzuciła ona tę zasadę, odmawiając jej — oczywiście i przedmiotowej prawdy? Dlaczego nie oparła niezachwianych wniosków metafizycznych na zasadzie, którą posługiwano się w naukach przyrodniczych i historycznych, i którą się co dnia wyzyskuje w prawoznawstwie i ekonomii politycznej, ku budowaniu za jej pomocą bez żadnego skrupułu najpoważniejszych następstw dla życia jednostek i ludów? — Odrzucić te przykłady, przyznając zasadzie przyczynowości doniosłość wyłącznie w sferze doświadczalnej, wątpiąc zaś o jej wartości i sile metafizycznej, byłoby odpowiedzią gołosłowną. Przytoczone bowiem tylko co zastosowania tej

zasady rozciągają się aż do rzeczy samych w sobie; przedstawione zaś nam rozróżnienie nie może mieć znaczenia, ile że tu chodzi o zasadę czysto rozumową, transcendentalną, samo przyjęcie której w sferze doświadczalnej już jest uznaniem w niej i przez nią — transcendentalnego porządku.

Zasada przyczynowości prowadzi do bytu pierwszego i koniecznego. Już zaś idea bytu koniecznego nie da się w żaden sposób pogodzić z naturą i własnościami każdej świata części, wziętej z osobna, a zatem i z naturą i własnościami całego świata. Pierwszy byt przeto nie miesza się bynajmniej z bytami pochodnymi, jak chcieliby panteiści czy moniści, lecz przeciwnie, z gruntu i całkowicie jest od nich różny; jest przyczyną wszystkich, trzymającą je w jaknajbardziej bezwzględnej zależności od samej siebie; jest przyczyną jednocześnie najbardziej oddaloną i najbardziej bezpośrednią, bo to przyczyna, od której zawisł wszelki byt inny, poczynawszy od powodu jego istnienia, i której wpływ rozciąga się w następstwie od najwyższych szczytów bytu pochodnego aż do najniższych jego stopni i ostatnich granic, i przenika aż do najgłębszych wszechrzeczy tajników; jest na koniec samą doskonałością i samą rzeczywistością, bez żadnej domieszki możebności lub zdolności rozwojowej, gdyż byt, któryby był zdolny do przyjmowania i nabywania czegokolwiek, już tem samem nie byłby przyczyną absolutnie pierwszą i niezależną; jedno tylko wyrażenie określa go dobrze: Ten, który jest (ks. Wyjścia, III, 14).

Imię to wszakże, w którym jest cała pełń słowa byt, jest dla nas niepojęte. Nie ukrywa tego filozofia katolicka; owszem, głosi to sama, i nawet dla walki z agnostycyzmem, wyznania tego, jednego z najstarożytniejszych i najuroczystszych, się nie wyprze. W życiu obecnem Bóg jest dla nas nie niepoznawalny, lecz niewidzialny; istnienie Jego, a w części i naturę — objawia nam rozumowanie; do pojęcia Go i mówienia o Nim pomagają nam i upoważniają nas podobieństwa ze świata stworzonego czerpane, bo świat ten, lubo niedoskonałym, jest jednak obrazem Stwórcy. Dla wyrażenia myśli naszych o Bogu używamy nadto symbolów. Z tą jeno różnicą od agnostyków, że według tych ostatnich

wiedza nasza o Bogu na symbolu się kończy, albo co najwyżej widzi w nim ona wzruszenia duszy, lecz w żadnym razie nie poznaje przez symbol jakkolwiekby natura Bożej; podczas gdy według katolika, wiedza ta przekracza i prześciga symbol i odgaduje w nim przedmiot symbolizowany. Jeżeli, mówiąc o Bogu, gromadzimy zewsząd porównania i obrazy, i jeżeli Pismo św. mnoży wspaniałe i świetne antropomorfizmy, to tylko dla wyrażenia czegoś o Bogu; traktując zaś symbole jako takie, usiłujemy przeniknąć ich treść istotną i odkryć w nich odbłask Boga.

Co więcej, katolik wahałby się powiedzieć, że nasze poznanie Boga jest wyłącznie symboliczne, t. j. za pomocą symbolów jedynie zdobywane. Obok bowiem wyrażen metaforycznych, czyli symbolicznych w ścisłym tego słowa znaczeniu, jak: „ogień, skała, wódz Izraela“ i t. p., — stosujemy do Boga i wyrażenia całkiem oderwane: nazywamy Go „mądrym, sprawiedliwym, świętym, dobrym, żywym“. Zapewne, iż żadne słowo mowy ludzkiej nie odpowiada dokładnie istocie Boga; lecz niedokładność bywa tu dwójakiego rodzaju. Jeżeli mianowicie pojęcie ognia, czy płomienia, stosując je do Boga, trzeba w samej jego istocie przeinaczyć przez wyzwolenie go z pod właściwości materialnych, — to ideę dobroci wystarczy tylko oczyścić z pewnych domieszek, właściwych dobroci stworzonej; oddzielić zaś od niej żuźle niedoskonałości, nie znaczy bynajmniej ująć jej cokolwiek, lecz owszem, jest to dać jej rozbłysnąć własnym, nieskażonym blaskiem. W ten sposób, oczyszczone doskonałości stworzone, z którymi materya nie ma nic wspólnego, dają nam o naturze Boga pojęcie pozytywne i zupełnie prawdziwe.

Przypisywać przyczynie pierwszej wszystko, o czem wiemy, że bytuje, lecz w stopniu nieskończonym, oraz odsuwać od niej wszelki brak i wszelki niebyt¹⁾ — oto jest całe postępowanie umysłu, wznoszącego się do Boga. „Po-

¹⁾ Według zasady ontologicznej, iż wszelki byt jest dobrem, nie byt oznacza brak w bycie dobra. (przyp. tłóm.).

znajemy Go — powtarza za autorem Imion Bożych¹⁾ św. Tomasz z Akwinu — jako przyczynę, drogą wywyższania i drogą usuwania“. A chociaż metoda ta nie daje nam poznać wszystkiej Jego doskonałości, to przecież nie pozostawia nas całkowicie względem niej nieświadomymi; nie dając nam pojęcia pełnego o stosunku Boga do człowieka, gdyż wyrażenia ludzkie, jak: ojciec, pan, pracownik — nigdy nie oddadzą nieskończonej doskonałości i potęgi tego stosunku, pozwala nam jednak odkryć bodaj względnie stanowisko Boga w stosunku do nas i całego świata, i odwrotnie²⁾.

Istnienie Boga, Jego doskonałości i stosunek do nas — są to wreszcie prawdy, których uznania praktycznego wymaga konieczność życiowa, abyśmy, mianowicie, mogli żyć porządnie i rzadnie. A tak rodzi się religia w ogólności, i to religia prawdziwa. Poddanie wszelkiego bytu Stwórcy wszechrzeczy, składanie dziękczynienia powszechnemu Dobroczyncy, błaganie Sprawcy i Stróża stosunków rzeczy o przebaczenie, żeśmy błędami naszymi wprowadzili do tych stosunków zamieszanie, — oddawanie się z ufnością Panu i Ojcu wszystkiego i wszystkich — to tylko żywy i czynny wyraz prawdy oderwanej, teoretycznej. Taką też jest w swej istocie religia. Jeżeli się ją ugruntuje na naturze i porządku poznanym samym tylko rozumem, będziemy mieli do czynienia z religią naturalną. Teorią i dogmatem takiej reli-

¹⁾ Dyonizyusz Areopagita: *De Nominibus Divinis*. (Przyp. tłóm.)

²⁾ Bóg więc, lubo jest poznawalny, jest ostatecznie niepojęty, a co za tem idzie — i niewypowiedzialny, niewysłowiony. Słowa bowiem, jak tłómaczy św. Tomasz, są znakami pojęć, a pojęcia są obrazami rzeczy: skoro więc Bóg jest niepojęty, to i niewysłowiony. Owszem, jak mówi św. Augustyn, — Bóg jest więcej niewysłowiony, niż niepojęty, gdyż trudniej bywa często coś wysłować, niż pojąć. Stąd Ojcowie święci nazywają Boga anonimon, t. j. bezimienny. Tak zowie Boga między innymi i Dyonizyusz Areopagita. Zowie Go także i polionimon (= wieloimienny) lub panonimon (wszechimienny), gdyż, jakkolwiek nie możemy wynaleść dla Boga imienia, któreby Mu dostatecznie wyrównało i określiło Go całkowicie, to z drugiej strony, właśnie z powodu tej niemożności, wyszukujemy dla Boga imion niezliczonych, któreby jakkolwiek — bądź za jedno doskonale imię starczyły. (Przyp. tłóm.).

gii będzie poznanie Boga i naszych do Niego stosunków; zaś część jej praktyczną i kult — stanowić będą akty wewnętrzne i zewnętrzne, wybrane i określone dowolnie, byle wyrażały dobrze owe stosunki. Powiąże się ona następnie ściśle węzłami wewnętrznymi z dziedziną moralną, nie mieszając się z tą ostatnią bynajmniej. Właściwem zadaniem religii jest dać moralności niewzruszone i jedynie możliwe podwaliny, przez skierowanie życia do Boga, jako do celu ostatecznego; określenie obowiązków względem Boga jest najważniejszą częścią składową moralności. Moralność wprawdzie rozciąga się dalej, niż religia, gdyż obejmuje nadto obowiązki względem stworzeń; atoli może je nakazywać tylko w imieniu Boga, a więc, bez oparcia się o religię, wszystkie jej nakazy byłyby płonne, bezpodstawne i daremne. Religia, mianowicie religia praktyczna, czyli religijność jest tylko jedną częścią moralności, wszakże jest to część tej wagi, co głowa lub serce w organizmie, z której cała moralność czerpie swą żywotność.

Religia i moralność naturalna będzie zarazem konieczną i wystarczającą, w przypuszczeniu, że Bóg nie objawił pozytywnie swej woli, że nie określił bezpośrednio i osobiście sposobu, w jaki chce być czczony, że nie wezwał człowieka do wejścia z sobą w nowe, ściślejsze i bliższe stosunki. Syn winien świadczyć ojcu poszanowanie, uległość i uczucie. Na tem ograniczą się obowiązki syna, jeżeli ojciec nie wyraża jakiejś woli szczególnej, jeżeli nie daje ze swej strony jakichś wyjątkowych dowodów miłości. Jeżeli jednak ojciec przemawia i żąda pewnego określonego rodzaju usług, takiej a nie innej formy czci i takiego a nie innego dowodu uczucia, — powinien go syn bez zwłoki usłuchać, spełniając obowiązki względem ojca w taki sposób, w jaki on tego sobie życzy. Podobnie dzieje się, czy dziać się powinno, pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Religia naturalna wystarcza, i może ją człowiek stroić w formy i obrządku dowolnie, według swej skali umysłowej — aż do dnia, w którym Bóg się odezwie i przepisze sposób, w jaki chce być wielbiony. Od Boga zależy objawić siebie i swą wolę, lub nie; jeżeli się to Bogu podoba, może

ludzi nauczyć nowych prawd o swej naturze, poznanej przez nich niedokładnie rozumem; może im udzielić ze swych skarbów nieprzebranych — nadobitych bogactw, do których naturalny porządek rzeczy nie dawał im żadnego prawa. I jeśli Bóg to uczyni, winien to człowiek z głęboką i pokorną wdzięcznością przyjąć i rozkazy Jego wykonać.

Przeciw możliwości podobnego objawienia Bożego, podnosiło niedowiarstwo liczne zarzuty, które wszakże, przy bliższem zastanowieniu, nie wytrzymują krytyki. Bóg osobowy i żywy może oznajmić człowiekowi swą myśl i swe rozkazy; może doń przemawiać, bądź przez bezpośrednie technienie swej boskiej myśli w umysł jego, bądź używając żywiołów, jak n. p. uzdolnionego do wydawania dźwięków powietrza, lub rzeczy widzialnych, układając z nich odpowiednie, zrozumiałe dla zmysłowej natury człowieka kształty. Nie stoi Bogu na przeszkodzie, aby, dla nadania wiarygodności swym słowom, lub powagi swym posłannikom, powołanym do oznajmiania słów tych tłumom, — czynić mógł rzeczy takie, w których, jako przewyższających moc wszelkiego stworzenia, łącznie i bez obawy błędu można poznać Jego obecność i działanie. Trzebaby wprzód wyrzec się logiki, aby odmówić można było tej mocy Bogu, temu Bogu, który jest Sprawcą wszelkiej mowy, wszelkiej powagi i wszelkiego obcowania między sobą; równałoby się to postawieniu Boga w gorszych warunkach i niższem położeniu, aniżeli Bóg postawił swoje stworzenia! A zatem, jeżeli oczywistą okazuje się rzeczą możebność religii objawionej, to pozostaje już tylko zastanowić się nad kwestyą faktu. Czy był istotnie fakt takiego objawienia? A jeżeli jakaś religia podaje się za objawioną od Boga, czy ma na to za sobą dowody? Jeżeli zaś kilka religij ma w tym względzie uroszczenia, to czy chociaż jedna z nich posiada boskie znamiona, których inne religie byłyby pozbawione? — czy może odeprzeć dowodzenia swych współzawodniczek, i czy na koniec, może się wykazać, iż jest wyłącznie prawdziwą?

Chcąc w niewielu słowach przypomnieć cały ów po-

chód logiczny myśli ludzkiej w poszukiwaniu religii prawdziwej, i oznaczyć główne etapy, na których myśl ta spoczywa, — albo, jakby powiedział teolog: ażeby dać zarys rozumowych i rozumowanych przesłanek Wiary chrześcijańskiej, — wystarczy mieć przed oczyma kilka rozdziałów i kanonów dogmatycznych koncylium watykańskiego. Nie, zaiste, równie świetnego i wielkiego, jak te uroczyste twierdzenia, zawarte w konstytucji *Dei Filius*; nie bardziej nowoczesnego zarazem, ani wybiegającego naprzód w zajmujących nas w tej chwili zagadnieniach. Daleka potomość, która będzie widziała zaledwie dziejowe wierzchołki czasów obecnych, ujrzy z jednej strony pojęcie religijne, zrodzone z krytycyzmu, a z drugiej, biegunowo przeciwległej, oświadczenie soboru. Wierzący katolik widzi w tym wykładzie doktrynalnym regułę dogmatyczną. Obecny Kościołowi myśliciel powinien go przynajmniej odczytać i zbadać, jako autentyczny wyraz nauki katolickiej, przeciwstawiającej się nauce nowoczesnej.

Wyszedłszy z pierwszego poznania, jakie nasz rozum ma o świecie, i oświecając następnie pochod tego rozumu, wyznacza koncylium punkty wytyczne na drodze prowadzącej do Kościoła. Roztrząsanie drobiazgowych szczegółów należy do teologów; można wątpić niekiedy, czy to lub inne z ich tłumaczeń należy bezwarunkowo do nauki katolickiej; wszakże co do głównych punktów, od których cały dalszy kierunek zawisł, to Ojcowie watykańscy oświecili je w całej pełni, nie pozostawiając cieni, mogących wywołać różne opinie. Otóż, wymyślcie teraz niezliczoną choćby moc systematów filozoficznych o religii; pomiędzy wytkniętymi przez zgromadzenie watykańskie punktami, poszukajcie następnie dróg i ścieżek nowych, któremi mogły iść wasze poglądy, — a przynajmniej, aby mieć jakie takie wyobrażenie o Kościele, przejdźcie przez wszystkie punkty wydatne i znamienne: otóż, jeżeli wasze teorie nie spotykają się ze wszystkimi głównymi punktami, a tembardziej nie wpadają we wszystkie drogi i drożynki, punkty te łączące, — to tem samem znajdują się one poza nauką

katolicką; jeżeli zaś spotykają wszystkie, wówczas nie błąkacie się po manowcach błędu.

Oto są te główne, uroczyste ogłoszone punkty, któreśmy zgrupowali w ten sposób, aby się okazała wszystkich ich warowność, siła i spistość:

„Kościół święty, matka nasza, utrzymuje i naucza, że Bóg, początek i koniec wszystkich rzeczy, może być przyrodzonem światłem rozumu ludzkiego, za pomocą rzeczy stworzonych, z pewnością poznany. Albowiem, od stworzenia świata, niewidzialne doskonałości Jego widome są dla rozumu ludzkiego w rzeczach, które On uczynił. Jeżeliby ktokolwiek powiedział, że Bóg jedyny i prawdziwy, Stwórca i Pan nasz, nie może być napewno poznany światłem przyrodzonem rozumu ludzkiego: niech będzie wyklęty.

„Święty Kościół katolicki, apostołski, rzymski — wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg prawdziwy i żywy, Stwórca i Pan nieba i ziemi, wszechmogący, wieczny, niezmierny, niepojęty, nieskończony w mądrości, woli i wszystkich doskonałościach. Jako istność duchowa i jedyna, bezwzględnie niezłożona i niezmienna, musi być Bóg uznany, jako różny od świata w rzeczywistości i przez swą istotę, szczęśliwy sam w sobie i sam przez siebie, niewypowiedzianie wzniesiony ponad wszystko co jest, i po zatem wszystkim mocen pojmować siebie samego. Jeżeliby ktokolwiek przeczył jedynie prawdziwego Boga, Stwórcy i Pana rzeczy widomych i niewidomych; albo nie lękał się twierdzić, jakoby nie było poza materją; albo utrzymywał, że istota Boga i wszystkich rzeczy jest jednym i tem samem; albo powiedział, iż rzeczy skończone, bądź cielesne, bądź duchowe, lub choćby tylko duchowe — są wypływem istoty boskiej; albo nauczał, że istota boska staje się wszystkim przez przejawianie się we wszystkim lub rozwój samej siebie; albo twierdził nakoniec, że Bóg jest bytem powszechnym i nieokreślonym, który, dążąc do określenia się, stanowi całość wszechrzeczy, na rodzaje, gatunki i osobowości podzieloną — niech będzie wyklęty.

„Światłem przyrodzonem rozumu, może być Bóg poznany z pewnością. Niemniej jednak podobało się Jego

mądrości i dobroci objawić samego siebie oraz odwieczne woli swej postanowienia inną jeszcze drogą, a to drogą nadprzyrodzoną, według tego, co mówi Apostoł: „Rozmaićcie i wielą sposobów mówiąszy dawno Bóg ojcom przez proroki, naostatek tych dni mówił do nas przez Syna“ (Do Żydów, I, 1). I podobało się Bogu dołączyć do pomocy wewnętrznych Ducha świętego — dowody zewnętrzne swego Objawienia: to znaczy boskie czyny, nade wszystko cuda i proroctwa, które, objawiając jasno wszechmocność i nieskończoną wiedzę Boga, dają poznać Objawienie boskie znakami zupełnie pewnymi i do wszystkich umysłów przystosowanymi. Jeżeli ktokolwiek powiedział, że nie może być, albo że nie jest odpowiedni, aby człowiek, przez Objawienie boskie nauczony był o Bogu i o czi, jaką składać Mu winien; albo przeczył, żeby Objawienie boskie mogło być uczynione wiarogodnym przez znaki zewnętrzne, i utrzymywał w następstwie, że ludzie winni być prowadzeni do Wiary jedynie przez doświadczenie wewnętrzne i osobiste, albo przez natchnienie prywatne — niech będzie wyklęty.

„Abyśmy mogli zadosyćuczynić obowiązкови przyjęcia Wiary prawdziwej i stać przy niej wytrwale, ustanowił Bóg przez Syna swego Jedyne — Kościół, i przyoblekł go w jawne znamiona tego rodzaju, aby mógł być przez wszystkich poznany, jako opiekun i tłumacz słowa objawionego. Sam tylko Kościół katolicki posiada wszystkie te tak liczne i uderzające znamiona, które Bóg mu nadał dla uczynienia oczywistą wiarogodności Wiary chrześcijańskiej. Nadto, z powodu swego cudownego rozrostu, swojej świętości, swojej niewyczerpanej płodności we wszelkiego rodzaju dobrach, swojej jedności powszechnej i niezwyciężonej trwałości, Kościół jest sam przez się wielkim i nieustającym motywem wiarogodności, tudzież niezłomnego świadectwa swego boskiego posłannictwa. I tak, jakoby sztandar wzniesiony przed oblicze ludów, wzywa on i pociąga ku sobie niewierzących i upewnia swe syny, że Wiara, którą wyznają, spoczywa na niewzruszonych podwalinach“.

* * *

Najbardziej uderzającą cechą tej wielkiej deklaracji katolickiej, jest bezwątpienia jej charakter realistyczny i przedmiotowy: Bóg jest bytem osobowym, różnym od świata, jak pracownik od swego dzieła; religia jest całością kształtem stosunków pomiędzy człowiekiem a Bogiem, określonych przez osobistą wolę Boga; Objawienie jest faktem najważniejszym z pośród wszystkich, choć ostatecznie podobnym do innych i możliwym do sprawdzenia, jak każdy inny wypadek historyczny; inne fakty nadzwyczajne służą jako dowody i znaki dla poznania faktu naczelnego, a same znowu z kolei cudowne wydarzenia poświadczone są świadectwem ludzi i dokumentami. Koniec końców zatem, jeżeli do filozofii należy upewnić nas, co do możliwości Objawienia, to rzeczą i zadaniem krytyki historycznej jest dać nam poznać fakt jego istnienia.

I tym charakterem przedmiotowym i realistycznym odeina się na punkcie walnej kwestyi religii i religij — nauka katolicka od kantowskich doktryn.

Według wszystkich filozofów, wyszłych ze szkoły kantowskiej lub heglowskiej, religia jest pojęciem, uczuciem, wytworem duszy ludzkiej, partej tęsknotą do ideału. Pojęcie to wcielać się może we wszystkie kształty, któreśmy nazwali w liczbie mnogiej religiami: doskonałej — w doskonałszych formach, stosownie do epoki i według usposobienia i poziomu indywidualnych umysłów, lecz wszędzie i zawsze będzie ono od wszystkich form swych różne, i nie da się zamknąć w sposób określony — w żadnej; każda forma religijna będzie miała swój stopień doskonałości, lecz — jak każda inna, zresztą, myśl ludzka — pozostanie zawsze z natury swej względną i nigdy absolutu nie dosięgnie.

W przeciwieństwie do tej teorii, jej niezliczonych odcieni i przemian, pojmują zwarcu w swej jedności katolicy religię, jako wyraz praktyczny stosunków pomiędzy człowiekiem i Bogiem; taka jest bowiem jej natura powszechna i oderwana. Będzie to jednak religia fałszywa, jeżeli w rzeczywistości, w konkretnym porządku rzeczy zostanie stosunek człowieka do Boga źle zrozumiany, lub w złych

formach kultu się wyrazi¹⁾; będzie zaś prawdziwą, skoro ten stosunek będzie pojęty i wyrażony według normy koniecznych praw świata i ewentualnie — dowolnego ustanowienia Bożego. W rzeczy samej, ludzkość odwróciła się od Boga, swego celu, fałszywie zrozumiawszy swój do Niego stosunek i w następstwie tego — w złym go kulcie wyrażając. Raczył więc Bóg zwrócić ją ku sobie przez Jezusa Chrystusa. Treścią tedy chrystyanizmu jest dążenie do Boga przez Chrystusa, i za pomocą środków przez Chrystusa ustanowionych. Ponieważ zaś Chrystus Pan powierzył owe środki zbawienia założonemu przez siebie społeczeństwu ludzi, więc społeczność ta będzie tem samem prawdziwą społecznością chrześcijańską, a zatem i prawdziwą społecznością religijną. Kościół katolicki twierdzi stanowczo, że tem społeczeństwem jest właśnie on.

Kościół nie podaje swej nauki i swego kultu jedynie za prawdopodobną formę religijną. Daleki od tego, aby był tylko prawdopodobnym i możliwym, katolicyzm nie istniałby nawet, gdyby nie był pozytywnie przez wyższą moc i władzę ustanowiony. Lecz, skoro rzeczywiście Bóg objawił się człowiekowi, dźwignął na wyższy szczybel przez swą łaskawą szczodroblivość przeznaczenie jego, i dał mu środki do dążenia ku temu celowi, i postanowił „odnowić wszystko w Chrystusie“, jedynym sprawcy przebaczenia i łaski, to w tem przypuszczeniu, a raczej w położeniu historycznem ludzkości, podaje się katolicyzm za jedynie uprawnioną formę religijną, odpowiadającą jednocześnie wszystkim potrzebom ludzkim, i wszystkim ustanowieniom pozytywnym i nieśmiertelnym nadziejom duszy, i niewypowiedzianym tajemniom Stwórcy, — słowem — wszystkim wy-

¹⁾ Takimi fałszywymi religiami są religie pogańskie, mimo to jednak są one religiami, bo noszą na sobie ów powszechny i oderwany charakter religii. W przeciwieństwie do nich, religie z kantowskiego subiektywizmu poczęte, nie tylko są religiami fałszywymi, lecz nie są religiami wcale. Tym ostatnim właśnie, zwalczając je i dowodząc ich nicości, przeciwstawia autor religię prawdziwą wogóle i tę następnie wskazuje w katolickim chrystyanizmie. Stąd tytuł rozprawy: „Religia i religie“.

(Przyp. tłóm.).

maganiom naturalnego porządku rzeczy i wszystkim postanowieniom wspaniałomyślności Bożej w stosunku do porządku nadprzyrodzonego. Rzeczywiście, jedynie prawdziwą jest religia katolicka.

Gdy zaprzeczane są podstawowe zasady o Bogu i możliwości Objawienia, Kościół odpowiada wzniosłą metafizyką swych filozofów, spadkobierców tradycyjnej mądrości wielkich myślicieli rodzaju ludzkiego. Gdy przeczą faktu Objawienia, Kościół dowodzi go i broni z wiarogodnymi dokumentami w rękę, i wykazuje ślady, jakie na szlakach dziejowych, fakt ten po sobie zostawił. Dla wzmocnienia tych dowodów pozytywnych i tamtych rozumowych, odwołuje się nadto Kościół do świadectwa sumienia, do naszych najgłębszych potrzeb duchowych, do wzlotów naszych pożądań ideału i tęsknot mistycznych, ukazując w swej nauce swą moralność i swe obietnice, — co wszystko stanowi, jeżeli nie konieczne, to przynajmniej w najwyższym stopniu odpowiadające wszystkim zdolnościom natury ludzkiej — dopełnienie. Tak uzbrojony, nie lęka się Kościół wrogich swej nauce teoryj. Przez dziewiętnaście wieków miał on sposobność widzieć mnóstwo rodzących się i ginących efemeryd, dużo bardziej uporeczywych a jednak zwolna przeżywających się i topniejących doktryn. Teoryom dzisiejszym wskazuje Kościół albo ich fałszywy punkt wyjścia, albo braki w ich logice, albo wreszcie niemoc w wytłómaczeniu pewnych wypadków dziejowych, których zaprzeczyć nie sposób.

Z tytułu tych wszystkich swoich motywów i dowodów, domaga się Kościół słusznego prawa przedstawicielstwa jedynej religii prawdziwej, przeznaczonej do trwałego życia. Gdy postęp dąży nieustannie do oświecenia ludzi i rozjaśnienia faktów, do zajęcia wyraźniejszych i bardziej zdecydowanych stanowisk i do coraz liczniejszych armij — Kościół zdaje się już widzieć świat, rozdzielony na dwa tylko obozy. Jeden, położywszy w podstawach swych teoryj, jako kamień węgielny, błąd potworny, zaprzeczy Boga i wszelkiej religii; drugi, rozumny w zasadach podstawowych i logiczny w następstwach, z zasad tych płynących, przyjmie bez zastrzeżeń prawdę katolicką.

Jako ostatnim dowodem tych tak śmiałych oświadczeń, olśniewa Kościół nasze oczy, wręcz niepojętym przez żaden rozum stworzony i przez żadne rachuby ludzkie niewytłómaczonym faktem swej nieprzemожonej trwałości, swych wiecznie młodych i bujnych soków żywotnych. A oparty na obietnicach Chrystusowych, gdy już zapada wieczór końca wieku, pełnego walk tytanicznych, wita i pozdrawia Kościół jutrzeńkę wieku nowego, pełen nieprzedawnionych nadziei.

René-Marie de la Broise, S. J.

spolszczył

Ks. Ig. Charszewski.

XIV.

DOGMAT I MYŚL KATOLICKA.

Pierwszorzędnego znaczenia i na czasie, jest pytanie: jaki udział miała wiedza dogmatyczna i myśl katolicka w ogólnym postępie wieku XIX-go? Czy w ogóle może być mowa w dziedzinie religii katolickiej o rozwoju i postępie?

Zapatrując się na dogmaty, jako na prawdy przed wiekami objawione, oczywiście uznać musimy ich nienaruszoną trwałość i niezmienność. Bóg przed dziewiętnastu wiekami przemawiał do ludzi w ludzkiej postaci, od śmierci zaś Apostołów nie przemawia więcej w podobny sposób do swego Kościoła: Księgi Objawienia boskiego zostały zapieczętowane na zawsze. Co do rozwoju rzecz się ma z dogmatami tak samo, jak z historią, naukami filozoficznymi lub przyrodniczymi. Rozwój historii nie polega na zamianie faktów; postęp jej nie zależy na znajdowaniu w tekście tego, czego tam niema; ani wreszcie udoskonaleniem jakiegokolwiek wiedzy nie nazwiemy zupełnej zmiany jej zasad, lub ich błędnych czy przewrotnych pojęć.

Ale słowa bożego słucha umysł ludzki; on je rozważa, przyjmuje jako prawdę. To słowo jest zapisane w Księgach świętych i stanowi dla człowieka przedmiot

studyów, jak na przykład dzieła Platona lub Dantego. Patrząc na rzecz z tej strony, musimy przyznać, że dogmat, nie podlegając rozwojowi sam w sobie, udoskonala się w stosunku do człowieka, czyli rozważając stosunek umysłu ludzkiego do dogmatu, można i należy powiedzieć, że w człowieku rozwija się i postępuje znajomość prawd dogmatycznych, pojęcie jakie sobie o nich tworzy, sposób ich rozważania, metoda badania i pojmowania. Słowem, ponieważ dogmat podlega pewnemu rozwojowi w każdym inteligentnym umyśle, słuszenie można powiedzieć, że dogmat rozwija się i postępuje w Kościele. Ten postęp może być większy lub mniejszy, może nawet przejść w zastój, bo znajomość prawd dogmatycznych jest zależną od tych samych czynników, jakie wpływają na rozwój wszystkich nauk. Ale zachodzi kardynalna różnica pomiędzy nauką dogmatu a wszelkimi innymi naukami. Oto w badaniu tych ostatnich umysł ludzki może łatwo wstąpić na fałszywą drogę; Kościół zaś nie może nigdy omylić się w roztrząsaniu i badaniu tych boskich danych, jakie do wierzenia podaje ogółowi; nie może zaprzeczyć prawdy, ani twierdzić fałszu. Ten przywilej nieomyślności pochodzi stąd, że Duch św., kierując Kościołem, chroni go od błędu i sprawia, że Kościół, a co zatem idzie, ogół wierzących katolików, widzi prawdę tam i wtedy, gdzie i kiedy widzieć ją należy.

W niniejszym artykule chcę zwrócić uwagę na fakty, dotyczące rozwoju dogmatu i jego znajomości; mianowicie wykażę ten rozwój w bardziej szczegółowym i wyraźnym określeniu pewnych prawd objawionych, dalej przyjrę się postępowi teologii w naukowym traktowaniu dogmatu, wreszcie zbadam katolicki ruch umysłowy pod względem dogmatu i teologii.

* * *

Już w r. 1823 pisał Jouffroy (*Comment les dogmes finissent*), że protestantyzm faktycznie pozbywa się coraz więcej podstaw dogmatycznych, przechodząc powoli do samego tylko poczucia religijnego. Ale katolicyzm jest z isto-

ty swojej nauczającym; stąd też dogmat ciągle żyje w Kościele.

W czym to życie objawiło się w XIX-ym wieku? W dwóch szczególnie orzeczeniach Kościoła, orzeczeniach tak uroczystych, iż panują nad całym stuleciem: Niepokalanego Poczęcia 8-go grudnia 1854 r. i nieomyślności papieża, na soborze watykańskim 18-go lipca 1870 r.

Te dwa wielkie fakta historyczne ściśle wiążą się ze sobą. Jeden i ten sam papież orzekł dogmat Niepokalanego poczęcia i nieomyślności stolicy Apostolskiej. Co więcej, w celu ogłoszenia tej nauki, zwołał sobór watykański, otworzył go 8 grudnia, czyli w dzień, w którym przed dwudziestu pięciu laty ogłosił Matkę Bożą, jako Niepokalanie poczętą. Chciał przez to oddać zebranych na sobór biskupów szczególnej opiece Dziewicy Niepokalanej, bez zmayı poczętej.

Ale oprócz tych węzłów zewnętrznych, łączących ogłoszenie dwóch prawd katolickich, jest jeszcze inny, wewnętrzny, nad którym wiele głębszych umysłów się zastanawiało. Oto Bóg chciał, aby Marya, która według słów w liturgii Kościoła „wszystkie herezye zniweczyła na całym świecie“, utorowała drogę do określenia dogmatu wielkiego i obfitego w skutki, bo mającego raz na zawsze zapobiedz szerzeniu się zarazy heretyckiej w Kościele. Dogmat Niepokalanego Poczęcia, orzeczony w obecności stu dwudziestu pięciu biskupów, zgromadzonych w Rzymie, ale bez ich bezpośredniego uczestnictwa, był już praktycznym wyznaniem nieomyślności papieskiej; bo lud wierny, uznający i w miłosnym zapale wielbiący Maryę, jako Niepokalanie poczętą, bez żadnych rozumowań i dociekań teologicznych, lecz wierząc słowu papieża, wyznał tem samem jego nieomyślność w ogłaszaniu prawd objawionych.

W ten sposób rok 1854 był przygotowaniem do 1870 roku. Marya stała się niejako dłużną papieżowi; a że jest potężna, bo umiłowana, więc ze skutkiem poparła sprawę papieża. Czyż nie można przypuścić, że lud chrześcijański mniejby się zainteresował nauką o nieomyślności papieża i mniej skwapliwie by ją przyjął, gdyby nie ten sam papież ogłosił nieomyślność, co i Niepokalane Poczęcie?

Nie więc dziwnego, że oba te dogmaty zyskały odrazu wielką popularność. Lud chrześcijański uprzedził w tem swoich pasterzy: wierzył zanim mu wierzyć kazano, pragnął orzeczenia, a gdy to nastąpiło, przyjął je z radością i skwapliwem poddaniem. Toć wiadomo, że Pius IX-ty, przed orzeczeniem Niepokalanego Poczęcia, zapytywał biskupów o zdanie ich owieczek w tej mierze; a nieomyślność papieska orzeczoną została pod naciskiem opinii świata katolickiego. Zaiste, nie w każdym rządzie demokratycznym lud uczestniczy w takim stopniu i współdziała przy wydawaniu praw, jakie nim mają rządzić! Nasze prawa o głoszeniu dogmatów są w wysokim stopniu ludowe. Kto w orzeczeniach Kościoła widzi tarany, druzgoczące zapory ludzkich umysłów i zniewalające groźbą wolę do posłuszeństwa, ten nie rozumie wcale dziwnej jedno-myślności wiernych, niezwyklej zgody pomiędzy nieomyślną wiarą Kościoła wierzącego, a nieomyślną powagą Kościoła nauczającego; nie widzi i nie rozumie jedności życia, które w społeczeństwie chrześcijańskim spływa z głowy na członki, a z członków podnosi się do głowy.

Stąd pochodzi żywotność i płodność orzeczeń Kościoła. Czy bowiem może zostać martwą literą orzeczenie, które tkwiło w życiu i praktyce ogółu, zanim przelano je na papier? Które wypłynęło jakby mimowolnie z potrzeb i pragnień całego Kościoła?

Wzajemne oddziaływanie idei na praktykę i praktyki na ideę stanowi jedną z charakterystycznych cech życia kościelnego. Kult i pobożność posunęły naukę — bo miłość w katolicyzmie sprowadza rozkwit wiedzy; nauka w Kościele rozkwitła w piękny kwiat miłości i czynu — bo światło katolicyzmu nadaje ruch i wywołuje ciepło.

We Francyi, wierni w swej pobożności umiłowali szczególnie Maryę i jej Niepokalane Poczęcie. Arcybractwo N. Maryi Panny Zwycięskiej, rozszerzenie się w społeczeństwie „Cudownego Medalu Maryi“, przygotowały orzeczenie z r. 1854. Entuzjazm, z jakim przyjmowano żołnierzy, wracających z krymskiej wojny, mieszał się z entuzjazmem na cześć Dziewicy bez zmyślenia. W cztery

lata później, pokorna dziewczeczka powtarza słowo, jakie usłyszała od Maryi, choć sama go jeszcze nie rozumie; potem dziwne i cudowne wydarzenia, niezliczone łaski, ściągają tłumy wiernych do groty u stóp Pirenejów i odtąd nowo orzeczony dogmat łączy się z piękną i słodką figurą N. Maryi Panny z Lourdes.

Z drugiej strony, po Febroniuszu i Eybelu, po Józefie II-im i cywilnej konstytucji duchowieństwa, następują szerokie, pełne inicjatywy zamysły Józefa de Maistre'a i Lamennais'ego; dalej reakcja ultramontańska, pragnienie potargania węzłów, ochrzczonych mianem swobody, w gruncie zaś niewolniczych. To wszystko kończy sobór watykański orzeczeniem nieomyślności, „tem więcej potrzebnem, że niektórzy uważali je za przedwczesne“. Skutki orzeczenia są widoczne: przeszły oczekiwania niejednych optymistów i zadały kłam wszelkim pesymistycznym przewidywaniom.

Po soborze papież stał się w szczególny sposób srodowiskiem świata: bardziej, niż kiedy grupuje on około siebie wierzący ogół, ucząc go i pocieszając; staje się ostateczną wyrocznią dla wszystkich, nawet dla biskupów i królów, słuchany i czczony przez nich. A jednak ten papież — tak wielki nieomyślny, podnosi i stwierdza powagę biskupów, wyraźnie nakazując wiernym trzymać się ich i słuchać. Dwa powyższe orzeczenia Kościoła, są wymownym objawem ruchu i postępu życia kościelnego, w bieżącym wieku, który słusznie można nazwać wiekiem nieomyślności papieża i Niepokalanego Poczęcia Maryi.

