

PROF. TADEUSZ ZIELIŃSKI
Członek Polskiej Akademji Umiejętności

Z ŻYCIA IDEJ

STUDJA I SZKICE

SERJA I



ZAMOŚĆ
ZYGMENT POMARAŃSKI I SPÓŁKA
ODDZIAŁY: W WARSZAWIE, KRASNOSTAWIE I WŁODZIMIERZU

Turkiewicz



Z ŻYCIA IDEJ



763

Ważniejsze prace tegoż autora drukowane po polsku.

1. *Starożytność antyczna a wykształcenie klasyczne*. Warszawa 1909. Wydanie II Zamość 1920. Wydanie III Zamość 1923.
2. *Poezja Filarecka Mickiewicza*. Nyśl Narodowa Nr. 1 Petersburg 1916.
3. *Uwagi nad Grażyną*. Myśl Narodowa Nr. 2 Petersburg 1916.
4. *Idea Polski w dziełach Sienkiewicza*. Zamość 1920. Wydanie II. Zamość 1923.
5. *Rzym i jego religja*. Zamość 1920.
6. *Piękna Helena*. Zamość 1920. Wydanie II Zamość 1921.
7. *Hermes Trzykroć Wielki*. Zamość 1920. Wydanie II. 1921.
8. *Chrześcijaństwo starożytne a filozofja rzymska*. Zamość 1921.
9. *Religia Grecji Starożytnej*. Warszawa 1921.
10. *Trzy studja; Poezja filarecka Mickiewicza. Uwagi nad Grażyną. Melos w poezji Mickiewicza*. Zamość 1922.
11. *Świat antyczny a my*. Zamość 1922.
12. *Bóg idobro: jak moralność stała się religijną, a religja moralną*. Przeład współczesny. Rok I Nr. 4. Kraków 1922.
13. *Historja kultury antycznej w zwięzłym wykładzie*. Tom I. Warszawa 1922, Tom. II 1924.
14. *Irezyona. Klechdy antyczne*. Serja I i II, Warszawa 1922. (Dalsze serje w przygotowaniu u Mortkowicza w Warszawie).
15. *Rytmika prozy pięknej i jej psychologiczne podstawy*. Przegląd Humanistyczny Nr. 2. Warszawa 1923.
16. *Dionizos w religji i poezji* Przegląd współczesny. Rok II Nr. 11. Kraków 1923.
17. *Z ojczystej niwy. Studja i szkice*. Zamość 1923.
18. *Literatura starożytnej Grecji epoki niepodległości. Zarys ogólny*. Warszawa 1923.
19. *Grecja: Budownictwo, Plastyka i Krajobraz*. Warszawa 1923.
20. *Karol Grilpartzer*. Przegląd Warszawski. Rok II Nr. 2 i 3. Warszawa 1924.
21. *Proza artystyczna i jej losy*. Przegląd Powszechny Nr. 6, 7 i 8. Kraków 1924.
22. *Homer, Wergili i Dante*. Przegląd Warszawski. Rok III Nr. 4 i 5. Warszawa 1925.
23. *Religia hellenizmu*. Warszawa 1925.
24. *Sofokles*. Kraków 1925.
25. *Wygasta umiejętność* (w przygotowaniu u Pomarańskiego w Zamościu).
26. *Sybilla* (w przygotowaniu u Pomarańskiego w Zamościu).
27. *Świat antyczny cz. I Grecja, cz. II Rzym* (w przygotowaniu u Mortkowicza w Warszawie).

PROF. TADEUSZ ZIELIŃSKI
Członek Polskiej Akademji Umiejętności

Z ŻYCIA IDEJ

STUDJA I SZKICE

SERJA I



ZAMOŚĆ
ZYGMUNT POMARAŃSKI I SPÓŁKA
ODDZIAŁY: W WARSZAWIE, KRASNYSTAWIE I WŁODZIMIERZU

Prawo przekładu i przedruku zastrzeżone.
Copyright by Zygmunt Pomarański i Ska Zamość
nineteen hundred twenty five



68354/
1

WYKONANO W DRUKARNI „WSPÓŁCZESNEJ”
W WARSZAWIE _____ VI. 1925

K-249/76/74 705

UNIWERSYTETOWI
WARSZAWSKIEMU
w dziesiątą rocznicę jego odnowienia

PRZEDMOWA.

W niniejszym tomie, oraz w tych, co mają się później ukazać, zamierzam zebrać drobniejsze rozprawy i szkice popularno-naukowego charakteru, napisane przezemnie w ciągu ostatnich trzydziestu lat mej pracy; i korzystając z tej okazji, chciałbym zdać sprawę przed czytelnikiem z tego, w jaki sposób ta moja popularno-naukowa działalność literacka powstała.

Moja pierwsza praca naukowa—lipska dysertacja w języku niemieckim — ukazała się w r. 1880; od r. 1884 wykładałem — w charakterze naprzód docenta, a wkrótce i profesora — filologję klasyczną w uniwersytecie petersburskim. W ciągu pierwszych 15 lat mej działalności naukowej nie wydrukowałem ani jednego wiersza w celu popularyzacji chociażby mojej własnej nauki. Główną przyczyną tej wstrzeźliwości była wewnętrzna. Nie nadawałem się wcale do popularyzacji cudzych myśli i odkryć, aczkolwiek bynajmniej nie kwestjonowałem i nie kwestjonuję pożyteczności także i tego rodzaju pracy literackiej; aby zaś w popularnej formie rozpowszechniać własne naukowe poglądy, dla tego, zdawało mi się, należy najpierw opanować daną dziedzinę wiedzy, ponieważ w jej

całości, w myśl słynnego aforyzmu Fustel de Coulanges'a, że całe lata analizy są potrzebne dla jednej godziny syntezy. Tak więc upłynęły owe 15 lat, a ich wynikiem było 200 przeszło arkuszy rozpraw, przyczynków, krytyk i komentarzy — i ani jednego wiersza o charakterze popularyzacyjnym.

Jednocześnie wykładałem moją naukę w uniwersytecie, idąc, ile mogłem, szlakiem swoich mistrzów. Nie miałem powodu zbyt szczerzyć się skutkami tej swojej działalności: zwykle w początku semestru na moje wykłady przychodziło ze stu zgórą słuchaczy, ale już po tygodniu liczba ta topniała i w dalszym ciągu zaledwie jakie kilkanaście osób pozostawało wśród pustych ław. Niepodobna było oskarżać młodzieży o brak pilności: sale bowiem kolegów, filozofów i historyków bywały i w dalszym ciągu pełne aż po brzegi. A więc przyczyną jest przedmiot? Filologia klasyczna jest „sucha, nudna“ i t. d.? Dość często opinie podobne się słyszało. Opinij tych bynajmniej nie podzielałem: wiedziałem, a raczej odczuwałem dobrze, że posiada ona, jako nauka o „antyku“, nie mniej, lecz chyba więcej walorów kształcących, w porównaniu z innymi naukami humanistycznymi. Nie; było rzeczą jasną, że należało te walory uwydatnić — i że ja tego nie umiałem. I to mnie okropnie bolało.

Nie umiałem, bo mnie nikt tego nie nauczył. W Lipsku, kiedy pytałem swoich profesorów, dlaczego oni w swych wykładach, np. o tragedji greckiej, nie uwzględniają jej wartości religijnych, etycznych, estetycznych, otrzymywałem odpowiedź: to się odczuwa, tego się nie mówi. Otóż więc i ja

trzymałem się tej samej zasady i przemilczałem to, co stanowi główną wartość filologii klasycznej — jej walory i d e o w e — a skutkiem tego było, że jej nie odczuwano, że ona i nadal uchodziła za przedmiot „suchy“, że wreszcie musiałem ją wyklądać bardzo szczupłemu gronu słuchaczy.

Kiedy mówię, że mnie stan podobny martwił, nie znaczy to, że byłem próżny lub ambitny; owszem, mogę z czystym sumieniem powiedzieć, że byłem już wtenczas wolny od tej słabości. Słuchacze moi z owych czasów wiedzą, że wykładałem cierpliwie, zwłaszcza zagadnienia zbyt specjalne, czasem pięciu, czasem nawet trzem słuchaczom. Nie mogłem jednak na tem poprzestać; sądziłem, że nie jest to dostatecznym spełnieniem obowiązku. Uczenni kierunków przyrodniczo-matematycznych spełniają ten obowiązek, szerząc wiedzę, która w swem zastosowaniu praktycznym służy społeczeństwu; obowiązkiem uczonych kierunku humanistycznego jest humanizacja społeczeństwa, przeistoczenie wiedzy w wykształcenie. I oto tego właśnie nie zdołałem osiągnąć — i nad tem tak cierpiałem. Coprawda, i moi koledzy filologowie nie byli pod tym względem szczęśliwsi ode mnie, ale oni to łatwiej znosili. Nie wszyscy zresztą: szlachetny prof. Piotr Nikitin otwarcie przyznał, że właśnie to niezadowolenie zmusiło go do zrezygnowania w 1894 r. z katedry uniwersyteckiej i do ograniczenia się do pracy czysto naukowej.

Odziedziczyłem po nim kurs o tragedji greckiej; i to było przełomowym punktem w moim zawodzie. Wybrałem dla pierwszej próby *Bachantki*

Eurypidesa i postanowiłem tym razem zerwać z tradycją: nie mówić o tem, o czem się zwykle mówi we wstępach do specjalnych kursów tego rodzaju, nie rozstrząsać życiorysu autora i całej jego spuścizny piśmienniczej, względnej wartości rękopisów i t. d.; — natomiast starałem się wykazać, w czem się zawiera i d e o w a wartość danej tragedji, to, co mi się w niej samemu najwięcej podobało. Taki był mój „wstęp“. Czytelnik znajdzie go w późniejszej, znacznie przerobionej formie, na drugim miejscu niniejszego tomu. Wygłosiłem go z wielkim zapalem; kiedy skończyłem, szczelnie zapełniona sala rozbrzmiewała rzesistemi oklaskami słuchaczy.

„Czy to pana tak oklaskiwano?“ Ze zdziwieniem zapytał mnie na kurytarzu kolega-historyk. Zdziwienie to było słuszne: odkąd istnieje uniwersytet petersburski, nigdy w jego ścianach profesor filolog nie był zaszczycony takimi wyrazami sympatji. To też byłem szczęśliwy; nie z próżności, powtarzam, ale dlatego, że zrozumiałem, iż mój cel tym razem został osiągnięty.

Był to jednak tylko pierwszy szczebel; chciałem przecie przekonać o wartości mojej umiłowanej nauki nie tylko młodzież uniwersytecką, ale także i szerszą publiczność. Tu zadanie było daleko trudniejsze: pojęcie o starożytności klasycznej było wówczas nierozdzielnie związane z „reakcyjnością“. Musiałem więc nie tylko borykać się z ogólną niechęcią, ale też i wynajdywać środki do nawiązania stosunków. Temi środkami były, wskutek długiej i wcale niezłej tradycji, prawie jedynie miesięczniki — grube tomy czasopism, w których mo-

zna było umieszczać dłuższe artykuły i mniejsze rozprawki. Otóż więc te miesięczniki były nacechowane wyraźnym charakterem politycznym. „Reakcyjne“: *Russkij Wiestnik*, *Russkoje Obozrenie*, oba wychodzące w Moskwie, oczywiście były otwarte dla popularnych prac z zakresu filologii klasycznej, ale właśnie ich reakcyjność byłaby dla nich nową kompromitacją, już nie mówiąc o tem, że skutkiem tej reakcyjności było także, wcale naturalne, wyłączające współpracownictwo Polaka, „polakożerstwo“. Bez zarzutu były pod tym względem miesięczniki „postępowego“ kierunku, a więc przede wszystkim stuletni *Wiestnik Jewropy* w Petersburgu, następnie *Russkaja Myśl* w Moskwie i *Mir Bożij* w Petersburgu; ale tu znowu ich niechęć do „reakcyjnego“ antyku była bardzo poważną przeszkodą. Należało więc najpierw zwalczyć ten niedorzeczny przesąd.

Sposobność ku temu zjawiała się w 1895 roku, w którym przypadła 2000-na rocznica urodzenia — Cyserona; skorzystałem z tego, aby wygłosić w Towarzystwie Historycznem odczyt o znaczeniu tego pisarza dla kultury europejskiej, „z powodu 2000-ej rocznicy jego urodzenia“. Oczywiście zdawałem sobie sprawę z tego, że sama idea obchodzenia takiej rocznicy będzie uważana za dziwactwo; to też reakcyjne *Nowoje Wremia* umieściło z tego powodu zjadliwy artykuł przeciwko mnie, w którym m. in. zapytano, czy nie zamierzam tak samo świętować urodzin Nabuchodonozora, Ramzesa, czy Abła; ataku tego spodziewałem się, jednak sądziłem, że właśnie przyczyni się on

do zainteresowania publiczności, i ta nadzieja mnie nie zawiodła. Sala była pełna; po krótkim wstępie, poświęconym charakterystyce Cyncerona, mówiłem o jego wpływie na ludzkość w różnych okresach jej rozwoju, na myślicieli początków chrześcijaństwa, odrodzenia, oświecenia, rewolucji. Zadziwienie słuchaczy rosło; jakto, nawet rewolucji? Mirabeau, żyrondyści, Robespierre — wielbicielami i uczniami Cyncerona? A jednak tak było; nie twierdziłem bynajmniej głośłownie, przytaczałem cytaty. Taka to więc była owa „reakcyjność“ antyku?

Z czasem wyrosła z tej prelekcji gruba książka w języku niemieckim pod tytułem *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, która ostatnio ukazała się w czwartym wydaniu; sądząc jednak, że obok niej i pierwotny odczyt posiada swą wartość, właśnie z powodu swej zwięzłości, pomieściłem go również w niniejszym cyklu, ale dopiero w jednej z następnych seryj,

Zaproponowałem redakcji *Wiestnika Jewropy* wydrukowanie tego odczytu. Redaktor, zacny M. M. Stasiulewicz, który właśnie wtenczas przeżywał, jak sam żartobliwie mówił, swoją „trzecią młodość“, zawahał się: Z jednej strony, wprawdzie, takie przynęty, jak odrodzenie, oświecenie, rewolucja, ale zato z drugiej—Cyncero: wszak jest on niejako uosobieniem „klasycyzmu“! Namyslał się przez cały rok, aż wreszcie wydrukował mój odczyt, skreśliwszy początek i koniec.

Odtąd moja pozycja była już mocna i trwała. Zawiązały się nawet bardzo przyjazne stosunki

między starszym Stasiulewiczem a mną, i prawie co rok drukował on moje artykuły bez zwłoki i zmian.

Rzadziej korzystałem z gościnności obu pozostałych wyżej wymienionych miesięczników, jeszcze rzadziej innych, po części efemerycznych. W dziennikach natomiast nie współpracowałem zupełnie, aż do samej wojny. Jedyne wyjątek stanowił dziennik *Siewiernyj Kurjer*, wskutek osobistych moich stosunków z jego redaktorem, księciem Włodzimierzem Barjatyńskim. To też znajdzie czytelnik i w tym tomie parę artykułów tam drukowanych w r. 1900—jedynym jego istnienia. Wszystkich szkiców było jedenaście: w niniejszym tomie pomieściłem tylko cztery.

Przyczyny ich napisania były różne—i między innymi następująca.

Raz, siedząc w moim gabinecie, powiedział mi wspomniany przed chwilą redaktor: „No, tak, udało się panu odnaleźć w swej dziedzinie kilka zajmujących stron; ale, pomimo to, powinien pan wyznać, że jest ona naogół bardzo suchą“. „Przeciwnie — odpowiedziałem — jest ona cała zajmująca“. — „To może dla specjalistów“? — „Nie, dla każdego wykształconego człowieka. Niema w niej ani jednego zakątka, o którymby nie można było zajmująco opowiadać“. — „Czyż tak? Oto widzę na stole pańskim dwa grube tomy Wilkena *Griechische Ostraka aus Aegypten* — zbiór kwitów kornych, jak wnioskuje ze streszczenia. Czy i to jest takie porywające?“ — „Jutro otrzyma Pan o tych kwitach odemnie artykuł“. — Zaśmiał się:

„Ale już chyba nie wydrukuję!“ — A jednak wydrukował — i czytelnik go znajdzie w niniejszym tomie.

Wogóle jednak, nazywając artykuły tego tomu i następnych „popularno-naukowymi“, chciałbym położyć nacisk raczej na drugą, niż na pierwszą połowę tego złożonego słowa. Brak odpowiedniego organu filologii klasycznej w Rosji często zmuszał mnie, także w celu ogłoszenia wyników swoich ściśle naukowych badań, posługiwać się owymi ogólnymi miesięcznikami; naturalnie, należało przytem zrezygnować ze wszystkiego, co trąciło lampą, postarać się o odpowiednią kompozycję i styl i zamiast umotywowania filologicznego uciec się do tego, co jeden z krytyków trafnie nazwał „wewnętrzzną przekonawczością“. Kiedy niekiedy miałem możność taki artykuł opracować powtórnie i wydrukować w formie ścisłego badania, z dodaniem całego aparatu naukowego w jednym z niemieckich czasopism filologicznych; z artykułów niniejszego tomu taki los spotkał pierwszy, *Ideje usprawiedliwienia*. Przyjaciele nazywali takie artykuły „spłaconymi weksłami“; przeciwstawiając im pozostałe, jako „niespłacone“. Tego stanu rzeczy zmienić już nie mogę; chodziło mi przeważnie o to, aby istnieniem owych spłaconych wzbudzić ufność także do pozostałych. To też czytelnik może być pewien, że nie napisałem w nich ani jednego zdania, któreby nie miało za sobą dostatecznej podstawy naukowej. To po pierwsze; a po drugie, że we wszystkich rozprawach i szkicach, zawartych w tym cyklu, które nazwałem *Z życia*

idej popularyzuję swoje własne, nie zaś cudze myśli. Dotyczy to także i tych artykułów, które były wywołane zjawieniem się książek o przełomowym znaczeniu, jak historia prozy pięknej Nordena, albo psychologia ludowa W. Wundta, albo religja rzymska Wissowy. Oczywiście, musiałem dać czytelnikowi pojęcie o treści tych książek; ale artykuły o nich pisałem tylko wtedy, gdy miałem także coś swego do powiedzenia.

Co do tytułu tego zbioru, to nie mogę zaprzeczyć, że ma on poniekąd charakter demonstracyjny. Odkąd uświadomiłem sobie cel i charakter swego zainteresowania światem starożytnym, był on dla mnie nie ucisznem i odosobnionem od świata teraźniejszego muzeum, lecz ożywczem źródłem, z którego dobywałem nieśmiertelne idee, tworzące do dziś dnia nasz pokarm umysłowy. Biologia i biografja tych idei—taki był ten wspaniały gmach, który mi już od dawien dawna zarysowywała moja wyobraźnia. Oczywiście zdawałem sobie z tego sprawę, że zbudowany on będzie nie przez jednego budowniczego i nawet nie w ciągu jednego pokolenia; pomimo to rozkoszowałem się zgóry w jego, bardzo jeszcze niewyraźnych dla mnie samego, zarysach. Niniejszy zbiór—jest to zbiór cegiełek z tego gmachu; dlatego też nazwałem go cyklem *Z życia idei*. Powracam jednak do miesięczników, w których pierwotnie drukowałem te artykuły. Razem wzięte te organy dawnej prasy rosyjskiej reprezentowały właściwą Rosję, Rosję rzeczywistego postępu, następczynię i kontynuatorkę tej, która niegdyś tak gościnnie przyjęła Mickiewicza, — tej, która uwa-

żała siebie za siostrę skrzywdzonej i mającej się odrodzić, Polski. I kiedy pracowałem wśród obcych w dziedzinie nauki, która nie zna granic, której Ojczyzną—świat cały, robiłem to w świadomości, że przez to samo pracuję i dla kraju mego, Ojczyzny mojego serca i to podwójnie: po pierwsze, krzewiąc prąd humanistyczny w społeczeństwie rosyjskiem, na przekór wrogim nam prądom reakcji nacjonalistycznej, po drugie zaś przez to, że właśnie jako Polak pozyskiwałem przyjaźń dla swego narodu owej istotnej i uczciwej Rosji. Mało się u nas o niej wie—zaćmiewała ją bowiem największa krzywda, jaką można zadać wielkiemu i wolnemu narodowi. Jednakowoż należy zdać sobie jasno sprawę z różnicy tych dwóch, walczących ze sobą, obozów rosyjskich; jest to wymaganiem nietylko sprawiedliwości, ale zarazem mądrej i przezornej polityki.

„Dziela pańskie — są to prace polskie, pisane po rosyjsku“— powiedział mi jeden z tych moich przyjaciół-Rosjan, ś. p. profesor Mitrofanow. Wdzięczny mu byłem i jestem za to określenie; tem bardziej teraz, kiedy oddaję rodakom jedną z najbardziej ulubionych prac mego życia. Polski przekład jest tylko pozornie przekładem; w istocie bowiem przywróciłem jej tylko właściwą, przyrodzoną szatę.

Bogu niech będą dzięki, że otrzymałem tę możliwość u schyłku mego żywota. Zawdzięczam to przede wszystkim UNIWERSYTETOWI WARSZAWSKIEMU, który mnie przed pięcioma laty wezwał do swego grona profesorskiego. Serdeczność, z jaką mnie wezwali moi nowi koledzy, była mi ulgą w

ciężkich chwilach życia, które w starości częściej, pewniej i boleśniej rażą serce, niż w czasach rozkwitu i młodości. Nie mniejszą również radością była dla mnie możliwość nauczania naszej kochanej młodzieży; jej pilność, jej zapał, jej wrażliwość na te właśnie idee, które są dla mnie najdroższe,—oto największa nagroda dla mnie. Słusznie więc poświęcam ten zbiór odrodzonemu Uniwersytetowi Warszawskiemu, który stał się moim przytuliskiem na ostatnie lata pracy i życia.

Warszawa, 1925 r.

TADEUSZ ZIELIŃSKI.

Cytaty w tym tomie dawałem przeważnie z przekładów J. Czubka, J. Kasprowicza, K. Morawskiego i L. Siemieńskiego.

i Zieliński. Z życia idei.



IDEA USPRAWIEDLIWIENIA

JEJ GENEZA I ROZWÓJ

(1899)

Wielkie idee moralne w upowszechnianiu się swem wśród ludzi dzielają los wielkich prawd naukowych: z rąk geniuszu, który je udostępnił, przechodząc w ręce miernot, pozostają pozornie tem, czem były na początku, lecz tracą to, co miały najdroższego dla nas—tę niepochwytą siłę magnetyczną, która pociągnęła ku nim serca. W dobie obecnej—nie bez dumy powiadają przyjaciele postępu—lada uczeń wie to, co ongi Kopernik okupić musiał trzydziestoletnią pracą; powiadają słusznie i jest to дума urasadniona. Jednakowoż astronom-myśliciel ponad najświetniejszy z dzisiejszych wykładów systemu kopernikańskiego przełoży książkę *De revolutionibus orbium coelestium* wielkiego humanisty. Prawda, że, aby uporać się z tem dziełem, będzie musiał niemało zużyć pracy; prawda również, że narazi się na wiele błędów, jakie popełnił Kopernik i które usunęła nauka późniejsza. Lecz usterki te okupuje jedna ogromna, niezastąpiona niczem, korzyść: czytając pracę Kopernika, stajemy się świadkami tytanicznych ducha człowieczego wysiłków, po których śladu nie zostało w potocznych wykładach tego, co było ich wynikiem; widzimy w pełni działania wulkan, po którego lawie wystygłej zupełnie bezpiecznie dziś spacerują przechodnie.

To samo rzec można o ideach moralnych: różnica polega na tem, że idee moralne, będąc właśnie tylko ideami, nie zaś prawdami, naukowo dowiedzionymi i niewzruszo-

nemi, tracą nierównie więcej na tem, że aromat oryginalności z nich uleciał, ustępując owemu, nie dla wszystkich miłemu, zapachowi zamieszkałego wnętrza, który mienota ludzka zostawia po sobie wszędzie, gdziekolwiek stąpi. Jakkolwiek system heljocentryczny stał się dorobkiem pierwszoklasisty, jakkolwiek w nudnych dziełach wałkują go ubodzy kompilatorzy, nikt mimo to się odeń nie odwróci, nie nazwie go rzeczą „oklepaną“, „banalną“, „pospolitą“, nie porzuci go dla systemu innego, nowszego i ciekawszego. W dziedzinie idei moralnych jest inaczej. Epitet pospolitości, nieszkodliwy dla prawdy naukowej, zabójczy bywa dla idei moralnej; i oto poczyną się tułactwo myśli i uczuć. Żądza nowości, pragnienie za wszelką cenę uniknięcia pospolitości — zmusza ludzi od rzeczy zdrowych zwracać się ku niezdrowym i wysiłonym, od rzeczy prostych ku wymyślnym, od rzeczy jasnych ku mglistym; wszystko jest dobre, byle było nowe, a przynajmniej, byle uchodziło za nowe. Przyjdzie czas, że owe rzeczy nowe zestarzeją się, spospolitują, staną się oklepane i podwójnie ulegną potępieniu: i za chorobliwość i za banalność; to zaś, co było stare i zapomniane, wstanie z martwych i zapalonych znajdzie wielbicieli. Tak było, tak będzie zawsze.

I niema w tem nic złego: każda epoka żyje życiem własnem, a wszelkie życie bywa ciekawe. Wszelako ten, kto jest skazany na życie w epoce tułactwa myśli i uczuć, rad zwraca się z otuchą ku czasom, gdy rzeczy zdrowe nie uchodziły za pospolite, a godnem uwagi nie było tylko to, co jest chorobliwe; gdy idee, które stały się następnie monetą potoczną, dopiero się rodziły i, przychodząc na świat, były urokiem tej siły magnetycznej, jaką stwarza połączenie dwóch pierwiastków: zdrowia i nowości. Na tem polega właśnie czar starożytności dla tych, którzy

rozumieć ją potrafią. I starożytność, rzecz jasna, nie była ową jednolitą i jednorodną masą, za jaką w oczach niejednego wśród nas uchodzi; i ona żyła i rozwijała się, i w jej obrębie to, co zdrowe, mogło się starzeć i wywoływać pragnienie nowości, chociażby nawet chorobliwej. Jednakowoż w zespole swych sił świat antyczny był zbiorem tematów zdrowych, które powtarzały się odtąd w warjantach niezliczonych aż do naszych czasów i które powtarzać się będą, póki żyć będzie ludzkość.

Z jednym z tych tematów zamierzam zapoznać czytelnika w rozdziałach poniższych.

I.

Gdy w Petersburgu wystawiono swego czasu *Oresteję* Tanajewa, której libretto w całości zapożyczono z tegoż imienia trylogji Eschyla, publiczność zachowała postawę dość oziębłą wobec dzieła wielkiego tragika greckiego; znaleźli się nawet ludzie naiwni, którzy ganili twórcę dramatu europejskiego z powodu „banalności“ podjętego przezeń tematu. Wiarołomna żona lęka się powrotu z wyprawy swego królewskiego małżonka; gdy zaś tenże powraca, zabija go, zmówiwszy się z kochankiem. Syn zamordowanego mści się za śmierć ojca, lecz przekleństwa jego matki, wcielone w boginie-mścicielki, Erynje, wyganiają go z ojczyzny; spokój odzyskuje on dopiero potem, gdy usprawiedliwia go surowy i prawy sąd, przez bóstwo ustanowiony. Jakże to wszystko jest proste, zdrowe, t. j., mówiąc językiem teraźniejszym, jak szablonowe, oklepane, nieciekawe!... Od librecisty, rzecz jasna, nie można było żądać, ażeby w skromnej swej przeróbce zachował te cechy oryginału, które najwyżej ceni czytelnik myślący; ażeby zachował ślady wysiłków olbrzyma-oracza,

po raz pierwszy płużącego dziewiczą rolę myśli ludzkiej. Zrobił on, co mógł: zostawił zarówno w zarysie ogólnym, jak w szczegółach, osnovę fabuły eschyłowej, dodawszy od siebie kilka scen dla jasności obrazu, — i wypadło to, co mogło i musiało wypaść.

Nasze atoli stanowisko jest inne. Podanie o Orestesie-matkobójcy zajmuje nas, nie jako podanie i nie jako temat tragedji lub opery, ale wyłącznie jako wykładnik jednej z najważniejszych i największych idei moralnych — idei usprawiedliwienia przestępcy. Istotnie, cóż to jest usprawiedliwienie? Jest to przywrócenie równowagi duchowej, utraconej wskutek dopuszczenia się grzechu lub przestępstwa; jest to — ozdrowienie zachorzałej duszy. Podobnie, jak idea ozdrowienia, tak samo idea usprawiedliwienia jest ideą wieczną i nie starzejącą się nigdy; jest ona dla nas równie rzeczywista, jak rzeczywista jest Lira niebieska, pieszcząca nas po nocach tem samem cichem, tajemniczem światłem, jakim przed wielu wiekami pieścił wrażliwsze oczy współczesników Peryklesa. I jeśli czytelnik, przebiegając karty następne, nie odczuje, że tu jest mowa o rzeczach bezpośrednio bliskich jego sercu, że otwiera się przed nim księga jego własnej duszy, — to niechaj wini on jedynie nieudolność interpretatora, który nie dał sobie rady z zadaniem, który nie potrafił dokładnie oddać tego, co sam dokładnie odczytał i pojął.

Mówiąc o genezie i rozwoju idei usprawiedliwienia, musimy, oczywiście, przenieść się w owe czasy, w których wogóle rodziły się i rozwijały idee moralne, t. j. w świat antyczny; być może, atoli, wyda się rzeczą dziwną, że autor, przystępując do wyświeatlenia genezy i rozwoju idei moralnej, zwraca się nie ku filozofom-moralistom, ale ku

mitologji, że bierze ją nie w postaci oderwanej, lecz w obłonie mitu. Aby to wyjaśnić, należy powiedzieć słów kilkoro o tem, czem jest owa mitologja antyczna, t. j. grecka, i jak wypada ją pojmować.

Mitologja grecka, t. j. opowiadawcza część religji greckiej, stanowi zjawisko zdumiewające, jedyne w swym rodzaju; źle o niej sądzą ci, którzy widzą w niej coś jednolitego, nieruchomego, ustalonego; w niej wszystko żyje, wszystko jest w ruchu, wszystko mija, rozkwita i więdnie; od górnych pomysłów Eschyla do nadobnych arabsów Owidjusza bardzo jest daleko, dalej ponoć, niż od Owidjusza do operetkowej mitologji Offenbacha. Istniał piękny śród starożytnych obyczaj, podjęty następnie przez chrześcijan, aby trofea zwycięstw, nad nieprzyjaciółmi odniesionych, zawieszać w świątyni rodzimego bóstwa, tak że owa świątynia w świadectwach materialnych odtwarza zewnętrzne dzieje narodu. Ale, prócz świątyń murowanych w glazie, miały ludy starożytne również świątynie niewidzialną, niemurowaną, w której składali trofea nie zewnętrznych, ale wewnętrznych zwycięstw, żywe świadectwa swego postępu moralnego i umysłowego; świątynią taką była ich mitologja ojczysta. Mit jest to przyrodzona, konieczna forma, w jaką oblekała się idea, nie znajdując jeszcze dla wyrażenia samej siebie gotowego języka oderwanego; wszelka odmiana w poglądzie na świat pociągała za sobą organiczną zmianę mitów; ktoby zdołał przedstawić nam mitologję grecką w jej rozwoju dziejowym, ten dałby tem samem — w formie alegorycznej — dzieje rozwoju greckiej duszy ludowej.]

Poniżej czytelnik znajdzie próbę takiego rozwoju na micie o Orestesie-matkobójcy. Wprawdzie praca, zamierzona przezemnie, powinna być badaniem filologicznym

nem, tutaj zaś dano, dla wygody czytelników-niefilologów, nie badanie, ale opowiadanie. Badacz od rzeczy znanej przechodzi ku mniej znanej, powodując się w naszej dziedzinie danymi etymologii, historii literatury tudzież kultury, wreszcie—mitologii porównawczej; opowiadacz przechodzi od rzeczy wcześniejszych ku późniejszym, korzystając z wyników pracy badawczej. W danym zaś razie właśnie rzeczy późniejsze są bardziej znane i na odwrót; nasza tedy droga jest wprost przeciwna tej, jakiej powinienby przestrzegać badacz. Proszę pamiętać o tem przy czytaniu kart następnych.

II.

Pierwszą ideą, jaka nastreściła się niemowlęcemu umysłowi człowieka, gdy, наконец, obrzasła dłoń zorza życia świadomego, była idea zależności jego od potęg przyrody; potęgi te, o świecie rodzącej się świadomości, stały przed nią na kształt olbrzymów, posiadających moc nadludzką, ale ludzkiemi obdarzonych namietnościami i popędami.

Tacy byli bogowie pierwotnej ludzkości. Mogło ich być dużo; szczególnież bliskimi dla niej byli ci bogowie, których działania, wskutek powtarzalności swej, najbardziej na życie jej wpływały, których władzę nad sobą czuła ona ze szczególną siłą. Codziennie noc zabija dzień; corocznie zima zabija lato; codzień człowiek szukać musiał schroniska przed strachami nocy, co rok — przed dokuczliwością zimy; czynił to w mocnem zaufaniu, że panowanie obu tych wrogich życiu potęg nie będzie długotrwałe: przyjdzie Słońce-bohater i zerwie błyszczącą zbroję z pokonanej nocy; przyjdzie Słońce-bohater i rozgromi mglistą twierdzę pokonanej zimy. Takie były mity główne

ludzkości pierwotnej; spotykamy je na całym obszarze kuli ziemskiej.

Era nowa rozpoczęła się wtenczas, gdy ludzkość, opuściwszy tor ewolucji czysto zwierzęcej, fizycznej, wstąpiła na drogę świadomego postępu umysłowego; rozpoczęła się dla tych jedynie ludów, którym, mocą niezbadanych praw przyrody, sądzona była ta droga.

Nowa idea, naszej odpowiadająca erze, była konsekwentnem rozwinięciem owych dwóch idei starych, przeniesieniem idei tych w sferę wyższą, umysłową; i tutaj mamy tę samą walkę pierwiastka żywotwórczego z pierwiastkiem wrogim życiu, walkę dnia i nocy, lata i zimy, tylko o jeden stopień wyższą. Jednostką czasu nowej idei nie była już doba i nie był rok, ale okres dłuższy, w przybliżeniu mający się tak do roku, jak rok ma się do doby. Wszystko, cokolwiek miało początek, będzie też miało i kres; ale po kresie będzie nowy początek; ta idea wielka, na którą człowieka naprowadził zmierzch dnia pod naporem nocy i zmierzch lata pod naporem zimy, wraz z oczekiwanym w obu wypadkach triumfem Słońca-bohatera — ta idea przeniesiona została na wielkie lato życia ludzkości. I ludzkość miała swój początek: był czas, gdy i ludzie, narówni ze wszystkimi innymi zwierzętami, żyli wedle praw swej rodzicielki Ziemi; Ziemia ich odziewała, żywiła, wyposażała we wszelką wiedzę, której potrzebowali, aby, przeżywszy wiek, wyznaczony sobie, przekazać „pochodnię życia“ następnemu pokoleniu, — ową wiedzę, dla biologa zagadkową, dla poprostu zaś myślącego człowieka — cudowną, którą nazywamy instynktem. Tak było ongi, ale już dawno, niezmiernie dawno temu; był to „wiek złoty“, królestwo Ziemi i jej potęg. Teraz jest inaczej:

pozostałe istoty żyją nadal wedle praw Ziemi, dzięki czemu spożywają jej dary i korzystają z promieniającej z niej wiedzy, lecz człowiek prawa te przekracza. Człowiek żyje w otwartej walce z Ziemią: ostrzem szpadla i pługa kraje szeroką pierś Ziemi, zmuszając ją, aby rodziła posiane przezeń owoce; ostrzem siekiery tnie odwieczny jej płaszcz zielony; ostrzem kilofu toruje sobie drogę do jej trzewi, *in viscera Terrae*. Nie Ziemia popchnęła człowieka do tego gwałtu nad sobą; stało się to za sprawą buntowniczego Ducha, który powstał przeciwko Ziemi i jej potęgom. Zwycięstwo Ducha nad Ziemią i jej potęgami dało początek kulturze ludzkiej; wtenczas Ziemia wieszcza, rozgniewana, ukryła swoją wiedzę. Omackiem szukaj drogi właściwej; cierp, ażeby bolesny twój wysiłek przyniósł ci korzyść; gin, aby śmierć twoja stała się przestrożą dla innych, — oto było nowe prawo Ducha, za którym poszedł człowiek. Ducha tego Grecy starożytni nazywali Zeusem, a raczej posunęli do godności tego Ducha najstarożytniejszego swego boga nieba i dnia, nieprzedwiecznego (wyrażając się mitologicznie) małżonka Ziemi przedwiecznej. „To ty — mówi Eschylos w swej głębokomyślnej modlitwie do Zeusa — poprowadziłeś człowieka drogą świadomości; ty rozkazałeś, ażeby słowo: ucz się przez cierpienie stało się prawem“.

Zeus tedy na czele potęg swoich odniósł zwycięstwo nad Ziemią i jej potęgami — Tytanami; Ziemia ukorzyła się, ale nie nazawsze. Wie ona, że wielkie lato kultury ludzkiej, mając początek, musi mieć i koniec; wiedząc o tem, „zamierzyła ona słynną rzecz“ zdrady i zabójstwa przeciwko swemu zwycięskiemu małżonkowi. Wszak on nie wie, że jest „skazany“; wiedzę swoją zataiła ona w sobie; i oto, w ukryciu, hoduje ona swego Smoka — Smok był

śród ludzi starożytnych symbolem sił niszczycielskich Ziemi — albo swych Smoków (liczba jest obojętna), swych Gigantów. Przyjdzie czas i Zeus ze swojemi mocami runie pod naporem Gigantów, nastanie wielka zima w życiu ludzkości. Ale i zima nie będzie wieczna; przepowiadając nieuniknioną kulturę ludzką zagładę, mądrość starożytna i tutaj — rzecz całkiem naturalna — odsłaniała przed nią nadzieję odrodzenia; przyjdzie Słońce-bohater, przyjdzie syn owego zabitego Ducha; pomści on śmierć ojca, porazi Ziemię i wyhodowanego przez nią Smoka: wtenczas nastanie nowe jasne królestwo Ducha, nowe wielkie lato.

Tak wygląda myśl najstarożytniejszych mitologii germańskiej i greckiej; mimo odsłaniającą się w dalekiej perspektywie nadzieję, charakter tej mitologii był smutny, gdyż zagłada wydawała się bliższą, niż odrodzenie, i zagłada ta była nie do odwrócenia. Tak, nie do odwrócenia; aby wyrazić tę nieuchronność zagłady, stworzono — również obu mitologjom wspólny — mit o Heraklesie-Sigurdzie, od losu wskazanym zbawcy bogów, który ginie, nie zdoławszy czynu swego dokonać, ginie nie z ręki wrogów, ale z ręki Dziewicy, która ukochała go ponad wszystko na świecie. Germanie poddali się nieruchomości swego „zmierzchu bogów“ (*Goetterdaemmerung*); Grecy, natomiast, przewyciężyli ją w drodze nowego postępu, którego dokonali w długi czas potem, jak się od pozostałych grup aryjskich wyodrębnili: dlatego też postęp ów jest ich wyłączną własnością. Będzie o tem mowa niebawem; teraz rzucimy okiem jeszcze raz na rozwinięty przez nas dopiero co naczelną mit religii Zeusa, wspólny szczepom germańskiemu i greckiemu.

Ziemia ta, „która zamierzyła słynną rzecz“ (po grecku: *Klytimestra*), żyje jako ukorzona, ale w duszy piastu-

jąca bunt, małżonka Zeusa, „skazanego“ (po grecku *Agamemnona*). Uknęła zamiar swój przy pomocy Smoka-*Aigisthosa*; przyjdzie czas, gdy Agamemnon zginie pod ich ciosami; wtenczas Klitemnestra z Egistem panować będą nad ludźmi. Ale i to panowanie będzie miało koniec; przyjdzie syn Agamemnona, Słońce-bohater, mściciel poległego; z jego ręki zginie i Egist i Klitemnestra; wtenczas odziedziczy on swe królestwo ojcowskie. — Już w tej postaci mitu mamy i mężobójstwo i matkobójstwo; lecz ani jedno, ani drugie nie występują jeszcze, jako pogwałcenia prawa moralnego. Dopóki postaci nadmienione uświadamiano sobie, choćby mętnie, jako uosobienia pierwiastków fizycznych, strona sprawy moralna pozostawała pod progiem świadomości. Trzeba było wielkiego w życiu greckiem przewrotu religijnego na to, aby strona fizyczna uległa zapomnieniu, strona zaś moralna, ta, w imię której nasz mit stał się wyrazem idei usprawiedliwienia, na pierwszy wystąpiła plan; przewrotem tym była reforma religji Zeusa pod wpływem religji Apollina.

III.

Wszelka religja, zawierająca w sobie naukę o Mesjaszu, zawiera w nim właśnie zaród swej własnej śmierci; później, czy wcześniej Mesjasz obiecany przyjść musi i pociągnąć za sobą serca. Mesjaniczne pierwiastki religji starogermańskiej przygotowały grunt dla triumfu chrześcijaństwa; w greckiej zaś religji Zeusa konieczność reformy, odpowiednio do szybkiego wzrostu kultury greckiej, uwydatniła się o wiele wcześniej. W czasie, którego ściślej określić niepodobna, w epoce powstawania najstarszych poematów homeryckich, kult jasnej pary boskiej, Apollina i Artemidy (Djany), jął rozpowszechniać

się po Grecji. Przeniknął do niej ze Wschodu: dla Homera Apollo był jeszcze bogiem trojańskim. Być może, ojczyzna jego leży jeszcze dalej na Wschodzie; Persowie, bądź co bądź, wtargnąwszy do Hellady, otaczali czcią Apollina i Artemidę, poczytując ich za swe bóstwa rodzime. W każdym razie, najdawniejsze ślady wskazują na Troję: tam, poza niedostępnymi urwiskami Idy, leży błogosławiony kraj „światła“ wiecznego, Lycia (*Lucja*), zamieszkała przez pobożny poza-górski lud — Hyperborejczyków. Tam znajduje się zwykła siedziba Apollina, z tej to góry świętej zstępuje on ku śmiertelnym.

Stamtąd kult jego rozszerzył się ku zachodowi; na terytorjum greckie dotarł on przez ten wąwóz historyczny, przez który i później wpadali zwycięzcy wrogowie — przez Termopile. Miejscowość ta była pełna wspomnień o Heraklesie; wspomnienia te wyborną były glebą dla przyjęcia nowej religji: kędy zginął Herakles, tam odniósł triumf Apollo.

Z Termopil kult nowego boga posunął się dalej na południo-zachód, ku środkowej części Grecji: tutaj była góra Parnas, a na niej najdawniejsza świątynia Ziemi. Świątynię tę zajął właśnie Apollo, występując pod każdym względem, jako zapowiadany przez religję Zeusa Mesjasz; tutaj ubił on Smoka, wypiastowanego przez Ziemię, wydarł jej wiedzę, którą taila, i założył swą najdawniejszą świątynię i wyrocznie delficką. Parnas stał się świętą górą Apollina, głównym obok Termopil ośrodkiem jego kultu. Łączność między temi dwoma ośrodkami istniała też i w czasach historycznych: zgromadzenia tak zwanych amfiktjonów (t. j. przedstawicieli państw, które zobowiązały się do obrony świątyni w Delfach) zaczynały się w Termopilach, albo, jak nazywano je prościej, w Pilach, dalszy

zaś ciąg miały na górze świętej w Delfach. Ta łączność osiągnęła również wyraz mitologiczny, dość swoisty — w rozdzieleniu postaci Apollina na Apollina, przedstawiciela Pił, i Apollina, przedstawiciela góry; pierwszego mianowano Piladesem, drugiego (od greckiego *oros* — góra) Orestesem. Tak w wyobraźni Greków powstała owa, po dzień dzisiejszy słynąca, para.

Pod wpływem kultu Apollina najdawniejsza religja Zeusa uległa reformie. Apollo ubił Smoka, wypastowanego przez Ziemię; Smoka, który zagłada groził Zeusowi, — a więc zagłada ta nie nastąpi: królestwo Zeusa ma wieczność zapewnioną. Jednakowoż, wszystko, cokolwiek się zaczęło, musi się skończyć; królestwo Zeusa nie powinno mieć końca, a więc nie mogło też ono mieć i początku. Zeus jest wieczny i odwieczny. Zeus nie zginie; niema przyczyn jego zguby; niema walki między nim a Ziemią; gdy religja Apollina dotarła do najdawniejszego ośrodka kultu Zeusa, do Dodony, ustami natchnionej kapłanki, prorokini nowego boga, wypowiedziała ona w dwóch wierszach istotę reformy, która się dokonała.

Jest Zeus, był on i będzie; zaprawdę, wielkiś jest, Zeusie!
Ziemia owoce wam rodzi, więc chwalcie macierz swą, Ziemię!

Religja dawna, w założeniu mająca walkę Ducha i Ziemi, oczywiście, była głębsza od nowej, nowa, natomiast, zawierała w sobie więcej radości życia: swobodniej można było odetchnąć, nie czując w pobliżu paszczy Smoka, nie myśląc o zagładzie, wiszącej nad bogami i nad kulturą ludzkości.

Co zaś do starodawnego mitu Zeusa, mitu o Zeusie-Agamemnonie i Ziemi-Klitemnestrze, to był on również pod wpływem nowej religji uzupełniony. Obiecany Słońce-

bohater stał się, oczywiście, Apollinem, mianowicie Apollinem góry świętej, gdzie był zabity Smok, Orestesem; Apollo zaś przywiódł ze sobą także siostrę swą „promienną“ Artemidę-Elektre. Jednakowoż rola tej ostatniej była dość nieokreślona, gdyż nie stanowiła części mitu organicznej, pierwotnej. Wobec tych wszystkich atoli uzupełnień, mit nasz nadal nie mógł pozostawać mitem teologicznym: wszak Zeus-Agamemnon ginie z ręki Ziemi-Klitemnestry; wedle zaś religji Apollina, Zeus był wieczny i żył w zgodzie z Ziemią. I oto pierwiastki boskie tego mitu zwolna ulegają zapomnieniu: przed sobą widzimy już nie Zeusa-Agamemnona, nie Ziemię-Klitemnestrę, lecz po prostu Agamemnona, Klitemnestrę, Egista, Orestesa, Elektre; — na szczęście w Sparcie zachował się do czasów historycznych kult „Zeusa Agamemnona“, jako żywy dowód pierwotnego teologicznego charakteru całego mitu. Wraz z Zeusem i królestwo jego zstąpiło z nieba na ziemię: ów „biały gród bogów“, w którym królował Zeus-Agamemnon, umiejscowiony został w Grecji, jako bądź to pelazgiczny, bądź achejski „Argos“. Całe ujęcie uległo zmianie: skóro gigantyczne i mgliste postacie pradawnej przeszłości sprowadzono do normy, skoro obdarzono je jasnością i plastyką — tedy i działalność ich podległa probierzom ludzkim: wraz z zanikiem pierwiastka teologicznego wysunął się na plan pierwszy pierwiastek moralny. Klitemnestra stała się poprostu żoną wiarołomną, która, pospół z kochankiem, zamierzyła zabić swego małżonka; Orestes stał się synem wiernym, poszukującym zemsty za śmierć swego ojca... Jednak mści się on z rozkazu Apollina, pod którego górą świętą otrzymał wychowanie; w tem zachował się ślad pierwiastkowej tożsamości Orestesa z Apolli-

T. Zieliński: Z życia idei S. I.

nem góry świętej. Wszystkie te działania ludzkie domagały się ludzkich pobudek; pobudki te dał pierwszy poeta, który nam nasz opracował, autor tak zwanego poematu cyklicznego „o powrocie bohaterów“ (*Nostoi*), przypisywanego w starożytności Homerowi. Ludzkie zaś pobudki odwołują się do ludzkich również uczuć sympatji, tudzież antypatji. Mit cały był zbudowany tak, iżby sympatje nasze były po stronie wiarołomnie zabitego króla i mściciela, młodego bohatera Orestesa; wszeiako dla matkobójcy czuć sympatji nie możemy: dlatego to w poezji postrzegamy dążność ku temu, aby na plan pierwszy wysunąć dokonane przez Orestesa zabójstwo Egista, bezbożnego uwodziciela małżonki swego króla, w niepamięci zaś pograć morderd samej Klitemnestry. „Zaliś nie słyszał — zwraca się w *Odysei* Atena do Telemacha —

... do jakiej Orest doszedł sławy

Miedzy ludźmi, że zgladził Egista, mordercę,

Który mu ojca zabił? I tyś, moje serce,

Wzrostem, kształtem wybijał: co umiesz, czas dowieść,

Aby później potomek z dzieł twych upłócił powieść.

I możemy być pewni, że z czasem moralność wzięłaby górę. Klitemnestra zostałaby z mitu usunięta i jako bezpośrednia zabójczyni męża i jako ofiara zemsty ze strony swego syna. I tu i tam miejsce jej zająłby Egist, jej zaś w udziale przypadłaby rola drugorzędna pokutującej grzesznicy, której z łatwością przebaczyłby zwycięski syn. Stałoby się to, powtarzam, niewątpliwie, — gdyby nie reakcja religijna ósmego i siódmego stulecia. Mit nasz miał szczęście albo nieszczęście znalezienia się w tym prądzie reakcyjnym, a prąd ów, zachowując go w postaci pierwotnej, nadał mu treść nową, taką, o jakiej dotąd nie było nawet mowy.

dzy hegemonją nową a dawną; czem dla królów Franków była korona rzymska, czyniąca ich spadkobiercami Cezarów i Augustów, tem dla nowych władców w Grecji było, od bogów pochodzące, berło Agamemnona i Orestesa, ostatnich królów nad królami, ostatnich przedstawicieli hegemonji w Grecji heroicznej. Tu przejście odbyło się jeszcze naturalniej: wszak zamek Agamemnona, wedle opowieści poetów, stał w „złoty Mycenach“, na półwyspie wschodnim Peloponezu — nic dziwnego, że aureola jego chwały opromieniła ten lud, który półwysp ów zajął. Tutaj, opodal Mycen zburzonych, stało miasto Argos, którego samo już imię czyniło je spadkobiercą władzy po Argosie homerowskim, t. j. Grecji; pierwszy okres historii greckiej był okresem górowania Argosu nad innemi szczepami — przynajmniej w Peloponezie. Przewaga ta trwała do wieku siódmego, w którym król Argosu, Fidon, po raz ostatni wcielił w swej osobie wielkość tego państwa, jako pierwszego wśród państw peloponeskich; za jego najbliższych następców Argos utracił już hegemonję i nigdy nadal nie miał jej odzyskać; po dawnej świetności minionej nic mu nie zostało, prócz wspomnień oraz ironicznie brzmiącej nazwy „białego grodu“ bogów.

Upadek Argosu był wydzwignięciem Sparty; dokonało się to wydzwignięcie w drugiej połowie wieku siódmego. Jako państwo politycznie zjednoczone (nie zaś podzielone na udziały, jak Argos), zawładnąwszy przytem sąsiednią Messenją, Sparta, niewątpliwie, była najpotężniejszym w Grecji państwem i mogła sięgać po hegemonję. Siłę po temu miała; ale czy miała prawo? Nie, prawo związane było z miejscem, kędy stały zwaliska starodawnego grodu Atrydów, w Argosie... W tem położeniu kłopotliwem Sparta postąpiła tak samo, jak w średnio-

wieczu postępowali książęta sascy lub szwabscy, marzący o koronie cesarskiej. Tamci zwracali się do Rzymu; Sparta zwróciła się do Delf. Współzawodnictwo książąt niemieckich zapewniło stolicy świętej w Rzymie, prócz władzy duchownej, także władzę świecką; współzawodnictwo szczepów greckich zapewniło świętej górze Apollina, prócz hegemonji duchownej, o której była mowa wyżej, także hegemonję świecką. Sparta na przeciąg dwóch bez mała stuleci stała się mieczem Hellady; lecz ręką, która ów miecz dzierżyła, były Delfy.

Istotnie, hegemonja Sparty była o wiele bardziej na rękę Delfom, niż hegemonja Argosu, który, na swoim polegając prawie, mógł być nie oglądać się na kapłanów delfickich. Prawo to miało w założeniu swoim tradycję homerowską, która żadnych nie znosiła zastrzeżeń. Wedle tradycji tej, Agamemnon, wódz Hellenów panował właśnie w Argosie i Mycenach; niedwuznaczność tradycji owej pozwoliła mieszkańcom Argosu uznać w starodawnych heroicznych grobowcach Mycen grobowce Agamemnona, Klitemnestry i Kassandry. Wobec tej tradycji, z pomocą Delf, stworzono przeciwwagę.

Przedewszystkiem, w przeciwieństwie do tradycji homerowskiej, stworzono ową Oresteję delficką, o której mówiliśmy wyżej; główny jej cel, jak widzieliśmy, był celem moralno-religijnym, nietrudno było wszakże, jednocześnie, uczynić przytem zadość także wymogom politycznym chwili, co też uskuteczniiono: wbrew Homerowi, nie Argos i nie Myceny, lecz spartańskie Amikle uznano za stolicę Agamemnona. Właśnie Amikle bardzo się do celu tego nadawały; było to miasto niezmiernie starożytne, zawierające starodawne grobowce z epoki heroicznej, które mogły się przydać. Jednakowoż Delfy działały powoli,

stopniowo. W Amiklach święcono starożytny kult bogini Aleksandry; Aleksandrę tę utożsamiono z wróżką Kassandrą, która zabita była jednocześnie z Agamemnonem. Spartański kult Zeusa-Agamemnona, biorący początek z kosmogonicznej jeszcze formy mitu, również wyświadczyć musiał tutaj pewną usługę, aczkolwiek o tem żadnej ściślej nie mamy wiadomości.

Wszystko to było dobre, ale było niedostateczne: wszak boskie berło Agamemnona, na mocy prawa, przeszło do Orestesa, który był ostatnim przedstawicielem hegemonji helleńskiej; cóż się stało z Orestesem? Słabość Argosu polegała właśnie na tem, że na to pytanie żadnej odpowiedzi dać nie umiał; Sparta zaś, przy Delfów pomocy, odpowiedź dała. Widzieliśmy, że tradycji delfickiej Orestes, jako przedstawiciel delfickiej idei usprawiedliwienia, grał rolę przodowniczą; jego rozgrzeszył Apollo — na czem zaś rozgrzeszenie polegało? Wiedzieć to mogły tylko Delfy i Delfy to wiedziały. Apollo rozkazał mu przywieźć z ziemi tauryckiej posąg swej siostry boskiej, Artemidy. Teraz sprawa przedstawiała się nader prosto: gdzie ów posąg, tam i Orestes spędził resztę swoich dni. Gdzie zaś był ów posąg? Grecja miała kilka niezmiernie starożytnych posągów tej bogini; który z nich pochodził z Taurydy? Rozstrzygnąć to pytanie mogły tylko Delfy, jako najwyższa w sprawach duchowych powaga, a rozstrzygnęły je na korzyść Sparty. Posąg, stojący w Sparcie, ogłoszono, jako ten, który ongi przywieziony był przez Orestesa. Ku potwierdzeniu tej nowej relacji puszczono w obieg pobożną legendę. Posąg ten, wieściły Delfy, zapomniany został podczas zamętu powszechnego, jaki nastąpił po wędrówce plemion, lecz oto (w wieku IX) ktoś,

imieniem Astrabakos, wraz z bratem swym, posag ów odnaleźli i, dotknawszy się dłońmi niebacznie, stracili zmysły; ustanówcież więc kult ku czci herosa Astrabaka! Kult ustanowiono, autentyczność zaś posagu spartańskiego została w ten sposób wobec ludu całego poświadczona. Orestes przywiózł posag Artemidy tauryckiej do Sparty — a więc królował w Sparcie; miłośnicy Homera mogli zbudować złoty dla się most w postaci przypuszczenia, że poślubił on tutaj córkę króla Menelaja.

Teraz brakło tylko jednego, najważniejszego — brakło samego Orestesa. Gdzie spoczywały prochy ostatniego przedstawiciela hegemonji wszechhelleńskiej? Wiedzieć to i wskazać mógł tylko Apollo, który wiedział wszystko; zwlekał on długo, na koniec jednak, w wieku VI, zdecydował się zwierzyć Sparcie tę wielką tajemnicę: wedle wskazówek Delf, odbyło się „przeniesienie zwłok“ Orestesa do Sparty, o którym to przeniesieniu opowieść, uwagi godna nie tylko ze względu na swą naiwność, zachowała się u Herodota.

W taki to sposób Delfy i zostająca pod ich opieką Sparta kroczyła w dalszym ciągu po równi pochyłej, na której pierwszym posunięciem była zamiana Mycen na Amikle w Orestei delfickiej; wieczne interesy wiary i moralności coraz mocniej i mocniej skuwało z przemijającymi interesami polityki. Oresteja delficka po całej obniosła się Helladzie, znajdując wszędy rozpowszechniciele w osobie naczelnych poetów wieku VI, Stesichora, Simonidesa, Pindara, nie mówiąc już o artystach-plastykach; Sparta miała w swym ręku oba wszechhelleńskiej hegemonji palladja, posag Artemidy tauryckiej i szczątki Orestesa, — cóż wskórać mogła przeciw świadectwom tak ważkim wy-mowa świeckich pieśniarzy, wysławiających Argos i My-

Ośrodkiem owej reakcji religijnej była też sama wy-rocznia delficka na świętej górze Apollina.

VI.

W hymnie homeryckim ku czci Apollina bogini wyspy Delos, mającej stać się miejscem urodzenia nowego boga, mówi z tego powodu do położnicy, Latony:

Żadny władzy, jak mówią, będzie syn twój, Apollo;
Pierwszym stać się zapragnie wśród grona bóstw

Pierwszym wśród ludzi śmiertelnych. [nieśmiertelnych,

Żądza władzy stanowiła cechę znamionną kultu Apollina w Grecji, a raczej tej szczupłej gromadki kapłanów i kapłanek, która kultem tym rządziła w Delfach. Historja nie zachowała pamięci o indywidualnych czynach każdego i każdej z nich, a szkoda: pozbawiła nas przez to znajomości z całym szeregiem ludzi, wybitnych umysłem i wolą, bez zastrzeżeń sprawie swej oddanych i wierzących... Czy tylko naprawdę wierzących? Na szczęście, mamy już poza sobą te czasy, gdy ludzie oświeceni umieli wyobrazić sobie mądrych kierowników religijnej siły ludzkości jedynie w postaci obłudników; dziś wiemy (a przynajmniej, moglibyśmy wiedzieć), że szczerą wiarą z łatwością może utrzymać w człowieku ten ogień święty, dzięki któremu życie jego staje się nieustającym czynem dla dobra ludzkości, że natomiast obłuda, zachowana w ciągu całego życia (a cóż dopiero w ciągu następujących po sobie pokoleń), byłaby czemś potwornem, czemś, co siły ludzkie przekracza. I gdyby świątynia w Delfach zachowała była wizerunki swych arcykapłanów, bez trudu rozpoznalibyśmy w jednym z nich — Grzegorza Wielkiego, w drugim —

Grzegorza VII, w trzecim — Inocentego III. Góra święta w Delfach i stolica święta w Rzymie są to zjawiska niezmiernie podobne; o podobieństwie tem nieraz wypadnie nam wspominać.

Jak powiedziałem, atoli, indywidualne czyny kapłanów delfickich utonęły w niepamięci; sądzić możemy o zbiorowych jedynie czynach boga delfickiego. Celem ich była z jednej strony, hegemonia duchowa nad Helladą, a także nad drugimi narodami (o ile grała tu rolę polityka, będzie o niej mowa poniżej); z drugiej strony, skojarzenie pierwiastka moralnego z religijnym, obce starodawnej religji Zeusa.