Wpływ tych dogmatów na umysł ludzki był ogromny. W naszych czasach zamętu i nieładu umysłowego, potrzeba było uznać uroczyste nieomyślność papieża, gwiazdę przewodnią na morzu życia, któraby wskazywała drogę zbłąkanym umysłom i otuchą krzepiła wątpliwe dusze. Co więcej, dogmat nieomyślności rzuca doskonałe światło na instytucję prymatu i papieża; dokładniej wykazuje organizację Kościoła i w ogóle ten cel, jaki sobie Chrystus założył, ustanawiając Kościół. W dogwacie zaś Niepokalanego Poczęcia, myśl katolicka widzi jasno zasadnicze praw-

dy: nasz upadek — wbrew pysze racjonalizmu; nasze odkupienie — wbrew rozpaczyci krańcowego pesymizmu; nasze nadprzyrodzone przeznaczenie — wbrew niskiemu naturalizmowi, który zamyka przed człowiekiem wszelkie szersze horyzonty. A jaki blask spłynął na Maryę z orzeczenia jej Niepokalanego Poczęcia! Ta istota, najpiękniejsza z istot stworzonych, została lepiej poznana, a zatem i więcej umiłowana. Lud chrześcijański widzi odtąd jaśniej szczególne stanowisko N. Maryi Panny wśród ludzkości, widzi ściśłą i nierozzerwalną łączność Matki z Synem; stąd nowa pobudka do uwielbienia Maryi. I rzeczywiście nie można już zakreślać granic uwielbieniem Matki Bożej, byle tylko uważać ją przytem za istotę stworzoną. Teologia maryjańska ma nowe pole do rozważania wielkości Niepokalanej Dziewicy; widzimy też, że po 1854 r. teologowie z szczególnym zapalem, a zarazem z większą, niż dawniej umiejętnością i wszechstronnością tłumaczą ludowi udział Maryi w dziele Odkupienia i we wszelkich łaskach, jakie otrzymujemy od Boga. Lud widzi teraz wyraźniej niż kiedy, że potęga i orędownictwo Maryi płynie nie tylko z przywileju macierzyństwa bożego, ale i Niepokalanego Poczęcia. Takie to są skutki orzeczenia z 1854 r. Zaiste prawdy religijne ściśle wiążą się z sobą: rozwijając jedno, tem samem lepiej pojmujemy inne.

Tymczasem ileż nie robiono Kościołowi zarzutów z racyi swych rzekomo „nowych dogmatów“. Co szczególne, że ci, którzy najwięcej powstają przeciwko trwałości i nie naruszalności instytucyj katolickich, najwięcej też gardlują, ilekroć widzą w życiu kościelnem rozwój i postęp wiedzy dogmatycznej. Krzyczą wtedy na zabój, że to „nowość“. A przecież powyższe dwa orzeczenia dogmatyczne nie wymyśliły tych prawd, które podały światu chrześcijańskiemu do wierzenia: Kościół je tylko stwierdził, sformułował i przedstawił wszystkim, tak jak uczony przedstawia prawdy, które „odkrył“. Oto i cała „nowość“. Bóg zachował N. Maryę Pannę od grzechu pierwotnego — i to jest faktem. Bóg objawił to swojemu Kościołowi — i to jest rękojmią prawdziwości faktu. Rzecz zaś historyi

teologii, jest wykazać jak prawda Niepokalanego Poczęcia ciągle żyła w umysłach wiernych Kościoła, jak ona stopniowo się rozwijała, poczynając od jej objawienia przez Boga, aż do orzeczenia przez Kościół, jak była w początkach ukryta i niewyraźna, a potem coraz bardziej stawała się jasną i dokładną. Zajmujące to byłoby studjum, tak, jak wiele innych studyów, dotyczących historii prawd ludzkich; ale nie tu miejsce na zajmowanie się podobnemi zagadnieniami.

To samo dotyczy i nieomyślności. Kościół został założony przez Jezusa Chrystusa jako monarchia, w której zastępca Założyciela i rządcą otrzymał obok władzy nauczania, przywilej nieomyślności do niej przywiązany. Ten przywilej poświadczają niezbić Ewangelie, byle tylko czytać je bez uprzedzeń; jeżeli zaś Ojcowie Kościoła pierwszych wieków mniej wyraźnie mówią o nieomyślności, łatwo wykazać, że uznawali ją, jako zawartą w prymacie papieża, bo należy ona do pojęcia prymatu, jako jedna z istotnych i koniecznych części składowych. Ślady zaś — i to wymowne — prymatu mamy bardzo liczne, poczynając od św. Piotra i św. Klemensa papieża. Kto sumiennie i pilnie bada historię prymatu, ten musi przyznać, że jego wpływ i działalność nie dadzą się wytłumaczyć bez przywileju nieomyślności. Bezwątpienia, są i zawsze znajdują się tacy, którzy będą jej zaprzeczać, ale kto głębiej wniknie do gruntu rzeczy i nie będzie uparcie zamykał oczu na światło prawdy, ten przyzna, że nieomyślność papieża — to dogmat, nie tylko zgodny z rozumem, ale wprost konieczny, bo wypływający, jako logiczny wniosek z przesłanek; że więc jako taki, musiał być objawiony. Zaiste, o tych wszystkich, co nędznem światelkiem swego rozumu chcą rozświecić wielkie prawdy Wiary, można powiedzieć z Graczy'ego, że „przekładają latarnię nad gwiazdę“ — Objawienia bożego.

A więc orzeczenie nieomyślności, to prawda, jakiej nikt odtąd nie wydrze Kościołowi. Ona niweczy jedną tylko wolność, wolność błędu, nie zamykając jednakże drogi do uczonych badań i studyów; owszem, zachęca po nich, byleby opierały się na Wierze, jako prawdzie niezbi-

tej i nieomyślnej. Jeżeli winniśmy odnosić się z uznaniem do wielkich wynalazków naukowych naszego stulecia, nie mniej dumni być możemy z postępu naszej Wiary.

* * *

Ale znaczenie soboru watykańskiego nie zawiera się wyłącznie w określeniu nieomyślności papieża: takby tak sądził, miałby złe pojęcie o wspaniałych przejawach myśli katolickiej w bieżącym stuleciu. Na trzy miesiące przed konstytucją „*Pastor aeternus*“, w której oprócz orzeczenia nieomyślności wyłożoną została teoria powagi Kościoła i prymatu, — 24 kwietnia 1870 r. ukazała się konstytucja *Dei Filius*, przeciwstawiająca prawdę chrześcijańską głównym współczesnym błędom, dotyczącym Boga, człowieka i porządku nadprzyrodzonego. Te dwie konstytucje stanowią zaledwie część wielkiej konstytucji dogmatycznej, projektowanej przez sobór; są to jakby małe ale pięknie polerowane odłamki wielkiego granitowego cokółtu. *Schema de Doctrina Catholica* i *Schema de Ecclesia* streszczają cały ruch teologiczny stulecia, zawierający główne dekry Grzegorza XVI-go i Piusa IX-go, poczynając od encykliki *Mirari vos*, aż do Sylabusu i encykliki *Quanta cura*.

Zabrakło czasu do ukończenia wielkiego dzieła; zresztą nie ulega wątpliwości, że ówczesna zazdrosna i niedowierzająca polityka rządów nie byłaby pozwoliła na spokojne roztrząsanie jednej z najbardziej palących kwestyj stosunku Kościoła do państwa. Wszakże sobór dokonał najważniejszych rzeczy i założył fundamenty pod przyszłe budowle. Leon XIII-ty posunął sprawę jeszcze dalej. Szczęśliwym zbiegiem okoliczności, uczone rozprawy i postanowienia tego papieża podają prawdziwe dowody przeciwko zdaniom, wytkniętym i potępionym w Sylabusie; obudziły też uznanie i podziw nawet tych, którzy zaciekle powstawali przeciwko postanowieniom soboru, jako nacechowanym może zbyt wojowniczym zapałem i którzy te dekry obrzucali błotem szykany i nienawiści, a jeżeli je przyjmowali, to tylko z musu, jako zwyciężeni.

Zapatrząc się na konstytucję „*Dei Filius*“, z punktu błędów w niej potępionych i prawd wyłożonych, chętnie przyznajemy, że właściwie nie zawiera ona w sobie wiele nowego. Ateuszów, panteistów i materyalistów wszelkich odcieni zwalczano już w wiekach średnich, a gromy soboru laterańskiego IV-go przeciwko Albigenom skierowane są też przeciwko najskrajniejszym pozytywistom naszych czasów. Orzeczenia soboru trydenckiego pod wielu względami stosują się i do współczesnych błędów; konstytucja „*Dei Filius*“ zmieniła tylko tu i owdzie prąd gromów, kierując nimi przytem z większą dokładnością. Wreszcie papież ostatnich stuleci, szczególnie Grzegorz XVI-ty i Pius IX-ty, zwalczały przy zdarzonej okazji, bądź bezpośrednio, bądź przez kongregację Inkwizycyi, tradycjonalizm we Francyi i Belgii, separastyczny racjonalizm we Francyi i Włoszech, liberalny pół-racjonalizm i katolicko-kantowski gnoścystyzm w Niemczech.

Zaprawdę Kościół jest ową z Przypowieści skrzętną panią domu, która z troskliwości o odzież swych domowników ustawicznie przerabia i poprawia starą, a zużyte materyały obraca na załatanie nowego przedarcia. Kościół — jak chce Ewangelia — czerpie ze swych skarbów rzeczy stare i nowe; wszakże szczególnie wyróżnia formuły już utarte, wyrażenia już dawniej przyjęte. Gdy się mówi, że Kościół wprowadza coś nowego, to właściwie należy rozumieć, że wistocie tylko „odmładza“. W ten sposób powstała konstytucja „*Dei Filius*“, której wątek myśli i styl jest jednolity i ściśle związany od początku do końca.

Należy często czytać i rozważać to arcydzieło. Tam znajdziemy całkowitą teorię o nadprzyrodzonym poznaniu, tam Kościół wypowiada swe zdanie o wielkiej kwestyi, która współczesny świat zajmuje i często roznamiętnia: o stosunku rozumu do Wiary. Zdanie to — jedynie prawdziwe — jest też najpochlebniejsze dla rozumu ludzkiego. Kościół bowiem, chociaż znanadto nie pochlebia człowiekowi, a tembardziej go nie ubóstwia, jednak ukazuje mu jego prawdziwą wielkość i godność. Chce, aby człowiek uznał się za ograniczonego i zależnego, jednocześnie wszakże nie pozwala

mu zbyt w wątpliwości swej siły, rozpaczając o prawdzie, która jest jedyną jego przyjaciółką: jej głos — jeżeli go człowiek słucha, daje życie: *Verba, quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.*

Formuły, użyte w konstytucjach watykańskich, są krótkie a zarazem treściwe i dziwnie dokładne. Dodajmy do tego wielką prostotę, płynącą z niej jasność myśli, dalej ton niezwykle przekonujący, który pochodzi z duszy i z przekonania o niebieskiem posłannictwie, jakie Bóg dał Kościołowi, wreszcie przeświadczenie, że Bóg sam słyszy słowa Kościoła, aprobuje takowe i chce, aby one odtąd tkwiły w umyśle i sercu każdego chrześcijanina — wszystko to nadaje dekretem watykańskim cechę piękna i wzniosłości. Więcej podziwiać może powyższe przymioty orzeczeń Kościoła teolog, który lepiej od człowieka świeckiego rozumie, jak trudno w podobnych pracach uniknąć szkopułów i dobierać takich orzeczeń, któreby dawały jednocześnie rozwiązanie wielkich spornych kwestyj w rzeczach zasadniczych i pozostawiały swobodę zdania w rzeczach podlegających dowolnemu przez katolików tłómaczeniu. Należy żałować tych, którzy z Harnackiem w pięknych orzeczeniach i decyzjach Kościoła, wyrażających dokładniej religijne myśli ogółu, coraz bardziej świadomych i wyraźnych, nie widzą nic innego, tylko „grabież no. woczesną“.

Skąd pochodzi taka naukowa stanowczość konstytucyj watykańskich? W znacznej części, z ich źródła: redaktorami ich byli teologowie, którzy mówili jak ludzie dobrze świadomi tego co mówią i mówiący to, co chcą. Mówili, jak ludzie oznajmieni dobrze z przedmiotem i którzy wiedzieli, że takie np. wyrażenie nie odda dokładnie prawdy i nie zbije błędu, inne znowu może być źle tłómaczone, wreszcie inne nie odpowiada na kwestyę, zbywając ją byle czem i pomijając jądro rzeczy. Chwalono dogmatyczne orzeczenia trydenckiego soboru, np. o usprawiedliwieniu, jako świetne wykłady teologiczne. Konstytucje soboru watykańskiego co najmniej dorównują najlepszym pracom trydenckim. A zatem myśl katolicka, która takie dzieła stworzyła i taki wpływ wywiera, nie jest myślą przestarzałą

i niedoleżną; owszem, Kościół, jako mądry gospodarz, zachowuje dobre wino dla tych, którzy na ostatku przychodzą.

* * *

W czasie soboru watykańskiego główny głos w świecie miała teologia; w pewnych nawet razach zajmowano się nią z wielkiem roznamietnieniem. Dość przypomnieć sobie wrzenie umysłów w dniach liberalizmu lub po zjawieniu się *Syllabusa*; lub wypadek małego Mortary, gdy chrzest dziecka wzburzył Europę i wywołał rokosz wolnomyślnych przeciwko Sakramentowi, Kościołowi i wogóle przeciwko prawom nadprzyrodzonego społeczeństwa. A jednak, na pierwszy rzut oka, teologia wydaje się obcą dla naszego stulecia. Nasz świat zlaicyzowany zostawia ją w obrębie murów seminaryjskich, tak jak Boga zostawia w jego dalekim niebie, kapłana — w odosobnionej plebanii. Teologia, ze swoim właściwym językiem i wymaganiem długich studyów, jest dla większości nauką z innego wieku i świata, czemś w rodzaju alchemii... lub heraldyki. Jeżeli świat uznaje w czemkolwiek jej pożytek, to tylko dla kapłanów.

Wszakże są kraje, gdzie teologia zajmuje stanowisko należyte: kwitnie razem z innymi naukami w uniwersytetach, stanowi odrębny zawód i wogóle wchodzi w styczność z życiem rzeczywistym. Kollegium rzymskie, aczkolwiek nie jest już instytucją rządową, wszakże jest ciągle wielkiem ogniskiem światła dla ludzkości, ważnym organem życia kościelnego i naukowej działalności Kościoła: stawia bowiem teologię wśród ludzkich stosunków i dążeń, wprowadza w ciągłą styczność ze światem. We Francji niema nic podobnego od r. 1889. Były wprawdzie aż do 1880 r. fakultety teologiczne, wcielone do uniwersytetów, ale nie miały rozgłosu chociaż liczyły w swoim gronie słynnych profesorów; prowadzone obcą Kościołowi ręką, nie wzbudzały w wielu katolikach zaufania, tak jak Laokoon nie ufał Grekom. Fakultet teologiczny w Poitiers, erygowany kanonicznie przez biskupa Pie, jaśniał blaskiem żywym i czy-

stym, ale przejściowym. Aż do założenia naszych wydziałów teologicznych katolickich nie wiadano we Francji co to jest być profesorem teologii dogmatycznej. Dziś nawet tytuł doktora teologii lub prawa kanonicznego brzmi tam jak coś egzotycznego lub przestarzałego. Stanowczo nasz wiek nie jest wiekiem teologicznym.

A jednak nigdy kwestye teologiczne nie zajmowały tak dalece ludzi myślących, co w bieżącym stuleciu: ze wszystkich stron nasuwały się one światu, który ich sam nie szukał. Już na początku wieku narzuciły się one polityce razem z *konkordatem*, literaturze — razem z dziełem „*Le Génie du Christianisme*” Chateaubrianda. Nasi poeci, zwracając się do rzeczywistości i życia, wszędzie napotykali deę religijną i chrześcijańską; a ponieważ niema religii bez dogmatu, przeto najsłynniejsze utwory Lamartine’a, Musset’a i W. Hugo traktują kwestye teologiczne lub przynajmniej potrącają o nie. Nasi filozofowie napróżno usiłowali oderwać się od nich: musieli się z nimi liczyć. Historia i krytyka spotykają ciągle kwestye teologiczne na swej drodze. Nauki przyrodzone, jeżeli tylko nie ograniczały się na suchem rejestrowaniu faktów, musiały zaczepiać o teologię. Nawet polityka, aczkolwiek ateuszowska, nie mogła jej uniknąć. „Dziwnem się wydaje — mówił Proudhon — że na dnie naszej polityki zawsze znajdujemy teologię”. Państwo musiało pomimo wszystkiego liczyć się z Kościołem, a Kościół bez jego nauki pojąć niepodobna. Ilekroć ktokolwiek zajmuje się kwestyą przeznaczenia, ilekroć zastanawia się nad jakimś faktem religijnym lub szuka ostatecznego rozwiązania zagadki wszech rzeczy, zawsze znajduje się w obliczu tej lub owej prawdy teologicznej. W ten sposób nasz wiek spotykał ją wszędzie: już to jako zazdrosną i nietolerancyjną rywalkę, już jako wybawicielkę w walce pomiędzy cnotą a namiętnością. Pius IX-ty przeciwstawił prawdę teologiczną zarozumiałym uprzedzeniom myśli, zwanej nowożytną, którą jego dusza miłująca i łagodna nie wahała się nazwać przeklętą i potępioną. Gdy zaś Leon XIII-ty ukazał światu prawdę teologiczną w całym jej blasku, nasze pokolenie, znużone urojeniami i złudzeniami, zwróciło się do

jej dobroczynnego światła i poddało jej tajemniczemu wpływowi.

Oto więc wiek, próżny i dumny, który twierdzi, że się może obejść bez orzeczeń teologii — a jednak zmuszony liczyć się ciągle z niemi; wiek lekkomyślny — a jednocześnie strzegący poważnych idei, nie chce uczyć się teologii w szkole ani też studyować jej po łacinie, ale interesuje się teologią przy każdej okoliczności ilekroć wiąże się ona ze stosunkami życiowemi; — oto wiek nauki i badań, który z biegiem czasu, zaczyna pojmować coraz więcej ważność znajomości teologii dogmatycznej i smakować w niej dla niej samej. Takie zachowanie się świata względem teologii i prawd religijnych tłómaczy wysiłki, jakie podjęła myśl katolicka i rozmaite formy, w których się przejawiała, aby się zastosować do umysłów i wywrzeć wpływ na świat współczesny. Teologia w ścisłym znaczeniu tego wyrazu, t. j. studia i naukowe wykłady dogmatyczne, musiały zostać w seminariach i tylko okolicznościowo pokazywać się na widok publiczny: już to było wiele, gdy uczono katechizmu. Natomiast zwrócono głównie uwagę na dzieła apologetyczne i polemiczne. Mniej już badano religię katolicką samą w sobie i dla niej samej, a uzasadniano jej podstawy, wykazywano jej piękność, błogie skutki, konieczność; popularyzowano ją i broniono. Stopniowo teologia weszła w skład nauk innych, pokrewnych, np. do ascetyki lub nauki wymowy kościelnej; dla zainteresowania ogółu teologią skorzystano z dość powszechnego upodobania w studyach psychologicznych lub historycznych. Wreszcie, gdy umysły zostały lepiej przygotowane, teologia ukazała się światu we własnej i najwznioślejszej szacie, nęcąca powabem nauki najwyższej i najważniejszej. W ten sposób wiek nasz, który rozpoczął naukę religii od dzieła: „*Génie du Christianisme*” skończył ją właściwymi kursami teologii. Do takiego wniosku słusznie upoważnia nawet krótki przegląd głównych form, w jakich wyraziła się myśl katolicka w ostatnim stuleciu.

* * *

Pierwsze miejsce należy się apologetyce. Wobec licznych i różnorodnych napaści, ze wszech stron pochodzących, prawda chrześcijańska broniła się wszelkimi sposobami: nauką, filozofią, na ambonie, w książkach, przeglądach, pismach.

Trzech mężów, na początku bieżącego wieku, dało szczególny polot i otworzyło szersze pole apologetyce: Chateaubriand, Lamennais, Józef de Maistre.

Chateaubriand postawił sobie za zadanie paraliżować wpływ szyderstw wolteryańskich względem religii i wogóle filozoficznych deklamacyj wieku XVIII-go. Malował on religię katolicką piękną, pociągającą, poetyczną, jaśniejącą blaskiem swej zewnętrznej chwały i dobrodziejstw. Aż dotąd dla zainteresowania się kwestyami religijnymi miano tylko romans w formie rozpraw p. t. „Lettres de Valmont ou les Egarements de la raison“; w tym samym czasie ukazało się dzieło: „Demonstration évangélique“ Duvoisina, już od samego zjawienia się uważane za przestarzałe. U Chateaubrianda natomiast jakież młodzieńcze życie? Niekiedy jest on wprawdzie powierzchowny, mniej dokładny i przekonywający; wszakże doskonale wypełnił lukę w literaturze teologicznej. Skutek był niepospolity: przez wyobraźnię i uczucie dusze zwracały się ku prawdzie, która pociągała je ku sobie. Religia stała się poniekąd rzeczą sentymentalną poetycką i estetyczną.

I to już było bardzo wiele, po Wolterze i Dyrektryacie. Ale jeszcze mało. Lamennais miał dać nowy popęd myśli katolickiej. Duszom obojętnym lub tym, które zadawały się poetyczną religijnością, ukazał on problemat religijny, jako narzucający się sam przez się, a jego praktyczne rozwiązanie, jako konieczne dla życia. Chateaubriand użył palety Bernardin'a od św. Piotra, aby zachwycić oczy; Lamennais, chcąc przemówić do duszy, zapożyczył tonu od Paskala, częściej wszakże od Rousseau'a.

Tymczasem Józef de Maistre badał — jako filozof i jako chrześcijanin. Ogarnawszy społeczne wypadki bystrym wzrokiem, zrozumiał dobrze słabe strony filozofii i krótkowidzającej polityki, i umiał je doskonale wyzyskać. W prze-

widywaniach był prawdziwy, dlatego dzięki jego wpływowi wiara w Opatrzność odnalazła swe stanowisko. Jego *Essai sur les moeurs* stanowią przyczynek do Historii powszechnej, wskazując światu rzeczywistą rolę papieża i Kościoła. Wbrew Wolterowi, wszakże posługując się często tymi samymi co i on środkami, o ile były przyzwoite i przydatne, de Maistre przywrócił ducha chrześcijańskiego w filozofii, historii, w ogóle we wszystkich dziedzinach umysłowości; i pominawszy niekiedy przesadę, niedokładność szczegółów, zbyt śmiało zapatrywania — przywary wogóle u pisarzy często się przytrafiające — trzeba przyznać, że nikt z jego współczesnych nie zdobył się na głębsze myśli ku obronie religii katolickiej.

Maistre, Chateaubriand i Lamennais wzajemnie się uzupełniają i łączą. Oni trzech rozerwali liczne łańcuchy, jakie nasz wiek miały utrzymywać w niewierze wieku XVIII-go; dzięki ich pracom, życie religijne osiągnęło wyższy polot we wszystkich kierunkach: w poezyi, historii, filozofii, w praktyce.

Wpływ tych mężów na myśl katolicką był niezmierny, wszakże — jak to często się zdarza — niezawsze szczęśliwy. Chateaubriand dotarł aż do kazalnicy chrześcijańskiej i długo na niej pozostał. Słyszano tam często apologie „poetyczne“, „harmonie“ chrystyanizmu, tyrady na cześć „dobrodziejstw“ Kościoła; niejedną cechę w tym rodzaju — i to wyborną — spotkać można u Gerbet'a, Lacordaire'a, Bougaud'a; ale na ogół sporo ekliwoci i zwiedłych kwiatków. Maistre i Lamennais stworzyli we Francyi ruch rzymski, tak później potężny — i to stanowi ich zasługę; ale powołując się zbyt często na tradycję i niewyraźną świadomość rodzaju ludzkiego (zwrot to skądinąd słuszny i skuteczny przeciwko filozoficznemu indywidualizmowi zeszłego stulecia), utorowali drogę erudycji niekrytycznej. Objawem tego była cała powódź świadectw, często nieoryginalnych, pokaleczonych, lub gwałtem naciągniętych na korzyść naszych dogmatów. Ten sam błąd popełnili Balmès i Nicolas; a wielka szkoda, gdyż przez to popsuli swoje skądinąd wyborne i gruntowne dzieła.

Tymczasem powstawały inne systemy filozoficzne. Apologetyka chrześcijańska musiała iść na ich spotkanie. Wiadomo, jak upadł tradycjonalizm i ontologizm. Gratry, który może być nazwany Malebranchem naszego wieku, ale mniej satyrycznym i bardziej ludzkim, przeciwstawił panteizmowi i separastycznej filozofii francuskich spirytualistów, filozofię, niekiedy wprawdzie chimeryczną i mniej pewną, ale zawsze wzniosłą w swych dążeniach. Dał on przykład filozofowania całą duszą, aby znaleźć poza filozofią „Mistrza“, któryby nauczył religijnej prawdy. Ollé-Laprune postąpił w ten sam sposób, i subtelną swoją analizą oraz mądrymi dedukcjami doprowadził swego ucznia do katolicyzmu. Był on apologetą zręcznym i roztroptym; napisał „Le Prix de la Vie“ i „Certitude morale“; oprócz tego studium o Jouffroy i Vacherocie; był raczej filozofem, ale chrześcijańskim i zupełnym, który filozofując nad swym życiem i żyjąc swoją filozofią, stał się podwójnym apologetą. Apologia to wprawdzie uboczna, ale niemniej zaszczytna i dla nauki i dla człowieka. Ksiądz de Broglie obrał inną drogę. Idąc drogą wytkniętą przez pozytywistów, dowiódł historycznie nadprzyrodzoności i wyższości chrześcijaństwa i za pomocą potężnej siły metafizyki, zmniejszył o wiele rolę metafizycznych domniemywań Wiary.

Był czas mody naukowych apologii; teologia miała w nich niewielki udział; Bóg dopuścił, aby zato nauka grała tam wielką rolę. Od kilku lat zwrócono się do teologii moralnej i studia nad nią ukazały się bardzo liczne. Autorowie usiłują wykazać w nich, że jedynie chrystyanizm rozwiązuje zagadkę życia; on jeden tylko najlepiej odpowiada warunkom życiowym, on jeden rozwiązuje straszne problemy kwestyi socyalnej. Wszystko to jest w swoim rodzaju wyborne i może skłonić dusze do religii, ale nie należy w tem upatrywać jedynej siły dowodowej, ani nawet ściśle i wprost dowodowej.

Najlepsze dzieła apologetyczne zjawily się w Niemczech: znani są Hettinger, Schanz, Gutberlet, Wilmers i Weiss. Francya miała swoje konferencye w Nôtre-Dame, i rzeczywiście nie znam nic piękniejszego i potężniejszego

nad te wspaniałe „przygotowania ewangeliczne“ Lacordaire'a, Ravignana, Felixa, wygłaszane z życiem a zarazem powagą, gdzie siła duchowa i gruntowność mówców, jak również giętkość i różnorodność treści, przyciągały tłumy najwykwintniejszych słuchaczy. Jeden z nich wskazuje na piękność i płodność religii, która doskonale odpowiada nowym aspiracyom, jak i odwiecznym potrzebom ludzkości; drugi usiłuje zwalczyć przesady i namiętności zwycięską siłą prawdy; trzeci dowodzi, że religia chrześcijańska stoi na wysokości wszelkich wymagań czasu i na czele wszelkiego prawdziwego postępu. Oni trzej — wspólnem działaniem — przygotowują dusze do zasmakowania we wspaniałym „wykładzie dogmatu katolickiego“, gdzie na podstawie św. Tomasza, nasz wiek nauczyć się może katechizmu i najczystszej teologii. W ten sposób spopularyzowano znajomość dogmatów.

Toż samo w dziedzinie teologii moralnej zdziałał biskup d'Hulst, a chociaż stał się mniej przystępnym dla ogółu, jednak umysły wyższe potrafiły doskonale ocenić jego myśl wysoce filozoficzną, ścisłą dyalektykę, wdzięk wypowiedzenia się i nadzwyczajną poprawność stylu.

Nôtre-Dame była wyłączną i potężną krzewicielką teologii. M-sgr Frayssinous utorował drogę, inni poszli za jego przykładem, np. biskup Besson. Konferencye stały się najwyższą formą kazaniową w naszym stuleciu: za ich pomocą dogmaty ukazują się światu na zewnątrz, podczas gdy Kazania Bossueta, są wewnętrznymi studjami nad dogmatami.

* * *

Nieodłączną siostrą apologetyki, jest polemika. I nie dziwnego, bo skądinąd polemika jest jedną z form życia umysłowego, tak jak walka — jedną z form działania: myśleć przeciwko komu, stanowi dla wielu jedyny sposób myślenia. Św. Tomasz, Bellarmin, Suarez, Bossuet, potrafili w dyspacie stworzyć naukę. W naszym stuleciu małostki polemiczne często zajęły miejsce dyskusyi prawdziwie nau-

kowej. Nie zawsze jednak, np. u Maistre'a, jak również uwielbionych biskupów, myśl katolicka zstąpiła na arenę polemiczną bez pewnego szwanku. Niekiedy jednak zyskała ona tam na wielkości, i Venillot umiał w zapale walki wysnuć z własnego serca najpiękniejsze karty swych dzieł: uczucie katolickie, miłość Kościoła i papieża dodały skrzydeł jego myśli. W Niemczech, Moehler szczęśliwym zwrotem przeciwstawił polemikę katolicką z protestantyzmem, kładąc w nią najgłębsze dowody, poczerpnięte z historii dogmatu, w ogóle starając się o szczególną głębokość i gruntowność. Jego Symbolika ma pod tym względem wartość niespożyta. Doellinger był także w swoim czasie dzielnym zapasnikiem, i niemieccy katolicy zachowali dla niego wdzięczny szacunek i sympatię, chociaż zabarwioną smutkiem. Wszakże Doellinger był raczej historykiem, niż teologiem lub myślicielem.

Nigdzie jednak myśl katolicka w polemice nie osiągnęła takiego rozwoju, jak w Anglii. Wpływom tej myśli, aczkolwiek nieświadomie, uległ uniwersytet w Oksfordzie w r. 1833. Wiseman odjął polemice charakter drażniący, przeniósł ją do odległych historycznych czasów, usiłował terazniejszość wytłómaczyć przeszłością i dobry skutek polemiki zasadzał nie tyle na zawstydzeniu przeciwnika, ile raczej na zjednaniu go sobie. On to rzucił do serca jednego z największych oksfordczyków strzałę, która póty krwawiła i nie dała spokoju, aż ugodzony nią przybył do Rzymu po lekarstwo i ukojenie. Wielkie to były zapasy, a szło w nich o pozyskanie takich tytanów, jak Newman, Ward, Hope Scot, Manning, Faber i tylu innych, którzy stanowią przyszłość Anglii, a z nią może przyszłość całego świata brytańskiego. Myśl katolicka w Anglii, odrodziła się: wielu nowozacieczni z Oksfordu otworzyli Anglii nowe szersze horyzonty i pozwalają świetne nadzieje żyć na przyszłość.

Na Wisemana pobyt w Rzymie wywarł wpływ stanowczy, bo wtedy właśnie idee katolickie angielskie w tym mezu odmłodziły i zahartowały się; lecz z drugiej strony Wiseman podał rękę Milnerowi, Lingardowi — polemistom

starej szkoły — zręcznym i wprawnym — oraz poecie Tomaszowi Moore'owi, który przed Newmanem, umiał szczęśliwie spożytkować humor i fantazję na rzecz nauki i prawdy.

Polemika powstaje często wypadkowo tak samo i wypadek często prowadzi do zainteresowania się sprawą teologii w ten sposób, że staje się palącą sprawą bieżącej chwili. W naszym stuleciu nie brakowało takich sposobności; wielkie wypadki religijne, wielkie przejawy chrześcijańskie, oraz pisma papieskie wykładające prawdę i potępiające błąd, jak książki wrogie religii katolickiej i t. p. Otóż w tych razach teologowie z zawodu mogli byli wystąpić i rzeczywiście we Włoszech, Niemczech i innych krajach wystąpili niejednokrotnie. Wprawdzie szłusność nakazuje wyznać, że we Francji, do ostatnich lat dwudziestu, często ustępowali oni ostatnie słowo świeckim; pochodziło to już z niedostatecznego przygotowania w teologach, a tem samem z braku zaufania we własne siły, już też z przesadzonej obawy należytego zrozumienia przez czytelników.

Jednak Francja specjalnie pochlubić się może, obok swych wielkich konferencyonistów, wielkimi biskupami, którzy znając wybornie teologię i posiadając swadę kaznodziejską a zarazem literacką, śmiało, umiejętnie i wytrwale bronili prawdy, tłómaczyli zasady Wiary św., idąc zawsze na pierwszy ogień, ilekroć do walki stanąć było potrzeba. Ileż nazwisk możnaby tu zacytować! W historii teologii zaszczytne zajmują miejsce: M-sgr Bouvierr, kardynał Gousset, biskupi Berteaud, Gerbet i Salinis, Plantier i Dupanloup, kardynał Dechamps, chluba Belgii; a nad wszystkimi biskup Freppel i kardynał Pie, którzy chociaż różnią się jeden od drugiego, ale obaj są wielcy przez swoją głęboką wiedzę teologiczną, gruntowność naukową oraz zrozumienie ducha czasu. Kto chce dokładnie poznać najwyższy objaw myśli katolickiej we Francji w bieżącym wieku, powinien, obok konferencji z Nôtre-Dams, czytać dzieła Freppela i Pie'a. Pierwszy z nich już w czasie swych kursów sorbońskich dał się poznać, jako niepośledni teolog; potem jako biskup i deputowany, nie

zaniedbał żadnej sposobności do nauczania; „Homilie“ biskupa Pie'a i jego znakomite „Synodales“, są teologicznymi arcydziełami, które można cytować w szkołach na równi z Ojcami Kościoła i ś-tym Tomaszem.

* * *

Są specjalne działy teologii, w których jednakże ogólne kwestye teologiczne są z całą swobodą i odpowiednio traktowane. Do nich należą: ascetyka, liturgika i historia dogmatów.

W dzisiejszych czasach umysły wierzące i światłe zrozumiały, że życie duchowne powinno być oparte na dogmacie i że najlepszy pokarm znajduje w gruntownych a trwałych ideach teologicznych. W tym duchu wiele zdziałali Ojciec Faber i biskup Gay. Powoli zabrano się do teologiczno-ascetycznych monografij o Duchu świętym, o Sercu Jezusowem, Niepokalanej Dziewicy, Eucharystyi i t. d. i oto teologia, chcąc okazać się piękną, dobroczynną i prawdziwie bożą, przemówiła do świata językiem popularnym, dla wszystkich zrozumiałym. Liturgia przeniknęła dogmat; wystarczy otworzyć tylko jej skarby, aby uczuć błogą woń niebieskiej prawdy tam zawartej. Wiele mamy do zawdzięczenia w tym względzie Ojcu Guérangerowi: dopomógł on XIX-mu wiekowi kosztować wewnątrz tego, co Chateaubriand ukazywał na zewnątrz; za pomocą liturgii skierował potężnie umysły ku Rzymowi. Można być uczeńszym i głębszym, ale nigdy bardziej popularnym i większym dobroczyńcą ogółu, jak on. Wreszcie prawdy dogmatyczne mają swoją historię, jedną z najciekawszych; nieuctwo tylko sprawia, że nasz wiek tak skądinąd do historii zapalony, zaniedbywał historię dogmatów.

Niemcy wystąpili pierwsi, śmiali jak zwykle i pełni otuchy, a zarazem tak przedsiębiorczy w nauce, jak Anglia w interesach. Oprócz licznych szkiców w tej dziedzinie, katolicy niemieccy posiadają prace Schwana. Jest on mniej błyskotliwy od Harnacka, mniej rezolutny w twierdzeniach

i mniej obfity w uogólnianiu, przytem skromniejszy w wymaganiach; ale dzieło jego — to utwór zdrowy, pozytywny, solidny, który oddał już wielkie usługi myśli teologicznej.

Francya aż dotąd nie miała nic podobnego. Trzy tomy biskupa Ginouillhaca chociaż bardzo pożyteczne należą raczej do pierwszych wieków. Studya patrystyczne księdza Freppela w Sorbonie nie stoją na wysokości zadania, brakuje tam zmysłu historycznego, który widzi rozwój i postęp i bez którego historia dogmatyczna jest tylko zbiorem faktów, bez życia i związku. Wszakże studya te są cenne dla teologii patrystycznej, jak również dla zrozumienia i wykładu myśli katolickiej w jej stosunku do nowoczesnych idei. Dalej, zawdzięczamy pewnemu teologowi „przypadkowemu“ — jak on sam siebie nazwał — dzieło z zakresu historycznej teologii, najpoważniejsze i najlepsze z dotychczasowych w tym rodzaju. „Studya o Trójcy św.“ Ojca Régnona, zdradzają tu i owdzie zawodową pracę teologa; nie są one zawsze dokładne, ani dostatecznie obiektywne, ani metodycznie ścisłe, ale jako zarys, są nader piękne, przytem wysmienitą francuszczyzną napisane. Fryburskie wydziały teologiczne dały kilka monografij w tym rodzaju; przyjmujemy je jako obietnicę i zadatek prac przyszłych.

* * *

We Włoszech i Hiszpanii myśl katolicka również szła naprzód, i teologia przedstawiła się tam we właściwej sobie szacie, bez wielkich przygotowań, po swojsku i przystępnie. Duch teologiczny przenika tamtejsze życie umysłowe i przepełnia atmosferę; zawdzięczamy mu książki ascetyczne i mnóstwo drukowanych rozpraw wszelkiego rodzaju. Naturalnie, myśl ich jest teologiczna, a teologia z małymi wyjątkami, katolicka.

Mysłące Niemcy wyrobiły w swych spekulatywnych badaniach teologię czystą. Ale tam myśl osobista długo szkodziła myśli katolickiej, która z istoty swojej jest myślą społeczną i tradycjonalną. Günther, Hermes, Kühn i wielu

innych nagięło dogmaty do swoich osobistych systemów. Nawet Moehler złożył coś w daninie temu duchowi osobi- stemu i naiwnie wyznał, że w swym małym traktacie „O jedności Kościoła“, miał zamiar z początku nie nie mó- wić o papieżu.

Pomiędzy teologami, którzy w duchu prawdziwej na- uki stworzyli niepospolite dzieła, na szczególną uwagę za- sługują: Franzelin — piszący po łacinie, Kleutgen i Schee- ben, przez których nauka teologiczno-dogmatyczna prze- mawia po niemiecku ale i po katolicku; dalej Hettinger, Denzinger, Henrych i Gutberlet — wszyscy oni tworzą ple- jadę znakomitych mężów nauki teologicznej, którzy nau- kowo rozwijali najzawilsze zagadnienia teologiczne, prze- znaczone wprowadzić dla ściślejszego koła inteligentnych czytelników, ale z olbrzymim dla całego ogółu pożytkiem. Pomiędzy specjalnymi pismami teologicznymi, wy- różniają się: „Katholik“ w Moguncyi, „Quartalschrift“ w Tu- bindze, „Zeitschrift“ w Insprucku. Porównanie pierwszego i ostatniego wydania „Kirchenlexiconu“ daje najlepsze wy- obrażenie o postępie myśli katolickiej pod względem na- ukowo-teologicznym.

We Francyi katolicy w dziedzinie dogmatyki posiadali długi czas tylko katechizmy, niekiedy wyborne, ale zawsze niedosć głębokie. Były wprowadzić robione próby popularyzo- wania pewnych specjalnych kwestyj dogmatycznych — co jak np. dziełko biskupa Séguo, okazało się wielce korzyst- nem, celem uprzystępnienia dla ogółu wiadomości teo- logicznych; wszakże były to prace stanowczo za mało naukowe, a często niedokładne. Prawie nigdy francuskie dzieła religijne nie stały na wysokości gruntownej nauki. Stąd tyle zmarnowanych talentów, tyle nieudatnych prób i fałszywych kroków, a prawie nie pewnego i trwałego. Bóg tylko jeden wie, jakie cuda mogłaby zdziałać myśl katolicka we Francyi tymi środkami, których On jej udzie- lił, gdyby tylko ta myśl była więcej i ściślej teologiczna.

Spostrzeżono ten ujemny objaw, ale — jak wiele in- nych rzeczy — dopiero przy schyłku wieku. W poczuciu ego, teologowie z zawodu poczęli pisać po francusku

o rozmaitych kwestjach teologicznych, tak iż Francya po- siada już dzisiaj wartościowe dzieła, czy to komentarze teologiczne dotyczące pism papieskich lub aktów soborów, np. na konstytucję *Dei Filius*, bądź monografię w spra- wach najwięcej żywotnych np. o poznaniu nadprzyrodzo- nem, bądź wreszcie głębokie i pobożne, ale zarazem wy- soce naukowe i spekulatywne rozprawy o podstawowych prawdach życia nadprzyrodzonego, np. o łasce. Jeden z pro- fesorów fryburgskiego uniwersytetu uważał za stosowne zrobić więcej: przedsięwziął wydać popularny kurs teologii dla szerszej publiczności, i dzieło jego, poważnie obmyśło- ne, nowe, co do formy a w gruncie oparte na podaniu, zo- stało — prócz pewnych osobistych zapatrywań i myśli auto- ra, przyjęte sympatycznie i z zaufaniem.

Niedawno rozpoczęło wydawnictwo wielkiego teolo- gicznego dykcyonarza, opartego na szerokich podstawach naukowych, który zyskał sobie licznych abonentów. Jest to publiczność żadna nauki, uczęszczająca na konferen- cye teologiczne, chętnie czytająca książki traktujące o ży- wotnych kwestjach. Teologowie, zabierający głos wśród głośnych sporów dotyczących metody, jakiej trzymać się powinna apologetyka, znajdowali u ogółu sympatyczny posłuch. Krótko mówiąc, w końcu naszego wieku ogół ka- tolicki we Francyi jest mniej obcy teologii i teologia jest dlań mniej obcą. Być może, iż wiek XX-ty ujrzy teo- logię złączoną ściśle z ruchem umysłowym, a to sprowadzi niezmiernie dla społeczeństwa wielkie korzyści. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że przyszłe stulecie zrozumie na- reszcie, że teologia jest również nauką, jak inne, i nawet więcej od innych zasługuje na to, aby ją uprawiano dla niej samej, w sposób prawdziwie naukowy i obiektywny.

* * *

W tym pobieżnym przeglądzie ruchu myśli teologicz- nej i religijnej XIX-go wieku, należy uwzględnić też udział ludzi świeckich. Nie mówię tu o wyjątkowych wypadkach, jak np. gdy Ward, jeden z wielkich oksfordzkich konwer-

tytów, uczył teologii angielskich seminarzystów, lub gdy Maistre ułożył kazanie, które wygłosił pewien młody kapłan w jednym z kościołów Petersburga. Do mężów powyżej wymienionych, należy dołączyć, oprócz Montalemberta i Goerresa, potężnych pracowników w sprawie odrodzenia katolickiego w swych krajach — Bonalda, który rozwinął socjologię chrześcijańską, i Donoso Cortésa, który wykazał nieustanne współzawodnictwo pomiędzy liberalizmem i ideą katolicką. Dołączyć także należy plejadę innych pisarzy, którzy świetnie wykazywali, że katolicyzm żyje i myśli.

Niekiedy teologów z zawodu przejmowała obawa, wobec tego wdzierania się świeckich badaczy w dziedzinę nauk teologicznych. Chateaubrianda silnie zaatakował ksiądz Morellet; książka „O papieżu“ wzbudziła podziw w Rzymie i wprowadziła starych teologów na drogi całkiem nowe. „L'Essai sur le Libéralisme“ Donoso Cortésa, byłoby może zrobiło zupełne fiasko pod ciosami księdza Gaduela, gdyby autor nie był natychmiast poddał swego dzieła sądowi papieża. M. Nicolay o mało nie dostał się na indeks.

Dziwić się temu wcale nie można. Człowiek świecki w dziedzinie teologicznej z trudnością dochodzi do należytej ścisłości i doskonałej dokładności myśli i wypowiednia. Pewien czystej intencji, działa on z zaufaniem i mówi, co uważa za najlepsze. Ponieważ prawda katolicka często kroczy pomiędzy dwoma błędami, nasz improwizowany teolog raz mówi jak Baius, drugi raz jak Pelagiusz. Maistre w swojej ciekawej odpowiedzi, niedawno ogłoszonej, rzymskiemu teologowi, który skrytykował książkę „O papieżu“, niejednokrotnie wyznał, że popełnił błędy. Ale nie wszyscy tak doskonale czują po katolicku, jak Maistre, Donoso Cortés lub Veuillot. Rozdrażnienie prowadzi do uniesienia. Słowem, często zrażają się przeciwko świeckim, którzy chcą być teologami. A szkoda, bo i oni mogą oddać prawdzie objawionej wielkie usługi.

Pomijając to wszystko, co nie zależy od zewnętrznej szaty, którą się nosi, to jest talent, ogólnoludzkie kształce-

nia i styl, świeccy pisarze mają często wyższość nad duchownymi. Najpierw, łatwiej trafiają oni we właściwy punkt danej kwestyi: znają lepiej, co szczególnie czytelnika zajmuje i czego mu braknie, [dlatego też traktują takie kwestye, które dla niego są istotnie ciekawe i przystępne. Dalej teolog, żyjąc ciągle wśród prawdy, w końcu spoufala się z nią; widzi ją tylko ze strony wewnętrznej, traci też dlatego jasne wyobrażenie o stosunku prawdy do spraw i pojęć będących poza nią; gubi wyraźne zrozumienie jej przedziwnej harmonii i proporcji, jej nieporównanej piękności, wyższości i dobroczynnego wpływu. Wszystko to często zdarza się teologowi duchownemu.

Człowiek świecki zaś, widząc bliżej burze i rozhułtane fale morskie, czuje lepiej bezpieczeństwo portu; porównując naukę z nauką, wykład z wykładem, widzi jaśniej pierwszeństwo i wyższość religii katolickiej i dusza jego wznosi się prędzej ku Bogu, któremu z zapalem głosi hymn uwielbienia. Wreszcie, odkrywając sam dla siebie nowe krainy prawdy i myśli katolickiej, które teolog zna dobrze i które przebiega często utartymi już drogami, pisarz świecki wnosi do swego wykładu coś bardziej ludzkiego i żywszego, coś mniej znanego i powtarzanego: stara nauka przybiera u niego szatę nową, oryginalną, odpowiedniejszą duchowi czasu i świata. W ten sposób teologia odnawia się częściowo pod piórem ludzi z powołania nie teologów. Podobny objaw spostrzegamy w pierwszych wiekach Kościoła: Tertulian pisał bezwątpienia zanim został kapłanem, również i św. Cyprian, Minucjusz Feliks i Laktancyusz byli świeckimi. W naszym wieku mamy ludzi również w stylu świętych Hilarego i Ambrożego, mężów i twórców oryginalnej teologii. Gratry, Newman byli myślicielami katolickimi, godnymi podziwu bardziej jako urabiacze idei, niż jako teologowie. To tłumaczy w części ich wyższość i ich braki.

Wielką krzywdą w naszym stuleciu dla myśli katolickiej była ta okoliczność, że wobec świata przedstawiali ją pisarze o jakich mówiliśmy, wprawdzie znakomici, ale nie powołani. Robili oni, co uważali za najlepsze dla

jej obrony i poparcia, ale używali do tego dowodów często ryzykownych, niepewnych, lub też szpecili prawdę, sądząc, że ją ubierają według ostatniej mody. Stanowią oni ważny czynnik pomocniczy, ale tylko pod warunkiem, że pozostanie pomocniczym, t. j. związanym z całą armią i z wodzami, których słuchać powinni.

* * *

Mówiliśmy dotąd o ruchu zewnętrznym myśli katolickiej. Możemy wszakże iść dalej w naszym studyum, t. j. rozważać ją samą w sobie, wewnątrz zmiany w niej zachodzące, postęp lub cofanie się. Zrobimy to pod niektórymi względami, poczynając od najważniejszej kwestyi — biblijnej.

Pismo św., jak wiadomo, w połączeniu z ustnem nauczaniem Kościoła czyli autentycznym podaniem, stanowi źródło, skąd katolik czerpie prawdę objawioną. Znane są inteligentnemu ogółowi katolickiemu zdumiewające postępy studyów biblijnych i sposobów, w jaki odkrycia dokonane w bieżącym wieku, wskrzesiły dla nas świat starożytny, do którego mieliśmy dotąd wstęp tylko przez Biblię, i że w ten sposób tyle dziś nauk weszło w bezpośrednie zetknięcie z Pismem św. Stąd płynie światło na Księgi święte i powstaje jakby tło ogólne dla oderwanych scen, które Biblia przedstawia bez odpowiedniej perspektywy i określonych ram. Ale stąd też powstają nowe trudności.

Pismo św. badać można pod względem historycznym lub naukowym, to jest z punktu czysto ludzkiego; można rozpatrywać jego nadprzyrodzony charakter, jako Księgi natchnionej, zawierającej objawienie Boże: jest w nim więc strona naukowa, jest i przedmiot Wiary. Otóż do ostatnich czasów, świat chrześcijański był tego zdania, że o boskim charakterze naszej religii można sądzić li tylko na zasadzie historycznej powagi Ksiąg świętych. „My nie chcemy bynajmniej — mówiono do niedowiarków — narzucić wam ślepej wiary; nasze prawa są ściśle naukowe; chcecie tylko je badać, jak badacie Tacytydesa lub Tacyta. Przede-

wszystkiem bez uprzedzenia. Jednem zaś z uprzedzeń jest odrzucanie bez żadnej podstawy i odpowiednich badań, wszelkich sprawozdań Pisma św. o cudach i prorocत्वach. Tymczasem filozofia, dowodząc istnienia i przymiotów Boga, tem samem wykazuje, że takie wypadki są możebne. Prawdziwość ich można stwierdzić, ponieważ są to fakta i słowa takie, jak i inne. Nauka i krytyka powinny badać świadectwa, ale również powinny uznać je za prawdziwe, skoro tylko dają należytą i dostateczną rękojmię. Otóż, nasi świadkowie są naukowo niewątpliwi. A zatem ich świadectwom trzeba dać wiarę. Zdarzenia w ten sposób stwierdzone nie dadzą się wytłómaczyć po ludzku; należy przeto uznać w nich współdziałanie Boże na rzecz naszej religii“.

Trzeba było dowieść prawdziwości świadectw. Robiono to w taki sposób, że dowodzono autentyczności i prawdziwości Pisma św. albo przynajmniej Ksiąg i miejsc, będących w mowie. I długo „libertyni“ i „filozofowie“ nie mogli tym dowodom nic innego przeciwstawić, jak tylko błahe i bezwartościowe domniemanie. Ale za naszych dni dowody powyższe wrzekomi mędrcy usiłują podkopać w samych podstawach: odmawiają Biblii wiarygodności historycznej, odrzucają świadków. Tłómacząc rzecz fałszywie, pozornie mają słuszość. „Wiemy dobrze — mówią oni — że świat nie został stworzony w ciągu sześciu dni. Albo co do potopu: jak można przypuścić, że wszyscy ludzie w nim zginęli lub że taka np. rasa uniknęła szczęśliwie zagłady! — chyba gwałtem naciągając fakta, daty, tekst?“ Ale to nie wszystko. Analiza krytyczna przyczepiła się do Ksiąg świętych i zdało się jej, że znalazła w nich sprzeczności. Co więcej, w tej autentyczności, którą my głosimy, zrobiono wyłom, i jeżeli co do Nowego Testamentu objawia się widoczny zwrot ku danym przekazany przez tradycję, inaczej rzecz się ma ze Starym. Przeciwnicy twierdzą, że kwestya Pięcioksiągu stanowczo została rozwiązana na niekorzyść Mojżesza; że druga połowa prorocत्व Izajaszowych wcale nie jest Izajasza, tak samo księga Daniela nie jest jego i t. d. I wiele innych zarzutów postawiono, o jakich pierwszej wcale

nie słyszeliśmy; uznano np. w Piśmie [św. albo apokryfy, albo mity babilońskie, starsze od opowiadań Księgi Rodzaju.

Kościół katolicki odparł te zarzuty i nie przestaje patrzeć na Pismo św., jako na jedno z głównych źródeł nauki chrześcijańskiej. Kościół nie twierdzi, że w Piśmie św. nie masz nawet najdrobniejszych błędów, owszem przyznaje, że wskutek nieuwagi przepisywaczy pewne usterki w ciągu wieków wcisnęły się do tekstu Pisma świętego. Absolutna nieskalalność świętych Ksiąg nie jest podstawą nauki chrześcijańskiej. Ale to nie zmniejsza ich powagi i wiarygodności. Wiemy, że Tacyt się mylił, możemy wytknąć te lub owe niedokładności, ale nie mamy prawa odrzucać ryczałtem wszystkich jego świadectw i odmawiać mu wiarygodności. Tak samo, nikt rozsądny nie powinien na samym wstępie upierać się, że Pismo św. jest wolne od najmniejszego błędu przepisywaczy i jako takie narzucać je każdemu: jest to bowiem kwestya, którą należy badać pod kierunkiem Kościoła i w świetle Wiary. Od nauki wymagamy tylko tego, aby na podstawie niezbitych świadectw, przyjęła wielki fakt boskiego Objawienia. Co najwyżej, ponieważ Kościół uczy, że Pismo św. jest nieomyślne, obowiązani jesteśmy przejść do porządku dziennego nad zarzutami, pochodzącymi z wrzeczonych błędów, które niedowiarek tam upatruje. W tym względzie zdanie katolickie jest następujące: „Nie da się wskazać w autentycznym tekście biblijnym takiego twierdzenia, ogłoszonego przez samego autora natchnionej Księgi, którego fałsz możnaby udowodnić, czyli któreby stało w rzeczywistej sprzeczności z prawdą ściśle naukową“. Przeciwnemu zdaniu nie da się przytoczyć żadnego poważnego dowodu.

Po usunięciu tych zarzutów przeciwko Staremu Zakonowi, pozytywne dowodzenie czerpać należy przede wszystkim z Nowego. Szkoła Baura już się przeżyła; współczesna zaś krytyka dochodzi prawie zawsze do innych wniosków co do czasu, kiedy powstała ta lub owa Księga św. Jedno wszakże najczęściej gniewa przeciwników — cuda i proroctwa. Ale jeszcze raz powtarzamy, że jest to przeciwne nauce odrzucać

z tego jednego powodu wiarygodne świadectwa, które w innej dziedzinie uznalibyśmy za dostateczne. Nauka ścisła prowadzi do naszego wniosku, a szkoła „historyczna“ niemiecka nie jest usprawiedliwiona przez samą historję. Działy się u kolebki chrystyanizmu zdarzenia po ludzku niewytłómaczone, nadewszystko cuda Chrystusa, a pomiędzy nimi szczególnie wielki cud Zmartwychwstania.

Aby sobie wyrobić pewniejszy bardziej stanowczy sąd o opowiadaniu zawartem w tekście Ksiąg św. nowego Testamentu, katolicy sięgnęli po dowody do starego. Nie odrzucają oni na ślepo całej pracy krytycznej wieku bieżącego, ale też nie chcą na ślepo przyjmować wszystkich jej wniosków, które często są owocem fantazyi — a któż zaprzeczy, że krytyka subiektywna rządzi się niekiedy swemi fantazyami i uprzedzeniem — lub przesądem, który bez wahania odrzuca wszelkie nadprzyrodzone fakta. Według katolików — pomijając powagę nauczającego Kościoła — stary Testament daje następujące dane niewątpliwe: W księgach mojszowych mamy zbiór praw i opowiadań dotyczących ludu żydowskiego; potem od XI-go do V-go wieku szereg pism poetycznych, moralnych, historycznych i prorockich, które w sposób stanowczy podają głównejsze fakty z dziejów ludu Izraelskiego.

Otóż ten materyał wystarcza do naszych dowodzeń, bo to już jest cudem i niewytłómaczonym zgoła objawem, że na czele tych dziejów stoi silnie i niewzruszenie mono-teizm wśród powszechnego bałwochwalstwa na ziemi. Boskość proroctw niemniej jest widoczną. Poza krytycznemi rozprawami o chronologii, o materyalnej nienaruszalności tekstu Pisma św., jak można nie widzieć powszechnego oczekiwania Mesjasza, idei, obcej starożytnemu światu, o nawróceniu narodów do jednego Boga i religijnem odrodzeniu przez Mesjasza, który miał się stać głową wszystkich ludów? A to wszystko co było przepowiedziane i przeczuwane spełniło się. Historycy ateistowscy zaznaczają na każdym kroku coś szczególnego w narodzie żydowskim i jego historii, gubiąc się w domysłach i tłómaczeniach. Katolicy mówią: „Nie masz tu nic niewytłóma-

czonego: jedno bowiem jest tylko tłumaczenie dupuszczalne — bezpośrednie działanie Boże“. Dzisiaj, zarówno jak w epoce Ojców, i za czasów Bossueta, Kościół zgodność i harmonię obydwóch Testamentów uważa za cechę boskości, im tylko właściwą.

Zostaje więc jedyna droga: patrzeć na Pismo św. okiem Wiary, jako na słowo Boże, pod nieomylnem kierownictwem Kościoła. Wprawdzie w tem ogólnem założeniu wiele jest poszczególnych zagadnień, ale stanowią one wyłącznie tylko przedmiot rozpraw pomiędzy katolikami. Np. jak dalece praktyczny i naukowy cel księgi upoważnia nas do upatrywania w opowiadaniu pozornie historycznem, wyłącznie symbolu, mającego wartość w tem jedynie, co oznacza jako symbol odpowiadający wszystkim warunkom innych znaków symbolicznych? Jak dalece można zgodzić się na dzisiejsze wątpliwości, co do powstania takiej księgi lub co do przyznania jej autorstwa temu lub owemu pisarzowi. O ile włączenie jakiegoś dokumentu historycznego do tekstu natchnionej księgi potwierdza prawdziwość danych w nim zawartych i w jakich warunkach można podejrzewać, że w tym dokumencie błąd się znajduje? Co do tych kwestyj, jak również wielu innych, bardzo nieraz subtelnych, katolicy, jak się często zdarza, podzielili się między sobą na zdania; jedni trzymają się całkowicie dawnych twierdzeń, inni porzucili je, o ile to tylko się dało, bez popełnienia herezyi. Często Kościół musiał wśród tych sporów zabierać głos bądź dla ustalenia zasad, bądź dla dokładnego określenia ich znaczenia. Dogmat wszakże rozwijał się ustawicznie. Koncylium watykańskie uzupełniło i wyjaśniło naukę soboru trydenckiego o zbiorze ksiąg i natchnieniu Pisma św. (*inspiratio et canonicitas*), o wartości egzegetycznego podania i t. d. — tym sposobem odnośne dekrety trydenckie zostały wznowione. Encyklika z 18 listopada 1893 r., „Providentissimus Deus“, rozwiązała tak jasno, jak nigdy kwestyę nieskazitelności ksiąg świętych.

W tej encyklice mamy jednocześnie zakreslony wspólny program studiów biblijnych. Wielu dzielnie odpowiedziało wezwaniu: w Niemczech Allioli, Haneberg, Bis-

ping, Schanz, Bickell, Kaulen; we Włoszech Patrizi; w Belgii Corluy, Lamy, Van Steenkiste; we Francji Glaire, Le Hir, Ancessi, Meignan, Trochon, Motais, Martin. Obecnie panuje szczególny zapal ku studjom biblijnym. Jemu zawdzięczamy powstanie takich wydawnictw, jak „Revue biblique“: dalej dwa wspaniałe i wielkie wydawnictwa: „Cursus Scripturae sacrae“ niemieckich jezuitów i „Dictionnaire de la Bible“ uczonych francuskich.

Pismo św. już samo przez się stanowi potężny oręż apologetyczny, i Kościół posługując się nim, skłonił uczonych katolickich, że poświęcili się apologii w wieku bieżącym więcej, niż kiedykolwiek. Dotąd katolicy zajmowali się przede wszystkim, bądź ustaleniem, przeciw protestantom, konieczności żywej powagi, któraby strzegła i tłumaczyła Pismo św. oraz rozstrzygała spory, bądź uzasadnieniem w Kościele rzymskim wyróżniających cech prawdziwego Kościoła, takiego, jak go przedstawia Pismo św. i podanie. Taktyka wyborna przeciwko nieprzyjaciółom Kościoła, a jej zastosowanie stało się o wiele łatwiejsze, odkąd rozproszyły się chmury nagromadzone przez galikanizm. Nowoczesne odkrycia poparły znakomicie siłę dowodową podania. Było coraz bardziej widocznem, że protestantyzm sprzeciwia się faktom najoczywiściej udowodnionym. Znalezione w katakumbach obrazy Matki Bożej z II-go wieku, ślady prawie wszystkich Sakramentów, żywe wyobrażenia Ofiary eucharystycznej; same kamienie przemówiły, głosząc z niezmówną jasnością rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystyi, prymat papieża, konieczność modlitwy za zmarłych — słowem cały katolicyzm! Czy w poszukiwaniach wspniemy się najwyżej, czy zagłębimy się najniżej, jak mówi Tomasz Moore swym wyrazistym stylem — zawsze i wszędzie znajdujemy papieństwo; zasady zaś protestantyzmu spotykamy wyłącznie u heretyków. Ale jest w tem jeszcze coś więcej. Sam fakt istnienia Kościoła stanowi dowód. Już Maistre i Lamennais upatrywali palec Boży w trwałości Kościoła ponad wszystkimi zwaliskami, w jego niezmiennej giętkości, która stosuje się do wszystkiego, a jednak nie przestaje być so-

ba, w jego oporze przeciwko wszystkim rozkładowym czynnikom. Na ten konkretny fakt, widoczny dla wszystkich, z nową odwagą, — którą właściwie zaczerpnął od św. Augustyna Lacordaire — zwrócił uwagę swoich słuchaczy w Nôtre-Dame, mówiąc im: „Patrzcie na Kościół, nosi on na czole znak Boski“. Koncylium watykańskie uświęciło podobny sposób argumentowania i zawarło go w kilku głębokich wyrażeniach, wskazało bowiem na Kościół — spadkobiercę, cudownej przeszłości — jako na cud żywy i wieczny, który stanowi pobudkę do Wiary, zrozumiałą dla wszystkich.

I rzeczywiście, powyższe zjawisko wprowadziło w podziw największe umysły w naszych czasach; historyków, polityków, wogóle wszystkich myślicieli. Rola socjalna Kościoła rzuca się przedewszystkiem w oczy przy końcu bieżącego stulecia; powszechnie podziwiają niezrównaną mistrzynię, znajdującą w swych odwiecznych zasadach jedyny środek przeciw złu społecznemu, podziwiają wielką powagę moralną, wyższą nad siłę fizyczną, podziwiają potężną jedność nauki i rządu, wśród ogólnego bezładu myśli i rozterek dusz.

Teologia katolicka skorzystała z przyjaznych okoliczności. Nie mamy wprawdzie dotąd arcydzieła, jakiego w dzisiejszych czasach potrzeba. Ale istnieje traktat „De Ecclesia“ — i udoskonala się z dniem każdym. Łącznie z traktatami „De Scriptura“, „De Traditione“, „De Fide“, które w naszym stuleciu znacznie zostały rozwinięte, mamy zupełną teorię metody apologetycznej i nadprzyrodzonego poznania, której koncylium watykańskie tak szczęśliwie nakreśliło zasady.

Pismo św. i Kościół wprowadzają nas do świata nadprzyrodzonego. Badanie porządku nadprzyrodzonego wiele postąpiło od stu lat, a pojęcia o tym przedmiocie stały się bardziej jasne i dokładne. Należało zwrócić się tylko do przeszłości. Święty Tomasz powiedział wszystko — lub prawie wszystko — o różnicy pomiędzy tem, co jest przyrodzone i nadprzyrodzone: o tem, do czego mamy prawo, jako ludzie a do czego przeznaczeni jesteśmy z łaskawego postanowienia Opatrzności Bożej, — a więc co

powinniśmy wiedzieć o łasce poświęcającej i o życiu nadprzyrodzonym. Ale te pojęcia zaćmiły się poniekąd za smutnych czasów reformacji. Koncylium trydenckie przypomniało je i wytlómaczyło przeciwko nowinkarzom; Pius V-ty, potępiając śmiało Bajusa, wobec nowoczesnych błędów, nadał myśli teologicznej nowy kierunek, wyraźniejszy, pewniejszy, niż dawny augustyański. Ale wpływ jansenizmu, walka szkół pomiędzy sobą, idee kartezjańskie i antischolastyczne opóźniły aż do dni naszych rozrost dobrego nasienia. W końcu zrzuciono stare okowy: teoria łaski poświęcającej została przedstawiona w całej swej piękności, a kategoryczne odpowiedzi św. Tomasza na stare zarzuty przeciwko sprawiedliwości Bożej, jak się pokazało dają najdokładniejsze pojęcie o nadprzyrodzoności i jej stosunku do natury.

Jak określić szczegółowo cały ten ruch idei, metod, prądów teologicznych? Porównaj, czytelniku, dla zdania sobie z tego sprawy, najlepszych autorów XVIII-go wieku z autorami naszego stulecia, np. Billuarta lub teologów Würzburgskich z Franzelinem, Palmierim, Peschem i t. d. Wszakże i takie porównanie nie daje jeszcze zupełnego pojęcia. Pewnych rysów aktualnej myśli teologicznej należy szukać u nie-teologów: u tych ostatnich widać, jako to interesujemy się przedewszystkiem człowiekiem i ludzkiemi stronami wielkich kwestyj; jak poza stroną prawną i forum zewnętrznym, które człowieka kwalifikuje jako heretyka lub niewiernego, szukamy człowieka wewnętrznego, indywidualnego, który jest może dobrej wiary i może miłuje Boga wbrew swemu niedobrowolnemu błędowi; jak ponad czystą metafizykę i oderwane idee przenosimy psychologiczną analizę i teorye poznania, nad spory i walki bez rezultatu — swobodniejszy i bardziej bezstronny pogląd obserwatora lub historyka.

Nie wszystko jest postępem w tych nowych dążeniach naszej teologii, wymowy i ascetyki. Wszakże nasza wyższość niezaprzeczona polega na przedostaniu się ducha historycznego do teologii i myśli katolickiej. A to stanowi fakt godny zaznaczenia.

Prawda mogła tylko zyskać na rozwoju historii i ogólnego poczucia historycznego. Jeżeli na chwilę katolicy doznawali obawy, widząc broń w rękach przeciwników, inni śmiało ujęli oskard w rękę i nieustraszenie jeli kuć skamieniałą przeszłość w tem przeświadczeniu, że „Kościół potrzebuje tylko prawdy“, pewni, że znajdują w głębi przeszłości niezaprzeczone ślady Bóstwa i starą, niewzruszoną opokę Piotrową.

Teologowie nie mogli się nie zainteresować powyższymi studjami, owszem zawsze usiłowali spożytkować je na rzecz uzasadnienia dogmatu i podania. Ale zbyt powolnie wprowadzali ducha historii do studyów dogmatycznych, za mało uwzględniali proces powstawania i rozwoju pojęć i wykładów niewzruszonej prawdy katolickiej. Stąd dochodziło do starć pomiędzy nimi a katolickimi dziejopisami naszych początków religijnych — i należy przyznać, że słusność nie zawsze była po jednej stronie. Dzięki Bogu wszakże, pokój zostanie zawarty. Taki np. Franze lub Scheeben odznaczają się wybitnem poczuciem historycznem, jak również rozległością wiadomości patrystycznych; wszyscy dziś rozumieją, że można wierzyć św. Tomaszowi z Akwinu i św. Ignacemu Antyjocheńskiemu, tak jak wierzone dawniej, chociaż dziś nie mówimy ich językiem. My dzisiaj wprowadzamy lepiej w życie, „realizujemy“ lepiej, jak mówią Anglicy, idee dogmatyczne i teologię przeszłości. Stąd płynie niezmierny postęp znajomości samego dogmatu: korzystnie jest bowiem dotknąć się, że tak powiemy, żyjącej rzeczywistości; dobrze jest patrzeć na młodą i piękną Wiarę w jej pierwotnej, jeszcze zajękliwej wymowie, usiłującą wytłómaczyć się i zostać zrozumianą! Wszakże baczyć potrzeba na to, aby zmysłu historycznego nie stawiać na miejsce teologii, i aby badanie faktów nie odbywało się niezależnie od zasad, które swem światłem powinny badanie to objaśniać.

Zmysł krytyczny idzie w parze ze zmysłem historycznym; jest to koniecznym warunkiem postępu wiedzy i stanowi cechę ducha naukowego. Tutaj katolicy, jak i w ogóle uczeni, mieli wiele do nauczenia się. Pomiedzy my-

ślą katolicką — tradycyjną, społeczną i prawomocną — a duchem krytycznym, wnikającym z całą osobistą i bezwzględną niezależnością w istotę zagadnień religijnych, panowała z początku nieufność i nienawiść. Składały się na to rozmaite wzajemne nieporozumienia, wybryki zwłaszcza młodych krytyków, którzy — jak ktoś dowcipnie powiedział — „mieli upodobanie tłuc szyby w szkole“, pewna doza zazdrości obok poszanowania dla przeszłości, nadto zabiegi o zachowanie od ruiny dawnego porządku. Wszystko to tłómaczy wzajemną nieżyczliwość. Ale i tu chmury się rozpraszają, i wkrótce wszyscy będziemy korzystali z błogiej w owoce zgody. Owszem, należy przyznać, że teologowie, którzy najbardziej stali w opozycji przeciw krytyce, wiele już dzisiaj zyskali z nowego prądu. Trzeba było porzucić dawne twierdzenia stanowczo nie dające się uzasadnić, wyrzec się dowodów, które straciły zupełnie wartość, odrzucić teksty apokryficzne i sporne fakta, stać się wreszcie bardziej naukowymi i bardziej krytycznymi. Oto cenne zdobycze postępu. Z drugiej strony, te twierdzenia, te fakta, które zostały, nabrały niepożytej siły, uznane przez wszystkich jako pewne i trwałe na zawsze. Nie można już dzisiaj naukowo wątpić o faktach, dawniej gołosłownie zaprzeczanych przez protestantów; do takich np. należą: autentyczność siedmiu listów św. Ignacego, przybycie św. Piotra do Rzymu, kult Eucharystyi i Matki Bożej w II-im wieku, powaga pierwszych papieży i t. d.

Teologowie więc nie powinni mieć i nie mają żadnej urazy do krytyki. W niej bowiem wyrabiają sobie ducha, w świetle krytyki ważą swe twierdzenia, oceniają dowody i używają tych tylko, które mają rzeczywistą wartość. Teologowie wiedzą dobrze, że nauka i prawda mogą tylko zyskać na rozumnej krytyce, bo myśl katolicka o tyle wyda się czystsza i piękniejsza sama w sobie, o ile więcej będzie oczyszczona z brudów i naleciałości ludzkich. Wszakże nie wolno pod pozorem krytyki wypowiadać wojny teologii i duchowi tradycji, bo w takim razie możnaby łatwo ugodzić w samą prawdę dogmatyczną. Niech więc krytyka krytykuje siebie samą. Nie dobra to metoda gar-

dzie twierdzeniami przeszłości, lekceważyć ludzi zawodu w rzeczach dotyczących ich specjalności, przeczyć nie zbadawszy i nie zrozumiawszy powodów. Teologowie nie zwykli wierzyć albo twierdzić lekkomyślnie; a kiedy głoszą daną prawdę, jako zawartą w podaniu, należy bezwarunkowo zbadać ich twierdzenia, zanim poważymy się sąd o nich wydawać. Jest bezwątpienia podanie i podanie i powinno każdemu bardzo chodzić o to, aby nie brać dodatków ludzkich za Boże słowo; wszakże strzedz się należy, abysmy odstępując z łatwością od jakiegoś twierdzenia ludzkiego, nie odrzucili przez to pewnej części prawdy Bożej. Głos przeszłości w tych razach, gdy idzie o dogmat jest po większej części wyrazem prawdy objawionej; to co boskie miesza się nieraz wewnątrznie z ludzkim; nauczanie autentyczne snuje się wszędzie pośród osobistych zapatrywań tego, kto uczy. A zatem, należy koniecznie brać w rachubę charakter podaniowy i zachowawczy teologii oraz myśli katolickiej.

Wykazawszy, że teologia i myśl katolicka powinny być przesiąknięte zmysłem historycznym i krytycznym, tem samem określamy ich stosunek względem tego, co się nazywa „nauką“ lub „naukami“. Pomiędzy niemi (teologią i nauką) powinna panować zupełna zgoda, czyż bowiem nauka nie jest zarówno córką Boga, jak i Wiara? Czyż nie jest ona wśród dzisiejszych ciemności pochodnią oświecającą drżącym światłem drogę do tajemniczej świątyni, gdzie Bóg do nas mówi i oddaje się nam pod osłoną? Nie boimy się bynajmniej, aby nauka sprzeciwiała się choć jednemu z dogmatów: prawda nie może sprzeciwiać się prawdzie!

Ale obok rzeczywistej, stwierdzonej wiedzy, jest jeszcze hipoteza, która ma dopiero kiedyś stać się wiedzą; jest jeszcze pewna metafizyka wiedzy. Otóż tutaj rozum i nauka domagają się ostrożności. Jeżeli potrzeba się strzedz, aby nie odrzucać prawdy pod pozorem obrony religii, nie wolno też przyjmować błędu lub zgadzać się na wszystkie hipotezy celem uchodzenia za toleranta i liberała. Miejmy ducha nauki i miłość prawdy: to będzie najlepszą

strażnicą przeciwko nierozważnemu entuzjazmowaniu się dla podejrzanych nowinek i przeciwko nieuzasadnionemu oporowi względem poważnych twierdzeń.

Wobec nowoczesnej filozofii nasze stanowisko, jak łatwo odgadnąć, powinno być takie samo. Skoro myśl katolicka próbuje sił swoich, jako nauka dogmatu i pracuje nad dokładniejszym wytłómaczeniem swych wierzeń, wtenczas staje się ona teologią. Z drugiej strony, teologia, jeżeli chce zdać sobie rachunek z samej siebie, jeżeli rozumuje nad samym przedmiotem, słowem jeżeli chce być rzeczywiście teologią a nie tylko egzegezą lub historią — musi koniecznie filozofować: nie masz znajomości Wiary bez filozofii. Św. Tomasz i wielcy scholastycy „chrystyanizowali“ czyli przerabiali na chrześcijańską modłę nie tylko Arystotelesa — jak się to często mówi — ale Arystotelesa i Platona; a papieże niejednokrotnie stwierdzili łączność teologii z filozofią scholastyczną; nieraz też potępiali tych, którzy ją odrzucili. Łączność jest nierozzerwalna, i ani myśleć można o jej naruszeniu: wszelkie usiłowania w tym względzie platoników, kartezjanów i w wieku bieżącym francuskich i belgijskich tradycjonalistów, ontologistów i włoskich rosministów pozostały bez skutku.

A teraz, jaki stąd wniosek? Czy ten, że Kościół prawem lenności jest przykuty do jednego systemu, który jedynie należy uważać za prawdziwy? Niezupełnie! Ale mniemać należy: że inne systemy są fałszywe, ponieważ sprzeciwiają się uznanym prawdom; że system powyższy jest bardzo odpowiedni do wytłómaczenia dogmatu, że są wreszcie pewne punkty ogólnego poczucia i pierwotnej filozofii, starsze — że tak powiem — od wszelkich systemów, które filozofia scholastyczna zdobyła drogą rozumowania i że w tych punktach dogmat katolicki nie dopuszcza wątpliwości.

Przeciwnicy gniewają się z powodu tych wrzekomych „uroszczeń“ scholastyków i przeciwko pretensji przywłaszczenia wyłącznie dla siebie prawdziwej filozofii dogmatu. Ale potrzeba, aby prawda sama w swej sprawie przema-

wiała i sama się uzasadniała: to jej prawo, to jej obowiązek.