Pod tym względem, trzeba przyznać, religja Apollina nie jest czemś zgola odosobnionem: do tego samego celu dążyły i dwie religje nowe, religja Demetry (Cerery) i Dyoniza (Bacchusa). Różnica polega jednakże na tem, że obie te religje usiłowały cel swój osiągnąć w drodze stowarzyszeń tajnych; wyznawcy ich obowiązani byli dać się poświęcić w t a j n i e eleuzyńskie lub orfickie. Religja Apollina, przeciwnie, dążyła do celu swego jawnie, żadnych nie uznając tajników; świątynia w Delfach stała otworem dla wszystkich, wszystkich jednako witała wyrzezana nad jej drzwiami dewiza: *gnôthi seauton*.

Radosnem zwiastowaniem nowej religji była, jak wiódzieliśmy, zgoda Zeusa i Ziemi. Sama świątynia w Delfach stała na tem miejscu, gdzie ongi mieściło się najśłynniejsze uroczysko wieszczki bogini; przejednanie Ziemi stało się naczelnym wymogiem religji Apollinowej. Lecz Ziemia była nietylko żywicielką śmiertelnych, tą, która „rodzi im owoce”: Ziemia przyjmowała również ich dusze po śmierci.

Oto, dlaczego k u l t d u s z stał się głównym przed-

miotem uwagi Apollina. Zdumiewająca była w tym względzie niefrasobliwość w epoce schyłku religji Zeusa, odbitej w poematach Homera. Główną jej zasadą jest: „niech umarły śpi spokojnie, z życia niech korzysta żywy“, — póki nie dojdzie kolej i do ciebie; wtenczas przygarnie i ciebie przybytek Hadesu, i ty na wieki odcięty będziesz od świata żyjących. Gdy ktoś zabija ci syna lub krewnego — sprawi ci to niezawodnie przykrość lub uszczerbek, — wówczas możesz od zabójcy żądać właściwego okupu w postaci pewnej sumy przyjemności, innemi słowy — odszkodowania; wszelako zabójca ma do czynienia wyłącznie z tobą i z twoją przykrością, nie zaś z zabitym. Zabity sam przez się praw żadnych nie posiada: „niechaj śpi spokojnie“.

Teraz inaczej. Pod lekką zasłoną beztroski homerskiej przechowały się w ludziach mętne wyobrażenia pierwotnej epoki animizmu, wedle których umarły w grobie nie śpi spokojnie, ale domaga się daniny od żyjących, straszliwie karząc tych, którzy mu jej odmawiają; wedle których umarły, w razie zabójstwa, nie poprzestaje na roli prostego przedmiotu umowy między zabójcą a swoim najbliższym krewnym, lecz żąda krwi zabójcy, straszliwie karząc tych, którzy mu jej odmawiają. Owe to wyobrażenia (w postaci przeżytków niezrozumiałych spotykane nawet w poematach Homera) dostarczyły religji Apollina punktu oparcia dla reformy, którą, dla tej przyczyny, nazwać możemy reakcją religijną.

P r a w o d u s z y ogłoszone zostało za święte, niezależnie od praw krewnych, którzy zostali po śmierci nieboszczyka; brać odszkodowanie stało się rzeczą niemoralną. Jeżeli gdziekolwiek w Grecji zdarzało się jakieś nieszczęście, bądź to dzuma, bądź to nieurodzaj lub jakaś

zbrodnia okropna, i ludzie zwracali się do wyroczni delfickiej z zapytaniem, — to nieszczęście owo ogłaszano, jako karę ze strony duszy jakiegoś męża poległego, rozgniewanej tem, że się o nią nie troszczono, albo że zabójcy jej uszli bezkarnie. W ciągu wieków, bezpośrednio następujących po reformie, całą Grecję pokryto grobami takich „herosów“, jak ich nazywano, których kult zostawał pod opieką państwa. Spieszę dodać, że w tej domieszce do nowej religii nie było nic posępnego. Żywi wprowadzić obowiązani byli część swoich zabiegów poświęcić umarłym; zato sami z głębszym spokojem myśleć mogli o śmierci własnej, wiedząc, że nie będą poniechani. To na początku wystarczało; kroki dalsze zrobiły religie Demetri i Dyoniza, które obwiesiły nieśmiertelność duszy, tudzież szczęśliwość wieczną dusz prawych, i promienne te dogmaty przekazały Platonowi, a przez pośrednictwo Platona — nam.

W kulcie dusz, powtarzam, nie było nic posępnego; niebezpieczeństwo atoli powstania instytutu posępnego, antyspołecznego tkwiło gdzieindziej. Jeżeli zabitego można było przejednać tylko krwią zabójcy, przelaną ręką mściciela, to znaczyło, że mściciel stawał się teraz zabójcą, którego krwi miał prawo żądać zabity przezeń pierwszy zabójca, i tak dalej; znaczyło to, że każde zabójstwo powinno stawać się pierwszym ogniwem łańcucha zabójstw, mających skończyć się dopiero wraz z wytępieniem całego szczeplu, w którym się zdarzyło. A tymczasem jakież inne pozostawało wyjście, skoro branie odškodowania uchodziło za niemoralne?

Apollo znalazł wyjście; było to wyjście tego rodzaju, że, dzięki niemu, Apollo istotnie stał się pierwszym wśród grona bóstw nieśmiertelnych, kierownikiem sumień

śmiertelnych. Wyjście to było następujące: „Nie można wykupić się pieniędzmi od krwi przelanej: jeden Apollo tylko odpuścić może człowiekowi zabójstwo przezeń dokonane, oczyszczając go z grzechu. Sam Apollo zabił wypiastowanego przez ziemię Smoka, zstąpił w państwo króla podziemi i pełnił u niego służbę w ciągu jednego „roku wielkiego“. Służbą tą oczyścił on siebie i zyskał prawo oczyszczenia innych. W ten sposób, przez usta Apollina, religja oznajmiała się, jako pośredniczka między człowiekiem a jego sumieniem: czysty jest ten, kogo Apollo rozgrzeszył; występny jest ten, kto rozgrzeszenia takiego nie otrzymał.

Oto — dwie nowe prawdy religii apollińskiej. Pierwsza za święte ogłasza prawo zabitego do zemsty krwawej; druga obiecała zabójcy przebaczenie za pośrednictwem boga delfickiego. A raczej — taka była treść oderwana owych prawd; w owej atoli epoce, o której tu mowa, ludzie nie umieli jeszcze myśleć pojęciami oderwanymi — myśleli obrazami mitologicznymi. Prawdy nowe musiały osiągnąć swój wyraz w formie mitologicznej.

V.

Czy na wyraz taki nadawało się podanie, któremu szkic niniejszy został poświęcony, podanie o matkobójcy Orestesie?

Grecy — rzecz to, zresztą, naturalna — uważali matkę za istotę dla człowieka najświętszą. Gdy w *Chmura* Arystofanesa syn, moralnie wykolejony przez wychowanie sofistyczne, udowadnia ojcu, że ze stanowiska rozumu on, jako syn, zupełnie posiada prawo pouczenia ojca swego kijem i szturchańcem, ojciec słucha go uważnie, a nawet, nie mogąc sprostować mu na polu sofistyki,

zgadza się z nim; kiedy wszakże młodzieniec próbuje mu udowodnić to samo również w stosunku do swej matki, czara cierpliwości przepełnia się: ojciec przeklina go i w rozpacz idzie podpalić dom jego nauczyciela. Matkobójstwo, zatem, było ze wszystkich fizycznych możliwych zbrodni zbrodnią najokropniejszą, najbardziej oburzacą. Oto — przyczyna, dla której mit o Orestesie, mający w ośrodku swoim matkobójstwo, był jaknajodpowiedniejszym środkiem dla wyrażenia nowych prawd religii Apollina.

Fatalna niezłomność jakiegokolwiek wymogu występuje tem silniej, im potężniejsza zdaje się być zaporą, którą on koniec końcem przełamuje. W danym wypadku pierwszy nakaz brzmi tak: „syn zabitego obowiązany jest przejednać słuszny jego gniew krwią zabójcy“. Wynikało pytanie: czy bezwarunkowo? „Tak — odpowiadał Apollo — bezwarunkowo“. Nawet, gdy zabójczynią była rodzona matka mściciela? „Tak“. — Drugi nakaz brzmi tak: „Jeśli zabójca pragnie, aby grzech jego był odpuszczony, niechaj zwróci się do Apollina; kogo rozgrzeszy Apollo, ten nie ma powodu lękać się gniewu zabitego“. Znowu powstaje pytanie: czy bezwarunkowo? I znowu Apollo musiał odpowiedzieć: „Tak, bezwarunkowo“. Nawet, gdyby zabita była matka rodzona? „Tak“.

Dwie te odpowiedzi powinien był zawierać w sobie mit-wykładnik nowych prawd religii apollińskiej. Odpowiedź pierwsza dana już była w micie o Orestesie, ale tylko w mity tego postaci pierwotnej, nie zaś w tej, jaką pod wpływem moralno-poetyckich przesłanek, rozwinęli pieśniarze szkoły homeryckiej. Co zaś do odpowiedzi drugiej, to w samym micie jeszcze jej nie było, z wszelką atoli łatwością można ją było doń wprowadzić; w tym celu

należało tylko mity ów poddać odpowiedniej redakcji, co też kapłani delficki uskuteczнили.

W taki to sposób mity o Orestesie matkobójcy pochwyceni zostali przez reakcyjno-reformistyczny prąd ósmego stulecia, mający swój punkt wyjścia w Delfach; wybór Delf tembardziej musiał się na nim zatrzymać, że i bez tego już, w ostatnim rozwinięciu swej formy teologicznej, zawierał w sobie pierwiastek apolliński w osobie Orestesa i siostry jego, Elektry, z których pierwszy był, jak widzieliśmy, pierwotnie samym Apollinem góry świętej, druga zaś siostrą jego, Artemidą.

Stosunek wzajemny obu redakcyj naszego mity, homerowskiej i delfickiej, wykaże nam dobitniej od wszelkich wywodów abstrakcyjnych istotność reformy religijnej, jaka dokonała się między jedną a drugą; pożytecznie więc będzie przedstawić czytelnikom i jedną i drugą. Pierwszą opowiedzieć możemy słowami samego Homera w *Odyssei*; druga nie zachowała się do naszych czasów, lecz ponieważ pod wpływem jej powstawały niektóre poematy późniejsze, zwłaszcza zaś pomniki figuralne, to i o niej mamy wyobrażenie dość dokładne.

Co się tyczy, przedewszystkiem, redakcji homerowskiej, to przedstawia się ona w sposób następujący: Agamemnon, udając się pod Troję, zostawił niemowlę, syna Orestesa, i swe królestwo, Argos, pod rządami swej żony, Klitemnestry. Skorzystawszy z jego nieobecności, bratanek jego, Egist, począł ją nakłaniać, do zdrady. Opuszczona małżonka długo stawiała opór: „miała serce dobre“ — powiada o niej Homer, jawnie usiłujący ją rehabilitować; na domiar, Agamemnon, wyjeżdżając, zostawił małżonkę pod opieką pieśniarza — tak, właśnie pieśniarza; w drobnym tym szczególe przebija duma poetów epickich, poczuwających

się do roli moralnej póty, póki roli tej nie przejęła religia. Lecz oto stało się, co stać się miało: pieśniarza-opiekuna wygnano na wyspę pustynną, gdzie stał się on łupem drapieżnego ptactwa, Klitemnestra zaś uległa Egistowi.

W jakiś czas potem Troja runęła; Agamemnon ze zdobyczą wojenną, wśród której była królewna trojańska, Kassandra, wrócił do ojczystego Argosu. Egist, uprzedzony o jego przybyciu, wyszedł na spotkanie i zaprosił go na ucztę; i oto, podczas biesiady przyjacielskiej, zabił go, „jak zabija się byka przy żłobie“. Konając posłyszał Agamemnon głos żałosny Kassandry, rażonej śmiertelnie ciosem Klitemnestry; długo miotał się na ziemi; Klitemnestra odeszła, nie zamknawszy nawet oczu zabitemu mężowi. Oto, więc, na czem zbrodnia jej polega; zabójczynią męża Klitemnestra, wedle redakcji tej, nie była.

Siedm lat królował Egist nad Argosem; w ósmym roku wrócił Orestes z Aten (jak się tam dostał, o tem niżej), zabił Egistę i uroczyście, pospołu z mieszkańcami Argosu, odprawił stypę po „matce występnej i Egiście tchórzliwym“. — To ostatnie miejsce jest nader znamienne. Mimochodem tylko wspomina pieśniarz o tem, że zgięła również Klitemnestra, nie chce on skupiać na niej uwagi; postacią naczelną jest Egist, on był zabójcą Agamemnona i ofiarą zemsty ze strony jego syna.

Stypa, tedy, została odprawiona; a cóż dalej? — Dalej? Orestes został królem i zasłynął, jako mściciel swego rodzica; stawiano go za przykład innym, jako dobrego i wiernego syna. — A Klitemnestra z Egistem? — O nich niema nadal mowy: „Niech umarły śpi spokojnie“.

Tak brzmi redakcja homerowska; rozpatrzmy z kolei redakcję delficką.

Klitemnestra dała się uwieść Egistowi; z nim wraz

usnuła zabójstwo Agamemnona, zamieszkując w Lakonie, w mieście Amiklach, w pobliżu Sparty (nową tę lokalizację wprowadzono pod wpływem ewolucji politycznej, o której będzie mowa niżej). W Egiście, wszelako, grała przede wszystkim, nie miłość i nie żądza władzy; spoczywał na nim obowiązek zemsty krwawej za swych braci nieletnich, okrutnie zgładzonych przez ojca Agamemnona; ich cienie domagają się odpłaty; za zabójcę, którego niema już na świecie, polec musi jego syn. Mordu dokonano bezpośrednio potem, jak Agamemnon z wiernym swoim heroldem, Taltybiosem, wrócił z pod Troi; gdy wszedł do kąpieli, aby omyć się po długiej podróży, Klitemnestra przyoblekła go w płaszcz, przypominający koszulę bez rękawów, ażeby nie mógł się bronić, a następnie zabiła go siekierą; Egist, natomiast, bezpośredniego udziału w zbrodni nie brał. Działał on przez Klitemnestrę. Poeta Orestei delfickiej rozmyślnie wysuwa na plan pierwszy królowę, ażeby celem zemsty dla syna była matka rodzona — wiedzieliśmy, dlaczego ten właśnie punkt był dla Delf drogocenny.

Syn ów natenczas jeszcze był nieletni. Egist, rzecz prosta, nie byłby go oszczędził, jego, w którym przewidywać musiał przyszłego mściciela śmierci ojcowskiej i groźbę dla siebie samego; na szczęście piastunka chłopięcia uprowadziła je w porę i powierzyła Taltybiosowi, ten zaś wywiózł je z kraju do dawnego druha Agamemnona, króla Krisy, u podnóża świętej góry Apollina; ten to król wychował go wraz z własnym swym synem, Piladesem. Orestes, dorósłszy, zwrócił się do boga delfickiego z pytaniem, co ma robić; bóg zagroził mu karą okrutną na wypadek, gdyby uchylił się od obowiązku zemsty krwawej i nakazał podstępem walczyć z przemocą. Po tej odpowiedzi Ore-

stes z Piladesem i Taltybiosem udali się do Lakoniki. W tym samym czasie Klitemnestrze przyśnił się straszny sen: wydało się jej, że piersią własną karmi maleńkiego węża, który wpija się zębami w jej pierś i, miast mleka, wysysa z niej krew. Zatrwożona snem, którego sprawcę widzi w swoim mężu zabitym, posyła córkę swą, Elektrę, aby wraz ze starą niańką złożyły ofiary przebłagalne na jego grobie.

I oto, nad grobem Agamemnona, którego cień rozniewany niewidzialnie stoi w środku zdarzeń, odbywa się rozmowa potajemna między bratem a siostrą; celem rozmowy jest utorowanie trzem wysłannikom Apollina drogi do komnat królewskich. To się udaje. Orestes, ujrawszy Egistę na tronie swego ojca, rzuca się na niego z mieczem w dłoni. Napróżno słudzy królewscy śpieszą na pomoc. Pilades nie daje im zbliżyć się do króla. Wówczas Klitemnestra, z siekierą w rękach, tą samą, którą zabiła męża, staje w obronie Egisty; lecz Taltybios wyrывa jej siekierę z rąk, Orestes zaś, załatwiwszy się Egistem, zabija na tem samym miejscu swoją matkę, nie bacząc na jej zaklęcia.

A co dalej?—Cecha znamienna redakcji delfickiej polega właśnie na tem, że stawia ona to pytanie, które dla epoki homerskiej nie istniało. Zabójstwo matki, dokonane przez syna, wywołuje z pod ziemi boginie-mścicielki, Erynje; ścigają one mordercę, nie dając mu pokoju; nie może on pozostać w Amiklach, ucieka na północ, do świątyni boga, który powodował jego duszą w trakcie wykonanie strasznego czynu.

I nie opuścił go Apollo: oczyściwszy go z grzechu, obdarzył go łukiem i strzałami, aby obronił się od prześladowania Erynij. Hades bezsilny jest wobec strzał, od

których ongi zginął wielki Smok; Erynje wróciły do swego mrocznego przybytku, Orestes zaś zajął ostatecznie tron ojcowski.

VI.

Ze stanowiska religii Apollina podanie o Orestesie skryształizowało się nazawsze w postaci, wyżej przedstawionej, i rozwijać się w dalszym ciągu nie mogło; cała Grecja, w Apollinie widząc „boga“ wogóle, przyjęła go w tej postaci. Przemiana dalsza naszego mitu była wynikiem dalszej ewolucji idei moralnych, dokonywającej się atoli nie na gruncie religii apollińskiej, lecz jako protest przeciwko niej. Punktem wyjścia dla owego protestu były Ateny; ponieważ protestowi temu sprzyjała ewolucja polityczna najbliższych po redakcji delfickiej stuleci, tedy musimy naprzód pomówić o niej, a w związku z nią o doniosłości politycznej podania o Orestesie wogóle.

Pod wpływem poezji epickiej Agamemnon oddawna zdążył przeistoczyć się dla Greków w postać historyczną; był to ten król, który, mocą odziedziczonej po przodkach władzy, zwołał pozostałych królów greckich na powszechną wyprawę przeciw barbarzyńcom. Wszyscy oni wówczas stanęli posłusznie na jego wezwanie: i władca sędziwy Pilos esseńskiego i zapalczywy wódz Mirmidonów tessalskich, i młodzi naczelnicy ludu ateńskiego, i król sąsiedniej bratniej Sparty i przebiegły kneź dalekiej Itaki. I nie mogło być inaczej: wszak Agamemnon był posiadaczem świętego, od bogów danego sobie berła, którego pochodzenie doskonale było znane pieśniarzom-homerydom:

...Wstał Agamemnon,

Berło dzierżąc Hefesta urobione trudem.

Hefestos dał je władcy, Zeusowi Kronidzie,

Odeń przez Argobójcę przewodnika idzie
 Do rąk władcy Pelopa, rydwańca-harcerza,
 Odeń w ręce Atrėja, narodu pasterza;
 Ten przy zgonie dał panu mnogich trzód, Tyeście,
 Ten Agamemnonowi wręczył berło wreszcie,
 By w Argos i na licznych ostrowach był panem.

W taki to sposób stał się Agamemnon królem królów, panując nad „całym Argosem“, t. j. nad całą Grecją, owem odbiciem ziemskim Argosu niebiańskiego, „białego grodu“ bogów.

Po śmierci Agamemnona berło, od bogów dane, przysłażczył sobie przewrotny Egist, i ludy z szemraniem rządy jego znosiły; po Egiście berło przeszło do prawowitego dziedzica, Orestesa, który od hańby uwolnił dom ojcowski; lecz jakież były dalsze tego berła losy? Kto odziedziczył je po śmierci Orestesa, „by w Argos i na licznych ostrowach był panem“? Tego nikt nie wiedział, dla przyczyn nadmienionych, imię Orestesa było pierwotnie ostatniem imieniem rodowodu Atrydów.

Historja grecka rozpoczyna się od wędrówki plemion, które zburzyły przedhistoryczną kulturę bohaterską, tak samo, jak historia nowej Europy rozpoczyna się od wielkiej wędrówki ludów, które zburzyły cesarstwo rzymskie. I tu i tam po epoce wędrówki nastąpiła długa epoka zamętu, podczas której o zwierzchnictwie jednego ludu, albo jednego króla nad drugim nie mogło być nawet mowy; powoli jednak z szeregu plemion wyodrębniło się jedno, najsilniejsze i najpotężniejsze, i zgłosiło, żądanie, aby inne plemiona mu się poddały. Żądanie to wspierało się, przede wszystkim, na sile, co było rzeczą naturalną; niemniej wszakże naturalnem było pragnienie, aby z siłą skojarzyć prawo. Prawo polegało na przywróceniu związku mię-

ceny! I oto święte prawo Sparty, jako prawowitej dziedziki Agamemnona i Orestesa, staje się dogmatem w Helladzie; gdy pod grozą najazdu perskiego, król Syrakuz, Gelon, za warunek pomocy, o którą go proszono, postawił żądanie, aby obrano go naczelnikiem wojsk greckich, — poseł spartański odpowiedział dumnie: „Jęknąłby Agamemnon Pelopida, dowiedziawszy się, że Spartanie pozwolili odebrać sobie hegemonję Gelonowi i Syrakuzanczykom!“ Tak mocno było ugruntowane święte prawo Sparty.

Wraz ze Spartą triumfowały Delfy: ich hegemonja duchowa w Helladzie była przez wszystkich uznawana; co więcej: w charakterze naczelnego ośrodka kierowniczego kolonizacji greckiej, rządziły one w znacznej mierze polityką zewnętrzną Grecji. Jedno było niedobre, i kapłani delfickcy — gdy się zważy ich mądrość polityczną — nie mogli, bodaj, mylić się co do tego: przekazawszy Sparcie Orestesa, Delfy związały się z nią na wieki i utraciły możność, na wypadek, gdyby ten miecz ich się stępił, sięgnąć po inny.

VII.

Przytępił się on w początku wieku V, w epoce pogromu perskiego, gdy Sparta przymuszona była hegemonją swą podzielić się z państwem nowem i niepokąznem do-tychczas—A t e n a m i. Snadnie było wyobrazić sobie, że ów podział był tylko środkiem tymczasowym, że Ateny, dumne poczuciem swoich zasług, swoich sił fizycznych oraz umysłowych, dążyć będą ku temu, aby całe boskie berło Agamemnona przeszło w ich ręce.

Przy takim stanie rzeczy stosunek Aten do Delf nie mógł być przyjazny: do antagonizmu moralnego, o któ-

rym będzie mowa w rozdziale następnym, dołączył się antagonizm polityczny.

Rola Aten pod tym względem przypomina bardzo rolę Wenecji na schyłku wieków średnich. Jak wiadomo, Wenecja we wszystkim, co dotyczyło religii, była wierną córką kościoła katolickiego, — nigdzie bodaj nie było takiej obfitości, takiego bogactwa świątyń, takiej głębokiej i skrupulatnej pobożności, jak w mieście św. Marka; nie przeszkadzało to wszakże Wenecji najzapalczywszą być przeciwniczką rozszerzenia władzy świeckiej papieży.

Nie inaczej też i Ateny — „zbożne“, jak je nazywano — zachowały się wobec świętej góry Apollina. Nigdzie nie było tyle gmachów, poświęconych bogom, nigdzie świąt tak nie obchodzono, jak w mieście Pallady; niedość tego; nigdzie bodaj tak często w sprawach religijnych nie zwracano się do boga delfickiego, którego nowa świątynia stała głównie kosztem Ateńczyków. Wszystko to jednak bynajmniej nie przeszkadzało Atenom w sprawach politycznych występować przeciw interesom Delf. Nic nie oświeśla lepiej tej dwoistości położenia, niż pomyślny dla Aten wynik „wojny świętej“ wieku V: wynik ów, z jednej strony, zniweczył władzę świecką Delf, t. j. niezależność terytorjum ich od otaczającego je państwa Fokidy, — z drugiej strony, dla posłów ateńskich zastrzegł prawo pierwszeństwa wstępu do wyroczni delfickiej!

Niema potrzeby dodawać, że w dążeniu swem do hegemonji, Ateny nie mogły liczyć na poparcie Delf, a jednak było rzeczą pożądaną dążenia te uprawnić przez nawiązanie łączności między starodawną hegemonją Atrydów a nową, o której marzyły Ateny. Było rzeczą pożądaną, tak, ale nic więcej; czas robił swoje, i mitologja polityczna zaczynała tracić na znaczeniu. Jednakowoż pewne

w tym kierunku kroki zrobiono, jakkolwiek, o ile sądzić możemy, nie zrobiło ich państwo.

W najbliższem sąsiedztwie Sparty wciąż stał jeszcze upokorzony przez nią królewski Argos, opromieniony chwałą swoich wielkich wspomnień; i oto powstaje myśl, aby ściśle związać go z Atenami. Pierwszym człowiekiem, w którego głowie myśl ta zaświtała, był jednocześnie pierwszym z Ateńczyków, który zamierzył urzeczywistnić ideę hegemonji ateńskiej — tyran Pizystratos; mając już władzę w ręku, poślubił on Argiwankę i synowi, którego wydała na świat, dał dumne imię „naczelnik wojska“ (Hêgêsistratos), wskrzeszając tem pamięć o heroicznym wodzu wojska greckiego, Agamemnonie; że zaś Argiwanka owa z królewskiego pochodziła rodu, widać stąd, że wskutek tego małżeństwa Argiowowie stali się sprzymierzeńcami Ateńczyków. Tradycja homerowska wprawdzie, legitymująca prawa Argosu, wyparta została przez tradycję delficką; tembardziej atoli pragnąć musiał Pizystrat przywrócenia pierwwej utraconej powagi. Znane są jego usiłowania, zmierzające do oczyszczenia i rozpowszechnienia poematów homerowskich; wzamian za swe usiłowania mógł on żądać, aby ślepy pieśniarz świadectwem swem potwierdził niektóre, miłe dla Aten, wierzenia. Wiemy o pewnych „poprawkach“, wniesionych do tekstu Homera właśnie w Ateńskich i za rządów Pizystrata; nie pomylimy się też bodaj, zaliczając do nich również zagadkowy wiersz, potrącony przez nas wyżej (r. V), wedle którego Orestes wrócił do Argosu nie z Delf, lecz z Aten. Skoro zaś młode pisklę zabitego orla micenskiego wyhodowane zostało przez Ateny, to czyż nie naturalną jest rzeczą, że, opuściwszy Argos po zabójstwie matki i dostąpiwszy oczyszczenia z rąk Apollina, powrócił do Aten? W taki to sposób powsta-

je w Atenach wierzenie: nie do Argosu, a tem mniej do Sparty powrócił Orestes, rozgrzeszony przez boga, przedstawiciel idei wszechhelleńskiej hegemonji, ale do Aten; w Atenach od boga dane berko puściło nowe latorośle. Wrócił zaś on, jak widzieliśmy wyżej (r. VI). ze starodawnym posągiem Artemidy tauryckiej, i oto posąg taki, będący w posiadaniu jednej wsi attyckiej, utożsamiono z tym, który Orestes przywiózł był z Taurydy; w celu zapewnienia tej wersji większej powagi, Pizystrat ustanowił ku czci owego posągu kult na Akropolu.

Działo się to w wieku VI, gdy mitologia polityczna otoczona jeszcze była szacunkiem. Delfy się zatrwożyły; rzecz bardzo prawdopodobna, że nadmienione wyżej „przeniesienie zwłok“ Orestesa do Sparty, jakie uskutecznił właśnie w epoce Pizystrata, było odpowiedzią Delf na jego nowatorstwa. Lecz nie dość na tem. Pizystrat i ród jego zniechęcony był przez Delfy: nie spoczęły one, dopóki nie wygnano go z Aten. Kiedy zaś, błogosławieni przez boga delfickiego, ruszyli na Helladę Persowie, wśród łupów, zagarniętych przez najazd i wywiezionych ze spustoszonej Attyki, znajdował się też i rzekomo taurycki posąg Artemidy. Rzecz jasna, że nieforemny bałwan nie mógł niczem skusić króla Persji; usunięcie jego, natomiast, z Attyki bardzo było pożądane dla Delf, które podówczas działały ręką w rękę z Persami.

Wszelako nawet usunięcie posągu nie mogło osłabić wiary w zdarzenie, o którym ongi posąg ów świadczył. Cóż, że Artemida taurycka teraz ponownie popadła w ręce barbarzyńców? Do owego czasu była przecież w Attyce; w Attyce zostawił ją Orestes. Tragedja ateńska wieku V chętnie zajmowała się Orestesem, rozmyślnie podkreślając jego związek z Atenami na złość Delfom i Sparcie—

na tem dla Aten polegała wartość polityczna mitu o Orestesie-matkobójcy, niezależnie od wartości moralnej, do której przejdziemy niebawem. Wartość ta wzrosła naturalnie, podczas tej wojny, która miała rozstrzygnąć spór o hegemonję między Atenami a Spartą, podczas wojny peloponeskiej. Sparta wciąż jeszcze posiadała zwłoki, które, za zgodą Delf, podawała za zwłoki Orestesa; odbierało to spokój pobożnej części ludności ateńskiej. Zali mógł Orestes zapewnić zwycięstwo miastu, które dotychczas ku jego czci nie ustanowiło kultu? I oto domaganie się ustanowienia kultu herosa Orestesa jęło rozbrzmiewać coraz natarczywiej; motywowano je tem, czem zazwyczaj domagania tego rodzaju się motywuje: gniewem bohatera, dającym się we znaki w głuchą północ spóźnionym przechodniom wśród pustych, nieoświetlonych ulic ateńskich. Wszelako, inne to były już czasy: oświata trwale uwiło sobie gniazdo w Atenach wieku V, i to, co przed stu laty uchodziłoby za sprawę doniosłą, teraz wywoływało jeno śmiech; ku zgorszeniu ludzi pobożnych, słowo „heros Orestes“ stało się przezwiskiem nocnych opryszków, napastujących potulnych obywateli w bardzo materialnym celu — ściągnięcia z nich płaszcza lub chitonu.

Mimo to wszystko, kraj Pallady czuł się spadkobiercą króla Hellenów, Agamemnona, i prawowitym dziedzicem jego władzy. Ateny walczyły o władzę tę rozpaczliwie, nie osiągnęły atoli powodzenia. Ten sam Hellespont, który ongi widział triumf Agamemnona, stał się świadkiem zwyciężenia ostatnich sił ateńskich; niebawem miasto poddało się wodzowi spartańskiemu, Lysandrowi, i jego sojusznikom, składając los swój w jego ręce. Okrutne padały wówczas propozycje w namiocie Lysandra, na naradzie wojennej, tudzież podczas biesiady koleżeńskiej: im bardziej

ktoś drżał dawniej przed potęgą Aten, tem bardziej teraz pragnął zetrzeć nienawistne miasto z oblicza ziemi, mieszkalców zaprzedać w niewolę, kraj zaś zamienić w pastwiska. Wtedy mówi Plutarch, jeden z towarzyszków biesiady, zaśpiewał pierwszą pieśń chórową z *Elektry* Eurypidesa.

Agamemnona córo sławna!

Przychodzimy, Elektro, do ciebie,

W twe ubogie progi nie królewskie...

Zrozumiano aluzję; wzruszyła ona obecnych do łez. Ateny nie były zburzone, ale hegemonję postradały; berko Agamemnona przeszło do tego miasta, w którym znajdował się uświęcony grobowiec jego syna.

Po raz wtóry stała się Sparta mieczem Hellady; pod jej przewodnictwem odnowiła się wojna z odwiecznym wrogiem wschodnim. Aby stwierdzić w obliczu wszystkich łączność dziejową hegemonji spartańskiej z heroiczną hegemonją Atrydów, Agezylaos, król Sparty, postanowił rozpocząć wyprawę, za przykładem Agamemnona, od złożenia ofiary w Aulidzie. Lecz Aulida była na terytorjum Beocji; Teby, którym w udziale przypadło zebrać plon własni między obu potężnymi państwami Grecji, sprzeciwiły się zamiarowi Agezylaja i zamiaru tego poniechano. To złożenie ofiary w Aulidzie było ostatnią próbą spożytkowania czaru legendy o hegemonji Atrydów, ostatnią, o której wiemy; odtąd legenda ta stała się wyłączną własnością poezji. Potęga mitotwórcza ludu greckiego wygasła, a powaga mitologii politycznej załamała się na zawsze.

VIII.

Wysunęliśmy się w wykładzie swym nieco zbyt daleko naprzód, aby móc do końca rozpatrzyć wpływ ewolucji

politycznej na rozwój mitu, który nas zajmuje; teraz proszę czytelnika, aby zwrócił do tego miejsca, gdzie urwała się nić rozwoju idei moralnych w związku z rozwojem tegoż mitu. Oresteja delficka miała światu obwieścić dwie prawdy nowe: naprzód, że prawo duszy do zemsty krwawej jest prawem świętem i niezachwianem, czemkolwiekby był dla mściciela zabójcą; po-wtóre, że Apollo może przestępcę oczyścić w każdym razie, jakimbykolwiek grzechem był on obarczony. Niebezpiecznym pierwszej prawdy następstwom zapobiegała druga: mściciel tracił prawo do zemsty, jeśli zabójca uzyskał rozgrzeszenie Apollina; druga atoli prawda czyniła Apollina i delfickich jego namiestników władcami sumienia wszystkich Hellenów wierzących. Gdyby był bóg delficki nie napotkał dla tych uroszczeń swoich odporu, cała kultury greckiej historia brałaby charakteru sakralnego, teokratycznego; polityką Grecji byłaby wola delfickiego kolegium; filozofją Grecji — delfickie litanie ku czci jasnowłosego boga i jego zwycięstwa nad wielkim Smokiem, przez Ziemię wyhodowanym.

Ale spotkał on odpór, spotkał odpór ze strony Aten. Ateńczycy po swojemu uporali się z przeżytkami animizmu w swych wierzeniach i obyczajach. Z jednej strony, wrodzona im badawczość nie pozwalała im poprzestawać na rozwiązaniu, wynalezionem przez niefrasobliwą i lekkomyślną Jonję Homera, rozwiązaniu, przy którym dusza zabitego bywała tylko przedmiotem umowy między zabójcą jego a jego najbliższym krewnym, wyrządzoną zaś temu ostatniemu przykrość wyrównało się odpowiednią sumą przyjemności: branie odszkodowania poczytano w Atenach za rzecz tak samo niemoralną, jak i w Delfach. Wszelako, z drugiej strony, również rozwiązanie, przez

Delfy wynalezione, nie odpowiadało bynajmniej poglądom ateńskim, gdyż rozwiązanie to pomijało jeden z najważniejszych duszy ateńskiej pierwiastków, ten sam właśnie, który uczynił Ateny źródłem kultury ludzkiej — o b y w a t e i s k o ś ć. Rozwiązania jońskie i delfickie, mimo całą swą radykalną rozbieżność, schodziły się ze sobą w jednym: wedle nich, człowiek był w zasadzie czemś odosobnionem i wystarczającym sobie. W tradycji jońskiej zabójca miał do czynienia wyłącznie z najbliższym krewnym zabitego; według nauki delfickiej do dwóch tych stron dołączała się trzecia — dusza zabitego, nieustępliwa i mściwa; wszelako, ani tam, ani tutaj nie brano pod uwagę g m i n y, do której należał zabity, zabójca i mściciel.

Ta gmina w Atenach właśnie prawa swe zgłosiła. Rzekła ona do zabójcy: „Człowiek, którego zamordowałeś, był moim obywatelem; zabijając go, znieważyłeś mnie“; rzekła też i do mściciela: „Człowiek, którego ścigasz, jest moim obywatelem i stoi pod moją osłoną; zanim dopuszczę do jego ukarania, przekonać się muszę, czy jest winny. Dlatego chcę być sędzią między tobą a nim; jeśli uznam go za winnego, to sama karę mu wymierzę, lecz jeśli znajdę go niewinnym, wówczas ty obowiązany będziesz go oszczędzić“. Do etyki starożytnej słowa te nowy wносиły pierwiastek; wbrew roszczeniom boga delfickiego, gmina przywłaszczała sobie prawo zemsty i odpłaty.

Materjalnym prawa tego symbolem był A r e o p a g a t e ń s k i; wielka doniosłość tego sądu starodawnego polegała na tem, że, wymierzając sprawiedliwość surową i bezstronną w zabójstwach, zapobiegał on wzajemnemu wystąpieniu obywateli, powodowanemu przez najstarszy animizm, i moralnemu rozkładowi ich, powodowanemu przez branie odszkodowania nad świeżym grobem zabitego, prak-

tykowane w myśl racjonalizmu jońskiego, i — nakoniec — upokorzeniu sumienia ludzkiego wobec woli boga i jego namiestnika-kapłana, głoszonemu przez Delfy. Gdy zdarzyło się zabójstwo, zabójca i mściciel stawali na wzgórzu Aresa; zabójca stawał na „Kamieniu Krzywdy“, mściciel na „Kamieniu Nieprzejednania“; obaj wyłuszczaali sprawę krótko, sucho, bez żadnych prób ukazania siebie w świetle dodatnim lub rozczulenia sędziów — tego żądał obyczaj. Kolegium sędziów-areopagitów, wysłuchawszy obu, wydawało wyrok większością głosów; gdy głosy się dzieliły, mriemano, że Pallas Atena, niewidzialnie uczestnicząca w sądzie, dołączała głos swój do tych, które padły na korzyść podsądnego, i ów „głos Ateny“ go ocalał. Wogóle zaś, przewidując wyrok skazujący, mógł jeszcze przed końcem śledztwa opuścić miasto; opłakana dola wygnańca była niemal równoznaczna ze śmiercią. W razie jednak usprawiedliwienia, powracał on do swego ogniska i pozostawał nadal pod opieką prawa.

A dusza zabitego? Czyżby rozwiązanie ateńskie było powrotem ku racjonalizmowi jońskiemu?

Nie; dusza zabitego, albo raczej zastępczyni jej, Erynje, wedle wierzeń ateńskich, były obecne przy wymiarze sprawiedliwości, stojąc w mrocznej grocie pod wzgórzem Aresa. Wydzierając z rąk ich zabójcę, gmina zdawała sobie sprawę z tego, że ściąga na siebie ich gniew, że sprawa między zabójcą a mścicielem jeszcze nie skończona, lecz tylko na wyższy podjęta poziom, na który wystąpią w charakterze stron — ona, sama gmina, oraz Eumenidy, „boginie przychylnie“, jak je przez szacunek nazywano. Ażeby je przejednać, urządzono kult ku ich czci, i kult ten był sprawą państwową; od uniewinnionego żądał obyczaj jedynie złożenia drobnej ofiary w grocie

Eumenid, poczem mógł on spokojnie wrócić do domu, w przeświadczeniu, że państwo, uniewinniając go, bierze na się odpowiedzialność wobec groźnych potęg podziemi.

Takie znaleziono rozwiązanie w Atenach; ludzkość, obywatelskość oraz religijność osiągnęły przez nie jednak we zadośćuczynienie. To też Ateny dumne były ze swego Areopagu. Wydawało się rzeczą niemożliwą, aby tak wielka, tyle dobrego tworząca instytucja była dziełem ludzkiem i dla ludzi. Wieść głosiła, że sama Atena w ukochanym swem mieście sąd ten powołała do życia, aby rozstrząść dwóch bogów, Posydona i Aresa, z których pierwszy oskarżał drugiego o zabójstwo swego syna śmiertelnego. Ares zgodził się stanąć przed sądem; stąd to, wnioskowano dalej, i samo miejsce sądu otrzymało miano „wzgórza Aresego” — Areopagu.

Czy zdawały sobie sprawę pobożne Ateny wieków VII i VI, że wysławiając swój Areopag, podkopywały sam fundament potęgi powszechnie wielbionego boga delfickiego? Prawdopodobnie, nie: człowieka, w zaraniu jego kultury umysłowej, cechuje nieraz hołdowanie dwóm sprzecznym pojęciom religijnym, wzajemnie się wyłączającym. Długo atoli owa bezwiedna sprzeczność w umyśle Ateńczyka utrzymywać się nie mogła; wobec głębi i staranności myślenia ateńskiego musiał nadejść czas, w którym sprzeczność stała się oczywistą, gdy sumienie Ateńczyka stanęło wobec alternatywy: albo wyrzec się sądu Pallady, albo też, utrzymując go, rozpocząć walkę otwartą z bogiem delfickim. Czas ów nastąpił wtenczas, gdy antagonizm moralny między Atenami a Delfami obostrzył się z powodu antagonizmu politycznego. Po tem wszystkim, co powiedziane było wyżej, nie wyda się nam rzeczą dziwną, że walkę stoczono na polu tego samego podania o Orestesie-

matkobójcy; chorążym Pallady był w tej walce twórca tragedji, Eschyl.

IX.

Niema potrzeby opowiadać treści całej *Orestei* Eschylowej. Prawo królewskiego Argosu, rzecz prosta, poeta ateński do dawnej przywrócił mocy: nie Amikle lakońskie, jak utrzymywały Delfy, aby dogodzić sojusznicy swej, Sparcie, ale Myceny argiwskie uznał Eschyl za stolicę króla Hellenów.

W pozostałych atoli rzeczach Eschyl starał się, gdzie tylko mógł, iść śladem *Orestei* delfickiej, aby tem jaskrawiej uwydatnić różnice na punkcie zasadniczym. W imię tego swego celu podstawowego poświęcił on nawet tę niewinną poprawkę, jaką wniósł do *Orestei* homerowskiej Pizystrat: nie w Atenach, lecz u podnóża góry świętej Apollina wzrastał i wychowywał się Orestes. Należało przedstawić go, jako ulubieńca i powiernika boga delfickiego, ażeby niemoc tego boga wystąpiła później tem dobitniej.

Dusza zabitego Agamemnona wołała o zemstę; Apollo powinność tę kładzie na barki syna. Poznawszy wolę boga, nieskazitelny młodzieniec posłusznie idzie spełnić swój ciężki obowiązek; w nim, we władcy swoim i opiekunie, pokłada on ufność w godzinie zwątpienia i walki wewnętrznej.

Potężne Loksyasza nie zdradzą wyroczenie:
Toć on mnie na tę drogę pchnął swemi rozkazy,
Krew w żyłach mi ścinając, gdy po kilka razy
Pogroził groźbą zemsty, jeśli nie uśmiercę
Zabójców rodziciela, bo — mord na morderce!
Twa dusza—tak powiedział—szczęźnie, zginie marnie;
Ni woła ryczącego będą cię męczarnie

Na drogach swych ścigały! Oto jego słowa,
 Wieszczące, jaki gniew się w łonie zmariych chowa
 I jakie spustoszenia rozsiewa ponure —
 Że straszna mię choroba połamie, że skórę
 Ostremi będzie szarpać zębami na sztuki,
 Spoczwarzy dawne kształty. Nie koniec nauki;
 Opadną mnie — tak wróżył — widma Erynię,
 Z wylanej krwi ojcowskiej wrzący płód ożyje
 I sen mi wszelki wydrze, albowiem me oczy
 Zobaczą łysk ich paszczek w najgłębszej pomroczy —
 Wyprawia je z pod ziemi niepomszczony, bliski,
 Ażeby nas skrytymi ścigały pociski,
 By szczuły nas majaków ropetaną sforą,
 Do szalu przywodziły mózg nasz trwogą chorą —
 Że z miasta mnie głos ludu na nędzę wywoła!

Jednakowoż nie jest on pewny siebie; wróciwszy potajemnie z przyjacielem swym do kraju ojczystego, pragnie przedewszystkiem pomodlić się na grobie ojca, — od tego zaczyna się akcja środkowego dramatu trylogii Eschylowej, którego część pierwsza, odbywająca się przy grobowcu Agamemnona, wskroś przesycona jest ciężką atmosferą cmentarną. Ale król zabity uczuł zbliżanie się kroków mściciela; ze swego przytułku podziemnego nawiedził on snem złowieszczym swą wiarołomną żonę, i ta poraz pierwszy postanawia przebłagać jego duszę: na jej zlecenie, córka jej, Elektra, z kobietami służebnymi udaje się na grób ojca, aby ofiarą uczcić jego popioły.

Wszystko to znamy już z Orestei delfickiej. Ale tam rola Elektry mogła pozostać nieokreślona, gdyż była ona tylko zewnętrzną dźwignią działania; tutaj zaś mamy przed sobą dramat, a dramat wymaga charakterystyki, uzasadnienia psychologicznego tego, co się dzieje. Charakterystykę Elektry dać można w kilku słowach: w niej za-

nieszkała dusza jej zabitego ojca. W jednym tylko czuje się ona córą swojej matki: „Jako wilczyca krwiożercza — tak nieubłagana jest moja dusza: to jest moja po matce puścizna“. Świadoma jest tej swojej cechy i lęka się jej; wzruszająca jest jej modlitwa na grobie ojca: „Ojcie mój! Nie pozwól, abym stała się taką, jak matka moja; zachowaj serce me w pokorze, w czystości — moje ręce“. Tak, jest to postać tragiczna. Czytając słowa jej, czujemy, że ma ona wszelkie dane po temu, aby z czasem stać się również bohaterką tragedji.

Lecz tu rola jej jest drugorzędna; bohaterem jest Orestes; od niego wszystko zależy i posłuszny woli boga, waży się on na czyn; ale czy odwaga nie opuści go wobec wrażeń ziemi ojczystej, na widok zamku, który zamieszkuje jego matka? Znow wątpliwości owładły jego duszą; aby pokonać je, poszedł pomodlić się na grobie ojca. I ojciec modlitwę jego wysłuchał i wyprawił na przeciwko niego tę, w której żyje jego dusza — Elektrę. Spotkanie brata i siostry przedstawione jest w sposób nieco bardziej skomplikowany, niż w Orestei delfickiej; szczegóły tej sceny ściągnęły na się później żarty Eurypidesa, lecz na współczesnych Eschyla wywarły wrażenie głębokie. Elektra nie ma ani zwątpień, ani wahań; pragnienie pomśzczenia ojca jest zasadniczą cechą jej charakteru, wypełnia całą jej istotę. Rada jest z przybycia brata, ale o tyle tylko, o ile widzi w nim tego, „który przywrócił dom jej ojca“; nie wyrzeka się ona marzeń dziewczęcych o zamęściu, o domu własnym, ale jedynie dlatego, że spodziewa się w dniu swoich godów małżeńskich złożyć na grobie ojca suto ofiary z tej ojcowizny, której teraz jej nie wydają.

W taki to sposób odbywa się przed grobowcem Aga-

memnona spotkanie Orestesa i Elektry; siostra (wraz ze starszą kobietą służebną) opowiada bratu o losie ojca, o swojej własnej doli opłakanej, наконец, o śnie, który przyśnił się matce; pod wpływem tych opowiadań Orestes odzyskuje poprzednią stanowczość.

Na tem kończy się rola Elektry eschylowej; spełniwszy to, czego od niej żądał ojciec, powraca do pałacu matki. Na scenie zostaje Orestes ze swym przyjacielem. Plan ich jest prosty: wywołać z pałacu króla i królowę, oznajmić im wiadomość zmyśloną o śmierci mściciela i, uwiódłszy w ten sposób ich podejrzliwość, zdobyć możność wykonania woli bożej i ojcowskiej. Ale Egist jest niebezpieczny: do przybyszów wychodzi Klitemnestra, wysoka i blada, pyszniąca się w poczuciu tej niesłychanej, niezatartej hańby, którą się otoczyła. Nie cieszy jej wieść oznajmiona; zdaje sobie sprawę, że drgnęło w niej nie tylko uczucie matki. Życie nauczyło ją dumnie nosić wobec obcych brzemię swego grzechu, ale w samotności czuła dotkliwy jego ciężar, że strachem zaś, jaki budziła w niej myśl o Delfach i wzrastającym w nich mścicielu, łączyła się też pewna wątpliwa nadzieja. Wszak mściciel ów był jej dzieckiem rodzonem; dzieckiem, które na świat wydała, gdy była uczciwą jeszcze małżonką znamienitego męża; to dziecko było jedynym symbolem jej utraconej czci, ono jedno nie było zbryzgane tem „błotem krwawem“, w które nowe małżeństwo pogrążyło i ją, i córkę jej i cały jej dom. Póki żył Orestes, żyła wraz z nim nadzieja, że kiedyś nastąpi dla niej ostateczne pojednanie ze światem czci i cebra; jego śmierć uwieczniła jej hańbę.

Mimo to, jednak, nie zapomina ona o obowiązkach gościnności; słońce zaszło; podróżnym należy się odpoczynek; posyłają po Egistę. Zmrok tymczasem napełnił sce-

nę — najodpowiedniejsza godzina dla tego, co ma się teraz dokonać. Pełen radosnej niecierpliwości, Egist zdąża do pałacu, aby z ust przybyszów posłyszeć potwierdzenie pożądaney nowiny; tam też spotyka go śmierć. Wszystko to odbywa się szybko, jako coś ubocznego, niezbyt ważnego; najważniejsza scena ma się dopiero rozegrać. Wychodzi Klitemnestra, przywołana krzykiem, jaki się podniósł: „Co się stało?“ — „Umarli zabijają żywych!“ — słyszy odpowiedź. Słowa te odsłaniają jej wszystko; postanowiwszy bronić się do ostateczności posyła ona sługę po siekiere, która ongi zabiła męża. Poeta rozmyślnie przypomina ten rys Oresteji delfickiej, ażeby uwydatnić swe odchylenie się od niej w dalszym ciągu. Nim sługa zdążył powrócić, Orestes wychodzi z męskiej połowy pałacu; w ręku ma miecz, krwią Egistę zbaczony; przed sobą — bezbronną matkę.

Bezbronną, tak, — ale zato matkę. Ona wie o tem. „Stój!“ krzyczy do nieprzytomnego syna, rozrywając szatę, która okrywała jej pierś: „Oszczędź łono, na którym tak często cię kołysałam; oszczędź pierś, której mlekiem cię wykarmiłam!“ Na widok matki stanowczość opuszcza po raz wtóry Orestesa. „Co czynić, Piladesie? — pyta — czy mogę oszczędzić matkę?“ Pilades stoi tuż obok niego; niecdstępnie i w milczeniu towarzyszył mu, jako niemy świadek tego, o czem wiedzieli tylko oni dwaj, a prócz nich — święta góra Apollina; tu, po raz pierwszy i jedyny, przerywa on milczenie. „A wola Feba? — rzecze — a przysięga? Wszelka wróżba jest lepszą, niż wróżba boga“.

Oto siła, która podnosi dłoń Orestesa do stanowczego ciosu: nie głos serca, nie pamięć o ojcu, nie zaklę-

cia siostry — to wszystko przemogła obnażona pierś matki; pierwszą i ostateczną pobudką krwawego czynu pozostaje wola boga delfickiego.

Nareszcie, wszystko zostało spełnione; przy pierwszym brzasku zorzy porannej widzimy znów Orestesa; przed nim, z jednej strony, trupy zabitych, z drugiej — płaszcz fatalny, w którym zamordowano Agamemnona. Dokoła stoi lud; przed zajęciem tronu ojca Orestes usprawiedliwić musi wobec Argiwów swój czyn. Wzruszonym głosem wypowiada krótkie, lecz mocne słowo; lud przyznaje mu słuszość. Tak, zabójstwo króla było zbrodnią, wołającą o pomstę; tak, morderców dosięgła nierychła, lecz sprawiedliwa ręka. Wszyscy więc współczują Orestesowi; dlategoż nie schodzi on ze sceny, nie wraca do swego pałacu?.. Stoi on w dalszym ciągu na tem samem miejscu, niepewne zwracając spojrzenie to na matkę zabita, to na skrwawiony płaszcz ojca; jakgdyby nie świadom tego, gdzie się znajduje, poddaje się porywom swoich zbłąkanych myśli:

Jest winna, czy niewinna? Płaszcz-ci ten nie przeczy
Jej zbrodni. Oto, patrzcie, ślady krwawej cieczy!
Tak, patrzcie! Zblakła plama, co zżarła purpurę.
Nawskroś jest zgodna z czasem, gdy dzieło ponure
Spełniono. Nic-cim wówczas ja nie wiedział o tem,
Wygnały z tego domu. Ale dziś, z powrotem
Przyszędzisz, widzę jasno, gorzkie łzy dziś leję,
Mając to przed sobą. Rodu mego dzieje.
Cierpienia jego wszystkie stają mi przed oczyma
I serce mi ten straszny jad zwycięstwa tłoczy.

Napróżno głosi z ludu starają się uspokoić młodzieńca — cóż wskórać mogą ich blahe pociechy? Tak, wszelkie życie pełne bywa smutku, nikt nie wychodzi czysty z jego odmetu, lecz cóż to wszystko znaczy?

Jak skończy się to wszystko, czy wiecie? Ja nie wiem.
Wyskoczył z toru zaprzęg mej duszy, zarzewiem
Pędzony gdzieś na oślep. Cugle mi wypadły
Z rąk. W sercu przeraźliwą nuci strach pobladły
Melodję, serce w dziki poganiamy taniec.
Słuchajcie przyjaciele! Nim jeszcze skazaniec
Utraci wszystkie zmysły, powiedzieć wam pragnie,
Że mord na matce spełnił według praw! Na bagnie,
Na bogów tej ohydzie, na cja przekłętą,
Nikczemnej morderczyni! Sam Loksyasz, święty
Wróźbita, pechnął mnie k'temu. Wzywa go na sędzie?
W wyroczni rzekł mi swojej, że nikt mnie nie będzie
Obwiniął, gdy to spełnię. Lecz jeśliby miała
Zawahać się ma ręka — ludzkich myśli strzała,
Chociażby najostrejsza, nie wnuknie do sedna
Tych kar, które ma znosić moja dusza biedna.
A teraz — czy widzicie ten pokutny wieniec
I różdżkę tę oliwną? Idę, potępieniec,
O łaskę błagający, tam, do pępka ziemi,
Do schronu Loksyasza, gdzie iskry wiecznemi
Wybuchają ogień boży! Od mej krwawej winy
Uciekam w jego progi, bo tam mi jedyny
Wyznaczył on przytułek. A was, Argiowie,
Upraszam, byście, pomni naszych klątw, w swem słowie,
Świadczyli mi, gdy wróci Menelaos. Dola
Tulacza z ojczystego wypędza mnie pola.
Rodzoną matkę dłoń ma wszak zabiła krwawa:
I w życiu i po śmierci taka moja sława.

Oto, gdzie po raz pierwszy z pod koncepcji delfickiej błyska pierwiastek nowy, uprzednio nieznan. Sam bóg natchnął młodzieńca przeświadczeniem, że nie popełni on grzechu, wolę jego wykonawszy, i młodzieniec mu zaufał; wszyscy czyn jego pochwalą: i siostra, i przyjaciel, i wszystkich lud: wszyscy korą się przed wolą boga, a jednak on nie czuje na dnie duszy spokoju. Jakaś tajemna

moce woła w nim, że postąpił źle, że jest coś, wobec czego sam bóg jest bezsilny.

Jeszcze chwila i — skolatany umysł Orestesa ustępuje naciskowi tej mocy nowej; ogarniające go *s z a l e ń s t w o*, poeta, idąc za wyobraźnią ludu, uosobił w postaci okropnych bogiń-mścicielek mroku podziemnego. Nie jako pielgrzym, nie; jako zwierz, sforą psów ścigany, biegnie Orestes do świątyni ośrodka Ziemi, kędy nad szczątkami pokonanego Smoka płonie ogień niegasnący na ołtarzu Feba.

X.

A jednak dotychczas protest przeciw Orestei delfickiej polegał jedynie na nastroju, wywołanym przez poetę; osnowa fabuły nie uległa zmianie. I tam Orestes opuszczał ojczyznę, ścigany przez Erynje; chroniąc się przed niemi, uciekł do Delf, Apollo zaś, oczyściwszy go, obdarzył go strzałami, które odpędził od siebie swe dręczycielki. Czy zgodzi się Eschyl unieśmiertelić w swym poemacie triumf boga delfickiego nad potęgami Ziemi i zmaconem sumieniem człowieka? Czy zgodzi się potwierdzić dogmat delficki, że Apollo mocen jest odpuszczać człowiekowi jego grzechy?

Orestes przebywa w Delfach, lecz Erynje go nie odstępują; Apollo oczyścił swego błagalnika, ale Erynje nie znikają; zasnęły tylko i pozwoliły przestępcy nieco odetchnąć i oprzytomnić, ale nie wypuszczają go ze swych splotów węzowych i gotowe są znów go ścigać, gdy tylko opuści progi świętego przybytku. Apollo czuje, że jest bezradny. „Uciekaj — rzecze do Orestesa — i nie pozwól pokonać siebie znużeniu; nie uwolnisz się od nich, wszystko jedno, czy ładem biec będziesz, czyli po morzu żeglować. Lecz pójdź do miasta Pallady i, udawszy się do jej świą-

tyni, uchwycić się oburącz za jej posąg prastary. Tam znajdziemy sędziów nad tobą i nad niemi; władając słowem przekonywującym, znajdziemy dla ciebie ratunek“.

Cały dramat dalszy stanowi tylko rozwinięcie tej nowej myśli historycznej, dzięki której obywatelskość ateńska odniosła triumf nad teokratyzmem Delf. Nie jako władca sumienia wszechmocny, nie, — jako obrońca ściągane go przestępcy, staje Apollo w Atenach, przed sądem Pallady.

Pallada wysłuchiwała głosu stron obojga, ale i ona nie waży się na wydanie wyroku, któryby posiadał moc prawa, zzewnątrz narzuconego sumieniu ludzkiemu. Niechaj jednostka ludzka szuka dla się oparcia oraz usprawiedliwienia w wyroku ogółu ludzi najlepszych między równymi sobie: — oto przykazanie Pallady, dane czasom potomnym — wszechczasom, jak sama głosi. Powstaje trybunał na „Wzgórzu Aresa“; zbiera się dwunastu areopagitów, powołanych z grona najlepszych obywateli ateńskich; wysłuchawszy wywodów obu stronnych — Erynij i Apollina, — sędziowie w milczeniu głosy swe oddają. Po obliczeniu głosów równą okazuje się liczba głosów skazujących i uniewinniających; Pallada wszakże łączy głos swój z temi, które padały na jego korzyść: Orestes zostaje uniewinniony. Pozostaje jedno: przejednanie gniewu Erynij, zamierzających przekląć kraj, który przytulił i usprawiedliwił matkobójcę; samą Palladą rozbraja ich gniew, ustanawiając ku ich czci kult pod tem samem Wzgierzem Aresowem.

Orestes czuje, że grzech został mu odpuszczony; z zapalem czyni on dzięki Atenie, która ocaliła jego i jego dom, przyrzeka i ślubuje na wieki wieczne przyjaźń i po-

moc swych potomnych, t. j. Argiwów. Pominiemy charakter polityczny tych ślubów; wystarczą nam jedno: że, usprawiedliwiony wyrokiem Areopagu, Orestes czuje się wolnym od grzechu; usprawiedliwiony zaś był nawet nie większością głosów, lecz tylko równością. Do czego potrzebna była poecie ta ostatnia fikcja? Czemu, pragnąc w dramacie swym przedstawić usprawiedliwienie Orestesa, nie przedstawił go w wyroku jednomyślnym? — Dlatego, że pragnął przeciwstawić dobitnemu i bezwzględnemu pewnikowi teokratyzmu delfickiego równie dobitny i bezwzględny pewnik obywatelskości ateńskiej. „Znajdziesz oparcie dla się i usprawiedliwienie w wyroku ogółu ludzi najlepszych między równymi sobie“, — głosiło przykazanie Pallady. I tu rodziło się pytanie: czy bezwarunkowo? Pallada odpowiadała: „Tak, bezwarunkowo“. Nawet, gdy wyrok wyrazi się tylko większością, nawet — gdy tylko równością głosów? — „Tak“.