Należy przeto uznać, że teologia wiele zyskała, wróciwszy do św. Tomasza i scholastyki. Chcąc uprawiać teologię niezależnie od św. Doktora anielskiego i scholastyki wpada się w nieład i zamęt: dowodem tego są teologowie ostatnich trzech stuleci.

Powrót ku scholastyce jest w znacznej części dziełem ostatnich lat pięćdziesięciu: jak łatwo odgadnąć, zaczął się współcześnie z odrodzeniem filozofii scholastycznej. Leon XIII-ty wielką i energiczną okazał pomoc w tym względzie. Na jego wezwanie, ruch stał się ogólny, i oto dzisiaj widzimy znakomite jego rezultaty.

Ruch ten przetrwa, pomimo prawdopodobnych usiłowań reakcyi. Powinniśmy się z niego cieszyć, w imię teologii, w imię ducha naukowego, który ją coraz więcej przenika. Jeżeli bowiem nauka rozwija się przez złączenie ducha postępu z duchem tradycyi, w św. Tomaszu właśnie widzimy największe — dodajmy szczęśliwe — połączenie tego podwójnego ducha; a zatem nie inną drogą, jak tylko w ścisłej z doktorem anielskim łączności teolog najprędzej nauczy się iść równoległe z postępem swego wieku, nie zrywając jednakże z przeszłością.

Streszczając wszystko, co dotąd powiedzieliśmy o postępie naszego wieku w dziedzinie dogmatycznej, przychodzimy do wniosku, że w porównaniu z wiekiem XVIII-ym nasze stulecie stanowi epokę odrodzenia myśli katolickiej. Najpierw zakwitła w nim idea religijna pod najsubtelniejszą formą: tę ideę Chateaubriand przedstawił wyobraźni i sercu, Maistre — rozumowi, Lamennais — woli. Ukształtowała się ona stopniowo, jako idea katolicka i w tej formie widzieliśmy ją żyjącą i postępującą. Wreszcie, pewna samej siebie, starała się ona — z powodzeniem — zostać uczoną i filozoficzną. Ewolucya dokonana się nie bez wewnętrznych walk i wbrew tendencyom nacyonalistycznym i państwowym, wbrew zbytniemu uganianiu się za postępem, bez względu na jego wartość w danym razie, za rozkiełznaną wolnością, wygó-

rowanemi ustępstwami, przesadnym indywidualizmem, to znowu wbrew zbytniemu niedowierzaniu rozumowi i wszelkiej nowości. Pokój został zawarty, co do głównych punktów, wielki pokój „rzymski“, który skądinąd nie usiłuje bezwarunkowo wszystkiego opanować ani tłumić wszelkiego zapału. Oto stan rzeczy wewnętrzny. A jaki jest nasz stosunek do myślicieli, którzy są poza Kościołem? Lepszy, zdaje się, niż był kiedykolwiek, przynajmniej pod pewnymi względami. Wprawdzie nie słyszymy jeszcze uroczystego „ogłoszenia praw Boga“, zapowiedzianego przez J. de Maistre'a na koniec XIX-go wieku, ale przynajmniej ludzkość widzi, że aby żyć szczęśliwie, nie wystarcza ogłosić „praw człowieka“. A czy to nie jest już ukrytą proklamacyą praw Boga?

Duch nowoczesny w stosunku do myśli katolickiej był prawie w tem samym położeniu, co współczesne państwo w stosunku do Kościoła. Długo uważał on go jako najzaciętszego nieprzyjaciela i myślał tylko o tem, jakby zrzucić jego jarzmo. Atoli mnożą się zapowiedzi, że w przyszłości stosunki ukształtują się lepiej, że oprą się na wzajemnem, słusznem ocenianiu siebie i życzliwszem usposobieniu. Skoro wiek XX-ty powróci do sprawiedliwości i prawdy, będzie podziwiał myśl katolicką, uzna, że ona sprzyja prawdziwemu postępowi wiedzy filozoficznej. Będzie jej wdzięczny za opór przeciwko niezdolnym wybrykom indywidualizmu, jak również za to, że nie zwątpiła o rozumie wtedy, gdy rozum przestawał być sobą.

I kto wie, czy nie wyrzekając się bynajmniej swoich praw i swobody — o które zresztą myśl katolicka niemniej się troszczy dla rozumu, jak on sam — nie poda jej ręki, jako mądrzejszej i światlejszej siostrze.

J. V. Bainvel. T. J.

Spolszczył

Ks. Stanisław Bajer.

Życie wewnętrzne Kościoła.

Nagłówek rozprawy niniejszej wyda się może czytelnikowi nie dość jasnym; nie położylibyśmy go też na czele, gdyby nie okoliczność, żeśmy wyrażenie to spotkali w pismach jednego z najznakomitszych mówców i myślicieli współczesnych: znalazłszy je więc w źródle tak poważnem, zatrzymujemy je, a natomiast postaramy się o jego wyjaśnienie.

Pierwszym mianowicie myślicielem - teologiem, który użył tego, trochę niezwykłego, wyrażenia, jest o. Lacordaire. W jednej ze swych konferencyj z 1846 r. zapytuje on, jakim było życie wewnętrzne Chrystusa?

„Dwojakie jest życie — woła znakomity Dominikanin (kiedy Lacordaire mówi, prawie zawsze powiedzieć można, że woła, tak słowa jego są pełne wrzącego zapału): życie zewnętrzne i wewnętrzne. Życie wewnętrzne jest podłożem i podporą tamtego: stąd też, gdy chcę badać życie Chrystusa, muszę przedewszystkiem wnikać w Jego życie wewnętrzne. Ale, co to jest życie wewnętrzne? Życie wewnętrzne jest tajemną rozmową z sobą samym. Obecuje i rozmawia sam z sobą każdy człowiek, — i to właśnie samo obcowanie stanowi jego życie wewnętrzne, podobnie, jak życiem wewnętrznem Boga jest ono wiekuiste słowo, które On w tajemnicy Trójcy św. sam do siebie zwraca.

Każdy człowiek, wszelka w ogóle istota rozumem obdarzona, czy też, jak Bóg, mająca go sama z siebie, posiada ów głos wewnętrzny, prowadzi z sobą ową rozmowę, która tworzy w danej jednostce rozumnej życie prawdziwe, istotne. Wszystko, cokolwiek nie jest wytworem i wpływem życia wewnętrznego, jest tylko złudzeniem pozornem życia. Życie wewnętrzne — to cały człowiek: ono czyni człowieka człowiekiem, nadaje mu całą jego wartość. Niejeden, choć nosi wspaniałą płaszcz purpurowy, jest mimo to istotą nędzną, bo jego głos wewnętrzny powiada mu, że jest duchowym nędzarzem, albo nawet — nędznikiem; inny, jakkolwiek chodzi boso i okryty łachmanem, może być wielkim człowiekiem, bo ma świadomość, że jest bohaterem lub świętym. Dopiero wszakże na sądzie ostatecznym ujawni się na zewnątrz ono życie wewnętrzne, maskowane za życia doczesnego obłudą: i wówczas tylko, gdy ta rozmowa tajemna człowieka będzie, jako księga dla wszystkich otwarta, zacznie się prawdziwa historia“.

Piękne, zaprawdę, i głębokie słowa! Wyznać atoli trzeba, że pozwalają one zaledwie ogólnikowo odgadnąć myśl wielkiego mówcy. Lacordaire bowiem ma swój własny sposób mówienia, który sprawia, że myśl jego objawia się nam w artystycznych obsłonach właśnie wówczas, kiedy zdawałoby się, że ją wyjaśnia i określa, i wtedy dopiero ukazuje się nam ona w pełnem oświeceniu, gdy się całkowicie rozwinie: zatem na samym końcu rozprawy.

Skoro tedy mówca nasz dojdzie do ostatecznego wniosku i wypowie ostatnie słowo, wtenczas każdy zrozumie, iż życie wewnętrzne istoty rozumnej stanowi to, co jej pozwala szanować lub nakazuje gardzić samą sobą, że ono polega na tym celu, do osiągnięcia którego dąży, że to owa sprężyna ukryta, która człowieka pcha do czynu.

Niechaj mi jednostka — osobnicza lub zbiorowa — odpowie jasno i stanowczo na pytanie: do jakiego celu zmierzają swymi czynami zewnętrznymi? — a poznam i określę jej życie wewnętrzne.

Życie wewnętrzne społeczeństw politycznych — to dążenie ku zapewnieniu składającym je obywatelom bezpieczeń-

stwa i dobrobytu. Bo w jakimże celu, w gruncie rzeczy, zostały ustanowione państwa? Na co ich powstały prawodawstwa? Po co ta cała machina sądownicza? Jaki cel granic państwowych? Na co rozmaite uczelnie, wykłady religii, sztuki wychowawczej, literatury, moralności i wszystkich w ogóle nauk, — jeśli nie na to, aby zapewnić narodowi spokój, szczęście i świetność ziemską?

Znowu życie wewnętrzne stowarzyszeń oraz instytucji finansowych, handlowych i przemysłowych — jest pościąganiem za jak największymi zyskami, które stowarzyszenia mają nadzieję zdobyć. Po cóż bowiem ta drobniagowa staranność w prowadzeniu interesów, po co kontrola i nadzór nad akcyonaryuszami, na co księgi rachunkowe, na co podróże agentów, — jeśli nie na to, aby za pomocą tak złożonego aparatu rozszerzyć działalność, zabezpieczyć biegowi spraw odnośnych porządek, uniknąć zastoju lub nie dopuścić upadłości, jednym słowem, aby osiągnąć pożądane korzyści?

Dalej, życie wewnętrzne towarzystw dobroczynnych ma na celu niesienie pomocy i ulgi ludziom ubogim, wydziedziczonym z dóbr tego świata, bezdomnym. Bo i po cóż budujecie te sale obszerne i przewiewne, na co one pomysły łóżek higienicznych, dla kogóż przysposabianie tyle serc poświęcających się i ofiarnych i tyle rąk zręcznych i delikatnych? Dlaczego wreszcie gromadzicie tyle zasobów pieniężnych? Chcemy — odpowiecie — zwalczać trapiące ludzkość choroby, niszczące ciało skrofuły, trawiące suchoty, nieszczęsne pomieszanie zmysłów...

Jasne jest przeto, iż kwestyę życia wewnętrznego danej społeczności rozwiązuje odpowiedź na pytanie: czego ona pragnie oraz jaki jest, według jej przekonania, cel jej ostateczny?

Otóż temu samemu prawu podlega i Kościół.

Przemawia on, podbija przekonania, rozszerza koła swego wpływu; wzbudza apostołów, uczonych, siostry miłosierdzia; daje przytułek sierotom, pielęgnuje chorych, oświeca dzikich, zakłada wyższe uczelnie w stolicach ludów cywilizowanych, poświęca biskupów, koronuje papieża,

posyła pasterzy do miejskich i wiejskich parafij, buduje seminaria duchowne, mnoży zgromadzenia zakonne, wznosi skromne i wspaniałe świątynie; i w ogóle czyni wszystko to, co było tak wymownie wypowiedziane w rozdziałach poprzednich, wchodzi w zakres działalności Kościoła. I do czegoż, zapytamy wreszcie, zmierza ten Kościół za pomocą tylu tak różnorodnych przedsięwzięć, środków i sposobów?

Opowiadacie Ewangelię, poświęcacie się na trudy i znoje, umartwiacie — i w końcu śmierć kładzie kres waszym zabiegom... Cóż tedy chcecie osiągnąć, czyniąc to wszystko? Zbawiać dusze ludzkie! Tak więc zadaniem Kościoła jest zbawienie dusz.

Kościół jest współpracownikiem Chrystusa w Jego dziele Odkupienia: to jedno tylko, a nie poza tem, to cel jego bytu!

Stwierdzenie takiego a nie innego zadania Kościoła, już z góry rozwiewa niektóre przesady i błędy.

Ileż to umysłów współczesnych, nawet z pomiędzy tych, które wielbią i sławią Kościół, lecz napojonych wciąż rozszerzającym swe wpływy naturalizmem (w znaczeniu kierunku filozoficznego), widzi w nim tylko instytucję czyśto ludzką, mającą wyłącznie cele społeczne do spełnienia?

Mężowie stanu i dyplomaci gotowi uznać Kościół jako potężne narzędzie w ręku władzy państwowej, nader podatne ku utrzymaniu narodów w karności względem praw przez nią ustanowionych. Bo czyż Chrystus Pan nie powiedział: „Oddajcie, co jest cesarskiego, cesarzowi?”¹⁾ Prawda, że dodał: „a co jest Bożego — Bogu”. Lecz przykazanie to da się rozdzielić, i na pierwszą część jego można położyć wszystek nacisk, drugą zaś przyjąć z lekceważeniem, albo lepiej — pominąć; a tymczasem część pierwszą można z całą słuszością wyzyskać.

Albo i św. Paweł, czyż nie napisał wyraźnie: „Bądźcie, poddani”²⁾ władzy. Podobnie i Piotr św.: „Króla czcicie,

¹⁾ Mat. XXII, 21; Mar. XII, 17; Łuk. XX, 25.

²⁾ Rzym. XIII, 5.

cie..., bądźcie poddani panom?¹⁾ Nawet na te czasy i wypadki, w których władza, działająca w społeczeństwie chrześcijańskim, nie dba wcale o chrześcijański praw swych charakter i takąż dążność, — znajdując się w Piśmie św. rady i zachęty dla poddanych, aby starali się zadowolić tych, którzy rozkazują.

Już Sévère de Corneille, którego można uważać za duchowego przodka ludzi współczesnych, w powyższy sposób rozumujących, wypowiedział ten sam pogląd w następującym czterowierszu:

Peut-être qu'après tout ces croyances publiques
Ne sont qu'inventions de sages politiques
Pour contenir un peuple ou bien pour l'émouvoir,
Et dessus sa faiblesse affermir le pouvoir ²⁾.

Niektórzy t. zw. neo - chrześcijanie, przejęci dobrze odczuta wzniosłością i czystością naszej nauki moralnej, uważają Kościół za prawodawcę całego rodzaju ludzkiego. Zanim Kościół Chrystusowy ukazał się na widowni świata, panował wszędzie jeden olbrzymi chaos obyczajów pogańskich, chaos, którego nie zdołali uporządkować choćby we własnym kraju, ani teńać weń lepszego ducha tacy mędracy starożytności, jak Zoroaster, Konfucyusz, Platon i Arystoteles. Żywe i potężne błyski ich myśli, pomimo swą moc wewnętrzną, okazywały się w życiu pełnymi niemocy, nie mogły mas ludzkich przeniknąć, a nadewszystko — były zbyt ciasne, aby zdołały przyprowadzić do zgody różne stany społeczne, tembardziej zaś — rozmaite narody i rasy. I oto w ten chaos moralny wchodzi Kościół, i przynosi z sobą ideał doskonałości tak wielki i wyżynny, że go nikt i nie zdoła przewyższyć ani nawet doścignąć; i ukazał go już po tylu miejscach, że powiedzieć bez przesady można,

¹⁾ I, II, 17.

²⁾ Być może, iż w gruncie wierzenia publiczne
Są tylko pomysły mądrych polityków,
By naród powściągać, albo go podniecać,
I jego niemocą — umocnić swą władzę.

iż go świat cały już ujrzał; przedstawił go wreszcie w sposób tak przekonywający, że mnóstwo dusz pociągnął ku niemu. Ale też na tem — według neo - chrześcijan — kończy się dzieło i zadanie Kościoła. Jego dogmatyka jest u nich w pogardzie, jego nadzieje i widoki na przyszłość, o ile oparte na dogmatach, podają oni tu i owdzie we wzgardliwe nie rzadko wątplenie. Lepiej trzymać się tamtego porządku spraw i działania i stać przy nim, aniżeli porządku spekulatywnego, pełnego niepochwytłych, ulotnych złudzeń! Te ostatnie rzeczy spycha się do rzędu konwenansów, a w najlepszym razie pozostawia się je uznaniu każdego rozumu z osobna.

Ekonomiści znowu cenią w Kościele jego działalność dobroczynną i społeczną. Przypominają sobie, co Kościół uczynił w sprawie zniesienia niewolnictwa, a następnie i poddaństwa; jak zaszczerpił pojęcie równości i braterstwa wśród ludów, jakie oddaje usługi ubogim, chorym i sierotom — przez wybrane z pośród wielu najdzielniejsze ramiona i najczystsze serca. Chętnie uznają oni, że natchnienie Kościoła było głównym czynnikiem w pracach takich bohaterów miłosierdzia, jak św. Jan Boży, św. Wincenty à Paulo, Bosco, Baudouin i tysiące innych; lecz gdy zaczniesz im prawić o bóstwie Chrystusa, o Jego nieskończonych zasługach na drzewie krzyża, o konieczności wkroczenia w życie nadprzyrodzone przez Sakramenta święte i modlitwę, — nic od nich nie zyskasz: nie zechcą cię nawet słuchać!

Owóż ani politycy, ani neo - chrześcijanie, ani ekonomiści bynajmniej się w swych dodatnich twierdzeniach nie mylą: systematy ich i teorie są tylko niepełne, obcięte. Powiadają oni, że Kościół jest szkołą karności, obyczajów, solidarności, — i mówią dobrze. Lecz Kościół jest czemś więcej jeszcze, bo jest on społeczeństwem boskiem, wyposażonem przez swego boskiego Założyciela w moc nauczania i środki uświęcenia swych członków, aby zapewnić im żywot wiekuisty.

I jakimże sposobem, na Boga, mogłoby być inaczej?! Wszak ostatecznie końcem wszystkiego na ziemi, co tylko na niej istnieje, porusza się i żyje oraz cokolwiek ludzie

czynią dobrego lub tylko godziwego, jest i może być jedynie dusz ludzkich zbawienie!

Zejdźmyż do podstaw Kościoła.

Dlaczego Bóg, naruszywszy boski swój spokój, stworzył wszechświat cały, świat ciał i dusz? Nie wiemyż, że On stworzył świat ciał dla dusz, a świat dusz — dla uczynienia ich uczestnikami szczęścia doskonałego, objawiając się im, aby się następnie im oddać, jako najwyższa prawda i najwyższe dobro?

Wypowiedział tę prawdę w sposób nieporównany — Bossuet. „Wszelka przyczyna rozumna zakłada sobie cel swojej pracy; otóż celem Boga może być tylko On sam. Ponieważ zaś Bóg jest sam dla siebie najwyższą obfitością i przeto sam sobie wystarcza najzupełniej, więc nie może szukać ze swego działania na zewnątrz żadnej innej korzyści, krom chwały czynienia dobrze stworzonom i objawiania im dokładności swojej natury; a to znowu dlatego Bóg czyni, że godnem jest Jego wielkości, aby hojną dłonią rozrzucił swe dary, któreby istoty przez Niego do bytu powołane odczuwać i oceniać mogły. Co jeśli tak jest w rzeczy samej, iż do wielkości i wspaniałości Boga należy udzielać się i rozlewać na zewnątrz, to bezwątpienia największą Jego w tym zakresie rozkoszą nie może być udzielanie się naturom niższym, na pojęcie bóstwa nieczułym. One nie są zdolne do poznania Jego łask i darów i tej ręki, która je stworzyła i obsypała dobrodziejstwami. One otrzymują je i biorą, lecz nie umieją dziękować! I dlatego, jeżeli twory niższego rzędu otrzymują właściwą sobie doskonałość od Boga, to w przedwiecznych zamiarach swoich udziela jej im Pan Bóg w porządku do istot rozumnych, zwraca ją pośrednio do tych ostatnich, które same jedne zdolne są ocenić ją i błogosławić za nią Dawcę wszelkiego dobra. Wreszcie, skoro Bóg tylko owym naturom rozumnym dał władzę i możność korzystania ze stworzeń niższych, więc bezwątpienia dla nich je uczynił. Tym sposobem postawił Bóg człowieka, jakoby królem nad całą niższą naturą; i gdyby nie grzech, który zepsuł i wykoszławiał ten przedziwny pomysł Stwórcy już na samym po-

czątku, bylibyśmy po dziś dzień świadkami i uczestnikami tej cudownej rzeczypospolitej wszechstworzenia, jaką Bóg pierwotnie zamierzył. Ostatecznie więc — twory niższe stworzone zostały dla obdarzonych rozumem istot oraz im podporządkowane.

„Z kolei znowu byty rozumne, przeznaczył Bóg do najwyższego szczęścia, polegającego na posiadaniu najwyższego dobra: czyli, krótko mówiąc, uczynił je Bóg bezpośrednio dla samego siebie. Oto prawdziwie boski porządek Opatrzności we wszechstworzeniu...

„...Czy więc niebiosa poruszają się i wirują zakreślonymi im odwiecznymi i niezmiennymi szlakami, czy istoty niższe zachowują się tak prawidłowo w swych ruchach, czy martwa przyroda ukazuje nam jakby w kalejdoskopie swoje właściwości w przepięknym urozmaiceniu pór roku, — wszystko to dzieje się dla stworzeń wybranych przez Boga... Narody też istnieją tylko dopóty, dopóki zachowują zdolność wytwarzania wybranych i dostarczają ich Bogu...

„Dodajmy, że pośrednikiem pomiędzy nami a Bogiem — jest Pan nasz Jezus Chrystus, a zrozumiemy tę wspaniałą gradację św. Pawła, w której Apostoł wszystko wyżej powiedziane genialnie streścił: *„Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.* — Wszystko jest wasze, a wy Chrystusowi, a Chrystus Boży“¹⁾.

„Wybrani otrzymują łaski, potrzebne do zbawienia wiecznego, tylko przez zasługi Jezusa Chrystusa, jak również i samo zbawienie — tylko łącznie z Chrystusem. Zarówno doczesne życie łaski, jak i wiekuiste życie chwały, życie nowe i pełne, nie pochodzi bynajmniej od człowieka, lecz od Boga, mianowicie od Chrystusa, z którego wypływa ono bezpośrednio, jako ze swego najbliższego źródła, i z Niego wylewa się na uświęcających się i uświęcanych.

„Stajemy się dziećmi Boga i w następstwie synostwa — dziedzicami królestwa Jego, jedynie w zależności od Tego, który stał się Pośrednikiem pomiędzy niebem i ziemią“²⁾.

¹⁾ Kor. III, 22 i 23.

²⁾ Bossuet. Kazanie na uroczystość Wszystkich Świętych.

Przez dzieło stworzenia, ustanowił Bóg porządek naturalny; przez Wcielenie — porządek nadprzyrodzony. Na mocy tego podwójnego porządku, mają dusze ludzkie dążyć do przeznaczonego sobie szczęścia, nie tylko jako stworzenia Boże, lecz również jako żywe członki Chrystusa, Słowa wcielonego, wszczepione w Niego i przez Niego i Jego życiem żyjące.

A właśnie Kościół swój ustanowił Chrystus Pan nie w innym celu, jeno dla doprowadzenia dusz ku sobie; że zaś innego celu mieć nie mógł, wynika to z dopiero co wyłożonych zasad. Nie inny też ma cel hierarchicznie ustanowiony stan kapłański, mający przedstawicielstwo Chrystusa i ożywiony Jego duchem. Urzędowi to kapłańskiemu powierzył więc Zbawiciel skarb dogmatów, w które wierzyć należy, naukę moralności, którą trzeba wykonywać, i wreszcie Sakramenta święte, owe kanały życia nadprzyrodzonego, którymi dochodzi do dusz naszych ono życie ze źródła — Chrystusa, abyśmy, czerpiąc zeń, przysposabiali się na uczestników chwały Boga-człowieka.

Jeżeli zaś Kościół oraz instytucja kapłaństwa — ubocznie i pośrednio pracują dla doczesnego dobra rodzaju ludzkiego (co jest niezaprzeczonem), jak: dla porządku społecznego, ogólnie - ludzkiej cywilizacji i postępu, — to nie przestaje być mimo to głównym oraz istotnym celem jego prowadzenie ludzi do Nieba.

Ktokolwiek traci z oczu ów fakt rzeczywisty, ten traci zarazem i prawdziwe pojęcie o życiu wewnętrznym Kościoła.

Przypominam tu sobie, jak pewnego dnia, w miesiącu kwietniu r. 1888, doświadczyłem w kościele św. Piotra w Rzymie, że tak powiem, namacalnego stwierdzenia myśli poważnych.

Było to podczas jubileuszu papieskiego Leona XIII. Zgromadzeni byliśmy w liczbie trzydziestu do czterdziestu tysięcy osób w bazylice watykańskiej. Czekaliśmy długo; z głównej nawy i z bocznych, z absydy i kruchty — zewsząd wznosił się szept, prawie szum ludzkich głosów.

Nagle uczyniła się ogromna cisza. Rozwarły się podwoje od strony kaplicy Najświętszego Sakramentu, i dał się słyszeć, jakby z wielkiego oddalenia płynący, śpiew kantaty: „*Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*“¹⁾. Zwolna chór głosów zbliżał się. Niebawem wysunął się orszak gwardzystów szwajcarskich, prałatów, biskupów, kardynałów. W końcu, niesiony na *sedia gestatoria*, z tyarą na głowie (darem jubileuszowym Paryża), mitrą (darem Niemiec) u stóp złożoną, krzyżem z drogich kamieni (darem jednej z rzeczypospolitych Ameryki Południowej) na piersiach, pierścieniem (darem Komandora wierzących) na palcu, — okazując tedy na sobie niezdobyte, jak to czynili tryumfatorowie starożytni, lecz ofiary, — wzniesiony wysoko ponad głów masę, jak gdyby zawisł pomiędzy niebem a ziemią, — ukazał się, cały w bieli, papież Leon XIII-ty.

Krótko trwało nieme milczenie zachwytu. Wkrótce wyrwał się ze wszystkich piersi, jakby z jednej olbrzymiej, ogromny tryumfalny okrzyk: Niech żyje Leon XIII-ty! Niech żyje papież-król!

On tymczasem zbliżył się do Konfesji. Stamtąd zwrócił się do nas; i stojąc, jak prawdziwy patriarcha nowoczesny, wyciągnął oba ramiona nad tłumem, aby mu udzielił apostolskiego błogosławieństwa, zagarnął i objął go prawie w uścisku. Następnie ruchem, którego nigdy nie zapomnę, tak był majestatyczny, — podniósł swe ręce ku niebu; a wślad za dłońmi szły jego głębokie, iskrzące natchnieniem oczy... A jam wtedy pomyślał, modląc się w ukryciu: tak, on zagarnia nas, lecz po to, aby nas oddał Bogu!

Otóż piękny obraz tego, co czyni papież na swej stolicy świata katolickiego, co czynią i biskupi i zwyczajni kapłani w szczuplejszym zakresie. Działalność różna w rozmiarach, lecz jedna i ta sama w swym celu.

Jakkolwiek Kościół jest w najwyższym stopniu hu-

¹⁾ Mat. XVI, 18: Ty jesteś Opoka, a na tej Opoce zbuduję Kościół mój.

manitarny, to jednakże przede wszystkim jest szkołą świętości; a stąd jego współudział w sprawach doczesnych, musi być podporządkowany sprawom duchownym, religijnym. Istniejąc i żyjąc w doczesności, Kościół nie może pozostać obojętnym i nieczułym na interesy i zmiany czasu; wskazać wykonywanie rządów w rzeczach wiekuistych, jest właściwą jego władzą i celem istotnym. Tam - to, w one krainy wieczności, powinien on mieć zwrócone nieustannie swe oczy, tam wszystkie jego zamiary i usiłowania zmierzają.

Jest to więc stowarzyszenie jedyne w swoim rodzaju, do żadnego innego niepodobne. Różniąc się od społeczności politycznych swym celem i swoją organizacją, wchodzi ono z nimi w rozmaite związki, lecz nigdy się z nimi nie zlewa. Zachowując wszędy swoją samodzielność, nie żąda od państw niczego więcej, jeno wolności w sprawowaniu właściwego sobie zadania. Obdarzone zadziwiającą elastycznością, przetrzymuje wszelkie rewolucje i umie przystosować się do wszystkich form rządu.

Sto lat minęło, jak świątynie Kościoła we Francji były zamknięte, księża wyjęci z pod prawa i skazani na wygnanie, klasztory spustoszone lub zburzone. Wielu mniemało, że Kościół nigdy się już nie podźwignie z upadku. A właśnie była to chwila, kiedy Bóg przygotowywał Napoleona, a przez niego — odrodzenie Kościoła we Francji.

Od owej pory na widnokręgu politycznym szły zmiany, jedna za drugą, przeciągały rewolucje i zamachy stanu; na ruinach nowych urządzeń powstawały jeszcze nowe! Po Konsulacie nastąpiło Cesarstwo; po Cesarstwie — Monarchia konstytucyjna; po Monarchii — Rząd lipcowy; po nim — druga Rzeczpospolita, potem znowu Cesarstwo, a wreszcie trzecia Rzeczpospolita. Cóżby się stało z Kościołem w ciągu jednego tylko wieku XIX-go, gdyby się lękał tych nieustannych przewrotów politycznych, gdyby od danej formy rządu zawisło jego istnienie? Związany z jedną z nich, więc podzielać zmuszony jej losy, upadłby wraz z nią i dźwigał się, aby wreszcie upaść na zawsze, stoczyć się w przepaść anarchii.

Należy przeto oswoić się z myślą i uczynić z niej przeświadczenie, że Kościół, górując nad wszystkim, nie może być zależnym od jakiegokolwiek rządu, że żaden rząd polityczny nie jest mu potrzebny, oraz że jego praca apostolska iść naprzód powinna i rozwijać się, bez względu na kaprysy łaski lub niełaski władzy państwowej. Powiemy nawet, że dla naszej sprawy lepszą jest bodaj niełaska władzy, aniżeli jej względy, gdyż ostatecznie względy na jednym polu działalności i potrzeb, okupywać trzeba niełaską na innym. Za ustępstwo trzeba płacić ustępstwem¹⁾. Okresy pokoju i tryumfu Kościoła bywały zawsze przygotowywane przez okresy walk i prześladowań.

W chwili, kiedy to piszę, dobiega mnie wielka nowina. Cesarz chiński wydał edykt wolności, niepozbawiony pewnego podobieństwa do wielkiego edyktu Medyolańskiego. Biskupi i księża katolicy mają wejść w życie publiczne i społeczne Państwa Środka. Jutro będzie odśpiewane *Te Deum* w kościele św. Sulpicjusza.

Pojmuję tę radość. Ale, ileż to razy ten hymn dziękczynny był już śpiewany w kaplicy Missyj zagranicznych, zanim przyszła kolej na jutrzejsze, tryumfalne *Te Deum*? Wówczas śpiewano go nie dla tego, żeby słońce wolności miało zajaśnieć nad kościołami katolickimi w Chinach, lecz dlatego, że wśród srożącej się tam burzy prześladowań poniosło śmierć męczeńską za świętą sprawę wielu misjonarzy i wiernych.

Dnia następnego, — jak gdyby Bóg obawiał się, żebyśmy, zapomniawszy prześladowań, nie oddali się zbytnej radości²⁾, za wieścią chińską przychodzi następująca wiadomość z Rzymu: Zapowiedziała stamtąd Kongregacja Óbrzędów blizkie ukazanie się dekretu, stwierdzającego nadprzyrodzone oznaki męczeństwa za wiarę czcigodnego służki Bożego, Jana Izydora Gagelin'a oraz pięćdziesiąt jeden

¹⁾ Przypominamy, że mowa tu o stosunkach kościelnych we Francji.

²⁾ Dostojny autor, biskup Orleanu, pisał to, oczywiście, przed wybuchem powstania bokserów. Tem więcej przeto godzi się zaznaczyć i podnieść, iż nie ludził się chwilowym tryumfem Kościoła w Państwie Niebieskiem.

wyznawców z jednego tylko zgromadzenia Missyj zagranicznych, którzy w latach 1798 — 1856 przeleli krew swoją i ucierpieli w gminach chrześcijańskich Kochinchiny, Tonkinu i Chin właściwych.

Oto wieczysty i boski, zaprawdę paradoks! Cierpienia Kościoła rodzą jego tryumfy! Latami męczeństw i kaźni okupują się okresy dobrobytu i postępu.

Dziejowa nauka ta, zrozumiana dziś lepiej, niż kiedykolwiek — wyjąwszy pierwsze cztery wieki Kościoła — pozwoliła nam przetrwać bez nadmiernej obawy jedno z najniebezpieczniejszych przesileń, o których wzmiankują nasze (francuskie) roczniki: przesilenie gwałtownego uszczuplenia kościelnego majątku.

Arcy-chrześcijańscy monarchowie, w swej pobożnej szczodrości, wytworzyli niegdyś pewien stan zlania się i mieszanina społeczeństwa świeckiego z duchownym. Dzięki ustępstwom wzajemnym, cieszyło się państwo przywilejami duchownymi, i nawzajem, Kościół otrzymał godności porządku całkiem świeckiego. Duchowieństwo zajęło tym sposobem stanowisko uprzywilejowane. Prałaci byli panami doczesnymi: nosili mitry i korony książęce. Potęgę ich zwiększyły jeszcze ogromne bogactwa, które z biegiem czasu nagromadziły się w ich rękach. Któż nie pamięta np. magnackich istic fortun stolicy biskupiej w Verdun i Strassburgu?

Gdyby trzeba było mimochodem powiedzieć, co o takim położeniu Kościoła sądzimy, stwierdzilibyśmy, że otaczało go ono niejaki urok, który przyczyniał się w owe czasy skutecznie do tem większego podziwu ludów dla niego. Również i poparcie ramienia świeckiego dodawało mocy i powagi prawom i wyrokom kościelnym.

Z drugiej wszakże strony, iluż niewłaściwości stało się powodem wygodne oparcie się kleru o potęgę rzeczy ziemskich! Naprzód, ile w tem kryło się przynęty dla chciwych i ambitnych rodów; jak wiele ludzi bez powołania wdzierало się do stanu kapłańskiego! Następnie, czy mógł Kościół, pochłonięty sprawami doczesnymi i uwikłany w nie, zachować wszędzie i zawsze jasne i nieskażone pojęcie

o boskiem swem posłannictwie? Co więcej, stopniowo idące wciąż dalej wpływy władzy świeckiej, w następstwie zmieszania się jej z Kościołem, zagrażały temu ostatniemu niebezpieczeństwem utracenia samodzielności i nawet zaniku jej samopoczucia. Bo i któż nie wie o tem, że rozmaitymi czasy zmuszeni bywali Papieże stawiać energiczny opór zakusom władzy świeckiej, dla zapobieżenia gorszym jeszcze następstwom?

Mniejsza jednak o to; dość, że znagła cały ten gmach urzędów, pod ciosami rewolucyi zachwiał się i runął.

Pomoc doczesną, która nas wspierała, cofnięto. Pałace królów przed nami zamknięto, a rozwarto na oścież więzienia. Na miejsce wywroconych tronów biskupich, wystawiono rusztowania kaźni. Miasto bogactw — nędza i wygnanie. Niczego rozruchy nie oszczędziły. Przestaliśmy należeć do organizmu państwowego, wyparci z niego bez żadnego względu. Wszystkie przywileje świeckie zostały nam wydarte. Chciwą ręką odmierzone nam uposażenie za ledwie takie, abyśmy śmiercią głodową nie pomarli.

I oto, żadna z tych klęsk wyjątkowych nie zastraszyła nas, nie odebrała nam ducha. Wiedzieliśmy, że urząd nasz spełniać możemy, skoro nam pomimo wszystko pozostała władza głoszenia słowa Bożego, rozgrzeszania, błogosławienia niemowląt, małżonków i umarłych; skorośmy mogli wyświęcać kapłanów, bierzmować wiernych i rządzić sumieniami. Z reszty skwitowaliśmy.

Podobny zamach dotknął i władzę świecką papieża. Od r. 1870 papież włada armią, z pół seciny gwardzystów, uzbrojoną w halabardy z XVI-go wieku i przyodzianych w uniform, z tego samego pochodzący czasu. Całe państwo jego stanowi pałac watykański. Latem czy zimą, kiedy wszyscy ściągają do Rzymu lub z niego uciekają, on musi, jako więzień, dobrowolny fizycznie lecz zmuszony moralnie, przebywać w swoim Watykanie. Nie braknie utrzymujących, że gdyby Ojciec św. ukazał się na ulicach Rzymu, byłby powitany okrzykami. Czy tak? Za pierwszym razem — być może; lecz potem, gdy jedni wznosiliby na

cześć jego gromkie okrzyki, inni, zapłaceni lub nie, obrzuciliby go kamieniami.

Wszak coś podobnego zdarzyło się, gdy przeprowadzano zwłoki Piusa IX-go z Watykanu do grobowca u św. Wawrzyńca. Choć się to działo nocną porą, mimo to tłumy rzymski bez względu choćby na majestat śmierci, porwał zwłoki papieża i wrzucił je do Tybru. To zaś, co ośmielono się uczynić względem papieża umarłego, uczynionoby niewątpliwie z tem większą wściekłością przeciw papieżowi żyjącemu.

Położenie papieża w Rzymie może być tylko dwojakie: albo więzień, albo król!

Wszakże okoliczność, że Leon XIII-ty jest więźniem, nie przeszkadza mu być jedną z największych postaci naszych czasów. Jego pisma, cnoty i niepospolite zdolności — wprawiają świat w podziw.

Przemawia on do narodów z jednakim zawsze majestatem i miłością. Nawiązał stosunki dyplomatyczne ze wszystkimi rządami, za wyjątkiem samego tylko Kwi-rynału: bo pomiędzy rządem włoskim a papieżem wszelkie porozumienie jest niemożliwe, dopóki na murach Rzymu sztandar sabaudzki powiewa. Od chwili, gdy papież pozbawiony został władzy królewskiej, tryumfy jego i powodzenia są tak ogromne, iż rzekłbyś, że więcej ma teraz wpływu, aniżeli wówczas, kiedy był papieżem i królem. Bez wątpienia, że wiele się ku temu przyczynia geniusz obecnego papieża, niemniej, jak i jego niczem niezachwiana i doskonała wierność w pełnieniu obowiązków swego urzędu.

Tu już narzuca się nam wniosek, że — czy rozważać będziemy nasze zagadnienie teoretycznie, czy też na podstawie faktów, — zawsze okaże się prawdą niezawodną, iż życie wewnętrzne Kościoła oraz jego powód bytu, stanowi zbawienie dusz ludzkich. Zajmowanie się zbawieniem dusz jest tak widocznie znamiennej jego cechą i siłą, że oile się w tej działalności zamyka, nie go zwalczyć nie zdoła. Jego pozorne porażki zamieniają się w rzeczywiste zwycięstwa.

Pierwszem dodatniem następstwem nawrotu Kościoła do warunków pierwotnych, było zacieśnienie węzłów hierarchicznych.

Pozbawieni poparcia władz świeckich, owszem, znosząc od nich nie rzadko prześladowania, zbliżyli się więcej ku sobie słudzy ołtarza; i w spotęgowanem przez ucisk poczuciu wspólności [zadań i dążeń, bratnie dłonie sobie podali.

Wniknijmy w ten ważny objaw nieco głębiej. Chrystus Pan obiecał, że „będzie ze swoim Kościołem aż do skończenia świata¹⁾. Więc [też, spełniając obietnicę, Kościołem rządzi, oświeca go, broni i uświęca.

Ale, baczyć należy, iż czyni to Chrystus bynajmniej nie bezpośrednio, lecz mistyczną swą akcyę wykonywa za pomocą widomego organizmu, którym jest hierarchia.

Hierarchia jest to uszeregowany w pewnym porządku system władz, podporządkowanych władzy najwyższej i z nią związanych. Z punktu widzenia Sakramentu kapłaństwa, hierarchia składa się z biskupów, kapłanów oraz niższego rzędu ministrów. Ze stanowiska zaś jurydyki, które tu mamy na myśli, hierarchię stanowi najprzód papież, który przy pomocy kolegium kardynałów i innych urzędników duchownych, wykonywa w Kościele władzę najwyższą; drugi stopień stanowią patryarchowie, metropolie i biskupi, postawieni pod zwierzchnictwem papieża nad poszczególnymi dyecezyami; na ostatku idą kapłani, którzy zgrupowani pod rządem biskupa, są jego współpracownikami w sprawowaniu świętego urzędu.

Hierarchia jest pięknością Kościoła i jego mocą razem. W odosobnieniu, nie wieleby znaczyła praca kapłańska; dopiero gdy występuje zbiorowo, hierarchicznie uporządkowana, staje się potęgą. Tem się tłumaczy zjawisko, że im bardziej węzły hierarchiczne zacieśniają się, tem żywotność Kościoła jest większą, dzielniejszą.

Mniemam, że Kościół od swego początku nigdy nie

¹⁾ Mat. XXVIII, 20.

posiadał hierarchii tak silnie spojonej, jak za dni naszych. Może się on dzisiaj wykazać organizmem, jeśli nie doskonałym pod każdym względem, to co najmniej więcej niż dobrym, zwłaszcza zaś w przeciwstawieniu do bezładu i nieładu, panującego w wielu społecznościach katolickich.

Zwyczajni księża dążą coraz więcej, we wszystkich dyecezyach, do urzędzenia się na sposób familijny. Powoływani z jednych i tych samych stron, pracując wśród tej samej ludności, grupują się ochoczo około swego biskupa; i cierpieliby nad tem bardzo, gdyby te stosunki wewnętrzne były im wzbronione. Inaczej bywało dawnymi czasy. Wiele beneficjów było ongi wyjętych z pod jurysdykcji biskupa, a ich posiadacze trzymali się w pewnego rodzaju niezależności od niego. Nie rzadko biskup, wielki pan, mając jakiś urząd dworski, uwalniał się samowolnie od obowiązku rezydowania w stolicy swej dyecezyi, składając zarząd jej na generalnego wikaryusza. Rzecz oczywista, iż taki biskup podwładnego sobie duchowieństwa wcale nie znał. Seminarzyści najczęściej nigdy nie widywali biskupów, chyba dopiero przy otrzymywaniu święceń kapłańskich. O wspólnych rekolekcyach dorocznych nikt nie myślał; wizytacje pasterskie odbywały się co lat dziesięć lub piętnaście zaledwie.

Dzisiaj, stosunki pomiędzy biskupami, księżmi i wychowawcami seminariów są nieustanne. Biskup wyznacza każdemu z osobna stanowisko. Śledzi czujnym okiem pasterkiem szczególnie tych, których sam wyświęcił, a następnie posłał na parafie. Dodaje otuchy pogrzebionym, wspomaga uboższych, naprowadza na drogę chwiejnych. Przewodniczy w ćwiczeniach duchownych co roku. Słowem, nici wzajemnego zaufania i przywiązania, prawie nieznanego dawniej, wiążąc i łącząc dzisiejsze duchowieństwo, przymnażają żywotności Kościołowi, owszem, jedyną — mówiąc po ludzku — jego siłę stanowią.

Znalazły się niestety, duchy warcholskie, które próbowały posiąć niezgodę pomiędzy klerem drugiego rzędu a prałatami. Oskarżano mianowicie tych ostatnich o samowolę, despotyzm i zniewieściałość. Na szczęście niegodziwe

usiłowania te nie znalazły wśród kapłanów posłuchu. Jedność ostała się i — da Bóg — ostatecznie, wbrew złowolnym zakusom.

Wszakże, aby ta łączność hierarchiczna była doskonałą, nie wystarczy spójnia pomiędzy klerem każdej z osobna dyecezyi a jej biskupem; trzeba jeszcze, aby biskupi byli w jedności z papieżem. Otóż z żywą pociechą widzimy, że nigdy może biskupi, owi „pasterze swej owczarni“, nie byli sami tak uległymi „owieczkami względem Piotra“, jak dzisiaj.

Episkopat katolicki, pod groźbą, że przestanie zasługiwać na miano katolickiego, musiał zawsze podlegać Stolicy świętej. Podległość ta, ustanowiona przez samego Chrystusa Pana, tkwi zasadniczo w ustroju Kościoła.

Kiedy w wieku ubiegłym usiłowano we Francyi zerwać łańcuch, łączący biskupów z głową Kościoła, znalazło się zaledwie czterech, którzy zapomnieli o złożonej podczas swej konsekracyi przysiędze. Wszyscy inni oparli się energicznie bezprawnym żądaniom i namowom. A jeżeli wypadek ten dobrze świadczy o episkopacie XVIII-go wieku, to biskupi współcześni są jeszcze mocniej zjednoczeni z Rzymem, bo nie znalazłby się chyba wśród nich ani jeden odstępeca.

Protegowani przez władzę świecką, bardzo słabo odczuwali dawni biskupi potrzebę oparcia się o Rzym, który zresztą nie posiadał jeszcze tego międzynarodowego wpływu i znaczenia, jakie zapewniły mu rządy, zainteresowane w utrzymaniu przy sobie dawnych i zdobyciu nowych kolonij. Przytem, niepomierne były wielkie trudności komunikacyjne w znoszeniu się z Rzymem. Wreszcie, czas, zwyczaj i poszczególne układy — wprowadziły powoli do wielu miejscowości praktyki, które same przez się zwalniały biskupów od uciekania się do powagi i władzy Rzymu.

Całkiem przeciwnie jest dzisiaj. Pozbawieni poparcia państwa, więcej wrogięgo, aniżeli przychylnego Kościołowi, mając ułatwioną podróż do Rzymu, wynajdując może zbyt często trudności, których rozwiązanie nie należy do nas, lecz do najwyższego prawodawcy, — przywykliśmy odno-

się o radę do Rzymu. Postanowienia i wskazówki papieża stały się dla nas regułą postępowania nawet wówczas, kiedy wymagają ofiary z osobistych poglądów.

Najznamienniejszym objawem owego wzrotu do prawa powszechnie w Kościele obowiązującego, było przyjęcie przez wszystkie dyecezyje francuskie liturgii rzymskiej. Stało się to w sposób następujący. Pod koniec XVII-go i na początku XVIII-go wieku, powstał wśród nas wielki ruch liturgiczny. Dawała się nam odczuwać konieczność zastąpienia we mszale i brewiarzu starych formuł nowymi tekstami, a nadewszystko — wprowadzenia do obu tych ksiąg więcej Pisma św. Biskupi odwołali się do specjalistów i w krótkim stosunkowo czasie zostały ułożone nowe brewiarze i mszały. Na początku XIX-go wieku większa część dyecezyi we Francyi miała jeszcze własną liturgię. Z punktu widzenia krytyki historycznej, nauki biblijnej i patrystycznej, wreszcie wytworności literackiej — księgi, z których składała się owa liturgia prowincjonalna, miały wartość niezaprzeczoną; atoli brakło im jednej ważnej rzeczy — nie miały aprobaty Stolicy apostolskiej. Do owej pory Rzym nie podnosił głosu w tej sprawie, a milczenie jego tłumaczono sobie na korzyść narodowej, lubo łacińskiej liturgii. Tymczasem zaczęły się budzić wątpliwości; Pius IX-ty, do którego zwrócono się o radę, wyraził życzenie, aby Francya przyjęła liturgię rzymską. Życzenie starczyło za rozkaz. Biskupi francuscy bez wahania uczynili ofiarę ze swych ksiąg liturgicznych, i dzisiaj w całej Francyi, bez żadnego wyjątku, wprowadzoną została liturgia rzymska, powszechna. Taki akt poświęcenia, uczyniony na proste życzenie Ojca wszystkich wiernych, wskazuje lepiej, niżbyśmy to mogli wypowiedzieć, do jakiego stopnia zacieśniły się węzły, łączące biskupów z sercem jedności katolickiej.

Sobór watykański, określając pełność i bezpośredniość władzy papieża nad wszystkimi dyecezyami, dał światu jasny pogląd na tę prerogatywę papieża.

Reszty dokonała długowieczność ostatnich papieży.

Ci z pomiędzy nich, którzy zasiadali na stolicy Pio-

tra parę lat tylko, kilka miesięcy lub nawet tygodni, nie mieli, oczywiście dość czasu na zdobycie sobie czci i uwielbienia. W naszych czasach tak krótkie panowanie papieży byłoby o wiele gorsze w następstwach, aniżeli dawniej. I otóż Opatrzność potrzebie wieku zaradza.

Pius VII-my panował lat 23, Grzegorz XVI-ty rządził lat 15; Pius IX-ty — 32 lata, a Leon XIII-ty kieruje łodzią Piotrową już lat 23. Wszyscy ci papieże różnili się pomiędzy sobą bardzo charakterem i rodzajem umysłowości, wszyscy jednak to mieli wspólne, że po ich śmierci wyobrażano sobie powszechnie, iż nikt ich zastąpić nie zdoła, do tego stopnia potrafili przywiązać do siebie ludy, i porwać je za sobą.

Któż — bo nie przypomina sobie popłochu i żalu, wywołanego przez śmierć Piusa IX-go? Kto go zastąpi? Przez trzydzieści dwa lata, w doli i niedoli, był on podziwem świata. Któż tedy poniesie godnie na swej głowie potrójną koronę po Piusie IX-ym?

Przyszedł Leon XIII-ty. i usłyszeliśmy z ust jednego z dyplomatów, przedstawiciela jednego z mocarstw katolickich w mieście wiecznem, jak mówił: „To prawda, że Leon XIII-ty jest w wieku podeszłym. Lecz jakże on doskonale przystaje do swej roli! Niepodobna pogodzić się z myślą, że on musi umrzeć. Ach, gdy zniknie nam z oczu... kto? kto go zastąpi?“ Oto słowa, które powtarzają się od dość długiego czasu przy końcu każdego panowania, tak dalece imponują nam papieżom z dwóch wyżyn swej inteligencji i świętości życia. W takich zaś warunkach skupianie się około stolicy świętej jest zupełnie naturalne: byłoby raczej dziwnem, gdyby się działo inaczej.

Słowem, papieństwo u szczytu chwały; w drugim rzędzie — episkopat w doskonałym zjednoczeniu uczuć i dążeń ze swoją głową widomą; dokoła każdego biskupa z osobna — grono pełnych dla niego szacunku i oddanych mu kapłanów. Tak się przedstawia Kościół z końcem XIX-go w.

Ogół duchowieństwa, tworząc taką wspaniałą i silną jednię moralną, okazuje się godnym swego stanowiska i zadania. Uświęcenie dusz tedy jest tylko kwestyą czasu.

W chwili konkordatu z r. 1801, Kościół francuski przedstawiał jeden obraz ruiny.

Niemal we wszystkich parafiach, prawni kanonicznie pasterze zastąpieni zostali wdziercami. Mnóstwo kościołów było zamkniętych. Seminaria, szkoły, będące w zawiadywaniu duchowieństwa, zgromadzenia religijne — wszystko zniosła fala zaburzeń rewolucyjnych. Wobec tak opłakanego stanu Kościoła, bez przesady powiedzieć można, że kraj nasz (Francya), dźwigając się z religijnego upadku, dał światu wspaniałe, godne neśladowania widowisko. Zaledwie dokonana została nowa organizacya dyecezyj, gdy dzieło odrodzenia Kościoła postępować zaczęło z godną zastanowienia szybkością, po wszystkich miejscach jednocześnie. W wielu dyecezyjach znaleźli się pokorni, nieznani, pozbawieni wszelkiej pomocy, lecz za to bogaci i mocni gorliwością kapłańską i samozaparciem księży, którzy z całym zapalem zajęli się podźwignięciem z ruiny obojga Kościołów: materialnego i moralnego. Otwierają zamknięte kościoły, oczyszczają je ze śmiecia i pyłu, odbudowują ołtarze, sprawiają cały inwentarz kościelny. Prezbiterya i nawy kościołów zamieniają się w szkoły prowizoryczne, które przysposabiają nowych kandydatów do kapłaństwa, tworzą zaczątek odrodzenia seminariów. Fakt godny uwagi, że dzięki niezmordowanej pracy, prowadzonej w cieniu ukrycia, lecz w wysokim stopniu owocnej, dyecezye nasze po latach dwudziestu były już prawie zupełnie przyprowadzone do dawnego porządku i nowem życiem religijnem zakwitły. Historycy nie mają dość słów podziwu dla szybkości, z jaką rząd Restauracyi wyrwał Francję z finansowego i przemysłowego chaosu, w którym ją zastał. Otóż bardziej jeszcze godnymi podziwu są ci księży, którzy bez jakiegokolwiek pomocy, jedynie potęgą swej gorliwości podnieśli z upadku Kościół francuski.

A nie dość im było zorganizować go na nowo; krom tego opowiadali oni przy każdej sposobności słowo Boże, wynajdując nowe drogi, któremiby trafić mogli do zbałamuconych umysłów i podbić je znowu Chrystusowi.

Pierwszym, co do czasu, z tych natchnionych działaczy był mgr. de Frayssinous.

Wystąpił on na widownię publiczną, jako mówca religijny, już w r. 1801, w Paryżu. Wspomagany przez księdza Michała de Coussergues, rozpoczął w kościele Kar-melitów wykład prawd Wiary w formie dyalogu, z powodu którego nazwał swe przemówienia konferencyami. Mianowicie towarzysz jego przedstawiał zarzuty, on zaś je rozwiązywał. Jego odpowiedzi jasne, pełne siły logicznej i krasomówczej, sprawiły nadzwyczaj głębokie wrażenie i zaczęły spowodowywać liczne nawrócenia. Napływ słuchaczy był tak wielki, że Frayssinous zmuszony był przenieść się ze swemi konferencyami do obszerniejszego kościoła św. Sulpicyusza. Głosił je aż do r. 1822, z przerwą od r. 1809 — 1814, gdyż z powodu rozpoczętych przez Napoleona zatar-gów ze stolicą Apostolską, powołany został do komisyi, mającej obmyślić środki przeprowadzenia ugody. Nawet atoli ogromny kościół Sulpicianów okazał się wkrótce zbyt ciasnym dla mnóstwa słuchaczy, cisnących się do znakomitego konferencyonisty.

Większym jeszcze, niż Frayssinous, bodaj największy z mówców religijnych naszego (XIX-go) wieku, był Lacordaire, który w Nôtre-Dame podjął zerwany wątek konferencyj u św. Sulpicyusza. Ci, którzy go słyszeli, nie zapomną go nigdy. Ci zaś, którzy nie mieli szczęścia go słyszeć, umrą z żalem, iż nie byli ani na jednej konferencyi w Nôtre-Dame de Paris.

Odtąd, ten sposób nauczania z kazalnicy ani na chwilę nie ustawał. Powstał tym sposobem świetny kurs apologetyki chrześcijańskiej. Jeżeli nigdy do tej pory Wiara nie była tak gwałtownie i potężnie napastowaną, to nigdy również nie była lepiej bronioną.

Ten nowy wszakże rodzaj nauczania nie mógł wyprzeć bynajmniej starego. Konferencya nie zastąpi homilli i kazania. Zrozumieli to dobrze misyonarze, proboszczowie, księży świeccy i zakonnicy. Jednocześnie też ze wspaniałemi konferencyami w Paryżu, brzmiały po całej Francyi wymowne kazania, przynosząc, jak i tamte, cenne owoce.

Wśród rozmaitości form, w jakich przejawia się na kazalnicy gorliwość religijna, nie należy nigdy zapominać o nauczaniu zwykłego katechizmu, tego „dzieła *par excellence*“, jak zwykł był mawiać biskup Dupanloup.

Pod tym względem trzech mężowie zwłaszcza podnieśli wysoko nauczanie katechetyczne, określając je i nadając mu odpowiednie reguły: Borderies, Teyssères i wspomniany już znakomity Dupanloup. Ten ostatni zasłużył sobie na miano „pierwszego katechety wieku“.

Podczas zaś, kiedy mężowie słowa głosili Boga z wysokości sławnych lub nieznanych szerszemu ogółowi kazalnicy, ludzie czynu działali wszędzie, gdzie tylko byli powinni i mogli. Wiek nasz (XIX-ty), zwłaszcza pod koniec, jest nadewszystko wiekiem czynu.

W rzeczy samej, potrzeba czynu była ogromna.

W czasach, które poprzedziły naszą dobę, duchowieństwo na ogół nie miało dość siły ducha, aby mogło zwyciężać trudności, jakie się obecnie wciąż mnożą. Prawda, nie miało też ono i potrzeby zwalczania jakichkolwiek większych przeszkód. Dziecko otrzymywało na łonie rodziny i w szkole przygotowanie tak doskonałe, że pasterze mieli pracę bardzo uproszczoną i ułatwioną. Po przystąpieniu do pierwszej Komunii św., rodzice chrześcijańscy nie przestawali czuwać nad dzieckiem i zabezpieczać go przed tysiącem różnorodnych pokus. Dojrzawszy, młody człowiek chętnie chadzał do kościoła i przystępował do Sakramentów. Wydawało mu się to całkiem naturalne, konieczne. Co niedziela, pasterz widział się na ambonie otoczonym przez swoją owczarnię; a w większe święta, zwłaszcza na Wielkanoc, Stół Pański nigdy nie był opuszczony.

Urząd kapłański zatem nie miał zawikłanego zadania do spełnienia. Cała jego praca ograniczać się mogła na zachowaniu tego, co przygotowały całe wieki poprzednie.

Obecnie zmienił się stan rzeczy do niepoznania. Kapłani ujrzeni przed sobą nie już cichą i spokojną pracę zachowawczą, ale bojowe trudy podbijania i zdobywania dusz na nowo. Dziś już nie wystarcza celebrowanie nabożeństw, regularne głoszenie kazań, słuchanie Spowiedzi i t. p. Jest

to już przestarzała forma gorliwości, zaciasna na dzisiejsze potrzeby. Dziś nie wystarcza czekać, aż kto poprosi o jakąś usługę religijną. Więc kapłani poszli sami szukać potrzebujących pomocy religijnej, a nawet wprost dopiero budzić poczucie i pragnienie tego, co daje religia. Słowem, zaczęli działać w całym tego słowa znaczeniu, na szeroką skalę.

Niepodobna od nas żądać, abyśmy opisali całą tę wszechstronną działalność dzisiejszego duchowieństwa, działalność, która jest prawdziwą chwałą Kościoła nie tylko we Francji i zaciążyła poważnie na szalach losu narodów. Jest ona tak różnorodną, jak rozmaite są i potrzeby, które ją wywołały. Więc zwraca się do dziatwy, młodzieży, ludzi dojrzałych i kobiet; zakłada przytulki dla sierot i bezdomnych, stowarzyszenia, latające biblioteki, kasy oszczędności, pożyczkowe i wzajemnej pomocy, i t. d. — prawie bez liku. Jedne dzieła mają na oku warstwy robotnicze, mieszczańskie, — inne służą sferom, wykształconym i wyżej postawionym. Przedmiotem troski i opieki osobnej są młode dziewczęta, służące, matki chrześcijańskie, wyrobnice.

I mniemam, że jeśli ożywiła się obecnie czynna religijność, jak to się nie zdarzyło jeszcze w ciągu wieku XIX-go, to jest to w znacznej części zasługa owej działalności społecznej.

W ten sposób, przez opowiadanie słowa Bożego, katechizację i działalność społeczną — Kościół w zmienionych warunkach nie przestaje dążyć do swego celu, którym jest zbawienie dusz ludzkich.

Swoją drogą, najwyższym i najzacniejszym środkiem w rękę Kościoła jest modlitwa. Wiara w prawdy objawione nie jest bynajmniej prostym tylko wnioskiem, wypływającym z dobrze zbudowanego sylogizmu, jakkolwiek niewzruszone przesłanki rozumowe niedzownie muszą Wiarę poprzedzać, i stanowią do niej wstęp nieunikniony. Podobnie i zbawienie nie jest koniecznym następstwem życia, spędzonego religijnie, lubo znowu życie religijne jest warunkiem zbawienia.

Wiara i zbawienie są wynikiem woli człowieka, lecz

poruszonej, oświeconej i podtrzymywanej przez łaskę Bożą. Otóż ta łaska jest w zwyczajnym porządku ekonomii Bożej — nagrodą modlitwy.

Nie dziw przeto, iż Kościół, za najważniejszy swój obowiązek, poczytał szerzenie modlitwy.

Życie Kościoła na ziemi jest życiem modlitwy. Zachęca on do modlitwy wiernych; czyni z niej codzienny i ścisły obowiązek dla kapłanów, wkładając im po razy siedem na dzień do ręki brewiarz; każdego rana poleca sługom ołtarza odprawianie Ofiary mszy św., tej boskiej modlitwy prześlągalnej, wielbiącej i dziękczynnej, mającej wartość nieskończoną.

Wobec niebezpieczeństw, jakimi Kościół bywa zagrożony, wobec napaści i zniewag, jakie są mu wyrządzane, pozbawiony ludzkiego poparcia i doznając zdrad i odstępstw, — jakże nie ma ten Kościół szukać pomocy i opieki u Boga i Syna Jego, Chrystusa?

Tu jest właśnie źródło tych tak częstych wezwań i nawoływań papieża i biskupów do modlitwy. Tem się tłómaczą pielgrzymki do miejsc, uświęconych przez pobożność wiernych i szczególne łaski Nieba. Stąd pochodzą owe niezliczone bractwa modlitwy, mające na celu za jej pomocą odwrócenie gniewu Bożego i dusz zbłąkanych nawrócenie. Stąd również ten kwitnący stan klasztorów, w których dusze wybrane szukają schronu przed światem i jego niegodziwościami, aby w ciszy i umartwieniu oddawać się modlitwie prześlągalnej za grzechy i występki innych. Stąd wreszcie zapal w nabożeństwie katolików do N. Maryi Panny i N. Serca Jezusowego.

W istocie, zrozumiała aż nadto jest rzeczą, że modlących się do Maryi nikt przeliczyć nie zdoła.

Najświętsza Dziewica, bowiem, jest nie tylko tak, jak święci, uczestniczką w pełnem chwale życiu Chrystusa, lecz nadto była współczynną w sposób tajemniczy a tak ścisły i nieodłączony — w tajemnicy Wcielenia. Ona wzięła udział w hypostatycznym zjednoczeniu Słowa z naturą ludzką. Jej orędowniczą potęgą przed Bogiem jest wyjątkowa szczególna. Według św. Bernarda, Olier'a (którego pro-

ces beatyfikacyjny jest w biegu), Bossuet'a i wielu innych teologów, wszystkie łaski, jakie Pan nasz, Jezus Chrystus, zlewa na swój Kościół, spływają nań przez ręce N. Panny. Stąd też utarło się wśród ascetów wyrażenie, iż Bogarodzica ma wszechmoc błagalną.

Nie dziw, że ta precudowna nauka, uzasadniona przez najlepszych teologów, jakkolwiek nie określona dotąd dogmatami, budzi w sercach naszych nieograniczoną do Maryi ufność. Zdaje się też, iż nigdy w tym stopniu jak za naszych czasów, nie była czczoną i wzywana Niebios Królowa. Wszystko się na to złożyło; i objawienia w La Salette, Lourdes i Pellevoisin, i ogłoszenie dogmatu Niepokalanego Poczęcia — zbudziły ku Matce Boskiej ufność, nieznana naszym ojcom.

Niedawno, piędziesiąt tysięcy ludzi poklekło przed Matką Boską Lurdzką. Odnowili oni, jak na prawdziwy lud francuski przystało, w imieniu narodu całego, przymierze wierności, które nas uczyniło poddanymi Maryi. Było to widowisko niezrównane w swej wspaniałości i rzewności.

W miesiącu maju, jak kraj nasz szeroki, nie znajdzie najlichszej wioszczyny, w którejby nie było ołtarzyka, ubranego kwiatami, jarzącego światłem, otoczonego wieśniakami, śpiewającymi radośnie naiwne pieśni ludowe. Wszystko to na cześć Maryi. Maj stał się po całym świecie katolickim miesiącem Matki Boskiej. Paryż nawet, ów sceptyczny Paryż, posiada dwie świątynie, które są zawsze napelnione; są to: kościół Matki Boskiej Zwycięskiej i kościół Najśw. Serca Jezusowego.

Serce Jezusa! Jakież to słowo niepojęte, niedoścignione!

Najpierwszym czcicielem Najśw. Serca był sam Chrystus. On, którego mowa była zawsze tak prosta, nie może mówić bez uroczystego wzruszenia o swoim Sercu. „Uczcie się odemnie, żem jest cichy i pokornego serca“¹⁾. Podczas swej męki, poddał Chrystus całego siebie katom z całą

¹⁾ Mat. XI, 29.

biernością. Boskie swe ramiona, policzki, głowę, ręce i nogi — dał obojętnie prawie na uderzenia i plwociny Żydów. Lecz gdy przyszła w końcu kolej na Jego serce, stał się nagle drażliwym. Sprawił, że serce Jego otwiera nie kto inny, lecz żołnierz, i nie innym narzędziem to czyni, jeno włócznią, orężem szlachetnym, rycerskim.

I jak gdyby chciał nas pobudzić do ufności i dać nam jej lekcję pogładową, sprawił nadto Zbawiciel, że żołnierz, który Mu serce przebódl, oświecony nagle łaską Bożą, wykrzyknął owo sławne wyznanie Wiary: „Zaisteć, ten był Synem Bożym!“¹⁾ I Longin, wraz z dobrym Jotrem, stał się najdoskonalszym konwertytą Kalwaryjskiej tragedii.

Od owej cudownej chwili Wielkiego Piątku, wszyscy mistycy chrześcijańscy, począwszy od św. Jana Ewangelisty, a skończywszy na bł. Maryi Małgorzacie Alacoque, zwrócili swe oczy i dusze ku Najśw. Sercu. Rozmyślali nad jego doskonałością; a rozmyślając, dochodzili do tak nieprawdopodobnego marzenia, aby się stali na tyle maluczkimi, iżby znaleźć mogli schronienie w otworze tego Serca i odpocząć tam po znużeniu się życiem. A jeśli marzenie to niemożliwe było do urzeczywistnienia, to nie im nie przeszkadzało czerpać z Serca Jezusowego moc przeciw własnym słabościom.

Za te jednakże słodkie wierzenia, chłostano ich często bez litości. Żadne nabożeństwo nie było z takim okrucieństwem i obelżywością obracane w śmieszność, jak nabożeństwo do Boskiego Serca.

Patrzcież teraz, jak nabożeństwo to tryumfuje! Z wzniosłego Montmartre zarysowuje się na nieboskłonie Paryża sylwetka jakiejś olbrzymiej budowli. Jest to bazylika, która jakby ukłękła, w imieniu pokutującej Francji, u stóp Chrystusa, wylewającego na rodzaj ludzki ze swego Serca wszystką swoją miłość.

Co wieczór, dążą do tej świątyni ludzie, aby się modlić i pokutować! Widok ten może przyprawić o pomie-

¹⁾ Mat. XXVII, 54.

szanie zmysłów niejednego filistra niewiary, pojmującego tylko tych, którzy śpieszą do wielkiej Opery. Biednyż ten ludzki rozsądek!

Na zakończenie tej rozprawki o życiu wewnętrznym Kościoła, cisną mi się pod pióro dwa pytania:

Pytanie pierwsze: czyżby Kościół, który głosi słowo Boże i modli się, miał być głosem wołającego na puszczy i modlił się na próżno?

Czy jego życie wewnętrzne przynosi pożytek?

Odpowiem na to śmiało, bez obawy narażenia się na zdziwienie czarnowidzów: Możemy być zadowoleni z naszego bilansu z końcem wieku! Mianowicie zaś od r. 1850, nasza akcja zbawiania dusz nieustannie idzie naprzód i rozwija się pomyślnie.

Katolicy z przyzwyczajenia i względów ludzkich zwolna znikają; wzrasta natomiast liczba wierzących z przekonania i stąd pełnych odwagi. Bezwyznaniowość staje się nienawistną, Wiara zaś coraz szersze wpływy zyskuje.

Pytanie drugie: Jeżeli Kościół nie ma innego celu, jak tylko zbawienie dusz, to czemuż wzbudza tyle szalonej nienawiści przeciw sobie?

Jeśli kto nie wierzy w Odkupienie, niechże Kościół pozostawi w spokoju przy jego nieszkodliwym głupstwie; jeśli wierzy, niech wejdzie na łono Kościoła. Według najściślejszych zasad logiki, można się zachować względem Kościoła tylko dwojako: albo być dlań obojętnym, albo też poddać się jego kierownictwu. Skądże tedy niechęć ku niemu, posuwająca się aż do nienawiści?

Ale próżno szukać logiki w nienawiści...

Powtarzamy, że jeśli Kościół zawsze widzi jasno cel, do którego dąży i zdaje sobie z niego sprawę, to nigdy się w nim szczerzej nie zamykał, jak obecnie. Za wszystko jednak trzeba płacić: tembardziej płacić musi Kościół. My dziś płacimy za dawne, bardzo dawne błędy.

Posłuchajmy, zresztą, Chrystusa Pana, który rzekł: „Ale idzie godzina, że wszelki, który was zabija, mniemać będzie, że czyni posługę Bogu. A to wam uczynią, iż nie

znają Ojca, ani mnie¹⁾. Zapowiedź taka z ust samego Zbawiciela czyni dla wierzących niemożliwym wszelkie gorszenie się z prześladowań, jakie spotykają Kościół, jego naukę i działalność. Niechaj naśmiewają się z naszej nauki i zwalczają nasze dążenia; my im odpowiemy ze św. Pawłem Apostołem: „Albowiem będzie czas, gdy zdrowej nauki nie ścierpią, ale według swoich pożądlwości nagromadzą sobie uczycielów, mając świerzbujące uszy; a od prawdy słuchanie odwróca, a ku baśniom się obróca“²⁾. Jak zaś wielki Apostoł, tak i Kościół świadom jest swej nauki i swego posłannictwa. A ta świadomość sprawia, że wśród prześladowań i niebezpieczeństw ani na chwilę nie traci otuchy, lecz śmiało kroczy naprzód, od zwycięstwa do zwycięstwa.

Czyni tedy, Kościele Chrystusowy, swój święty obowiązek zbawienia dusz ludzkich, i za wszystko, cokolwiek cię z dopustu i woli Bożej spotyka, dziękuj i błogosław Bogu!

Biskup Orleanu.

Spolszczył

Ks. Ign. Charszewski.

¹⁾ Jan XVI, 2, 3.

²⁾ II Tymot IV, 3, 4.

XVI.

WALKI KOŚCIOŁA.

Kościół, to widzialne społeczeństwo, którego dzieje snują się na ziemi, daje sobie samemu pełne znaczenia miano: Kościoła walczącego, czem chce zaznaczyć, że cały jego żywot składa się z nieprzerwanego pasma walk, potyczek i zapasów. Zaprzestać bojów byłoby dlań tyle, co wyjść ze swego naturalnego położenia. Nigdy nie pokonany w zupełności i nigdy niezwycięski Kościół Chrystusowy zawsze znajduje przeszkody na swej drodze: przewaga potężnych, bunty kapłanów i biskupów, upór teologów, zuchwałość uczonych i filozofów, niecierpliwość i gorączkę ludów. Musiał walczyć nieustannie z nieuległością, pochodzącą „z pożądlwości ciała“ i z „pychy ducha“. Od Cezarów rzymskich do wielkiego Napoleona, włączając arianów i albigensów, Henryka IV-go niemieckiego, Lutra, Kalwinę, Henryka VIII-go angielskiego, jansenistów i wszystkie te wyzwolone umysły zeszłego wieku filozofów i rewolucjonistów, Kościół znajdował wszelkiego rodzaju przeciwników i doświadczył wszystkich sposobów walki i oporu.

Cały ten długi szereg wrogów i litania ich zasadzek i napaści powtórzyły się w walkach Kościoła w ciągu XIX-go wieku; dzieje współczesne dają nam w streszczeniu całkowity obraz historii wieków poprzednich. Niczego

tu niebrak, ani walki zewnętrznej ani wewnętrznych rozterek, wywoływanych ukazaniem się nowych myśli i kierunków, które należało potępić, ani zapasów z twierdzeniami, przeciwnymi nauce prawowiernej, ani pogaństwa przybranego w cywilizację, strojącego się w znamię wolnych przekonań—ani wreszcie zwycięstw i tryumfów Kościoła. Kościół wychodzi z tych bojów, gdyby z kąpieli, omyty z zastarzałych naleciałości, odświeżony, gotów do nowych zapasów.

Gdy powierzchownie zapatrywać się będziemy na historię, to Kościół zajmujący przy końcu XVIII-go wieku poważne miejsce w rządzie państw europejskich, z powodu doczesnego majestatu, ten sam Kościół przy końcu XIX-go wieku wyda się nam upokorzony i pobity, ograbiony ze swej ojcowizny, pozbawiony prawie wszelkiej władzy w sprawach państwowych, zdaje się posiadać mniej potęgi i mniej wiernych. Kiedy zaś odchyliwszy zewnętrzną powłokę pozorów, wnikiemy do głębi, do przekonań i postępowania całego ogółu katolickiego, gdzie bije ożywcze źródło wszelkiej potęgi i siły, to wtedy współczesne dziejowe wypadki ukazą się nam w innych kształtach i w odmiennem oświeceniu; poznamy, że pozorna porażka Kościoła jest istotnem, rzeczywistem jego zwycięstwem. Oto czego nas nauczy rzut oka na koleje walki, jaką wiodł Kościół w ostatnim wieku.

* * *

Sądzę, że byłoby błędem twierdzić, iż te wszystkie boje, które Kościół prowadził, pochodziły z pychy ducha, który usiłuje wobec dogmatów zaznaczyć swoją niezależność. Istotnie z tego źródła powstało wiele herezji i buntów, wiele zaś zaburzeń wywołało ubieganie się o przewagę i wpływy. Przedewszystkiem w wiekach średnich osią zatargów nie były zagadnienia dogmatyczne, nie one wiodły do boju Henryka IV-go z Grzegorzem VII-ym, nie one zbroiły Filipa pięknego, przeciw Bonifacemu VIII-mu, lecz główną wszystkich tych zaburzeń, była zazdrość i bez-

podstawne wymagania władzy świeckiej, która usiłowała narzucić swoje prawa władzy duchownej.

Ta zazdrość i chęć panowania, wywołały zatarg Napoleona z Piusem VII-ym. Napoleon na początku swej kariery politycznej, używa całej potęgi, ażeby we Francji przywrócić dawny porządek religijny i zawiera słynny konkordat z papieżem. Lecz z chwilą, kiedy spostrzegł, że Kościół nie chce być narzędziem w jego ręku, unosi się gniewem, kardynałów zsyła na wygnanie, samego papieża więzi w Savonii i Fontainebleau. Nie szło mu o żadne idee, Napoleon nie cierpiał ideologów, i bezwątpienia oddałby z ochotą ramię swej świeckiej władzy na usługi dogmatu, gdyby papież zechciał poświęcić dogmat dla jego planów politycznych.

Anglicy, chociaż oddawna pozbyli się obawy, żeby papież nie nałożył na katolików angielskich, jakiego dogmatu, którego nie możnaby pokojowo przyjąć bez naruszenia bezpieczeństwa państwowego, jednakowoż zachowali całą siłę bilu *du Test*, odsuwającego katolików od biegu spraw publicznych, bo się lękali wpływu władzy duchownej na rządy doczesne. Rozszerzenie praw dla katolików angielskich przyszło z Irlandyi. Było to w r. 1800, gdy parlament irlandzki włączono do angielskiego i musiano dopuścić katolickich posłów z Irlandyi do parlamentu w Londynie. O'Connel podniósł swój głos potężny i wpływowy, poruszył tłumy i w rok potem, gdy wszedł do parlamentu (1828 r.) uchwalono bil o równouprawnieniu katolików z resztą obywateli państwa; to otworzyło katolikom wstęp do wszystkich godności i urzędów publicznych, z wyjątkiem władzy królewskiej ¹⁾ lorda namiestnika Irlandyi i lorda kanclerza Anglii.

W r. 1891 Gladstone usiłował usunąć dwa ostatnie ograniczenia, lecz bil orzekający zupełną emancypację katolików izba niższa odrzuciła 256 głosami przeciwko 223, było to 4 lutego 1897 r. W Irlandyi jeszcze w roku 1828 zwolniono katolików od przymusowego płacenia dziesięciny

¹⁾ Włączając do tego godność regenta państwa. (Przytłóm).

duchownym protestanckim. W 1868 r. kościół anglikański w Irlandyi utracił swoje wyjątkowe przywileje i część dóbr posiadanych, musiał oddać na rzecz duchowieństwa katolickiego.