Jeden tedy głos stanowi o losie podsądnego, i — co ważniejsza — rozstrzyga wątpliwości grzesznika na tę lub ową stronę. Lecz skoro tak, to gdzież tu jest ogół? Czy poeta zdawał sobie sprawę z tej kłopotliwej trudności? Niewątpliwie, tak. „Rzetelnie rachujcie głosy, cudzoziemcy — mówi Apollo do areopagitów, — bacząc pilnie, aby przy obliczaniu nie zaszła pomyłka. Brak głosu jednego może sprawić wielkie nieszczęście; dorzucenie głosu jednego może znów podźwignąć zachwiany dom“. Lecz, mówiąc w ten sposób, podkreśla on jedynie zagadnienie, ale go nie rozwiązuje. I znów staje dręczące, przekłete pytanie: „Zali mogę sądzić, że znalazłem dla się oparcie i usprawiedliwienie w wyroku ogółu ludzi najlepszych między równymi sobie, jeśli ogół ten sprowadza się do jednego tylko głosu? — Na pytanie to nie dał Eschyl odpowiedzi.

Ale poeta Pallady może pocieszać się myślą, że odpowiedzi tej nie dały również te dwadzieścia z górą stuleci, jakie od czasu wystawienia jego tragedji upłynęły. Dopóki kwitła kultura antyczna, idea społeczności ateńskiej rosła i wzmagala się, przesłaniając gasnącą aureolę świętej góry Apollina i nie pozwalając odżyć tlejącym pod popiołami iskrom indywidualizmu jońskiego. Przyszedł czas, że upadła społeczność ateńska; zapomniane zostało przykazanie Pallady, dane na wieczne czasy; powstała nowa zasada, którą, zważywszy, że świadomie oddzieliła ona prawo od moralności, mamy zupełne prawo ze stanowiska historycznego, nazwać zasadą niemoralną: zasada, że wymiar sprawiedliwości powinien przestrzegać wyłącznie interesów państwa oraz jego głowy i za swój jedyny przeto organ mieć urzędnika, otrzymującego swą władzę od głowy państwa i powstał, mówiąc prościej, sąd inkwizycyjny epoki cesarskiej. W porównaniu z nim nawet indywidualizm joński mógł uchodzić za postęp: z gniewem szturmował on do rysujących się murów cesarstwa rzymskiego w postaci szczepów północnych z ich prawem silniejszego, z ich prawem do zemsty krwawej i odszkodowania. Gdy mury owe runęły, gdy barbarzyńcy germańscy opanowali cały obszar kultury rzymskiej od gór Kaledońskich do Sahary, wtenczas w dziejach cywilizacji zamknął się cykl pierwszy. Ludzkość wróciła na ten poziom swego rozwoju, na jakim zastaliśmy ją w epoce poematów homerowskich. Zaczyna się cykl nowy, nowe koło; mimo okazałej różnicy w promieniach, dwa te koła są kencentryczne.

*
* *

Potrącone tutaj zdanie co do stosunku kultury nowożytnej zgadza się w zupełności z teorjami najnowszej nauki historycznej; jak najusilniej, natomiast, przeczy poglądom, upowszechnianym gorliwie przez tych, którzy czerpać zwykli swe wiadomości historyczne z trzeciej lub dziesiątej ręki: wedle poglądów tych, kultura świata starożytnego jest jakgdyby dzieciństwem, kultury średniowiecza — młodością, kultura czasów nowożytnych — jakgdyby wiekiem męskim ludzkości. Jest to pogląd mylny, ponieważ zaś błąd, tkwiący u jego podstaw, jest błędem nader szkodliwym, uniemożliwiającym rozumienie dziejów rozwoju ludzkiego, przeto zwalczać go należy jaknajenergiczniej. Nie: kultura starożytna ogarnia całe życie ludzkości południowej, jej dzieciństwo, młodość, wiek dojrzały i starość; w tej właśnie skończoności cyklu rozwojowego tkwi jej wartość dla nas, a oprócz tego w tem, że nie stoi ona poza obrębem naszej kultury, ale zawiera się w niej, tak, jak z dwóch kół koncentrycznych mniejsze zawiera się w większem.

Nadmieniony już wyżej pogląd mylny, jak zauważyliśmy — oddawna, zresztą, poniechany jest przez historyków; utrzymuje się on jedynie pośród ekonomistów, ale wyłącznie wskutek niedostatecznej ich znajomości kultury świata starożytnego. Słusznie, niewątpliwie, jest to mniemanie, wedle którego rozwój ekonomiczny epoki antycznej przeszedł wszystkie te stadja, które przejść sądzono, pod względem ekonomicznym, Europie nowożytnej; mniemanie to znalazło już zwolenników poważnych i dzielnych i rychło, mam nadzieję, odniesie triumf ostateczny.

Że w dziedzinie moralności sprawa przedstawia się nie inaczej, na to wskazuje już sam fakt spójni i współoddziaływania wzajemnego sił kulturalnych. Gdyby kto-

kolwiek podjął się zbadania rozwoju idei usprawiedliwienia moralnego w dziejach kultury ludzkości północnej, datującej się od epoki wędrówki narodów, — znalazłby niewątpliwie, ogromną liczbę odmian, niekiedy nader zawiłych, uwarunkowanych przez mnogość i różnaitość prądów, zmagających się ze sobą w różnych czasach. Jeżeli w tem mnóstwie i różnaitości straci on prostą nić rozwoju organicznego, tedy służymy mu radą, ażeby od świata nowożytnego zwrócił się ku starożytności, kędy znajdzie, zamiast niezliczonego mnóstwa powikłanych i nużących oczy deseni — proste i wyraziste kontury rysunku; skoro zaś, mocno w pamięci swej utrwaliwszy ten rysunek, wróci potem do świata nowoczesnego, wówczas w zawiłych jego deseniach zorjentuje się równie łatwo, jak łatwo w kompozycjach muzycznych, pomnąc temat zasadniczy, orjentujemy się wśród najtrudniejszych, najbardziej złożonych warjacyj.

Pozwólmy-ż sobie, nim ostatecznie z tematem swym się rozstaniemy, przeświecić go skroś tego labiryntu deseni, którym świat nowożytny pokrył proste i jasne idee moralne, odziedziczone po starożytności.

W zaraniu jego rozwoju, powtarzamy, zastajemy znów idee usprawiedliwienia w tej postaci niefrasobliwej i niegłębokomyślniej, jaką znamy jeszcze z poematów Homera; wedle idei tej, usprawiedliwienie sprowadza się do prostego wynagrodzenia, wyrządzonego zabójstwem, uszczerbku, do odszkodowania. I trudno byłoby powiedzieć, jak długo trwałaby ta forma prymitywna, gdyby Germanie wciąż siedzieli poza rubieżami świata rromańskiego; wstąpiwszy atoli na grunt romanizmu, wstąpili w świat, opromieniony słońcem kultury. Pod promieniami tego słońca rozwój idei moralnych nowych władców świata również

jął się odbywać szybciej; powodzenie, towarzyszące zrazu pierwotnemu indywidualizmowi germańskiemu, okazało się nietrwałe. Aureola delficka, zagasły na Parnasie, nowym rozpałała się blaskiem na górze Watykanu. Znów rozebrzmiało dawne hasło, tak słodko sumienie ludzi kołyszące: „Czysty jest ten, komu grzechy odpuszczę; grzeszny jest ten, komu je zatrzymam“. Mirjady pielgrzymów, ciągnących do Rzymu w jednym celu otrzymania rozgrzeszenia i odzyskania czystości utraconej, dały jasne, nieprzeparte świadectwo potędze siły moralnej, jaka żyje w sercu człowieka.

Aureola owa płonie po dzień dzisiejszy, ale już bez dawnego blasku; rozkład, wprowadzony przez epokę odrodzenia do jednolitych poglądów średniowiecza, wydał i tutaj owoce. Niemal, wprawdzie, upłynąć musiało czasu, aby wątła płonka, zrodzona we mgłach północy, lecz zasilona życiodajnym sokiem kultury antycznej, mogła wyrósć i cieniem swym ogarnąć świat ucywilizowany. Lecz, jakiebykolwiek były koleje rozwoju, czas jej rozkwitu — jest to nowy czas. Po upływie dwóch z górą tysiącleci, zastajemy zagadnienie, ze wszystkich zagadnień moralnych największe, na tem samym miejscu, na którym pozostawił je Eschyl. I my, jak on, idziemy za wiecznem przykazaniem Pallady: „Szukaj oparcia dla się i usprawiedliwienia, jednostka ludzka, w wyroku ogółu ludzi najlepszych między równymi tobie“. — Nawet, nieśmiało sumienie nasze pyta, nawet, gdy ogół ten do jednego tylko sprowadza się głosu, przechylającego wagę na rzecz tej lub owej opinji? — „Cóż począć — tak!“.

DYONIZOS W RELIGJI I POEZJI

(1915)

I.

Kędykolwiek towarzyszylibyśmy w duchu pobożnym pochodom mężów i niewiast helleńskich ku czci ich bogów ojczystych, czy do Olimpji na święto Zeusa, czy na Akropol ateński ku dziewiczej Palladzie, czy też do Delf, na górę Apollina — wszędzie oczaruje nas powab i plastyka napotkanych obrazów; wszędy umiar i określoność; radość ze strony śmiertelnych, łaskawość ze strony bogów; nastrój podniesiony, niewątpliwie, lecz jedynie w kierunku wzmoczenia świadomości, dzięki połączonemu z nią rozkwitowi świątecznemu uczuć.

Tak przedstawia się Olimp grecki; atoli nie tak wygląda ostatni jego i obcy członek, Dyonizos. Homer nie zra go jeszcze prawie wcale; w owych czasach, gdy podania o wojnie trojańskiej oblekały się w nieśmiertelne formy eposu bohaterskiego, wyznawcami tego boga byli jeszcze wyłącznie niemal dzicy mieszkańcy Tracji, zaludniający wybrzeża obfitego w wody Hebrosu — dzisiejszej Marycy. „Uroczystość święcono na wyżynach górskich, w noc ciemną, przy niepewnem świetle smolnego łuczywa. Hałaśliwa rozlega się muzyka, przenikliwe brzmienie talerzy mosiężnych, głuchy hurkot wielkich litaurów ręcznych, przeplatany „wabiącym do szału współdźwiękiem“ piszczących fletów, których duszę zbudzili dopiero pieśniarze frygijscy. Podniecony tą dziką muzyką, wiruje w tań-

cu tłum świąteczny, wydając krzyki upojenia. Śpiewu nie słyszeć — wichura tańca gasi pieśń. Wszak nie jest to ów umiarkowany ruch taneczny, który, dajmy na to, Grecy homerowscy łączyli ze swemi peanami. Nie; w szalonym, zawrotnym, wirowym pędzie krążą opętani przez boga na zboczu góry. Są to przeważnie kobiety, dziwnie po-przebierane: na zwykłą swą szatę przywdziały skóry jelenie, tak zwane nebrydy, na głowie miewają mitry; włosy ich są dziko rozwiane, w rękach gną się sploty węzowe; niektóre potrząsają sztyletami albo też tyrsami, tającami ostrze mosiężne pod zielenią bluszczu. Tak gżą się one aż do najwyższego wszystkich uczuć oszołomienia i „w świętem uniesieniu“ rzucają się na zwierzęta, przeznaczone na ofiarę, chwytają je, rozszarpują chwyconą zwierzynę i wpijają się zębami w jej krew ociekające mięso, aby je żywcem pochłonać“.

Wbrew zdaniu Erwina Rohdego, z którego pracy klasycznej *Psyche*, (str. 301) ustęp powyższy przytoczyłem, mniemam w dalszym ciągu, że pierwotnie było to święto wytęsknionej wiosny, obchodzone w czasie przesilenia zimowego, w celu przysporzenia potęgi gasnącemu słońcu i urodzajności ziemi. Temu to właśnie ostatniemu celowi służyło, jako szczególnego rodzaju magja „sympatyczna“, owo rozpasanie płciowe, które ongi, niewątpliwie, towarzyszyło uroczystościom dyonizyjskim, lecz uległo, rozumie się zniesieniu z chwilą ukazania się ich na ziemi greckiej.

W miarę atoli ustępowania tego celu pierwszego, wysunął się cel pochodny; a celem tym była ekstaza, jako taka, uczucie „wystąpienia“ duszy poza granice ciała. W stanie tym człowiek stapiał się z czczonym przez siebie bogiem i przeżywał minuty niewysłowionego szczęścia.

Słowo polskie „bachant, bachantka“ niedość są wymowne: Grek mówił „bakchos, bakcha“, dając tem do zrozumienia, że opętany przez boga utożsamiał się z nim, stawał nim. Jako taki, nie czuł on granicy między sobą a pozostałą przyrodą: cała przyroda w osobie swych istot roślinnych i zwierzęcych witała go, pieściła, uśmiechała się doń. „Orgja“ dyonizyjska było to wielkie święto pojednania między człowiekiem a Matką-ziemią, odkupienia jego odwiecznego wobec niej grzechu. I wtenczas matka niczego dzieciom swym nie odmawiała: tyrsos bachantki posiadał moc cudotwórczą, dobywając dla niej, na życzenie, z łona Ziemi mleko, wino i miód. Ona też nadprzyrodzonej użyczała im potęgi: w stanie szału i uniesienia tkliwe ręce dziewic drzewa wyrwały z ziemi, rozdierały na ćwierci krowy i byków, do ucieczki zmuszały mężczyzn uzbrojonych. Są to zjawiska patologiczne, które dziś wyjaśniamy hypnozą... o ile, istotnie mamy tu wyjaśnienie, nie zaś podstawienie, zamiast jednej wielkości niewiadomej, wielkości innej, równie nieznanej. Nie wszyscy ludzie zdolni bywają do tego rodzaju uniesień; dlatego też słynęło wśród Greków przysłowie: „Wielu mamy ludzi zdobnych w tyrsy, ale mało bachantów“. Ta zdolność częściej, jak i dziś, zdarzała się u kobiet, niż u mężczyzn: dlatego to nie bachant, ale bachantka stała się kapłanką Dyoniza i kultu jego szerzycielką.

Kult ten zapewnia wyznawcom to najwyższe szczęście, nie dające z niczem się porównać, które, rzecz naturalna, odczuwano jako łaskę boga, jako nagrodę za pobożność; a przecież to bezpośrednio odczuwane szczęście stanowiło dopiero zadek szczęścia innego, jeszcze cudo-dniejszego. Doświadczenie orgjizmu dyonizyjskiego sprowadzało się do rozluźnienia spójni, łączącej duszę z jej

powłoką cielesną do jej „uniesienia“ i bytowania samoistnego; cóż stanie się wtenczas, gdy spójnia ta zostanie ostatecznie zerwana, gdy nastąpi to, co ludzie zazwyczaj mianują śmiercią? Nastąpi, oczywiście, nie skon, lecz życie nowe, zupełniejsze, bardziej świetliste i błogie, niż to, które widzimy tutaj, w tem szarem cielesno-duchowym bytowaniu. W taki to sposób organizm dyonizyjski stał się dla Greków objawieniem nieśmiertelności i wiekuistego szczęścia duszy, stał się triumfem życia nad śmiercią.

I dlatego Dyonizos jest zbawcą i dobroczyńcą ludzkości. Być wtajemniczonym w jego „orgje“, t. j. w jego nabożeństwa, misterja, znaczy to dostąpić najwyższego aktu łaski z jego strony. Stawić opór temu wtajemniczeniu może tylko nierozsądek, o ile pochodzi on od jednostki, i bezbożność najwyższa, o ile pochodzi od króla, odpowiedzialnego za swój lud.

II

Organizm dyonizyjski podbił Grecję śród wichru szalonego tańca w ciągu wieków VIII i VII; zwycięskie jego wtargnięcie z dzikiej Tracji wyżej nadmieniony Rohde słusznie przyrównywa do tej choreomanji, która rozpowszechniła się w Europie środkowej po „czarnej śmierci“, t. j. po dżumie w wieku XIV. Lud Zeusa i Apollina nie poddał się bez oporu; ów żywioł uniesienia i szału, który był ośrodkiem orgjizmu dyonizyjskiego, w organicznej pozostawał sprzeczności z duchem Greka, który pysznił się swą samowiedzą, pomijając już wyżej nadmienioną rozwiązłość płciową, wręcz niedającą się pogodzić z urzędowaniem po obywatelsku życiem w praworządnych gminach greckich.

Atoli taniec zwyciężył; wypadało kapitulować. Wszelako nie bez zastrzeżeń i warunków. Nasamprzód usunięto rozpasanie płciowe—„prorok Apollina, Melampus, uzdrowił córki króla Argosu, Pretosa, z bezwstydu“ — opiewa w tym przedmiocie symboliczny mit grecki. Następnie sam orgjizm ujęto w pewne granice czasu i przestrzeni. Z czasem „trieteridy“, t. j. uroczystości, obchodzone w listopadzie, odbywały się co drugi rok; miejscem stały się górne stoki Parnasu nad Delfami. Tu, jeśli sądzić wedle analogji z Atenami, co do których posiadamy świadectwa, schodziły się bachantki z całej Hellady; ponocne ich korowody na polanie górskiej, pochodniami oświetlonej, dawały przepiękny obraz, widoczny daleko z zatoki Koryneckiej i częstokroć przeto wymieniany w literaturze greckiej. Bądź co bądź, dokonała się zmiana doniosła: bachantki delfickie były już nie samym ludem, tylko przedstawicielkami ludu, które dostępowały zbawienia, jeśli wolno wyrazić się w ten sposób, i same za siebie, i za reprezentowane przez się gminy. Kto pragnął zapoznać się z charakterem pierwotnym orgjizmu dyonizyjskiego, jako zjawiska wszechludowego, ten musiał udać się tam, gdzie uroczystości dyonizyjskie święcił wszystek lud, t. j. do Tracji, albo też do sąsiadującej z nią Macedonji.

Następstwem dalszem wpływu apollinijskiego na religję Dyoniza było ustanowienie znacznie złagodzonych Dyonizyj obywatelskich, poczęści ze szczupłą domieszką pierwiastku orgjastycznego, poczęści zupełnie odeń wolnych.

Skojarzenie z pracami winogradników, Dyonizje te zrobiły samego boga bogiem wina, w której to postaci

żyje on w świadomości naszej po dzień dzisiejszy, jakkolwiek postać ta była mu obca w jego kulcie pierwotnym, orgjastycznym. Do Dyonizyj pierwszego rodzaju należały też i te, które stały się kolebką tragedji starogreckiej i naszej.

Jak następnie to złagodzenie orgjizmu wywołało nową falę, z której zrodziły się misterja orfickie, potem zaś pitagorejskie, to już w zakres szkicu niniejszego nie wchodzi.

Stawszy się atoli bogiem greckim, Dyonizos musiał otrzymać swą genealogję grecką i swój mit grecki. Wobec Zeusa wyznaczono mu stosunek synowski, jak i Apollinowi; było to zupełnie zrozumiałe. Ponieważ zaś pierwszym ośrodkiem kultu Dyonizowego w Grecji były Teby w Beocji, więc z Tebami właśnie skojarzono mit o jego narodzeniu; opiewał on, jak następuje:

„Kadmos, założyciel Teb, miał kilka cór; najstarszą z nich była piękna Semela, którą nawiedzał w postaci ludzkiej Zeus, nie tając wszakże przed nią swej boskości. Dowiedziawszy się o tem, zazdrosna Hera postanowiła uśmiercić swą współzawodniczkę. Ukazawszy się jej pod postacią starej piastunki, zaszczepiła ona w duszy królewnej wątpliwość, czy rzeczywiście jest bogiem ów urodziwy mąż, któremu uległa. Aby się o tem przekonać, doradziła jej Hera następujący środek podstępny: wymusiwszy na nim uprzednio przysięgę, że spełni jej życzenie, zażądać odeń, aby ukazał się już nie w postaci śmiertelnego, ale takim, jakim staje wobec swej boskiej małżonki, Hery. Prostoduszna Semela usłuchała tej rady. Atoli śmiertelne jej ciało nie sprostało dotknięciu pioruna: zgorzała ona wraz z całym zamkiem, w którym czekała

na Zeusa, Hera zaś zatroszczyła się już o to, ażeby wiecznie dymiące zwaliska tego zamku stały się wiekuistym pomnikiem jej zemsty. Ocalało jedynie przy życiu niedonoszone dziecię Semeli, boski syn Zeusa, Dyonizos. Ojciec wydobyl go z ognia, który spopielił ciało jego „piorunicy - matki“ (*Keranuia*) i zaszył w swoim biodrze, aby dopełnić w niem czasu swego życia embrjonalnego. Następnie zaś po raz wtóry wydał go na świat, na tajemniczej górze Nizie, której nimfom powierzył syna na wychowanie“.

Ten mit grecki o narodzeniu Dyonizosa, często przez poetów opracowywany — i Eschylos i Sofokles poświęcili mu po tragedji, — przedstawiał bohatera swego, jako boga odwiecznie greckiego: w tem świetle wtargnięcie jego kultu do Hellady było tylko powrotem boga do swej ojczyzny; jest to środek znany, stosowany często i w mitologii greckiej i w innych. Drugą ojczyzną boga, górę Nizę, wysnutą prawdopodobnie z zagadkowego jego imienia Dio-nysos, wyobrażano sobie rozmaicie: najczęściej na Eubei, skąd wnioskować wolno, że kult tracki przedostał się do Beocji z Eubei. Wszelako Eschyl, Eurypides i inni — dla przyczyn, których wyjaśnienie zaprowadziłoby nas zbyt daleko — umiejscawiali ją w Lydji; stąd pochodził wygląd azjatycki zarówno ich bachantek, jak rzekomego proroka, a także pewne w ich charakterze „barbarzyństwo“.

III

Przekonanie o względnej młodości religji Dyoniza w Helladzie znalazło wyraz w całym szeregu mitów, malujących opór, stawiony jego kultowi. Sama przez się, religja ta nie była mitotwórcza; tłumaczy się to jej cha-

rakterem, tak po mistrzowsku przedstawionym przez Fryderyka Nietzschego w jego znakomitej pracy *Narodziny tragedji*. Tam tylko, gdzie chaos bezkształtny pobudliwości dyonizyjskiej ścierał się ze światem zewnętrznym, jedynie tam krystalizowała się ona w postaci mitów.

Tragedja wcześniej jęła z tematów owych korzystać; pierwotnie nawet żyła niemi, mając za treść swą właśnie „cierpienia (*pathê*) Dyoniza“. I przytem—w obu swych odmianach, zarówno poważnej, jak żartobliwej. Tu otoczono Dyoniza, jako towarzyszymi jego, satyrami; z tragedją poważną owi bożkowie leśni nie licowali, tam chór składał się zazwyczaj z bachantek.

Zresztą, co do okresu przedhistorycznego rozwoju tragedji możemy snuć tylko domysły; na grunt pewniejszy wkraczamy dopiero wraz z imieniem Eschyla. Opracował on mity bachiczne w dwu tetralogjach: naprzód w słynnej swej *Likurgei*, a potem w tej, do której należała tragedia *Pentheus*. Skład *Likurgei* jest nam znany: składały się na nią tragedje: *Edonowie*, *Bassarydy*, *Młodzieńcy*, tudzież dramat satyryczny *Likurgos*. Bohaterem był król ludu trackiego Edonów: stawiał on opór Dyonizowi i jego misterjom, i był za to przez boga pokaran. Nie powinna nas przytem w zakłopotanie wprowadzić okoliczność, że krnąbrny król panował w tym właśnie kraju, który Grecy poczytywali za ojczyznę kultu Dyoniza: dla mitu znaczenie ma tylko ojczyzna samego Dyoniza, tą zaś była bajeczna Niza. Trakowie byli jedynie pierwszym ludem, jaki bóg, zstąpiwszy z Nizy, w misterja swe wtajemniczył.

W pierwszej tragedji, *Edonach*, chór, jak świadczy nagłówek, składał się z poddanych bohatera. Przychodzą

doń, aby mu opowiedzieć o cudach, które działały się w ich oczach:

Jednemu ja tam widział, fletnię trzymał w rękę,
Tokarza wynalazek: na niej to palcami
Układnie przebierając, pieśni z niej dobywał,
Porywające w wir i szal.
Ktoś inny w mosiężne uderzał cymbały,
Z których odgłos wybuchał oszałamiający,
I skądciś, nito z tajnej, ukrytej pieczary,
Rzekłbyś, ryk się rozlegał groźnych byków dzikich:
Istne upiory zgrozy.
To znów, jakgdyby gromów podziemnych wybuchy
Łomot bębnow szerzył się hukliwy.

Uniósł się gniewem dumny król wobec tej siły niedorzecznej, co niewiadomo skąd wtargnęła w jego dzierżawy; a przecież stać się miało coś jeszcze gorszego: Władca cudów nie poprzestawał na dalekich „orgadach“; coraz bliżej i bliżej nadciąga dziwna jego czereda, szerząca zamęt powszechny; nareszcie sam on się ukazał.. ale czy istnie podszedł on do domu, czy też dom sam, mocą jego tknięty, wychodzi, by go powitać? Coś niepojętego poczyną się dzieć za nadejściem Dyoniza.

W swawoli bujnej poczał pisać dom...

Ukazanie się groźnego króla lodowatą jakgdyby strugą gasi ów zachwyt. Czegóż się lękacie? Wszak dom stoi na swem miejscu i wszystko jest na swem miejscu, a między innym stoi i on sam, ów czarownik, przypominający białogłową. Król, szydząc, zaczyna go badać, wyśmiewając jego płaszcz długopoli, nielicujący z powagą męczyzny:

A ty, dziewico, skąd przybywasz do nas?
Skąd jesteś rodem? Kto cię w strój ten odział?

Scena ta zyskała sobie sławę; Arystofanes sparodjował ją w swych *Tesmoforjach*, potem zaś Eurypides przeniósł ją do swej tragedji. Nie możemy wprawdzie powiedzieć, czy u Eschyla stanął Dyonizos we własnej swej postaci przed Likurgiem, czy też, jak u Eurypidesa, w postaci proroka lidyjskiego. Wiemy tylko ze scholji, dotyczącej nadmienionego ustępu Arystofanesa, że przed królem stał rzeczywiście Dyonizos, pojmany w niewolę, że zatem Eschyl odchylił się od homerowej wersji mitu:

Bo nawet syn Driantów żywot sobie skrócił —
 Siłacz Likurg, gdy z bogi górnemi się skłócił.
 Bacha on szalonego niańki z Nizy świętej
 Spędził niegdyś, że święte pociskały prety,
 Gdy ościeniem razily je okrutnie dłonie.
 W tym popłochu Dyoniz skoczył w morskie tonie.
 Aż Tetyda przyjęła wylękiego boga!
 Taka nań od grózb męża straszna padła trwoga.
 Więc gniew bogów szczęśliwych król na siebie ściągnął:
 Oślepił go Kronida i już nie pociągnął
 Długo, gdy wszystkim bogom obmierznął bluźnierca.
 (*Iljada*, VI, w. 130 i n.).

Tak czy inaczej, *Edonowie* kończyli się tymczasowym triumfem Likurga; pogaszono święte pochodnie; bachantki dostały się do niewoli; sam Dyonizos — pojmany.

Tragedja następna miała nagłówek *Bassarydy* — tak zwały się bachantki trackie z powodu szub futrzanych, w jakich występowały. Treść owej tragedji, przekazana nam przez Eratosthenesa w jego *Katasteryzmach* (24), uderza nas brakiem wszelkiego związku z mitem o Likurgu; „Orfeusz — powiedziano tam — nie czcił Dyoniza, za największego z bogów uważał Heljosa, którego zwał także Apollinem; wstając w nocy, przed świtem wstępował on

na górę Pangejską i tam czekał wschodu, aby pierwszy dojrzeć mógł oblicze Heljosa. Dlatego to, Dyonizos, uniósł się gniewem, nasłał nań bassarydy, jak mówi poeta Eschylus, które rozszarpały go i rozrzuciły kawałki jego ciała. Muzy zaś, zebrawszy te szczątki, pogrzebały je w tak zwanych Libetrach. Ten brak spójni z fabułą główną wprowadził w zakłopotanie uczonych; Rapp sądzi przeto, że o losie rozszarpanego Orfeusza nadmieniano tylko w pieśni chórowej *Bassarydy*, że los jego miał służyć tylko za przestrożę dla okrutnego Likurga, nie stanowił zaś treści tej tragedji. Przytoczona atoli przez Naucka scholja, dotycząca Klemensa Alexandryjskiego, powiada wyraźnie, że „rozszarpanie Orfeusza stanowi treść tragedji“; prócz tego, należy podkreślić jeszcze uwagę następującą.

Wedle Eratosthenesa, do bachantek-bassaryd, stanowiących chór tragedji, ku końcowi przyłączają się, jako *propompy*, także muzy. Jest to po pierwsze zwyczaj czysto eschylowski; taki sam również drugi chór propompów w zakończeniu dramatu mamy i w *Błagalnicach* i w *Siedmiu przeciw Tebom* i w *Eumenidach*; powtóre zaś, w tem streszczeniu *Likurgei* eschylowej, jakie daje Sofokles w swej *Antygonie* — przytaczamy je niżej — również wzmiankowane są jednocześnie i bachantki i muzy, jako ofiary gniewu Likurgowego.

Nie; zbyt mało wiemy o szczegółach zastosowania zasady trylogicznej u Eschyla, aby podawać w wątplenie możliwość i epizodycznej również kompozycji. Przypuśćmy zaś — tak będzie ostrożniej, — że dramat środkowy miał za treść swoją życie bachantek na górze Pangejskiej i rozszarpanie Orfeusza, która to rozprawa miała stać się morałem dla Likurga; sądzę, że w *Bachantkach* Eurypi-

desa można będzie znaleźć potwierdzenie tego domysłu. I tutaj mamy rozległą scenę z życia bachantek na Cyteronie, oraz rozprawę ich z nieprzyjaciółmi, mającą posłużyć za lekcję dla Penteusza.

W trzecim dramacie trylogii, w *Młodzieńcach*, akcja wraca do Likurga. Treścią była, rzecz prosta, jego kara. Lecz na czym kara ta polegała? Przytoczmy owo streśczenie z *Antygony* Sofoklesa, na któreśmy już się powoływali:

Edonów króla Likurga też bucie
— Że hardem słowem na boga się miota, —
Bachus kamienne zgotował okucie,
Gdzie zła wykipi ochota.
Rozpoznał on tam zapóźno swe zbrodnie
I pożałował słów gniewu,
Chciał bo szał boski stłumić i pochodnie,
Urągał muzom wśród śpiewu.

A więc skrucha, a za skruchą skucie kamienne. Ale skąd powstała ta skrucha i dlaczego skończyła się skamienieniem? Brak tu motywu środkowego, owego uczynku, po którym życie dalsze staje się niemożliwością. Agawa zabiła syna, Nioba spowodowała śmierć swoich dzieci, a cóż popełnił Likurgos? Tradycja późniejsza, przekazana nam przez Apollodora, mówi, że Likurgos w bachicznym uniesieniu zabił syna swego, Drianta, biorąc go za łozę winną; sądzę, że i mitopeja Likurgei nie odbyła się bez tego motywu. Znajduje to potwierdzenie uboczne i w tytule trzeciej tragedji — *Młodzieńcy*. Któż są owi młodzieńcy? Prawdopodobnie — towarzysze Drianta. Mimo to wszakże finał tragedji brzmiał pojednawczo; o Likurgu tradycja miejscowa głosi, że żyje on życiem wiecznym w pieczarze góry Pantejskiej, jako prorok Dyoniza.

Tragedja tedy kończyła się ustanowieniem kultu — zupełnie w stylu eschylo wskim.

Jesteśmy znów na Pangeju, tam właśnie, kędy rozgrywała się akcja także i *Bassaryd*. Jest to potwierdzeniem stawianej przez nas hipotezy co do jej treści; jednocześnie zaś okoliczność ta pozwala nam uzupełnić fabułę trylogji kilku nowymi rysami. Według Apollodora, wraz z Dyonizem dostaje się do niewoli i cała drużyna jego bachantek; przypuszczając, że ten rys także zapożyczony jest z Eschyła, otrzymujemy wzór do cudownego ocalenia bachantek u Eurypidesa:

...A one kobiety,
Coś zgonił je i spętał i zamknął, o rety!
Uciekły precz z furdygi na łęgi do lasa,
Gdzie cała ich gromada i huka i hasa
Na cześć szumnego boga! Z nóg im spadły dyby
I wszystkie drzwi i zamki, mówię to bez chyby,
Otwierały się, choć ręka ludzka ich nie tknęła.

U Eurypidesa niema wzmianki o tem, co z niemi stało się dalej — pierwiastkowy ten motyw nie daje u niego dalszych latorośli. Inaczej u Eschyła. Jego „łęgi“ rozciągały się przecież na Pangeju, a tu właśnie rozgrywała się akcja drugiej tragedji. Jej bassarydy są to właśnie oswobodzone bachantki pierwszej tragedji. Dramat ich był w całości przepojony tym duchem ekstazy dyonizyjskiej, który bije też i z jego naśladownictwa w *Bachankach* Eurypidesowych.

Śladem ucieczki skierował się pościg: jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że Likurg, ścigający bachantki, w trzeciej tragedji również i sam znalazł się na górskim łęgu Pangeju. Lecz w jaki mógł on tam sposób spotkać syna

swego, Drianta, oraz jego towarzyszków — młodzieńców chóru? I to jest także zrozumiałe: najulubieńszem zajęciem królewicza i jego rówieśników są łowy, a dla łowów najwłaściwszem miejscem bywają hale górskie. Zda mi się, że odgłos tego motywu spotykamy także w *Bachantkach* w tem miejscu, gdzie obłąkana Agawa mówi o swym synie:

...Pragnę ja głęboko,
By syn mój dobrym łowcą był i w matki ślady
Wstępował, zwierza goniąc na czele gromady
Tebańskiej młodzi!

Owóż tą młodzią właśnie są młodzieńcy chóru w tragedji Eschyla.

Tutaj więc napada nań Likurg. Opętany jest szaleństwem bachicznym, w dłoni trzyma topór dwusieczny. Biorąc syna za łożę winogrodu, odrąbuje mu głowę... oczywiście, dzieje się to za sceną, wielce atoli prawdopodobną jest rzeczą, że wraca on na scenę z przeraźliwym znakiem swego triumfu. Tu następuje wytrzeźwienie — ale nagle, znienacka, po eschyłowsku, nie zaś w drodze tych artystycznych stopniowań, jakie oglądamy u Eurypidesa. Po takim odkryciu żyć dłużej niepodobna; same przez się gasną siły samowiedzy; litosne skały Pangeju ogarnają kamiennemi uściskami stygnące ciało — i władcy cudów pozostaje już tylko wygłosić ostatnie słowo pojednania u wrót podziemnego przybytku swego proroka.

IV

Wypadło nam nieco szczegółowiej zatrzymać się nad *Likurgeją* Eschyla: przed *Bachantkami* Eurypidesa była to najsłynniejsza dyonizyjska trylogja tragiczna sceny ateńskiej.

Daleko mniej wiadomo nam o drugiej dyonizyjskiej trylogji Eschyla — tej, której część stanowił jego *Pentheus*. Nie możemy, niestety, wskazać nawet tego, jakie dramaty wchodziły w skład owej trylogji: wśród tytułów zagubionych wypływają *Bachantki*, *Nianki Dyoniza*, *Semela* albo *Nosiwody*, *Czesalnice* (*Xiantriai*). Najmniej myślelibyśmy o tych ostatnich, gdybyśmy nie dowiedzieli się przypadkiem, że treść ich stanowiła śmierć Pentheusza, przyczem imię chóru tłómaczy się złowrogiem użyciem niewinnego słowa: „czesać“ (velne) „szarpać“, „rozrywać na szlaki“. O *Niankach Dyoniza* dowiadujemy się, że była w nich mowa o tem, jak czary Dyoniza przywracają młodość bohaterkom, tudzież ich mężom. Zagadnienia atoli trylogji rozwiązać niepodobna; poprzestaniemy na dwu dramatach: na *Pentheusie* i *Czesalnicach*, które treścią swą odpowiadały *Bachantom* Eurypidesa.

Wyżej podaliśmy mit o narodzinach Dyoniza: bardzo blisko przymyka doń mit o Penteuszu.

Gdy Semela zginęła, dzieciątko zaś jej uratował Zeus, zazdrosne siostry poczęły zniesławiać jej imię. Szerzyły pogłoskę, że jej kochankiem był śmiertelny; skoro zaś następstwa tej miłości jeły się uwydatniać, grzesznica, ratując swój honor, poczęła, za radą Kadmosa, głosić, że uwodzicielem jej był sam Zeus. Za tę kłamliwą samochwalbę Zeus spalił ją właśnie swym gromem współ z jej niedonoszonem niemowlęciem.

Z tych sióstr najstarsza zwała się Agawą; tę ojciec wydał za jednego ze Spartów, Echiona. Spartami, czyli „posianymi“, zwali się ci witezowie, którzy weszli z posiadanych przez Kadmosa zębów smoka Aresowego; sam wyraz *echion* oznacza własne smoka. W małżeństwie z Echionem Agawa wydała na świat syna, Penteusza; jako naj-

starszy wnuk Kadmosa był on naturalnym następcą jego tronu (Kadmosowego syna, Polidora, mit nasz nie uznaje). Drugiej córce, Autonoi, los się nie uśmiechnął: mężowi swemu Arystejiowi urodziła ona syna, Akteona, ten zaś, zuchwałym stawszy się myśliwcem, ściągnął na siebie gniew Artemidy przechwałką, jakoby nawet nad nią górował swoją sztuką; za tę przechwałkę został przez własne psy rozszarpany. Trzecia córka, Ino, którą później wydano za króla Athamasa, w okresie naszej tragedji przedstawiona jest jeszcze jako panna.

Tak przedstawiały się sprawy, gdy Dyonizos wraz ze swemi „azyjskimi bachantkami“ powrócił z Lidji do Teb. Dowiedziawszy się o potwarzy, szerzonej przez ciotki o jego matce, dotknął je obłędem i zmusił wraz z innemi kobietami tebańskimi do ucieczki na Cyteron; są to od tej chwili „bachantki tebańskie“, odrębne od azyjskich. Z Penteuszem, nieobecnym w tej chwili, stoczy on rozmowy potem.

Tak zbudowana jest akcja w *Bachantkach* Eurypidesa; czy taka sama była budowa trylogji Eschyla, orzec niepodobna. W gruncie rzeczy nic o trylogji tej, t. j. o jej niezgodności z tragedją Eurypidesa, powiedzieć nie możemy, poza jednym rysem. Jest to wszakże rys dość interesujący i cenny.

A mianowicie: dowiedziawszy się o ucieczce Tebanek, Penteusz bierze z sobą uzbrojoną drużynę, aby siłą zagnęć je do powrotu. Dyonizos, ze swej strony, staje na czele bachantek; jego pomocnica, Lissa (uosobiony szal), zaćmiewa oczy bachantek, tak, że te nie poznają Penteusza i rozszarpują go na sztuki, „niby zającą“. Nazwałem rys ten cennym, gdyż dowodzi on, że rozwinięcie fabuły, dane przez Eurypidesa, zupełnie odrębne od podanego wy-

żej, stanowi jego własność. A na tem, psychologicznie subtelne, rozwinięciu zasadza się właśnie główna doniosłość dramatu.

Drugi tragik, Sofokles, tematów szczególnie dyonizyjskich w tragedjach swych nie podejmował; orgjasm bachiczny wszakże występuje w jednej jego tragedji, mianowicie w *Tereuszu*. Odsyłając czytelnika do tego, co nam powiedzieć w tomie II mego *Sofoklesa*, tu wskażę tylko, że orgjasm bachiczny w tragedji tej miał tłumaczyć okropną zbrodnię, popełnioną przez bohaterkę — dziecio-bóstwo. Pałała ona żądzą zemsty — barbarzyński mąż jej, Tereusz, zgwałcił i okaleczył jej siostrę, którą następnie trzyma uwięzioną w pieczarze górskiej; atoli to, co wystarczało dla barbarzyńskiej Medei, nie wystarcza dla królowny ateńskiej, Prokny. Chór składa się z bachantek trackich; posłuszna ich namowom, jedzie ona na rydwanie w góry, po siostrę... na rydwanie — Eurypides następnie nie odmówił sobie przyjemności podkreślenia tego niezupełnie dyonizyjskiego pierwiastka w tragedji swego współzawodnika:

KADMOS

Na wozie brać się w góry? Czy to jest wskazane?

TYREZJASZ

Nie! Mniejbyśmy tak bożą uczcili wszechwładzę!

Ważniejsza atoli jest rzecz inna. Z *Tereusza* ocalały też i pieśni chórowe, a więc pieśni bachantek. I oto w jednej z nich snują się ciekawe myśli co do równości wszystkich ludzi:

Jeden szczepek stanowimy; wszystkich nas rodzice
Na jeden wzór do życia powołali. Niemasz
ktoby w przyrodzie górował nad innych.

Tymczasem jednych ludzi gnie los w poniewierkę,
 Drugich chowa w dostatkach; w jarzmo oplakane
 wszechwładną wprzega nas dłońią.

Myśli te odpowiadają najzupełniej demokratycznemu charakterowi uroczystości dyonizyjskiej; spotykamy je też w *Bachantkach* Eurypidesa.

Do nich przejdziemy obecnie.

V

Prolog wygłasza Dyonizos, który przybrał postać śmiertelnego — własnego swego proroka o wyglądzie lidyjskim.

Dlaczego to uczynił? Oto, spodziewa się on zjednać dla myśli pokojowych swego brata ciotecznego, młodego króla Penteusza. Musimy bowiem pamiętać: wtajemniczenie w misterja dyonizyjskie jest to błogosławieństwo, jest to łaska; tego zamiaru swego Dyonizos wyrzec się nie może. Niechajże sprawa obejdzie się bez ofiar; lepiej będzie dla stron obojga.

Parados, z uwagi na treść, a także na dźwięczność wiersza, najlepszych godzin jest czasów tragedji greckiej. Wspomina się mit o narodzinach Dyoniza, opisuje się atrybuty jego kultu; na ostatek, w obrazie końcowym roztacza się i pieni wesoły, taneczny korowód na górskiej polanie Cyteronu.

Od pierwszego aktu zaczyna się dramat. Widz ma przed sobą dwie postaci: Kadmosa i Tyrezjasza. Obaj są to starcy, lecz jakże mało do siebie podobni! Stosując do nich przysłowie, wyżej nadmienione, możnaby powiedzieć: Tyrezjasz jest bachantem, Kadmos — tylko piastunem tyrsu. Malując tę postać, Eurypides uległ swemu zwykłemu upodobaniu i wyposażył ją w pewną do-

mieszkę mieszczańskości. Zachwyt, misterja, uniesienia — tak, zapewne, są to rzeczy ważne, ale najważniejsze jest to, że Dyonizos jest synem córą jego, Semeli, i z tego powodu należy mu się chwała. Tę należną mu chwałę starzec pragnie mu oddać, lecz oto wyrasta przeszkoda w osobie jego wnuka, Penteusza. Ten jest istotnym bohaterem tragedji; musimy nieco przyjrzeć się jego charakterowi. Klucz do jego odgadnięcia da nam dopiero wiersz 812; Ateńczykom — widzom Eurypidesa — zawczasu dawała go gra aktora; obecnemu jego czytelnikowi dać go musi interpretator.

Penteusz, w przeciwieństwie do Tyrezjasza, jest przedstawicielem tej kultury, która zerwała związek z przyrodą. Nie czuje on tej rozterki, przed którą inni ucieczki szukali w misterjach Dyoniza. Dyonizos jest dlań kompletnym absurdem... A zresztą, niezupełnie. Jest w duszy jego słabe miejsce, najczulsze, wstrząsające się za najłżejszym draśnięciem...

I tu zajaśniało mistrzostwo Eurypidesa.

Dyonizos dla Penteusza, jak rzekłem, jest absurdem. Atoli w misterjach jego tkwi coś, co budzi w sercu młodzieńca niepokój. Noc, wino, korowód młodych, darami Dyoniza rozpalonych, kobiet, a poza niemi krzewy, jary, samotność. Wyobraźnia jego poczyną grać; widzi on, jak dziewczęta, jedna za drugą, giną w zaroślach, by złożyć hołd Afrodycie... Poeta zręcznie tu wyzyskał ów przytłoczający pierwiastek rozpętania płciowego, o którym mowa była wyżej; w zastosowaniu coprawda do naszych bachantek niema tu ani słowa prawdy, jak to dalszy tok tragedji wykaże. Lecz nie o to chodzi: Penteusz niezlomnie jest przekonany o słuszności swego widzenia. Od tej chwili uczucia nieokreślone, w duszy jego nurtujące

pod wpływem tłumionych żądź zmysłowych, wciela ją się w misterja Dyoniza; nie są to już dlań proste niedorzeczności, — wbrew jego woli nęca go one ku sobie, wabią owym obrazem zdrożnej ponęty, w jakiej stają przed jego oczyma.

Tu odsłania się ta strona, od której spotkać go może ciós śmiertelny. Tymczasem jednak jest on jeszcze w pełni sił: nie sprostą mu Tyrezjasz, rzecz jasna, a tem mniej — Kadmos. Słowo Tyrezjasza zasługuje na uwagę ze względów religijno-historycznych raczej, niż poetyckich; z kolei przechodzimy do łagodnych, sędziwie dobrych słów Kadmosa, w którym wyżej wspomniane rachuby mieszczańskie występują jeszcze wyraźniej, logicznie uzasadniając późniejszy wybuch Penteusza. Ofiarą tego wybuchu staje się Tyrezjasz; jakże nań odpowiada natchniony ów starzec?

Zuchwalcze! Sam ty nie wiesz, co mówisz...
 ... Chodź Kadmosie! Może i owocna
 Modlitwa nasza będzie za twojego wnuka,
 Jakkolwiek nazbyt czełnie guza sobie szuka,
 I za to miasto nasze, ażeby bóg na nie
 Jakiego zła nie zesłał...

Wielekroć trzeba w słowa te się wczytać, by uwierzyć, że naprawdę mieszczą się one w tej tragedji, napisanej w roku 407 przed N. Chr. Wszelako Tyrezjasz odchodzi, a wraz z nim jego szlachetność. Gdyby autorem tragedji niniejszej był Sofokles, wiedzielibyśmy z góry, że wróci on w scenie ostatniej i wypowie swe słowo pojednania, jak Odysseusz w *Ajasie*. Ale u Eurypidesa — nie wróci, pojednanie nie nastąpi.

Rozpoczyna się pierwsze *stasimon*. Polecamy je

pilnej uwadze miłośników Eurypidesa: jest to spowiedź poety.

Lecz idźmy dalej za akcją dramatu dyonizyjskiego.

Króciutki akt drugi stawia oko w oko obu przeciwników. Każdy z nich ma swój cel tajemny: Penteusz pragnie wybadać to, co tak boleśnie go nęci ku sobie; Dyonizos radby młodzieńczego króla zjednać dla swej sprawy.

Przeziera on jego duszę nawskroś; nie tyle on, ile własna jego uroda, wilgotny blask oczu, działa na jego przeciwnika, tymczasem wszakże nie chce on jeszcze uciekać się do tego oręża. Pod koniec sceny obaj przeciwnicy przyznają się, że doznali niepowodzenia. Penteusz każe związać rzekomego czarownika; Dyonizos odpowiada wierszem, który następnie zasłynął szeroko:

Jeżeli ja tak zechcę, sam bóg oswobodzi.

Drugie *stasimon* przenikają oczekiwania i pragnienia cudu; i, rzeczywiście, cud przychodzi. Cud iście dyonizyjski: widmowe trzęsienie ziemi, widmowy pożar; gdy wszystko się skończy — wszystko zostaje po staremu, tylko jeniec, Dyonizos, stoi wolny, przed pałacem Penteusza.

Akt trzeci znów sprowadza obu przeciwników na pole pojedynku; lecz ich siły nie są już te same. Umysł Penteusza zachwiały cuda, jakich był świadkiem; lęka się on teraz tego tajemniczego czarodzieja, a tu, jednocześnie, uderza weń nowy atak. Staje przed nim pastuch cyteronski — świadek naoczny owych uciech słodkich i strasznych, które tak szarpia duszę Penteusza. Niechajże opowie wszystko, co widział.

I pastuch opowiada; poeta, rad nierad, w imię jed-

ności miejsca, zmuszony się widział wstawić w opowiadanie to, co Eschylos przedstawił widzom w swoich *Bassarydach*. Lecz zato co za żywa, plastyczna opowieść! Pragnęłoby się ją podzielić na obrazy oddzielne: bachantki o świecie — pokojowe zajęcia bachantek — napaść niefortunna — najście bachantek. Atoli i sam poeta podział ten przeprowadza: po każdym obrazie pastuch zwraca się do króla, jakgdyby zasłonę spuszczać.

Nie to usłyszeć pragnął Penteusz. Jeszcze mocniej zawrzała w nim złość. Raz nareszcie skończyć trzeba z tem głupstwem; król pragnie ruszyć w pole, na wolny przestwór, w szeregi swej dzielnej drużyny. Tak, otwarte pole, orężny bój — oto jedyny ratunek. Z orężem w ręku zmyje on zadaną sobie zniewagę, przewycięży absurd... uśmierzy burzliwe namietności własnego serca.

Gdyby nie ten punkt ostatni, Dyonizos nie miałby teraz żadnej nad Penteuszem władzy, nie mógłby go powstrzymać. Przy, po eschyłowsku pojętej, jedności charakteru Penteusza, po eschyłowsku również rozwijałaby się akcja: Penteusz, oczywiście, zginąłby w nierównym boju, ale zginąłby, jak Talbot w *Dziewicy Orleańskiej*; Dyonizos zniweczyłby go, ale nie byłby go zwyciężył. Teraz jest co innego: Dyonizos wie, jaka pobudka najsilniej gra w duszy Penteusza. Wie, że wystąpienie przeciwko bachantom jest dlań tylko pozorem, z którego korzysta jedynie dlatego, że nie widzi możliwości bezpośredniego zadośćuczynienia swej złowrogiej chuci. Wystarczy udzielić mu tej możliwości, a natychmiast myśl o wojnie porzuci. Wie o tem Dyonizos: dlatego to miesza się on teraz do rozmowy.

Zaczyna się tutaj (w. 787) gra Dyoniza z Penteuszem. Przezierając nawskroś jego duszę, wie on, kędy

w nim płonie najognistsza iskra; wie, w jaki sposób rozpalić w nim pożar, który strawi i umysł jego i jego samego. Ale wie on także, że jest to środek straszny; nawet teraz, gdy już postanowił uciec się do niego, czyni to niechętnie i nie odrazu. Raz jeszcze — raz ostatni — ofiaruje mu pokój (w. 802):

Mój drogi! Ciągłe jeszcze masz odwrotu drogę.

I po nowej dopiero, stanowczej odmowie wypowiada owe słowa, które dają mu władzę nad duszą Penteusza (w. 812):

Czy nie chciałbyś białogłów tych podpatrzeć w lesie?

Dusza młodego króla została podpalona, a pożar, jaki w niej wybuchł, nie zagaśnie, aż razem z jego życiem. Tym razem Dyonizos żądać może od Penteusza, czego zechce; słowo: „zobaczysz bachantki“ wszelki pokonywa opór. Zrazu wypada oszczędzać jeszcze jego ambicję, tać cel istotny pod maską wywiadu przed bitwą — rzekomy ten pretekst zmusi Penteusza do usprawiedliwienia przed sumieniem własnem najbardziej upokarzającego dlań żądania, mianowicie żądania, aby przebrał się za białogłowę. Ale rozszałały pożar niweczy jednocześnie i rozum i poczucie honoru i sumienie Penteusza, przeistaczając go, im dalej, tem bardziej, w bezwolne narzędzie jego władcy.

Stasimon trzecie wyraża radość bachantek z powodu rychłego wyzwolenia i kończy się wysławieniem mądrości dyonizyjskiej, nakazującej nie troskać się o jutro i z wdzięcznością brać od życia jego dary chwilowe.

Akt czwarty po raz trzeci i ostatni sprowadza razem przed naszymi oczami obu przeciwników; aby go zrozumieć, należy wyjaśnić sobie, na czem polega obłęd Penteusza. Ma on charakter nietylę pozytywny, ile nega-

tywny, sprowadzając się do czasowego paraliżu krytycznych władz umysłu. Skoro zaś krytycyzm milczy, — wreszcie te żądze, które dotychczas tłumił on w duszy Penteusza, mogą rozhulać się bez wędzidła. Jest to przede wszystkim niepohamowany pęd do owej słodkiej, nieznannej dziedziny, którą dlań stanowiły bachantki oraz ich misterja; ten obraz występnej rozkoszy żarzy się teraz ciągle w jego oczach, albowiem umilkł ów głos, który dotychczas wciąż go przestrzegał: „Daj pokój, to — niegodziwe“ — głos wstydu. Następnie zaś — owa duma młodego króla, ostatnią stającą zaporą dla zamierzeń Dyoniza, została nietyle przezeń uspią, ile raczej z siły wrogiej w posłuszne zmieniona narzędzie. Nadał on jej kierunek nieoczekiwany: „Naprzód powinienes udać się na wywiady, tym czynem niebezpiecznym zapewnisz powodzenie swej wyprawie“. W ten sposób duma króla przeistoczyła się całkowicie w jego obłąd; zachował on świadomość niebezpieczeństwa i wielkości swego czynu; ponieważ zaś krytycyzm milczy, tedy wyobrażenie o wielkości tej do nadprzyrodzonych roztacza się rozmiarów. Jest to więc prawdziwa manja wielkości, lecz nie manja zwykła, ale ową chucią pierwszą zaprawiona, ową tęsknotą do słodczy nieznannej, o której nadmieniano wyżej.

Akt sam dzieli się na trzy części, przyczem, za każdym razem, w tej lub owej formie przez Dyoniza wygłoszona zapowiedź: „Zobaczysz bachantki“ — wzmaga pożar i nowe, szersze spustoszenia w duszy Peneusza.

Stasimon czwarte towarzyszy królowi na Cyteron; jest to wołanie do Lissy, owej bogini szału, którą Eschylos w *Czesalnicach* stawiał na scenie i ukazał widzom, gdy szczyła Agawę przeciw własnemu jej synowi, nierozpoznanemu przez nią.

Koniec tragedji Penteusza daje ukazujący się w akcie piątym świadek śmierci jego na Cyteronie. Znów przesuwają się przed nami szereg żywych obrazów, zrazu o charakterze sielankowym, lecz następnie coraz bardziej i bardziej groźnych: dolina bachantek — Penteusz i Dyonizos — Dyonizos i bachantki — bachantki i Penteusz — śmierć Penteusza — triumf Agawy. Im dalej, tem wyraziściej rysuje się przed nami ta postać nowa, która w sympatji naszej zastąpić ma młodego króla; jest to królowa — m a t k a, A g a w a. Niebawem ukazuje się ona sama.

Ponieważ obłąd jej również spowodowany jest przez Dyoniza, należy tedy przypuszczać, że był to obłąd tego samego rodzaju, co obłąkanie Penteusza. I ona więc opętana została manją wielkości, lecz manją zwykłą, nieskomplikowaną przez ową namiętność inną, szalejącą w piersi Penteusza. Zato ta manja wielkości występuje tu jeszcze gwałtowniej: Penteusz marzył o czynie, którego miał dokonać, Agawa czynu już dokonała, który, ponieważ krytycyzm w niej milczy, wydaje się jej niepomniernie olbrzymi; własnymi rękami „zabiła“ ona — tak myśli i ona i jej towarzyszki — „lwa srogię cyteronskiej puszczy“.

Sceny następujące dają widzowi obraz odwrotnego prądu owego potoku, który w trzech aktach poprzednich narastał: tam — stopniowo wzmagający się obłąd Penteusza, tutaj — stopniowe otrzeźwianie Agawy. Jej triumf składa się z czterech kolejnych zwrotów — do chóru (w. 1168—99), do obywateli (1202—15), do ojca Kadmosa (1233—43) i wreszcie, do dalekiego — jak mniema ona — syna (1251—58). Brak wszelkiego dla jej czynu uznania drażni ją, ale nie otrzeźwia; wytrzeźwienie sprowadza dopiero głos miłości, który słyszy ona z ust ojca.

Warto włąbić się w tę scenę, nie zrażając się zgrozą, jaka wyziera ku nam z ostrza tyrsu Agawy. Nieszczęsna królowa odzyskuje utraconą samowiedzę, odnajduje ją w niepokalanych błękitach eteru i w gorącej fali miłości rodzicielskiej.

Ale z tą samowiedzą żyć nadal niepodobna. Następuje płacz Kadmosa, po nim następował płacz Agawy, który zaginął wraz z temi arkuszami zasadniczego rękopisu, które zawierały również i najbliższe części dramatu — odpowiedź chóru na płacz Agawy (być może, w formie nowego stasimon) i ukazanie się Dyoniza — tym razem już, jako boga, wysoko nad padołem ludzkim stojącego. Zwiastował on to, co przesądzono zwysoka: i Kadmos i Agawa mieli opuścić kraj; ta ostatnia dlatego, że zabójca nie może żyć tam, gdzie stoi grób zabitego.

Żyć? Ale czyż wogóle żyć jeszcze może? Zrazu machinalnie idzie ona za wskazaniemi boga, żegna się z domem rodzinnym, z ojczyzną, z ojcem; potem zwraca się do swych towarzyszek bachantek: odprowadźcie mię do sióstr, na Cyteron. Tu przypomina sobie, że i ona przecież jest jeszcze bachantką: ma na sobie nebrydę, w ręce trzyma zboczony krwią syna tyrsos. Wszystko to dał jej ten, który stoi przed nią: Dyonizos, aby uczynić z niej synobójczynię. I oto gorycz wzbiera w jej sercu:

Nie na Cyteron mi iść!
 Ani on mnie nie zobaczy,
 Ani ja jego! Ach!
 Nie dla mnie bachantek stroje,
 Nie dla mnie już w bluszczu liść
 Zdobne te pręty —
 Innym zostawię ja ten obrzęd święty!

Są to ostatnie słowa naszej tragedji; jaki był koniec jej akcji, tego możemy się jedynie domyślać.

VI

Bachantki wraz z *Ifigenją w Aulidzie* — są to Eurypidesa utwory pośmiertne. Napisał je, bawiąc już w gościnie u króla Macedonji, Archelaja, i nie ulega wątpliwości, że właśnie znajomość bezpośrednia z orgjami Dyoniza, które w Macedonji cieszyły się uznaniem w swej pierwotnej jeszcze postaci, poddała poecie temat *Bachantek*. Wzmianki o gościnności Macedonji spotykamy kilkakrotnie w naszej tragedji, zwłaszcza w obu pierwszych pieśniach chóru.

Muza była dlań łaskawa: obie tragedje należą do najlepszych w spuściźnie poety. Atoli *Bachantki* zajmują w niej miejsce szczególne; uwydatniło się to, między innymi, w tem, że wpływ ich ogranicza się do literatury starożytnej. Napozór zjawisko to łatwo wytłumaczyć. Bohaterowie innych tragedji Eurypidesa są ludźmi; pierwiastki nadprzyrodzone ograniczają się zazwyczaj do t. zw. *deus ex machina*, który z łatwością daje się usunąć. Lecz jakże usunąć z *Bachantek*, skrycie działających, Geję-Ziemie oraz Zeusa, jawnie zaś — Dyoniza? A tymczasem, któż z pośród nas w nich wierzy?

Odpowiem: wszyscy my wierzymy w nich, mniej więcej tak samo, jak wierzył w nich Eurypides, — tylko nazywamy ich inaczej. Geję zowiemy przyrodą, Zeusa kulturą, Dyoniza zaś zgodą między jedną a drugą.