W Danii, katolicy dopiero w 1847 r. zdołali wywalczyć dla siebie wolność publicznego odprawiania nabożeństw. W Szwecyi uzyskali te prawo dopiero w 1873 r.

Dążenie rządu francuskiego do zupełnej przewagi nad Kościołem wywołało zatargi na gruncie religijno-politycznym i dało powód do tylu skarg i zażaleń za panowania Karola X-go, Ludwika Filipa i Napoleona III-go. Kiedy bowiem M. de Montlosier w r. 1828 potępił w parlamencie francuskim przywrócenie zakonu Jezuitów¹⁾ i wykazał rzekomy ich ujemny wpływ, a Royer-Collard wniosek ten poparł z trybuny i gdy Karol X-ty wskutek tego odebrał Towarzystwu Jezusowemu kolegia i zmniejszył liczbę seminarjów, wszystkie, wyłuszczone powody objaśniające, że nie powiem broniące tych ograniczeń Kościoła, opierały się na konieczności obrony rządu wobec stowarzyszenia, mającego swego zarządcę poza granicami Francyi. Te same przyczyny wyciągnięto za Ludwika-Filipa, kiedy w r. 1845 Dupin, Quinet, Michelet i Thiers, mając za sobą nową konstytucję²⁾, wspierani przez wydawnictwa w rodzaju „Tajemnic Paryża“ Eugeniusza Sue, wypowiedzieli walkę Towarzystwu Jezusowemu, która się zakończyła za zgodą papieża i generała zakonu³⁾ zamknięciem domów dla profesorów w Paryżu, Lyonie, Awignonie i nowicyatów w Laval i Saint-Acheul.

Prawdziwą, rzeczywistą przyczyną tego prześladowania było gorliwe szerzenie przez Jezuitów zasad ultramon-

¹⁾ Skasował Jezuitów pod naciskiem rządów Benedykt XIV-ty, przywrócił Pius VII-my bullą „Sollicitudo omnium ecclesiarum“. (Przyt. tłóm.)

²⁾ Która nie uznawała religii katolickiej, jako religii państwa, lecz tylko jako religię większości Francuzów. (Przyt. tłóm.)

³⁾ Grzegorz XVI-ty nie zgodził się na wydalenie Jezuitów z Francyi, jak tego się domagano, pozwolił generałowi rozwiązać kolegia i nowicyaty i pozostać we Francyi członkom Towarzystwa, jako prywatnym osobom.

(Przyt. tłóm.)

kańskich, w duchu ściśle katolickim, bo najcięższym zarzutem, który im czyniono poza nieprawym ich przebywaniem we Francyi z powodu podlegania przełożonemu zagranicznemu było to, że pracowali nad zwalczaniem zasad gallikanizmu, wyrażonego w czterech osławionych artykułach, które odejmowały papieżowi wszelką władzę, nawet pośrednią i uboczną nad moralnem postępowaniem władców doczesnych i poddawały go pod władzę soboru powszechnego¹⁾. Niema żadnej wątpliwości, że Jezuitci istotnie wpłynęli na usunięcie tych zgubnych zasad z seminarjów francuskich, chociaż tkwiły dotąd w artykułach organicznych²⁾. Postępując w ten sposób Jezuitci, szli za prądem ogólnokatolickim, przeciwnym gallikanizmowi, obudził się on we Francyi jeszcze przed pierwszą rewolucją i zaznaczył się potem więcej swemi na wskroś rzymskimi przekonaniem. Szerzono go przy pomocy trzech skutecznych środków, wykazując całą bezpodstawność i niebezpieczeństwo gallikanizmu logicznymi i ścisłymi wywodami naukowymi, czerpiąc widoczne przykłady z całych dziejów Kościoła, posiłkując się wreszcie znakomitą wymową ludzi takich, jak de Maistre i Lamennais.

Pomału walki te przekształciły się na spory naukowe, w tem znaczeniu, że szerzyciele doktryn bezreligijnych i wolnomysłnych nieustannie zwracali uwagę rządów i podzegli je przeciwko Kościołowi, aby powstrzymać tym sposobem jego rozwój.

¹⁾ Zasady gallikanizmu streszczają się w czterech następujących punktach: 1) Bóg nie dał św. Piotrowi i jego następcom żadnej władzy pośredniej, czy bezpośredniej nad rzeczami i sprawami doczesnymi. 2) Sobory powszechne są wyższe od papieża w porządku duchownym. 3) Przepisy i zwyczaje przyjęte w kościele gallikańskim, powinny pozostać nietykalne. 4) W rzeczach Wiary papież ma najwyższe znaczenie, ale orzeczenie jego nie jest nieodmienne (*irreformabile*) jeżeli nie przyłącza się do niego zgoda Kościoła. Historia powszechna Holzwartha tom VII część III str. 547.

(Przyt. tłóm.)

²⁾ Tak się nazywały artykuły dołączone samowolnie przez Napoleona I-go do konkordatu zawartego z Piusem VII-ym za pośrednictwem kardynała Consalvi; te artykuły nie wkraczały w dziedzinę dogmatu, określały i ograniczały wykonywanie władzy papieskiej w granicach Francyi.

Od r. 1848 tylko w jednych Włoszech rząd walczy z Kościołem w imię doczesnych interesów. Dzieje karbonarów, wenty i tajnych towarzystw włoskich, są ciemne i zawiłane. Prawdopodobnie w początku pierwiastek antyreligijny był w nich bardzo nieznaczny, to też między wybitnymi osobistościami, które brały udział w rozmaitych ruchach powstańczych, było wielu mężów głęboko wierzących; dość tu wspomnieć Silvio Pellico, znakomitego autora książki: „*Mie Prigioni*“. Przypuszczać należy, że warunki, które wytworzyły tajne towarzystwa na ziemi włoskiej, były po większej części politycznej natury. Wywalczyć wolność narodową półwyspu, oto cel, który zapalał umysły patryotów włoskich.

Wiadomo powszechnie, do jakiego stopnia rewolucja francuska rozbudziła miłość wolności we wszystkich narodach i o ile walki Napoleona doprowadzały do rozpacz i głęboko raniły w uczuciach narodowych cały ogół Europy.

To także jest prawdą, że tajne towarzystwa pozostające w mniej lub więcej otwartej niezależności od masonery i których działalność zwracała się w pierwszym rzędzie przeciwko Kościołowi, spostrzegłszy, że jedność włoska nie da się urzeczywistnić bez naruszenia nietykalności papieża, posługiwały się obudzonym zapalem patryotycznym dla swoich podziemnych knowań, i w początku cel antyreligijny osłaniały pozorami szczerego patryotyzmu. Była chwila w 1846 r. przy wstąpieniu na stolicę Apostolską Piusa IX-go, iż zdawać się mogło, że partya włoska nieprześlągnięta dotąd względem papieża, porzuci walkę i podda się jego władzy. Jednakże tajne towarzystwa rychło zrzucawszy przybraną maskę, wywołały rozruchy, które w 1849 r. zmusiły Piusa IX-go do ucieczki i szukania przytułku w Gaecie, skąd wrócił dopiero po roku, poprzedzony oddziałem wojsk francuskich. Od tej pory nastaje rozdział i zazarta walka między zwolennikami jedności włoskiej i obrońcami papieża.

Król Sardynii i Piemontu Wiktor Emanuel, wypędziwszy austriaków z wyższej Italii, z Toskanii, Parmy,

Modeny w r. 1859, w rok potem podnosi rękę na państwo Kościelne i zjawia się w Legacyach. Papież pomimo bohaterskiej obrony swoich żuawów i Moricieri, po bitwie pod Castelfidardo utracił monarchie Ankony i Umbryi. Cavour prowadził w dalszym ciągu swą wytrawną ale krętą politykę. Wypędził z Neapolu ostatnich Burbonów i osadził swego pana we Florencyi. W r. 1867 Garibaldi, przy pomocy Cavour'a urządził wyprawę na państwo kościelne; odpędziły go od Mentony wojska papieskie, wspierane przez armię francuską. Lecz w trzy lata później oręż francuski, zagrożony sam ze strony Niemiec zaprzestaje obrony wiecznego miasta. To też Wiktor Emanuel ukończył wkrótce zabór posiadłości kościelnych wtargnięciem do Rzymu 20 Września 1870 r. przez wyłom utworzony w Porta Pia. Tak się zakończyło to nieustanne i wciąż postępujące wdzieranie się Piemontczyków w granice ojcowizny Piotra św., tak dokonano tego powolnego obdzierania z doczesnej władzy papieża. Mazzini wyznał otwarcie, że zabór Rzymu był dawno przygotowany przez międzynarodową masoneryę, czerpiącą pomoc z protestanckiej Anglii.

Dom Sabaudzki był tylko biernym narzędziem w jej rękę, patryotyczne cele pustem zapożyczonym hasłem; dla wtajemniczonych były to tylko pozory. Wszystkie dzienniki antykatolickie od „Timesu“ londyńskiego do „Siccle'u“ w Paryżu gorąco przyklaskiwały napastnikom, wielbiąc i głosząc każdy krok stawiany naprzód. Aby przygotować opinię Europy, na gwałt wydobywano zarzuty i oszczerstwa przeciwko rządowi papieskiemu i gdy prasa i opinia nie znajdowały słowa nagany przeciwko najczęściej krzyżującym wybrykom luterskiej nietolerancji w Danii, Norwegii i Szwajcaryi, zaciekle prasa sekciarska w niebogłosy wrzeszczała z powodu najdrobniejszych wypadków wynikłych w Państwie Kościelnem np. z okazji młodego Mortary ¹⁾. Tajne

¹⁾ Edgar Mortara, żyd, był w dzieciństwie ochrzczony bez wiadomości rodziców żydów przez służącą chrześcijankę, wskutek tego dziecko wzięto od rodziców i wychowano po katolicku. Został zakonnikiem. Było to za pontyfikatu Piusa IX-go.
Przyp. tłóm.

towarzystwa dążyły do tego, aby postawić stolicę Apostolską w położeniu bez wyjścia i dać jej do wyboru: albo za-
 protestować przeciwko dokonaniem zaborowi i narazić się
 na smutne następstwa otwartej i nierównej walki, albo przy-
 jąć fakt dokonany i spaść z wysokości majestatu monar-
 szego do roli kapelana przy królu włoskim. Papiestwo w tem
 położeniu budziłoby uzasadnione podejrzenia u tych rządów
 katolickich, któreby się znalazły w nieprzyjaznych stosun-
 kach z Włochami królewskimi. Według mylnych przewi-
 dywań wrogów Kościoła, nastąpić musiał wtedy szybki nieu-
 chronny upadek papiestwa, bo dawny władca albowy szu-
 kał zbawienia w smutnej tułaczce po Europie, wrogo dla
 siebie usposobionej, albo też zamknąłby się w domu w cha-
 rakterze prywatnej osoby. W jednym i drugim razie kato-
 licyzm zagrożony w swej Głowie, znalazłby się w wielkiem
 niebezpieczeństwie.

Lecz te przewidywania i nadzieje nieprzyjaciół spelz-
 ły na niczem. Bóg nie opuścił swego zastępcy na ziemi,
 Pius IX-ty nie wyjechał z Rzymu, nie wszczynął bezcelo-
 wej walki i nie uznał poniżającego stanowiska, jakie mu
 rewolucya wyznaczyła, zamknął się w Watykanie, jak
 w więzieniu, jednocześnie przymusowem i dobrowolnem. Mil-
 czący zwykle, protest jego nabierał przy zdarzonej okolicz-
 ności uroczystej i piorunującej powagi. Leon XIII-ty po-
 szedł w ślady swego poprzednika; rękojmi ze strony rządu
 włoskiego nie uznawano w Watykanie. Nadto katolicy włos-
 cy otrzymali wyraźny zakaz jakiegokolwiek udziału w po-
 litycznych sprawach państwa, nie wolno im być ani wy-
 borecami, ani wybranymi. Pozwalają rewolucyi wzrastać
 i panoszyć się w dawnych dzierżawach Kościoła, ciężką od-
 powiedzialność za popełnione świętokradztwo składają na
 tych, którzy papiestwo trzymają w więzach, gotowi są jed-
 nak katolicy w każdej chwili wziąć się do uporządkowania
 ruin i wykończenia we wszystkich szczegółach rozwalonego
 gmachu, ale nie pierwej, aż wybije godzina przewidziana
 w planach opatrności.

Masonerya może sobie urządzać z wielkim przepychem
 obchody smutnej rocznicy 20 Września, jak to uczyniła

w 1895 r. nie zwiedzie tem łatwowiernych, lud włoski za-
 czyna pomału poznawać jakim brzemieniem ciąży na jego
 przeznaczeniu świętokradzki zabór. Papież więc nie rozpo-
 rząda już więcej siłą materyjalną, włada sumieniami swych
 wiernych, samym urokiem potęgi Bożej, której jest przed-
 stawicielem i szafarzem. Nigdy jednak jeszcze wpływ i po-
 waga jego słowa nie rozciągała się na tyle milionów wier-
 nych, nigdy tak nie przenikała do głębi duszy, nigdy nie
 rozlegała się z takiej wysokości.

* * *

W innych zaś krajach walki Kościoła do końca tego
 wieku nie są czem innem, tylko sporami w dziedzinie filo-
 zofii. Polityka państw bierze w nich udział częściej jako
 wniosek i praktyczne zastosowanie, niż jako przyczyna.
 Łatwiej też nam będzie rozplątać historyczny węzeł tych
 przesładowań. Przyjrzyjmy się bliżej tym ograniczeniom,
 które w Niemczech i we Francyi wprowadzono przeciwko
 Kościołowi z powodu podżegań rządów ze strony sekt za-
 ciekłych i wrogów papiestwa. Dla pozorów wynaleziono
 rzekomą sprzeczność między zasadami Kościoła katolic-
 kiego i tem wszystkim, co przeciwnicy ochrzcieli wy-
 mownem i chwalebne mianem „kult“ a pod tem słowem
 rozumieli nowoczesną cywilizacyę z jej cennymi zdobyczami
 i społecznym ustrojem ludów. I oto znowu zaniósł
 się na walkę między kapłaństwem i władzą świecką, jak
 to było w wiekach średnich, z tą tylko różnicą, że
 państwo nie walczy dla siebie w imię korzyści, jakich
 się spodziewa, walczy w imię zasad dla siebie obcych,
 które je opanowały i niem się posługują. To zcieranie
 się zasad jest stare, jak Kościół Chrystusowy, całe
 jego dzieje upływają na nieustannej obronie dogmatów od
 przekształcania i zaprzeczania.

Od czasu układów w Augsburgu ¹⁾ zasady antykatolickie
 otrzymały poparcie ze strony świeckiej władzy. Jednakowoż

¹⁾ Mowa tu o augsburskim pokoju religijnym zawartym w r. 1555
 między książętami rzeszy niemieckiej. (Przyp. tłóm.)

woż dopiero od chwili, gdy rewolucja francuska wywalczyła zupełną prawie niezależność przekonań, wtedy można było skutecznie oddziaływać na opinię powszechną i rozpaląć wojnę przeciwko Kościołowi we wszystkich krajach.

Dwie wielkie zasady kierują rozwojem myśli społecznej i obydwie stoją w rażącej sprzeczności z nauką katolicką: równouprawnienie wszystkich religij chrześcijańskich, z których każda domaga się dla siebie w krajach cywilizowanych jednakowych z innymi przywilejów — i zupełna niezależność, całkowita emancypacja myśli filozoficznej. Równouprawnienie kilku religij w państwie prowadzi do sceptycyzmu w praktyce i rodzi zobojętnienie w sprawach Wiary, wyrażone w dosadnym aforyzmie: „wszystkie religie są zarówno dobre“. Z niezależności zaś myśli filozoficznej wypada, że prawda religijna nie posiada sprawdziana filozofii, lecz przeciwnie zasada filozoficzna powinna dawać religii listy uwierzytelniające wobec rozumu ludzkiego.

Tak więc ściśle się wiążą ze sobą zobojętnienie Wiary z niezależnością przekonań. Religia schodzi do rzędu spraw, które rozstrzyga osobiste każdej jednostki zapamiętywanie, lub też zwyczaj narodowy i staje się wytworem przyczyn czysto-naturalnych. Naturalizm jest wspólnym pniem dla indyferentyzmu religijnego i niezależności przekonań. Z naturalizmem idzie w parze racjonalizm ze wszystkimi odcieniami, jakie wytworzył rozkiełzany umysł ludzki z panteizmem, materjalizmem i determinizmem¹⁾. W imię naturalizmu filozofowie XVIII-go wieku zwalczyli prawdy objawione w imię racjonalizmu; Wolter wyszydził Pismo św., tajemnice Wiary, cuda i prorocstwa, w imię niezależności osobistej; Rousseau wydał „Contrat

¹⁾ Materjalizm przeczy wszelkich innych twórców po za materją; panteizm dowodzi, że poza Bogiem nic więcej nie masz, bo wszechświat jest bogiem; determinizm łączy w sobie obydwie systematy, bo głosząc nieustanny rozwój wszechświata i jego udoskonalenie włącza w niego i Boga, jako najwyższą doskonałość, ucząc zaś fatalizmu w czynach i dziełach ludzkich, obala wolną wolę i straca ducha do rzędu materji.

social“; rewolucyjna wreszcie dogmatyka głosiła prawa człowieka, wyzwolone z pod wszelkich praw Bożych. Katolicy więc filozofowie przywrócili odjęte prawa Bożemu Majestatowi, wykazali piękność i jakby promieniowanie tajemnic religii na umysł ludzki, zaznaczyli niedostateczność rozumu, niedoskonałość natury i zbijali obojętność w sprawach religijnych. Oto zadanie, któremu się z kolei poświęcali: Chateaubriand, de Bonald, Józef de Maistre i Lamennais. Szyderstwom Woltera, ośmieszającemu dogmaty i ceremonie Kościoła, przeciwstawił Chateaubriand przepiękne stronic „Génie du Christianisme“, „Martyrs“, „Itinéraire“, gdzie piękności naszych obrzędów, wzniosłość historii św., szczytną poezję tajemnic Wiary opiewa wymownymi słowy w barwnych obrazach i harmonijnych opisach. Mrzonki popierane w „Contrat Social“ Bonald zbił dowodnie i przekonywająco w „Législation primitive“, gdzie wykazał, że nie masz ludzi, którzyby żyli samotni poza społeczeństwem bez podania, bez kierunku i bez prawa. W „Considérations sur la Revolution française“ i „Pape“ Józef de Maistre wykazuje dosadnie i gruntownie, ile bezsensowności jest w zdaniu, iż ludzie z własnej woli związali społeczeństwa i utworzyli prawa społeczne. A w „Soirées de Saint-Petersbourg“ wymowny myśliciel wykazał całe niedołęstwo i niedostateczność rozumu ludzkiego w rozwikłaniu wszystkich zagadnień i w wyjaśnieniu wszelkich tajemnic.

W kilka lat później Lamennais ogłosił pierwszy tom „Essai sur l'indifference“. Tu dowodzi konieczności władzy dla zapobieżenia anarchii religijnej, umysłowej, moralnej i społecznej, dla obrony umysłu ludzkiego od złudzeń myśli osobistych, co popierali przeciwnicy wszelkiej władzy i głosiciele sensualizmu. Nasi trzej apologety w zapale walki, jak to zwykle bywa, nie ustrzegli się przesady w przeciwnym kierunku i w obronie duchowej władzy nad myślami i przekonaniem osobistymi, wpadli z kolei w tradycjonalizm i fideizm¹⁾.

¹⁾ Są to systemy filozoficzne wręcz przeciwne racjonalizmowi, który

Kościół nie mógł przyjąć za swoje te zboczenia i błędy, które popełniali w zapale walki niektórzy z jego obrońców. Bezwątpienia niepodobna mu było zgodzić się, że rozum ludzki wystarcza do poznania wszystkich prawd objawionych, lecz również nie mógł i tego uznać, że umysł ludzki sam sobie zostawiony, nie odnajdzie żadnej z prawd pierwszorzędnych, na których stoi cała religia np. istnienia Boga, lub wolnej woli. Grzegorz XVI-ty potępił zasady fideizmu Lamennais'ego i Bautain'a, którzy zadaleko poszli w niedowierzaniu rozumowi ludzkiemu. Z drugiej zaś strony Kościół był zmuszony potępić w Niemczech Hermesa, w Austrii Guenthera za przesadne dowierzanie rozumowi. Były to dążności równoznaczne z ontologizmem Giobertiego i Rosmini'ego. Rozum z całą pewnością stawia zasady, które uzasadniają godziwość prawa, lecz jedno tylko Objawienie uczy nas o celu nadprzyrodzonym i w następstwie tego jedna Wiara może nas o tem przekonać.

Uznanie prawdy religijnej wypływa z działania woli ze strony człowieka i z łaski nadprzyrodzonej ze strony Boga. I do tego Boga dochodzimy drogą rozumowania; my Go nie znajdujemy bezpośrednio w nas żyjącego, chociaż odczuwamy w sumieniu naszym Jego największe tajemnicze działania. Choćbyśmy nie wiem jak badali w duszy naszej, nie wynajdziemy tam żadnej innej istoty, oprócz nas samych. Jeżeli zaś wezwiemy na pomoc zasadnicze pojęcia bytu, to pojęcia te ogólne będą oderwane, nie osobiste, nie możemy więc równać ich z bezpośrednią intuicją Boga żyjącego. Kościół śmiało krocząc po wytkniętej drodze prawdy, starannie unika wszelkich niebezpieczeństw, płynących z braku lub zbytku,

wszelką pewność opiera na wiedzy i rozumie, odrzucając Wiare i podanie. Te zaś systemy zaprzeczają wszelkiej pewności rozumowi, a całą podstawę prawdy opierają na Wierze płynącej z powagi Bożej lub ludzkiej, stąd fideizm. Rozum zbiorowy ludzkości zdolny stawiać zasady pewności, nie zaś rozum indywidualny, który powinien iść za zgodnością wszystkich ludów. Kościół stanął w pośrodku, ani nie przyznał rozumowi, ludzkiego niezależnego prawa do badań ani mu też wszelkiego prawa nie odmówił; nie przesadził jego naturalnej siły, ani o niej nie zwątpił.

(Przyp. tłum.)

wiec omija zwątpienie Lamennais'go i Bautina, jak również racjonalizm Hermesa i Guenthera, oraz panteizm Giobertiego i Rosmini'ego. Umie on utrzymać miarę środkową prawdy i aby nauka teologii po uniwersytetach katolickich postępowała po drodze właściwej, Leon XIII-ty na progu swego pontyfikatu w encyklice *Aeterni Patris* i potem niejednokrotnie wykazywał pożytek, jaki osiągną wierni, krocząc za św. Tomaszem po obszernej dziedzinie, skąd tak łatwo zboczyć na pokrzyżowane ścieżki, jakie wytworzył i powikłał w naukach praktycznych i filozofii, nadmierny rozwój wiedzy ludzkiej.

* * *

W Niemczech w pierwszych latach tego wieku Fichte, Schelling, Hegel wprowadzili na uniwersytety niemieckie filozofię panteistyczną, której echo odbiło się we Francji, w prelekcjach Cousina. Powtarzało się ono potem w pismach Vacherota, w egzegezie Strausa, w twierdzeniach szkoły tubinckiej, w teoriach Renana, co do osoby Jezusa Chrystusa; utrwaliło się w materyalizmie Feuerbacha, Vogta, Büchnera, Virchowa, wreszcie w ewolucyjnym monizmie Hoeckla. Powrócimy jeszcze do nich.

Wobec tego rozpasania, które dla osobistych przekonań, zapatrywań i grymasów wyprowadzało na światło dzienne wszystkie możliwe, najczęściej burzące twierdzenia, wrogie moralności publicznej i związkowi społecznemu, rzymscy papieże, którym Chrystus powierzył skarb Wiary i moralności, nie mogli się zawahać ani na chwilę z potępieniem tych dziwacznych błędów, które się zjawiały ze wszech stron. Wszystko poruszono w posadach i o wszystkim naraz zwątpiono, i ten anarchiczny chaos pojęć przez nadużycie znaczenia słowa, nazwano cywilizacją! Ponieważ zdumiewiające odkrycia, które zawdzięczano znacznemu postępowi wiedzy, wpłynęły na polepszenie warunków materyalnych, gdy jednocześnie anarchia filozoficzna brzemieniem ciążyła na umysłowym życiu ogółu, przypuszczano bez żadnej podstawy i słuszności, że te wynalazki, które

tak skutecznie wpłynęły na postęp cywilizacji, zależały jako skutek od przyczyny od tego rozpasania myśli, które się wtedy rozwinęło, i połączywszy w jedną całość wynalazki i bezprawia myśli, dano tej mieszaninie imię: „cywilizacji nowożytnej!“ Nazwano postępem, nie tylko rzeczywisty rozwój przemysłu i zdobycze naukowe, lecz również bezład filozoficzny, dziecinne uganianie się za nowością, dochodzące często do manii, oraz branie za jedno zasady socyalne z moralnymi. I nie tylko, że cofano się w filozofii do przestarzałych błędów materializmu, ateizmu, naturalizmu, lecz głoszone powszechnie, jako konieczny warunek cywilizacji i nowożytnego postępu, nieograniczone prawo dla każdej istoty ludzkiej, do tworzenia sobie dowolnych zasad filozoficznych i religijnych, któremi się ma kierować w życiu; ogłoszono bezwzględne prawo wolności, a co z tego płynie, pozwolono wszystkim błędzić i źle postępować.

Z cudowną roztropnością, wiedziony przez Ducha św. Pius IX-ty wybrał i oddzielił, w tem bezwarunkowym, bezmyślnem hołdowaniu wolności, w tym liberalizmie, kłół błąd, będący urodzajnym nasieniem wszystkich współczesnych krańcowych zasad potępionych przez poprzednich papieży i wypisał je w znakomitym „Syllabusie“ oraz streścił w dwóch zdaniach, które sam potępił: „Wszystkie mniemania wolno zarówno głosić i utrzymywać“. „Najwyższy pasterz powinien się pogodzić wreszcie z postępem, wolnością i cywilizacją współczesną“.

Zrozumiemy całą doniosłość tego potępienia, gdy uprzytomnimy sobie, co przeciwnicy rozumieli pod tem słowem cywilizacja, że rozpasanie filozofii brali za jedno z rzeczywistym postępem. I trzeba było całej złej woli przeciwników ażeby papieski wyrok wziąć w tem znaczeniu, że Pius IX-ty potępił, wyklina prawdziwy postęp wiedzy i cały zbiór zdumiewających wynalazków. Wielu prałatów, między nimi mg. Dupanloup, następnie arcybiskup Peruzy, który nam dziś panuje chwalebnie, Leon XIII-ty dowiedli światu, że gromy papieskiego listu nie odnoszą się do istotnej cywilizacji. W przeciwieństwie do „nowożytnej

cywilizacji“, do której w skutek pomieszania pojęć przeciwnicy włączali swawolę i bezład myśli, Jezuita rzymscy dali swemu wydawnictwu wymowny tytuł: „cywilizacja katolicka“ (*civiltà cattolica*). Syllabus potępił znaczną liczbę też z innych dziedzin, jako źródło władzy wychodzące od ludu, lub bezwzględne prawa większości, co wielu światłym mężom, nawet dobrze ze sprawą obeznanym, wydało się podstawą państwa nowożytnego i zasadą praw demokratycznych. Jak można było przewidywać po ogłoszeniu bulli *Quanta cura*, której „Syllabus“, był dopełnieniem, wybuchła gwałtowna polemika w przeciwnym obozie; niektóre rządy a między nimi i Napoleon III, wzbronily ogłoszenia bulli.

Papieże w ogłaszaniu nauki katolickiej, trzymają się sposobu uświęconego wiekami, że zamiast zdanie, dotyczące Wiary i moralności, wyrazić wprost, w formie twierdzącej, wyrażają je ubocznie w formie przeczącej, potępiając zdanie sprzeczne. To dało powód do wielu mylnych zarzutów i obron; biorąc się bowiem do polemiki zapomniano, że potępienie jakiegoś mniemania nie pociąga za sobą we wniosku potwierdzenia zdania przeciwnego (*contraire*), lecz tylko sprzeczne (*contradictoire*), jak mówią logicy, i z tego zapomnienia praw logiki wynikło wiele nieporozumień, między napastnikami i obrońcami. Lecz te spory są dziś od nas daleko, należą do przeszłości. Zostało jedno i trwa dotąd w swej sile, to, co ogłoszono o wyższości prawdy nad prawa wolności, praw Bożych nad prawa ludzkie; dano pierwszeństwo sprawiedliwości, niż prawu liczby i siły. W tem Piusowi IX-mu dziś socjologowie oddają zupełną słusność: błąd wolnomyślny, potępiony swego czasu w imię Wiary, potępiono dziś w imię wiedzy i nabytego dotychczas doświadczenia społecznego.

Przepaść między Kościołem i wolnomyślną nauką utworzona wydaniem Syllabusa, stała się jeszcze głębszą, gdy w 1870 roku sobór watykański ogłosił nieomylnność biskupa rzymskiego. Niektóre rządy mocno się tem zaniepokoiły, jakby orzeczenia czysto dogmatyczne mogły im grozić niebezpieczeństwem. Kilku ludzi słabej woli upadło, bo trudniej im było przypuścić, że Duch św. otacza swą

opieką jednego człowieka, niż że ją rozciąga nad całym zebraniem biskupów. Kilka umysłów wyniosłych i dumnych zaznaczyło swój upór i kilku kapłanów takich, jak Doellinger w Niemczech i Michaut w Szwajcarii, którzy odmówili przyjęcia dogmatu. Powstała sekta staro-katolików, dziś już upadająca; nie miała ona nigdy żywotności i byłaby się nie ustaliła, gdyby jej państwo nie popierało.

W Szwajcarii stare nienawisci datujące się od walki Sunderbundu i na chwilę przygasłe, obudziły się na nowo pod technieniem staro-katolickim. Biskupów wiernych Rzymowi wypędzono; zabrawszy kościoły katolikom oddano je nowej sekcji.

Powoli te surowe przepisy przeciwko Kościołowi straciły na swej sile. Dziś prawie że niema staro-katolików, biskupi zasiadają spokojnie na swych stolicach, świątynie tylko zabrane nie wróciły dotąd do swych prawych właścicieli.

* * *

W Niemczech walka z Kościołem miała w tym wieku przejścia i ostre i długie. W pierwszej połowie naszego stulecia Kościół musiał się bronić wobec ciągłego wdzierania się władzy świeckiej w sprawy religii, ale zatarg ten ani na chwilę nie przybrał tak ostrego i żywego przebiegu, jak w Pruszech, gdzie wskutek rozporządzenia Fryderyka Wilhelma III-go o małżeństwach mieszanych i sprzecznego temuż prawa papieskiego, zabraniającego kapłanom katolickim błogosławienia ślubu tych małżonków, którzy się oświadczyli za wychowaniem dzieci w religii protestanckiej, arcybiskup koloński Klemens - August Drost - Vischering dostał się do więzienia (1837 r.), a książę biskup wrocławski hrabia Sedwigthg odstąpił od Kościoła i przyjął protestantyzm. W połowie tego wieku znaleziono *modus vivendi* i pokój, który Kościół zaledwie mógł przyjąć, trwał aż do założenia Cesarstwa Niemieckiego w 1870 r.

W tym czasie Bismark rozpoczyna osławioną walkę z Kościołem „kulturkampf“. Kierunek nad Kościołem zło-

no w ręce ministra wyznań, potem rząd wszedł do wszystkich szkół w państwie (1872 r.) i wypędził stamtąd najprzód Jezuitów (1872 r.) a wkrótce potem Redemptorystów, Lazarystów, Kapłanów Ducha św., panie Serca Jezusowego jako z tamtymi związanych.

W Maju 1873 r. wydano prawa, z tego powodu nazywane majowemi, które cały zarząd nad Kościołem oddawały rządowi. Biskupi i kapłani oparli się tym rozporządzeniom i wielką ich liczbę skazano na karę pieniężną i na więzienie, innych złożono z urzędu, pensję duchowieństwu rząd wstrzymał (1885 r.), stowarzyszenia religijne oprócz tych, co posługiwały chorym, rozwiązał, wreszcie opornych i nieposłusznych kapłanów skazał na wygnanie. W całym cesarstwie niemieckim pozbawiono katolików praw im przysługujących.

Wobec tych niesłusznych ograniczeń obudził się zapal w katolikach, wzrosła ich siła i odwaga. W parlamencie cesarstwa i sejmie pruskim tworzą centrum, stronnictwo karne i wpływowe pod wodzą zdolnych przywódców, z Windthorstem na czele. Stojąc między liberalną i socjalistyczną lewicą, a zachowawczą prawicą, rząd musiał szukać pomocy i oparcia w katolickim centrum, gdy przeprowadzał nowe projekty, na jakich mu wiele zależało. Przed każdym głosowaniem przedstawiciele rządu umawiali się z przywódcami katolickimi i centrum nie oddawało swych głosów rządowi, nie otrzymawszy jakiego ustępstwa na rzecz Kościoła. Wspierane mądrą polityką Leona XIII-go, centrum odniosło wreszcie zwycięstwo i zmusiło do ustąpienia w 1879 r. ministra Falka, twórcę praw majowych. Powoli nieporządki po dycecyjach usunięto, prawa przeciwko Kościołowi zawieszono. Klerycy na wydziałach teologicznych otrzymali zwolnienie z powinności wojskowych (1890 r.). Wszystkie pensje rządowe i płace dla duchowieństwa katolickiego ponownie rząd asygnuje (1892 r.); nawet zakony i stowarzyszenia religijne powróciły. Pozostaje tylko otworzyć granice państwa Jezuitom; chwila ta zdaje się być bliską.

* * *

W miarę jak się szerzyły teorie filozoficzne, wrogie dogmatom katolickim, w miarę jak prawodawstwo państw dawało coraz większe swobody wszystkim wyznaniom religijnym, dozwalało głoszenia wszystkich przekonań i mniemań — przesiąkało też niemi coraz więcej nauczanie szkolne, pozostające w rękach rządu. Trudno było państwu, co się szczyściło swem prawem o wolności sumienia i wolności przekonań, wymagać od przewodników młodzieży, aby się tej wolności zrzekli. Stąd też wypadło Kościołowi wykłady w wielu szkołach początkowych, średnich i wyższych uznać za niebezpieczne i szkodliwe dla sumienia swoich wiernych.

We wszystkich czasach Kościół wywalczał sobie prawo nauczania. Zastosowanie tego prawa w żadnym innym czasie nie okazało się tak potrzebnem, jak wtedy, gdy państwo zajmwszy neutralne miejsce wobec zasad religijnych, nie chce i nie może nawet określić szkołom prawidłowego nauczania, lecz zostawia kierownikom młodzieży wybór między zasadami przeciwnymi.

Uznawszy raz obojętność państwa w tym względzie, musimy z konieczności dojść do zupełnej bierności państwa w szkolnem nauczaniu religii i filozofii.

Lecz Kościół zarówno nienawidzi indeferentyzmu jak neutralności. Z konieczności musi sprzeciwić się prawodawstwu, które chce jego wiernych obdarzyć prawem neutralności w sprawach religii, co uważa jako zamach na prawdę, na sumienia wiernych, prawa Boże i prawa człowieka. I w rzeczy samej państwo głosząc zasadę o wolności sumienia i działania, oraz dając rodzicom prawo religijnego wychowywania dzieci według ich woli, odejmowało Kościołowi możliwość do praktycznego stosowania prawa wiecznego w prawodawstwie nowożytnem.

Wolność nauczania uznana przez państwo, jako wniosek płynący z wolności sumienia, a żądana przez Kościół jako wypływająca z jego posłannictwa, musiała mu być przyznana. Stało się to w Belgii 1831 r., we Francji 1850 r. po długich, zatargach, rozpoczętych procesem, wytoczonym wolnej szkole w r. 1831 i ciągnących się dzięki wysiłkom mgr. Parisis, Louis Veuillot i Montalembert'a.

Walki przeciwko państwowemu monopolowi uniwersyteckiego nauczania, skończyły się w części zwycięstwem katolików, dzięki pomocy Thiers'a i ogłoszeniu prawa Falloux'a ¹⁾.

Nauczanie wyższe pozostało we Francji zmonopolizowane przez państwo. Szkoły początkowe były wyznaniowe; na przełożonego włożono obowiązek odmawiania modlitwy przed nauką oraz wykładu historii św. i katechizmu. Średnie nauczanie było wolne — to znaczy, że osoby prywatne mogły otwierać średnie zakłady naukowe —; bakalaureat przyznawali profesorowie wydziałów w imieniu państwa. Dopiero w 1875 r. prawo francuskie przyznało wolność nauczania wyższego. Odtąd służyło prawo każdemu zakładać wydziały prywatne a przez ich połączenie wytwarzał się uniwersytet. Słuchacze takich uczelni składali egzamin dojrzałości wobec senatu złożonego w części z profesorów prywatnych, w części z profesorów państwowych. Taki porządek trwał do r. 1879. W tym roku minister Juliusz Ferry wniósł do izby projekt prawa, które pod pozorem przekształcenia wyższego nauczania, podkopywało nauczanie średnie. Artykuł siódmy tego prawa głosił zakaz nauczania wszystkim członkom stowarzyszeń przez rząd nie zatwierdzonych. Było to zawieszenie wykładów, w większej części kolegów wolnych a przede wszystkim tych, którymi zawiadywali Jezuici. Szczęściem dla zakonów prawica w izbie francuskiej żywo zbijała ten groźny dla katolików projekt, a z lewicy wystąpił przeciwko niemu z całą gwałtownością, młody i ambitny mówca Etienne Lamy, który dla przekonań bez wahania poświęcił swoją świetnie się zapowiadającą przyszłość polityczną.

Artykuł przyjęty w izbie przepadł w senacie. Pomimo tego Juliusz Ferry wydał szereg rozporządzeń, któremi wygnał z ich siedzib wszystkich członków stowarzyszeń męskich, z wyjątkiem Trapistów; klasztory zamknięto, kaplice zapieczętowano. Co się tyczy kolegów, zarządzanych przez te stowarzyszenia, większa ich część z konieczności zmieniła zarząd od początku października 1880 r.