Geja jest to bogini wiekuista i przeto doskonała; brak dążeń wszelakich — oto pierwsze prawo Gei. Posiada ona mądrość, i szczęście, i niewinność; żyje ona wyłącznie teraźniejszością, nie myśląc ani o jutrze, ani o dniu wczoraj-

szym. Czy był ongi czas, w którym i ludzkość żyła wedle praw Gei — instynktem, nie zaś świadomością? Z pewnością tak: inaczej byłby rodzaj ludzki zginął w samym istnieniu swego zaraniu. Czas ten był „wiekiem złotym“, wiekiem mądrości przyrodzonej, błogosławieństwa, niewinności. Ale czy ludzkość żyje wedle praw Gei dotychczas? Nie: jesteśmy dalecy od doskonałości; doświadczeniem i nauką zdobywamy to, czem Geja dzieci swe darzy sama przez się; zato czujemy w sobie dążenia, myśli o przyszłości, stawiamy sobie cele w życiu. Nie wedle praw Gei żyjemy, ale wedle praw Zeusa. Któż jest Zeus? To bóg-przedstawiciel ludzkości, która wyodrębniła się od Gei, Zeus poprowadził ludzkość drogami samowiedzy, dał moc słowu: „ucz się cierpieniem“, jako rzekł był o nim ten, kto najlepiej pojął go ze wszystkich — poeta-kapłan Eschyl.

Lecz, wyodrębniwszy się od Gei — takie jest znaczenie podania o tytanomachji, — Zeus postradał jej doskonałość — wiedzę, niewinność, szczęście, wieczność; królestwo jego, mając początek, mieć też będzie i koniec. Przyjdzie kiedyś czas i Geja z powrotem wchłonie to, co się z niej wyłoniło — takie jest znaczenie podania o gigantomachji; wygaśnie wszelka dążność, prawo Gei znów panować będzie nad ludzkością. Nowy nastanie okres szczęśliwego i bezcelowego bytowania. Ta zagłada, nad bogami wisząca, zaprawia całą religję Zeusa owym smutkiem tragicznym, który tak dobrze zrozumiał, idąc śladem Schopenhauera, i tak dobrze w swej trylogji wspaniałej odtworzył Ryszard Wagner.

Wszelako Hellen nie mógł, jak Germanin, pogodzić się z myślą o zagładzie tego, co zdobył swoim cierpieniem, idąc szlakami Zeusa; lęknał on zbawienia bogów od grożącej im zagłady. Stąd utajony w religji Zeusa pierwia-

stek mesjanizmu. Mesjaszów przyszło dwóch: Apollo i Dyonizos; tutaj mowa jest o tym ostatnim.

Dyonizos zapewnia królestwu zeusowemu wieczność pod warunkiem pokoju z Ziemią; warunkiem zaś pokoju ma być perjodyczny powrót ludzkości pod władzę jej praw. Królestwo Zeusa nie powinno upodabniać się do ducha, zagłuszającego w sobie te porywy niewinne, które pociągają go ku Gei, i oporem tym przeistaczającego je w chuci niszczycielskie; powinno ono upodobnić się do ducha, który perjodycznie porywom tym się poddaje, póki są to jeszcze porywy niewinne, i w ten sposób oczyszcza się od żądz, zapewniając sobie wolność dla innych swych celów.

Tak rozumowali Hellenowie starożytni, a raczej tak czuli. Z rozumowań powstaje filozofja, z czuć — religja; mówimy o tych Hellenach, którzy stworzyli religję Dyoniza.

Lecz w religji tej zbawienie osiągnąć jedynie za cenę ofiary; perjodyczne poddawanie się prawom Gei bywało perjodycznem wyrzekaniem się przez ducha jego samoistności. Tam zaś, gdzie bywa ofiara, tam rodzi się starcie; gdzie bywa starcie, tam powstaje tragedia. Bohaterem tragedji Dyoniza, zgodnie z tem, co powiedziano, mógł być tylko duch, buntujący się przeciwko wszelkim porywom, któremi Geja pragnie nagiąć do swych praw; duch, dochowujący wiary przykazaniom prastarej religji zeusowej, przykazaniom nieustannego dążenia — duch-orzeł, duch-lew; duch, dzielający ów smutek tragiczny, jakim przejęta jest religja Zeusa — duch posępny, duch mroczny: *Pentheus*. Na gruncie tedy religji Dyoniza musiała powstać tragedia *Penteusza*. Widzimy, jak, dążąc do wyodrębnienia się od Gei, rozrywa on wszelką łączność między sobą a Geją, głusząc w sobie wszelkie porywy nie-

winne, zniewalające go ku niej, i tem przeistacza je w chuci niszczyielskie, od których ginie.

Gdzież atoli jest owo pytanie, tak żywo zajmujące wszystkich interpretatorów naszych *Bachantek* — pytanie, czy w tragedji tej wyrzekł się Eurypides swych przekonań wolnomyślnych, czy stał się chwałką wiary ludowej, lub też nie? Jakże błahe — nieprawdaż? — zda się to pytanie, skoro na nie spojrzeć z tej wysokości, na której odsłania się treść istotna religii Dyoniza i tragedji Penteusza! Wszak na grunt wierzeń ludowych Eurypides zstępuje w końcowej dopiero scenie tragedji Agawy, tutaj stanowisko jego żadnych nie pozostawia wątpliwości: wszystkie sympatje nasze są po stronie nieszczęsnej królowej-matki, wszyscy czujemy niewspółmierność kary, jaka ją dotknęła i ze wzruszeniem słuchamy jej ostatnich słów rozpacz. Co zaś do tragedji Penteusza, to tutaj jesteśmy na gruncie zupełnie innym.

Duch, dążący nieustannie do wysokiego w życiu swem celu i poświęcający dlań wszelkie uciechy chwilowe — taki jest Penteusz. Ale taki jest również i Eurypides — po pierwszym i trzecim *stasimon* wątpić o tem niepodobna.

Dziwna atoli rzecz! Czego zrozumieć nie zdołali najnowsi interpretatorzy Eurypidesa, że w Penteuszu przedstawił on sam siebie, — to zrozumiał po wystawieniu *Bachantek* w Atenach najinteligentniejszy przeciwnik Eurypidesa, poeta-komedjopisarz, Arystofanes. Dochowały się nam opowieści anegdotyczne o śmierci wszystkich wybitnych dramaturgów wieku V, oprócz samego Arystofanesa. Już ten wyjątek nastrocza nam myśl, że on to właśnie był ich autorem, mamy na to wszakże jeszcze inne dowody. Wszystkie te opowieści anegdotyczne odpowiadają

twórczości poetyckiej dramaturga, którego dotyczą, przyczem poeta przeważnie upodobniony zostaje do jednego z bohaterów swego dramatu. Otóż, opowieść o Eurypidesie głosi, że w Macedonji uległ on rozszarpaniu przez psy gończe, zupełnie tak samo, jak Penteusz rozszarpany został przez owe „rączę ogary“, jakimi w owej chwili uczuły się bachantki Agawy. A więc Arystofanes upodobnił Eurypidesa z Penteuszem, która to przenikliwość przynosi mu, niewątpliwie, zaszczyt.

To utożsamienie Penteusza z Eurypidesem wprowadza wszakże nowy do tragedji pierwiastek, którego pominąć nie możemy, choćby dlatego, aby przekonać się, że pierwiastek ten w niczem nie narusza jednności tragedji Penteusza, opartej na współoddziaływaniu trzech żywiołów: Gei, Zeusa i Dyoniza.

Czemże jest Geja? W znaczeniu kosmograficznem jest to ziemia, w fizycznym — przyroda. Ale nie jest to jeszcze wszystko; czem bywa dla ludzkości w jej zespole przyroda, tem dla jednostek oddzielnych bywa lud: w znaczeniu etyczno-politycznem Geja jest to lud. Jak siedziba zeusowa, Olimp, acz oddzielona od ziemi, niemniej wszakże ulega jej ciążeniu, przez które z czasem zostanie pochłonięta; jak ludzkość wyłoniła się z przyrody, lecz mimo to ciąży ku niej, — tak samo jednostka wyodrębniła się z ludu, lud zaś dąży do pochłonięcia jednostki. Eurypides był jednostką, był indywidualnością i zdawał sobie z tego sprawę; całe jego życie było dążeniem wzwyż ponad masę ludową i walką z temi siłami, które ciągnęły go ku niej. Walka zaostrzyła się z chwilą, gdy i lud doszedł do samopoznania, co się stało w okresie wojny peloponeskiej, i przez usta duszy swojej, Kleona, proklamował nieprawomyślność polityczną wogóle umysłów wielkich — w jednej z naj-

ciekawszych mów w dziejach ludzkości (Thucydides III, 37 i nast.); nie bez powodu Eurypides na schyłku życia zruśzony był opuścić Ateny. Od tego czasu w dziedzinie etyczno-politycznej nie nastaje walka Zeusa z Geją. I oto, gdy walka ta się skończy, gdy indywidualność zostanie pochłonięta przez lud, gdy ludzkość roztopi się w przyrodzie, gdy góry zrównają się z dolinami i zjednoczą z ziemią, wówczas triumf Gei będzie zupełny. Wówczas nastąpi zmierzch królestwa Zeusowego, opartego na dążeniu i na cierpieniach; miejsce jego zajmie znów istnienie błogie, nieświadome, bez celu i bez tęsknoty.

Część pierwsza tego programu, zda się, w chwili obecnej staje się aktualną. Coraz donośniej i wyraźniej rozlegają się wokół nas i pod nami uderzenia kilofa; kto zdolny jest rozumieć powszechne prawa przyrody oraz dziejów w znaczeniu owej wyższej jedności sił fizycznych i moralno-politycznych, ten wie, że jest to praca Gei, podkopującej się pod królestwo Zeusa. Czy uda się ocalić królestwo to od grożącej mu zagłady — niewiadomo; lecz jeśli uda się, to nie w drodze zwycięstwa — Geja jest to bogini wielka i święta — ale w drodze pokoju. Jakkolwiek godny jest współczucia los Penteusza, niezłomnie wójującego w imię idei Zeusowej, — nie on był zbawcą królestwa Zeusowego, lecz Dyonizos, pojednawca obojga pierwiastków wyższych w rozwoju świata bożego i człowieczego ducha.

IFIGENJA

(1900)

I.

Dwa zarzuty rozbrzmiewały nieustannie pod adresem Eurypidesa przez cały ciąg jego — niezbyt długiego dla owych czasów zdrowych — żywota: oskarżono go i o brak szacunku dla wiary ojczystej i o nienawiść do kobiety.

W obu zarzutach tkwiła część prawdy, ale tylko część. Niewątpliwie, poeta-myśliciel, w którego duszy żył, działał i cierpiał duch Zeusa, w sposób niekiedy lekceważący odzywał się o tem, co pochodzi z Ziemi i lgnie ku Ziemi, o religji i o kobiecie, o których symbiozie naturalnej proszę przypomnieć sobie zjadliwe, lecz trafne słowa Mefistofelesa; tłum wszelako, mocą przyrodzonego sobie symplizmu, nazbyt skwapliwie poczynił swe uogólnienia. Tłum, zwykły na własne podobieństwo tworzyć postacie swoich ludzi wielkich, nie potrafił zrozumieć i ocenić tego, że przeciwnik jego był i poetą i myślicielem; że, jako myśliciel, umiał on gromadzić cierpliwie szczątki księgi prawdy, która zdruzgotaniu uległa, padając na ziemię, i że nie poprzestawał na szczątku jej lada jakim, przypadkowo znalezionym; jako poeta zaś potrafił zmagające się z sobą myśli oblekać w ciało i antynomje logiczne zmieniać w konflikty tragiczne.

Tłum nie rozumiał Eurypidesa; za to on rozumiał

tlum doskonale, przeto też nie kusił się o to, aby być przezeń rozumianym: po śmierci jego dopiero ujrzały Ateny te dwie tragedje, w których odpowiedział on na oba zarzuty wyżej nadmienione i wyświetlił wobec współczesnych stosunek swój i do religji i do kobiety.

Tragedję wiary wcielił on w swe *Bachantki*, tragedję kobiecości pokazał w *Ifigenji w Aulis*.

II.

W *Bachantkach* widzimy tragedję wiary, w *Ifigenji* — tragedję kobiecości; nad obu poeta pracował jednocześnie, nie przeto dziwnego, że temat główny jednej tragedji pobrzmiewa pogłoskom wtórnym także i w drugiej. W *Bachantkach* kobieta występuje, jako przedstawicielka i ekstazy religijnej, i protestu przeciwko niej; podobnież w *Ifigenji* za naczynie idei wybrał poeta najbardziej gorszące dla ludzi opowiadanie z tradycji świętej Hellenów — to samo, na które po czterech bezmała wiekach powoła się rzymski poeta - wolnomyśliciel, Lukrecjusz, starając się przekonać przyjaciela swojego, Memjusa, że antyreligijny jego poemat nie ma bynajmniej charakteru zdrożnego:

Oto, czego się lękam: możesz pomyśleć, Memjusu,
Że pierwiastek zdrożności poznasz w mej księdze i wstąpisz
Na zbradniczości drogę. Nie miej obawy: religja
Częściej przykłady jawiła czynów występnych i zdrożnych,
Czyliż nie wiesz, jak w Aulis ołtarz Djany dziewicy
Krew dziewicza zboczyła? Jak Ifigenję zakiuli
Wojsk helleńskich wodzowie, męże pierwsi, najlepsi?...
Iluż krzywd doradczynią była religja wśród ludzi!

I niema wątpliwości, że i nasz poeta mógłby wysunąć ten wdzięczny motyw: znieważona w swych uczuciach

najświętszych Klitemnestra, matka bohaterki, mogłaby tak samo wystąpić z oskarżeniem przeciw okrutnemu bóstwu, jak czyni to inna matka, synobójczyni Agawa w *Bachantkach*. Ale, być może, dla tej ostatniej właśnie przyczyny stało się inaczej; zrzadka jedynie słyszymy tłumione szemranie tematu wtórnego w słowach chóru, na przykład:

Duszę masz wzniosłą, królewno-gołąbko,
Lecz jakże sroży się Los i Bogini!..

Wogóle zaś groźna zachcianka bogini pominięta jest, jako niewyjaśnione, ale i nie podlegające wyjaśnieniu zrządzenie Fatum.

Wojsko greckie zebrało się w Aulidzie, gotowe do odplynięcia pod Troję; ale nie może doczekać się pomyślnych dla się wiatrów i nie doczeka się, dopóki Agamemnon, naczelný wódz zjednoczonych szczepów greckich, nie złoży w ofierze bogini wybrzeża aulidzkiego, Artemidzie (Djanie), swej córki starszej, Ifigenji. Bezpośredniego nakazu tu niema: Ifigenja może pozostać w komnatach pałacowych ojca, żadna nań kara za to nie spadnie; wypadnie jednak z konieczności wojsko rozpuścić, wyrzec się wyprawy, pożegnać sny o zwycięstwie i sławie.

III.

Na tem polega węzeł tragedji; i na tem również polega przyczyna, sprawiająca, że tragedia owa, mimo ten barbarzyński motyw ofiary ludzkiej, wciąż jest bliska naszemu uczuciu.

Za władzę i działalność, za zwycięstwo i sławę czło-

wiek musi płacić: kto dąży do nich, ten powinien być gotów poświęcić im na ofiarę owe tkliwsze i delikatniejsze ideały, które piastuje głąb jego serca. Niezliczoną liczbę razy powtarzała się konieczność okrutnego wyboru, którego wynikiem było poświęcenie Ifigenji!.. Czytelnik, oczyszczony, nie powinien sądzić, że w słowach tych zawiera się cała „idea“ Ifigenji. Słowa te wypowiedziano tu jedynie po to, aby łatwiej mu było w szczytnej przeszłości heroicznej rozpoznać znamiona rodzinne. Idea nie zawiera się w mie, jak ziarno w łupinie; idea żyje w nim, jak dusza żyje w ciele. Mit, ożywiany ideą, jest to szczególnego rodzaju organizm psychofizyczny, wedle własnych rozwijający się praw; w możności stwarzania tego rodzaju organizmów tkwi wyższość poezji filozoficznej nad filozofją oderwaną.

Władza i działalność, sława i zwycięstwo wołają Agamemnona ku dolinie Skamandra, pod mury Troi; tem samem żądają zgonu Ifigenji. Po uporczywej walce król postanawia spełnić to żądanie: jego gońcy pędzą do Argosu, aby stamtąd wrócić z królowną. Czy wszystko już rozstrzygnięte? Ze stanowiska tragedji najstarszej — wszystko. Eschyl w *Agamemnonie* swym przedstawił nam i walkę w sercu króla i jej wynik; jakkolwiek okropnym wydawał mu się warunek, przez boginię postawiony, poddał mu się, „skłonił szyję pod jarzmem Konieczności“; na rozkaz jego mężowie podjęli dziewicę nad ołtarzem ofiarnym, przewiązawszy chustą jej nadobne usta, aby w chwili zgrozy przedśmiertnej nie wyrzekły przekleństwa na jego dom. Jest to zbrodnia, i poeta zdaje sobie z tego sprawę; a jednak „na niwie grzechu plonem bywa śmierć“. Za zabita kobietę-gołąbkę zemściła się kobieta żmija. Żmija zrazu Klitemnestra nie była; stała się

nią potem, gdy córkę jej poświęcono na ofiarę władzy i sławy jej męża.

Inne rozwiązanie daje pośmiertna tragedia Eurypidesa.

IV.

Gońcy pomknęli do Argosu; rychło wrócą stamtąd z królowną, która im niezawodnie wydała, niepodejrzewająca niczego, Klitemnestra. Jakże bo miała nie wydać? Król pisał jej w liście, że córka ich ma poślubić najslawniejszego z Hellenów, Achillesa... Ale w ciągu nocy męcząca walka znów rozgorzała w duszy króla i tym razem górę wzięło serce; pisze nowy do żony list, polecając zastawić córkę w Argosie, i oddaje ten list wiernemu staremu niewolnikowi Klitemnestry. List przejmuje Menelaos. Menelaos więcej od innych ucierpiałby, gdyby nie doszła do skutku wyprawa, przedsięwzięta z jego powodu; rozgrywa się gorąca scena między nim a bratem. Dowody Menelaja dyktuje samolubstwo i obalić je nietrudno: czyż warto dla Heleny poświęcać Ifigenję? Nie chodzi wcale o niego:

Lecz Hellada, słysz, Hellada! Za cóż cierpieć ma zniewagi?
Czyż dla pięknych ocz królowny wydać na urągawisko
Nasze groźby znamienite?...

W taki to sposób władza i działalność, zwycięstwo i sława w innej stoją przed nami postaci; nie stanowią one już nagrody, której można się i wyrzec, ale stanowią *powinność* — powinność żołnierza wobec towarzyszy broni, powinność króla wobec poddanych. Konflikt się zaostrza: ta męska, żołnierska, królewska powinność staje przed nami w majestacie tak groźnym, przy-

gniatającym, że triumf jej nad kobiecem uczuciem miłości i tklivości zdaje się być niezawodny.

Sam los przychodzi jej z pomocą: Ifigenja jest już tutaj, w obozie greckim, a towarzyszy jej Klitemnestra, która nie chciała zrzec się swego prawa macierzyńskiego i postanowiła sama wydać córkę za mąż, sama nieść przed obłubienicą pochodnię weselną. Nawet Menelaos czuje się tknięty grozą nieszczęścia; godzi się z bratem, radzi mu nie poświęcać córki, ale... Hellada, Hellada! Widmo powinności, skoro raz zostało wywołane, już nie znika: jarzmo Konieczności głęboko w kark się wpiło; strącić go niepodobna.

V.

Ale i po drugiej stronie siły są niemniejsze. Tajemnica się wydała: Klitemnestra dowiedziała się, poco wraz z córką wezwano ją z Argosu. Zapewniła ona sobie potężny środek ratunku; ale nim się doń ucieknie, pragnie prośbami ubłagać króla. Jej nie „Hellada“ nie mówi; ona staje w obronie swych praw kobiecych, a prawa te są jasne, niezawodne, niezwalczone. Równie, jak większość Greczynek, wyszła za mąż nie z miłości, tylko na życzenie rodziców; poślubiwszy go atoli, wierną mu była małżonką i posłuszną, święcie strzegąc czci jego i jego dzieci — tych czworga dzieci, które wydała na świat. Jakże jej teraz chce się odplacić?

... Powiedz, czyś myślał o tem,
Gdy na wyprawę udasz się daleką,
Co z sercem matki stanie się, Atrydo,
Matki dziewczęcia, które zamordujesz?
Jakże ta matka na łożu ptaszyny,
Swojej ptaszyny martwej będzie patrzeć,
Jakże na gniazdko puste będzie patrzeć
Dzień po dniu, płacząc i przypominając...

Czy pomyślał? — O, tak, rozumie się, pomyślał; ale myśli te nie zdołają skruszyć jarzma Konieczności, one zadają tylko jeszcze więcej bólu sercu rodzicielskiemu, które się rwie na kawały... Niema rady: trzeba uciec się do ostatniego, ostatecznego środka.

VI.

Tym środkiem jest Achilles. Sławny syn bogini, w samotności gór przez mądrego wychowany Centaura, obcy wszelkiemu — jak rzeklibyśmy dziś — „instynktowi społecznemu“. I jemu nie mówi „Hellada“, albowiem widzi on w niej dokuczliwą przeszkodę na drodze swej woli osobistej, jego zaś wola jest namiętna, potężna i czysta, niby wichur z wyżyn Peljonu. Jest on oburzony tem, że Agamemnon użył jego imienia dla swego podstępного zamysłu. O małżeństwie nie myśli, Ifigenji nigdy nie widział i słyszy o niej poraz pierwszy, lecz jest to rzecz obojętna; dziewczyny, którą nazwano „narzeczoną Achillesa“, skrzywdzić nie pozwoli. Prawda, że jest on sam jeden; cała „Hellada“ powstanie przeciw niemu, nawet własna jego drużyna prawie cała go opuściła, nie chcąc dla pięknej chimery poświęcać sprawy powszechnej. Lecz jest on zato pierwszym wśród wojska bohaterem, niezwyciężonym synem bogini morskiej; przyjdzie, stanie obok ołtarza, uzbrojon od stóp do głowy, na czele wojów, którzy pozostali mu wierni, — i biada temu, kto podniesie nóż na jego narzeczoną! W wojsku rozeszła się o tem wieść. I powszechne napięcie się wzmacnia; Odyseusz, przedstawiciel siły społecznej, rozpala namiętności wojowników przeciwko młodemu szaleńcowi. Znosi się, jak widać, na gorącą rozprawę: krew helleńska obficie zrosi ołtarz dziewiczej bogini.

Nie Achilles jest bohaterem naszego dramatu; ale sprawiedliwość wymaga, abyśmy wskazali mimochodem na tę postać szczególną, zwiastującą jakgdyby w swej osobie cały średniowieczny romantyzm rycerski, z jego odwagą bezpamiętną, z jego szlachetnością, nie znającą zastrzeżeń, z jego gotowością walki w obronie kobiety i jej praw.

VII.

Nie Achilles jest bohaterem dramatu; jego bohaterką jest przedstawicielka kobiecości — Ifigenja. Kimże jest Ifigenja?

Jest to kwiat prześliczny i tkliwy, wyrosły w chłodnym cieniu komnat pałacowych, pod życzliwą opieką tejże bogini-dziewicy, Artemidy. Będąc dumą swego ojca i sama dumna z niego, tego wzoru cnót wszelkich w jej oczach, zacisznie rosła na spotkanie owego czasu, który napawał ją uczuciem trwogi i słodyczy, czasu, w którym wypadnie jej drugiego człowieka nazwać swym małżonkiem, stać się gospodynią i królową w innym domu, w innym kraju. I oto, czas ten nadszedł, jej sny dziewczęce znalazły, raczej — snom tym wskazano określony przedmiot. Słowo „wesele“ zadźwięczało w jej uszach, wywołując pełnię rozkwitu całej młodzieńczej istoty... i nagle ten miraż uroczy ginie, inne słowo słuch jej uderzyło — słowo straszne: śmierć, śmierć z ręki ubóstwianej, z ręki ojca. Wszystka jej młodość buntuje się przeciwko tej groźbie; protest życia przeciw unicestwianiu dyktuje jej pierwsze słowa:

... O, nie zabijaj mnie przedwcześnie!
Świat jest tak cudny, a schodzić w podziemia
Wiecznego mroku tak strasznie!.. Litości!

Mówi to ojcu, ojciec zaś jej odpowiada:

... Hellada żąda twej ofiary,
Hellada śmierci twojej się domaga.
I gdyby przyszło dla niej do ostatka
Krew naszą wylać, aby barbarzyńca
Pół jej nie deptał i kobiet nie hańbił,
Atrydów krew przed śmiercią się nie cofnie.

Hellada? Cóż znaczy dla niej Hellada? Cóż ona w tem wszystkim rozumie? Lecz ona kocha tego, od kogo słowa te wyszły, i miłość ta wystarcza jej zamiast wyjaśnień, zamiast dowodów; łańcuch życia rozluźnił się, kędy, w mglistej dalekości, dostrzega ona jakiś ideał nowy, który kochać zaczyna na wiarę, gdyż ideałowi temu służy człowiek, przez nią kochany. Wszelako decyzji jeszcze nie powzięła; na rękach matki szlocha bezradnie: poco, poco to wszystko?

Zjawia się Achilles. Ifigenja pragnie ukryć się przed nim, przed tym, z którego imieniem złączyła swe marzenia dziewczęce, lecz ukryć się niema gdzie. Widzi go, widzi jego urodę wsaniałą i męstwo; widzi jego gotowość oddania życia za tę, którą bez jego wiedzy nazwano jego narzeczoną — a więc śmierć, widocznie, nie jest tak znowu okropna. Jest to wtóra lekcja miłości. Choć czuje słuszość po swej stronie, widzi i wierzy, że i ojciec jej także ma słuszość, i że te dwie słuszości zetną się ze sobą w morderczym boju, jeżeli nie pojedna ich miłość. Ojciec ukazał jej cel, narzeczoną zaś wskazał jej też drogę; teraz już się nie waha. Nie pod uciskiem przemocy, ale dobrowolnie poświęca siebie na ofiarę za ojca, za oblubienicę, za wojsko, za ową „Helladę“, którą kochać uczyła ją usta kochane; jej wolna wola, miłością natchniona, skruszy jarzmo Konieczności.

Taka jest potęga tej kobiecej pokory.

Nie dano jej odwagi twórczej, zapalającej ideały życia; dano jej miłość i wiarę, a wraz z niemi zdolność brania w siebie i piastowania ziarn ideału, posianych w duszy jej przez człowieka kochanego, strzeżenia ich aż do samozaparcia, aż do poświęcenia.

Tak, snadź, rozumiał kobietę Eurypides.

ANTYGONA

(1900)

I.

Z upodobaniem rozpoznajemy zazwyczaj w kobiecych właśnie postaciach, utworzonych przez największych poetów literatury europejskiej, uosobienia charakteru narodowego, powiem więcej, idei narodowej każdego ludu. Zosia, Tatjana, Gretchen — to coś więcej, niż typy polskiej, rosyjskiej, niemieckiej kobiety; są to żywe symbole trzech narodów, których stanowią urodę i dumę. Dlaczego symbole takie występują w niewieścich postaciach, domyśleć się nietrudno: oczywiście, dla tej samej przyczyny, dla której same pojęcia ziem i ludów — Polska, Rosja, Germanja — oblekły się w słowa rodzaju żeńskiego i przedstawiane bywają, gdzie należy, w postaciach kobiet idealnych; dla tej samej przyczyny, wreszcie, dla której słowo „ziemia“ we wszystkich językach zachowuje pierwotny swój rodzaj żeński.

Kobieta z samej natury swej stoi bliżej ziemi, niż mężczyzna; w niej, głównie dźwigającej udział trosk i trudów w sprawie utrzymywania życia gatunku, drga czujna, acz nieświadomą siłą samo sumienie, sama dusza gatunku. Dopóki ludzkość, w zaraniu swego istnienia, wiodła życie błogo bezcelowe, na łonie przyrody, kobiecie, rzecz prosta, przypadała w udziale rola górująca: stanowiła ona pierwiastek, ochraniający życie, gdy tymczasem duch mężczyzny, wolny, niespokojny, hardy, pracował nad stwo-

rzeniem warunków sztucznych, któreby zapewniły mu możliwość nie błogo-bezcelowego wczasu, lecz pracowicie-celowej działalności. Zespół warunków owych nazywamy państwem. Przedstawicielka gatunku uznała nad sobą władzę przedstawiciela państwa; ta, dla której, wedle grubego przysłowia mądrości ludowej, „nie istnieje prawo“ (nie istnieje dlatego, że żyje w niej prawo inne, potężniejsze — sumienie gatunku) — kobieta, powtarzam, ukorzyła się w milczeniu wobec narzuconego sobie prawa. Ale ma swą granicę także i jej uległość; ma swój kres i wszechwładną moc prawa państwowego: wszędzie tam, gdzie władza państwowa zaczepia i gwałci sumienie gatunku, — wszędzie tam sumienie to w osobie swej przedstawicielki-kobiety występuje z protestem; kobieta z pierwiastku zchowawczego zmienia się w pierwiastek rewolucyjny, a powodzenie jej rewolucji zależy od żywości tego gatunku, którego sumienie reprezentuje.

Nie żądamy świadomości tego starcia od ludów nowożytnych, dla których nawet samo słowo „prawo“ oznacza bez różnicy i siłę przyrodzoną, wynikającą z ziemi, i stanowienie sztuczne, będące dziełem człowieka; świat antyczny, natomiast, przechowujący w pamięci walkę człowieka z ziemią, świat antyczny, któremu sądzone było po wielu zmianach konwencjonalizmu ponownie skierować ludzkość współczesną ku przyrodzie — starcie to uświadomił sobie głęboko. I ci sami Grecy, którzy byli twórcami owej idei państwowej, którą żyjemy dotychczas, ci sami Grecy wcielili i protest przeciw niej w swojej Antygonie.

Antygona, jest to nie tylko typ kobiety greckiej, nie tylko żywy symbol swego narodu, narówni z Zosią, Tatjaną, Gretchen; ma ona doniosłość ponadnarodową, wszech-

światową: jest ona uosobieniem kobiecej zasady miłości w walce z męską zasadą władzy.

II.

Antygona należy w zupełności do Aten, jako postać stworzona, rzecz można, przez tragedję attycką. Wszyscy trzej wielcy tragicy brali z jej postaci natchnienie: Eschylus naszkicował ją zaledwie w epilogu swych *Siedmiu przeciw Tebom*; Eurypides, o ile domyśleć się wolno — tragedia jego nas nie doszła, — wykazał i w stosunku do niej swą fatalną żądzę kruszenia posągów swego ludu i swoich własnych. Nasza Antygona jest Antygona Sofoklesa.

Dwaj bracia-królewicze spierają się o tron tebański; słabszy, wygnany z kraju, prowadzi obce wojsko na swe miasto ojczyste; Tebańczycy zwycięsko odpierają szturm, lecz wśród bitwy giną obaj bracia, jeden padając z ręki drugiego. Śmierć wyrównała dole i obrońcy i napastnika ojczyzny; usiłując przywrócić moc sponiewieranej — jak mu się wydało — sprawiedliwości, nowy król tebański, Kreon, rozkazuje pozostawić bez pogrzebu ciało najeźdźcy, ażeby dusza jego, pohańbiona, błędziła po posępnych rozłogach Hadesu, nie znajdując odpoczynku nawet po śmierci. Słowo królewskie staje się prawem w rządzonych monarchicznie Tebach; nad szybko rozkładającym się trupem postawiono straż; temu, kto by przekroczył zakaz, grozi kara śmierci...

„Jakie to wszystko jest dalekie od nas!“ — zawoła czytelnik. Czyż naprawdę tak bardzo dalekie? W czasach przeszłości bajecznej prawo wzbraniało wam, w pewnych razach, grzebać poległego brata: o wiele wieków później także prawo zabrania, wam uznać za swoje dzie-

ciątko, urodzone przez umiłowaną kobietę, albo wychować w wierze własnej wasze dzieci, albo umierającego pożegnać wjatykiem w jego języku ojczystym... w pewnych razach. Formy zewnętrzne ulegają zmianom, gwałcenie sumienia przez prawo — pozostaje bez zmiany.

Tak: zabraniano grzebać brata. Istotnie, po poległych zostały dwie siostry: Antygona oraz Ismena. Od rozmowy między nimi rozpoczyna się akcja tragedji; przed świtaniem jeszcze starsza wywołała młodszą, by się porozumieć. Antygona zna potulne usposobienie Ismeny, lecz Ismena jedyną jest, prócz niej, przedstawicielką rodziny, nie można jej tedy pozbawić możności uczczenia poległego brata. Myśl Antygony przejmując Ismenę zgrogą. „Zamierzasz pójść wbrew prawu?“ — „Zamierzam pogrzebać swego brata“. Żadne dowody na nią nie działają, najmniej zaś — obawa zgonu. Lękliwa Ismena przygnieciona jest jej wielkością. — „Wiedz, żeś nierozważna — mówi do niej, — choć miłym tyś miła“.

I Antygona odchodzi.

III.

Cienie nocy znikły: wstające słońce zastaje w Tebach radość i upojenie. Nieprzyjaciół przepędzony, niebezpieczeństwo minęło. Obywatele wspominają z dumą i wdzięcznością dnie minionych trudów. Ku nim wychodzi nowy, król ich, Kreon. Mądrze i trwale, przez żadną nie cofając się ofiarą, wydobyl on ojczyznę z niedoli: zato wierzy on w siebie i w świadomą sobie od bogów opiekę, ma się za króla z łaski bożej, nie pozwala wątpić o tem, że słowo jego jest prawem. Słowo swe co do obu braci oznajmia on w tej chwili starszyźnie obywatelskiej (młodszym wśród obywateli, t. j. wojsku, słowo to było już wia-

domie); w nikim nie napotyka on na opór — wróg swej ojczyzny jednak jest nienawistny wszystkim.

Lecz oto przybiega jeden ze strażników, mających pilnować trupa Polinika, i donosi z przestraszonych wieść: okazuje się, że słowo królewskie już złamane. O brzasku przedrannym czyjaś ręka zdążyła już dopełnić symbolicznego, lecz skutecznego obrzędu pogrzebowego wobec trupa. Kreon domyśla się, że jest to sprawa knowań partji, niezadowolonej z objęcia przezeń tronu; pod karą śmierci rozkazuje strażnikowi dostawić sprawcę przed swe oblicze, kimbykolwiek on był.

Obywatele - przedstawiciele gminy stają w zupełności po stronie króla; w pieśni, uderzającej swą głębią filozoficzną, wysławiają „człowieka potęgę“, nad wszystkie sięgającą „dziwy“, potęgę, która ujarzmiła żywioły, zaparowała nad wszelką istotą żywą na lądzie, na morzu i w powietrzu; która stworzyła gminę społeczną i rządzące nią prawo.

Tak, prawo, tę dążeń ludzkich koronę i zarazem ich kres. Błogosławiony ten, kto przestrzega prawa, poddając mu dążenia swej duszy; przeklęty, kto je przekracza!...

A więc, prawo stanowi kres wszystkiego, samo zaś, pono, kresu nie posiada.

IV.

Nie umilkło jeszcze ostatnie słowo tej nauki, gdy strażnik wiedzie schwytaną na gorącym uczynku tę, co zakaz Kreona przestąpiła, — Antygone. Starcy oszołomieni jej przybyciem; sam Kreon jest zakłopotany: — „Mów, czy to prawda? Czyliś wiedziała o moim zakazie?...“ — „Tak, jam to spełniła; wiedziałam dobrze“.

Antygona nie szuka wykrętów, któreby osłabiły wymowę jej protestu.

Przecież nie Zeus obwieścił to prawo,
Ni wola Diki, podziemnych bóstw siostry,
Taką ród ludzki związała ustawą.
A nie mniemałam, by ukaz twój ostry
Tyle miał wagi i siły w człowieku,
Aby mógł łamać święte prawa boże,
Które są wieczne i trwają od wieku,
Że ich początku nikt zbadać nie może...

Napróżno Kreon usiłuje jej wykazać — wszak nie jest to tyran, lecz przedstawiciel rozumnej zasady władzy, — że zakaz jego był sprawiedliwy, karząc zasłużoną sromotą wroga ojczyzny; śmierć pochłonęła wroga, pozostawiając tylko brata, — „współkochać przysłałam, nie współnienawidzić“, powiada Antygona. Temi nieśmiertelnymi słowy ogłasza ona kobiecą zasadę miłości, jako protest przeciwko męskiej zasadzie prawa i władzy, o prawo opartej.

Król każe wołać Ismenę, jako podejrzaną współniczkę; ta gotowa jest podzielić los siostry, lecz Antygona wyrzeka się jej: „Wybrałaś życie — ja życia ofiarę“. Zazdrośnie strzegąc pełni oraz wyłączności swych praw, męczennica młoda żąda kary tylko dla siebie, szydąc, choć z bólem w sercu, skazując na życie swoją chwiejną siostrę. Kreon każe tymczasem uprowadzić obie i pozostaje sam wśród swoich sędziów i doradców. Ci nie umieją znaleźć wyjścia z wątpliwości, w które wtrąciło ich to wszystko, na co patrzyli; nie wążąc się wyrzec swej wiary we wszechwładność prawa, skłonni są niesforny uczynek Antygony złożyć na karb działania siły dziedzicznej, która zmąciła jasny rozum jej rodu, kornie chyląc czoła

przed potęgą Zeusa, która jedna tylko nie ulega zgubnemu naporowi wrogich mocy.

V.

Nie jako despotę bezdusznego przedstawił Sofokles swego Kreona; w jego postaci dał on godnego bohaterce swojej przeciwnika. Jego sposób myślenia opiera się na założeniu rozumnem, jego zaś niezłomność nie pozbawiona jest heroizmu. Antygona była mu droga, jako narzeczona jedynego syna, który mu pozostał — drugiego złożył on już w ofierze ojczyźnie wśród pożaru wojny; niemniej wszakże postanowił on i ją także poświęcić, byle tylko niezachwiana pozostała zasada władzy, którą uosabia. Z tem postanowieniem duszy spotyka on syna, gdy ten, wzburzony do głębi, przychodzi prosić za swą skazaną narzeczoną.

Przychodzi, zresztą, nietylko z prośbą, ale i z nowiną — nowiną niepokojącą i dającą wiele do myślenia. Okazuje się, że król nie cieszy się już powszechną sympatją poddanych; w państwie zaszło rozdzielenie: poświęcająca się królowna pociągnęła za sobą serca, powaga prawa przegasała, zaćmił ją jakiś pierwiastek inny, lecz jaki — tego sam on należycie wypowiedzieć nie umie. Kreon jest nieugięty. Poddani! alboż poddani mają go uczyć, jego — króla z bożej łaski? I syn jego własny trzyma z tymi, którzy pragnęli zachwiać jego tronem? A więc i jego opętała zasada kobieca, i on stał się niewolnikiem kobiety?

Nie. „Antygona zginie“ — tak brzmi jego niecofniony wyrok. „Zginie! — woła królewicz — ale swą śmiercią sprowadzi zgon inny“. Odchodzi w rozpacz, zostaje

wiając ojca i starców. Ci wstrząśnięci są tem, co zaszło; czują ból w sercu, lecz umysł ich nie może wykrzesać ze siebie światła. Nie wierzą już we wszechwładzę prawa: „Miłość niezwyciężoną w boju“ — wysławia ich pieśń, — „Miłość — uczestniczką władzy wśród wielkich zasad moralnych“.

Tak, miłość musi zwyciężyć, ale z czasem; teraz zaś prowadzą na śmierć wielkoduszną jej bohaterkę i kapłankę.

VI.

Jak, potem, budzi się w bohaterce, na myśl o śmierci, czekającej na nią w podziemnym lochu, dziewczyna, — jak w niej, bezpośrednio przed rozłąką wieczną, odzywa się struna życia, nęcąca ją czarem lubego słońca, strumienia i gaju rodzinnej Teby, — tego opowiedzieć niesposób.

Heroizm Antygony nie cierpi wskutek tych skarg wzruszających: „Żem bratnie zwłoki uczciwie grzebała — taką mnie dano podziękę!“ powiada w swem ostatnim słowie. Ale i heroizm Kreona nie ustępuje: odwróciła się od niego gmina i rodzina własna, lecz on zato czuje się królem z bożej łaski — i Zeusa, źródło i opiekuna władzy, ma po swojej stronie.

... Czy naprawdę po swojej? Przychodzi wróż i tłumacz woli Zeusowej, wieszcz Tyrezjasz; mamy przed sobą pierwowzór sceny znamiennej, która wielokrotnie miała się rozgrywać, sceny starcia między kapłanem a królem, między władzą duchowną a świecką. Nie, Zeus nie wesprze Kreona: „Podwakroć przekroczyłeś jego przykazania“ — mówi do króla Tyrezjasz:

...z światła strąciłeś do nocy,
Zamknąłeś życie haniebnie w grobowcu,
A tu na ziemi zmarłe trzymasz ciało,
Które się bóstwom należy podziemnym.

Przez chwilę jeszcze upiera się król nieszczęsny, od wszystkich opuszczony; wszak nie Zeus to mówi, ale kapłan, człowiek przekupiony, prawdopodobnie, przez nieprzyjaciół...

Ale już sam on słowem swoim zgoła nie wierzy; znudzony, samotny, gotów poniechać dalszego oporu, idzie naprawić swą podwójną winę. Niestety, zapóźno! Antygona sama pozbawiła się życia; narzeczony jej umiera w oczach ojca; śmierć syna ostatniego spycha do grobu i jego wierną, oddaną mu matkę; potęga władzy pogrzebana została pod gruzami szczęścia.

VII.

Starcia władzy i sumienia, prawa i miłości, nie odwarżał żaden, przed Sofoklesem, poeta: Antygona, jako pierwsza męczennica, ma prawo imię swe połączyć z ideą, którą śmiercią własną uświęciła. W starożytności osiągnęła ona przynajmniej to, że w świadomości ludzkiej utrwaliło się poczucie granic władzy państwowej i prawa państwowego; jeśli, wedle określenia najwybitniejszych myślicieli starożytnych, „prawo jest to rozum najwyższy (*ratio summa*), który nakazuje postępować słusznie, zabrania zaś postępować przeciwnie“, — wielkie zagadnienie moralne nie było tem rozwiązane praktycznie; w każdym jednak razie zapobiegano temu, aby rozwiązywać je w sposób wadliwy i niemoralny. W czasach nowożytnych i ta zdobycz została zaprzepaszczone. Antygonę wielokrotnie, wielokrotnie razy prowadzono na śmierć, nie tylko na placach miejskich i w ciemnicach państwowych, ale — co gorsza — w spokojnych umysłowych pracowniach myślicieli i pisarzy.

Zali możemy utrzymywać, że jej martyrologja już skończona?

Gdy przypominamy sobie, jak niedawno względnie zyskała ona prawo podniesienia głosu, prawo ponownego zwiastowania tych słów, które przed dwoma zgórą tysiącami lat bez przeszkody ze sceny ateńskiej głosiła, wówczas smutek ogarnia duszę, a na usta, niepozbawione wątpliwości, dobywa się pytanie: czy wiek dwudziesty, przynajmniej, należeć będzie do Antygony?

SFINX

(1916)

I.

„On jest silny“ — mówimy dziś, posługując się tym zasobem wyrazów oderwanych, jaki nagromadził język nasz i wogóle język ludzki w ciągu mnogich stuleci swego rczwoju intelektualnego. „On jest lew“, mówiono ongi, w owych czasach, gdy widzialne tylko przedmioty miały w języku swe nazwy i każdy z nich wyrażał, prócz siebie samego, swą właściwość lub swe właściwości naczelne. Obecnie mowę taką nazywamy obrazową, bądź poetycką, bądź symboliczną; były atoli czasy, gdy mowa taka była mową jedynie możliwą.

Silny był, przedewszystkiem, król... albo, przedewszystkiem, bóg. Wszelako istniały narody, dla których oba te pojęcia pokrywały się ze sobą; w ich liczbie znajdujemy także Egipcjan. „Król jest potężny“: tak brzmiał pierwszy dogmat najstarszej monarchji, niezbędny ku temu, aby setki tysięcy utrzymać w posłuchu wobec woli jednego. I oto ów król przedstawia siebie z tułowiem lwa, zachowując wszakże własną swoją głowę, swoje oblicze, ażeby ludzie wiedzieli, że ten lew, że ta potęga, to —on, ich król. Górząc wzrostem nad wszystkimi, kroczy on po pobojuwisku, depcąc łapami lwa głowy powalonych nieprzyjaciół.

Ziemski atoli majestat jest niczem wobec wieczności; żywot zaś wieczny zależy od trwałości grobu. W jaki

sposób osiągnąć to, aby chciwi potomkowie nie śmieli tknąć wspaniałego grobowca swego dawno umarłego króla? Nie poskąpi on, rzecz jasna, środków, by celu tego dopiąć; wybuduje on — jakiś, dajmy na to Chefren — dla kości swoich olbrzymią, kamienną górę-piramidę i ukryje przybytek swego życia wiecznego poza labiryntem tajemnych przejść i lochów; każe zamurować nawet ujście tego labiryntu, lecz gdzież jest tajemnica, któraby na zawsze pozostała tajemnicą? Środkiem najlepszym jest ten, którego skuteczność wypróbował on za życia—strach. Niechaj ludzie wiedzą, że ich dawno zmarły król po dawnemu żyw jest i mocen — właśnie mocen. I oto ów król, ów Chefren, każe przedstawić siebie w postaci olbrzyma z tułowiem lwa, jako wiecznego strażnika swej świątyni grobowej, przed swoją piramidą.

I nie omylił się w swej rachubie: w wiele tysięcy lat po jego zgonie, zdobywcy - Arabowie, ujrawszy w piaskach pustyni niemego lwa - kolosa z obliczem ludzkim, dali mu imię „Abu-il-Chol“, co znaczy „ojciec zgrozy“.

O to wrażenie zgrozy chodziło władcom Egiptu. Nie tak wstrząsający był ów strach zbawienny, jakim usiłowano przejąć poddanych przed obliczem królewskich gmachów, o charakterze zarówno świeckim, jak duchownym, iżby poddani ci pamiętali, że i tutaj widzi ich oko ich króla, i że król ten jest potężny. Gwoli temu, jak wolno się domyślać, wzniesiono „aleje“ królewskich wizerunków z lwiami tułowiami u wstępu do olbrzymich świątyń Teb królewskich, tudzież między kwartałami rozległego miasta — ku niezmiernej radości zdobywców późniejszych, którzy nie pomijali sposobności, aby zwycięstwa swe ozdobić znakomitami trofeami starożytnego państwa faraonów.

Z wizerunków owych dwa znalazły się w Petersburgu i marzną obecnie na granitowym wybrzeżu Newy, tęskniąc do gorących piasków stubramnej stolicy Egiptu. W nikim nie budzą strachu; przeciwnie, dziwaczne ich przybrania głowy nastroczają przechodniom myśli swawolne, niewielu z nich bowiem wie, że przybrania te stanowią połączenie dwu koron, wieńcząc władców swych, jako królów Górnego i Dolnego państwa na obu brzegach Nilu.

II.

Potwór czworonogi z głową ludzką zawędrował z czasem i do Grecji, wszelako, o ile sądzić można, nie bezpośrednio przez morze Śródziemne, lecz drogą okólną, przez Azję Mniejszą. Wędrowka ta wywołała lub utrwaliła szereg przemian, jakim uległ lwiokształtny faraon. Nasamprzód—rzecz to zrozumiała—przestał on być faraonem; oblicze jego utraciło wszelkie znamiona indywidualne. Potwóre, wyrosły mu skrzydła — w Egipcie miewał je on tylko w drodze wyjątku. Spokrewniwszy się w ten sposób ze skrzydlatymi potworami sztuki babilońskiej i checyckiej, przyleciał do Grecji — i na tem trzecia jego przemiana polega — ze zmienioną płcią, jako istota żeńska.

Poco przyleciał? Sądzę, że większość artystów, którzy w epoce micońskiej, a następnie i we wczesnej epoce helleńskiej upiększali swe wazy tudzież płaskorzeźby postaciami skrzydlatych niewiast-lwic, narówni z postaciami chimer i syren, nie zdawała sobie bodaj szczególnej z tego sprawy; była to dla nich poprostu gra fantazji. Nie jestem nawet pewny, czy na pytanie: „Cóż to jest takiego?“ potrafiliby oni wymienić jakieś określone imię;

najprawdopodobniej, była to dla nich zwyczajna arabska, niezbyt odróżniająca się od ornamentu.

Nie do wszystkich atoli stosuje się to wypadków. Oddawna już znany jest obraz (płaskorzeźba, znaleziona na Tenosie), przedstawiający skrzydlatą kobietę-lwicę na ciele powalonego młodziana: nastąpiwszy mu tylnymi łapami na kolana, przed niemi dławi jego pierś; gdy on tymczasem bezradnie rozpościera ręce. Zaiste, dusi go: obraz ten tłumaczy nam całkowicie imię, którem Grecy nazwali monstrum egipskie. Nazwali je Sfinxem, a wyraz ten — *Sphinx* po-grecku rodzaju żeńskiego, — znaczy właśnie „dusicielka“.

Skąd pochodzi ta ostatnia przemiana? Wiąże się ona z wyobrazeniami o „Kerze“, skrzydlatej bogini śmierci. „Ulatującą po zgonie ciała, duszę oczy Greka w naturalny sposób malowały sobie, jako istotę uskrzydloną; a więc uskrzydłona też musiała być i postać, która ją porywała. To było rzeczą główną; reszta to — szczegóły. Okropne istoty skrzydlate, któremi fantazja wschodnia obdarzyła wrażliwą wyobraźnię Greków, jedna za drugą, rozplynęły się w ogólnem pojęciu Kery: i Harpja, i Chimera, i Syrena, i Sfinx.

Ścisłejszych określeń domagać się tutaj niepodobna. Dlaczego „dusicielką“ stała się właśnie kobieta-lwica, nie zaś kobieta-ptak (Syrena), lub skrzydłata lwica-koza (Chimera)? Jeśli były po temu jakoweś przyczyny, to pozostały nam nieznane; a, być może, przyczyn szczególnych nie było.

Wszelako, Sfinx, skoro stał się już demonem śmierci, zajął, narówni z Syreną, miejsce, godne siebie, w pomnikach nagrobnych. Syrenę, odpowiednio do jej natury ptasiej, wyobrażano jako śpiewaczkę nagrobną, w pieśniach

żałobnych wypowiadającą wieczny smutek straconego życia, miłości osieroconej; Sfinx, natomiast, milczy. Mocno wsparty lwim swoim tułowiem na płycie grobowej, w milczeniu spogląda na nas wielkimi swemi oczami, pełnemi tajemnicy, niby żywy symbol wielkiej, niezbadanej zagadki — śmierci.

Tajemniczy Sfinx... Lecz tem wprowadziliśmy do jego jestestwa pierwiastek nowy. Uczyniliśmy to, idąc szczególnem, być może, nawet przypadkowem, kożyskiem jego tradycyj, które niemniej, przecież, ogromny miało wpływ na wyobrażenie o nim pokoleń późniejszych.

III.

Opodal Teb — tym razem siedmiobramnych, greckich — wznosiła się góra, nosząca niezrozumiałe miano — Fikijskiej.

Fantazja ludowa nie lubi imion niezrozumiałych; stara się je po swojemu wyjaśnić, przyczem bynajmniej z tropu jej nie zbija to, że, zamiast wyjaśnienia, stawia nie-raz ygrek na miejsce ixa. Góra Fikijska nosiła miano takie dlatego, że tutaj zamieszkiwała ongi niejaka Fix. — A któż to była owa Fix? — O, jest to cała historia; posłuchajcie, kto łaskaw.

Królem tebańskim był naówczas Laios. Bawiąc w gościnie u Pelopsa, porwał on, powodowany zdrożną namiętnością, jego urodziwego syna, Chryzypa. Zgryziony ojciec przeklął go za to: oby nigdy nie urodził mu się syn, a jeśli się urodzi, to niechaj zabije własnego ojca. Wysłuchała tego przekleństwa Hera, bogini małżeństwa i prawnej miłości; dowiedział się też o niem i Laios. Kiedy urodził mu się syn z żony jego, Epikasty, bojąc się przekleństwa, przebił on sztydłem nogi dziecięcia i roz-

kazał w naczyniu rzucić je do morza. Fale odniosły niemowlę ku brzegom Sykionu; tam podjął je koniuszy królewski; wzięwszy sobie szydło oraz zakrwawione powijaki, oddał on dziecko swemu bezdzietnemu królowi, Polibowi, który dał mu imię Edypa i wychował, jak swoje.

Minęło wiele lat, w których ciągu zbrodnia Laiosa pozostawała nieodkupiona. Lecz oto Hera postanowiła pomścić zdeptane przezeń prawo naturalnej, małżeńskiej miłości: z wyżyny Cyteronu zesłała na Teby niesamowitą kobietę-lwicę: była to właśnie Fix. Zamieszkawszy na górze, która po niej odziedziczyła swe miano, Fix — nie mamy o tem wyraźnych świadectw, lecz możemy nie bez zasa- dy w ten sposób uzupełnić niedomówienie podania — czar- ami swej urody zwabiała do siebie najlepszych młodzień- ców miasta i tam ich zabijała. Wielu w ten sposób zgi-nęło; наконец, Laios, dowiedziawszy się o przyczynie owej klęski, trapiącej miasto, postanowił udać się na Cy-teron, aby przejednać boginię, która go ścigała. Po dro- dze spotkał się z nieznanym młodzieńcem i w zwadzie, jaka między nimi się wywiązała, został przezeń zabity. Młodzieńcem tym był syn jego — Edyp.

Zabójca wziął ze sobą, jako trofeum, jego pas i miecz; po pewnym czasie stanął on w Tebach. Tam wciąż jeszcze siożyła się okrutna Fix; królowa-wdowa Epikasta obie- cała rękę swą i królestwo w nagrodę temu, kto miasto wyzwoli od potwora. Edyp uśmiercił drapieżne monstrum i pozyskał jedno i drugie... Reszta nas już nie intere- suje. Dzięki pasowi z jednej strony i wyżej nadmienio- nemu koniuszemu z drugiej, wyszła na jaw potworność: Epikasta dobrowolnie poszła za swym pierwszym mę- żem, pozostawiając syna pod grozą swojego przekleń- stwa.

Jest to opowieść epicka o Edypie; w naszej świado- mości zastąpiło ją podanie inne, wedle którego władcą lcsu bohaterów jest nie bogini cyterońska, lecz bóg del- ficki. W świetle religii Apolińskiej całe podanie uległo przeistoczeniu; treścią jego stała się nieuniknioność fa- tum. Jednocześnie też Fix tebańska ustąpiła miejsca wszechhelleńskiemu Sfinxowi, który ją dźwiękowo przy- pominał. Sfinx pozostał bóstwem śmierci — „dusicielce“ rola taka odpowiadała w zupełności — atoli, jako bóstwo, poćwładne Apollinowi, Sfinx dostąpił udziału w jego mą- drości i począł zadawać Tebańczykom trudne zagadki, uśmiercając tych, którzy nie umieli znaleźć rozwiązania. Edypowi zadała następującą:

Jest istota na ziemi: dwunogą i czworonogą
Bywa; zdarza się również, że na trzech widzimy ją nogach.
Równej sobie w tym względzie niema wśród stworów żyjących.
Zważ wszelako: im więcej ma punktów oparcia jej ciało,
Tem wężlejsza w jej członkach bywa moc ruchu i życia.

„Sfinx zadał Edypowi zagadkę, której rozwiązaniem jest człowiek“ — brzmi to głębokomyślnie i pięknie. Atoli forma zagadki wprawia nas w zakłopotanie: zali niepo- dobną było zagadkowości człowieka dopatrzyć się w ce- chach ważniejszych, niż to, że w niemowlęctwie pełza on na czworakach, potem chadza na dwu nogach, na starość zaś dodaje do nich i trzecią podpórę — kosztór? Rzecz możliwa, że, jak mniema Ilberg, twórca mitu pozosta- wał tu pod wpływem etymologii — niesłusznej, lecz po- kuśliwej — imienia Edypa (*Oidipus*), które można wy- tłumaczyć, jako „wiedzący (*oida*) o nogach (*pus*)“. Wszelako symbol, mimo to, jest jasny i uderzający. Sfinx jest to uosobiona zagadka: „Odgadnij samego siebie, a w

ten sposób mię zniweczysz“ — mówi on do Edypa. W tym celu zesłał go Apollo — ów Apollo, który witał pielgrzymów napisem, wyrytym na swej świątyni: „Poznaj samego siebie“.

„Zagadkowy Sfinx“... Miał o Edypie spokrewnił ze sobą te pojęcia, i odtąd stały się one nierozłączne. Gdy Grecy, o wiele później, ujrżeli prawdziwych Sfinxów egipskich u wstępu świątyni i grobowców, dopatrzyli się i w nich także uosobienia zagadkowej i tajemniczej mądrości Egipcjan.

IV.

Jednakowoż i dawna czarodziejka z góry Fikijskiej, uśmiercająca swą miłością, nie znikła bez śladu: odrodziła się i ona. Zagadkowość — jest to jedna ze stron, najbardziej znana; atoli uroda śmiercionośna, zgubny czar miłosny, stanowi stronę drugą, również godną pamięci. „Sfinxami tebańskimi śmiało możesz nazywać wszystkie hetery“ — powiada w jednej komedji poeta Anaxilaos, mając przytem na myśli, rzecz jasna, nie surową przeciwniczkę Edypa, lecz jej poprzednicę, która nieodpartą swą pięknnością o śmierć przyprawiła tylu młodzieńców w siedmiobramnych Tebach.

Żywotność symbolu tego wzmogła się jeszcze bardziej dzięki analogji. Ową słodką omdlałość, która owłada niekiedy człowiekiem podczas snu, gdy dusza tonie w zmysłowych marzeniach, a ciało spoczywa bez ruchu, gdy niemoc roztopia się w rozkoszy, — ową niemoc słodką przypisywano chętnie nawiedzaniu skrzydlatej, kuszącej istoty: Syreny, Inkuby, Lilith, czarodziejki Mab; do ich grona dostał się też Sfinx. Po takim nawiedzeniu człowiek chodził przez cały dzień, jak rozbity... szczęśliw,

jeśli wyszedł cało z niesamowitych objęć! Jakże złowrogo i drapieżnie nad swą ofiarą bezwolną pochyliła się ta czarooka dziewczka o uroczem wejrzeniu, jak dusiła ją całym ciężarem swoich lwich łap... Dobrze, że ktoś, w ostatniej chwili, słysząc ciężki oddech młodzieńca, gromkim głosem wystraszył Sfinxa — w przeciwnym razie zastygłby ów młodzian na wieki w śmiercionośnej rozkoszy tych sfinxowych uścisków.

Jeszcze raz tedy przeistoczyło się zagadkowe jestestwo zwiastunki śmierci. Teraz nie było już potrzeby szukać Sfinxów kędyś tam na górach Fikijskich — chodziły one między ludźmi, napudrowane i umalowane, z pachnącemi włosami, niecąc swoim chłodnem spojrzeniem żar nieodwzajemnionej namiętności. Sztuka pięknego stylu nie omieszkła obrazu tego spożytkować: stworzyła ona postać Sfinxa, który obecnie mieści się w Ermitażu petersburskim. Artysta spożytkował go dla skomponowania maleńkiej wazy, mającej zawierać w sobie olejek wonny; łatwo się domyśleć, dla kogo przeznaczył on to drobne, lecz wytworne cacko. I wraz ze swemi wonnościami stało się ono darem grobowcowym — w grobowcu je właśnie znaleziono. W którym grobowcu? Nie wiemy. Czy obecność tej wazy, poza znaczeniem ogólnie symbolicznem, miała jeszcze jakieś znaczenie szczególniejsze, związane z losem tego właśnie nieboszczyka? Tej zagadki nie odskłoni nam czarująca zwiastunka śmierci...

V.

Ale bo też nie do niej należy rozwiązanie zagadek. Jej rzeczą jest zagadki zadawać. A treść jej zagadki pozostaje zawsze ta sama — „człowiek“.

Proszę wpatrzyć się w rumianą świeżość jej lic, w jej

oczy tkliwe, a przenikające: co wyczytacie w ich wejrzeniu? Przestrozę przed rywalką, przed ułudą Życia. „O, strzeż się jej zaufać! Ma ona liczną świtę, ma wiele sług, i owe małe drapieżce — nazywajcie je Dniami — rozszarpia cię na części, każdy unosząc niespostrzeżenie wartość po wartości, póki nie pozostawią cię nagim i niešťczęsnym, jako łup nieuchronnej mogiły. Czyż nie lepiej oddać wszystko odrazu w błogiem upojeniu jednego śmiertelnego pocałunku?“

Tak mówi ona w chwilach szczerości — i wtenczas najbardziej nas oszukuje. Albowiem pragnie nas wtenczas upewnić, że jest sama śmiercią; a tymczasem jest ona tylko zwiastunką śmierci. Pragnie nas upewnić, że po upojnym śnie w jej objęciach już nie nastąpi przebudzenie; lecz zapewnienie to jest kłamstwem. Przebudzenie nastąpi — przebudzenie straszne. Odleci ona od nas tak, jak przyleciała, a odlatując, powie ze śmiechem: „Teraz — umieraj sam“!

W kształtach Kleopatry opętała ona Antonjusza; zbudził się on na falach Aktium — i udał się tam, gdzie czekała go śmierć samotna.

Opęta ona następnie i zwycięzcę Antonjusza, cały dumny, potężny Rzym, w postaci... lecz tu, narażając się na zburzenie nastroju, postawić winienem jedno, poczernie dziwne, pytanie:

Czy potrafisz wyobrazić sobie, czytelniku, omdlewający wykwint rzymskich starożytnych łaźni — term Karakali lub Dioklecjana — pieszczotę ciepłej fali, drzemiaczej w basenach z żółtego marmuru, pieszczotę nimf i bachantek, uśmiejających się z wyżyny malowanych sklepień, pieszczotę południowego słońca, zalewającego rozstepy kolumnad, pieszczotę win słodkich i soczystych brzo-

skwiń, nardu i róż, pochlebnych pieśni kapeli i niemniej pochlebnej mowy popularnego filozofa-epikurejczyka, zachęcającego do używania wszystkich tych rozkoszy i nie troszczenia się o dzień jutrzejszy?

Jeśli tak, to zrozumiesz ten dwuwiersz:

*Balnea, vinea, venus corrumpunt corpora nostra, Sed vitam fatiunt
balnea vina, venus¹⁾.*

i poznasz w nim naszego Sfinxa. I tu Sfinx był tylko zapowiedzią śmierci; sama zaś śmierć czekała swej kolei za rubieżą Alp w osobie owych silnych i twardych ludów germańskich, o błękitnych oczach i białem wejrzeniu, niedostępnem dla jakichkolwiek uroków, jakichkolwiek Sfinxów.

Opętała nakoniec ta sama zwiastunka śmierci i owych potomków zwyciężonego Rzymu, którzy zapewniali genjuszowi rzymskiemu nowy triumf na brzegach Sekwany, jak opowiedział to nam Emil Zola w powieści, mającej właśnie za bohaterkę — Sfinxa. Pamiętacie krótką, przełotną, lecz wnikliwą scenę spotkania się Bismarcka z ową bohaterką, ironiczną ciekawość jego białego wejrzenia? Wejrzeniem tem bóg śmierci rozpoznał swoją zwiastunkę: „Wysysaj ich, ile zdołasz; a po to, co z nich zostanie, przyjdę ja sam — do Sedanu“.

VI.

Jakże daleko odbiegliśmy od „ojca zgrozy“, starożytnego faraona! — Tak, zapewne: ów Sfinx królewski,

¹⁾ Łaźnia, wino i miłość, wtrącają ciało nasze w niemoc; lecz życie stanowią łaźnia, wino i miłość.

który lwiami łapami deptał głowy powalonych wrogów, niemało przeszedł przemian, nim stanął przed nami w swej postaci. Atoli istota jego pozostała niezmienna: jest wysłannikiem śmierci. Kierunek zaś, w jakim przemiany się odbywały, wyznaczony został z góry już w przemianie pierwszej — w metamorfozie płci. Odkąd śmierć z króla-lwa przeistoczyła się w kobietę-lwicę, jej maski kolejne musiały wszystkie przejść w jedną, ostatnią, w myśl świętokradczej warjacji ostatnich słów *Fausta*:

Duch wieczno-kobiecy...
Spycha nas w dół.

O SILE NIECZYSTEJ.

(1900)

I.

Szczęśliw bywa ten, kto, dożywszy lat sędziwych, gładnie cichą i bezbolesną śmiercią „przyrodzoną”: dusza jego, uwiędłszy razem z ciałem, spokojnie odlatuje ze świata żyjących, tęskniąc do wiecznego spoczynku na bładych polach przybytku podziemnego. Lecz biada temu, kto w kwiecie lat, nie ukoivszy swej żądy życia, padł ofiarą sztyletu wrażego lub wrażej choroby; biada jemu i biada nam, jego współrodakom lub współobywatelom. Dusza jego nie zazna pokoju: wzbrania się ona, silna i zdrowa, odchodzić ku mglistym brzegom Acherontu, moc nieprzeparta ciągnie ją ku nam, ku tej czarze życia, od której gwałtownie ją odtrącono; przebywa ona wśród nas, znieważona i urażona, zawistna i mściwa, i przebywać będzie póty, póki nie osiągnie liczby lat od losu sobie wyraczonej, albo w drodze potężnych czarów nie zmusimy jej do opuszczenia naszego świata. W dzień, w grobie swym uwięziona, w ciszy strzeże prochów swego byłego ciała; ale zaledwie Luna (księżyc), królowa cieniów, wszędzie nad opustoszałe pola z ich kurhanami i pomnikami, natychmiast wyzwolone dusze mkną w nocnym wietrze ku siedzibie żywych.

Psy zdaleka czują ich nadejście i dają o nich znać, wyjąc złowieszczo; mieszkańcy trwożnie kulą się w swych domostwach, lękliwie sięgając po srebrny amulet, przy-

gctowany zawczasu, a chronić mający „od wszelkiego powietrza i wszelkiej napaści“. Teraz niebezpiecznie wyjść na drogę, niebezpiecznie wymówić imię—swoje lub imię człowieka bliskiego; powietrze otaczające nasyczone jest niemłą i nieżycziwą „siłą nieczystą“. Siła ta pragnie szkodzić i ma moc szkodenia: lepiej bywa nie budzić jej uwagi, ukazując się jej lub wymawiając imię, które mogłoby nadać kierunek jej złej woli i złej potędze. Niechaj błdzi sobie pocichu we mgle nocnej, nim zorza poranna z powrotem przepędzi ją tam, skąd przyszła.

Niema obawy: przyjaciel nie wymówi imienia twego w obecności siły nieczystej, ale — czy nie wymówi go wróg, w tym właśnie celu, aby ci zaszkodzić? Zachodzi tu, niewątpliwie, pewne niebezpieczeństwo, ale nieduże: imię może nie być posłyszane, może być zapomniane, od słabej wreszcie napaści ocali i amulet. Bywają środki tętsze: znają się na nich ludzie świadomi, czarownicy i czarownice. Środki te, bardzo urozmaicone, zmierzają do jednego celu: aby poddać siłę nieczystą woli człowieka, zmusić ją do działania według wskazań. Pismo działa silniej, niż słowo; formuła zaklęcia — silniej, niż wolna próba; metal — silniej, niż ćwiartka papieru; z pośród zaś metalów — najpokrewniejszy nieboszczykom, ołów, ten nieboszczyk wśród metalów, niemy, ciężki i martwy (to jest nieelastyczny). Aby zaś owa niegodziwa modlitwa była z pewnością odczytana przez tego, do kogo się zwraca, należy ją zakopać tam, kędy przebywa zwykle złowroga dusza. Kiedy, za rządów Tyberjusza, szlachetny Germanik umierał na tajemniczą chorobę, przyjaciele jego przypisywali jego śmierć czarom jego wrogów i między innemi dowodami przytaczali — jak powiada Tacyt — znalezione przez siebie „złowieszcze formuły i zaklęcia

z imieniem Germanika, wypisane na ołowianych tablicach“.

Niezawsze, zresztą, zaklęcia zwracano przeciwko życiu wroga. Ocknie się człowiek z jakąś niezrozumiałą ociężałością w rękach lub w nogach, z jakimś przykrem znużeniem, obezwładniającem ciało: czuje, że pamięć ma zmaconą, że język mu się płacze, kolana drżą, — a tymczasem czeka go właśnie bieg w hipodromie, albo spotkanie z ukochaną, albo mowa przed sądem. I oto — niema dlań wątpliwości, że niemoc jego wynikiem dotknięcia „przedwcześnie zmarłego“ (*aôros*), którego nasłał nań współzawodnik lub przeciwnik: z pewnością imię jego wypisano na tablicy ołowianej, zakopanej w prochy mogiły, lub rzuconej w studnię ku topielcowi...

II.

Takie tablice ołowiane w liczbie kilkunastu setek okazów dochowały się i do naszych czasów, stanowią arcyciekawy rodzaj pomników epigraficznych. Ujawniono je stopniowo, już poczynając od połowy wieku minionego; wszelako, dopiero w latach ostatnich, dzięki głównie pracom filologów Wünscha, Ziebartha i Audollent, wytworzył się zbiór dostatecznie bogaty, dający wyobrażenie należyte o nadmienionej stronie życia antycznego. Większość tabliczek ołowianych wykryto w Attyce, której góry zawierały w sobie obfite złoża ołowiane; trafiają się one wszakże i w innych miejscowościach rozległego obszaru kultury greckiej.

Na uwagę zasługuje tu, przedewszystkiem, strona sprawy zewnętrzna: symbolizm, ten właściwy w stosunkach z siłą nieczystą, daje znać o sobie i tutaj. Życząc wrogowi swemu wszelkiego rodzaju „przeciwności“, prze-

klinający częstokroć uważał za potrzebne wyrazić myśl swoją szczególnym „przeciwnym“ sposobem pisma: stawiał litery nie z lewej ku prawej, jak pisano wówczas i jak piszemy dotychczas, ale z prawej ku lewej. Niektórzy i to uważali jeszcze za niedość skuteczne: należało napisać tak, aby i całe wiersze czytało się nie z góry na dół, ale z dołu ku górze. Ale i tę staranność można było jeszcze przewyższyć: ludzie, szczególnie w czarnoksięstwie wytrawni, pisali litery zakłęcia w kolei zupełnie dowolnej, tak, aby właśnie tylko siła nieczysta była w możności je odczytać.

Wypisawszy na blasze ołowianej wymagane słowa, składano ją lub zwijano wzorem listów ówczesnych, poczem przebijano jednym lub kilku gwoźdźmi miedzianymi: gwoźdź jest to symbol przymusu, i dlatego też samą boginię przymusu w starożytności, Ananke, przedstawiano z gwoźdźmi w ręce. Gotowy list wysyłano tam, kędy przemieszkowała dusza przedwcześnie zmarłego — za najpomyślniejszy potemu uważano czas, gdy księżyc jest na nowiu — i czekano, co się stanie dalej.

III.

Najważniejszą atoli rzeczą są nie te szczegóły zewnętrzne, lecz treść zakłęcia. Ważna jest ona przede wszystkim dla dziejów zabobonu, tego wielkiego, jakkolwiek ujemnego, czynnika naszej kultury. Ważna jest, początem, dla historii chyczajów. Nie zapominajmy, że zabobon gnieździł się przeważnie w klasach ludności ubogich i ciemnych, to jest takich, które prawie nie pozostawiły po sobie innych pomników bezpośrednich swego życia. Najcenniejszą wszakże stroną tych zaklęć bywa w oczach naszych bodaj ta bliskość afektu, ten od-

dech życia, który czujemy, odcyfrowując owe krzywe, łamane głoski, wydrapane w sposób nieuczony, ręką nieuczoną. Satyryk Persjusz wyśmiewa gdzieś ten rodzaj modlitw, „których niepodobna bogom zwierzyć inaczej, jak tylko odwiódłszy ich na stronę“; takie właśnie modlitwy mamy tutaj, modlitwy, których modlący się za nic w świecie nie wyznałby osobie postronnej, namiętne, często występne życzenia jego zelżonej lub zalęknionej duszy.

W istocie, proszę przeczytać choćby zamówienie następujące: „Wiążę Teodorę i związaną oddaję bogini, co u Persefony (t. j. Hekacie, władczyni upiórów) i tym, co pomarłi bez celu (t. j. przed ślubem): niechaj pozostanie bez celu i ona (t. j. bez powodzenia) i wszystko, co zamierza powiedzieć Kalliasowi, i wszystko, co zamierza powiedzieć Charjasowi, i wszelkie sprawy jej, słowa i prace... Wiążę Teodorę: aby nie miała powodzenia u Charjasa, i aby Charjas zapomniał o Teodorze, i aby Charjas zapomniał o dziecku Teodory, i o łożnicy, którą z Teodorą dzielił. Jako ten trup spoczywa bez celu (t. j. bez świadomości lub woli), tak niechaj bezcelowe będą wszelkie słowa i uczynki Teodory. Wiążę Teodorę... i łożnicę, którą dzieliła z Charjasem, aby zapomniał o jej kłzu Charjas i o dziecku Teodory, w której jest zachowany“.

Czyż wymaga komentarzy ten romans smutny, którego ślad jedyny pozostał w postaci, zapisanej ręką czarownicy, blaszki ołowianej? „Chcesz żenić się, Pamfilu — czytamy w jednym z najbardziej zajmujących dialogów Lucjana, — chcesz pojąć za żonę córkę ogrodnika Fidona... gdzież twoje przysięgi, gdzie łyzy, które ronileś? Zapomniałeś o swej Mircji, zapomniałeś właśnie teraz,

gdy ósmy już miesiąc noszę dziecko twe pod sercem". To samo, w przybliżeniu, mamy i tutaj. Lecz Teodora nie chce w milczeniu zrzec się swoich praw; pragnie rozmówić się z młodym Charjasem — wszak on ją kocha; pragnie rozmówić się też z Kaljasem, jego ojcem; powinien on zrozumieć, opamiętać się. Dowiedziała się o zamiarze tym narzeczona, przelekła się — snadź i jej podobał się uwodziciel Teodory. Siłą ludzką nie da się tu nie wskórać; i oto udaje się ona do czarownicy, postanawiając „związać“ nienawistną rywalkę. Zaklęcie zostało napisane; lecz jakże narzeczona zdoła w ciemną księżycową noc odnieść je do grobu nieboszczyka?

A oto — naodwrot — zaklęcia kochanek, pragnących rozłączyć mężów z ich prawami żonami. „Oddaję Hermesowi podziemnemu Zoile, eretjanke, żonę Kobira, jej strawę, jej napój, jej noce, jej uśmiech“, albo: „Demony i duchy, zamieszkujące to miejsce, zaklinam świętem imieniem (następuje okropny, lecz nieczytelny szereg liter), sprawić, aby Witruwusz Felix znienawidził Walerję Kwadratylę, aby zapomniał o jej miłości; skażcie ją na kary okrutne za to, że pierwsza złamała śluby wierności, jakie łączyły ją z mężem Felixem“. To ostatnie zaklęcie jest o kilka stuleci późniejsze od pierwszego; widać to nie tylko z imion rzymskich, jakie się w nim spotykają, ale ze zmienionego charakteru samych zamawiań. Hekata i Persefona ustąpiły na plan dalszy, ich miejsca zajęły imiona „abrajskie“ (t. j. hebrajskie), dla Greka niepodobne do wymówienia, lecz zato tem skuteczniejsze.

IV.

Należy wszakże wyznać, że zaklęcia o podłożu romansowym (śród których spotykają się i takie, których

niesposób przełożyć) stanowią mniejszość. Wogóle jeśli podzielimy zaklęcia na kategorie, pozostawiając na uboju te, których zrozumieć nie możemy, to wypadnie, jako najliczniejszą i najmniej pocieszającą kategorię, wyodrębnić te tabliczki, które dają tylko imię (lub szereg imion) niekiedy z czasownikiem „wiąże“. W innych wymienienia się w rysach najszczególniejszych krzywdę, jaką osoby przeklinane zadały piszącemu: „Wiążę Euryptolemosa i Xenofonta, ich języki, ich słowa, ich uczynki; wszystko, co zamierzają i robią, niechaj będzie daremne! Droga Ziemio, opuść rękę na Euryptolemosa i Xenofonta, sprowadź na nich niemoc, ich uczynkom odejmij siłę, zeslij suchoty na Euryptolemosa i Xenofonta, ja wiąże ich“. Ziemi używa się tutaj, jako władczyni umarłych; prócz tego, czytelnikowi rzuca się w oczy z pewnością, jako osobliwość tych zamawiań, szczególna namiętność ich autorów do powtarzań: najczęściej powtarzają się imiona własne—aby siła nieczysta doskonale je zapamiętała i nie zesłała, wskutek nieporozumienia, żadnych klęsk na kogokolwiek innego. Wszelako, powtarzają się też i myśli, przytem w tych samych prawie, zlekka tylko zmienionych wyrazach (proszę porównać zaklęcie przeciwko Teodorze). Powtarzania takie w wymowie antycznej uchodziły za niedopuszczalne; stanowią one natomiast cechę znamionną krasomówstwa współczesnego: „*repetitio* — mawiał Napoleon — jest to jedyna poważna figura retoryczna“. Jest to zbliżenie ciekawe; wskazuje ono, że mowy współczesne mają charakter zaklęć raczej, niż mów... Ale nie zbaczajmy od tematu.

Osobliwość druga polega na tem, że „wiąże się“ nie tylko same osoby, ale oddzielne części ich ciała lub duszy. Przykłady przytoczone, co prawda, dla osobliwości tej

mało są znamienne; są atoli inne, o wiele kompletniejsze, zawierające w sobie całą anatomję. Wiąże się język, ręce nogi, pierś i t. d., ale najczęściej język, jako najniebezpieczniejszą i najszkodliwszą część ciała ludzkiego. Szkodzić może on wszędzie i zawsze, ale najbardziej — na sądzie; nie dziwnego, że dość pokaźna liczba zamawiań ma związek bezpośredni z wymiarem sprawiedliwości. „Władco czarów — czytamy w jednym, szczególnie niegramatycznym, epigrafie — ja wiązę Dioklesa, swego przeciwnika przed sądem, wiązę język i rozum, jak jego samego, tak i wszystkich jego pomocników, wiązę ich mowę, wiązę przygotowane przez nich zeznania świadków, jakie gromadzi przeciwko mnie... Daj mu odemnie swą rękę, aby wszelkie dowody sądowe, które gromadzi przeciwko mnie Diokles, stały się daremne; aby pomocnicy Dioklesa nie wyświadczyli mu żadnej przysługi; aby Diokles nigdzie niczego udowodnić nie mógł“. Czego spodziewał się zamawiający po sile nieczystej? Możemy powiedzieć to dziś dokładnie: aby Diokles, stanąwszy przed sędziami, nagle postradał zdolność wypowiedzenia swej mowy, aby język jego zdrętwiał lub pamięć się zmaciła... „ze wzruszenia“ lub „ze strachu“ — powiedzielibyśmy; lecz ludzie zabobonni i jedno i drugie skłonni byli kłaść na karb siły nieczystej.

Bardzo ciekawą ku temu ilustrację daje opowieść Cycerona o pewnym kazusie, jaki zdarzył się koledze jego, adwokatowi Kurjonowi. „Razu pewnego — powiada — stawaliśmy, jako przeciwnicy, wobec siebie w jednej bardzo ważnej sprawie cywilnej; skończyłem przed chwilą swą mowę w imieniu Tytynji, on miał wystąpić ze strony Newjusza. W tem okazało się, że cała sprawa zaćmiła się w jego pamięci; przypisywał on to czarom i zamawia-

niom Tytynji“. Cycero, jako światły, tłumaczy kazus ten nie wpływami siły nieczystej, ale ułomną pamięcią Kurjona. Mimo to, jednak, na uwagę zasługuje fakt, że Kurjon, senator rzymski, były konsul i wódz, mógł jednocześnie tak zabobonnym być człowiekiem.

V.

Na uboczu stoi szereg zaklęć, odczytanych i zbada-nych w ostatnich dopiero czasach przez filologa Wünschę, wyżej przez nas nadmienionego. Należą one do ostatniego stulecia istnienia Cesarstwa Zachodniego, gdy Rzym stał się wielką kloaką, do której spływały zabobony ze wszystkich krańców świata cywilizowanego. Umysłowe jego życie było dość wątle: przedmiotem powszechnego zaciekawienia były wyścigi w hipodromie, bohaterami dnia bywali szczęśliwi lub zręczni woźnice oraz ich konie. Wszystkie stronnictwa polityczne zbladły wobec stronnictw cyrkowych; kto zwycięży, „biały“ czy „czerwony“, „zielony“ czy „błękitny“? — oto pytania najbardziej palące.

Przy takim stanie umysłów dziwną byłoby rzeczą, gdyby woźnice, ludzie ciemni, nie odwołali się do pomocy takiej siły nieczystej. Grecy atoli i rzymscy bogowie utracili już nad nią swoją władzę; o wiele potężniejszą przypisywano mieszaninie barbarzyńskiej, żydowsko-egipskiej, w niej zaś — potwornemu oślogłowemu Tyfonowi-Setowi.

Do niego to i do jego świty najczęściej uciekano się w krytycznej chwili: „...niech ręka wasza porazi konie, wypisane na tej tabliczce, sprowadzi na nie niemoc, niech je okulawi i obezwładni; niech je porazi natychmiast, tejże godziny, zaraz, prędko, przecutko... Niech porazi

Artemjusza, syna Sapidy, i Eutymjusza, syna Paschasji, i Eugenjusza, syna Wenerji, i Domina, syna Fortuny (matk. zamiast ojców wedle zasady: *mater semper certa, pater incertus*) natychmiast, a wraz z nimi i konie zielonego, zapisane na niniejszej tabliczce, i t. d.". Ciekawy do zaklęć tych odpowiednik stanowi wypadek z życia św. Hilarego, opowiedziany przez św. Hieronima.

Przyszedł doń raz pewnego w Gazie woźnica i prosił o środek przeciw czarom jego współzawodnika, — współzawodnik zaś ów był wyznawcą boga Marny. Św. Hilary, po niejakiem wahaniu, zgodził się i dał proszącemu wody święconej, której moc pokona czary przeciwnika. Chrześcijanin zwyciężył; wówczas lud przekonał się, że Bóg chrześcijański potężniejszy jest od Marny i zgodził się przyjąć chrześcijaństwo.

Zauważę mimochodem, że zaklęcia woźniców stanowią doniosły przyczynek również do dziejów religij — nie tylko pogańskich, ale religij chrześcijańskiej w jej okresie zaczątkowym; lecz przedmiot ten wykracza poza szkic niniejszy.

VI.

....„I ten, kto wam pieśń tę wyśpiewał, — sam całą te rupieciarnię przetrząsnął, i wobec odnalezionych pomników z dumą uczuł się członkiem świata kulturalnego“ — temi słowy humorystycznymi kończy poeta niemiecki, Scheffel, jeden ze swych zabawniejszych wierszy paleologicznych.

Autor niniejszego szkicu radby słowa te zastosować i do siebie. Siła nieczysta, emanacja mroku nieświadomo-

ści, niknąca w brzasku słońca oświaty — cóż to za uroczy obraz! Czy tylko odpowiada rzeczywistości?

Nie mówię tutaj o tem, że ogromną mnogość ludzi dotychczas opętana jest przez zabobony, — jest to kwestja czasu i do przyścia antychrysta jest jeszcze daleko. Nie, pozostaniemy w obrębie naszego społeczeństwa kulturalnego. Wszak, gdyby się okazało, że siła nieczysta bynajmniej nie znikła, a tylko przeniosła się ze świata zewnętrznego w świat wewnętrzny — należy zgodzić się z tem, że postęp byłby wątpliwy. Albo gdyby, zmieniając przenośnię, okazało się, że znikła coprawda, ale znikła nie pod wpływem oświaty i wiedzy, lecz wskutek współzawodnictwa innej siły, jeszcze bardziej nieczystej, — to i w tem trudnoby dopatrzeć się czegoś pociesającego. Więc jakże przedstawia się sprawa?

Oczywiście, zakochana panna inteligentna naszych dni nie odwołuje się do potężnej Persefony, polecając jej strawę, napój, rumieniec i uśmiech swej rywalki. Podobnież i mój przeciwnik, inteligent, nie będzie modlił się do Hermesa podziemnego, aby ten związał mój język i moje pióro, moją pamięć i moją pomysłowość, abym porażkę poniósł wobec każdego słuchacza i każdego czytelnika. W tem uznać wypadłoby postęp niewątpliwy, gdyby w jednym i w drugim wypadku działała miłość ku światłu i prawdzie, wstąpiła do dróg krętych i ciemnych, do podstępów; ale czy tak jest istotnie? Wniknijmy głębiej w sprawę — natychmiast wypłyną na wierzch pobudki i względy zgoła niespodziewane, całkiem innego gatunku.

W istocie, pocóż panna współczesna szukać ma Persefony, skoro ma na usługi bóstwo o wiele potężniejsze i zarazem podatniejsze — Plctkę? I po co przeciwnik

nój ma uciekać się do Hermesa, skoro ma do usług strasznych w naszym społeczeństwie oportunistycznem demonów — Oszczyństwo, Denuncjację, Potwarz i t. d.?

Nie, drogi czytelniku, wybaczyć; wolę noc ciemną, niż pochmurny dzień; i od siły nieczystej gorsza jest siła — niechlujna.

*PARLAMENTARYZM
W REPUBLICIE RZYMSKIEJ*

(1900)

I.

„Sądzi się zazwyczaj, że ustrój parlamentarny wynaleziony został we wszystkich swych częściach przez Anglików w epoce niezbyt dawnej. Jest to mniemanie mylne: przekonamy się, że istniał on już w Rzymie, dwa tysiące lat temu“. Słowa te znajdujemy w książce, która ukazała się niedawno, pod nagłówkiem: *„La vie parlementaire à Rome sous la république*. Autor, J. B. Mispoulet, dobrze jest znany w świecie naukowym ze swych poważnych, poniekąd nawet kapitalnych badań w dziedzinie prawa staro-rzymskiego — państwowego, tudzież prywatnego: pozostając przez czas pewien, jako sekretarz-redaktor francuskiej izby posłów, w stosunkach bliskich także z parlamentaryzmem współczesnym, posiadał on wszelkie po temu dane, aby nie tylko z całą gruntownością i sumiennością naukową przedmiot swój wyłożyć, ale także wlać weń ducha rzeczywistości żywej.

I rzeczywiście, autor obdarzył dziełem i naukowem i żywem, a więc rzeczą pożyteczną i zajmującą. Stanowi ona tom XII *Biblioteki historii prawa oraz urzędzeń państwowych*, wydawanej przez słynną firmę paryską Thorin et fils; niebawem ukazać się ma pracy Mis-

pouleta ciąg dalszy, pod nagłówkiem: *Parlamentaryzm w cesarstwie rzymskim*.

Rzecz jasna, że pojęcie tak wybitnie współczesne, jak parlamentaryzm, da się do starożytności rzymskiej zastosoować jedynie pod warunkiem nadania mu luźnych ram — współodpowiedniości zupełnej być tu nie może: nikt też udowodnić jej nie usiłuje. Obecność ogólnych cech znamienym w jednym i drugim wypadku usprawiedliwia najzupełniej wybór słowa i wybór tematu, dowodząc właściwości pierwszego i pożyteczności drugiego; te cechy ogólne poddamy oświetleniu i my, idąc za wskazaniem autora, który wysunął je w pracy swej w sposób zadowalniający oraz wyczerpujący. Następnie zaś zajmiemy się pytaniem nie mniej pouczającym: dlaczego parlamentaryzm, w znaczeniu tego miana zupełnem, współczesnem, był w Rzymie rzeczą niemożliwą.

II.

Organem ustroju parlamentarnego w Rzymie był, rzecz prosta, senat, którego członkowie, w liczbie około 600, pośrednio wybierani byli przez naród, zasiadali zaś zazwyczaj pod przewodnictwem jednego z dwóch konsulów. Władzy prawodawczej, co prawda, korporacja ta, w odróżnieniu od parlamentów współczesnych, nie miała; wszelako, różnica ta, ważna pod względem państwowoprawnym, nie miała wpływu na charakter obrad. Rzeczą rozstrzygającą jest to, że znajdujemy w Rzymie „przedstawicieli rządu, acz w silniejszą wyposażonych władzę, niż nasi ministrowie, niemniej wszakże, w istocie, uzależnionych, jak ministrowie dzisiejsi, od zgromadzenia, wybranego pośrednio przez naród, z którego wolą ustawicznie liczyć się musieli“. Tyle — co do idei; co zaś do

formy, „czytelnik — powiada Mispoulet — przekona się rychło, że obyczaje parlamentarne nie zmieniły się wcale od owego czasu, i potrafi bez trudu wstawić imiona współczesne w ten lub ów incydent głośny, a także zauważyć i to, co bez zbytniego respektu zowiemy chińszczyzną parlamentarną“.

Pragnąc to wszystko czytelnikowi wyłożyć, autor francuski książkę swą podzielił na trzy części; w pierwszej przedstawił ogólny bieg rozwoju konstytucji rzymskiej; druga zawiera rozbiór teoretyczny maszyny parlamentarnej, trzecia — odtworzenie historycznych posiedzeń senatu rzymskiego w owym dwudziestoleciu, o którym najwięcej przechowało się wiadomości, poczynając od spraww Katyliny (r. 63 przed N. Ch.), kończąc zaś na zabójstwie Cezara (r. 44).

Niema co dodawać, że owa część trzecia jest dla czytelnika współczesnego częścią najciekawszą.

III.

Istotnie, rozwija się przed nami obraz bardzo barwny i bardzo jasny.

Jak we wszelkim parlamencie, warunkiem namiętności i, być może, owocności obrad bywa obecność dwóch stronnictw: jednego — rządowego, drugiego — opozycyjnego. Stronnictwa te nazywają siebie: *optimates* i *populares*. Pierwsi są to, niewątpliwie, zachowawcy; drudzy, jeśli chcecie, liberałowie; należy wszakże pamiętać, że zachowawca w Rzymie, tak samo jak w Anglii, nie oznacza wstecznika; podobnież, liberalizm nie posiadał zabarwienia rewolucyjnego. Rozumie się samo przez się następnie, że poza temi dwoma stronnictwami wielkimi były żywiły „ultra“ w jednym i drugim kierunku,

były też grupy umiarkowane różnych odcieni, były wreszcie i takie, które skupiały się nietylko wokół pewnej idei, ile dokoła uroku osobistego lub wpływu swoich przywódców.

Tak wyglądają pierwiastki „życia parlamentarnego“ senatu rzymskiego.

Co do samego owego życia, to należy przede wszystkim stwierdzić, że skandalów parlamentarnych pokroju współczesnego senat rzymski nie znał. Zjawienie się takiego nawet przedmiotu nienawiści powszechnej, jak Kattylina, na pamiętnym posiedzeniu 7 listopada 63 roku, skandalu nie wywołało. Rozegrała się demonstracja o wiele godniejsza, a zarazem o wiele bardziej przekonująca: senatorowie, siedzący w sąsiedztwie, opuścili swe miejsca, pozostawiając rokoszanina samego wśród ław opustoszałych.

Mimo to wszystko jednakże, rozmaitość i burliwość obrad nie pozostawiały nic do życzenia.

Zazwyczaj sprawę referował sam przewodniczący — konsul, poczem, przestrzegając kolej starszeństwa, udzielał głosu senatorom. Wolność i równość głosu *de jure* nie były niczem skrzepowane, w rzeczywistości atoli jedynie senatorowie najwplywowsi lub najbardziej kompetentni z prawa swego korzystali, a i ci wypowiadali się krótko, gdyż przed zachodem słońca odbyć się musiało głosowanie. W innych razach konsul poddawał obradom sprawozdanie jakiejś komisji: wtenczas pierwszy zabierał głos przewodniczący komisji. Sprawa komplikowała się, gdy w toku obrad wynikała ostra różnica zdań między dwoma senatorami; w takich wypadkach obyczaj zezwalał na bezpośredni między nimi spór, w którym wolność parlamentarna posuwana była nieraz do granic bardzo da-

lekich. Również przewodniczący, w drodze bezpośredniego zwrócenia się do tego lub owego senatora, mógł wezwać go do szczerzego ujawnienia swej opinii; wogóle prawa przewodniczącego były bardzo znaczne, zwłaszcza podczas głosowania, którego porządek niepodzielnie dzierżył on w swym ręku. Dlatego to, w razie zatargu między przewodniczącym-konsulem a senatem, położenie tegoż bywało dość niekorzystne; gdy chciał on dopiąć swego, nie innego mu nie pozostawało, jak tylko uciec się do jednego z dwóch świadków krańcowych: albo zwrócić się o interwencję do trybunów, albo oświadczyć, że żadną inną nie będzie zajmował się sprawą póty, póki żądaniu jego nie stanie się zadość. Środek pierwszy stanowi osobliwość konstytucji rzymskiej, drugi zaś współodpowiednik swój znajduje w stosowanej przez parlamenty współczesne — w razie zatargu z rządem — „odmowie uchwalenia budżetu“.

Jeszcze bardziej zatracą współczesnością sceny, którą autor nasz opisuje w sposób następujący: „Przychodzi kolej na Kłodjusza... Próbuje on wywołać obstrukcję, zachowując głos do końca posiedzenia; lecz, po upływie trzech godzin, musiał skończyć, nie mogąc pokonać krzyków i wrogich manifestacyj zgromadzenia“.

IV.

Jednakowoż senat rzymski, mimo to wszystko, nie był parlamentem w znaczeniu tego słowa współczesnem: nie był dlatego, że członkowie jego nie byli posłami. Posłów wybierają na czas określony obywatele pewnego okręgu, to jest, mówiąc ściślej, to stronnictwo, które w danym okręgu rozporządza większością; powinnością posła jest stosować się do życzeń i programu swego stron-

nictwa. Senatorowie rzymscy natomiast w ciągu całego swego życia zachowują te mandaty, które otrzymali, ale pośrednio, z rąk całego narodu rzymskiego.

Całego narodu! Dumne to słowo odpowiadało rzeczywistości w owych czasach odległych historii rzymskiej, gdy naród ten zamieszkiwał na siedmiu wzgórzach lub w najbliższych ich okolicach; im szersze atoli kręgi zastaczało obywatelstwo rzymskie, tem bardziej współodpowiedniość ta się rozprzęgala. Ostry zwłaszcza przełom nastąpił w zaraniu wieku pierwszego przed N. Ch., gdy po wielkiej wojnie italskiej cała wolna ludność Italji do rzeki Padus pozyskała rzymskie prawa obywatelskie; wówczas, zgromadzający się na polu Marsowem, tłum wyborców przestał zarówno ilościowo, jak jakościowo odpowiadać „całemu narodowi rzymskiemu“.

W owej chwili właśnie, zdawałoby się, nadszedł moment właściwy do zrewidowania konstytucji rzymskiej w duchu parlamentaryzmu współczesnego. Należało podzielić Italję, która zastąpiła Rzym, na okręgi wyborcze z tem, aby każdy wysłał do Rzymu na czas określony po jednym pośle; należało następnie zgromadzeniu tych posłów udzielić praw ustawodawczych, które przysługiwały dotychczas „całemu narodowi“, a w tym celu bądź połączyć je tak lub inaczej z senatem, bądź też postawić obok niego, jako pewnego rodzaju „izbę gmin“.

Autor nasz, podobnie jak Mommsen, uważa przedstawicielstwo takie za jedynie słuszne i zbawienne dla Rzymu wyjście i nie szczędzi stronnictwu demokratycznemu zarzutów, że wyjścia tego nie znalazło. „Zorganizowanie demokracji — ciągnie on — uzgodnienie jej ustroju z zasadą wolności — oto zadanie, nad którym pracujemy już od stulecia... Republika rzymska nie może

w tej dziedzinie służyć nam za przykład; może wszakże służyć za lekcję, wskazując ów kamień podwodny, o który się rozbija: cezaryzm“.

V.

Dlaczego jednak tego, tak naturalnego dla ludzkości współczesnej, wyjścia nie znalazła demokracja rzymska? I dlaczego — co jeszcze dziwniejsza — nikomu z działaczy ówczesnych nie przyszła nawet do głowy możliwość takiego wyjścia, choćby w postaci przypuszczenia, utopji?... Historyk zazwyczaj podejmuje zadania, równie łatwe, jak bezpłodne, dowodząc, że to, co się nie stało, nie stało się dlatego, że stać się nie mogło; jednakowoż bywają wypadki, których zadania tego właśnie rodzaju odsłaniają przed nami ciekawe strony psychologii narodowej. Nasz wypadek, jak się zdaje, należy do ich liczby.

Przypomnijmy sobie znane słowa starego parlamentarzysty angielskiego: „Z pośród wszystkich mów, jakich wysłuchałem w parlamencie, bardzo niewiele było takich, które zmusiły mnie do zmiany mego przekonania, żadna zaś nie wpłynęła na zmianę — mego głosu“. Nie będziemy zatrzymywali się nad tem, że w owych nadmienionych „bardzo niewiele“ razach, szanowny poseł, jak widać, oddawał głos wbrew swemu przekonaniu; obchodzi nas tutaj nie to, ale owa rola znikoma, jaką gra wolne sumienie osobiste jednostki w porozumieniu z sumieniem imperatywnem — jeśli wolno tak powiedzieć — posła. Łatwo się przekonać, że to sumienie imperatywne stanowi warunek nieodzowny parlamentaryzmu współczesnego. Poseł jest mężem zaufania swego stronnictwa; komitet wyborczy kandydaturę jego postawił z uwagi, oczywista, na jego talent, jego wiedzę, jego nieskazitel-

ność moralną (wszystko to cenną bywa bronią w walce partyjnej), ale przede wszystkim i głównie z uwagi na prawomyślność jego ze stanowiska partji, z uwagi na stałość, niewzruszoność jego przekonań. Odtąd droga jego z góry jest nakreślona; program partyjny narzuca mu to właśnie sumienie imperatywne, któremu na arenie parlamentarnej ustąpić powinno pola sumienie wolne, osobiste. Owo sumienie narzucone przesądza z góry cały szereg zagadnień; co do pozostałych, których związek z programem partyjnym nie jest jeszcze wyjaśniony, to podstawę wobec nich wyznaczy mu decyzja frakcji. Późem niechaj przeciwnicy jego wysilają, ile im się podobą, swój dowcip i swą wymowę, aby go przekonać z trybuny parlamentarnej: *erit sicut cadaver*.

VI.

Otóż tego właśnie warunku Rzymianin żadną miarą nie byłby zdolen dotrzymać. Próżnoby wdawać się w ocenę porównawczą człowieka antycznego i człowieka współczesnego, stawiając pytanie naiwne, który z nich jest „lepszy”; niepodobieństwo sumienia imperatywnego dla obywatela gminy antycznej wypływa z ośrodkowej właściwości duszy antycznej — indywidualizmu. Antyk oraz indywidualizm są to pojęcia pokrewne; tak dalece pokrewne, że ta sama w czasach nowożytnych epoka — epoka humanizmu — uchodzi z jednej strony, jako epoka odrodzenia antyku, z drugiej, jako epoka przebudzenia indywidualizmu, przyczem oba te stanowiska są zarówno słuszne. Śród senatorów rzymskich widzimy mnóstwo najrozmaitszych charakterów; są między nimi ludzie mocni i słabsi, szlachetni i nikczemni. Oto — Stajenus, oto — Balbus, oto Talma: panowie ci z przyjemnością

sprzedadzą głos swój za złoto lub posąg, za uśmiech magnata, lub za noc wesolą. Lecz, postępując w ten sposób, zdają sobie oni sprawę z tego, że rzecz sprzedana należała do nich i że po dokonaniu aktu sprzedaży stali się ludźmi bez czci i wiary; jeśli zaś sami oni tego nie rozumieją, to tem lepiej rozumieją to inni. Lecz aby uważać się za ludzi wolnych i uczciwych, zaprzędając swe sumienie osobiste partji, kierunkowi — do tego są oni zupełnie niezdolni.

I na tem główna polega różnica między życiem parlamentarnem starorzyskim a współczesnem. Cała elokwencja polityczna Rzymu starożytnego opiera się na przypuszczeniu co do pełni wolnego wyboru, zdolności każdego słuchacza do zmiany swego przekonania pod wpływem dosadnych argumentów. Oczywiście, stronnictwa istniały i wówczas; należenie atoli senatora do stronnictwa uwarunkowane było osobistem jego życzeniem, nie zaś jego zależnością od wyborców. Nic dziwnego, że dla człowieka, nawykłego do współczesnej praktyki parlamentarnej, wiele zjawisk życia ówczesnego wydaje się czemś niezrozumiałem. Oto, na przykład, scena z posiedzenia, poświęconego sprawie powrotu Cyncerona z wygnania. Cały senat pragnął tego powrotu; ale konsulen był Metellus Nepos, wróg Cyncerona, a bez zgody konsula sprawy nie można było załatwić. Wtenczas najstarszy senator, Servilius Isauricus, zwrócił się doń z płomienną mową; zaklinał go imieniem jego przodków, słynnych w historii rzymskiej Metellów, i błagał, aby nie sprzeniewierzał się tradycjom swego rodu. Nepos wzruszył się aż do łez: w odpowiedzi Serwiljuszowi dał on obietnicę formalną, że nie będzie stawiał przeszkód powrotowi bany. Czyż możliwy byłby tak nagły, bezpośredni zwrot

w parlamencie współczesnym? Nie. I oto autor nasz uważa, że był on niemożliwy również i w senacie rzymskim. „Prawdopodobnie — powiada on — konsul skorzystał jedynie z tego wypadku, aby w sposób nieco teatralny podać do wiadomości swoją, z góry powziętą, decyzję“. Niestety! Nietylko ta jedna scena, ale cały charakter rzymskiej wymowy senackiej niezrozumiały pozostanie dla tego, kto patrzy nań przez szkła współczesnego parlamentarzysty, o przekonaniach niewzruszonych i związanych.

VII.

Ocena porównawcza duszy współczesnej i antycznej, powtarzam, nie wchodzi w zakres naszego zadania; bardzo być może, że ludzkość nowoczesna ze swym silnym instynktem społecznym uczyniła więcej, niż ludzkość antyczna z jej wysoce rozwiniętym indywidualizmem. Z drugiej zaś strony jest rzeczą więcej niż prawdopodobną, że ludzkość obecna nie oparłaby się zgubnemu działaniu krańcowości, do jakich siła owa ich pędzi — działaniu stanowości, rzemieślnictwa, zastoju — gdyby nie wchłonięte przez nią pierwiastki kultury antycznej, które tylekroć już współdziałały przebudzeniu sumienia osobistego i osobistej wolnej twórczości.

OSTRAKOLOGJA

(1900)

I.

Wyrazu, stanowiącego nagłówek niniejszego studjum, czytelnik w żadnym nie spotka słowniku: mimo to, wszakże, spodziewam się, iż dźwięk jego niezupełnie obcy będzie jego uchu. Nie mówiąc już o tem, że wyraz ten — a ściślej, jego pierwiastek — żyje dotychczas w słowie „ostryga“ (związek etymologiczny wyjaśni się z dalszego ciągu) — każdy człowiek światły słyszał o „ostracyzmie“, i wielu, zapewne, pamięta anegdotę o Arystydesie, któremu wypadło samemu, na prośbę obywatela-analfabety, wypisać imię swoje na cegielce („ostrakon“), skazującej go na wygnanie. — „A czy znasz ty Arystydesa?“ — „Nie“. — „Więc za cóż go wyganiasz?“ — „Sprzykrzyło mi się słuchać ciągle, jak wszyscy nazywają go sprawiedliwym“.

Anegdota ta zawiera dużo głębi psychologicznej; atoli nas tutaj zaprzęta nie oblicze moralne szanownego Strymodora (czy jak mu tam było na imię), lecz jego cegielka. Czemu tak niewygodny sposób głosowania? — Nie będzie on się takim wydawał, skoro przypomnimy sobie: 1) że papieru wówczas nie było i 2) że ateńskie fabryki wyrobów glinianych słynęły na całą Grecję i nawet poza jej obrębem. Na gładkiej zaś tabliczce — dość jasnej, dość cienkiej, dość gładkiej — można było bez szczególnego trudu wypisywać nie tylko imiona dobrych przyjaciół, ale także i rze-

czy, ciekawsze, a między innemi — kwity celne, tudzież rozmaite inne. W taki to sposób sprzęty starożytne, przetrwawszy wiek swój w stanie nieuszkodzonym i dwa wieki potem w stanie skorup, miały po upływie dwudziestu wieków odegrać jeszcze rolę nader cennego dokumentu naukowego.

Zdarzyło się to, zresztą, nie w Grecji, po której skutkiem warunków klimatycznych odziedziczyliśmy bardzo niewiele zapisanych skorupiek, lecz w greckim Egipcie epoki Ptolemeuszów oraz epoki rzymskiej. Sprzęty gliniane wyrabiano w Egipcie oddawna, lecz obyczaj używania cegiełek glinianych, jako pokwitowań, wprowadzony był, widocznie, dopiero przez Greków po podbiciu tego kraju przez Aleksandra Wielkiego. Od tego poczynając czasu, rozporządzamy ogromną mnogością zapisanych cegiełek; od czwartego wieku po Nar. Chr. liczba ich, jednakże, znacznie się zmniejsza. Tłumaczą to tem, że zasadnicze reformy Djoklecjana, zaszły w zaraniu tego właśnie stulecia, przekształciły uprawiany dotychczas obyczaj.

II.

Istotnie, trwałość tych pism dwutysiącletnich, sądząc z opisu świadków naocznych, graniczy z cudem. „Kształt głosek tak jasny i dobitny, atrament tak świeży, jakgdyby napis położono dzisiaj“. Lecz trwałość tę zawdzięczamy jedynie piaskowi egipskiemu, który cegiełki nasze pokrywał przez cały ów rozstęp czasu: le-dwie się je przeniesie do Europy, natychmiast rozpoczyna swą pracę niszczycielską wilgoć atmosferyczna; przenikając skroś pory gliny, łączy się ona z solami, wchodzącymi w jej skład chemiczny, skutkiem czego na całej po-

wierzchni cegiełki wyrasta jakiś mech kryształów solnych, lekki niby puch ostromlecza, krusząc i burząc powierzchnię, a wraz z nią i drogocenne pismo. W czasach ostatnich, co prawda, wynaleziono sposób przeciwdziałania tej zgubnej krystalizacji przez pewien zabieg chemiczny; czy jednak sprawdzą się nadzieje, na wynalazku tym pokładane — pokaże przyszłość; to też każdy posiadacz cegiełek postąpi rozsądniej, jeśli, nie zwlekając, ogłosi treść swoich skarbów.

A posiadaczy takich jest niemało. Poczynając od owych czasów, gdy zaciekawienie archeologów po raz pierwszy zwróciło się ku Egiptowi, wykopaliska wciąż ujawniają, w liczbie innych pomników, także i cegiełki; spore ich zbiory są w posiadaniu muzeów osób prywatnych. Niezbyt też szczupła jest literatura ostrakologiczna; spis publikacyj zajmuje niemal dwie stronicie, pierwsza z nich, co do czasu, podznaczona jest wielkiem imieniem — imieniem Niebuhra. Wszystkie te publikacje atoli noszą piętno dorywcze i przypadkowe; dziś dopiero historyk świata starożytnego zyskał możliwość poważnego w interesie swych badań korzystania z bogatych materiałów, przechowanych przez piaski egipskie. Możliwość tę zawdzięcza on znakomitej pracy profesora wrocławskiego U. Wilckena, p. n. *Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien*. Praca ta ukazała się w Lipsku w roku 1899; dlatego to mamy prawo ostrakologję nazwać „nowem“ źródłem historii ekonomicznej świata starożytnego. Praca badacza niemieckiego składa się z dwu tomów: tekst samych cegiełek — ogółem 1624 okazów — podany jest w tomie drugim, mniejszym, co zaś do pierwszego, to na 823 stronach zawiera on szereg badań, poświęconych różnym

zagadnieniom, na jakie cegielki nasze rzucają nowe światło. Same już rozmiary tego dzieła, które autor drukował w ciągu lat dziesięciu, dają nam wyobrażenie o wielkiej niosłości bezpośrednio w drodze odczytywania dokumentu. Na czemże, jednak, doniosłość ta polega?

III.

Nie radzę czytelnikowi — nawet obeznanemu z językiem greckim — podejmować próbę stwierdzenia tej doniosłości bezpośrednio w drodze odczytywania dokumentów, zebranych w drugim tomie Wilckena. Niepodobna wyobrazić sobie lektury nudniejszej. „Wniósł Zmeithjusz, syn Pachnubjusza, podatku pogłównego na piąty rok Tyberjusza Cezara Augusta 27 Farmuthi osiem (8) drachm srebra“. „Od inspektora podatkowego Pachompatenefota: wniósł Pachnubjusz, syn Fanofijasa, matki Tachombeki, na rzecz policji rzecznej asygnatami 8 drachm, dziesięć obolów, w ósmym roku cesarstwa Hadrjana, 1 Farmuthi“. „Mimnos z towarzyszami, dzierżawcy podatków wyspy, kłaniają się Patomnthosowi. Otrzymaliśmy od ciebie na rachunek zaległości ośmiu drachm — cztery drachmy w piątym roku cesarza Nerona, 2 Famenotha“. I tak dalej, na przestrzeni 429 stronnic.

A zresztą, cierpliwość i tu nie pozostanie bez nagrody; powoli na szarem tle dat i liczb uwydatniają się w oczy imiona własne; nie uszły one, zapewne, uwagi czytelnika. Nie można powiedzieć, aby były szczególniejsze. Niewiadomo, czy istniało w Aleksandrii rozporządzenie, aby osoby pochodzenia egipskiego wypisywały w całości imiona swe oraz imiona ojcowskie na swoich godłach sklepowych; lecz jeśli tak, to snadnie wystawić sobie możemy, wobec znanej w starożytności pustoty ludności greckiej

tego miasta, powszechne wybuchy taniego, lecz całkiem zdrowego śmiechu. Dla człowieka poważnego ciekawsza będzie rzecz następująca. Wszyscy ci ludzie, których imiona wymienione są wyżej i ze względu na składacza i korektora nie będą powtórzone, — są to Egipcjanie, mówiący między sobą niewątpliwie po egipsku; a tymczasem w pokwitowaniach swych posługują się językiem greckim i posługują się nim tak poprawnie, że błędy w pisowni zdarzają się dość rzadko, a przytem bywają to błędy tego rodzaju, że pedagogika nowoczesna zaliczyłaby je do rzędu „psychicznych“. Czem to wytłumaczyć? Powiecie: władza zdobywców. Doskonale. Aliści przed Grekami władali Egiptem Persowie w ciągu lat dwustu na prawach zdobywców; władza ich była nawet o wiele silniejsza, ponieważ Egipt był dla nich tylko prowincją, gdy tymczasem zdobywcy greccy Ptolemeusze nie mieli siły żadnej poza podbitym przez się krajem. Jednakowoż z języka perskiego ani śladu nie pozostało po Aleksandrze Wielkim, gdy tymczasem język grecki nie przestawał i nadal, po okresie Aleksandra, krzewić się w kraju, zachowując rolę „języka inteligencji“ przez cały ciąg panowania rzymskiego i bizantyjskiego; istotnie zniweczył go dopiero sarraceni, który powiał z pustyni arabskiej, lecz zniweczył razem z kulturą, której był on przedstawicielem. Jest tutaj nad czem się zadumać — i dumania te będą dość pocieszające dla duszy.

IV.

Należy jednak zauważyć, że wśród owych trudnych do wymówienia imion spotykają się też imiona bardziej znane: Onufry, Pachomjusz, Paizjusz; nic niema w tem zadziwiającego, gdyż odpowiednie imiona kalendarza chrze-

ścijańskiego są imionami egipskimi, które dostały się doń dzięki świętobliwym czynom mnichów i pustelników egipskich. Z chwilą ustalenia tego faktu, ciekawości, jaką budzą imiona, stało się zadość, przynajmniej ciekawości nie-egiptologa; lecz to, co powiedzieliśmy o posiadanej przez nich znajomości języka greckiego, wymaga zastrzeżenia.

Chodzi o to, że w wielu pokwitowaniach widnieją dodatki: „pisałem ja, ten a ten“, częstokroć wraz z nadmienieniem urzędu: „inspektor podatków“, „sekretnarz“—lecz są to tylko poświadczenia, poręczające autentyczność dokumentu.

Są inne, bardziej niedwuznaczne. Tak, na kwicie, wystawionym przez arendarza Symona, syna Jazarowego, widnieje: „Pisał Dellus, na prośbę Symona: gdyż tenże pisać nie umie“; nie dziwnego — Symon, jak widać z imienia, był Żydem. Na innym kwicie mamy taki przypisek: „Pisał zamiast niego Eumenes, na jego prośbę, gdyż pisze on niezbyt biegle“. Czy ma to znaczyć: „Za niepiśmiennego podpisał się...“? I w tem nie byłoby nic osobliwego: wszak i ów nieprzyjaciel Arystydesa w takim samym znajdował się położeniu. Lecz nie; na innej jeszcze cegielce, gdzie spotykamy taki sam przypisek, inną ręką dodano: „Ja, Damon, zgadzam się z wyłuszczonego wyżej“. A więc Damon nie był niepiśmienny, lecz tylko pisał „niebardzo biegle“, to jest, widocznie, nie znał się na skomplikowanym i odpowiedzialnym stylu kancelaryjnym. Skoro zaś w razie pokwitowania niewłasnoręcznego niezbędne bywało omówienie, tedy, wolno wnosić, że kwity, na których omówienia takiego nie było, pisane były własnoręcznie, t. j. wszyscy ci Pachnubjusze i t. d. umieli czytać i pisać, a mianowicie, czytać i pisać po grecku. I, znowu, jest to rezultat pocieszający.

Mimochodem dotknijemy i innych szczegółów rodzajowych. Tak, w niektórych miejscowościach poborcy podatków rozpoczynali tekst pokwitowania od ukłonów dla płatnika — podaliśmy przykład taki wyżej; płacący niewielkiej przez to doznawał ulgi, jednakowoż istnienie podobnego zwyczaju świadczy o pewnej ludzkości w stosunkach między obiema stronami. Na innych tabliczkach czytamy przypisek: „Z napisanego pierwszej korzystać nie powinno“—t. j. wyrażając się językiem współczesnym: „kwit poprzedni unieważnia się“; przyczynę tłumaczy nam motyw, zachowany na jednej cegielce: „Skutkiem tego, że zakradła się w nim pomyłka“—jeszcze jeden więcej dowód zawiloci i odpowiedzialności stylu kancelaryjnego.

Rozumie się samo przez się, że wszystkie kwity starannie były datowane. Pesymiści mogą upatrywać w tem ironję losu: czyż to istotnie nie jest przykre, że my, co nie znamy dokładnie roku Narodzenia Chrystusa Pana, wiemy przecież zupełnie ściśle, że Spukajos, syn Pmui, uiszczył swoje dwie drachmy podatku kąpielowego właśnie 26 Paini, w 22 roku panowania Tyberjusza t. j. 20 czerwca roku 35 naszej ery? Optymiści, wszelako, odpowiedzą: cóż, dzięki i za to. Naprzód, te daty dokładne ułatwiają nam odtworzenie całego rozwoju przemysłu glinianego w Egipcie w ciągu sześciu wieków... jest to, dajmy na to, sprawa nie dla wszystkich ciekawa. Powtóre, dają nam one ewolucję w tymże okresie greckiego pisma kursywnego, a wraz z nią także możliwość datowania innych, bardziej zajmujących pomników. Po trzecie, dzięki nim, osiągamy możliwość kojarzenia z określonym czasem także tych instytucji ekonomicznych, o których mowa jest w tekście pokwitowań.

V.

Ten trzeci punkt jest, oczywista, najistotniejszy. Jakkolwiek lakoniczne są nasze cegiełki, — półtora z górą tysiąca okazów stanowi materiał statystyczny nader pokąźny; grupując dokumenty jednorodne, tłumacząc jeden zapomocą drugiego, z wolna odtwarzamy owo tło, na którym stają się one zrozumiałe — organizację podatkową Egiptu za rządów Ptolemeuszów i za rządów rzymskich. Cegiełki stanowią, wprawdzie, nie jedyne nasze źródło w tym zakresie; posiadamy również i luźne dokumenty literackie w dziełach historyków starożytnych; mamy, po-
zatem, i jest to rzecz bardzo cenna, papirusy, przechowane przez te same niezawodne piaski kraju faraonów. Z tych wszystkich źródeł poznajemy w rysach ogólnych system obarczenia podatkowego Egiptu w nadmienionych epokach; cegiełki łączą się z nimi, jak praktyka łączy się z teorią, jak ilustracje łączą się z tekstami. Ożywiają one dane teoretyczne, a zarazem urozmaicają je, wnosząc do nich te poprawki, które wywołuje czas lub warunki miejscowe. Przesuwa się przed nami długi szereg rozmaitych poborów państwowych: podatek pogłówny, rzemieślniczy, akcyza na sól, podatek od zboża, owoców, orzechów, oliwy i t.d., daniny na rzecz różnych instytucyj na posąg dla cesarza... niestety! i na ten cel pobierano podatek pogłówny, wynoszący 3—4 obole od człowieka, a gdy bywało dwu cesarzów jednocześnie, to i podatek bywał podwójny. Przesuwa się przed nami, następnie, niemniej długi poczet instytucyj i urzędów, powołanych do pobierania podatków. Dowiadujemy się stąd, że wszystkie podatki, w najszerszym tego słowa znaczeniu, oddawano w dzierżawę z licytacji publicznej: kto ofiarował sumę najwyższą, ten otrzymywał prawo zbierania do swej szka-

tuły określonych podatków w określonym okręgu. Nie znaczyło to jednak, że państwo zrzekało się na rzecz dzierżawców gospodarowania w pozyskanym okręgu: obstawiało ich ono swymi kontrolerami, działalność zaś tych ostatnich była tak krępująca, że sama nadzieja nadwyżki niedość skuteczną była dla dzierżawców atrakcją: wypadło uciec się do pewnego rodzaju wynagrodzenia dziesięcioprocentowego.

Wszystko to wymagało zarówno dbałej, jak za-
wilej rachunkowości i tutaj to właśnie papirusy współzawodniczą z cegiełkami: księgi przychodu, naturalnie, składają się z papirusów; z władzą należy korespondować na papirusie, atoli kwity centralnego banku, wydawane dzierżawcom, i kwity tychże, wydawane płatnikom — wypisywano na cegle. I dlatego to przechowało się ich do nas takie mnóstwo.

VI.

Lecz może spytać czytelnik, do czego jest nam to wszystko potrzebne? Otóż, potrzebne jest niewątpliwie i potrzebę tę uzasadnić będzie łatwiej, niżli niejednemu się zdaje.

Instytucje rozwijają się organicznie, jak rośliny; teraźniejszość wyrasta z przeszłości i dlatego wyjaśnić ją można jedynie na zasadzie przeszłości. Nie każda, wprawdzie, przeszłość wyjaśnia naszą teraźniejszość; musi ona z teraźniejszością naszą pozostawać w związku przyczynowym i genealogicznym. W państwie Azteków także istniała, należy przypuszczać, jakaś organizacja podatkowa; gdyby atoli udało się nam organizację tę ujawnić, nie miałyby dla nas znaczenia szczególnego, niema bowiem nici, wiążących kulturę Azteków z naszą.

Co innego—Egipt pod rządami Ptolemeuszów i Rzymu. W dobie obecnej ustalono, że monarchja Ptolemeuszów pod względem ekonomicznym oraz skarbowo-administracyjnym była mostem między Grecją a Rzymem: tutaj instytuty republik greckich osiągnęły ten stopień szerokiego, mocarstwowego rozwoju, który uzdatnił je do wejścia w skład olbrzymiego organizmu państwowego—Rzymu cesarskiego. Rzym zaś cesarski był to kolosalny basen, którego odnoga zachodnia cywilizowała państwa przeważnie romańskie i germańskie nowej Europy, wschodnia zaś, czyli Bizancjum, — Bałkany i późniejszą Rosję.