¹⁾ De Falloux, minister wychowania publicznego we Francji do r. 1849.

Zaledwie kilku zakonnikom, mieszkającym poza klasztorem pozwolono (na mocy wydanych świadectw ograniczających, czy pozwalających lub zabraniających, niewiadomo) na otwarcie klas, aby tym sposobem mogli zarobić na utrzymanie. Te bezpożytecznie zarządzane środki podurzały życie kolegów; kilka z nich doprowadzone zostały do upadku, inne zmniejszyły siły naukowe. Wszystko to naruszyło jednolitość w karności edukacyjnej, i nie jednego ucznia chwilowo odstraszyło od szkół wolnych.

Te szkody chwilowe już sobie powetowano; zakonnicy powoli wrócili do swych siedzib, kaplice otwarto. Kolegia tylko pozostają pod szczególną opieką państwa. Po dwudziestu latach niepozostało nic więcej dla Kościoła i Francji z tych surowych praw, tylko same szkody dla nowożytnego ducha i żadnej korzyści, tylko smutne wspomnienia bezcelowego prześladowania.

* * *

Wszystkie te zatargi miały swoją podniętę w wysiłkach niezależnej myśli. Dało się to odczuć przedewszystkiem w zakresie elementarnego nauczania od czasu, gdy powstał ruch filozoficzny, który się zaznaczył w piśmie: „Critique philosophique“ w stopniu zaś mniej wysokim w „Ligue de l'enseignement“, będących na usługach masonerii. Dążono do pozbawienia prawa, przysługującego wszystkim obywatelom, tych przewodników młodzieży, których szata i charakter religijny świadczyły publicznie o ich zupełnej uległości Kościołowi.

Od czasu Napoleona III-go nadanie potrójnego charakteru (trylogia) nauczaniu elementarnemu t. j. bezpłatności, — obowiązkowości — i bezreligijności — było główną zasadą, na której miało się oprzeć nowo wypracowane prawo o szkolnictwie. Rozpoczęto od ogłoszenia prawa, jakie ma każdy obywatel Rzeczypospolitej do uczenia się, a więc prawa wszystkich dzieci do nauki, bo tylko w młodocianym wieku można pobierać wykształcenie. To prawo dziecka

pociąga za sobą obowiązek rodziców i państwa do zapewnienia dzieciom możności korzystania z niego. Z tego zaś obowiązku płynie bezpłatność i ześwieczenie nauczania. W tym tylko razie można rodziców zmusić do posyłania dzieci do szkoły, jeżeli naukę udziela się bez opłaty, inaczej rodzice niemożnością opłacania szkoły będą się zasłaniać i tłómaczyli złą swoją wolę. Szkoła musi być świecka, bezreligijna, bo tylko taka może się nazywać obojętną wobec rozmaitych wierzeń, i niepodobna zobowiązywać wolnych obywateli, wyznających jakąś inną religię, lub nie mających jej wcale, do posyłania swych dzieci do szkoły, gdzie urzędowo głoszonoby i narzucano słuchaczom jeden jakiś dogmat.

Tak osłaniały się pozorami, pozorami powagi dla prawa i uznania dla godności osobistej obywateli, zamachy skierowane przeciwko wierze ludu francuskiego. Od 1867 r., od czasów ministra Duruy, można było się przekonać, co było najważniejszego dla kierowników nawa państwa w tym trojakim charakterze elementarnego nauczania.

Teoretycznie rzecz biorąc, zabezpieczenie praw dziecka było celem, bezpłatność i ześwieczenie środkami do wykonania celu. W praktyce zaś wiedziano jeszcze przed ogłoszeniem obowiązkowego nauczania, że bezpłatność będzie w ręku rządu bronią przeciwko szkołom prywatnym (wolnym). Prawo z 1867 r. pozwoliło istotnie radom municypalnym głosować za bezpłatnością szkół elementarnych, a to w tym celu, aby szkoły zgromadzeń religijnych pozbawić słuchaczy.

Tak więc ujawnił się cel właściwy, do którego dążyli skryci twórcy nowego prawa. Powoli też opuszczono z trzech wyżej wskazanych warunków szkolnictwa, „obowiązkowość nauczania“ i zatrzymano dwa tylko słowa z trylogii t. j. „bezreligijność“ i „bezpłatność“, która była sposobem do uzyskania pierwszej.

W 1881 r. prawo orzekło, że wszelkie wyznanie i charakter religijny nauczyciela nie da się pogodzić w żaden sposób z jego obowiązkiem publicznego kierownika młodzieży. Równocześnie wzbroniono nauki religii po szkołach

publicznych. Izba nie chciała nawet moralności, płynącej z powagi Bożej, dopiero najwyższa rada oświecenia publicznego administracyjnie wprowadziła do programu szkolnego paragraf o obowiązkach względem Boga.

Wszystko to razem nie przeszło ani w izbie, ani w prasie bez licznych komentarzy i uwag. Przyznajemy ze smutkiem, że dowcipne połączenie trzech tych słów: obowiązkowość, bezpłatność i bezreligijność wywołały wśród obrońców Kościoła pewne błędy w praktyce. Wiele mianowicie czasu stracono niepotrzebnie na zbijanie zasady obowiązkowości. Takie zaprzeczanie było w wysokim stopniu niebezpieczne i niepolityczne w państwie na wskroś ludowym, bo zdawało się sprzeciwiać szerzeniu oświaty wśród ludu. Nadto miało ono inną o wiele słabszą stronę: prowadziło wprost na fałszywe tory i zadawało kłam całej przeszłości Kościoła, który od XII-go wieku na soborach nastawał na obowiązkowe nauczanie szkolne a wiadomo, że w owym czasie wszystkie orzeczenia soborów były w czyn wprowadzone przez władzę świecką. Cały więc szturm katolickiej partii powinien był być zwróconym przeciwko bezreligijności i bezpłatności.

Bo, że prawo nakłada jakieś obowiązki na obywateli, to z tego nie płynie wcale wniosek, aby te obowiązki nie pociągały żadnych kosztów ze strony osób, względem których zostało ogłoszone. Np. prawo poddające aptekarzy nadzorowi, na tej samej stronie kodeksu określa podatek na utrzymanie tej inspekcji.

Bezpłatność powszechna i bezwzględna wcale nie wypływa z obowiązku, tem mniej bezreligijność nie jest z nim związana. Można się bowiem zgodzić, że w tych warunkach, w jakich znajdują się państwa nowożytne, prawa rodziców winny być szanowane przez kierowników młodzieży, a co z tego płynie, szkole nie wolno narzucać jakichś wierzeń wychowankom swoim wbrew woli ich rodziców; ale to uznawanie praw rodziców nie powinno iść aż do zupełnej neutralności względem religii wogóle, i iść tak daleko nie może wobec nieuniknionych zagadnień

wieczności, na których wspiera się cała moralność człowieka.

Nadto, nie jest to prawdą, że publiczne wyznawanie jakiegokolwiek religii przez nauczyciela musi naruszyć wolność sumienia jego uczniów. Przeciwnie, o ile więcej kierownik zakładu naukowego będzie przekonany o konieczności Wiary dla każdego człowieka, tem więcej będzie się czuł usposobiony do uszanowania w swym wychowanku przekonań, które go łączą z religią jego rodziców.

Wreszcie dodaję, że jest to wbrew wszelkim zasadom prawa nowożytnego usuwać obywatela od zajęć publicznych dla jego zasad, czy też charakteru religijnego. To są rzeczy, dotyczące się sumienia, o czym z punktu widzenia nowożytnych pojęć prawa cywilnego nie powinno być mowy. Lecz cóż tu mówić o logice i o jakimkolwiek prawie słuszności wobec tych, którzy dzierżąc władzę wykonują ją nie według wzniosłych i szumnych zasad, jakie sami publicznie głoszą, ale w imię zacieklej nienawiści, mniej lub więcej ukrytej? Cała wymowa hr. de Mun, Chesnelong'a, Lucyana Brun, — wyliczając tylko przywódców, — nie mogła uchylić prawa o głosowaniu za odjęciem charakteru religijnego szkołom początkowym. Wkrótce zastosowano to samo prawo do służby wojskowej, bo w imię równości wszystkich obywateli wobec prawa, zawieszono zwolnienie od powinności wojskowej, przysługujące dotąd duchowieństwu katolickiemu.

Odtąd wszyscy nowicyusze po klasztorach i seminarzysci muszą odbyć trzyletnią czynną służbę, przywilej dwuletniej służby, mają ci wszyscy, którzy uczestniczą w misjach zagranicznych lub w pracy parafialnej. Za asilnem staraniem uzyskano tę dogodność, że przy pełnieniu trzyletniej służby klerycy zostają umieszczani przy ambulatoriach i szpitalach wojskowych, lecz niepodobna było otrzymać pozwoleń, aby przyszli księża spełniali obowiązki wojskowe poza kosztarami. Większość izby uparła się, aby przymusić do spełniania ogólnych obowiązków ludzi, których samo prawo przeznaczyło do posług religijnych. Gdy rokowania parlamentarne osłaniały się pozora-

mi równości i słuszności, dzienniki mniej ostrożne, a więcej otwarte wyjaśniły, że główną i jedyną sprężyną tych postanowień, jest nienawiść względem Kościoła.

Zmuszając młodego seminarzystę do przejścia przez koszary spodziewano się, że jego lat dwadzieścia nie wytrzymają próby, że powołanie prysnie i obfite źródło, zasilające kapłaństwo zmniejszy się widocznie, a może nawet wyschnie zupełnie. Głoszono te przewidywania i nadzieje. Aby je urzeczywistnić, podniesiono nieludzkie wrzaski: „Księża, tornister na plecy“! Praktyka zadała kłam tym nadziejom. Zapewne, że duchowieństwo z powodu tego prawa poniosło szkody; prawda, że na niem zaciężyło przykrem brzemieniem, ale prawie wszyscy seminarzyści żołnierze wrócili z powrotem. Bracia szkół chrześcijańskich nie spostrzegli ubytku w swoich nowicyuszach, owszem liczba ich się pomnożyła dzięki małym nowicyatom. Zakony również nie wiele ucierpiały z powodu wprowadzenia tego prawa.

Z kapłanów, którzy się nie oddali ani posłudze parafialnej, ani misyom, a więc nie mogli korzystać z ulgi przy spełnianiu powinności wojskowych, wielu, by nie służyć trzeciego roku, pozyskało stopnie akademickie, co musiało podnieść ogólne wykształcenie duchowieństwa, dodać powagi kolegom prywatnym, gdzie wymienieni księża nauczali i nawiązać między nauką świecką i Kościołem nowe, ściślejsze łączniki. Z drugiej zaś strony w koszarach żołnierze seminarzyści spełniali ważne i pożyteczne apostołstwo przykładem i słowem. Życie wspólne na kwaterze zdołało wypłenić wiele uprzedzeń wśród żołnierzy. Tak trochę dobrego wyszło ze złego i to w takim zakresie, iż niektórych katolików podniosło na duchu.

Wobec nieoczekiwanych skutków niektórzy ludzie, skądinąd roztropni, dopuszczali się w tym względzie przesady; twierdzili bowiem, że złych wpływów koszar i to bezpośrednie zetknięcie się obyczajów duchownego ze zwyczajami żołnierza nie należy się obawiać ani na razie, ani też później, w porze zupełnej dojrzałości.

Lecz w każdym razie pominawszy tych, którzy giną, ci co wracają z powrotem, są więcej ustalen i lepiej uzbrojeni, mniej bojaźliwi wobec świata, dobrze przygotowani do przebywania w towarzystwie nieprzyjaznem i zobojętniałem, nagradzając jakością, co się traci na ilości.

Te prawne ograniczenia i prześladowania, nie przeszły bez protestu ze strony biskupów i księży. Pewien Jezuita obcej narodowości, został wygnany z kraju za to, że publicznie z ambony krytykował prawo o powszechnym poborze wojskowym; proboszczom odmówiono pensyi; wielu biskupów, między nimi mgr. Gothe-Soulard i arcybiskup d'Aix pozbawieni zostali pensyi za wykroczenia przeciwko izbie państwa. Państwo, które głosiło, że w duchowieństwie konkordacyjnem widzi pomocników swoich, przywłaszczyło sobie względem nich takie prawo, jakiego nie posiada nad innymi, to jest władzy karania grzywnami bez żadnej procedury sądowej.

Aby zedrzeć wszelkie pozory i ujawnić istotną nienawiść rządu francuskiego, Leon XIII-ty w 1892 r. w całym szeregu następujących po sobie uroczystych pism, zobowiązał duchowieństwo i wiernych Francyi do uznania tej formy rządu, którą sobie kraj obrał, i zajęcia lojalnego stanowiska wobec rzeczypospolitej i instytucyj w państwie istniejących. Można powiedzieć, że kler francuski w ogóle zastosował się do wskazówek papieża.

Pomimo zaś tego lojalnego kroku, rząd wydał nowe prawa skarbowe, nazwane *les lois d'abonnement* i zażądał od zgromadzeń religijnych poddania się im pod pozorem, że ich dobra są martwej ręki (*main morte*). Wiele zgromadzeń zgodziło się na sekwestr i sprzedaż przymusową, zamiast się poddać wymaganiom skarbu.

Jedno z nowożytnych prawodawstw pod pozorem uregulowania buchalteryi po fabrykach, nałożyło na nią reguły i skomplikowane i ciasne i uciążliwe, tak, że wielu z właścicieli musiało założyć protest. Republikanów gniewał ten upór i upatrywano w nim bunt przeciwko prawu.

Należałoby im wytłómaczyć, że jest to poszanowaniem prawa, gdy się odwołuje o jego powstrzymanie do ministra i do władzy prawowitej, bo prawo przewidziało apelację i w tym celu ustanowiło władzę odpowiednią. Tak też ze strony zgromadzeń zakonnych nie można tego nazwać oporem względem prawa, orzekającego opłatę, albo sekwestr, jeżeli one wybrały raczej sekwestr, niż opłatę. Niemasz tu nieposłuszeństwa, ale prosty wybór, przewidziany i uprawniony przez prawo, które tylko jedno może być i jest sędzią o ile wybór był sprawiedliwy.

* * *

W chwili, gdy te słowa kreślę, nowe chmury się gromadzą, wolność nauczania jest zagrożona, zakony religijne nowe czeka niebezpieczeństwo. Jednocześnie, gdy nie tylko katolicy ale zwykle liberały tacy, jak p. Jules Lamaître stoją na czele zastępu, który wnosi podanie przeciwko masoneryi, ta odpowiada prośbą, domagającą się wypędzenia Jezuitów. Obie strony walczą o dusze i przekonania ludu.

Pierwsi katolicy ustanowili patronaty, nie tylko aby dalej popierać szkoły o charakterze chrześcijańskim, lecz aby zbierać owoce wśród wychowanców szkół rządowych. Od kilku lat liga nauczania usiłuje również utworzyć patronaty dla szkół poza wszelkimi ideami religijnymi, a zarazem wpływ swój stara się rozciągnąć i poza szkołę. W tym celu potworzono stowarzyszenia byłych uczniów, instytucje wzajemnej pomocy, kursa dla dorosłych, szkoły wieczorne, konferencye, mające na celu szkolenie Kościołowi w opanowaniu duszy ludu. Przyszłość należy do tych, co wytrwają i więcej się poświęcają. Nam się zdaje, że to uczynią katolicy. Ruch obecny, mający na celu kształcenie dorosłych, jest tej samej natury, co jemu podobny w r. 1867 za ministerium Duruy. Te same powody, co zniweczyły ruch pierwszy, paraliżują obecny, chyba, że państwo rzuci jako przynętę, zapłaty pieniężne. Lecz aby za-

spokoić pragnienia wszystkich, potrzebaby sumy tak wysokiej, że finanse publiczne nie wystarczyłyby.

O ile więcej usiłują oddalić lud od Kościoła — tem bardziej Kościół zbliżasię do niego. Księża wyszedłszy z ludu i zetknąwszy się z nim bezpośrednio w koszarach, coraz więcej przyswajają sobie sposób przemawiania najodpowiedniejszy dla ludu. Frazeologia kościelna wykształcona na zwyczajach monarchicznych, ustępuje miejsca frazeologii demokratycznej, która przyjemniej wpada w uszy ludu, zachowując nienaruszone podstawy religii i jej naukę. Lecz przez to samo, że demokracja istnieje i że ma rację bytu, prawo demokratyczne szerzy się w umysłach, wykształca się w słowach i pozwala Kościołowi jednocześnie pozyskać sobie sumienie ludu i przeciwstawić bezbożnym wybrykom rządu własne zwycięstwa i to w języku, który wszyscy rozumieją, i którego rząd przeczyć nie może nie przecząc jednocześnie swym własnym zasadom.

Zgodne braterstwo dwóch władz, które długo panowały w naszych instytucjach starodawnych, zerwało się w nowych i nie spodziewając się rychłego pokoju, możemy mieć jednakże nadzieję, że kiedyś znowu nastąpi porozumienie.

Takie są w ciągu tego wieku boje Kościoła walczącego. Na ogół można powiedzieć, że Kościół wyszedł z nich zwycięsko. Leon XIII-ty więził w swoim własnym pałacu, pozbawiony państwa, wyobraża duchowe nadzieje i nieśmiertelne, nieustanne zwycięstwa prawa. Jest to najwyższa władza moralna na świecie, panująca w spokoju nad sumieniami katolików, wzbudzająca cześć dla siebie u wszystkich obcych.

Dwaj wielcy papieże, którzy objęli swym pontyfikatem pięćdziesiąt cztery lata ostatnie tego wieku, prowadzili walki każdy w inny sposób, i odnieśli zwycięstwo. Pius IX-ty zaznaczył widoczne granice prawowierności w zagmatwanej dziedzinie pojęć współczesnych — określił naukę i wykazał jednolitą moc katolicyzmu. Leon XIII-ty wsparty na tej spoistości wewnętrznej, wywalczył dla papieża w radzie książąt, w rządzie ludów to miejsce, które na czas

jakiś było straciło, gdy król włoski targnął się na doczesną władzę zastępcy Chrystusowego. Za natchnieniem wielkiego papieża jednocześnie wzniosłem, potężnem i zbiorowem Kościół szukał sobie sposobu do życia i wzrostu wśród świata, stojącego na zasadach pozornie wrogich katolicyzmowi.

Te środki Kościół sam sobie wywalczył i żyje w pokoju i zgodzie ze wszystkimi prawie państwami. We Francyi, nie dają mu *minimum* jego wymagań i praw, pomimo nieustannego podburzania sekt i wrogiego działania polityków, spokój powoli powraca; bo trudno teraz jątrzyć lud i buntować go przeciwko bezbronny, którzy nadto jeszcze sami są prześladowani. O ile zaś Kościół stracił swe wpływy urzędowe, zdobył w to miejsce bezwzględne panowanie nad duszami i dziś nie są znane w świecie katolickim ograniczenia, zwane niegdyś gallikanizmem lub liberalizmem, tak dalece, że gdy tego roku „wszczęto rozprawy“ według słów listu apostolskiego z powodu książki po angielsku pisanej pod tyt. „Życie Ojca Heckera“, jako też jej tłómaczenia na francuski, Ojciec św. potępił pewne twierdzenia mogące wzbudzić niepokój w duszach — to słowo papieża znalazło jednogodne, ze czcią połączone uznanie. Te potępione przez Ojca św. twierdzenia mniej lub więcej jasno wyrażone dążyły do rozszerzenia niezależnych przekonań osobistych, ze szkodą ogólnej zgody i jedności, do wyniesienia wolności ze szkodą zwierzchnictwa i zarządu. Było to pod pokrywką mistycyzmu pewne dążenie liberalne. Wystarczyło, aby najwyższy pasterz i nauczyciel ukazał niebezpieczeństwo, a wszyscy katolicy jednocześnie spostrzegli, że na manowce prowadziły te podejrzané zasady.

Duchowy majestat papieża wzrastał pomimo zupełnego upadku jego władzy doczesnej. Tu pozostawił ślad swej wszechmocnej prawicy Król Kościoła, Chrystus, który jest Panem dusz wszystkich, bo na podstawie słabości materialnej stoi najpotężniejsza siła duchowa, najbardziej podziwu godna, najrozleglejsza, najwięcej działająca, najwięcej uległa, i jedyna, której najwięcej ulegają.

Jest to nieustannie trwający cud historyczny, który się ujawnia w życiu Kościoła: z każdej jego klęski wykwita zwycięstwo, z każdego poniżenia wschodzi chwała, z każdego zastoju rodzi się postęp.

George Fonsegrive.

Spolszczył

Ks. Antoni Szlagowski.

XVII.

ROZSZERZENIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO.

Cale dzieje Kościoła świadczą o nieustannych usiłowaniach, przedsięwziętych w celu szerzenia Królestwa Chrystusowego i wprowadzania ładu i porządku, zgodnego z duchem jego Założyciela.

Każdy z dwóch tych celów po kolei nabierał w ciągu wieków przeważnego znaczenia. Szło na początku o podbój, potem o uporządkowanie, w końcu, po opanowaniu dostatecznej przestrzeni, o nieustanne rozszerzenie dzielnic katolickich aby spełniać tym sposobem posłannictwo włożone przez Boga na Apostołów: „idźcie, nauczajcie wszystkie narody“.

Trzy główne okresy zaznaczyć można w tem ustawicznym dążeniu Kościoła do rozszerzania swych granic.

W pierwszym wieku Kościół walczy ze światem rzymskim. Postęp jest szybki, bo ustrój imperyum jednocyfrowy w sobie tyle narodów, tak sprzyjał pracy Apostołów, że wszyscy ówczesni apologety upatrywali w tem jeden z wielu znaków Opatrzności w dziejach narodów.

Kiedy tak fale powodzi apostolskiej podnoszą się i rozlewają się we wszystkich kierunkach, odwrotny prąd przewrotów politycznych sprowadza na Kościół do Europy,

jakby olbrzymie bałwany wielkiego morza ludzkości, narody barbarzyńskie. Kościół — pochłonięty, idzie dalej powoli, ale nieustannie w dalekich wyprawach misyjnych, o ile mu pozwalają coraz nowe troski i tytaniczne rozprawy z Islamem, które w ciągu wieków zajmują najlepsze jego siły.

W XV-tym wieku budzi się stygnący zapal; odkrycie nowego świata, wynalezienie nowych dróg, przez poszukiwaczy złota ułatwia misjonarzom pracę. Na każdą nową otwartą drogę wchodzi pracownik ewangeliczny, każdy statek, płynący w tamte strony, niesie go na swym pokładzie. Krzyż jest pierwszym sztandarem, który zatknęto na ziemiach świeżo odkrytych. Krzyż tam się pogłębia i utrwała, umocniony rękami odważnych robotników.

Wiek XVI-ty i XVII-ty widzą prace apostolskie, wobec których błędna podróże św. Pawła i trudy pierwszych męczenników.

Potem ruch znacznie słabnie — cały wiek XVIII-ty fatalnie się zapisał w dziejach tak we Francji, jak i gdzie indziej, wiek XIX-ty z kolei przyjąwszy spuściznę apostolstwa, podjął pracę z wielkim zapalem i wielkim skutkiem.

Mówią, że Kościół stracił swe państwo w ostatnich czasach. Tak jest, ale za każdą piędź niewdzięcznej ziemi zyskał całe królestwa. Może też nie dbać o kilku pysznych zaprańców, dobra nowina bez nich szerzy się nieustannie. Nowe ludy jej słuchają i drżą z radości; dziesięć milionów śpiewa jednym chórem we wszystkich językach i narzeczach wieczne *Credo*, jeżeli zaś to nie jest wyłączną zasługą ostatniego wieku, znaczna jednak część tego dzieła słusznie mu należy się, a to może nas pocieszyć w zupełności po stratach, jakie ponieśliśmy w tym czasie.

* * *

Upadek misji przed 1800 r. łatwo wytłómaczyć można. Głównie wpłynęło na to zniesienie zakonu Jezuitów.

Uprzytomnić sobie należy, że od przykładka Horn do północnej Japonii, Jezuici utrzymywali misye w kwitnącym stanie i że na rozległej tej niwie pracowało szesnaście tysięcy zakonników.

Nadto duch XVIII-go wieku bardzo ujemnie wpłynął na samo duchowieństwo. Płomień apostołstwa przygasał, zgubne współzawodnictwo pracowników zmniejszało plany na łanach pańskich.

Wreszcie nadeszła rowolucya francuska, a z nią zabór dóbr kościelnych, prześladowanie księży, rozpędzenie zakonów. Niemcy zalewał Józefinizm, Hiszpania i Włochy prowadziły wobec Kościoła samolubną politykę, która zniweczyła karność kościelną, nieodzowny warunek apostołstwa.

Wszelako Kościół ten „ciągły Odnowiciel“, jak go nazywał Paul Bert wziął się z otuchą do dzieła. Odrodzenie religijne we Francyi obudzone przez Bonapartego, powróciło misyom ich najobfitsze źródło. Zakwitły zakony, seminarya misyjne zapelnily się kandydatami i pod kierunkiem Propagandy w Rzymie liczne zastępy misyonarzy wyruszyły w świat, aby pracować dla Chrystusa. Ich pełne zaparcia trudy, opiewane w prasie, poruszają umysły i serca. Zapal do poświęcenia, gorączka działania, pragnienie walki z szatanem, żądza męczeństwa napelnia i podbija młodzieńców około lat dwudziestu, którzy licznie i chętnie śpieszą na wezwanie, a ci którzy pozostać musieli, śpiewają ze łzami słowa Proroka: *quam speciosi*.

Z drugiej strony dodać to należy, że to żywe zainteresowanie dla misyi wśród katolików, ma jeszcze i tę korzyść, że budzi ofiarność i pomnaża środki na ich utrzymanie. Miłosierdzie chrześcijańskie wzrosło. Towarzystwo szerezenia Wiary, założone w 1822 r. dało rocznego dochodu cztery miliony. Nadto rozwijają się inne w tym celu założone bractwa, jak: towarzystwo św. Franciszka Ksawerego w Aix-la-Chapelle (1832), Leopoldverein w Austrii (1839), w Bawarii Ludvigsverein (1843), związek św. Bonifacego w Paderbornie (1849), wreszcie bractwo Dzieciątka Jezus, które budzi współczucie w sercach dzieci i matek, opowiadając im o smutnej doli młodych Chińczyków.

Zwróćmy na to uwagę, że trudności misyjne zmniejszały się z postępem cywilizacyi. W kilka dni prawie bez kosztów, dzięki ofiarności narodów chrześcijańskich i bezinteresowności wielkich towarzystw przewozowych, misyonarz może się dostać na miejsce swych trudów apostołskich. I klimat mniej szkodzi, dzięki znajomości wymagań higienicznych; ułatwione jest nabycie języków; nadto wpływy dyplomatyczne państw europejskich o wiele dalej sięgają i skuteczniejszą opiekę dają misyonarzowi.

Lecz istotne, najgłośniejsze przeszkody trwają w dawnej sile, jak: barbarzyństwo ludów dzikich, uprzedzenia wiekami wszczepione, gwałtowne namietności raz poraz wybuchające.

Nadto misye katolickie muszą się liczyć z nowym żywiołem nieznanym dawniej, to jest ze współzawodnictwem innych wyznań.

Wystąpienie ich na polu misyjnym datuje się od drugiej połowy tego wieku. Lacordaire w 1844 r. mógł śmiało powiedzieć, że apostołstwo jest cnotą, daną tylko katolickiemu Kościołowi. Dziśby mu zaprzeczono z faktami w ręku. Więcej, niż osiemdziesiąt towarzystw misyjnych, lub biblijnych powstało w Anglii, w Ameryce i na kontynencie Europy. We wszystkich częściach świata spotykamy ich przedstawicieli: w Oceanii, w Afryce południowej i zachodniej, na Madagaskarze; wszędzie wykazują wielką działalność, rozporządzając nadzwyczajnymi środkami.

W rzeczy samej te fakty nie naruszają w niczem Lakorderowskiej tezy. Bo jeżeli idzie o prawdziwych apostołów z wypróbowanem poświęceniem, z bezgraniczną bezinteresownością, to takich szukać należy tylko w Kościele katolickim. Misyonarze nasi spotykają więc w krajach pogańskich, nawiedzonych przez protestanckich wysłanników nowe i znaczne trudności. Można by sądzić, że dzieci nawróceni na protestantyzm są nam bliżsi, niż zwykli barbarzyńcy, a więc łatwiejsi do poznania zupełnej prawdy. W rzeczywistości zupełnie bywa inaczej i nasi misyonarze wolą pracować na dziewiczej zupełnie niwie nie-

naruszonej pługiem protestanckich robotników, a przyczyną łatwo sami dojdziemy.

Miejmy nadzieję, że te przeszkody opóźniają tylko godzinę zwycięstwa, i że ta wybiję dla nas niechybnie. Jako religia, protestantyzm rozkłada się od dawna, polityka osłaniać go będzie czas jakiś, lecz ona nie zawsze będzie mogła wywierać władzę na dusze ludzkie. Wolność coraz więcej wywalcza sobie prawo, wbrew wszelkiemu oporowi i przyjdzie czas, że sprawa religii stanie się, jak być powinno, sprawą osobistą, sprawą umysłu i serca. Lecz dzień ten będzie dniem zgonu dla wszelkiej herezy, co szpeci Wiare chrześcijańską i zwycięży jedno z dwóch: albo wszyscy ludzie uwierzą w Chrystusa i świat będzie katolicki, albo odwrócą się od Chrystusa, a wtedy zginie wszelka religia.

* * *

Z misji prowadzonych w wiekach przeszłych najważniejsze były w Indyach. Po Dominikanach i Franciszkanach z wieku XIII-go, objęli je Jezuici, wytworzyli ową czarnię liczącą trzy miliony wiernych. Spodziewano się, że powoli przy usilnej pracy uda się im pociągnąć prawie całą ludność kontynentu. I byli tego w stanie dokonać, mówił Campbel. Nieszczęsne jednak zatargi o obrządek osłabiły misye, wreszcie zniesienie Jezuitów doprowadziło je do zupełnego upadku.

Nadto zastąpienie wpływów portugalskich wpływami angielskimi, miało bardzo niepomyślne skutki dla pracy misyonarzy. Stolica Apostolska była zmuszona przy zmianie stosunków przedsięwziąć odpowiednie środki — naraziła się na długą i ciężką walkę, w której Portugalia, widząc wprowadzone zmiany, sama daleką była od tego, aby zająć, jak przystawało dla katolickiego państwa odpowiednie stanowisko i wykazała tę niską zazdrość, która jest zwykłym przymiotem słabych rządów. Konwencja z r. 1858 zatargi te usunęła i odtąd postępy katolicyzmu były bardzo szybkie. Pomimo współzawodnictwa Anglików, liczba wiernych

w Indostanie doszła w r. 1886 do półtora miliona, a dziś podniosła się do dwóch.

Ależ niestety, to część zaledwie całego zadania! Te dwa miliony nawróconych stanowią stopięćdziesiątą część całej ludności i południe tylko jest objęte światłem Ewangelii. Gdy stąd wyjdziemy, ogarniają nas ciemności. To prawda, ale praca jest na dobrej drodze; skład misyjny liczny i dobrany; coraz więcej kapłanów krajowców; w szkołach uczą sto tysięcy dzieci, zakładów dobroczynnych przybywa ciągle. Wolność angielska unosi się nad tą krainą, a z tej wolności kwitną nadzieje posłanników Chrystusowych.

W Indochinach prześladowanie chrześcijan trwało aż do r. 1886. Tysiące męczenników padały i wśród pasterzy i wśród wiernych. Interwencja francuska w 1848 r. źle obmyślona, rozdrażniła tylko więcej jeszcze umysły; potrzeba było aż wyprawy do Kochinchiny (1858 r.) i do Tonkinu (1885 r.) aby uzyskać wreszcie pokój religijny. Ale za jaką cenę?

Krew chrześcijańska nader obficie przelewana, była okupem każdorazowego zwycięstwa, które odnosiła Francja. I to się ciągnęło przez lata całe. A potem jeszcze naiwni zadawali sobie pytanie, czy zmiana rządu przyniosła jakie korzyści dla religii chrześcijańskiej? Postępowanie Europejczyków w tych stronach nie bywało zawsze przykładne. Nawrócenia albo ustawały, albo się mnożyły. Dzięki Bogu od lat kilku ożywiły się i roją w przyszłości większe jeszcze owoce.

W szerszym o wiele zakresie zapowiada się wzrost katolicyzmu na niezmiernych ziemiach cesarstwa chińskiego. Zdawało się, że przewroty polityczne za rządów Kia-kinga zniszczą do szczytu rozpoczęte dzieło.

Traktat 1858 roku zawarty między Chinami, Francją i Niemcami urzędowo, zapewnił bezpieczeństwo Kościołowi, pokój w Tien-Tsinie w 1860 r. otworzył wysłannikom Wiary drogę do wnętrza cesarstwa. Fanatyzm jest wielki — szczególnie wśród klasy wykształconej, ale nie jest to fanatyzm religijny; chińczyk nie zna go wcale,

uznaje chętnie wszystkie religie, jeżeli dla chrześcijańskiej robi wyjątek, to z tego powodu, że Europejczycy są w jego oczach: dyablami obcymi¹⁾, którzy przyszlizli wywracać cały jego porządek i ustrój państwowy. Mandaryni otoczeni czcią i uznaniem, wpadali w wściekłość wobec niepokojącej ich cywilizacji europejskiej. Dziś zaczynają pojmować czysto duchową naturę religii katolickiej, patrząc bowiem na przykłady cnoty nadnaturalnej i na zupełną bezinteresowność przedstawicieli katolickiej Wiary, nabierają coraz więcej względem niej szacunku, ale też i cichej nienawistnej obawy. Cesarz chiński pomimo to odpowiedział najżyczliwiej na list Leona XIII-go i wyraził życzenie, aby na przyszłość mógł się z papieżem znosić bezpośrednio przez nuncjusza. Niedawno też (15 marca 1899 r.) dekret cesarski uznał raz jeszcze po tylu już zapewnieniach religię katolicką za legalną w swym państwie i udzielił biskupom stopnia vice-króla, Wielkorządcy wraz z przywiązaną doń etykietą, tytułami i prawami. Nazywa Najwyższego pasterza imieniem Kiao-Hoang t. j. król religii. Ten krok cesarza jest ogromnego znaczenia, już to jako stwierdzenie stanu obecnego umysłów w Chinach, już to jako zapowiedź błogiej przyszłości. Mgr. Favier pisał, ogłaszając dekret cesarski w Europie: „nowo nawróceni nie idą w rachubę, całe cesarstwo zostanie katolickiem“.

* * *

¹⁾ Autor pisał roku przeszłego. Ubiegające stulecie przyniosło na schyłku prawdziwe niespodzianki, które w sposób jaskrawy zadaly kłam słowom autora. Chiny w obecnej chwili skąpane we krwi chrześcijańskiej po zniszczeniu wszystkich prawie misyj po wymordowaniu wielkiej liczby kapłanów i wiernych stoją wobec zjednoczonych wojsk europejskich z zapowiedzią gorszych jeszcze gwałtów. Według doniesienia «Osservatore Romano» podczas rozruchów chińskich zostało ukrzyżowanych dwóch biskupów i dwięście zakonnic, jakoteż stu siedemdziesięciu pięciu franciszkanów, razem trzysta siedemdziesiąt siedem. Nadto dwóch mnichów i dziewięćdziesięciu kleryków zostało spalonych żywcem. Ale, Kościół przeczeka te burze i zatryumfuje prawdą i mocą, wsparty na obietnicy swego Złożyciela.

(Przyp. tłóm.)

Wielki półwysep koreański, ziemia męczenników przechodził do ostatnich czasów najstraszliwsze koleje i był widownią heroicznych czynów. Założono stolicę biskupią na prawach przyjętych w tych stronach niegościnnych. Kościół koreański raz stapał po kwiatach, to znowu brodził we krwi męczeńskiej i skończyło się jak zwykle, że wyszczerbił się miecz prześladowców. Dziś liczą więcej, niż dwadzieścia tysięcy katolików i choć okrutne prawa nie zostały jeszcze odwołane, ich bezwzględne zastosowanie paraliżuje przynajmniej w części obecność konsulów europejskich.

W cesarstwie Japońskim podobne położenie trwało do r. 1873. W ciągu połowy tego stulecia misjonarze na próżno krążyli w około niegościennej wyspy, do której wstęp był im surowo wzbroniony. Sądząc po tem, co się tu działo w XVII-ym w., chrześcijan w owej epoce można było liczyć na dwa miliony. Setki całe misjonarzy już to wydalono z granic cesarstwa, już to wymordowano; dwieście tysięcy krajowców najwymyślniejszymi katuszami zamęczono. Japonia zdawała się być wielkim cmentarzyskiem chrześcijaństwa. Zadawano sobie pytanie, czy kopiąc na tej roli zniszczonej, można będzie odgrzebać ukryte jakie korzonki, któreby na nowo wypuściły latorośle?

W r. 1846 Grzegorz papież wskrzesił wikaryat apostolski dla Japonii i powierzył go Towarzystwu misyj zagranicznych. Upłynęło lat piętnaście, zanim nowi apostołowie dotarli do kraju sobie wyznaczonego. Traktat w r. 1858 otworzył im wstęp do niektórych portów. Pierwszy kościół postawiono w Jokohamie. Edykta prześladowcze trwały w całej sile, to też do r. 1865 obsługa religijna misjonarzy katolickich ograniczała się do garstki Europejczyków osiadłych po wybrzeżach.

Wypadkowo dopiero odkryto ślady dawnego Kościoła, zniszczonego, jak się zdawało doszczętnie, wbrew jednak wszelkim przewidywaniom stwierdzono fakt niesłychany i dziwnie przejmujący. Oto w ciągu stu osiemdziesięciu lat bez księży, bez nabożeństwa wiele tysięcy Japończyków przechowało swą Wiare. Wobec tego gorliwość misjonarzy

ożywia się; okupiono ją jednak krwawem prześladowaniem, trwającym przez lat pięć. Dopiero w r. 1873 Europa wzruszona strasznymi męczarniami, zadawanymi chrześcijanom, rozpoczęła spóźnione starania o ratunek wiernych, których 8,000 lub 10,000 w części zesłano, w części brano na tortury i mordowano. Japonia liczy się bardzo z opinią Europy i chce uchodzić za państwo cywilizowane, pod naciskiem też mocarstw zgodziła się na przyznanie wolności religijnej w państwie.