Jest to fakt, którego pominąć nie wolno, gdyż pominięcie takie pociągnęłoby za sobą karę w postaci obскурantyzmu ze wszelkimi jego następstwami natury umysłowej i moralnej. Nie może być ani narodowych ani chronologicznych przegród tam, gdzie istnieje jednolita, ciągła, ale nie prostolinijna, ewolucja; na wyjaśnieniu jednolitości tej ewolucji zasadza się właśnie najważniejsza zasługa młodej historii ekonomicznej świata cywilizowanego, przyczem pewna zasługi tej cząstka przypada w udziale także i nowonarodzonej „ostrakologii“.

PIOSNKA ROBOCZA

(1900)

I.

A jęk ten u nas pieśnią się zowie...
(Niekrasow).

Tak, jęk ten pieśnią się zowie — i to nie tylko w ojczyźnie poety, lecz wszędzie tam, gdzie rękoma i wogóle siłami ludzkimi dokonywa się ciężki trud fizyczny; właśnie trud, a nie samo tylko regulowanie wykonywanej przez siły przyrody pracy. Niegdyś oznaką każdej osady ludzkiej była „pieśń podobna do jęku“, dobywająca się z ust młynarza lub częściej młynarki; oznaka ta była do tego stopnia charakterystyczna i uderzająca, że u proroka Jeremjasza jej przerwanie jest porównane z opustoszeniem ziemi. Było to w owych czasach, gdy nie znano jeszcze innego młyna, prócz ręcznych żaren: młynarka, naciskała rękami i piersią drażek, wprawiający w ruch górny kamień żaren, i rozpoczynało się męczące, jednostajne kręcenie, któremu towarzyszył jednostajny zgrzyt młynka i równie jednostajna pieśń robotnicy. Zabytek takiej pieśni ze świata starożytnego przypadkowo dochował się do naszych czasów; ojczyzną jego jest Lesbos, jego czasem — epoka rozkwitu tej wyspy pod przewodem miasta Mityleny i jego władcy, mądrego Pittaka, który, jakkolwiek z niskiego pochodził rodu, osiągnął najwyższą w swem państwie godność. Jego to właśnie wspominały w swej pieśni młynarki lesbijskie:

Miel, mój młynku, miel:
Wszak i Pittak nasz też meł,
On — co wielką Mityleną teraz włada!

Gdy się zwróci uwagę, że praca szła bardzo powolnie, i że dlatego ilość robotnic była stosunkowo duża, wówczas można sobie wyobrazić rolę „pieśni przy żarnach“ w fizjognomji akustycznej, by się tak wyrazić, wsi starożytnej. Lecz oto dokonano wynalazku, który zasadniczo, choć nie od razu, zmienił tę fizjognomję: wynaleziono młyn wodny. Z jakim westchnieniem ulgi powitał go świat starożytny, — o tem możemy sądzić z jednego, również przypadkowo dochowanego w antologii greckiej, epigramu:

Dajcie już ręką odpocząć; spokojnie śpijcie młynarki,
Niech sobie kogut okrzykiem głośnym oznajmia świt:
Bo Nimfom rzecznej głębiny Cerera trud wasz zleciła,
Więc rozigrały się żywo, bijąc o koła brzeg.
Widzicie, osie wirują, a osi kręcone sprychy
Z turkotem pędzą potężnym kamieni ciężar dwu.
Znowu nastąpił wiek złoty — bez trudu i bez wysiłku
Możemy znowu spożywać Cerery świętej dar.

Czyja robota, tego i pieśń; pieśń młynarki zastąpiła pieśń Nimf głębi rzecznej. Lubimy tę pieśń i rozumiemy Schuberta, który uczynił z niej wtór dla swych cudnych *Müllerlieder*; z tem wszystkiem przyznać należy, że piosnka przy żarnach odeszła w wieczność. Ten sam los spotyka w naszych oczach również i tę „burłacką“ (flisaczą) pieśń, która doniedawna jeszcze unosiła się „nad wielką ruską rzeką“ — Wołgą; zastępuje ją inna pieśń, znacznie mniej przyjemna dla naszych uszy, niż ta pieśń Nimf, — ciężkie, gniewne parskanie statku — holownika. To samo

mamy wszędzie: w miarę rozkwitu techniki o jej rozmaitych gałęziach rozkazująco-beznamiętny szum maszyny zabija skromną i tkliwą piosnkę roboczą; jeszcze kilka dziesiątków lat — i z pieśni-jęku pozostanie wspomnienie tylko.

II.

Czy należy pragnąć nadejścia tego czasu, czy też obawiać się go? I to i tamto jest jednakowo bezużyteczne. Bez względu na to, jakimi uczuciami będziemy towarzyszyć ewolucji, która w naszych oczach zachodzi, powstrzymać jej nie zdołamy, nie zachowamy przy życiu tego, co skazane na śmierć. Piosnka robocza jest skazana; to też obchodzimy się z nią, jak ze skazaną — bawimy się z nią i pieścimy. Całe zastępy „folklorystów“ zajmują się jej wyszukiwaniem i zapisywaniem; wydaje się ją w częstych zbiorach, w oryginalnych tekstach; z nutami oryginalnych melodij, a nawet, Boże odpuść, z akompaniamentem. Co większa: przenosi się ją do sal koncertowych, własnych i zagranicznych; specjalnie tę niekrasowską napewno więcej ludzi słyszało w wykonaniu chórów męskich, niż w pierwotnem jej środowisku, z cierpiącej pieśni burłaków wołzańskich.

Nie mało honorów dostało się w udziale piosnce roboczej; pieści ją moda, szanuje również nauką. Zajęcie tej ostatniej wypowiada się w sposób mniej huczny i krzykawy, ale zato jest ono, miejmy nadzieję, pewniejsze i trwałe; o niem własne będzie mowa w dalszym ciągu.

Chodzi o to, że wedle teorii znanego ekonomisty niemieckiego, Karola Büchera, piosnka robocza jest, ni mniej ni więcej, a tylko rodzicielką poezji i muzyki wogóle. Badań swoje, które zaprowadziły go daleko poza dziedzinę

jego nauki specjalnej, ogłosił Bücher w r. 1897 w pracach saskiej *Gesellschaft der Wissenschaften* — nie jako coś wykończonego, a tylko poci, ażeby zwrócić uwagę specjalistów na poruszone przezeń zagadnienia. I w rzeczy samej, uwagę zwrócono; zewsząd — jak to często zdarza się w Niemczech, przy tej godnej zazdrości kooperacji nauk i uczonych, o której gdzieindziej często nawet pojęcia nie mają, — posypały się nowe materiały, zarzuty, poprawki, wskazówki; w rezultacie, już w dwa lata później autor mógł dokonać drugiego wydania w postaci solidnej, samodzielnej książki *Arbeit und Rhythmus* (Lipsk, 1899 r.). Książkę tę spotkało jeszcze przychylniejsze przyjęcie ze strony przedstawicieli najrozmaitszych nauk: nawet filologia klasyczna, tak zazdrośnie strzegąca swego działu od wycieczek poszukiwaczy przygód z dziedzin sąsiednich, — nawet ona musiała wypowiedzieć ustami jednego ze swych koryfeuszów, Ulrycha von Wilamowitza, że autorowi udało się wykryć „jeśli nie korzeń wogóle, to jeden z korzeni poezji“.

Jak to rozumieć?

Przedewszystkiem nasuwa się pytanie, co to takiego piosnka robocza? Odpowiedź: „pieśń wykonywana przy pracy“ nie wyjaśnia niczego, ponieważ wywołuje ze swej strony pytanie, co to takiego praca? Ekonomiści wiedzą o tem doskonale... lub, conajmniej, udają, że wiedzą; jednakowoż ich odpowiedzi, bez względu na swą jakość, dla naszego celu nie nadają się, ponieważ każde, dążące do pełni, określenie naszego pojęcia musi zawierać w sobie także i pracę umysłową, która jednak nie była i być nie mogła bodźcem do pieśni. Ograniczając się tedy do pracy fizycznej, — jak to właśnie zrobił Bücher — można powiedzieć, że praca fizyczna, zwana poprostu robotą, jest

ruchem mięśni, skierowanym ku osiągnięciu celu pożytecznego, leżącego poza nim samym. Określenie to nie od razu może wyda się zrozumiałem; wystarczy jednak wspomnieć o zabawie, której cel zawiera się w niej samej, a stanie się ono jasne. Naturalnie — przyczepiać się można; tak np. „przechadzać się dla ruchu“ nikt nie nazwie pracą, a tymczasem podpada to pod nasze określenie; z drugiej strony — wyraz „pożytecznego“ należy zastąpić przez określenie „uświadamianego sobie jako pożyteczny“, ponieważ, w wypadku przeciwnym, robotnicy, budujący stos dla Jana Husa, pozostaną poza zakresem. Wszystkie te przyczepki zacierają się wobec zasadniczej wady określenia, które robi je nieprzydatnym dla wszelkich historycznych badań pracy - roboty: staramy się przeprowadzić granicę pomiędzy pracą a zabawą, a tymczasem w pierwotnym stanie człowieka obydwie te pojęcia pokrywają się. Pracę dzikusa wywołuje w równej mierze dążność do wyładowania nagromadzonego zasobu energii, jak i pragnienie osiągnięcia, leżącego poza jego robotą, pożytecznego celu; jest to nie czysta praca, lecz r o b o t a z a b a w a, a okoliczność ta nie pozostała bez wpływu na charakter piosnki roboczej.

A więc robota - zabawa stworzyła pieśń jęk?

Nie, nie ona; żeby piosnka robocza stała się pieśnią-jękiem, w tym celu pierwotna robota - zabawa sama musiała przekształcić się w robotę - męczarnię.

III.

Wszystkie regularne funkcje organizmu ludzkiego odbywają się rytmicznie; w równomiernych interwałach podnosi się i opada nasza pierś, w równomiernych interwałach bije nasz puls, ten żywy metronom, regulujący grę

życia w naszych żyłach. Gdyby w myśli usunąć świadomość naszego organizmu, to i wszystkie inne funkcje życia będą ściśle przestrzegać określonego rytmu, aż do tej wielkiej pauzy, którą nazywamy śmiercią. Świadomość narusza rytm; nie znając go dla własnych funkcji, przerywa go ona również w tych regularnych funkcjach naszego ciała, na które może rozciągnąć swą władzę; jej to zawdzięczamy wszystkie przyspieszenia i zwolnienia rytmu tak w pracy płuc, jak i obiegu krwi. W związku z tą różnicą pozostaje jeszcze inna. Nierytmiczne funkcje świadomości nużą nasz organizm; to też wymaga on odpoczynku pod postacią snu. Naodwrot, rytmiczne funkcje oddychania i obiegu krwi nie nużą nas; dlatego też nie przerywają się i trwają nadal, również podczas snu.

Z tego wynika, że każda robota fizyczna będzie nas nrzyć tem więcej, im bardziej będzie zależeć od świadomości, a tem mniej, im ściślej będzie związana z regularnymi funkcjami naszego organizmu; naturalna dążność do zrobienia roboty mniej nużącej sprawia, że człowiek tem samem usiłuje przekształcić ją ze świadomej w automatyczną. A to z kolei pociąga za sobą rytmiczność roboty: postawiona w związku z regularnymi funkcjami organizmu, całkiem naturalnie poddaje się ona rytmowi. Tak tedy robota, im bardziej jest rytmiczna, tem mniej nas nuży; pierwszym krokiem dla ulżenia roboty fizycznej jest poddanie jej rytmowi.

Na tem polega fizjologiczne znaczenie rytmu; na tem także — jako że siła robocza jest głównym czynnikiem ekonomji politycznej — znaczenie jego ekonomiczne. Dlatego właśnie powiada Bücher (366): „nie możemy wtórować ekonomistom współczesnym, uważającym wszelką jednostajną pracę za przytępiającą i w najwyż-

szym stopniu wyczerpująca. Właśnie jednostajność pracy stanowi największe dobrodziejstwo dla człowieka, dopóki on sam może wyznaczyć tempo swoich ruchów i może je przerywać wedle życzenia; ona tylko dopuszcza tę rytmiczność i automatyczność pracy, która sama przez się sprawia nam zadowolenie przez to, że uwalnia naszego ducha i daje pole fantazji... Nuży człowieka taka tylko jednostajna praca, która nie dopuszcza rytmu i przy każdej nowej operacji wymaga nowej, chociażby nawet jednostajnej czynności naszej świadomości, jak dodawanie całych kolumn liczb, przepisywanie tekstów i t. d.“. I tu właśnie zaznacza nasz autor: „Bardzo subtelne spostrzeżenia o wpływie automatyzmu na ustrój duchowy pracującego i na jakość pracy, nadto o wpływie przeszkód, naruszających rytmiczny bieg pracy i wymagających nowego namysłu, patrz u L. Tolstoja, *Anna Karenina*, T. I cz. 3, r. 4 i 5“.

Do tego fizjologicznego i ekonomicznego znaczenia rytmu przyłącza się trzecie, które możnaby nazwać socjologicznem; występuje ono zawsze, ilekroć w tej samej pracy bierze udział więcej ludzi. Każdy oglądał, jak robotnicy przy budowie kamiennego domu przerzucają cegły z piętra dolnego na wyższe. Jest to naprawdę piękny widok; jest on piękny, dzięki ściśłemu rytmowi, z którym każdy robotnik, pochylając się, chwyta cegłę i, prostując, rzuca towarzyszowi. Tutaj jednakowoż przestrzega się rytmu nie dla piękna i wcale nie dla zaoszczędzenia sił: niechaj tylko robotnik spróbuje naruszyć rytm, a cegła trafi go w głowę lub przeleci obok niego.

Takie właśnie okoliczności współdziałały przy powstaniu rytmu w robocie; rytmowi temu jednak, oprócz samej

T. Zieliński: Z życia idei S. I.

miarowości ruchów pracującego, skierowanemu na jakikolwiek przedmiot zewnętrzny, towarzyszy dźwięk; tutaj należą nie tylko takie głośne dźwięki, jak uderzenie młotka lub „baby“, plusk wiosel i t. d., lecz także mniej wyraźne, jak świst kosy lub tarcie cegły o stwardniałą rękę robotnika.

W ten sposób każda praca ma towarzyszkę w swojej pieśni, składającej się na razie z samego tylko szumu rytmicznego; jest to pieśń roboty, ale jeszcze nie pieśń robocza.

IV.

„Zajęty ciężką pracą fizyczną, człowiek w chwili najwyższego napięcia mięśni robi, tak zwaną, pauzę inspiracyjną, ściągając mięśnie szczeliny głosowej i nie dając w ten sposób ujścia ściśniętemu w ustach powietrza. Z osłabienia mięśni t.zw. potrącenie inspiracyjne wypycha języczek zamykający, przyczem drganie więzadeł głosowych powoduje głośny wydech, wyrażający się zależnie od okoliczności, już to jako otwarte samogłoskowe *a, o*, już to jako zwarte, spółgłoskowe *uf, up* i t. d.“. W ten sposób objaśnia jeden z licznych doradców i pomocników Büchera, medyk Oppenheim (str. 30), fizyczną potrzebę człowieka — w pewnych momentach swojej roboty, — aby wykrzyknąć.

Powtarzane w pewnych odstępach czasu, których miarowość warunkuje rytm samej pracy, owo pokrzykiwanie stało się załącznikiem pieśni roboczej. Pierwotna piosnka robocza nie zna słów, albo też składa się jedynie z wykrzykników, których charakter zależy od charakteru samej pracy. Podobnie piosnka ta nie zna, albo prawie nie zna melodji; składa się z samego tylko rytmu, pokrywają-

jącego się z rytmem samej roboty, przyczem jednak osłabienie napięcia wyraża się, rzecz prosta, nie tylko przez osłabienie, lecz także niżenie dźwięku.

Tak przedstawia się fizjologicznie pochodzenie piosnki roboczej; należy tylko pamiętać, że same przez się czynniki fizjologiczne mogą dać jedynie jej zarodek, lecz nie ją samą. Bądź co bądź, nawet w tej swojej postaci pierwotnej, jest ona wielkością realną, a nie owocem konstrukcji; wiele przytoczonych przez Büchera piosenek ludów fińskich składa się z samych tylko dźwięków miarowych, bez melodji i słów; a zresztą nawet w poważnej części zupełnie rozwiniętych, jeśli można tak się wyrazić, literackich pieśni wykrzykniki stanowią trwałe ośrodek, wokół którego grupują się, zmieniające się wedle okoliczności, słowa. Tak ma się rzecz z tą staro-grecką piosnką, którą czytamy w komedji Arystofanesa *Irenie* (gdzie przy pomocy lin trzeba usunąć kamień z wejścia do podziemia, w którym zamknięto boginię pokoju, Irenę):

Nuże wszyscy, nuże wraz!
Zaraz, zaraz koniec już!
Wyężajcie się, a mocno,
niechaj ciągnie każdy zuch!
Oto zaraz koniec już!
O! hejże wszyscy, hejże wraz!
O! hejże, hejże, hejże, hejże, hejże, hejże!
O! hejże, hejże, hejże, hejże wraz!

Jakże jednak objaśnić pochodzenie tych dwu elementów, których brakowało piosnce roboczej w jej formie pierwotnej — melodji i słów?

Pierwsze pytanie prowadzi nas w ciemną dziedzinę muzyko-medycyny; bez względu na to, jak będziemy objaśniać to zjawisko, pozostaje faktem, że oprócz rytmu również i melodja wywiera podniecający wpływ na człowieka.

Liczne doświadczenia, przeprowadzane przez psychologów-eksperymentalistów, nie pozostawiają wątpliwości co do ożywczego oddziaływania melodji na znużony organizm. Dlatego właśnie z bicia w bęben, właściwego (w tej lub innej postaci) ludom pierwotnym, rozwinął się marsz melodyjny; tę samą ewolucję możemy wykryć także i w innych sferach roboty fizycznej. Początkowo stanowisko melodji było nieznaczne; ulega ona bowiem częstym zmianom w porównaniu ze stałym i niezmiennym rytmem; powoli, stopniowo nabiera ona siły i wraz z rytmem określa akustyczną fizjonomję piosnki roboczej.

Natomiast co się tyczy słów, to powstanie ich było procesem znacznie bardziej zawiłym.

Pierwsze ze względu na starszeństwo (choć bynajmniej nie na zajęcie) miejsce zajmują słowa-sygnały. Musiały one bezwarunkowo wystąpić przy pracy zbiorowej, osobiście przy takiej, która wymagała możliwego skupienia siły roboczej dla uderzenia, pchnięcia i t. d. Te słowa-sygnały nieznacznie różnią się od samych wykrzykników, tembardziej, że wykrzykniki te, wywodzące się z pojedynczych wysiłków każdego, przy zbiorowym charakterze roboty mogły i musiały służyć także jako sygnały.

Obydwa te elementy razem wzięte tworzą szkielet piosnki roboczej; ciało jej powstało w inny sposób.

V.

Dla zrozumienia tego sposobu musimy sobie przypomnieć fakt, ważny dla powstania piosnki roboczej, t. j., że początkowo praca człowieka miała charakter roboty-zabawy. W tym pierwiastku zabawy, zaprawiającym pracę, leży zarodek wszelkiej sztuki; między innymi także i poezji.

Udział świadomości, konieczny w początkach każdej

pracy, słabnie w miarę tego, jak ona sama przybiera charakter automatyczny. Im dalej, tem mniej zajmuje się ona ruchami ciała, przechodzącymi w mechaniczne; ale równocześnie podniecenie, zrodzone przez rytm, udziela się świadomości, poczyną ona pracować żywiej, energiczniej, niż w zwykłym czasie. Napływająca, a niewydana na robotę siła szuka sobie zastosowania i zastosowanie to całkiem naturalnie znajduje w zabawie. Piosnka robocza, w swej najlepszej, muzycznej części — jest zabawą świadomości, uwolnionej od obowiązku kontrolowania pracy mięśni i podniecanej przez towarzyszący pracy jej rytm.

A jak tylko wystąpi potrzeba twórczości — przedmiotów twórczości niedaleko szukać przychodzi. Jest ich wystarczający zapas, poczynając od przedmiotów samej roboty, biorąc dalej uczestników i obecnych, następnie uczucia pracującego, kończąc wreszcie jego wspomnieniami.

Przedmiot roboty budzi naturalnie zajęcie pracującego, jeśli tylko jest on zainteresowany w jego powodzeniu, co zdarza się najczęściej przy robocie wolnej, a nie zależnej. Powodzenie to zależy nie tylko od dobrej woli pracującego, lecz nadto od całego szeregu przypadkowych okoliczności, które człowiek pierwotny skłonny był przypisywać wpływowi tajemniczych sił. Te tajemnicze siły należy zjednać sobie, lub spętać zarazem, w chwili powstania przedmiotu, któremu mogły zaszkodzić; w ten sposób do pracy przyłącza się wróżba, z pieśni roboczej wyrasta pieśń-zamówienie, *carmen* zmienia się w *charme*.

Jednakowoż jest to zanażdo poważna sprawa, by traktować ją lekkomyślnie. Nie każdy robotnik posiada tajemnicze wróżby; być może pewnie będzie wezwać za za-

płatą kompetentnego człowieka, by śpiewał przy pracy. W ten tedy sposób pieśń robocza oddziela się od samego robotnika, rodzi się nowa warstwa — klasa śpiewaków; ze świata antycznego dochowała się nam wśród tak zw. „epigramów homeryckich“ zastanawiająca pieśń tego rodzaju:

Jeśli wam nie żal grosiwa, pieśń wam zaśpiewam, o zduny!
Słuchaj mych modłów, Ateno, piec osłaniając prawicą,
Daj, aby wyszły na chlubę, i garnce, i flasze i misy,
By wypaliły się dobrze i piękne zyski przyniosły,
By sprzedawały się łatwo na miasta rynku, ulicach,
By z hojnych owych zarobków pieśni też była nagroda.

Jeśli zaś, plemię bezwstydne, śpiewaka oszukać zechcecie,
Zaraz wam z pieca zduńskiego biesy przywołam tu wszystkie,
Hej! Garkotłuku, Surowcze, Trzaskunie i Rozbijako,
Hej, Niezgaszony, coś tyle już zadał klęsk owej sztuce,
Walcie i dom i ognisko — i piec przewróćcie dnem w górę,
Walcie i niszczenie, garniarze zaś niechaj wrzawę podniosą.
Jak końskie szczęki zgrzytają — piec niechaj zgrzyta tak samo,
W czerepy wszystko zmieniając, i garnce, i flasze, i misy.
Ty także, córo Słoneczna, czarownice pani, Cyrceo!
Ziół dorzuć im tak skutecznych, by z majstrem dzieło przepadło.
Również i Chiron-władka niech spieszy z swymi Centaury,
Tymi, co uszli prawicy Herakla i tymi, co legli.
Rozdeptajcie wszystko dokoła, niech z trzaskiem piec się rozwali,
A oni z jękiem żalonym na klęskę niech patrzą nieszczęsną.
Ja z śmiechem będę spoglądać na łotrów tych dołą wyborną,
Jeśli zaś pomóc ktoś zechce — to niechaj całą mu głowę
Piomień opali — by innym los jego posłużył nauką *)!

Tak wygląda zetknięcie czarodziejstwa z pieśnią roboczą. Nie możemy, oczywiście, twierdzić, że pieśń-zamó-

*) Nie wadzi zaznaczyć, że pieśń ta natchnęła Słowackiemu kilka strof *Króla Ducha*. Bardzo zajmującą sprawę tę przedstawia prof. Tadeusz Sinko w rozprawie o *Hellenizmie Słowackiego*, odb. z Rozp. Ak. Um. w Krakowie, 1909 r.

wienie, oraz pieśń-modlitwa stanowczo rozwinęły się z niej, że nie posiadały swego korzenia samodzielnego; wystarczy, że dowiedziono możebności takiego rozwoju.

Oprócz przedmiotu roboty, pobudzona i twórcza myśl pracującego mogła zatrzymać się na pracujących oraz obecnych. Jeśli obecny był gospodarz i pracodawca, to jego osoba odsuwała wszystkie inne; chwalono go, jeśli na to zasługiwał, lecz zawstydzano i ganiono, jeśli przez skąpstwo dawał do tego powód. Towarzyszków zazwyczaj drażniono — towarzyszki, rozumie się, jeszcze bardziej. Mogło to odbywać się po kolei; wówczas powstawała pieśń-dialog. A pieśń-dialog to załączek dramatu.

Nierzadko jednak charakter roboty lub usposobienie pracujących było takie, że świat zewnętrzny nie przyciągnął ich uwagi; wówczas pokarmu potrzebie twórczości dostarczał świat wewnętrzny. To, co półświatdomie kryło się w głębiach duszy jako uczucie radości lub smutku, to teraz, pod wpływem pobudzającego rytmu, oblekało się w słowa i dźwięki, przechodziło w pieśń. Tak powstała piosnka miłosna, a nadto pieśń-dumka; ta ostatnia, jako poświęcona wspomnieniom, z natury posiada charakter liryczno-epicki. Wszystko to, co powiedzieliśmy tutaj, potwierdza masa przykładów; bez wątpienia wszystkie rozgałęzienia poezji mogły powstać z pieśni roboczej.

Jednakowoż, ażeby to mogło się zdarzyć, na to potrzebny był krok dalszy — emancypacja pieśni roboczej.

VI.

Jeśli, biorąc za punkt wyjścia rozwinięte typy poezji, postawimy sobie za zadanie rozpatrzyć w porządku rosnącym ich rozwój, oraz, o ile możliwe, ich powstanie, to bezwarunkowo za każdym razem natknijemy się na je-

dyną i nierozłączną tryjadę, stanowiącą ziarno wszelkiej poezji: ta tryada jest połączeniem słów, melodji i tańca. Im starodawniejsza jest poezja, tem bardziej przeważa w niej muzyka nad tekstem, a taniec nad obydwiema; on właśnie jest najstarszym pierwiastkiem trójki. On też pierwszy uległ odrzuceniu; pieśń zaś, uwolniona od tego obciążającego ją elementu, pieśń jako taka, t. j. jako szereg śpiewanych wierszy, rozpoczęła nowy, swobodniejszy żywot. Z kolei odpadła muzyka, początkowo jako wtór, następnie zaś również jako śpiew; pieśń przekształciła się w utwór wierszowany, który można było rozpowszechniać nie tylko ustnie, lecz także pisemnie. Jednakowoż charakterystyczny element wiersza — rozmiar był tylko przeżytkiem muzyki i tańca; z ich upadkiem przestał on być potrzebny — forma wierszowana przechodzi w prozaiczną.

Tak tedy, chcąc doszukać się pochodzenia poezji, musimy trzymać się jej związku z tańcem. Ale teraz pytanie, czym jest taniec? Jeśli wywodzi się, zgodnie z wymaganiami tematu, od formy najstarszej i pierwotnej, to trzeba powiedzieć, że taniec to rytmiczne ruchy ciała, a nie tylko samych nóg. Z określenia tego widać jasno, że taniec jest bezpośrednio spokrewniony z pracą fizyczną; różni się od niej tylko brakiem tematu, ku któremu byłby skierowany, t. j. sensem, nie zaś formą. Siewca w czasie roboty równomiernie, z określonym rytmem postępuje z nogi na nogę, zapuszcza rękę w worek, następnie, szybko ją prostując, rozrzuca ziarno. Jest to praca, ponieważ celem wszystkich opisanych ruchów jest zasianie pola. Usunąć ten cel, odbierzyć siewcy worek, lecz każe mu wykonać te same ruchy, a otrzymacie nie pracę lecz taniec. Taniec ten nazywamy mimicznym, ponieważ myśl o sianiu nie opuszcza tańczącego i nas, jego widzów; nie

trudno jednak wyobrazić sobie stopniowy zanik tej myśli towarzyszącej. Następstwem będzie tu stopniowa zmiana i uproszczenie ruchów, charakterystycznych właśnie dla siewu, ich tak zw. stylizacja, zupełnie analogiczna do tej, której w ornamentyce ulegają motywy roślinne; taniec mimiczny przekształca się w zwyczajny, pozbawiony myśli towarzyszącej, a co za tem idzie, treści.

Mamy podstawy przypuszczać, że wszystkie tańce powstały w ten właśnie sposób; a jeśli tak, to naszkicowaliśmy równocześnie drogę, na której pieśń robocza przechodzi w „chóralną“. Co prawda — nieprzygotowanemu czytelnikowi droga ta może wydawać się dość dziwną; bo i pocóż siewca będzie wykonywał wszystkie ruchy siewu, jeśli nie w celu zasiania niwy? Zdawałoby się, że robota rozumna jest wystarczająco nużąca; pocóż powtarzać ją bez celu? Wzgląd ten byłby zupełnie słuszny, gdyby nie okoliczności, o której mówiłem wyżej, t. j. charakter zabawy, właściwy pracy człowieka pierwotnego, wskutek czego wydaje mu się ona, bez względu na cel, zajmującą sama przez się; i właśnie ten to bezpośredni interes pobudzał do powtarzania. Z jednej strony przyjemna pobudka, uwarunkowana przez rytm roboty, była bodźcem i nagrodą dla ludzi, którzy wykonywali również robotę-taniec; z drugiej strony przypuszczano, że takie samo uczucie zadowolenia istniało u bogów-opiekunów pracy. Było tedy rzeczą całkowicie naturalną ich właśnie czcić przez płasy mimiczne, symbolizujące prace, które pozostawały pod ich pieczą.

Na tem właśnie polegało to, co wyżej nazwaliśmy emancypacją pieśni roboczej; z chwilą przekształcenia jej w chóralną odsłoniło się przed nią obszerne pole, na którym mogła rosnąć i rozwijać się swobodnie. Zabawa dla

zabawy zrodziła poezję dla poezji, stworzyła ten „nadmiar“, którego konieczność, stwierdzona przez znane powiedzenie francuskie, nigdy nie była kwestjonowana przez ludzi, mających choćby jakie takie pojęcie o faktach etnologicznych i kulturalno-historycznych.

VII.

Emanypacja piosnki roboczej była jednakowoż jednym tylko z obydwu kierunków, w których odbywał się jej rozwój; kierunkiem drugim, na odwrót, było jej upańszczyźnienie.

Robota-zabawa była tylko fazą w rozwoju ludzkości. Ludy dzikie zatrzymywały się na tej fazie; dla ludów natomiast kulturalnych nastąpił postęp, prowadzący — jakkolwiek nie we wszystkich dziedzinach równomiernie i równocześnie — do zróżnicowania. I tak „porwał się łańcuch pradawny“; piosnka robocza wydzieliła z siebie, z jednej strony — czystą zabawę, która wzięła pod swą opiekę poezję, z drugiej zaś strony robotę-pańszczyznę. A wraz z nią uległa pańszczyźnie również jej towarzysząca i pocieszycielka, piosnka robocza.

Powiedziałem już, że proces ten odbywał się nierównomiernie. W innych dziedzinach pracy metamorfoza, o której mowa, dokonała się bardzo wcześnie. Mówiąc np. o robocie młynarzy, nie potrafimy wskazać fazy, w której by ona nie była niewolna; dlatego też wszędzie, albo prawie wszędzie wykonywały ją kobiety i niewolnice. W innych jednak dziedzinach praca dobrowolna występuje obok pańszczyźnianej; to też właśnie tutaj warto zwrócić uwagę na odmienny charakter piosnki roboczej, tak w tym jak i w tamtym wypadku. Na stwierdzeniu tego odmiennie-

go charakteru właśnie polega jedna z najgłówniejszych zasług Büchera; dotyczy to przeważnie robót polnych.

Wyraźny i niewątpliwy fakt, że kilku ludzi razem może przy jednakowym nakładzie czasu i pracy wykonać większą masę pracy fizycznej, niż gdyby każdy robił oddzielnie, doprowadził do skojarzenia pracy. W zakresie robót polnych zasada ta wyrażała się dwojako: albo pod postacią skojarzenia dobrowolnego, albo też w postaci niewolnego, przyczem pod ostatnim należy rozumieć pracę niewolnika, pańszczyznę oraz robotę najemną, ponieważ, pomimo całej różnicy, co do reszty, te trzy odmiany, z interesującego nas punktu widzenia, są równorzędne.

Skojarzenie dobrowolne w celu dopomożenia wieśniakowi przy zbiorze chleba istnieje przeważnie na ziemiach słowiańskich. Na Ukrainie nazywa się ona „tołoka“. Uczestniczy w nim młodzież obojga płci; zapłata nie należy się, jednak jest zrozumiałe, że gospodarz nie może skąpić poczęstunku. Charakter tołoki jest wskutek tego odświętny; parobczaki i dziewczęta odziewają swe najlepsze stroje; kto tego nie posiada, może tylko powstarczać skargę dziewczyny ukraińskiej:

Na tym boci, na tołoci
Wsi choroszy chłopci,
Meneż maty ne puszczaże,
Bo w czornoj soroczi.

Nic więc dziwnego, że także piosnka robocza, towarzysząca tego rodzaju pracy, posiada charakter wesóły, świąteczny. Przy nieskrępowaniu pracy, oprócz rytmu, również równoczesny udział obydwu płci oddziaływa podniecająco; fantazja chętnie hula po zakazanych, lecz kuszących ścieżynkach wolnej i beztrudnej miłości. Pieśni

robocze „pomocników“ pełne są wzmianek i obrazków tego rodzaju.

Robota niewolna również posiada swą pieśń, tylko jej melodia jest inna. „Trud naszych rąk, pszenica, nasz pokarm, będzie dla drugiego; żona i dzieci w domu siedzą głędne, niema komu dbać o nich. Pokarm ich bierze kto inny, łzy wylewa młoda matka; pierś jej wysycha od głodu i płacze słaba dziecina“, — tak głosi pieśń gruzińska. „Ja, biedna niewolnica — zawodzi Estonka. — słuchę za zapłatę, w łańcuchy okuta niewolnica. Zawsze ja muszę iść, zawsze być pierwszą, choćby niebo zionęło ogniem, choćby deszcz mnie młócił“. Tego rodzaju przykładów dobrać można wiele. Swój wpływ ożywczy pieśń przejawia również i tutaj, daje ona ujście uczuciu półświadomemu, które bez niej nadal nękałoby duszę, tkwiąc w jej tajnikach. Charakter jednakowoż uczucia udziela się jej także; wyrosła w ucisku przemocy — politycznej lub ekonomicznej, wszystko jedno, — stała się ona pochyłą i bezbarwną, niby roślina, pełzająca pod kamieniem. Nie ma zabawy — niema wesołości; robota - męczarnia wydała pieśń-jęk:

Już zaczęły żniwiarki swą piosnkę zwyczajną,
Jak dzień słotny ponurą, tęskną, jednostajną.

VIII.

Ujęcie chronologiczne jest tu niemożliwe; gdyby nawet historii ekonomicznej udało się ustalić czas powstania niewolnictwa w każdej dziedzinie pracy, to i wówczas nawet nie posiadalibyśmy dość pewnych danych dla zajmującego nas tu zagadnienia, ponieważ nie udało się nam związać zachowanych piosnek roboczych z tym lub owym

czasem. Jedno tylko można powiedzieć napewno: że ta robota, która sama przez się posiada charakter tortury, i w czasach późniejszych była stosowana jako kara, nigdy nie była dobrowolną.

„Wśród wszystkich robót, wymaganych w gospodarstwie ludów pierwotnych, niema cięższej i nudniejszej nad pracę przy żarnach“, mówi Bücher: to też tutaj zawsze i wszędzie słychać pieśń-jęk: „Hej, róbcie i mielcie żywo!“ śpiewają robotnice Sudanu wschodniego; „Dzelbachowie są silni; jeśli nie będziemy pracować, obiją nas kijami“. To też są oni dzikimi; w odpowiednich pieśniach ludów cywilizowanych kij nie daje znać o sobie tak otwarcie. Mimo tego obecność jego odczuwamy *); przerzucając pieśni młynarskie, łatwo zrozumiemy, że wywołująca je robota, jest robotą pod kijem.

Rzecz jednak dziwna! Dlaczegoż przymieszki tej nie słychać w owej piosnce lesbijskiej, od której rozpoczęliśmy nasz szkic?

Miel, mój młynku, miel:
Wszak i Pittak nasz też meł,
On, co wielką Mityleną ninie włada!

„On był tym samym, czem my teraz; to znaczy, że i my możemy stać się tem, czem on stał się teraz“ — oto co chce powiedzieć nam ta najstarodawniejsza ze wszy-

*) Nie od rzeczy może będzie przypomnieć owo: „Pożynaj! nie powstawaj!“ w ślicznej pieśni do słońca żeńców Szymonowicza i nęhaj za pasem starosty. „Rzadko czeladnikowi kto dziś wyrozumie“, śpiewa Oluchna i, patrząc na mękę chorej staruszki, dodaje: „Patrz, jako ją katuje: za głowę się jąła nieboga; przez łeb ją ciął“. Pańszczyzna tedy nie odeszła daleko od niewolnictwa.

stkich znanych nam piosenek. I przypomina się pocieszająca wiara Greków starożytnych, wedle której:

Wszyscy szczęśliwi na Olimp odeszli, ziemię rzuciwszy,
Tylko nadzieja została, jak duch-pocieszyciel, wśród ludzi.

Tylko nadzieja może ulżyć brzemieniu ciężkiej pracy niewolnej; choćby nie wiedzieć jak gęsta była otaczająca nas ciemność — przestaje ona być nie do zniesienia, jeśli tylko widać punkt świetlany, obiecujący nam wyjście z niej na światło, na wolność. Niechaj sobie będzie ona daleko, niechaj osiągnięcie jej będzie dla nas tak niepodobne do wiary, jak niewiarogodny był dla młynarek lesbijskich los królewski; nic nie może nam przeszkodzić, jeśli tylko umiemy spodziewać się, wyobrażać sobie nasz ideał i bliskim i osiągalnym. Na jutro szczęście, powiemy sobie, a tymczasem — „miej, mój młynku, miej“.

PROZA ARTYSTYCZNA I JEJ LOSY.

(1899)

I.

W czasach dzisiejszych nie przywiązuje się zazwyczaj szczególnej uwagi do zagadnień, dotyczących artyzmu ujęcia prozaicznego. Od chwili, kiedy moljerowski *bourgeois* dokonał odkrycia, że on też umie *faire de la prose* i to tak, że żadne koncepty jego nauczyciela nie potrafią naprawić jej choćby na jotę, przekonanie o bezużyteczności wypracowania stylu prozaicznego jęło rozpowszechniać się coraz szerzej. Z pomocą przyszedł mu ruch neohumanistyczny z końca XVIII w. ze swym kultem przyrody i lekceważeniem wszystkiego, co sztuczne: wszyscy znają i pamiętają płomienne słowa o tem, wypowiedziane przez młodego Goethego w początkowych scenach *Fausta*. U nas zaś powiew humanizmu trafił na twardą jeszcze korę (pseudo-)klasycyzmu, nim zdążyła rozmięknąć pod promieniami „oświecenia“, jak wszędzie w Europie zachodniej. Dlatego też wpływ jego był wprost zabójczy; przewrotu dokonano gwałtownie, bożki ojców spalono i wytrzebiono doszczętnie. Nie znaczy to, by proza artystyczna w praktyce doznawała prześladowania: całkiem odwrotnie, — właśnie teraz zaczyna się powtórny jej rozkwit, ponieważ dopiero teraz wschodzą nasiona piękna formalnego, rzucone przez ojców, a dokonany, pod wpływem idei neohumanistycznych, powrót do natury pozwolił napełnić piękną formę godną treścią. Nie, bezpośrednio

ucierpiała nie praktyka, ale teoria: można było, nawet należało pisać dobrze, t. j. artystycznie, lecz nie należało zdawać sobie i drugim sprawy z tego artyzmu, nie należało dążyć do niego świadomie przez naukę, ćwiczenie, naśladowanie: wszelkie próby w tym kierunku pachniały retoryką, a retoryka — to przecież kwintesencja pseudoklasycyzmu, to najszpetniejszy z tak szczęśliwie spalonych i wytrzebionych bożków.

Dojść jednak do porozumienia można; a wiodą doń dwie drogi — teoretyczna i historyczna. Dla pierwszej, zdaje się, czas jeszcze nie przyszedł. Estetyka metafizyczna utraciła kredyt; słusznie odmawiamy zaufania metodzie, dowodzącej konieczność postulatów estetycznych z taką samą siłą przekonania, z jaką dowodziła ona niegdyś konieczności systemu siedmiu planet. W naszych czasach jedynie estetyka doświadczalna może liczyć na interes ludzi wykształconych, i to (co samo przez się zrozumiałe) estetyka, oparta na eksperymencie znacznie bardziej, niż oparta na prostej obserwacji. Ale właśnie estetyka doświadczalna wydaje się jeszcze dotąd niemożliwą; dopóki nie będzie wykończony gmach psychologii doświadczalnej, dopóty wydawać się będzie ona nie nauką, ale pustym placem, przeznaczonym pod gmach nauki. Możliwa jest tylko estetyka, oparta na obserwacji; a jako taka będzie posiadać charakter przede wszystkim historyczny, ponieważ zbiór spostrzeżeń o życiu pokoleń ubiegłych jest właśnie tem, co nazywamy historją. Historia rozwoju prozy artystycznej wskaże nam wyraźnie, czy ma ona prawo do istnienia, a jeśli tak, to w jakim stopniu.

Rozumie się, że historycy stylu nie pomijają tej dziełiny swej nauki milczeniem; wszelako jeden z najbar-

dziej znacznych kroków w tym kierunku zrobił niedawno filolog niemiecki, Edward Norden, w książce: *Die antike Kunstprosa, vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance* (Lipsk 1898, II uzupełnione wydanie 1909). Istotnie, rozwój prozy nowoczesnej, od Balzaka Starszego w przybliżeniu, przedstawiał się nam już dawniej w dość jasnym świetle; znacznie ciemniejsza była epoka poprzednia, obejmująca przeszło dwa tysiące lat. Jej właśnie poświęcono tylko co wspomniane, pokaźne, dwutomowe dzieło. Posługując się niezwykle bogatym materiałem, zebrany z zadziwiającą pracowitością, autor w wielu miejscach rzucił światło i sens na ukryty poprzednio związek zjawisk literacko-historycznych. Czytając go (a było to, dodam nawiasem, rzeczą nie łatwą, uczona bowiem księga Nordena łączy w sobie wszystkie zalety, oprócz jednej — przejrzystości wykładu) i wgłębiając się w przytoczony przez autora materiał, czułem, jak odczuwane poprzednio w dziejach rozwoju prozy luki zapełniały się same przez się, węzły rozplątywały; myśląc dalej o poruszonych przez autora zagadnieniach, dla których częstokroć dawał on jedynie surowy materiał, bez wniosków, bez należytego oświetlenia względami kulturalno-historycznymi — otrzymałem w końcu przejrzysty szkic rozwoju prozy artystycznej, którym właśnie chciałbym podzielić się z czytelnikami w rozdziałach następnych*).

*) Proza romantyczna Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego, Mochnackiego etc. bardzo wiele zawdzięcza prozie klasycznej Wujka, Górnickiego, Skargi etc., których koryfeusze romantyzmu studjowali celowo, dla nadania swemu językowi siły i jędrności. Było to bezpośredni następstwem faktu, że literatura rozwijała się na emigracji, gdzie studjum zabytków musiało zastąpić bezpośrednie obcowanie z żywym słowem narodu. Zbytecznie

II.

Antyczność — wspólna kolebka naszych sił kulturalnych — była, rzecz prosta, również kolebką prozy artystycznej. Czas jej poczęcia się — przyjmując słowo to z koniecznemi, dla uniknięcia nonsensu, ograniczeniami — znamy z rzadką w podobnych wypadkach ścisłością; był to r. 427 przed Chr. Z powodu jednej z tych niezliczonych wojen dzielnicowych, które nurtowały świat starogrecki, udał się do Aten z polecenia swego rodzinnego miasta znany sofista, Gorgjasz, z prośbą o pomoc przeciwko niespokojnym sąsiadom. Na zgromadzeniu ludowem wygłosił mowę o konieczności zawarcia związku i wywołał ją zachwyt u swych wrażliwych słuchaczy; związek zawarto, co zresztą nie posiada znaczenia, bo i tak był on bezowocny; ważne natomiast było to, że mowa Gorgjasza wywołała długotrwały ferment, którego wynikiem była właśnie proza artystyczna.

Co się więc stało? Czem podbił Gorgjasz swe audytorjum? Najprościej byłoby zwrócić się do samej mowy; ponieważ jednak nie zachowała się ona, więc musimy zastąpić ją opowiadaniem naszego świadka. Świadek zaś mówi, co następuje: „On (Gorgjasz) wprowadził w zdumienie Ateńczyków oryginalnością swych właściwości oratorskich, ponieważ oni sami byli bogato obdarzeni przez naturę i lubili krasomówstwo: on pierwszy puścił w obieg osobliwe, sztuczne figury mowy, antytezy, izokola, współdźwięki, rymy retoryczne (*homoioteuta*) i inne jeszcze tego rodzaju, które wówczas, dzięki swej niezwykłości, zna-

—
zaś dodawać, że prozaicy klasyczni szli drogą, wytkniętą przez Cicerona. Zbadanie tych arcyciekawych genealogij rzuciłoby sporo światła na dzieje prozy polskiej, do Sienkiewicza, Prusa i Żeromskiego włącznie.

laży wdzięcznych słuchaczy, teraz jednak uchodzą za drobnostki, i — wskutek nadmiernego używania — wydają się śmiesznymi“. Widocznie lepiej jest dla pamięci Gorgjasza, że mowa jego nie zachowała się; jeśli tak sądzi o niej nasz świadek — dodać można, że nawet rodak jego, historyk Diodor Sycylijski — to nas tem większe spotkałoby rozczarowanie. Szukamy tu jednak nie rozkoszy, lecz zrozumienia: po jasnych i określonych słowach Diodora opowiedziany przezeń fakt wydaje nam się jeszcze mniej zrozumiałym, niż poprzednio, gdy mowie Gorgjasza mogliśmy przypisać wszelkie możliwe wartości.

Nie, była ona poprostu „figuralna“ i na tem polegała przyczyna jej powodzenia. Figury zaś, jeśli dodać do nich tropy, stanowią nieodzowne narzędzia retoryki, która z kolei nierozdzielnie wiąże się z pseudoklasycyzmem, pseudoklasycyzm zaś jest wprost przeciwny naturze, która w dziedzinie słowa pokrywa się z ludowością. Przy takim stanie rzeczy fakt, że Gorgjasz figuralnością swej mowy podbił właśnie lud, wydaje się istnym paradoksem. Widocznie kryje się tu coś innego; ale co mianowicie? Przy starciu faktu z sądem musi triumfować fakt — to jasne; pomyłka zawiera się w sądzie, w tym łańcuchu pojęć, który rozpozczeliśmy słowem „figuralność“, a zakończyliśmy słowem: „ludowość“. Czy istotnie dwa te pojęcia są biegunowe? Najpełniejszym, najjaskrawszym wyrazem ludowości w zakresie słowa jest pieśń ludowa: dla sprawdzenia bierzemy pieśń ludową — i na pierwszym jej miejscu spotykamy figuralność:

Byś mi była, oj ty moja matko,
Tych brwi nie dawała;
Byś mi była, oj ty moja matko,
Szczęście-dolę dała.

W krótkiej tej zwrotce mamy (oprócz współdźwięku) wszystkie figury, które u Gorgjasza znalazł Diodor, prócz nich jeszcze kilka innych, a wszystkie są naturalne; czujemy, że nie ich obecność, lecz ich brak byłby przeciwny naturze. Śpiewak czuje się nieszczęśliwym; podstawowe to uczucie piosenki jest narazie zanadto nieokreślone, nieplastyczne, by mogło odrazu wylać się w określonej myśli. I dlatego duch jego szuka oparcia i znajduje go w kontraście między dolą swą nieszczęsną a pięknoscią fizyczną, jedynym i, niestety, bezużytecznym spadkiem po matce. Tak, kontrast—oto jest ta najbardziej naturalna, najbardziej legalna forma, jaką tylko znaleźć może uczucie, poszukujące wcielenia w myśl. Myśl zaś z kolei dąży do wcielenia się w słowa; wyrażenie w słowach kontrastu — oto to właśnie, co nazywamy antytezą. Tak tedy otrzymujemy główną, pierwiastkową „figurę“ piosenki; wszystkie inne służą do tego tylko, by uczynić ją jaskrawszą, bardziej wyrazistą. Należy tu równomierność obydwu członów antytezy—to właśnie, co Diodor rozumie pod „izokolonem“, następnie powtórzenie tych samych słów na początku obydwu członków („anafora“ tutaj wybitnie rozwinięta); wreszcie jednakowe zakończenie obydwu członów, t. zw. rym retoryczny. Teoria słowa, ta rozumna i zajmująca nauka przyszłości, która, wyrastając z psychologii eksperymentalnej, z biegiem czasu zastąpi naszą zwietrzałą retorykę, dowiedzie, że pokaźna część t. zw. figur i tropów, z których obecnie zazwyczaj śmiejemy się, jest najbardziej naturalnym i uprawnionym wyrazem naszych uczuć, reszta zaś ma podstawę intelektualną, jako środek, czyniący mowę naszą bardziej zrozumiałą i łatwiejszą do zapamiętania; z tego wynika, że nie figuralna, lecz ta szara i bezbarwna mowa, którą obecnie nazywa się niesłusznie „rze-

czową“ i poważną, powinna uchodzić za nienaturalną i nieuzmysłowioną.

W ten sposób pomyślnie rozplątałyśmy wskazany wyżej węzeł; wyłoniła się natomiast inna, niemniej poważna trudność. Wypadałoby, że mowa sofisty sycylijskiego wraz ze swą figuralnością była całkiem naturalna, a tymczasem powiadają nam, że wprowadził on w zdumienie swych słuchaczy właśnie niezwykłością swoich właściwości oratorskich. Jak to pogodzić? Czyżby trzeba było przypuścić, że do czasów Gorgjasza naturalność mowy była kopciuszkiem? Istotnie—jest to jedyne wyjście; przy bliższem rozpatrzeniu sprawy, wyjście to przestanie być dziwnem. Zaznaczę tylko, że koniecznie potrzeba skupić szczególną uwagę na tym punkcie; tutaj zderzają się, cieniują się nawzajem trzy pojęcia: „naturalność“, „artyzm“ i „sztuczność“; tutaj też mamy klucz do wyjaśnienia samego terminu: „proza artystyczna“.

Uczucie samo przez się jest zjawiskiem w dziedzinie świadomości, dostępnem li tylko samoobserwacji; spostrzeżeniu cudzemu dostępne są jedynie wyrażenia uczuć w ruchach i słowach. Jedne z tych wyrażen nazywamy naturalnymi, inne robionymi, sztucznymi, nienaturalnymi. Czem kierujemy się, dając tę lub inną nazwę? Powie ktoś: obserwacją. Tak; ale tylko częściowo. Człowiek, który otrzymał niespodzianie bolesną wiadomość, w określony sposób chwytą rękoma za głowę; człowiek, zbity z tropu, w określony sposób rozkłada ręce; ruchy te wydają się nam naturalnymi wyrazami towarzyszącymi im uczuć. A tymczasem obserwacja w dziewięciu wypadkach na dziesięć nie potwierdzi nam tego założenia: wielu ludzi, przy całej żywości uczucia, powstrzyma się od wszelkich wyraźnych ruchów—cóż robić! niewygodne ubrania po-

woli oduczać nas od gestykulacji; inni wykonują ruch, zależnie od budowy ciała i temperamentu, zanadto gwałtownie lub zbyt niezgrabnie, zbyt powoli lub zbyt pośpiesznie, a przez to samo usuną wrażenie naturalności. W docznie więc sama obserwacja nie wystarcza: kierujemy się oprócz niej innym jeszcze aktem, który stale, w mniejszym lub większym stopniu towarzyszy spostrzeganiu — abstrakcją. Przy jej pomocy — częstokroć nieświadomie — usuwamy wpływ budowy ciała lub temperamentu, poprawiamy niedostatki, uzupełniamy to, co niewykończone lub nieodpowiednie, odrzucamy, co przesadne i zbyt — i w ten sposób z masy mniej lub więcej niefortunnych wyrażań dobywamy wyrażenie trafne, czyste, idealne. W rzeczywistości spotkać możemy je rzadko, możemy nawet nigdy go nie spotkać; w każdym jednak razie — człowiek, który (jużto dzięki wrodzonym zdolnościom, już świadomej refleksji — to nie ma znaczenia; bezpośrednio wiedzieć tego nie możemy, dlatego też tę kwestję pomijamy), człowiek, powtarzam, który w praktyce urzeczywistni to trafne, czyste, idealne wyrażenie, będzie dla nas artystą w swoim zakresie. Artyzm tedy jest naturalnością, otrzymaną zapomocą abstrakcji z pojedynczych, w jednakowym stopniu konkretno-naturalnych wypadków.

Jest to punkt pierwszy; i wydaje mi się, że on sam już pozwala nam zrozumieć wskazane wyżej zjawisko. Wypada tylko przypuścić, że właśnie Gorgiasz był takim artystą i że Ateńczyków podbił tem właśnie, że podniósł do poziomu artyzmu naturalność, znaną im dotąd jedynie w niecałkowitych swych urzeczywistnieniach. Lecz to jeszcze nie wszystko; istnieje bowiem również punkt drugi, bodaj ważniejszy od pierwszego.

Dane tylko co określenie dobrze wyraża różnicę jako-

ściową między artyzmem, jako naturalnością oderwaną, a naturalnością konkretną: możemy jednak ustalić także różnicę drugą, różnicę ilościową. Każdy człowiek normalny posiada pewien umiarkowany ogień uczucia, który potrafi uchwycić umiarkowane zadanie w zakresie czysto osobistych, życiowych stosunków. Jeśli zada mu się zadanie bardziej poważne — ogień ów osłabnie, zamiast zaś płomienia powstanie dym i czad. Ten sam człowiek, który potrafi artystycznie wyrazić proste uczucie lub zdarzenie w formie króciutkiej pieśni lub opowiadania, nie zdoła poradzić bardziej zagmatwanemu zadaniu: poleją się monotonne, nudne frazesy; z jednej strony powstaną przeskoki i nie-domówienia, z drugiej powtarzania i wodniastość, gmatwanina wszędzie. To jest przyczyna, dlaczego mamy przepiękne pieśni i bajki ludowe, niema zaś i być nie może ani eposu ludowego (czego definitywnie dowiedziono), ani dramatu ludowego, ani powieści ludowej. A tymczasem życie stawia swoje zadania: człowiek musi mową bronić swych praw przed sądem, musi — jeśli jest obywatelem wolnej społeczności — rozwijać w mowie swe myśli o koniecznych dla dobra jej środkach. Tak np. wieny, że w najstarszym sądzie ateńskim, w areopagu, zabroniono stronom wszelkiego oddziaływania na sędziów przez „afekty“, innemi słowy wszelkich zabiegów w kierunku mowy artystycznej. Zakaz ów, bez wątpienia, uświęcił to, co w dawnych czasach rozumiało się samo przez się: wówczas mówiono oschle nie dlatego, że nie chciano lub nie wolno było, lecz dlatego, że nie umiano mówić inaczej.

Potrzeba było znacznie większego ognia, niż ten, który natura umieściła w piersi zwykłego człowieka, by stworzyć mowę o wysokim stylu, mowę sądową, mowę polityczną, opowieść historyczną, roztrząsanie filozoficzne; jeśli

Gorgiasz istotnie potrafił tego dokazać po raz pierwszy, to naprawdę był wielkim artystą prozy. Opowiadanie o nim w tych warunkach jest podwójnie zrozumiałe; zdumiał on słuchaczy swem nowatorstwem, ponieważ dotychczas słyszeli z trybuny politycznej jedynie oschłe, pozbawione artyzmu przemówienia; a równocześnie pociągnął ich, ponieważ w jego właściwościach oratorskich odrazu poznali te same środki, które podbijały ich w bliższej ich sercu sferze stosunków osobistych — rysunek był ten sam, tylko skala powiększyła się do wymiarów olbrzymich. Jakżeż mu się to udało, — jeśli przypuścić, że istotnie udało mu się? Nie inaczej, jak i każde powiększenie skali, — przy pomocy analogji.

Proza artystyczna musi być przepojona uczuciem, którego wyraz stanowi, jak widzieliśmy wyżej, figuralność; przekazując wyrażenie, przekazuje się to, co się wyraża, t. j. uczucie. Proza taka musi być obrazowa, ponieważ obraz bardziej bezpośrednio przedostaje się do ducha i głębiej się wrzyna, niż to pojęcie oderwane lub stosunek, którego jest symbolem. Musi odznaczać się starannym doborem słów, jeśli obliczona jest na to, by dłużej pozostać w pamięci słuchaczy; chętnie puszczamy mimo uszu to lub owo niezgrabne wyrażenie w opowiadaniu powszednim, zadowolając się uchwyceniem myśli, lecz lubimy zagłębiać się w te resztki mowy artystycznej, które odtwarzają nam pamięć, i czujemy wdzięczność dla autora za ukrytą piękność jego języka. Musi odznaczać się okazałością architektoniczną w podziałach i wzajemnym stosunku swych części: przy powikłaniu materji słuchacz łatwo zgubić i przestanie nas rozumieć, jeśli nie postaraliśmy się ze wszelkich sił o zachowanie perspektywy we wszystkich kierunkach. Musi ona (a pozostaje to w związku z tylko

co poruszonem wymaganiem) być troskliwie perjodyzowana, ponieważ, wskutek powikłań wzajemnego ciążenia części i części tematu, okres — ten żywy organizm ze swem, tak dokładnie określonem podporządkowaniem myśli drugorzędnych głównym — stanowi nieuniknioną, większą jednostkę rozstrząsania, bez której budowa dowodu lub opowiadania, byłaby równie trudna, jak skomplikowane obliczenia algebraiczne bez ujętych w nawiasy wielomianów. Musi wreszcie być rytmiczna; akcenty, spadki głosu i pauzy muszą być tak rozstawione, by ani głos mówiącego, ani ucho słuchacza nie cierpiały na tem. Nie trudno przekonać się, że wszystkie te sześć elementów prozy artystycznej, jakkolwiek w skali znacznie mniejszej, zawiera już poezja ludowa; pierwszy artysta prozy (proszę na razie liczyć się z tą postacią mityczną) stamtąd je wydobył, podniósł na stopień wyższy i, posługując się analogją, zastosował do swego, stosunkowo trudniejszego, zadania.

A więc: obserwacja, abstrakcja i analogja — to są te trzy siły, przy pomocy których tworzy się prozę artystyczną. Rozumie się jednak, że ostatnia z nich, ze względu na sposób swego działania, zasadniczo różni się od pierwszych; zagadnienie świadomości, które poprzednio pozostawiliśmy w stanie obojętnej równowagi, tutaj bez wahania musimy rozstrzygnąć twierdząco. Sześć tylko co opisanych czynności prozy wyższego stylu nie da się pojąć bez refleksji głębokiej i silnej. Pieśń ludowa lub bajka może być aktem nieświadomej twórczości; mowa jednak, powieść, rozważanie — są o tyle świadome, o ile artystyczne.

Mowę artystyczną winno przenikać uczucie; mowa artystyczna winna być świadoma. Czyż dwa te wymagania zgadzają się ze sobą? Widocznie nie; przez uczucie

przyzwyczajaliśmy się rozumieć bezpośrednio, poprzedzając świadomość, a co za tem idzie, nieświadome poruszenie duszy. Istotnie, wskazana antynomja wywołała dużo sporów w owych czasach, gdy zajmowanie się mową ludzką i jej teorią nie uchodziło jeszcze za „głupstwo“, t. j. w epoce starożytności. Wynik możemy swojemi słowy sformułować tak: natchnieniem mowy artystycznej powinno być nie pierwotne uczucie, lecz świadomie odtworzone. O możliwości takiego świadomego odtworzenia uczucia nie będzie wątpli nikt, prócz tych, którzy nigdy się nie obserwowali. Odemnie zależy nadać mej wyobraźni taki kierunek, ażeby przedemną zmartwychwstały w najjaskrawszem oświeceniu wszystkie szczegóły zdarzenia, które mię niegdyś uderzyło. Przy tem zmartwychwstaje również samo uczucie; czuję fizyczne jego symptomy: wzmocnione bicie serca, dopływ krwi do twarzy itp.; równocześnie jednak świadomość nie przerywa się, umysł pracuje dalej, pamięć zatrzymuje słowa i zwroty, które mi podpowiada gniew, a stworzona wśród takich warunków mowa będzie równocześnie i przeniknięta uczuciem i świadoma. Takie jest wyjście ze wskazanej antynomji — i wyjście to jedyne. Ale tutaj zbliżamy się do fatalnego punktu — zawiera ono w sobie największe dla artysty słowa niebezpieczeństwo. Bardzo wąska jest miedza, która oddziela świadome odtworzenie istotnego uczucia od tego, co u nas nazywa się „wyśrubowaniem“, i wymaga niemało taktu i umiarkowania, by jej nie przekroczyć. Wyśrubowanie może być jakościowe lub ilościowe, zależnie od tego, czy wprowadzamy uczucie tam, gdzie go z punktu widzenia normalnego człowieka być nie powinno, czy też rozdmuchujemy umiarkowane i zdrowe uczucie do rozmiarów krańco-

wych i chorobliwych; w obydwu wypadkach znika naturalność mowy i, konsekwentnie, jej artyzm; mamy przed sobą prozę nie artystyczną lecz sztuczną.

Sztuczność, rzecz jasna, nie na tem jedynie polega: może ona dotyczyć każdego z wymienionych sześciu punktów prozy artystycznej. Pędź co bądź jednak punkt to najistotniejszy: inne mniej lub więcej dotyczą cech zewnętrznych, tu zaś zaraza wdziara się w samo serce mowy. Przy tem doskonale należy zapamiętać dwa fakty. Pierwszy:— do wskazanego wyśrubowania skłonni bywają przedewszystkiem ludzie młodzi o wrażliwem sercu i zapalnej wyobraźni. Drugi:— u ludzi zdrowych skłonność ta z biegiem lat przenuja, nie pozostawiając na prawdziwości charakteru człowieka ujemnych śladów i dając w rezultacie zysk nie do pogardzenia — bystry polot myśli i głębokość języka.

Sądząc na podstawie tego, co wiemy, Gorgiasz, ojciec greckiej prozy artystycznej, sam mówił i pisał prozą nie artystyczną, lecz właśnie sztuczną. Wprawdzie ta mowa, która wywołała silny przewrót w krasomówstwie ateńskim, nie zachowała się; zachowały się natomiast inne, drobniejsze, i całkowicie potwierdzają sąd poważnych pisarzy starożytności, zarzucających mu „manieryzm“ (*kakozêlia*). O manieryzmie tym przekład może dać pojęcie li tylko bardzo niedokładne, już choćby dlatego, że nie potrafi on oddać tej osobliwej rytmiczności, właściwej tylko językom starożytnym, obliczonej na bardzo oryginalne, śpiewne wygłaszanie; w każdym razie nie będzie od rzeczy przytoczyć jeden chociażby przykład: końcowy ustęp z mowy na cześć obywateli, którzy pśdli w boju. Po wyliczeniu ich zalet mówca kończy: „Będąc świadkami tego, wzniesli oni trofea z wrogów:

Zeusowi na ozdobę, sobie zaś na chlubę; nie była im nieznana ani darowana przez przyrodę dzielność, ani dozwolona przez prawo miłość, ani starcie w boju, ani jasność pokoju; byli pobożni wobec bogów przez swą sprawiedliwość i pełni czci dla rodziców przez swoje oddanie, sprawiedliwi dla współobywateli przez swą skromność i uczciwi wobec druhów przez swą wierność; dlatego też, gdy zginęli, miłość ku nim nie zginęła z nimi, lecz, nieśmiertelna, w pozbawionych ducha ciałach żyje nadal nad nieżyjącymi". Proszę czytelnika nie zastanawiać się długo nad treścią, lecz wniknąć nieco w budowę tego ustępu, w jego ściśle przeprowadzoną antytetyczność: te parami łączone człony, składające się z jednakowej ilości słów (*isokolon*), przyczem symetryczność podkreślają także rymy retoryczne w zakończeniu każdego członu (*homoioteleuta*), i tem, że słowa, stojące na odpowiednich miejscach składają się z równej ilości zgłosek,—człony te, powtarzam, same przez się proszą o podniesienie i równocześnie modulowane wygłaszanie, dlatego właśnie tak bardzo narzucają się uchu. One to głównie zrobiły imię Gorgjasza tak popularnem wśród ówczesnych Ateńczyków; Ateńczycy, jako „ludzie pięknie uzdolnieni od natury i przyjaciele mowy"—tak atestuje ich Diodor,—stali się gorącymi wielbicielami sztucznej mowy sofisty sycylijskiego. Gładkie antytezy („golone", jak ironicznie nazywała je komedia ówczesna) stały się nieodzowną przyprawą wszelkiego stylu, mającego pretensję do dobrego tonu: przenikają one również do wymowy politycznej i sądowej, do poważnej historii i do jeszcze poważniejszej filozofji, a nawet do tragedji; jedynie surowe stopnie areopagu pozostały po staremu niedostępne dla wszelkich zakusów wprowadzenia sztuki w dziedzinę sądo-

wnictwa. I nie dziwi nas wcale ten młody entuzjazm najzdecydniejszego ze wszystkich narodów na świecie: jest on ilustracją pierwszego z dwu praw, dotyczących stosunku między mową sztuczną a artystyczną. Ilustrację zaś prawa drugiego dały dalsze losy prozy artystycznej na gruncie greckim.

III.

Krótki nasz szkic nie może dotknąć wszystkich szczegółów rozwoju, o którym mówimy; zajmując się tylko ideami przewodniemi, z konieczności pozostawiamy na uboczu mniej lub więcej przypadkowe ich perturbacje, bez względu na to, jakie znaczenie mieć mogą dla historyka słowa. Pominęliśmy poprzedników Gorgjasza, jakkolwiek każdy wie, że taki poważny kierunek, jak wprowadzone przezeń krasomówstwo, nie mógł powstać nagle i bez zjawisk przygotowawczych; podobnie z konieczności wysunęliśmy Gorgjasza, jako jedynego założyciela sztuki prozy w Atenach, podczas gdy w rzeczy samej było inaczej. Z niedokładnością tą niema zresztą większego kłopotu: niech nawet nie wszystkie sześć pierwiastków prozy artystycznej pochodzą od Gorgjasza, niechaj sławę jego dzieła, jeśli tylko sława istnieje, inni jego rówieśnicy, których imiona znają specjaliści—jeśli starożytność widziała w nim początek i wcielenie całego kierunku, o którym mowa, to i nam to wolno.

Sam Gorgjasz był w Atenach stosunkowo rzadkim gościem; lecz jego kierunek uwił sobie tam dość mocne gniazdo. Cała młodzież stanęła po jego stronie i cisnęła się wokół niego, kiedy odwiedzał jej miasto rodzinne. Ona to nie pozwalała zblednąć jego sławie; za każdym razem, gdy ubóstwiany nauczyciel wygłaszał jakąkolwiek trafną

antytezę lub śmiałą metaforę, gdy, mówiąc o królu perskim, który zbudował dla swych wojsk pieszych most na Hellesponcie i przekopał przez Atos kanał dla okrętów, głosił frazes, że król ten prowadził wojnę lądową na morzu i morską na lądzie; lub gdy, mówiąc o sępach, nazywał ich żywem i grobami ludzi — młodzież zapamiętała oklaskiwała go, i mógł być pewien, że frazes jego obiegnie całą inteligencję ateńską i na długo pozostanie w pamięci... Tak też było w rzeczywistości: oba przytoczone wyrażenia Gorgjasza znalazły mnóstwo naśladowców w każdym niemal stuleciu późniejszej literatury grecko-rzymskiej, a żywe groby przeżyły ją nawet i przeszły do Szekspira, który wyznaczył im bardzo efektowne miejsce w jednym z monologów swego Makbeta.

Coprawda, była to młodzież. Co się zaś tyczy starszych, to o nastroju ich możemy sądzić z lekceważącego stosunku Areopagu wobec nowego rodzaju wymowy, podobnie jak z drwin komedji, tego zawsze wiernego organu partji staroateńskiej. Na jedno zresztą trudno było nie zgodzić się: niechaj mowa Gorgjasza będzie sztuczna, robiona, nieszczerą, niechaj muza jego będzie — wszeteczną (jak ją później niejednokrotnie nazwano), a słowa jej — pustym dźwiękiem brzękadeł, w każdym jednak razie technika jego była ogromna, a ta techniczna strona jego krasomówstwa mogła mieć duże znaczenie wychowawcze. Ileż to kryje się w narodzie prawdziwego, gorącego uczucia, zdolnego, zda się, poruszyć góry, posiadacz jego jednak nie potrafi go wypowiedzieć, bezradnie musi tłumić je w piersi! A tutaj podaje się wyborczy środek, formę, łączącą treść; czyż naród może nie przyjąć tego daru?

I tak, im dalej, tem głębiej zakorzenia się przekonanie, że wymowa Gorgjasza powinna znaleźć miejsce w szkole, będzie bowiem nieźle, jeśli dorastająca młodzież, dzięki jego technice, nauczy się lekko i pięknie szermować słowem, jeśli wzdłuż i wszerz przejedzie całą dziedzinę myśli na płozach jego antytez; z czasem życie zrobi swoje i gdy z lekkiego chróstu tematów szkolnych wypadnie przejść do solidnego drzewa rzeczywistości, wówczas burzliwy, huczny i syjący iskrami płomień wymowy sam przez się opadnie i da wolny, równy i bezpieczny żar.

Czy mieli słuszność bojownicy tego optymistycznego poglądu na retorykę? Nie brakło im przeciwników silnych, jeśli nie ilością, to jakością (nie zapomnijmy, że należał do nich Sokrates), którzy z trwogą wskazywali na pokusę, ukrytą w nieograniczonej władzy nad słowem; czy potrafi oprzeć się umysł młodzieńca, niezahartowany jeszcze w dobrem, gdy wpadnie mu w ręce środek, jednakowo nadający się do celów złych i dobrych? „Ofiarujecie mu formę, łączącą treść, nie pytacie zaś, jaką treścią zechce ją napełnić; a co się stanie, jeśli będzie to treść zła, niebezpieczna dla wolności i dobrych obyczajów obywateli?” Optymiści jednak odpowiadali na to: „Tu nie o to chodzi! Wszakże troszczycie się o rozwój sił fizycznych waszych synów, uczycie ich zapaśnictwa, walki na pięści, a przecież tutaj też nauczyciel udziela im tylko techniki, nie pyta zaś, w jakim celu użyją zdobytej zręczności i siły. Cóż będzie, jeśli cel okaże się złym, jeśli młodzieniec, który nauczył się boks, wykorzysta swą umiejętność na to, by obić ojca i matkę? Przecież nie będziecie narzekać na nauczyciela gimnastyki i jego sztukę, lecz za winnych uważać będziecie samych siebie, że nie wpo-

T. Zieliński: Z życia idej. S. I.

iliście synowi bardziej moralnego kierunku. To samo mamy i tutaj“.

Tak brzmiała odpowiedź zwolenników nowego kierunku szkolnego, z którą możemy zgodzić się tem śmielej, że interesuje nas tutaj tylko estetyczna, a nie moralna strona zagadnienia. Krasomówstwo „s sofistyczne“ utrwaliło się w szkole i wywalczyło sobie nawet w niej pierwsze miejsce; począwszy od czasów Gorgjasza, ono właśnie było tą krynicą, która zwilżała niwę ateńskiego, a wkrótce potem także ogólnogreckiego słowa na całym jej obszarze. I zależnie od mniejszej lub większej obfitości tego zwilżającego płynu, powstają rozmaite kierunki artystycznej — i w tym wypadku naprawdę artystycznej — prozy.

W V w. przed Chr., kiedy oglądano rozkwit poezji, ideał prozy nie był jeszcze osiągnięty. Wprawdzie spotykamy w niej potężną indywidualność historyka Tucydidesa, lecz Tucydides zajmuje nas przez to właśnie, że jako artysta stylu uosabia walkę, ferment, a nie spokojne posiadanie osiągniętego ideału. On już to poddaje się manierze Gorgjasza — spotykamy więc u niego takie same wypracowane frazesy, jak przytoczone wyżej z mowy nagrobowej tego ostatniego, — już to błyska u niego myśl, że przez częściowe naruszenie symetrii można silniej cieniować pojęcia, niż przez nadmiernie ścisłą równowagę członów zdania. Zdaje on sobie sprawę, że język grecki z bogactwem łączników, z obfitością konstrukcyj imiesłowowych i innych, wprost prosi się o bogatą perdykację; ale jego próby w tym kierunku są jeszcze niedokładne, jego okresom brakuje niejednokrotnie perspektywy i nawet starożytni przyznawali, że orjentować się w nich trudno. Lubiano go naturalnie bardzo i na miłość

tę zasługuje do dziś dnia; niema pisarza, bardziej odpowiedniego dla takiego, by tak rzec, przerywanego czytania, przy którym czytelnik, po przeczytaniu paru zdań, zatrzymuje się i mimowolnie się zamyśla — a słusznie przypisujemy naszym pisarzom te dobre myśli, na które nas naprowadzają. I jeśli powiadamy, że styl Tucydidesa jest zbyt ciężki, to trzeba pamiętać, że obciąża go brzemie myśli.

Prócz tego jest to historyk; styl zaś musi być wypracowany przedewszystkiem w dziedzinie wymowy, ponieważ w niej tylko istnieje w pogotowiu wymagana rozmaitość przedmiotów przy jedności tematu; tutaj tylko twórczość występuje w całej pełni, obejmuje bowiem tak wykonanie, jak wygłoszenie; wreszcie tylko tutaj, dzięki wzajemnemu oddziaływaniu mówiącego i jego słuchaczy, możebne jest kontrolowanie techniki oratorskiej przy pomocy żywej rzeczywistości. I oto, przy umiarkowanym jeszcze zwilżeniu niwy słowa z krynicy techniki sofistycznej, zakwita pierwszy skromny kwiatek wymowy attyckiej, surowy styl mówcy Lizjasza. Styl ten widocznie nie wiele różnił się od tego, który miał dostęp do sądu Areopagu; znajdujemy w nim wszystkie elementy mowy artystycznej, ale znajdujemy je w dość słabym stopniu: mówca stara się raczej o wyrazistość rysunku, niż o barwność kolorytu. Dla uniknięcia przepychu, nie pozwala rozpaść się uczuciu; dla uniknięcia ciemności, nie buduje skomplikowanych okresów. Dostosowawszy starannie swe zadanie do własnych sił, wywiązał się z niego zupełnie i osiągnął w swym rodzaju doskonałość, jak osiągnęli ją, pokrewni mu co do kierunku, włoscy artyści XV w., poprzednicy Rafaela, których powściągliwe piękno podbija nas tak długo, dopóki nie wspomnimy o

„stanzach“ Watykanu i Sybillach kaplicy sykstyńskiej. W obydwu jednak wypadkach sztuka posunęła się naprzód, ku nowym ideom, których osiągnięcie stało się możebne jedynie przy wzmożonej działalności tej krynicy, która zwilżała niwę, opracowaną przez artystów — przy wzmożonym wpływie szkoły.

Przedstawicielem szkoły wymowy w Atenach IV w. był I s o k r a t e s. Imienia jego nie wolno opuścić w żadnym szkicu rozwoju prozy artystycznej. Był on uczniem Gorgiasza i od niego zapożyczył technikę mowy. Jako Ateńczyk z urodzenia, mógł całkiem prawnie brać bezpośredni udział w politycznym życiu swej ojczyzny, jednak niemoc fizyczna nie pozwalała mu występować w roli mówcy publicznego; poświęcił się tedy szkole. Bądź co bądź, wymowa jego była żywsza i mniej sztuczna od wymowy jego nauczyciela; wyrzekł się wielu środków zewnętrznych, których tak lubił używać Gorgjasz, natomiast — i na tem polega jego zasługa wobec potomności — skupił całą swą uwagę na perjodyzacji. Jedynie dzięki jego pracy w tym kierunku język grecki wykazał całe swe bogactwo, całą różnorodność swych konstrukcyj; grupując z namysłem drugorzędne pierwiastki mowy dokoła głównych, stwarzał dla słuchaczy całe łańcuchy okresów lekkich, obszernych i przejrzystych od jednej myśli do drugiej, jak kolumnady tych portyków, które otaczały plac ich ojczyzno- miasta. Teraz dopiero powstało narzędzie, którego brakowało surowemu stylowi Lizjasza i jego współczesnych; forma mowy osiągnęła szczyt doskonałości i wymagała tylko treści, by ziścić nowy ideał piękna. Treść ta była w pobliżu; dostarczyć jej mogło życie polityczne Aten, które dokładały wszystkich sił, aby odzyskać utracone przewodnictwo wśród państw greckich; jednako-

woż nie Isokratesowi, przedstawicielowi szkoły, danem było dokonać pożądanego stopienia sztuki i życia. Przypa- dło to w udziale ostatnim, a zarazem najlepszym mówcom politycznych wolnych Aten, Demostenesowi i Eschinesowi. Nam, rzecz prosta, trudno zająć punkt widzenia czystej sztuki względem ludzi, którzy odegrali tak poważną i tak fatalną rolę w dziejach upadku swej ojczyzny; mimo tego takie ograniczenie horyzontu jest tu nieodzowne. Dla histo- ryka prozy artystycznej Demostenes i Eschines, ci dwaj nieprzejednani wrogowie, stoją obok siebie, pierwszy jako przedstawiciel stylu silnego, drugi jako przedsta- wiciel stylu pięknego w sztuce słowa, a porównanie z Dioskurami malarstwa włoskiego narzuca się samo przez się.

Ateny nigdy nie mogły przyjąć do siebie po ciosie, jaki im zadał Filip; żadne widmo samoistości nie mogło dać im życia politycznego i, co z tego wynika, tej treści, w którą tak zasobne były obydwa stulecia poprzednie. O innych państwach greckich mówić nawet niewarto; taki bowiem był już charakter narodów starożytnych, że jedynie niepodległość polityczna i równouprawnienie repu- blikańskie mogły wytwarzać pewną i ożywczą atmosferę dla talentów. Szczególnie zaś odnosi się to do prozy arty- stycznej; głównym jej organem była żywa mowa, mowa oratora, który przemawiał swobodnie wobec wolnych współobywateli na zgromadzeniu ludowym lub na posie- dzeniu sądu; była ona tedy nierozzerwalnie związana z ży- ciem politycznym, w którym stosowało się i używało umie- jętności, zdobyte w szkole.

Teraz życie przeminięło, a szkoła pozostała. Cóż miał robić uczeń, który gorliwie wyuczył się, pod kierunkiem swego nauczyciela, technicznej strony wymowy i grun-

townie posiadał tę „formę lankącą treści“, lecz w życiu nie znajdował treści dla niej? Jeśli nie chciał zamilknąć—a do tego Hellenowie byli już teraz niezdolni,—pozostawało mu tylko jedno: kontynuować w życiu to, co robił w szkole, ograniczyć się do formy, wypracować ją do wirtuozostwa, a następnie—zbierać wokół siebie audytorjum z ludzi, mających czas, nie w tym celu, by udzielić im jakiegokolwiek poważnej nauki lub wymusić na nich tę lub ową decyzję, lecz po to tylko, by stać się przedmiotem ich zdumienia i podziwu.

Tak się też stało. Paraleli dostarcza także i tutaj historia malarstwa, manieryzm XVII wieku, lub może jeszcze więcej—wskutek mniejszej odległości — rozwój muzyki instrumentalnej po Szumanie i Szopenie. W obu tych genjuszach muzyka instrumentalna wypowiedziała to, co miała powiedzieć duszy naszej: odtąd zwraca się ona do naszego ucha. Wirtuoz występuje publicznie i usiłuje wprowadzić nas w podziw swą techniką, a my idziemy słuchać go, nie pytając nawet uprzednio, co będzie nam grał—do tego stopnia zubożyła nam treść. Niechno spróbuje ktoś powiedzieć, że treściwa rzecz starego repertuaru, w wykonaniu jakiegokolwiek czcigodnej miernoty, jest dlań więcej zajmująca, niż wykonane po mistrzowsku barabanie współczesne,— uchodzić zacznie za wychodzącą z innej planety. Być może, że jest to dobre; być może, że ten zachwyt techniką jest koniecznym warunkiem jakiegosć odrodzenia muzyki, które nam gotuje wiek XX; w każdym jednak razie okres retoryki muzycznej, który przeżywamy obecnie, pomoże czytelnikowi zorientować się w zupełnie analogicznem krasomównie retorycznem, które rozpowszechniło się po całej Grecji w III wieku przed Chr.

Wymowę tę nazywamy *azjanizmem*; nazwę tę otrzymała ona dlatego, że przedstawiciele jej pochodzili przeważnie z Małej Azji. Charakteryzować jej niema potrzeby po tem, co powiedzieliśmy wyżej; czytelnik bowiem wie już, że chodzi tu o prozę sztuczną, a nie o artystyczną.

Zresztą już starożytni odróżniali tutaj nie jeden, ale dwa różne style; postępując wedle ich wskazówek — a zrobić tak musimy, ponieważ ani jeden z przedstawicieli azjanizmu nie zachował się do naszych czasów,— możemy nazwać jeden z nich stylem *igrającym*, drugi zaś *pysznym*. Styl *igrający* wiąże się ściśle z manierą Gorgiasza; są to te same krótkie człony, składające się z dwu lub trzech słów, z bardzo wyraźnym rytmem. Styl *pyszny* natomiast zbliża się do Isokratesa; oddaje on pierwszeństwo okresom długim i skomplikowanym. Wspólną ich cechą była beztreściwość i fałszywy patos, jednakowo właściwy i słodkawej gracji pierwszego i szczudłowatej napuszystości drugiego stylu; gdyby wszelako zestawić z sobą obydwie maniery ze względu na znaczenie ich wychowawcze, to wyższość trzebaby przyznać drugiemu. Styl *pyszny* przedstawiał tę chociażby wartość, że zachowywał wszystkie zalety techniczne, wypracowane przez pokolenia poprzednie, podczas gdy *igrający* wykazywał wyraźne objawy zwyrodnienia.

Postawiwszy sobie za cel zbadanie głównego prądu dziejów greckiej prozy artystycznej, z konieczności—jak wyżej zaznaczyłem — musimy pozostawić na uboczu jej drugorzędne ramiona. Jedno z nich wszakże zasługuje na krótką choćby wzmiankę. Życie polityczne, zamierając stopniowo na ładzie greckim, przechowało się jednak na wyspie Rodos; rzeczpospolita rodyjska wzmacniała się,

rozwijała i osiągnęła później potęgę, przypominając nieco potęgę średniowiecznej Wenecji. Tutaj zatem było otwarte schronisko dla wymowy artystycznej; i w rzeczy samej wiadomo, że Eschines, po swym upadku w Atenach, przeniósł się tutaj i stał się nauczycielem młodzieży rodyjskiej, która w ten sposób zaznajomiła się z jego „pięknym“ stylem. O jego następcach nie wiele da się powiedzieć; trzeba jednakowoż pamiętać, że podczas gdy azjanizm triumfuje w całym świecie greckim, artystyczne krasomóstwo pięknego stylu istniało i rozwijało się nadal na Rodosie.

Reakcja przeciw azjanizmowi występuje w wieku I-ym; jej powstanie pozostaje w związku z postępem filozofii greckiej. Muza grecka tworzyła długo bez troski, szczęśliwa świadomością bogactwa swej siły twórczej; teraz zaś siły tej poczęło ubywać, muza więc ogląda się nie spokojnie wstecz, by pozbierać te dary, które poprzednio lekkomyślnie rozrzuciła wszędy. Zakładano więc biblioteki, zaczęto badać skarby, napływające w ich podwoje. Badania rozpostarły się przedewszystkiem na zabytki poetyckie, jako najtrudniejsze i najcenniejsze; rychło jednak przyszła kolej na prozaików. Uplynęło parę dziesiątków lat i staranne poznanie wywołało potrzebę naśladowania. W tem właśnie jasno sformułowanem wymaganiu, a mianowicie, aby proza późniejsza przyjęła za wzór artystyczną prozę czasów ubiegłych, zawierała się wskazana reakcja przeciwko azjanizmowi, który dopiero teraz otrzymał tę pogardliwą nazwę; a ponieważ za wzory uznawano to do tego nie mogło być wahań—attyckich pisarzy IV wieku, stąd cały kierunek nazwano attycyzmem. Powstanie jego miało decydujący wpływ na dalsze losy prozy greckiej: cały jej rozwój był uwarun-

kowany przez walkę attycyzmu z azjanizmem.

Która z tych dwu stron walczących zasługuje na większą sympatję? Na pierwszy rzut oka odpowiedź wydaje się niewątpliwą. Z jednej strony mamy styl surowy, styl silny, styl piękny, z drugiej—wybór między dwoma chorośliwymi manierami: igrzącą i pyszną; z jednej strony stoi artyzm, oparty na naturalności, z drugiej—sztuczność. Mimo to, po bliższem zaznajomieniu się z charakterem nowego kierunku, nasze sympatje ku niemu muszą się mocno oziębć. Trzy są przyczyny tego oziębienia.

Pierwsza ma charakter zasadniczy i pozostaje w bardzo bliskim związku z samą ideą postępu. Istnieją bowiem dwa przesady, które, jakkolwiek wykluczają się wzajemnie, jednakowo zgubnie wpływają na postęp umysłowy: jeden polega na tem, że ideał przeszłości ogłasza się jako coś, co się przeżyło, co nie jest współmierne z żywą działalnością, która jakoby wymaga, by dla swego szczęścia wyrzec się owego ideału, jak można najprędzej i najzupełniej; drugi na tem, że ideał ów, naodwrot, ogłasza się jako normę, w której ramach należy układać rzeczywistość. Stanowisko pośrednie między obydwoma temi przesadami zajmuje prawda, która głosi, że ideału przeszłości nie należy zapominać, że powinien on wpływać na współczesną nam rzeczywistość, ale nie jako norma, tylko jako ziarno nasienne, po to, by ona mogła niem się zapładniać. Starożytności, w osobie najlepszych jej przedstawicieli, prawda ta nie była obca; ale właśnie attycyści nie znali jej. Hasłem ich było naśladowanie: będziecie—sądzili oni—tem doskonalsi, im bardziej potrafiacie przybliżyć się do wielkich wzorów przeszłości. Ale tylko przybliżyć się; co się zaś

tyczy tego, aby im dorównać, o tem nawet nie myślano, było to całkiem niemożliwe, i pod tym względem, rozumie się, attycyści mieli słuszość. Tak tedy pierwszym niedostatkim nowego kierunku było to, że uniemożliwiał on zgóry wszelką oryginalność w zakresie prozy artystycznej.

Niedostatek drugi odznaczał się charakterem bardziej praktycznym. Jednym z najważniejszych elementów prozy artystycznej był, jak widzieliśmy, dobór słów, co rozumie się samo przez się. Artysta prozaik powinien zdawać sobie sprawę z charakteru słów, których używa, z ich wagi i, jeśli można tak się wyrazić, z ich timbre'u, t. j. charakteru pobocznych pojęć i uczuć, które one budzą. Poboczne te pojęcia mimowolnie zlewają się w umyśle wrażliwego słuchacza z głównem; u mistrza mowy, co słowo — to akord, i należy starać się o to, by akord ów nie dźwięczał dysonansem. Z tego punktu widzenia troska o staranny dobór słów jest całkiem rozumna; trudno znaleźć pod względem wychowawczym bardziej rozwijające zajęcie. Nie tak jednakowoż spoglądali na tę sprawę attycyści. W ich oczach ważne było przedewszystkiem to, aby nie dopuścić do mowy artystycznej ani jednego słowa, któreby się nie dało uprawnić przez powołanie się na wzory attyckie. Aby zrozumieć, jak dalece zakaz ten był krępujący, trzeba przypomnieć, że pomiędzy temi wzorami a współczesnością attycystów leżała przerwa trzech stuleci, podczas których język attycki stał się ogólnogreckim, a grecki — światowym. Rozumie się, że język ten nie mógł nie ulegać zmianom bardzo zasadniczym: ten dialekt, który w w. IV był jeszcze żywy, stał się obecnie książkowym. Ale właśnie on ulega poważnemu i gorliwemu zbadaniu; powstają słowniki, w których

słowa attyckie zestawiono z odpowiedniami znaczeniowo „helleńskimi“, t. j. ogólnogreckimi; pojawiają się wirtuozowie pamięci, dumni z tego, że na zadane im pytanie bez przygotowania odpowiadają, czy dane słowo spotykamy u pisarza attyckiego, a jeśli tak, to gdzie mianowicie. Bezsprzecznie miało to swe dobre strony. Język attycki odznaczał się wielu zaletami, których ogólnogrecki nie posiadał; był on samorodniejszy, poetyczniejszy i głębszy, genjusz mowy helleńskiej występował w nim jaśniej i wyraźniej. Wszystko to usprawiedliwiałoby staranną naukę jego; lecz attycyści nie poprzestawali na tem, oni wzniesli samowolnie mur pomiędzy prozą artystyczną swych zwolenników a językiem żywej rzeczywistości i przez to skazali pierwszą na wieczyste ziębniecie w chłodnych mrokach sztuczności.

Trzecia wada wynikała z samego reakcyjnego charakteru attycyzmu. Skoro raz już rzucono klątwę na azjanizm, to tem samem otrzymano sprawdzian dla porównawczej oceny najbardziej wzorowych pisarzy; sprawdzian prosty i radykalny: byli oni tem bardziej wzorowi i lepsi, im mniej byli podobni do azjanistów i naodwrot. Z tego punktu widzenia Eschines, a nawet Demostenes nie wydawali się całkiem lojalnymi; najbardziej zachwycono się surowym stylem Lizjasza, a osobliwa ironja losu chciała, że człowieka tego, który nawet nie był z pochodzenia Ateńczykiem, uznano wprost za wcielenie ducha wymowy attyckiej. Rzecz naturalna, że ci „prerafaelici“ attycyzmu, jeśli wolno tak powiedzieć, stanowili skrajne skrzydło partji; rdzeń jej tworzyli ludzie rozumni, umiarkowani, ludzie, którzy uznawali za dobre wszystko, co nosiło stygmat ducha attyckiego. To też ze względu na ogólny swój charakter attycyzm, gdyby użyć porównania

z dziejów malarstwa, może być zestawiony z bolońską szkołą Carracci i innych eklektyków; podobnie jak ta ostatnia występowała przeciwko manieryzmowi swego wieku, polecając pilne wystudjowanie mistrzów odrodzenia, tak attycyzm, nawołujący do naśladowania oratorów IV wieku, był protestem przeciwko przesadzie azjanizmu, który groził wygnaniem prawdziwości i powagi z prozy greckiej.

Takie są te trzy wady attycystycznej reakcji. Należy jednak pamiętać, że ujawniają się one dopiero w surowym attycyzmie II w. po Chr., zapoczątkowanym przez Heroda Attyka; umiarkowany attycyzm w I. był od nich jeszcze wolny.

IV.

W rozdziale poprzednim scharakteryzowaliśmy azjanizm i attycyzm same przez się, z punktu widzenia tej roli, jaką odgrywały w swym środowisku i w swoim czasie. Znaczenie ich jednakowoż nie do tego tylko się sprowadza; wir walki obydwu tych kierunków przypadł na czas, gdy prostaczy dotychczas, lecz silny i łaknący wykształcenia, Rzym jał coraz to ściślej zaznajamiać się z duchowym światem Grecji i przygotowywać się do swej pamiętnej roli pośrednika pomiędzy cywilizacją starożytną a nową. Już w pierwszym wieku przed Chr., wedle słów jednego z głównych przedstawicieli attycyzmu, Dyonizego z Halikarnasu, Rzym zmuszał wszystkie miasta, by zwracały nań swój wzrok; bez względu na to, jaki był sam przez się ten lub ów kierunek w Grecji ówczesnej, znaczenie jego światowe zależało od wpływu, jaki mógł wyrzucić na ówczesny Rzym.

Przytem należy zdać sobie przedewszystkiem spra-

wę, że wyższość materialną posiadał azjanizm. Był on o całe dwa stulecia starszy; znajomość Rzymu z Grecją zawiązała się w epoce wojen punickich, gdy attycyzmu nie było jeszcze na świecie. Wskutek tego azjanizm mógł korzystać ze wszystkich wygod, jakie daje inercja; główną jednak rzeczą było to, że siłę azjanizmu stanowiła technika, attycyzmu zaś — wzory. Technika jest to zbiór zasad, które z zastanawiającą dokładnością wypracowały liczne pokolenia jurystów, filozofów i retorów; napisano o niej mnóstwo tomów, ale równocześnie, uproszczona do ostateczności dla potrzeb szkoły, mogła się wygodnie zmieścić w niewielkiej broszurce, którą bez większego trudu można było przełożyć również na inny język. Na odwrót, wzory — to Lizjasz, Demostenes, Eschines, których przełożyć na łacinę nie było tak łatwo, a zresztą byłoby rzeczą bezcelową, ponieważ w przekładzie utraciliby ten swój aromat, który nadewszystko cenili attycyści. Innemi słowy: azjanizm był możebny także w przekładzie na język łaciński; attycyzm natomiast był przyrośnięty niejako do ziemi, do rodzimego gruntu języka greckiego.

Zdawałoby się, że przy takich warunkach zwycięstwo azjanizmu w Rzymie było zapewnione; mimo tego rzeczy ułożyły się inaczej, chociaż nie tak prędko.

Tutaj po raz pierwszy wchodzi w życie to, co dziś moglibyśmy nazwać z a c h o d n i m punktem widzenia wobec sposobu przyswajania kultury obcej. Istotnie kultura — mowa tu o kulturze umysłowej — jest przedewszystkiem treścią i interesuje nas właśnie jako taka; mimo to jednak, że jest treścią, wiąże się mniej lub więcej ściślej z formą, w której mieści się w danej chwili. W poglądach na znaczenie tego związku wyłania się właśnie różnica

pomiędzy Wschodem a Zachodem. Zachód jest przesiąknięty poważaniem dla niego; potrzeba mu treści wraz z formą, t. j. z językiem tego narodu, od którego bierze kulturę. Wschód zaś powiada do swego narodu-nauczyciela: daj mi treść, przelawszy ją wprzód w moją formę, swoją pozostaw sobie — mnie ona niepotrzebna.

Rzym wymagał treści wraz z formą, a dokonało się to w sposób następujący.

Początkowo idea oddziaływania kulturalnego Grecji na Rzym napotkała w tym ostatnim tyleż oporu, co poparcia: Scypionowie chciwie przejmowali nasiona cywilizacji greckiej, ale za to wódz partii starorzymskiej, Katon Starszy, opryskliwie stronił od niej i niczego dobrego od zaszczepienia jej w Rzymie nie oczekiwał. „Pozwól jeno temu narodowi przekazać nam swą literaturę — mawiał on proroczo do syna, — a on do szczętnie nas zepsuje“. Przyroda i historia obdarzyły samorodny język Rzymu siłą i wyrazistością nie do naśladowania, przez co uczyniły go po wszystkie czasy językiem godeł i napisów; właściwości te, występujące tak jaskrawo w języku prawa XII tablic, uwydatniły się jeszcze jaskrawiej w porównaniu z mową skorej do gawędziarstwa Grecji. Kontrast był uderzający; greccy tłumacze musieli uciekać się do całych zdań, by oddać to, co Katon wyrażał jednym słowem: „pochodzi to stąd — wyjaśniał on dumnie, — że u nas słowa płyną z serca, a u was — z ust“.

Czas jednak robił swoje, a czas to był żywy; w senacie i na zgromadzeniu ludowym rozstrzygano wielkie sprawy, a rozstrzygano przy pomocy krasomówstwa. Można było obejść się bez roztrząsań teoretycznych tam, gdzie codzienne doświadczenie wskazywało pewną dro-

gę; jakiego zaś rodzaju było to doświadczenie, widać z tego, że pod koniec sam Katon zaczął uczyć się po grecku i kierować się w swych przemówieniach wskazówkami techniki greckiej. W ten sposób dopiął tego, że od jego imienia rozpoczyna się historia wymowy rzymskiej i rzymskiej prozy artystycznej wogóle; rzecz jasna, że słowo „artyzm“ należy pojmnować tu w bardzo ciasnem znaczeniu. Jego mowy — zachowało się nam z nich sporo urywków — przedstawiają zadziwiającą mieszaninę zdrowej i rzeczowej treści i sztubackiej formy. Tak np. (by dać pojęcie o tej ostatniej) ustalił on podstawową zasadę, że pojęcie zyskuje na sile, jeśli oddaje się je nie w jednym, lecz w dwu (lub trzech) słowach o pokrewnej treści; jednak niekiedy stosuje on je w sposób następujący: „wiem, że u większości ludzi, pod wpływem szczęścia, powodzenia i pomyślności, duch uskrzydla się, a ich duma i pycha powiększa się i wzrasta...“

Bądź co bądź, Katon przerwał raz na zawsze starorzymską groblę; wymowa grecka wdiera się do stolicy świata, początkowo właśnie wymowa azjańska. W Rzymie republikańskim azjanizm nie mógł być naturalnie tem wyłącznie technicznym wirtuozostwem, jakim był w Grecji ówczesnej: samo życie napełniało go treścią. My wiemy, że sławny Gaius Gracchus miał nauczyciela-azjanistę, zachowane zaś ułamki jego mów całkowicie wykazują azjański charakter jego wymowy; w każdym razie nie-szczesny trybun, w chwili rozbicia wszystkich nadziei swego życia, tak woła do zdradzającego go ludu: „Dokądże mam się zwrócić, gdzie szukać schronienia? Czy na Kapitolu? On zbryzgany krwią mego brata. Czy w domu? Po to, by obaczyć w łzach i nieszczęściu mą biedną matkę?“ W wołaniu tem technika, nabyta przez długie

przyzwyczajenie, bierze udział narówni z prawdziwym uczuciem.

Wszelako Gaius Gracchus uczył się jeszcze u Greka — to znaczy, że poprzednio posiadał doskonale język grecki i przez długi czas, równolegle z nauką teorii, ćwiczył się pod kierownictwem nauczyciela w deklamacjach, t. j. szkolnych przemówieniach na wymyślone tematy. Taką samą szkołę przeszedł również wódz następnego pokolenia mówców rzymskich, Krassus. Szkoła ta, mimo przyprawy azjańskiej, była poważna i owocna; z chwilą, gdy młody mówca zaznajomił się dokładnie z językiem greckim, otwierał sobie dostęp do literatury greckiej, w której — obok wzorów wymowy — znajdował mnóstwo kształcącego materiału. Tak np. wiemy o Krassusie, że, choć wyszedł ze szkoły azjańskiej, był jednym z najbardziej wykształconych ludzi ówczesnych i, co jeszcze ważniejsze, uznawał i głosił konieczność ogólnego wykształcenia także dla mówcy. Jednakowoż już za jego życia Rzymianie mieli dostęp do wymowy znacznie ułatwiony. Widzieliśmy, że siła azjanizmu polegała na łatwości, z którą można było przelać go do języka innego narodu; wobec ustawicznie rosnącego w Rzymie popytu na wymowę, byłoby rzeczą dziwną, gdyby on z siły tej nie był skorzystał. Wyzwolenicy greccy (t. j. pierwotnie niewolnicy greckiego pochodzenia, którzy doskonale nauczyli się języka łacińskiego w domu swych panów, a później otrzymali od nich wolność) byli naturalnymi pośrednikami między kulturalnym światem greckim a rzymskim; w ten sposób w Rzymie powstaje i dzięki życzliwemu poparciu publiczności ustawicznie powiększa się klasa tak zwanych retorów łacińskich. Uczyli oni po łacinie i wskutek tego mogli przyjmować każdego; jako podręcznika do na-

uki używali oni suchej książki, którą sami przełożyli z greckiego; uczniowie znajdowali tam reguły techniki retorycznej i przykłady — te ostatnie zresztą tworzyli niekiedy sami nauczyciele, co ogłaszano wówczas dla zdobycia poklasku. Tak powstawała „treść bez formy“, nauka bez języka, który ją stworzył (ze względu na czysto techniczny treści tej charakter, można go z innego punktu widzenia nazwać również formą bez treści, lecz chodzi tym razem nie o to). Ową treść bez formy proponowano Rzymowi na bardzo wygodnych warunkach; czyż można było oczekiwać, że ją odrzuci?

A jednak ją odrzucił — odrzucił edyktem swych cenzorów 91 roku, z których jednym był wymieniony wyżej mówca Krassus. Edykt ten jest tak oryginalny i zajmujący, że nie od rzeczy będzie przytoczyć go w całości: „Doniesiono nam, że pojawili się ludzie, upowszechniający nowy rodzaj wykształcenia, przywołujący młodzież ku sobie, do szkoły; nazywają oni siebie retorami łacińskimi i zatrzymują u siebie młodzież po całych dniach. Przodkowie nasi wskazywali tak przedmioty nauki dla swych dzieci, jak i szkoły, do których należy im uczęszczać; inowacje te, sprzeczne z naszymi obyczajami i przekazaniami przodków, nie zasługują na uznanie i wydają się niewłaściwymi. Dlatego uznaliśmy za potrzebne wypowiedzieć nasz pogląd tak właścicielom tych szkół, jako też ich uczniom — a mianowicie, że sprawy te nie pochwalamy..

T. Zieliński: Z życia idej. S. I.

Nie ulega wątpliwości, że Krassus i jego kolega powodowali się również względami charakteru politycznego. Wymowa była siłą polityczną; przywiązując się do języka greckiego, odejmowali ją demokratom, albo w każdym razie skupiali w ręku partji arystokratycznej. Wszystko jednak, co wiemy o Krassusie i jego poglądach na wykształcenie, dowodzi, że na pierwszym planie stały u niego właśnie wskazane wyżej myśli: „retorowie łacińscy“ byli nieukami i wychowywali nieuków; a tylko istotnie wykształconemu człowiekowi można było bez obawy powierzyć narzędzie wymowy, jedynie zaś znajomość języka greckiego dawała dostęp do wykształcenia. W ten sposób objaśniamy to, bodaj że jedyne w swoim rodzaju, zdarzenie; w r. 91 Rzym zamyka wszystkie swe łacińskie szkoły wymowy, pozostawiając jedynie tylko greckie. Wychowawcy szkół łacińskich musieli poszukać sobie innych nauczycieli; miało to bardzo poważne znaczenie, ponieważ w ich liczbie znajdował się także Cicero.

Wypadek ten położył kres wyłączenemu wpływowi azjanizmu; sam jednak kierunek nie zanikł jeszcze, ale tylko począł się zmniejszać. Przez pewien czas utrzymywał się; podobnie jak Krassus, tak i jego najbliższy spadkobierca, „król sądów“, Hortenzjusz był azjanistą; azjanistą był jeszcze Cicero w początkach swej działalności sądowej. Widocznie miał ochotę pozostać nim, gdy po pierwszych krokach w Rzymie wyprawił się do Grecji dla ukończenia wyższego wykształcenia; głównym celem jego podróży była Mała Azja, głównymi nauczycielami, których wykładów słuchał, byli najznakomitsi przedstawiciele azjanizmu ówczesnego. Odwiedził jednak także sąsiadujący z Azją Rodos; a tam, jak widzieliśmy wyżej, istniało jeszcze wolne tak od manieryzmu azja-

skiego, jak i od oschłości attyckiej, żywe przedłużenie „pięknego“ stylu Eschinesa, znane pod nazwą „stylu rodyjskiego“. Tym to właśnie stylem zachwycił się Cicero; po powrocie do Rzymu był, wedle własnego wyznania, innym człowiekiem. Szkoła azjanizmu, przy całej swej przesadzie, nie przeszła zresztą bez dobrego dlań wpływu: wedle rozwiniętego powyżej prawa, natężona ta szkoła umysłowa dała mu bystry polot myśli i zadziwiającą giętkość języka; ideałami jego wszakże byli odtąd wielcy mistrzowie ateńscy IV wieku, a szczególnie ostatni, co do czasu, wśród nich, dawno już pogodzeni z sobą wrogowie, Demostenes i Eschines. Na nich to uczył się starannie, lecz nie tak, jak to czynili attycyści; byli oni dla niego nie normą lecz nasieniem, którem zapładniał swego ducha, aby stworzyć artystyczną prozę mowy łacińskiej.

V.

Azjanizm milknie odtąd w Rzymie na całe stulecie; panuje w osobie Cicerona styl „piękny“. Attycyzm uczuł, że ewolucja ta jest mu na rękę i z kolei zapuścił w Rzymie korzenie. Rozumie się, był to attycyzm umiarkowany; główna cecha skrajnego attycyzmu, wstręt do wszelkich słów nieattyckich, nie miała sensu dla ludzi, którym wypadało mówić nie po grecku, ale po łacinie. Bądź co bądź, nawet w tej umiarkowanej formie różnił się dość jaskrawo nie tylko od azjanizmu — o tem mówić nie warto, — lecz także od ideału, wcielonego w wymowie ciceronskiej. Tu mamy nasienie, tam normę; a nadto — wskutek reakcyjnego charakteru attycyzmu, o którym była mowa wyżej — za normę uznano nie współczesnych, lecz wczesnych pisarzy IV w., nie Demostenesa i Eschinesa,

lecz Lizjasza z jego surowym stylem; znaleźli się nawet dziwacy, którym przyszło do głowy naśladować Tocydydesa. Walka z attycystami, do których należeli np. Cezar i Brutus, zajęła ostatnie lata Cicerona, o ile były one poświęcone literaturze. Gdy jego zabrakło, attycyzm poczuł się zwycięzcą w Rzymie i dumnie wypowiedział przez usta swego głównego teoretyka, Dyonizego z Halikarnasu, zadowolenie z powodu ostatecznego wypędzenia „nierządniczy“ azjańskiej.

Jednakowoż triumf jego był przedwczesny; azjanizm nie omieszkiał pojawić się znowu i cały dalszy rozwój prozy grecko-rzymskiej odbywał się pod wpływem walki obydwu kierunków, azjanizmu oraz attycyzmu. Bo w rzeczy samej rezultatem umysłowego życia Rzymu w I w. przed Chr. — jednym z symptomatów jego był wspomniany edykt Krassusa — było całkowite przeniknięcie hellenizmu w rzymski świat ducha; język grecki i łaciński, obydwa, stały się językami narodowymi państwa rzymskiego. Postaramy się scharakteryzować pokrótce dalszy rozwój artystycznej prozy obydwu literatur, o ile wyznaczała go walka wskazanych kierunków.

Z ustaleniem zasady monarchicznej wymowa przestała być siłą czynną w Rzymie; nastały dla prozy artystycznej warunki, zupełnie analogiczne do tych, jakie spotykamy w Grecji po śmierci Alexandra Wielkiego. Nic więc dziwnego, że także następstwa tak tu, jak tam, są jednakowe: gdy trybuna utraciła swe znaczenie przewodnicze, miejsce jej zajęła szkoła i książka. Szkoła w Grecji wydała azjanizm, książka — attycyzm; i szkołę i książkę mamy w Rzymie. Szkoła była współczesna, książka zaś starodawna; to też przedstawiciele wymowy szkolnej chętnie nazywali siebie „nowymi“ (neoterykami), przed-

stawicieli zaś wymowy książkowej — „starymi“ (archaistami).

Szkoły w obydwu częściach imperjum rzymskiego były jednakowe; wprawdzie w zachodniej mówiono wiele po łacinie (zakaz Krassusa dawno już usunięto), różnicy to jednak nie robiło, duch bowiem panował ten sam. Inaczej ma się rzecz z książką; w epoce Cicerona archaisci rzymscy, podobnie jak greccy, starali się naśladować (choć rozumie się w języku łacińskim), pisarzy attyckich IV w., w epoce jednak cesarstwa Rzymianie posiadali już swą własną, starodawną literaturę. W ten sposób z attycyzmu rzymskiego rozwija się rodzimy kierunek narodowy, do którego nazwa „attycyzm“ nie daje się zastosować; nie będziemy go zatem już więcej używać i zastąpimy go nazwą „klasycyzm“, rozpóścierając ją również na attycyzm grecki, do którego tak samo się nada. Przedewszystkiem jednak zajmijmy się losami klasycyzmu grecko-rzymskiego.

Losy jego nie są skomplikowane; skoro bowiem ogłoszono jako regułę naśladownictwo, pytanie całe sprowadziło się do tego, kogo naśladować; z obydwu punktów widzenia spotykamy klasyków skrajnych i klasyków umiarkowanych. Pierwsi naśladowali nie pisarzy starodawnych wogóle, lecz najwcześniejszych wśród nich, i to naśladowali ich niewolniczo; za wzory nie uznawali oni ani Demostenesa, ani Cicerona, lecz usiłovali wskrzesić przeszłość dawniejszą jeszcze, Lizjasza i Katona, unikając starannie słów, których u tych pisarzy nie było, z drugiej zaś strony, wprowadzając do literatury możliwie wszystkie, spotykane u nich, słowa, nawet zamarłe i niezrozumiałe. Skrajny ten klasycyzm — archaizm — był przez pewien czas w modzie, ale właśnie tylko w modzie;

jako pozbawiony wszelkich pierwiastków życia, nie wniósł on do literatury niczego zdolnego do życia. Inaczej ma się rzecz z klasykami umiarkowanymi, których patryarchą na gruncie rzymskim był sławny Kwintyljan; robiąc rozumne ustępstwa na rzecz współczesności, zwłaszcza w dziedzinie języka, byli prawdziwymi przedstawicielami klasycznej prozy artystycznej w obydwu literaturach. Ale właśnie wskutek tych ustępstw różnią się nie bardzo wyraźnie od umiarkowanych wyznawców kierunku drugiego, azjanizmu; tak np. jeden z najsympatyczniejszych przedstawicieli prozy rzymskiej II wieku, Plinusz Młodszy, sam z dumą nazywa siebie naśladowcą Cicerona, którym zresztą być musiał, jako uczeń Kwintyljana; ale równocześnie z ironją odzywa się o „mających dobre zamiary“ (*euzeloi*), t. j. klasykach surowej reguły, a od prozy jego często zalatuje azjanizmem. Na gruncie rzymskim taka nieokreśloność była tem bardziej możliwa, że główny wzór klasyków umiarkowanych, Ciceron, sam w młodości był azjanistą, a i później, co całkiem naturalne, nie mógł w zupełności wyzbyć się swych azjańskich naleciałości; dokładniej można przeprowadzić granicę na gruncie greckim. I sprawiedliwość każe przyznać, że najpoważniejsi pisarze greccy epoki cesarstwa należą właśnie do obozu klasyków umiarkowanych — Plutarch, Arrianus, Kassius Dio; jedynie tylko Lucjan waha się między obydwojema obozami, co zresztą odpowiada jego niestałemu i lekkiemu, chociaż świetnemu talentowi. Podtrzymywali oni z honorem sztandar klasycyzmu, dopóki nie powierzyli go ręką pisarzy chrześcijańskich, jak to poniżej zobaczymy.

Bądź co bądź, bardziej dla nas zajmującą, jako symptomat historyczno-literacki, jest muza azjanistów. Po

zadanej jej klęsce w I w. przed Chrystusem wkrótce przyszła do siebie; epoka cesarstwa była drugą epoką rozkwitu azjanizmu. I by wyznać prawdę, to drugie jej powodzenie nie było całkiem niezasłużone; jeśli muza azjańska czarowała publiczność, to dlatego, że istotnie była czarująca. Rozumie się, że także tutaj musimy pozostawić na uboczu skrajnych przedstawicieli partji, oratorów, którzy śpiewali lub tańczyli na mównicy i utracili zdolność odróżniania rzeczywistości od swych fantazyj. „Dlaczego ty tak ponuro spoglądasz na mnie, Sewerze?“ — wołał pewnego razu wychowanek szkoły retorycznej, zbyt wcześnie przeniesiony do gmachu sądowego; „ani mi się śni“ — odpowiada z całym spokojem tamten — „a zresztą, jeśli masz tak napisane w zeszycie, to niech ci będzie“, — i przy ogólnym śmiechu publiczności spojrział nań z całą wściekłością, na jaką tylko mógł się zdobyć. O tych fanatykach azjanizmu mówić nie warto; ograniczymy się do tych, którzy wycisnęli swe piętno na swoich czasach — a nawet nie tylko na swoich.

Dwa były, jak widzieliśmy, style „azjańskie“: igrający i pyszny; ten drugi, wraz ze swemi uroczystemi okraszami, nadawał się do panegiryków, z których też go znamy.

Ciekawszy jest pierwszy. Od czasów Gorgjasza wzrósł i zmężniał znacznie; nie przyszła dlań bez śladów również i filozofja, jakkolwiek w zasadzie azjanizm stronił od niej; z dziecinnych niekiedy antytez i isokolów sofisty sycylijskiego i pierwszych azjanistów wyrosła świetna i nie zawsze sztuczna perła stylu: „sentencja“. Sentencja nie musiała zawierać treści bezwarunkowo ogólnej; wymagano, by zdumiewała ona słuchacza swą zwięzłością, trafnością i nieoczekiwalnością (sławne by-

ly „*breves vibrantesque sententiae*“. „Człowiek ten niczem nie grzeszy — chyba tylko tem, że niczem nie grzeszy“; okrutny właściciel niewolników, sam wyzwolenc, „zanadto mało, albo raczej zanadto dobrze pamięta, że sam był niewolnikiem“. W „sentencji“ usiłowano pomieścić możliwie najwięcej treści, używając w tym celu jak najmniej słów: wskutek tego właśnie najlepsze sentencje są nie do przełożenia; może ktoś spróbuje przełożyć na polski: „*portum ignorant nullus ventus suus*“ i t. p. W czasach dzisiejszych mistrz sentencji — to Fr. Nietzsche; takie jego zwroty, jak: „*ja, ich habe die Ehe gebrochen, aber zuerst brach die Ehe mich*“, albo „*einst zog ich diesen Schluss, nun aber zieht er mich*“ — najłatwiej jeszcze mogą dać czytelnikowi pojęcie o tem, czem była sentencja wymowy azjańskiej.

Drugim środkiem była t. zw. „ekfraz“, t. j. opis jakiegokolwiek miejsca, obrazu, piękności i t. p. Tutaj główną rzeczą była harmonja pomiędzy tonem opisu a opisywanym przedmiotem. To też element ten miał przed sobą szeroką przyszłość; te opisy przyrody, któremi tak zachwycamy się u pisarzy współczesnych, pochodzą w prostej linii od ekfraz retoryki azjańskiej. Wszystkich innych jej środków wyliczać nie będę; zaznaczę tylko, że samo ujęcie tematu było takie, by w sposób najsilniejszy działać na fantazję. O tem słów kilka powiedzieć wypadnie.

Czem dla prozy artystycznej była rzeczywista wymowa, polityczna i sądowa, tem dla sztucznej prozy azjanizmu była wymowa fikcyjna: mówca przenosił się w wymyślone warunki, przejmował się właściwościami swego fantastycznego położenia i z tego właśnie powodu wygłaszał rzekomo-doradczą lub rzekomo-sądową mowę.

Warunki wybierano — rzecz prosta — najwdzięczniejsze, t. j. najbardziej efektowne, bogate w konflikty wszelkiego rodzaju. Po zgubnem odstąpieniu wojska ateńskiego z pod Syrakuz, ranny i nie mogący iść dłużej, żołnierz błaga wodza, aby go dobił: „Na boga, Nikjaszu, na boga, ojciec mój! niechbyś obaczył tak Ateny“ (ostatnia sentencja jest w oryginale bardziej zrozumiała). Bezręki bohater, przekonawszy się o zdradzie żony, żąda od syna jej śmierci i chce wyrzec się go, gdy syn odmawia; syn broni się. Wszystko to przypomina scenę z *Les Misérables* V. Hugo, gdzie bohater, niegdyś zbrodniarz, później zaś powszechnie szanowany mer, rozmyśla nad tem, czy nie powinienby, niszcząc szczęście swe własne oraz szczęście wielu innych, odsłonić tajemnicę, która go otacza, gdy za zbrodnię, której on niegdyś dokonał, inny dostaje się na ławę oskarżonych; albo też scenę z *Le coupable* Fr. Coppée, w której prokurator ma wygłosić akt oskarżenia przeciwko oskarżonemu, w którym poznał własnego syna. Wszystko to są prawdziwe kwiatki krasomówstwa azjańskiego II w. po Chr.

W rzeczy samej azjanizm — i na tem polega największa bodajże jego zasługa — zrodził r o m a n s; wszyscy powieściopisarze greccy i rzymscy byli azjanistami. A romans nasz współczesny, bez względu na wszystkie zmiany pod względem artyzmu i powagi, jest wprost potomkiem starogreckiego; rodowód można bez trudu ustalić ze wszystkimi szczegółami. A nadto — uległ on przecież zmianie dopiero w przeciągu ostatnich lat pięćdziesięciu.

Tak przedstawiał się charakter azjanizmu w epoce cesarstwa. Również i losy jego zewnętrzne były bardziej urozmaicone od losów klasycyzmu. W pierwszym wieku po Chr. daje on literaturze rzymskiej bohatera w osobie

Seneki — filozofa, wprost nedorównanego mistrza sentencji; pod koniec wieku przesłania go Kwintyljan, co jednakowoż nie przeszkodziło mu wywrzeć bardzo silny wpływ na obydwu uczniów tego ostatniego, t. j. Plinjusza Młodszego, a szczególnie Tacyta. W wieku drugim ustępuje on znowu, tym razem przed archaistami epoki Antoninów, natomiast w trzecim — znowu zaczyna panować w literaturze rzymskiej; występuje tak zwana łacina afrykańska, której głównym przedstawicielem jest Apulejusz. Łacina afrykańska jest to zwyrodnienie azjańizmu na gruncie rzymskim, drugie dziecięstwo prozy azjańskiej; znowu pojawiają się łączone parzyście człony z rymami retorycznymi i równą ilością słów, a nawet zgłosek; jednakowoż wszystkie te piękności gromadzono bez poczucia miary, z jakimś dziecinnym upodobaniem we wszystkim, co kuglarskie i obrzydliwe. „Kobieta kłóliwa, leniwa, pijaczka, próżniaczka, zuchwała, wytrwała, do czynów haniebnych popędliwa, na podłe wydatki chciwa“, i dalej i dalej, stronica za stronicą w tym samym stylu. Afrykańska łacina była wszelako zjawiskiem jasno sformułowanym i dlatego imponującym; Apulejusz jest ostatnią oryginalną indywidualnością w pogańskiej literaturze rzymskiej, a wpływ jego na dalszy rozwój prozy był zgoła nie bez znaczenia.

V.

Głównym rezultatem rozwoju prozy antycznej w epokach, opisywanych w rozdziałach poprzednich, było ogólne, podzielane przez wszystkich, przekonanie, że pisać, jak się trafi — niewolno; że w każdej twórczości konieczny jest styl, wybór zaś jego zależy częściowo od zamierzonego utworu, częściowo od osobistych upodobań autora;

gdyby „*bourgeois*“ Moliera żył w owych czasach, rozczarowałby się rychło swą umiejętnością „*faire de la prose*“. Przekonanie to powstało w Grecji; lecz urok stylu wydoskonalonego był tak wielki, że podbił Rzym. Wypracowane więc przez Greków dla Greków zasady przystosowano do języka rzymskiego: jedno i to samo wyrażenie afektów, jedną i tę samą perjodyzację, jeden i ten sam rytm uznano za obowiązujący dla obydwu języków. Czyż można było powątpiewać o naturalności prozy artystycznej, jeśli ona, skoro raz już powstała, nie tylko nie spotkała żadnego oporu wśród narodu, u którego powstała, lecz także podbiła sobie wymowę narodu innego, obcego? Mimo wszystko to pierwsze doświadczenie nie było jeszcze rozstrzygające. Obecnie zbliżało się drugie, znacznie poważniejsze, ze strony nowej siły kulturalnej — chrześcijaństwa.