Pastorzy protestancy korzystają z tych praw zarówno, jak i nasi misjonarze, a te różnice i współzawodnictwa między uczniami jednego Mistrza nie umniejszają postaci Chrystusa w oczach niewiernych.

Nawrócenia są bardzo liczne i Kościół w Japonii tak się rozszerzył, że Leon XIII-ty w r. 1891 uważał za konieczne zorganizować hierarchię, ustanawiając arcybiskupa i trzech biskupów. Od tej pory liczba katolików w Japonii dosięgała do czterdziestu pięciu tysięcy.

* * *

Przeprawmy się przez Ocean Spokojny i dotrzyjmy w naszej wędrówce aż do świata nowego. Tam wpada nam w oczy, pierwsza Ameryka Południowa; ona też pierwsza podjęła sprawę Wiary przerwana przed wiekami. Znakomite „Redukye“¹⁾, zniszczone przez Hiszpanię i Portugalie, po wypędzeniu z nich Jezuitów, wzięli w swą duchową opiekę Franciszkanie, o ile pozwoliła na to opozycja państw europejskich. W 1834 r. wezwano Jezuitów do Argentyny; w 1842 weszli oni do Kolumbii, w następnym zaś do Meksyku, potem stopniowo do Brazylii, Ekwadoru, Chili, Boliwii i w ten sposób powoli, spokojnie objęli apostolskie swoje posłannictwo. Z nimi połączyli się Dominikanie, i utworzyli misye w Indyach zachodnich, a jednocześnie pomagają w pracy po dyecezyach prawidłowo urządzonych. Ci z nich,

¹⁾ Chrześcijańska rzeczpospolita w Paragwaju złożona z trzydziestu osad indyjskich nazwanych redukcyami założona przez Jezuitów. Ziemie te należały do Hiszpanii i Portugalii.

(Przyp. tłóm.)

którzy na misjach przebywają, dotarli przez lasy do Ekwadoru, Brazylii, Urugwaju i tam się poświęcają nauczaniu młodzieży. Wiele innych stowarzyszeń religijnych jak Lazarystów, Salezjanów Ojca Bosko, córek św. Wincentego à Paulo i Sacré-Coeur przychodzą z pomocą pierwszym apostołom, podejmując olbrzymie dzieło pracy około czterdziestu trzech milionów katolików, z których dziesięć przypada na Indye zachodnie, reszta rozproszona po rozmaitych państwach Ameryki Południowej.

Lecz i północ Ameryki budzi głębokie zainteresowanie, przede wszystkim katolików francuskich. Kanada i Stany Zjednoczone! Dwie nadzieje, których przyszłość nie zawiedzie, bo przeszłość i teraźniejszość je potwierdzają. W 1874 r. pierwszy biskup katolicki zainstalował się w Kwebeku (Quebec); odtąd nieustający przypływ emigracyi tak powiększył ludność katolicką, że 1819 r. Kwebek zostało arcybiskupstwem, z czterema biskupstwami, za którymi w krótkim czasie pójdzie piąte. Nadto przyrostowi katolików w tych miejscowościach sprzyjała nadzwyczajna płodność francuskiej narodowości. W 1760 r. Anglia znalazła w tych stronach sześćdziesiąt trzy tysiące kolonistów francuskich, dziś jest ich prawie dwa miliony, nie licząc miliona ich braci, którzy przenieśli się do Stanów Zjednoczonych. Cały ten lud kanadyjski jest nawskroś katolickim, zachował w całej czystości Wiarę i obyczaje swoich ojców z Europy. Czyż podobna było oczekiwać więcej pomyślnego wzrostu?! Jeżeli ludność będzie wzrastała w tym stosunku, co dotychczas, wiek dwudziesty zastanie tam dwadzieścia milionów.

Dla załatwiania duchownych potrzeb katolików tamtejszych w całym kraju powstały pomniki chrześcijańskiej gorliwości: wznoszą się świątynie, szkoły, seminaria, zakłady miłosierne, budząc wśród wiernych zaufanie i szacunek. Młody uniwersytet Laval w Kwebeku, wychowuje sześciuset słuchaczy, którzy mają w przyszłości zająć najważniejsze stanowiska tak kościelne, jak państwowe. Znaczna część duchowieństwa jest pochodzenia miejscowego. Liberalna Anglia zachowuje w swych rządach ścisłą neutralność, która bardzo sprzyja sprawie katolickiej ludności.

Jeden tylko cień pada na tę jasną kartę stosunków w tym kraju; wytepienie pierwotnych dzikich ludów.

Zamiast ich pociągać i przyswajać do cywilizacji, rozpędzają, ogłupiają, tępią. Czyż istotnie było to niepodobieństwem zrobić z nich spokojnych, osiadłych chrześcijan? Ależ misjonarze francuscy temu dwa wieki podjęli w tych stronach pracę apostołską i patrzyli na zdumiewające owoce. Dziś te ludy dogasają wśród lodów północy, pocieszane od czasu do czasu ciepłem słowem przybywających misjonarzy. Okrutne przesady rozpędziły im ten biedny lud, z którego chcieli uczynić trzodkę Chrystusową.

* * *

Wkroczmy teraz w granice Stanów Zjednoczonych, a zobaczymy tam ruch religijny podziwienia godny, dzięki energii, taktyce i inicjatywie episkopatu katolickiego. Od końca zeszłego wieku rozpoczęła się tu żywotna działalność duchowieństwa. Po pamiętnej wojnie o niepodległość, katolicy, którzy okazali się dobrymi patriotami otrzymali wzajemian wolność. Pius więc VI-ty (6 listopada 1789 r.) zamianował Johna Carolla wikaryuszem apostołskim w Stanach Zjednoczonych z biskupią stolicą w Baltymorze. Znalazł on trzydzieści tysięcy katolików rozrzuconych wśród ludności protestanckiej. Sulpicyanie, których rewolucja wypędziła z Francji, oraz przedstawiciele innych zgromadzeń religijnych, przybywszy do Ameryki, zaofiarowali mu swe usługi w wychowaniu młodzieży katolickiej, młodzieży duchownej i w innych dziełach, oczekujących na pracowników. Burza więc rewolucyjna we Francji odbiła się dodatkiem echem po drugiej stronie Atlantyku; słońce, co krwawo zachodziło na zachodzie Europy niosło jutrzeńkę radości innemu niebu.

Początki były opłakane: dla swoich trzydziestu tysięcy wiernych John Caroll miał jeden tylko kościół biedny, świeżo wystawiony, zamknięty. Na domiar złego protestancki przedsiębiorca długo opierał się wprowadzeniu doń nabożeństwa. Potrzeba było aż kolb żołnierszy francuskich,

którzy w przechodzie przez Baltymorę przemocą wywalili zabite podwoje. Wobec tylu trudności nie tracono nadziei i postęp sprawy Chrystusowej nie opóźniał się wcale.

W roku 1889 przy stuletnim obchodzie młodego Kościoła można było, cofnąwszy się wstecz, zmierzyć przebyta drogę. Arcybiskupa kardynała, następcę Johna Carolla otaczało osiemdziesięciu czterech biskupów, których dyecezye znajdują się w obrębie Stanów Zjednoczonych, setki kapłanów, zakonników i zakonnic należących do rozmaitych zakonów, a katedrę, rozpoczętą przez Carolla, ale niedokończoną z braku środków pieniężnych, po latach czterdziestu uchodzącą za najobszerniejszy przybytek religijny w całej Unii — obecnie zaliczaną do skromniejszych budowli, spełniały po brzegi tłumy wiernego ludu, jak barkę zalewają fale. Zamiast trzydziestu tysięcy naliczono blisko dzieśnięć milionów katolików, zamiast osiemdziesięciu kapłanów z przed stu laty było ich dziesięć tysięcy. Zmienił się również stosunek katolików do całej ludności rzeczypospolitej; z jednej setnej podniosła się liczba wiernych do jednej siódmej.

Należy jednak przyznać, że wzrost ten w znacznej części wytworzyła ludność napływowa, ale i to zaznaczyć musimy, że porównawszy liczbę przybywających co rok do Ameryki, a szczególnie wielką ilość dzieci, katolicka ludność jest mniejsza, niżby się spodziewać należało. Ubytek powstał wskutek niedostatecznej obsługi religijnej, a także z powodu zawieranych małżeństw mieszanych.

Natomiast nawrócenia protestantów na katolicyzm bywały bardzo rzadkie i takimi pozostały dotąd. Jest nadzieja, że w przyszłości będą liczniejsze, lecz ruch powrotny rośnie bardzo powoli; powodem tego jest przede wszystkim różnica pochodzenia. Na pierwszym miejscu stawiamy społeczną niższość większej części przybyszów, którzy są przedstawicielami katolicyzmu, ich obyczaje odrębne cudzoziemskie zrażają amerykańców z urodzenia. Nadto apostołstwo nie ugruntowało się tam jeszcze. Duchowieństwo tamtejsze zajęte obsługą wiernych, którym nastarczyć nie jest w stanie, nie może oddać się w należytej mierze nawracaniu

inowierców, a pochodząc prawie całe z Europy zajmowało się dotąd przedewszystkiem emigrantami rodakami. Dziś ruch w kierunku nawracania już się rozpoczął; kler miejscowy pracuje nad tem, aby wytworzyć osobny zastęp kapłanów, których zadaniem byłaby wyłącznie praca wśród inowierców. W miarę jak sprawa ta będzie postępowała, religia katolicka przestanie być religią cudzoziemską, a nie będzie to małym zwycięstwem dla katolików, gdy uda się im usunąć tę krzywdzącą dewizę, głoszoną przez purytanów: „protestant i amerykańczyk to jedno i to samo“. Ten sofizm wyrządza wiele złego katolickiej religii w Stanach Zjednoczonych, to też uczyni ona wielki krok naprzód, gdy cyframi będzie można kłamać. Dodajmy do tego, że rozkład szerzy się coraz więcej w sektach protestanckich, że w oczach patryotów amerykańskich błędną coraz więcej promienie, którymi ubierała dotąd przez reformację urojona czy rzeczywista wyższość rasy anglo-saksońskiej, głównej przedstawicielki protestantyzmu w tych krajach. Ruch połączenia się z Rzymem rośnie bezustanku wśród anglosaksonów w Europie, a gdy tu upadną doszczętnie uprzedzenia przeciw katolikom, nie wątpimy, że nowi katolicy z niebywałym zapałem rzucą się do pracy, aby swych amerykańskich rodaków sprowadzić do stóp namiestnika Chrystusowego.

Co zaś pozwala na śmiałe przypuszczenia idące nawet poza prawdopodobieństwo nigdy nie zawodzące, to owa niepożyta żywotność stowarzyszeń i ich bogata w skutki działalność. Między wiernymi nieznane są tu wcale dwie plagi, które spustoszenie sprawiają w starym świecie: względ ludzki i indyferentyzm. Kler zaś ożywia wielką gorliwość, która tworzy dzieła pobożne i zakłada instytucje dobroczynne.

New-York jest siedliskiem nędzy na wielką skalę, bo w swej sieci zatrzymuje drobniak całej emigracji tu wylądowanej rok rocznie. Tu pięćdziesiąt kółek towarzystwa św. Wincentego à Paulo rozwija swą działalność. Przytulki, schronienia i inne zakłady dobroczynne przez nie utrzymywane pochłaniają ogromne sumy, bo trzydzieści

259
milionów dolarów i są corocznie składane przez więcej, niż cztery miliony ofiarodawców.

Zgromadzenia religijne zasilane prawie w całości przez przybywające z Europy osobistości, teraz kandydatów do swoich szeregów znajdują coraz więcej wśród miejscowej ludności i nie jest to przechwałką żadną, gdy w poczuciu swej wzrastającej siły głoszą: wkrótce popłyniemy o własnych żaglach!

Nakoniec o jednym jeszcze dziele, mającem stanowczo wpłynąć na rozwój młodego kościoła wspomnieć wypada, to jest o założonym 13 listopada r. 1889 uniwersytecie katolickim w Waszyngtonie. Ten zamiar po długim ociąganiu wreszcie uskutecznił, zarządził dotkliwej potrzebie Kościoła. Duchowieństwo katolickie uchodziło dotąd za mało wykształcone w stosunku do swoich przeciwników z kościoła reformowanego. Przygotowanie naukowe bywało za pośpieszne, wiadomości teologiczne za ogólne, posługa parafialna za wiele czasu i trudu zajmowała, ztąd wiedza święta za mało miewała przedstawicieli. Czas już był wielki, aby zarządzić temu brakowi niesłusznie wytykanemu, ale rzeczywistemu. Kościół amerykański poruszył się i aby godnie odpowiedzieć swemu nowemu stanowisku, aby raz już wyjść z okresu dziecięctwa, i znaleźć się w stanie zupełnej dojrzałości, położył podwaliny pod to wielkie dzieło, któremu środki oraz warunki amerykańskie, tamtejsza swoboda i wolność dozwoliły rozwinąć się do takich rozmiarów, do jakich Francya u siebie w części tylko doszła.

Zauważyć bowiem trzeba, że wzrost katolicyzmu w Stanach Zjednoczonych zależy bardzo wiele od instytucyj politycznych. „Katolicyzm, mówił arcybiskup Filadelfii w swojej mowie z okazji obchodu setnej rocznicy, zyskał na wolności religijnej, panującej w Ameryce więcej, niż wszystkie wyznania razem i gdy w innych krajach przy innych okolicznościach związek Kościoła i państwa był bardzo korzystny dla obojga, to w amerykańskich warunkach nie niemasz zbawienniejszego, nad ich rozdział zupełny. Zauważono na kongresie w Baltymorze (1889 r.), że katolicy nie zajęli tego stanowiska na arenie życia politycznego,

jakie im przysługuje z powodu szybkiego ich wzrostu i siły, sami lubią się w mowach porównywać do tych chrześcijan, o których mówi św. Paweł: „jesteśmy, jako którzy nieznajomi, a znajomi, jako umierający, a oto żyjemy, jako karani a nie umorzeni, jako smętni, lecz zawsze weseli, jako ubodzy, a wielu ubogacający“.

Dobra jest wolność, lecz stronnictwo tak liczebnie znaczne, jak amerykańscy katolicy ma prawo domagać się czegoś więcej. W państwie, gdzie wszystko zależy od wyborów i każdy odłam obywateli ma prawo podawać swoich kandydatów, aby współuczestniczyć w urzędach stosownie do swoich wpływów i liczby, katolicy nie umieli dotąd wywalczyć należnych sobie praw w państwie. Rzecz najważniejsza, która powinna już oddawna stać się przedmiotem słusznym skarg ze strony katolików, nauka religii dla dzieci katolickich jest zabroniona po szkołach publicznych, utrzymywanych w równej części przez partję katolicką. Państwo, jak to i gdzieindziej bywa, spełnia w części tylko swoje obowiązki i dopóty nie będzie czyniło więcej, dopóki katolicy zupełnie nie zwyciężą. Dla nich przyszłość budzi obawy, czy to znaczenie do jakiego katolicyzm dochodzi nie przyniesie dlań nieprzewidzianych trudności i walk. Poza tem, czegoż można oczekiwać w przyszłości? Co uzyskano nie pójdzie na marne; wierzymy zapewnieniom tych wypróbowanych szermierzy, mocno przeświadczonych o swej sile i uświadamiających sobie, co waży ich wyteżona gorliwość, z której Kościołowi uczynili obietnicę.

Jeden z tych rycerzy Kościoła, wyżej już cytowany w wymownych słowach, pełnych podniosłego zapału połączanego prawie z jasnowidzeniem, nakreślił przeszłość i przyszłość katolicyzmu w Ameryce. „Więcej mu drogi pozostało do zrobienia, niż ta, którą dotąd odbył — więcej ma dusz do pozyskania, niż ich dotąd posiada, większa bowiem część ludności w Stanach Zjednoczonych do niego jeszcze nie należy. Wiek XX-ty uczyni katolickim cały naród amerykański. Niech żyje Kościół i katolicy! „Go ahead“.

* * *

Aby znaleźć warunki religijne podobne do tych, które są w Stanach Zjednoczonych musimy przebyć trzy tysiące mil morskich po Oceanie spokojnym, na zachód aż do kontynentu, wczoraj jeszcze obcego zupełnie dla sprawy Chrystusowej, a dziś liczącego milion katolików: do Australii. Australia była w początkach dla Anglii miejscem zesłania zbrodniarzy i skazańcy ci, pierwsi osiedleńcy w tych stronach, między którymi było wielu katolików, pozostawali w ciągu lat jedenastu bez obsługi religijnej. W 1798 r. po nieudanem powstaniu irlandzkim przybył tu nowy zastęp przestępców politycznych, a między nimi trzech kapłani, którzy się oddali niesieniu pomocy religijnej swym ziomkom nieszczęśliwym, zwalczając niesłychane trudności i znosząc prześladowania. W 1836 r. dzięki zapoczątkowaniu gubernatora sir Rischarda Bourke, człowieka wyższego umysłu i szlachatnego serca, prawo wolności wprowadzono tu w życie. Odtąd tworzyła się hierarchia duchowna; powstała stolica biskupia w Sydney i nowa era wybiła dla kraju. Kościół czynił tu szybkie postępy, prowincje kościelne powstawały coraz to nowe tak, że w r. 1885 Leon XIII-ty zobowiązał kardynała Moran, aby zwołał sobór australijski.

Naliczono tu zasiadających sześciu arcybiskupów, szesnastu biskupów i ośmiu wikaryuszów apostolskich, wiernych zaś na ziemiach Australli, Tasmanii i Nowej Zelandyi, tworzących razem Australicję, naliczono osiemset tysięcy. Cyfra ta w 1890 r. podniosła się do dziewięćset tysięcy, wraz z dwudziestu i jednym biskupami, było tysiąc siedemset dziewięć świątyń i kaplic, osiemset sześćdziesiąt i jedna szkoła.

A ten zdumiewający wzrost rósł bez żadnego zgola poparcia ze strony rządu, dzięki tylko prawu wolności nadanemu przez Anglię; dowodzi to raz jeszcze więcej żywotności właściwej tylko Kościołowi katolickiemu. To stwierdzili biskupi amerykańscy w zbiorowym liście zwróconym do swych współbraci w Sydney. „Po Bogu“, pisali oni, „ten cudowny prawie rozwój religii w drogich wam stronach zawdzięczamy wolności, która jest charakterystyczną cechą naszych rządów. One dźwierzają nad nami sztandar ogół-

nej opieki i poparcia, nie wstępując nigdy do naszego przybytku. One uznają nasze niepożyte zasługi duchowe i pozwalają nam spełniać szczytne obowiązki religijne, nie nakładając pęt na nasze wolne apostołstwo“.

Dodajmy do tego charakter wybitnie ludowy katolicyzmu, który mu pozwala pociągnąć i usynowić całą ludność australijską o wiele lepiej, niż to uczynić mogą wszystkie sekty protestanckie. Istotnie przez lud religia katolicka przeniknęła do Australii i tam się szerzy.

Wielka to nauka dla starego świata—i wielka stąd płynie otucha na przyszłość, bo czy chcą czy nie chcą, czy widzą upadek, czy postęp, tłum zyskuje coraz więcej na znaczeniu. Religia przyszłości, po ludzku mówiąc, jest ta, która tłumom najwięcej odpowiada, która im daje nie pustą, bez treści zagadkę umysłową, ale żywą rzeczywistość; nie narzuca pysznej władzy, ale przynosi chętne usługi. Taką jest ewangelia katolicka, takie było kazanie Zbawiciela na górze, porywające słuchaczy. To też zwróciwszy się całkowicie do Ewangelii i otworzywszy ją przed tłumami, bądźmy pewni, że pozyskamy ich serca.

Po okresie podboju w kościele australijskim nadszedł okres porządkowania, gdy duchowieństwo, rosnąc w liczbę, mogło przejść od życia apostołskiego do pasterskiego. Podczas surowej kolonizacji w tych stronach nie można było nawet myśleć o stałym osiedleniu. Poszukiwanie złota rozpraszało ludność po kontynencie. Misyjonarz, czy nim był benedyktyn, franciszkanin, augustyanin, czy ksiądz świecki stawał wobec zadania iście olbrzymiego: owieczki swoje miał rozrzucone na znacznych przestrzeniach. Jedna parafia odpowiadała trzem lub czterem naszym diecezjom. Po całych więc tygodniach na koniu jeździł kapłan od kopalni do kopalni, wożąc ze sobą przybory do Mszy św., śpiając pod gołym niebem, prowadząc życie koczownicze.

Jedną tylko troskę miewał misyjonarz, aby na sobotę dotrzeć do miejscowości gdzie się znajdowali górnicy.

Wieczór zwykle upływał mu na słuchaniu Spowiedzi, w niedzielę rankiem ustawiano przenośny ołtarz pod namiotem w tym celu rozbitym. Górnicy z rękawami prze-

stronnemi u koszuli, w kapeluszach o szerokim rondzie schodzili się ze stron wszystkich.

Chrzest dzieci poprzedzał zwykle ofiarą Mszy św. czasami ślub następował po chrztach. Po skończonym nabożeństwie urządzano dla kapłana skromną ucztę, poczem misyjonarz ścisnął dłoń swych dzielnych parafian i dosiadał konia¹⁾.

Dzisiejsze życie australijskie płynie innym trybem. Gorączka złota minęła, nastał okres spokojnej pracy; w rolnictwie rozwinięto chów bydła. Warunki więc miejscowe sprzyjają lepiej duchowej pracy kapłana. Z postępem czasu, gdy napływ obcych przybyszów, jako też przyrost mieszkańców drogą urodzeń podniosły znacznie liczbę pierwotnej ludności, a stąd obsługa duchowna stawała się coraz więcej niedostateczną, przybyło ku pomocy wielu kapłanów, przede wszystkim z Irlandyi, gdzie powołania są za liczne w stosunku do potrzeb miejscowych i oddało się pracy dla dobra swoich ziomek, tłumnie tu napływających.

Rzecz godna uwagi, co już w Ameryce stwierdzono: duchowieństwo pochodzące z rasy anglo-saksońskiej, czy celtyckiej nie nadaje się do apostołowania wśród ludów dzikich, jak gdyby wstręt rasowy do ludzi kolorowych, paraliżował im ducha i powstrzymywał ich w zapale i poświęceniu ewangelicznem. Francuzi zas, Hiszpanie, Włosi, ci prawdziwi misyjonarze z urodzenia, z równym skutkiem pracują wśród ziomek, czy pokrewnych sobie narodów, jako też między dzikimi. Lecz czy w tym kierunku, czy w owym, praca nie ustaje i wielkie dzieło apostołskie postępuje naprzód. Wkrótce całą Oceanję okryją łąny ewangelicznych żniwiarzy.

* * *

Stąd wniosek płynie, że i licznych wysp otaczających Australię tak wielkich jak małych nie pominie w paster-

¹⁾ L'abbé Lemire Le catholicisme en Australie; Correspondent 25 Juillet 1894.

skiej pieczy. To były paciorki różańca, które z gorliwością nawlekali misjonarze, gdy nasi marynarze podali sznurek.

Różne zakony z Marystami na czele podzieliły pomiędzy sobą te rozrzucone ziemie. Gdy poraz pierwszy wyładowali misjonarze na Nowej Zelandyi w r. 1838 na wstępie zaraz opadli ich z wściekłością pastory protestancy, mszcząc się za rozgłaszanie po Europie łotrstw, jakich się byli tamci dopuszczali. Skończyło się na tem, że napastowani misjonarze uzyskali wreszcie spokój i utworzyli wkrótce owczarnię, liczącą do pięciu tysięcy wiernych.

W Malezyi¹⁾, mającej misję w Batawii na wyspie Jawie, w okresie czasu od 1808 do 1890 r. liczba katolików wzrosła do pięćdziesięciu tysięcy. Wielu z protestanckich Holendrów tu osiadłych bez żadnej namowy ze strony misjonarzy, przyjęło katolicyzm. Na wyspach do Anglików należących mało było nawróceń, z powodu dzikiego barbarzyństwa i fanatyzmu ludności. Wreszcie w posiadłościach, które się jeszcze pozostały Portugalczykom, niepowodzenia było mniej, ale praca misyjna zaledwie tu rozwinięta. Na Filipinach owoce okazały się najobfitsze. Wiele tysięcy tak z miejscowych pogan, jako też muzułmanów przyjęło Chrześcijaństwo, uchyliło głowę pod słodkie jarzmo cywilizacji chrześcijańskiej.

Niemasz tu tego wstrętnego namawiania, tych niekrwawych hakatomb, które wytwarza rasa anglo-saksońska tam, gdzie panuje wraz z protestantyzmem. Tu chrześcijaństwo pociągnął i pozyskał ludność miejscową, miasto ją zwalczać; wychował ją na swym łonie, zamiast wytepić. Zakony religijne, w pierwszym rzędzie Dominikanie, mają tu wyjątkowe stanowisko i wpływy, nie ulegające wątpliwości. Ci, którzy im z tego powodu czynią zarzuty, zapominają o tem bezwątpienia, że synowie św. Dominika wysłużyli je sobie, znosząc ciężkie warunki na początku, cier-

¹⁾ Świat wysp istniejący między południowo-wschodnią Azją i Australią, zwany zwykle archipelagiem wschodnio-indyjskim — archipelagiem malajskim.

piąc straszliwe prześladowania, rozpoczynając wciąż od początku w ciągu trzech wieków przerywaną i niszczoną pracę. Stąd rzeczywiście wyszli pierwsi apostołowie na sąsiednie wyspy — i wielki postęp w tym względzie zaznaczył się od lat dwudziestu; miejmy nadzieję, że nieszczęsna wojna hiszpańsko-amerykańska nie stłumi pomyślnie rozpoczętego dzieła.

* * *

Kończmy naszą podróż naokoło świata. W Afryce wiek XIX-ty zapisał się ogromnymi dziełami, które zasługują na podziw powszechny. Te ziemie strasznego gorąca, tajemnica niedostępna, co budziła dotąd w narodach Europy, coś w rodzaju religijnej iście obawy, są dziś polem podbojów, z gorączkową żarliwością prowadzonych.

Francuzi, Anglicy, Niemcy, Belgowie, Hiszpanie, Portugalczycy, Włosi odkrywając tu niewyczerpane bogactwa, szukają skwapliwie punktu oparcia i spierają się z sobą o terytorium. Po tem rozległem, bezgranicznem polu zasługi, śmiało kroczą bohaterowie Wiary, chociaż nie poprzedzają ich pionierowie cywilizacji i wysłannicy handlowi.

W Zachodniej Afryce, od roku 1400 głosili Ewangelię Dominikanie portugalscy; potem byli zmuszeni ustąpić z powodów politycznej natury. Dzieło rozpoczęte i porzucone podjęli około r. 1842 synowie O. Libermana i Ojców misyj afrykańskich. Senegal i Senegambia pozyskały w kilku latach więcej, niż dwanaście tysięcy katolików; kolonie Sierra Leone otrzymały dwa tysiące, wybrzeże niewolnicze dziewiętnaście tysięcy; jest nadzieja, że przybędzie ich jeszcze.

W Afryce Południowej, dzięki tyrańskim prawom, wprowadzonym przez Holendrów i utrzymanym przez Anglików w kraju przylądkowym misje protestanckie prześcignęły nasze.

Nie wpłynęły one wcale na jakiegokolwiek ulepszenie Kafirów pod względem religijnym, moralnym i politycznym,

są tacy, co twierdzą, że one ich nawet zepsuły. W 1837 r. stolica Apostolska utworzyła pierwszy w tych stronach wikaryat. W sześćdziesiąt lat później kraj przyładowy liczył około dwudziestu pięciu tysięcy katolików, a sami przeciwnicy przyznają, że będzie ich miał niedługo o wiele więcej.

W Afryce Wschodniej Dominikanie i Jezuici portugalscy mieli już w XVI-ym wieku misye w stanie kwitującym, rozciągające się we wszystkich kierunkach, od Gwardafui do Przyłodka dobrej Nadziei. Pracę apostolską niepodobna było rozpocząć na nowo, aż dopiero w r. 1839 w Etyopii, w r. 1860 w Zanzibarze, a w r. 1879 w Zambezie. Z wyjątkiem pierwszego kraju (Etyopii), gdzie Wiara chrześcijańska przetrwała od czasów apostolskich, we wszystkich pozostałych znikły wszelkie ślady pierwotnej pracy ewangelicznej, a kraj na południu niszczyły ciągle rewolucye. „U Beczuanów się nie starzeje nic“ powiedział Elisée Reclus. Jezuici doświadczyli tego tu i gdzie indziej. Dziesięć lat spędzili wśród straszliwych prób — znieśli je spokojnie i nie opuścili ani stanowiska, ani pozyskanych Chrystusowi owieczek.

W Zanzibarze Ojcowie Ducha św. i Benedyktyni bawarscy zajęli się wykupywaniem niewolników i ich nauczaniem, gdy karawany arabskie corocznie spędzały ich z wewnątrz kraju w znacznej liczbie, bo do sześćdziesięciu tysięcy na rynek do Zanzibaru. Usiłowania te, uwieńczone pomyślnym skutkiem, obudziły w Europie jednogłośnie podziw i gorące uznanie, dzięki czemu otoczono ich skuteczną opieką, gdy kraje podzieliły między sobą Niemcy i Anglia.

W Etyopii Lazaryści (1839) i Kapucyni (1846) poszli śladami dworzanina królowej Kandaki i św. Frumenecyusza. Po wielu trudnościach okres pomyślniejszy dla misyonarzy rozpoczął się od czasu, gdy te ziemie przeszły pod panowanie negusa Menelika, i przewidywać należy, że się nie skończy rychło.

Lecz zainteresowanie nasze dla misyj afrykańskich zwraca się głównie ku północy. Wyprawa do Algieru w r. 1830 otworzyła istotnie drogę. „Algier“, mawiał trochę

później kardynał Lavigérie, ten Algier, który zagradzał tak długo Europie wstęp do środka ogromnego kontynentu, z powodu strachu wywieranego przez algierskich piratów — teraz sam otwiera oczy na światło“.

Na wstępie tego wieku w Egipcie było około siedem tysięcy katolików, należących do rozmaitych obrządków; osiem tysięcy niewolników w państwach barbarzyńskich bez kapłana, bez kościoła, bez religijnych pociech. Oto wszystko, co się zostało z dawnych lat, bogatych w objawy życia chrześcijańskiego. A dziś, jakaż kolosalna zmiana! Zamiast piętnastu tysięcy więcej tu niż pięset tysięcy, z których osiemdziesiąt tysięcy przypada na Egipt, czterdzieści tysięcy jest w Algierze, reszta zaś rozrzucona po rozmaitych krajach Afryki północnej. A ci katolicy nie są już opuszczeni, jak owce rozproszone, ale nad nimi czuwa prawidłowo działająca hierarchia duchowna; są parafie wytknięte, założono seminaria, szkoły, szpitale, rozwijają się stowarzyszenia religijne, gotowe na walki wszelkiego rodzaju! A zasługa tej dokonanej zmiany należy się w pierwszym rzędzie biskupom, głośnym ze swojej gorliwości, potem ich współpracownikom zakonnym, którzy się oddali pracy z całym zaparciem i poświęceniem.

Na wstępie rząd francuski popełnił błąd nie dodarowania, sądząc bowiem, że sobie tem zjedna Arabów, głosił indyferentyzm religijny. Pod pozorem więc tłumienia fanatyzmu pracowano dla Islamu. Oznak chrześcijańskich zabroniono, natomiast wprowadzono naukę koranu nawet do naszych własnych szkół. Żołnierzy naszych rząd francuski pozostawił bez żadnej opieki duchowej, a co gorsza, kilku urzędników nie wahało się popełnić apostazji i przyjąć Islam w tem przekonaniu, że mile będą widziani u miejscowej ludności i zyskają względy i awanse u władzy administracyjnej.

Tymczasem rozpoczęła się kolonizacya tego kraju, trzeba było wziąć się do wprowadzenia urządzeń kościelnych. Mgr. Dupuch został biskupem Algieru. To był pierwszy i podziwu godny pracownik na tym niewdzięcznym i nieurodzajnym dotąd gruncie. Pomimo wielkich trudno-

ści tak materyalnych, jak moralnych i politycznych, dzielny pasterz tak energicznie wziął się do dzieła, że jednego i tego samego roku (1839) postawił ośm kościołów, siedem kaplic, założył seminaryum, ośm szkół katolickich, otworzył dwa przytulki dla sierot i szpital. Po latach dzieściu cyfry odpowiednio wzrosły, i skończył się pierwszy okres.

Mgr. Pary i mgr. Lavigérie prowadzili dalej rozpoczętą pracę; ostatni szczególnie potęgą i rozległością swych usiłowań zyskał sobie ogólne uznanie, które i po jego śmierci przetrwało. W słowach pełnych zapału i podniosłości wielki biskup w pierwszym liście pasterskim wskazał drogi wytknięte przez Opatrzność młodemu Kościołowi w Algierze: „Uczynił z ziemi algierskiej kolebkę dla narodu wielkiego, szlachetnego, chrześcijańskiego — dla drugiej Francji, córy i siostrzenicy naszej, któraby szczęśliwie kroczyła po drodze sprawiedliwości i honoru obok swej macierzystej ojczyzny; rozniecić z tym gorącym zapalem, właściwym naszej rasie, naszej Wierze, światło prawdziwej cywilizacji, która w Ewangelii ma swoje ognisko i prawa; ponieść je po przez pustynię na lądowych czołnach karawan, których wy strzedz i bronić będziecie, aż w samo serce tego ogromnego kontynentu, pogrążonego dotąd w mrokach barbarzyństwa; połączyć w ten sposób Afrykę północną ze środkową węzłem chrześcijańskiego życia: oto jest wasze przeznaczenie opatrnościowe, które wam w wyrokach Bożych przypadło w udziale — tego od was oczekuje ojczyzna, tego żąda Kościół Chrystusowy“.

Dwadzieścia pięć lat mozolnej pracy, prowadzonej z zapalem biskupa i patryoty — oto są zasługi kardynała Lavigérie. Przywrócenie biskupiej stolicy w starożytniej Kartaginie poruszyło całą Europę i usposobiło ją na korzyść czarnych niewolników; a założenie licznych misyj na około wielkich Jezior, utworzenie prymasowskiej godności dla Afryki były zapłatą dla kardynała za jego usilną pracę.

W końcu należałoby wspomnieć o położeniu katolicyzmu w Azji Mniejszej. Niewielkie są tam owoce w stosunku do usiłowań, jakie podejmowano na tej roli neurodzajnej; jednakowoż z tych, czy innych powodów liczba

katolików obrządków połączonych podniosła się w ciągu tego wieku blisko o połowę. Sułtan, na ogół biorąc, jest więcej liberalny, niż wiele państw chrześcijańskich w Europie, nadto znać pewne przebudzenie w tej ludności ospalej. W bliskiej przyszłości, gdy Europa zagarnie te kraje sprowadzi to przewrót, na którym katolicyzm zyskać powinien.

Protestantyzm mniej, niż gdzieindziej może liczyć na zyskanie sobie nowych wyznawców, bo wszystko to, co reformacya odrzuciła, jak liturgia, nabożeństwo do Najśw. M. P., do Świętych pańskich, Pokuta, ciesząc się tu niezwykłą popularnością. Między obrządkami wschodnimi i katolicyzmem jest tylko nieporozumienie, które się usunąć daje; między Wiarą wschodu i protestantami jest przepaść, której nic nie zapełni.

Oto w krótkości nakreślony obraz rzekomego upadku religijnego w tem stuleciu. Więcej niż sześćdziesiąt tysięcy misjonarzy stoi pod sztandarem rzymskiego papieża, to armia cała! Ona w ciągu wieku podbiła dla katolicyzmu dwadzieścia milionów dusz. Liczby same za siebie mówią o usiłowaniach zwróconych ku rozszerzaniu królestwa Chrystusowego. Mówimy tu tylko o krajach misyjnych poza Europą. Sprawa przedstawi się świetniej jeszcze, jeżeli do tego dołączymy, o czem gdzieindziej była mowa, misye europejskie w Anglii, Niemczech, Szwecyi, Holandyi, Skandynawii, gdzie niwę ewangeliczną, uprawiają z ogromnym trudem, sięją prawdy, którym nic nie przeszkodzi we wzroście i rozwoju.

Na początku tego stulecia katolicyzm skupił się w sobie, odurzony jeszcze świeżymi kataklizmami; obecnie idzie naprzód, postępuje, napada, walczy, zwycięża, nadstawiając odważnie pierś plagom całego wszechświata. Może on żywić nadzieję, że zawładnie, i zapanuje w nim jak w królestwie. Zapewne, ale ileż wieków na to mu potrzeba!...

Boże przysparzaj mu robotników!

Fr. A.—D. Sertillanges.

spolszczył

Ks. Antoni Szlagowski.



T R E Ś Ć.

IX. Dziejopisarstwo, napisał m-sgr. Duchesne, spolszczył <i>Ksawery Chamiec</i> .	Str. 1
X. Sztuki piękne, napisał André Pératé, spolszczył <i>Adam Siedlecki</i> .	15
XI. Muzyka, napisał Camille Bellaigue, spolszczył <i>Walery Gostomski</i> .	58
XII. Nauki fizyczne i chemiczne, napisał Bernard Bruhnes, spolszczyła <i>Leonia z Roztworowskich Kowalska</i> .	78
XIII. Religia i Religie, napisał René-Marie de la Broise S. J., spolszczył <i>ks. Ignacy Charszewski</i> .	109
XIV. Dogmat i myśl katolicka, napisał J. V. Bainvel T. J., spolszczył <i>ks. Stanisław Bajer</i> .	149
XV. Życie wewnętrzne Kościoła, napisał biskup Orleanu, spolszczył <i>ks. Ignacy Charszewski</i> .	188
XVI. Walki Kościoła, napisał George Fonsegrive, spolszczył <i>ks. Antoni Szlagowski</i> .	217
XVII. Rozszerzenie Kościoła katolickiego, napisał Fr. A. D. Sertillanges, spolszczył <i>ks. Antoni Szlagowski</i> .	246