Czy chrześcijaństwo mogło przywiązywać do prozy artystycznej jakiekolwiek znaczenie? Czy mogło uważać za rzecz pożądaną lub nawet dopuszczalną, by młodzi jego wyznawcy uczyli się jej praw? Na pierwszy rzut oka wydaje się możliwą jedynie odpowiedź przecząca. Przeciwnie prozie artystycznej przemawiał, przedewszystkiem, najjaskrawszy i najbardziej obowiązujący dla chrześcijaństwa przykład — język ksiąg świętych Nowego Testamentu. Przytem jednak trzeba wyzbyć się tego poglądu, który każdy wyrobił sobie na ich styl na podstawie przekładów nowszych — styl, rzecz jasna, mniej lub więcej literacki; oryginał pod tym względem posiada całkowicie inny charakter. Pojawił się Nowy Testament wśród ludu prostego i to nawet niegreckiego z pochodzenia, był więc napisany językiem, którego wykształceni ludzie tej epoki, czy to azjaniści czy klasycy, nie mogliby uznać

nie tylko za literacki, lecz nawet za styl o jakim takim wykształceniu: mnóstwo form nieprawidłowych, z punktu widzenia gramatyki; mnóstwo słów, nieużywanych z punktu widzenia leksykografji; wprowadzenie wyrażen aramejskich i łacińskich, niedopuszczalnych z punktu widzenia puryzmu — oto właściwości w zakresie języka; uderzające ubóstwo perjodyzacji, brak wszelkiej dyspozycji, przeskoki i niedomówienia, zupełna nierytmiczność — oto właściwości w zakresie stylu. I cóż z tego? Księga ta jednak zwycięża świat, podbija serca, niedostępne dla Platona i Cicerona; czyż wobec tego może mieć jakiegokolwiek znaczenie proza artystyczna?

Język ksiąg świętych dawał przykład jasny i, zdaloby się, obowiązujący dla chrześcijanina. Ale oprócz tego zawierał on niemniej jasną i niedwuznaczną wskazówkę w słowach: „Nie myślcie jako, albo cobyście mówili: bo wam będzie dano onej godziny, cobyście mówili. Albowiem nie wy jesteście, którzy mówicie, ale Duch ojca waszego, który mówi w was“. Nie ulega tedy wątpliwości, że z punktu widzenia czysto chrześcijańskiego była w teorii proza artystyczna potępiona. Potępionoby ją również w rzeczywistości, gdyby nie ten fakt, że greccy i rzymscy Ojcowie Kościoła byli tylko w jednej połowie swej istoty chrześcijanami, w drugiej zaś Grekami i Rzymianami, i dlatego, pozostając pod wpływem wiekowej tradycji, czuli taki żywiołowy pociąg do artystycznego opracowania stylu, że żadne przeszkody nie mogły mu się oprzeć. Trzeba było uciec się do kompromisów, ocalić artyzm słowa, nie przestając być wiernymi przykładowi i poleceniom Mistrza. Wiodły do tego trzy drogi — i Ojcowie Kościoła skorzystali ze wszystkich trzech.

Droga pierwsza była najradykałniejsza. „Daremnie

poganie chępią się artyzmem ksiąg swoich i sądzą, że nasze księgi jej nie mają; nasz artyzm jest tak samo niewątpliwy, tylko że odmienny od tego, do którego oni przywykli“. Tę, dziwną na pierwszy rzut oka, teorię przygotował już Ambroży Medjolański, u którego (list VIII) czytamy następujące, ciekawe słowa: „Większość ludzi zaprzecza, by nasi pisarze pisali wedle sztuki (*secundum artem* — t. j. świadomie artystycznie) i my nie chcemy się spierać: istotnie pisali oni nie wedle sztuki, lecz wedle łaski (*secundum gratiam* — t. j. nieświadomie artystycznie), która stoi wyżej od wszelkiej sztuki; pisali oni to, co pisać kazał im Duch. W każdym razie ci, co pisali o sztuce (t. j. o teorii prozy), znaleźli ją w ich utworach i w ten sposób stworzyli podręczniki i książki o sztuce“. Ambroży ma tu na myśli, naturalnie, księgi Starego Zakonu, zgodnie z jego ulubioną ideą, że cała mądrość helleniska wypłynęła z żydowskiej. Jego uczeń, wielki Augustyn, ujął tę teorię w ramy systemu w dwu okazałych utworach, z których jeden (*De doctrina Christiana*) zachował się nam, drugi zaś (*De modis locutionum*), jeszcze bardziej specjalny, zaginął. W pierwszym pragnie on „odpowiedzieć nieukom, którzy sądzą, że mają prawo lekceważąco traktować naszych pisarzy, nie dlatego, jakoby brakowało im tego artyzmu słowa (*eloquentia*), którym ci ludzie tak niezmiernie się przejmują, ale dlatego, że nie wystawiają go oni na pokaz“ — i na dowód analizuje on nie tylko miejsca ze Starego Testamentu, lecz także okresy św. Pawła. W drugim zaś, wedle świadectwa Kassiodora, rozwinął także „figury mowy pogańskiej i mnóstwo innych zwrotów, właściwych jednemu tylko Pismu świętemu, które nie przeszły do prozy pogańskiej, troszcząc się o to, aby czytelników nie zmieszał nie-

zwykły sposób wykładu; a równocześnie niezapomniany nasz nauczyciel pragnął dowieść, że zwroty ogólnie uznane, t. j. figury gramatyczne i retoryczne, wypłynęły z Pisma świętego, i że mimo tego pozostało w niem wiele jeszcze rzeczy, których dotychczas nikt z pogan naśladować nie potrafił. Posiadając taki pogląd na styl Pisma św., Augustyn nie uważał naturalnie za potrzebne powstrzymywać zapędy w kierunku formy artystycznej, które w sposób zasadniczy i nie dający się usunąć zaszczerpiono w retorykę dla chrześcijan. Dzięki zaś autorytetowi, którym cieszył się w Kościele zachodnim, krok ten jego miał znaczenie decydujące.

Teoria św. Ambrożego i św. Augustyna wypełniła swe zadanie w sprawie ocalenia artyzmu słowa; z punktu jednak widzenia prawdy teoretycznej trudniej ją obronić. Pod tym względem daleko większe znaczenie posiada kompromis drugi, który polegał na następujących rozumowaniach. Przedewszystkiem, prostoty i braku sztuczności Pisma św., osobiście zaś Nowego Zakonu, nie zaprzeczono; przeciwnie, wobec świetnych zwycięstw chrystjanizmu, właśnie ów brak sztuczności mógł służyć, jako dowód boskości. „Gdyby—powiada Orygenes, występując przeciw zarzutowi Celsusa, że Ewangelja napisana jest językiem rybaków — gdyby uczniowie Pana posługiwali się dialektycznymi i retorycznymi sztuczkami Hellenów, możnaby pomyśleć, że Jezus występuje, jako założyciel nowej szkoły filozofów. Ale nie, oni mówili wprost z serca, tak jak im dyktował Duch: wówczas ludzie ze zdziwieniem pytali jednego drugiego: skąd bierze się u tych ludzi taka siła przekonania? Wszak ci to nie jest ta, którą posiadają wszyscy inni. I dlatego poczęli myśleć, że przez usta ich mówi istota wyższa“. Tego same-

go zdania są Chryzostom, Teodoret, Izydor Pelusiota na wschodzie, Arnobjusz, Laktancjusz, Hieronim na zachodzie. Ale—i tu był punkt rozstrzygający—nie wyciągano stąd wniosku, że styl pierwszych nauczycieli chrześcijaństwa ma obowiązywać również ich zwolenników. Ten sam Izydor Pelusiota, który z takim zapalem bronił braku sztuczności w języku apostołów, nie waha się zaliczyć wymowy w poczet sług prawdy. (L. V.). „Mądrość boska — powiada on — ma język pospolity, myśl zaś krąży w niebiosach; a u tej drugiej... wykład jest świetny; lecz treść pozioma. A więc, gdyby ktoś mógł u jednej zapożyczyć myśl, u drugiej zaś wykład, sprawiedliwie nazwalibyśmy go najmądrszym; krasomówstwo może być narzędziem mądrości nadziemskiej, jeśli będzie ulegać jej, jak ciało — duszy, lub lira — pieśni tego, który sobie wtóruje na niej, objaśniając jej myśli niebieskie, nie wprowadzając jednak od siebie żadnych nowości; gdyby zaś zapragnęło ono wywrócić ten stosunek, gdyby to, co winno służyć, przywłaszczało sobie zarozumiałą rolę wodza, ściślej mówiąc, stawało się tyranem myśli, wówczas zasłużyłoby na wygnanie“. Jeszcze bardziej niedwuznacznie wyraził się św. Grzegorz z Nazjanzu, odpowiadając ze stanowiska biskupa konstantynopolskiego na zarzuty przeciwnika, że, zamiast iść za wzorem „rybaków“ ewangelicznych, wnosi do Kościoła retorykę hellenicką; powiedział: „Poszedłbym za przykładem rybaków ewangelicznych, gdybym posiadał siłę czynienia cudów, podobnie jak oni; ponieważ jednak cała moja siła zawiera się w moim słowie, więc to słowo poświęcam na służbę dobrej sprawie“.

To samo głosili na zachodzie Hilary z Poitiers, uczeń teologów wschodnich, Paulin z Noli i inni; wymagali

oni, aby sztuka słowa, co niegdyś służyła fałszywej mądrości, dopomagała teraz rozszerzeniu prawdy.

Z drugim tym kompromisem można pogodzić się stosunkowo jeszcze najłatwiej; mniej niż pierwszy grzeszy on naciąganiem, a równocześnie wypowiada się w nim niewątpliwa dążność, by świadomie wyjaśnić sobie swój stosunek do samego narzędzia propagandy chrześcijańskiej. W niemniej zajmującym kompromisie trzecim zaznacza się brak nie tylko szczerości i dobrej woli, ile właśnie uświadomienia rzeczy. Tak samo, jak w kompromisie drugim, otwarcie przyznawano, że Pismo św. i pierwsi nauczyciele nie odznaczają się sztuką. Że przykład ten jest obowiązkowy, przyznawano również, w przeciwieństwie do poprzednich. „My — pisze Bazyl Wielki do nauczyciela wymowy, Libanjsza — stoimy po stronie Mojżesza, Eljasza i podobnych im mężów błogosławionych, którzy mówili nam o swych dziejach w języku barbarzyńskim; tak samo, jak oni, mówimy i my, trzymając się treści prawdziwej, lecz słowa nieuczzonego. Bo przecież, jeśli nawet nauczyliśmy się czegokolwiek od was, to zdążyliśmy już o tem zapomnieć“. W podobny sposób Sulpicjusz Sewer, przystępując do opisanía żywota św. Marcina, prosi czytelników, aby wybaczyli mu, „jeśli uszy ich urazi język nieprawidłowy, ponieważ królestwo Boże polega nie na wymowie, lecz na wierze; trzeba pamiętać, że zbawienie ogłosił światu nie mówcy, lecz rybacy“. W teorii tedy konsekwencję przeprowadzono ściśle, w praktyce jednak ci sami pisarze uchylają się od swych własnych zobowiązań. I Bazyl Wielki i Sulpicjusz Sewer wyraźnie dążą do piękna i artyzmu stylu: Sewer wśród Rzymian zasłużył na zaszczytne miano Salustjusza chrześcijańskiego, Bazyl zaś obok Złotoustego

go był wśród Greków najpotężniejszym szermierzem chrześcijaństwa. Tak to, wbrew wszelkim wywodom teorii, natura domagała się swych praw: Grecy i Rzymianie mogli przyjąć chrześcijaństwo, lecz nowa religja nie mogła ich zmusić, by zapomnieli o swem pochodzeniu.

Rezultatem całej walki był zupełny triumf prozy artystycznej w całej poetyce starochrześcijańskiej, jak greckiej, tak i rzymskiej. Widzieliśmy jednak, że rozwój prozy artystycznej w epoce cesarstwa zależał od walki dwu kierunków, klasycyzmu oraz azjanizmu; któryż więc z nich odcisnął swe piętno na prozie artystycznej literatury chrześcijańskiej?

Przedewszystkiem jest rzeczą jasną, że od pisarzy chrześcijańskich nie możemy oczekiwać żadnych wskazówek teoretycznych w tej sprawie. Sama już bowiem obrona prozy artystycznej była dla nich możliwa tylko dzięki pewnym kompromisom; niesposób było wymagać, aby ludzie, głoszący mądrość niebieską, wdawali się w spory między sobą o wyższość stylu tego lub innego. Dlatego też walka jawna ustaje na gruncie chrześcijańskim, ale właśnie tylko walka jawna, posługująca się mowami polemicznymi i artykułami z jednej i drugiej strony; poza tem zresztą obydwa kierunki trwają dalej i cichaczem werbują sobie stronników wśród przedstawicieli młodej literatury chrześcijańskiej.

I przyznać należy, że położenie azjanizmu znów było bez porównania wygodniejsze. Nie należy przytem obawiać się wyrażen: „styl igrający“ i „styl pyszny“, które poprzednio proponowałem dla obydwu odmian tego kierunku i uważać pierwszy za niezgodny ze świętością,

a drugi z prostotą prawd ewangelicznych; wyrażenia te miały na oku formę jedynie i mogły żyć się z wszelaką treścią. Decydowała także i tutaj ta okoliczność, że siłę azjanizmu stanowiła technika, siłę zaś attycyzmu — wzory. Chrześcijaństwo zaś mogło pozwolić swym adeptom na naukę techniki słowa — jej zasady nie dotyczyły wcale tej czy innej religii, przykłady zaś można było dobrać albo obojętne, albo nawet chrześcijańskie; czyż mogło jednak ono zająć równie spokojne stanowisko wobec wzorów, nawskróś przepojonych nienawistną „kłamliwą naturą”? Naturalnie wzory te czytano, trzeba było bowiem czerpać skądś wykształcenie, a nauczyciele chrześcijańscy spoglądali na to pobłażliwie; ale od czytania daleko jeszcze do tego miłosnego zgłębienia, przy którym człowiek świadomie zdobywa styl, a niepostrzeżenie także sposób myślenia swego wzoru. Wynika z tego, że azjanizm prędzej mógł liczyć na pobłażliwość w środowisku chrześcijańskim, niż klasycyzm. Jasny ten wniosek teorii znajduje całkowite potwierdzenie w praktyce.

Przedewszystkiem, o ile chodzi o grecką literaturę chrześcijańską, zaznaczyć trzeba, że skrajnych azjanistów spotykamy jedynie wśród heretyków; chrześcijaństwo działało na formę wykładu i stylu igrającego nie dopuszczało. Azjanizm mamy tu tylko w postaci umiarkowanej; ale za to do tego umiarkowanego azjanizmu należą wszyscy mniej lub więcej wybitni kaznodzieje chrześcijańscy. Zwłaszcza wiek IV jest pod tym względem charakterystyczny, kiedy to wymowa Kościoła wschodniego osiągnęła swe apogeum w osobach sławnego triumwiratu: Grzegorza z Nazjanzu, Bazylego Wielkiego i Jana Chryzostoma. Dwaj pierwsi mieli nauczy-

ciela wymowy. skrajnego azjanistę Himeriosa, Jan zaś skrajnego klasycystę Libanjusza; mimo tego wszyscy trzech znacznie umiarkowali manierę swych nauczycieli. Tak w lekkim stylu Grzegorza, jak w pysznym Bazylego można zauważyć poczucie taktu, które nie pozwala im przekraczać pewnego zakresu. Powtórnie spotykamy tutaj to zjawisko, które wyżej już zwróciło naszą uwagę; podobnie jak tam państwowość rzymska, tak tutaj religja chrześcijańska była tym ośrodkiem, około którego krystalizując się, wymowa azjańska przybierała bardziej określone kształty i siłę. Taki sam był stosunek Chryzostoma do klasycyzmu: życie nie pozwalało plewić starannie leksykalnego ogrodu i baczyć na to, by nie wprowadzić do niego słów i zwrotów nieklasycznych; nie pozwalało ono podciągać powstającego doraźnie afektu pod miarę Lizjasza lub nawet Demostenesa. W ten sposób styl Złotoustego, bez względu na biegunowo odmienny punkt wyjścia, niezbyt różni się od pysznego stylu Bazylego; zdawałoby się mogło, że w osobie tych trzech wielkich kaznodziejów chrystjanizm pragnął pogodzić ze sobą obydwa główne kierunki prozy artystycznej, które tak długo zwalczały się nawzajem.

Pokojem tym zakończymy też przegląd rozwoju prozy greckiej. Nie zatrzymał się on na nim naturalnie; lecz na mocy tego wschodniego punktu widzenia, o którym była mowa poprzednio, dalsze jego kroki nie miały dużego wpływu na inne narody. Bizantynizm jest zatoką na wielkiej rzece poetyki powszechnej; można z przyjemnością oddychać na drzemiącej powierzchni jego wód, przy cichym szeleście jego trzciny, należy jednak pamiętać, że pływak drogi tam nie znajdzie; kto łaknie życia, ruchu, siły — ten musi zawrócić łódkę na główny

prąd rzeki, który wyniesie go przez Rzym na dziewicze brzegi Zachodu, dopiero co dotknięte przez chrześcijaństwo.

W Rzymie o zawarciu pokoju mowy nawet nie było, ale i tutaj walkę prowadzono pod ziemią. Azjanizm także i tutaj z początku triumfuje; Tertuljan całkowicie poddaje się wpływowi tej jego odmiany, którą nazywamy łaciną afrykańską, a jego sławne *credo quia absurdum* — to nic innego, jak tylko „sentencja“ w duchu retoryki azjańskiej. Wszelako był on nie naśladowcą, lecz twórcą; u niego też azjanizm wchodzi w nową fazę; nigdy jeszcze lekkość formy nie łączyła się z taką namiętnością treści. Żongluje on ustawicznie nie gorzej od Apulejusza, ale nie kulkami, jak tamten, lecz mieczami i pochodniami. A wielki Augustyn? Kto zna technikę i wzory, ten bez trudu potrafi wydzielić ich rolę w przesławnych oskarżeniach się jego *Wyznań* — tych czysto azjatyckich *colores*. Jeśli to ostatnie, trudne do objaśnienia, wyrażenie wydaje się mało zrozumiałe, to proszę zastanowić się nad następującym miejscem jednego z jego kazań, pamiętając, że jest to jedno z bardzo wielu (mowa tu o sprawiedliwym i potępieńcu): „Ten czuwa, ażeby chwalić lekarza — wyzwolony; tamten czuwa, ażeby bluźnić sędziemu — potępiony; ten czuwa umysłami zbożnymi*) płonący i świecący; tamten czuwa zębami swemi zgrzytający i cierpiący; temu dobroć, tamtemu nieprawość, temu chrześcijańska gotowość, tamtemu szatańska podłość wśród mnóstwa ludzi usnąć nie dają“. Tak przedstawiają się wzo-

*) W oryginale mamy tę samą „katachrezę“ dla rymu: *vigilat iste mentibus piis fervens et lucescens, vigilat ille dentibus suis frendens et tabescens*.

ry prozy azjańskiej w duchownej literaturze chrześcijańskiej.

Główną przeszkodę klasycyzmu, jak mówiliśmy wyżej, stanowiło wymaganie starannego zgłębienia wzorów, bez czego był on niemożliwy; ale jak tylko drogę kompromisu ułatwiono, godząc się na dopuszczenie prozy artystycznej wogóle, to również i ta zaporą nie długo dała się utrzymać. Pod koniec III stulecia chrystjanizm otrzymał swego Cicerona w osobie Laktancjusza, tego, jeśli nie najslawniejszego, to najulubieńszego pisarza chrześcijańskiego, u którego piękno duszy współzawodniczyło z pięknem stylu. Niestety, mówi on zanadto mało o sobie i pozbawia nas możliwości śledzenia tej walki duszy, na jaką zapewne wystawiło go ukochanie pogańskiego wzoru; natomiast o walce tej mówi obszernie inny „ciceronjanin“ wśród Ojców Kościoła, Hieronim. Sam on opowiada o zesłanem mu podczas rozmyślenia widzeniu, po którym złożył on — Niestety! nie dającą się dotrzymać — obietnicę: nigdy więcej nie czytać Cicerona, ani innych przedstawicieli kłamliwej mądrości pogańskiej.

Czy klasycyzm ten był w rzeczy samej tylko książkowy, podrabiany, pozbawiony życia? Już choćby tylko dwaj wymienieni pisarze powinni by, zdaje się, przekonać nas, że sprawa przedstawia się inaczej; ale nastąpiły czasy, gdy tylko ten styl mógł wypowiadać żywe i płonące uczucie. Rzym upadł pod naporem barbarzyńców, dzikie plemię Gotów opanowało „świętą“ ziemię Italii; wówczas to także chrześcijanie rzymscy poczęli ze smutkiem wspominać o minionej wielkości zdetronizowanej królowej świata, a naturalnym wyrazicielem tego smutku stał się język wielkiej przeszłości, język archaistyczny. Pisał nim Boetius, przyjaciel i ofiara Teodoryka; jego *O pociesze* —

to ostatni zabytek artystycznej prozy rzymskiej, majestatyczny i smętny, jak prastare grobowce opustoszałej drogi appijskiej.

VI.

Rzym upadł, — i na pierwszy rzut oka wydaje się niezrozumiałem, jak jego proza artystyczna mogła przeżyć jego upadek. Nie dziwi nas jej przejście z Grecji do Rzymu — wspólność religii, kulturalna hellenizacja inteligencji rzymskiej przygotowały to przejście. Rozumiemy również jej nawrócenie na chrześcijaństwo — wspólność rasy i języka doprowadziły nowych chrześcijan do kompromisów, które umożliwiły to nawrócenie. Ale teraz zbliża się trzecia próba: krzewicielami chrześcijaństwa stają się ludzie, niezwiązani żadnem pokrewieństwem plemiennem z tymi, którzy wytworzyli i wyhodowali artystyzm słowa; czem mogło być dla nich to obce im pod każdym względem dziecię? Niechaj sobie Hieronim, Orygenes i inni dążą do artystycznego opracowania słowa — wszak są oni Grekami i Rzymianami; dlaczego jednak Alkuin i Eginhard mieli iść za ich przykładem?

Tutaj właśnie musimy podkreślić rozstrzygające znaczenie tego, co poprzednio nazwaliśmy zachodnim punktem widzenia sposobu, w jaki można przyswoić sobie kulturę obcą; przejmując od Rzymu chrześcijaństwo, zachód barbarzyński przejmował odeń tem samem język łaciński. Papiestwo nie miało tu znaczenia: misje irlandzkie i angielskie uczniów Kolumbana były tak samo łacińskie, jak i inne, a może nawet bardziej jeszcze. Podjęto wprawdzie próbę unarodowienia chrześcijaństwa; Gotowie przełożyli biblię na swój język, ale — na szczęście dla Zachodu — próba ta nie powiodła się. Nie chcemy burzyć wiel-

kości momentów kulturalno-historycznych przy pomocy motywów drobnych i powierzchownych; lepiej zgodzić się na tajemniczość tej siły instynktownej, która wskazywała Zachodowi jedyną drogę przyszłej sławy. Język łaciński stał się międzynarodowym, ściśle mówiąc, nadnarodowym językiem zachodu chrześcijańskiego; w nim znajdował chrześcijanin klucz, który z czasem miał otworzyć skarbiec wykształcenia starożytnego.

Pierwszy krok zrobiono, ale od niego do przyswojenia sobie prozy artystycznej było jeszcze daleko. Dzięki klasztorom z różnorodnymi ich mieszkańcami, dzięki warunkom prawnym i innym, o których rozwodzić się nie miejsce tutaj, język łaciński stał się prawdziwym, żywym językiem inteligencji średniowiecznej, lub stanów, które zajmowały jej miejsce; mówiono nim tak swobodnie, jak ojczystym.

Cóż więc mogło przeszkadzać tym ludziom pisać tak samo, jak mówili? Oczywiście nie i nikt. Sam papież Grzegorz Wielki dał przykład w tym względzie. „Ja nie dbam wcale o to — pisze on, — by zważać na końcówki przypadków i troszczyć się o reguły przyimków; uważam za rzecz w najwyższym stopniu niegodną poddawać słowa umowy bożej pod prawa gramatyki Donata“. W kilkanaście wieków później, na soborze w Konstancji, cesarzowi Zygmuntovi, który spróbował władzą swą cesarską zmienić *neutrum* w *femininum* (*haec schisma*), dano klasyczną odpowiedź: *nec Caesar supra grammaticos* — ale były to czasy narodzin humanizmu. Między dwiema temi maksymami leżą całe wieki średnie, w przeciągu których bez troski styl łaciński żył i rozwijał się, dopóki nie stał się nareszcie łaciną scholastyczną Dunsza Szkota i św. Tomasza z Akwinu. Cześć jej i chwała za to, czego doko-

nała dla rozwoju myśli średniowiecznej, lecz tutaj zagadnienie to nas nie obchodzi. Artyzmu zaś nie posiadała ona wcale; nie posiadała nawet dążenia ku niemu.

Pomimo tego artyzm pojawił się, wystąpienie zaś jego było następstwem, chociaż nie prostem, zaszczerpienia języka łacińskiego na Zachodzie chrześcijańskim. Następujące warunki sprzyjały temu.

W ostatnich czasach istnienia inteligencji starożytno-rzymskiej działalność jej przypomina zachowanie się załogi przy rozbiciu okrętu; usiłuje ona związać w jeden, możliwie niewielki, węzelek wszystkie zapasy na najbliższą chwilę. Do tych rzeczy najniezbędniejszych należały przede wszystkim przedmioty nauki — znane oddawna siedem *artes*. Z pochodzenia były one pogańskie; nie więc dziwnego, że wśród nich, na równi z gramatyką, logiką, arytmetyką, geometrią, astronomią i muzyką, znajdowała się także retoryka. Chrześcijaństwo przeciwko tej organizacji nie protestowało, co też ze względu na dokonane kompromisy osobliwego zdziwienia nie budzi. W ten sposób nauka retoryki, t. j. techniki słowa artystycznego, zaczęła obowiązywać w szkołach chrześcijańskich, a z czasem także w chrześcijańskich uniwersytetach Zachodu. Któż jednak będzie uczył się teorii, jeśli nie czuje potrzeby stosować jej w praktyce? Bez względu na prostactwo nowych adeptów cywilizacji, wpajane im ustawicznie przekonanie, że jest pewna wartość w tem, gdy słowa następują po sobie w takim właśnie porządku, a nie w innym — przekonanie to nie mogło nie wprowadzić do ich świadomości nowego czynnika — czynnika piękna mowy prozaicznej. Było to tembardziej naturalne, że technika krasomówcza była, jak widzieliśmy na początku, jedynie tylko rozwinięciem tych norm artystycz-

nych, które w stanie zarodkowym istnieją w naturalnej mowie każdego ludu.

Tak tedy inteligencja Zachodu odczuła potrzebę pisania po swojemu artystycznie; nazywano to: *dictare*, słowem ciekawem, od którego pochodzi niemieckie: *dichten*. Naturalnie, że gdyby teoria, z której wówczas czerpano natchnienie, była racjonalna, to byłoby im się to udało zapewne; czyż jednak mogła ona być racjonalna? Tego rodzaju zadanie również dla naszych czasów było niewykonalne; retoryka zaś starożytna — nawet u najlepszych swych przedstawicieli — wymagała od uczniów poczucia lingwistycznego dla kontroli swych praw; w rękę zaś późniejszych kompilatorów utraciła ostatnie resztki racjonalności, oddawano ją bowiem w ręce ludzi, dla których język łaciński był obcy z natury. Oczywiście więc stała się ona źródłem bardzo poważnych nieporozumień. Weźmijmy dla przykładu zjawisko, zwane „hyperbaton“, t. j. naruszenie naturalnego porządku słów w zdaniu. Objaśniamy je przez kolizję zasady logicznej z psychologiczną i rytmiczną i znamy zakres, w którym jest ona dopuszczalna; zakres ten, rozmaity w rozmaitych językach, dostarcza nam zajmujących danych do psychologii ludów. Nikt jednak, naturalnie, nie będzie wymagał od retoryki średniowiecznej, aby tak racjonalnie ujmowała tę sprawę — ona wyznaczyła poprostu „hyperbatonowi“ miejsce wśród innych „tropów“ — jako „upiększeniu“ mowy. W ten sposób mnisi wyobrażali sobie, że język ich będzie tem piękniejszy, im bardziej zagmatwają porządek słów; że będzie to swojego rodzaju wdziek, gdy słowo, należące do zdania głównego, przerzuci się do pobocznego i naodwrot; pewien brytański mędredek zadziwił swą brać odkryciem, że szczyt piękna praw-

dziwego stylu „hesperyjskiego“ — t. j. łacińskiego (*famina hesperica*) osiągniemy w tym wypadku, jeśli słowo postawimy pośrodku, a dokoła niego ugrupujemy resztę zdania, oddzielając przytem starannie przedmiot określenia od określnika, koniecznie tak: „Świetlista wilgotną całuje gwiazda ziemię; w zielonej dźwięczne śpiewają dąbrowie ptaszęta“ i t. p. Inni zupełnie tak samo nadużywają rymów retorycznych.

Takie to były „dictamina“ średniowieczne. Autorowie ich dobywali swe nonsensowe teorie stylu, jak widzieliśmy, ze swych podręczników retoryki; ale skądże brali swe napuszone wyrażenia, o których pojęcie mogą nam dać tylko co przytoczone kwiatki? Wydawałoby się, że potrzebne są tutaj wzory. Tak, ale po wzory nie trzeba było sięgać daleko, gdyż dostarczyły ich same *artes*. Osobliwą popularnością cieszyła się w wiekach średnich, dziś zapomniana, encyklopedia Marcjana Kapelli, jednego ze wspomnianych na początku niniejszego rozdziału ratorów kulturalnego ręcznego bagażu wśród rozbicia; encyklopedia ta w całości była napisana tą łaciną afrykańską, którą znamy z Apulejusza. Rezultat jest ciekawy: wynikałoby, że styl „dictaminów“ średniowiecznych jest prostym dalszym ciągiem azjanizmu starożytnego; i to tem bardziej mamy prawo tak go nazwać, że pozostaje on, podobnie jak rodzic jego starożytny, pod bezpośrednim wpływem teorii.

Podobnie też, jak tamten, nie stał on na miejscu, lecz rozwijał się, a przynajmniej ulegał zmianom. Nie wszyscy „dyktatorzy“ byli podobni do wskazanych wyżej; byli wśród nich również umiarkowani. I w ich to właśnie maniere zaczęto odróżniać kilka oddzielnych „stylów“. Stylów takich naliczył Dante cztery; pierwszy — mówi on —

jest to styl bez smaku, właściwy nieukom, w rodzaju: „Piotr bardzo kocha panią Bertę“; drugi — jest wprost umysłowy, *sapidus* (trudne do przełożenia), właściwy surowym scholarom i magistrom, w rodzaju: „jestem niezadowolony ze swych współobywateli, ale jeszcze bardziej żałuję tych, którzy, marniejąc na wygnaniu, tylko we śnie odwiedzają swą ojczyznę“; jest dalej styl umysłowo-ozdobny, właściwy ludziom, powierzchownie obeznanym z retoryką, w rodzaju: „godna pochwały skromność pana d'Este i jego powszechnie dostępna szczodrość czynią go przedmiotem ogólnej miłości“; jest wreszcie styl umysłowo-ozdobno-wzniosły, właściwy sławnym „dyktatorom“, w rodzaju: „zerwawszy tyle kwiatów z twego łona, o Florencjo, późny Totila daremnie odwiedził Trinakrję“. Styl ten nazywamy doskonałym; jego to szukamy, gdy dążymy do „wzniosłości...“ Totila — to starożytny król Gotów włoskich; tutaj w przenośni oznacza on Karola Valois; Trinakrja znów, to mitologiczna nazwa Sycylii. Trzeba znać historję i mitologję, aby zrozumieć piękność stylu wzniosłego.

Mając w pamięci azjanizm starożytny, z łatwością rozpoznamy w ozdobnym stylu Dantego „igrającą“, w jego zaś stylu „wzniosłym“ — „pyszną“ manierę retorów azjańskich; jednakowoż bez względu na słuszność tego zestawienia — fakt, że dzięki dopuszczeniu do wykształcenia średniowiecznego „sztuk“ (*artes*) oraz ich nauczycieli, ludzie średniowieczni poznali artyzm prozy — pozostaje faktem.

Może ktoś powie, że to nie artyzm, lecz sztuczność. Zgoda — ale w każdym razie ta sztuczność mogła przygotować pole dla prawdziwego artyzmu. *Artes* były tylko pierwszym z naszkicowanych wyżej warunków jej wy-

stąpienia; warunkiem drugim byli zachowani „autorowie“ i ich zgłębienie. Ich jednak sprawa przedstawiała się znacznie mniej pomyślnie.

Artes średniowieczne cieszyły się stałą opieką Kościoła; wymagano tylko, ażeby człowiek uczył się ich nie dla nich samych, lecz przyswajał je sobie, jako narzędzie do lepszego zrozumienia teologii. Pod tym warunkiem dopuszczano je wszystkie, poczynawszy od gramatyki — bo czyż można było powątpiewać o lojalności gramatyki? Ile mamy w konjugacji osób? — trzy, tyleż właśnie, ile w Trójcy św. i to naturalnie nie dla innej przyczyny. Według jakiej odmiany odmienia się *homo*? — wedle trzeciej; to znaczy, że człowiek ma się naginać (*declinare*), t.j. korzystać się trzykrotnie — przed Bogiem, przed bliźnim i przed samym sobą. Takie było religijno-moralne znaczenie praw Donata, lecz czyż można było powiedzieć to samo o autorach? Nie, naturalnie, jeśli nie brać w rachubę Wirgiljusza, który podobno miał przepowiedzieć w jednej swej eklodze przyjście Zbawiciela i opisać przenośnie w swej *Eneidzie* zabiegi duszy na drodze do zbawienia, za co też poety tego omal nie policzono w poczet świętych. Ale Wirgiljusz był poetą i dlatego tutaj nas nie interesuje; inni zaś *auctores* nie doznawali względów. Straszne widzenie Hieronima, biczowanego za jego „ciceronianizm“, pamiętali wszyscy i odtwarzali nierzadko — przy skłonności ascetyzmu średniowiecznego do egzaltacji nie mamy powodu powątpiewać o prawdzie tego, co nam opowiadają. I oto Kościół, który wziął pod swą opiekę owe *artes* odmawia teraz jej „autorom“ praw, ogłasza ich za niepotrzebnych, a nawet szkodliwych; często czytamy o zakazach, dotyczących zajęć w pogańskich częściach bibliotek klasztornych. A przecież ci autorowie do-

chowali się nam, z małymi wyjątkami, w kopjach zakonników średniowiecznych. Czem to objaśnić?

Mówiąc prawdę, wytrzymałością papieru średniowiecznego. Nawet przeciwnicy przeklętych „autorów“ nie byli konieczniewandalami, dążącymi celowo do zniszczenia przechowywanych po klasztorach skarbów literatury pogańskiej; poprostu zostawiano je w pokoju, pozwalano im okrywać się pyłem i pajęczyną, w najgorszym razie, dla braku miejsca, wyrzucano je do jakiejś ciemnej komórki. Tam też spoczywały w przeciągu jednego, dwu, trzech pokoleń, dopóki klasztor nie dostał jakiego, bardziej oświeconego przeora. Wówczas przypominano sobie o nich znowu; rzecz jasna, że tego, co zjadły szczury, nie można było przywrócić; resztę natomiast porządkowano, oczyszczano, przepisywano. Co więcej, posyłano po oryginały do innych klasztorów, z tem naturalnie zobowiązaniem, że po zdjęciu kopji będą wrócone właścicielom..., jeśli będą upominali się bardzo natarczywie. W ten sposób pozytywny stosunek do „autorów“ przyniósł więcej korzyści, niż negatywny — szkody; nas zaś ci rzadcy opiekunowie literatury starożytnej interesują tem bardziej, że byli równocześnie zwolennikami nowego arcyzmu prozy łacińskiej w średniowieczu, arcyzmu, opartego na świadomem naśladowaniu autorów starożytnych. Z natury rzeczy możemy nazwać go klasycyzmem; wręcz sprzecznie ze szkolnem krasomówstwem „dyktatorów“ i całkiem zgodnie z klasycyzmem starożytnym, styl ten rodzi się w bibliotekach; powstanie swoje zawdzięcza on książce i gorliwemu jej zgłębieniu.

Tak tedy odnawia się w wiekach średnich prastara walka między azjanizmem i klasycyzmem; wyniknęła ona z owej walki między *artes* i *auctores*. Wyczerpują-

cej charakterystyki klasycyzm nie wymaga, ponieważ nie stworzył żadnych nowych ideałów; wymagano możliwie dokładnego odtworzenia stylu wzorowych pisarzy starożytności, przede wszystkim Cicerona, którego imię nie utraciło swego blasku w średniowieczu, nawet w oczach tych, którzy sądzą, że Tuljusz i Cicero — to dwaj różni pisarze. Tak pisali za Karola Wielkiego — Eginhard, za Karola Łysego — Serwatus Lupus, za pierwszych Kape-tyngów — Herbert (późniejszy papież Sylwester II), w e-poce scholastyki — Jan Saresberyjski. Za czasów tego o-statniego walka pomiędzy *artes* i *auctores* toczy-ła się w sposób najbardziej zacięty; twierdzą pierwszych był Paryż, ostoją drugich Chartres. Rozumie się, że przy ta-kim układzie stosunków autorytet pierwszych był bez po-równania wyższy, a lekceważenie, z jakim przedstawi-ciele ich spoglądali na zwolenników „autorów“ i wyznaw-ców czystego artyzmu słowa, podyktowało jednemu z uczniów szkoły szartryjskiej, tylko co wymienionemu Janowi, naprawdę wymowne wiersze, o których chciał-bym dać wystarczające pojęcie w następującym prze-kładzie:

Jeśliś ukochał „autorów“ i chętnie czytasz ich księgi,
po to, by idąc w ich ślady piękności odnaleźć szlak,
krzyki się zewsząd podnoszą, pocóż nam „osiół ten stary“,
co starożytnych nam słowa i czyny powtarza wciąż.
Mamy dość swego rozumu i młodzież uczymy naszą,
twych starożytnych dogmaty zbrojny odrzucił nasz sztyk.
Biedny szaleńcze! — i pocóż czas jeden podpędzasz k drugiemu,
z przypadkiem wiążesz przypadek, liczby stosujesz do liczb?
Pracy tu żmudnej potrzeba, ułatwić nic jej nie zdoła,
za dniami dni uciekają, a życie przepada twe.
Bez trudów możesz zbytecznych dla wielu być bardziej wymo-
[wnym]

niż ci, co zgięli pokornie pod stary ów zakon swój kark.
Wszystko, co przyjdzie na język, powiadaj odważnie i dumnie,
teorię (*arts*) ową zaś poznaj — ta sprawi, że będziesz chwał.

Niewesoły być musiał nastrój człowieka, który pisał te wiersze, i rzeczywiście potęga scholastyków była tak wielka, że obrońcom „autorów“ sprawa ich zgóry musia-ła wydawać się przegraną. Mimo to szkoła szartryjska wytrwale podtrzymywała znak artyzmu słowa w w. XII; w wieku następnym przechodzi on do szkoły orleańskiej. „Scholarze — słyszymy wówczas — uczą się siedmiu *artes* w Paryżu; „autorów“ — w Orleanie; prawoznaw-stwa — w Bolonji; sztuki lekarskiej — w Salerno; czar-noksięstwa — w Toledo; a dobrych obyczajów — nigdzie“. Lecz i wówczas rola autorów była bardzo skromna, a Henryk d'Andelis, który wystawił w komicznych wier-szach wojnę pomiędzy *artes* paryskimi a orleańskimi „autorami“, kończy ją zwycięstwem pierwszych. Sam je-dnak współczuje z drugimi; „triumf tych *artes* — mówi on — potrwa lat trzydzieści jeszcze; ale kiedy na arenę wstąpi nowe pokolenie, to dzisiejszy zwycięzca będzie zwyciężony...“

Proroctwo to spełniło się, choć nieco później; w epo-ce Odrodzenia walka pomiędzy *auctores* i *artes* wznowiła się z nową siłą i zakończyła się walnem zwy-cięstwem pierwszych, a wraz z nimi klasycyzmu, t. j. prozy artystycznej w duchu piękna starożytnego. Rozumie się, że nie do tego sprowadza się znaczenie Odrodzenia; jego dzia-łacze dążyli do wielu innych, bez porównania wyższych celów, częstokroć nie zdając sobie nawet sprawy z tego; jednakowoż celem ich, do którego zmierzali najbardziej świadomie i gorliwie, było wskrzeszenie staroży-

tnej mowy artystycznej. We Włoszech zwyciężyli z łatwością; przeważniejszy opór spotkali na północy. W Paryżu, Kolonji i innych uniwersytetach szanowni *magistri nostri* byli oburzeni na wiatr, który powiał z południa. „Czego chcą oni wraz ze swą nową łaciną?“ — mówili z gniewem, napróżno usiłując ośmieszyć *grossa vocabula* — jak je nazywali — swych wrogów. Lecz na ośmieszenie narazili się sami; nieśmiertelne *epistulae obscurorum virorum* pogrzebały pod naciskiem ogólnej wzgardy magistrów i bakalarzy kolońskich, razem z ich scholastyką, kuchoną łaciną, diktaminami...

Jak z tego widać, zwycięstwo klasycyzmu w epoce Odrodzenia było podwójne: i nad barbarzyńskim azjanizmem wspomnianych diktaminów, i nad beztroskim, codziennym językiem scholastyki łacińskiej. Pierwszego żałować nie warto — ale drugi...?

Po zwycięstwie nastąpił, naturalnie, rozłam w obozie zwycięzców. Pierwsi humaniści dążyli do naśladowania — wszelako nie do naśladowania niewolniczego; lubili przede wszystkim Cicerona, a następnie innych także, usiłując brać piękno zewsząd, gdzie tylko było. Lecz oto powstają fanatycy puryzmu i nie dopuszczają ani jednego słowa, ani jednego zwrotu, którego praw nie dałoby się uzasadnić przez powołanie się na Cicerona; podobnie jak większość fanatyków, były to miernoty, usiłujące zastąpić brak talentu surową uległością „regule“. Nadawali oni sobie nazwę „ciceronian“, nie rozumiejąc, że bożyszczę ich pierwsze odrzuciłoby tę ich, nierozumnie gorliwą, służbę; oni to nazywali sokołów orłami, na tej podstawie, że słowa *falco* przypadkowo u Cicerona nie spotykamy, i proponowali głównemu ofiarnikowi, t. j. papieżowi, aby ufał pomocy bogów nieśmiertelnych, których namiestni-

kiem jest na ziemi. Ludzie rozsądni nie podzielali tego ich przejęcia się Ciceronem, a przywódca humanizmu północnego, Erazm, ośmieszył ich w swym dziarskim i zjadliwym dialogu *Ciceronianus*. Tak tedy już w epoce stosunkowo wczesnej spotykamy klasycystów umiarkowanych i skrajnych. Umysły jednak były pobudzone i na tem sprawa nie stanęła. Jeśli już naśladować, to dla czego koniecznie Cicerona? Cóż złego było w Senecie, mistrzu głębokiej i ciętej „sentencji“? To też znajduje on również wielbicieli, do których należy obok innych sławny Lipsius; innemi słowy azjanizm, dopiero niedawno pochowany pod postacią „dyktatorów“ średniowiecznych, znowu wtargnął na wyplewione pole języka klasycznego. Ale nie na tem koniec; koła raz rozpędzonego nie można było zatrzymać na Senecie. Jest przecież Apulejusz ze swą łaciną afrykańską; dlaczego by nie pisać tak, jak on? Pojawiają się apulejanie, jednakowo znienawidzeni przez obydwie partje, tak klasycystów, którym rozdzielali uszy, jak azjanistów, których kompromitowali. Na nieszczęście główny utwór Apulejusza miał tytuł: *Osiol*; można sobie wyobrazić dowcipy, które posypały się na jego wyznawców. Teraz komplet uzupełnił się; mamy klasycystów i azjanistów skrajnych, klasycystów i azjanistów umiarkowanych; można już było stoczyć bitwę generalną. I stoczono ją. Z jednej strony rzucano kłutwę na „herezję ciceronian“; z drugiej strony wysmiewano ludzi, którzy woleli „ryczeć“ z Apulejuszem, niż mówić z Ciceronem. Coraz bardziej i bardziej rozpaliała się walka; przeszła ona z wieku XVI do XVII i nic jeszcze nie zwiastowało końca; lecz walczący nie spostrzegli w zapale walki, że powoli str-

cili pod nogami twardy grunt, a zawisli gdzieś w powietrzu, podczas gdy ziemię, o którą walczyli, spokojnie podzielili między siebie wspólni ich wrogowie — języki nowych narodów europejskich.

VII

Antagonizm pomiędzy językiem łacińskim a językami nowożytnymi zaczyna się w tym samym czasie, co i sam humanizm; spotykamy go więc już u Petrarke. Z punktu widzenia humanistów, języki germańskie były barbarzyńskimi, romańskie zaś zepsutą łaciną. W wiekach średnich stosunki panowały lepsze; uważny badacz przekona się bez trudu, że warunkiem tych dobrych stosunków było zjawisko, zwane w fizyce „osmozą” — wzajemna wymiana materiałów. To samo widzimy również w politycznym życiu narodów; państwa ościenne żyją z sobą w pokoju tak długo, jak długo przywóz i wywóz produktów odbywa się wzajemnie na równych warunkach; lecz stosunki natychmiast zaostwiają się, jeśli jedno z nich spróbuje przeszkadzać wwozowi towarów sąsiada.

W wiekach średnich, powtarzam, osmoza była obustronna; ażeby to zrozumieć, a zarazem ocenić wszystkie jej korzyści, które języki nowożytne ciągnęły ze swego, by się tak wyrazić, współżycia z łacińskim, należy uprzytomnić sobie osobliwości „produktów” tak tej, jak i tamtej dziedziny. Właściwością języków nowoczesnych było dokładne i trafne oddanie najróżnorodniejszych przedmiotów *wrażeń zewnętrznych*; tylko w językach nowożytnych można było dać nazwy rozmaitym sprzętom domowym, częściom składowym uprzęży końskiej, przyborom okrętowym i t.d. Naturalnie i u Rzymian starożytnych przedmioty te, o ile nie były wynalazkiem narodów

nowoczesnych, posiadały również swe nazwy; ale po pierwsze ta kategoria wynalazków była stosunkowo obszerne i z każdym wiekiem wzbogacała się; powtóre zaś wydobycie nazw starorzymskich wymagało osobnej pracy filologicznej; po trzecie wreszcie było to częstokroć całkiem bezcelowe: bo co za korzyść z tego, że na podstawie Horacego, Juwenala, Marcialisa możemy zestawić dość obfity spis słów, oznaczających różne gatunki ogólnego pojęcia: „kielich”, jeśli nie wiemy, które słowo oznacza dany gatunek? Postępowano tedy prościej: żądane słowo brano wprost z języka nowożytnego; trzeba było dopiero, ażeby pojawił się humanizm i Rabelais, by *reddite nobis clochas nostras* wydawało się śmieszne. Rezultatem przeniknięcia do łaciny słów obcych było to, co później zaczęto nazywać „łaciną kuchenną”. O wiele poważniejszą korzyść osiągnęły języki nowożytne dzięki przywozowi z łaciny. W przeciwieństwie do niej, języki nowożytne prawie nie posiadały elementów *intelektualistycznych*; nie miały, lub prawie nie miały słów dla wyrażenia przedmiotów poznawania wewnętrznego, podobnie jak brakowało im środków dla oddania oderwanych stosunków pomiędzy spostrzeganymi, chociażby tylko przez zmysły zewnętrzne, zjawiskami. Języki nowoczesne — to początkowo języki tego, co widzialne, zmysłowe; człowiek jakgdyby widzi to, co mówi o przedmiotach, i mówi o nich tak, jak widzi, wyrażając tylko następstwo, nie związek. Stąd pochodzi rażąca ubóstwo czasów, zupełny niemal brak trybów, rozpaczliwie skąpy zasób łączników: dzięki bowiem budowie swego umysłu barbarzyńca nie potrzebował tego wszystkiego. Ale barbarzyńcę zaczęto uczyć po łacinie; cały świat wewnętrzny, który poprzednio dlań nie istniał,

otworzył się przed nim. Zwolna oswoił się on z nim i obejść się bez niego już nie mógł. I tak mimowolnie począł on przystosowywać swą nową rodzimą do wyrażenia tego świata wewnętrznego, jużto zapożyczając słów łacińskich, jużto rozwijając i zmieniając, wedle analogii łacińskich, rodzime formy lub znaczenia, jużto usiłując naśladować w mowie rodzimej zwroty łacińskie. W ten sposób język łaciński, dzięki bogactwu swego czynnika intelektualistycznego, stał się nie tylko koniecznym uzupełnieniem języków nowoczesnych, jako przeważnie sensualistycznych, lecz także ich nauczycielem; szkoła to była długa i poważna, ale za to w dużym stopniu owocna: pod koniec okresu średniowiecznego języki nowożytnie były już prawie kulturalnymi językami i jako takie prawie mogły już zastąpić język łaciński na wszystkich jego polach.

Taka była misja cywilizacyjna języka łacińskiego na Zachodzie; słuszność „zachodniego“ punktu widzenia na sposób przyjęcia kultury obcej znalazła świetne potwierdzenie.

Przez dwukrotne użycie słowa „prawie“ chciałem zaznaczyć ilościowe niedostatki języków nowoczesnych w porównaniu z łacińskim, uzupełniane z biegiem czasu, obecnie zaś dawno już uzupełnione; oprócz nich jednakowoż należy wskazać na dwie wady zasadnicze. Po pierwsze, były one zrozumiałe każdy tylko u siebie w domu, podczas gdy język łaciński był międzynarodowy; powtórnie nie znały one prozy artystycznej. Jedynie ta druga okoliczność zajmuje nas tutaj.

Prozy artystycznej języki nowożytnie znać nie mogły dlatego, że nie znał jej także i ten język łaciński, pod którego wpływem one pozostawały; a była to, jak widzieli-

śmy w rozdziale poprzedzającym, łacina scholastyczna. Od piękności „dictaminów“ niepodobna było nawet wymagać dobrego wpływu; przedstawiciele zaś łaciny istotnie artystycznej, klasycznej było zbyt mało. Trzeba było, ażeby świat zachodni odczuł całe piękno prozy artystycznej najpierw w języku łacińskim, by dopiero później przenieść ją na początkowo obcy jej grunt języków nowożytnych; powtórnie tedy język łaciński stał się nauczycielem tych ostatnich, a powtórna ta szkoła była tak samo owocna, jak i pierwsza. Z tego punktu widzenia również walka o wyższość tego czy drugiego stylu w mowie łacińskiej traci swój charakter drobiazgowy i nabiera szczególnego znaczenia historycznego: język łaciński był w tym wypadku jedynie tylko materią dla doświadczeń, których rezultaty miały mieć znaczenie rozstrzygające dla całej prozy artystycznej wogóle.

Już Boccaccio pisał swe nieśmiertelne nowele z wyraźną dążnością do odtworzenia w języku włoskim zbyt kowej parjodyzacji Cicerona. Trudno powiedzieć, by udało mu się to w zupełności i niewątpliwie wielu uzna prosty i bezpretensjonalny styl jego poprzedników za bardziej przyjemny; pomimo tego Włosi słusznie uważają właśnie Boccaccia za twórcę swej prozy artystycznej, jakkolwiek on przebrał miarę; rzeczą jego następców było do miary tej powrócić. Oprócz tego zresztą był on zwiastunem tylko; łacińską prozę artystyczną wytwarza dopiero wiek XV, a tymczasem jest rzeczą jasną, że musiała ona początkowo zmęźnieć i rozwinąć się, a następnie dopiero oddać swe piękno, idącym w jej ślady, językom nowożytnym. Nastąpiło to w wieku XVI; ale i tutaj jeszcze języki nowożytnie mocno pozostały w tyle. Jak piękne są, z punktu widzenia stylu, łacińskie

utwory Huttena i jak ciężkie do czytania jego dzieła, po niemiecku napisane! Te ostatnie, wprawdzie, patrjoci wśród jego epigonów wystawiają bardziej; całe szczęście, że nikt ich nie zmusza je odczytywać.

Naśladowanie było tutaj całkowicie świadome. Humanisci nie bardzo polecali używanie języków nowożytnych, bądź co bądź jednak godzili się na nie niekiedy i tylko radzili rozwijać je wedle wzorów łacińskich; tak np. jeden z najbardziej poważnych działaczy XVI wieku, Hiszpan Vives, żąda, aby uczniowie szczególnie starannie poznawali język łaciński, „zarówno w tym celu — mówi on, — ażeby doskonale rozumieć go, a przezeń całą naukę, jakoteż po to, ażeby przy jego pomocy oczyszczać i wzbogacać mowę rodzimą, niby wodą ze źródła zaczerpniętą”. Równocześnie z nim Francuz du Bellay, chociaż, ogółem biorąc, stoi na stanowisku przeciwnym, domagając się oddawania językowi francuskiemu pierwszeństwa przed łaciną, żąda jednak, ażeby pisarze wzbogacali ten język przez naśladowanie autorów starożytnych. Toż samo wymaganie wysunął pod koniec wieku znakomity prawodawca stylu francuskiego, zwiastun klasycyzmu francuskiego, Ronsard.

W ten sposób wpływ łacińskiej prozy artystycznej na prozę artystyczną języków nowożytnych był nie tylko faktem, lecz także uchodził za rzecz uprawnioną; wobec tego pytanie, kto odniesie zwycięstwo w walce o ciceronianizm, było dość istotne. Kto zaglądał do utworów ówczesnych ciceronian, oraz ich przeciwników, ten wie, ile jedni i drudzy wykazali w niej poczucia stylu; bezsprzecznie ludzie ci mogli niejednego nauczyć ze swych współczesnych. Ponieważ najpodatniejszym wiekiem do nauki jest wiek szkolny, dlatego warto poznać, której z wrogich par-

tyj przyznano zwycięstwo w szkołach, a mianowicie — wskutek tego, że prozę artystyczną w językach nowożytnych stworzyła Europa romańska — w szkołach katolickich, t. j. jezuickich. Pedagogikę jezuitów znamy obecnie szczegółowo; wiemy, że w szkołach ich kwitnął ciceronianizm. „Jest naszym pragnieniem — czytamy w *Memorjale* jezuita T. Buseusa (1609 r.), — ażeby zajmujący się nauką, i nauczyciele i uczniowie, trzymali się w teologii św. Tomasza, w filozofii Arystotelesa, a w humaniorach szli za Ciceronem i naśladowali go”. W ten sposób Cicero, stworzywszy prozę artystyczną w Rzymie starożytnym, stworzył ją powtórnie dla języków Europy nowoczesnej: literatura prozaiczna języków romańskich, im dalej, tem silniej ulega jego wpływowi. Można to zauważyć szczególnie u pisarza, którego należy uważać za pierwszego mistrza klasycznej prozy francuskiej, u Balzaca Starszego (pierwsza połowa XVII w.): także i w teorii był on ciceronianinem, autorów późniejszych porównywał do Ikara i Faetona, w praktyce zaś potrafił bardziej, niż ktokolwiek przed nim, odtworzyć w mowie francuskiej majestat i grację okresów ciceronowskich.

A ciceronianizm, t. j. — zgodnie z wyłożonemi dotąd wywodami — klasycyzm, nie był jedynym prądem w prozie artystycznej nowszych narodów, tak jak nie był jedynym prądem w prozie artystycznej współczesnego im języka łacińskiego. Widzieliśmy już, jaką rolę odgrywał w niej azjanizm, tak wśród przedstawicieli jego skrajnych, jak i umiarkowanych; jeśli wziąć pod uwagę czar jego, podbijający zwłaszcza społeczeństwo młode, to brak jego w Europie XV i XVI w. wydawać się będzie *a priori* niewiarygodnym. Na szczęście istniał on, a obecność jego raz jeszcze potwierdza ten i tak już niewątpliwy fakt, że pro-

za artystyczna narodów nowożytnych wykształciła się pod bezpośrednim wpływem prozy artystycznej łaciny humanistycznej.

„Antyteza“ była pierwszą łyżwą wymowy azjańskiej; drugą — była rozwinięta później „sentencja“. Rozumie się samo przez się, że charakter azjanistyczny wyrażał się tylko w nadużyciu jednej i drugiej; całkowicie nie obchodzi się bez nich żaden styl artystyczny, podobnie jak nie obchodzi się bez nich pierwowzór mowy artystycznej, język naturalny, ludowy. Obydwa nadużycia spotykamy w prozie artystycznej Europy ówczesnej, i to nie nadużycia przypadkowe, nieświadome i mimowolne, lecz systematyczne, świadome i celowe, podniesione do godności zasady i nadające określone zabarwienie stylowi; oparty na „sentencji“ styl nazywa się „stylem kosztownym“ *style précieux*, a oparty na „antytezie“ — jest znany pod nazwą „eufuizmu“.

O stylu „kosztownym“ można obecnie znowu mówić, nie narażając się na niezrozumienie: ostatni poeta francuski, Rostand, uczynił go znów popularnym we Francji i znanym przynajmniej u nas. Na pytanie, co to takiego styl „kosztowny“, można dać krótką odpowiedź: to — Cyrano de Bergerac. Poprzednio trudność nam sprawiał przekład słowa *sententia*; po francusku można go przełożyć bardzo dokładnie i wyraziście: sentencja to *pointe*. Styl kosztowny w całości na niej jest zbudowany; oszalałając swego słuchacza fejerwerkami nieprzerwanych *pointes*, jak to robi Cyrano, mówiąc o swym nosie, otrzymujemy styl *phébus*; dodajmy do nich patosu i sentymentalizmu, jak to robi Cyrano, oświadczać się — dostaniemy style *alambiqué*; zaciemnijmy je całkowicie aluzjami do najrozmaitszych przedmiotów, tak ażeby

każde słowo wymagało komentarza, a równocześnie nagromadźmy ich tyle, ażeby słuchacz nie miał czasu pomyśleć i z mowy naszej nie wyniósł nic, prócz bezgranicznego podziwu dla naszej erudycji i naszego *esprit* — czego Cyrano zresztą nie robi, — a posiadziemy najwznioślejszy ze stylów „kosztownych“ — *style galimatias*...

Obecnie wszystkie te odmiany stylu „kosztownego“, oprócz ostatniej, która zdobyła sobie smutną nieśmiertelność, poszły w zapomnienie; w swoim jednak czasie narobiły sporo hałasu. W Hiszpanji głównym przedstawicielem *style précieux* był Gongora, od którego styl ten otrzymał nazwę „gongoryzmu“; we Włoszech propagował go Virgilio Malvezzi; w Anglii wywołał on polemikę Rogera Ashama i Filipa Sidneya; w Niemczech przejęła się nim cała t. zw. druga szkoła śląska. Skądżeż jednak wziął się on? Owocześni teoretycy wiedzieli to doskonale: w dialogu *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit* (1649) wielbiciel stylu „kosztownego“ otwarcie wymienia swe wzory: są to — Velleius, Seneka, Tacyt, przedstawiciele, jak widzieliśmy wyżej, azjanizmu w prozie rzymskiej. Nie nadarmo w jednym z utworów nowego stylu samego Senekę wystawiono, jako jego pierwowzór: przed śmiercią zwraca się filozof rzymski do swego sztyletu z takimi *pensées alambiquées*, że przejmujemy się najżywszą sympatją do Nerona. A gdy Balzac naraził się za swój ciceronianizm na ataki współczesnych mu *précieux*, to obrońca jego, Augier, wyrzucając im ich *fausses subtilités* lub *sottises étudiées* usprawiedliwia ich do pewnego stopnia tem — *qu'en cela ils ont imité les Anciens*, a mianowicie, jak dodaje dalej (wymieniając naturalnie tylko pośrednie wzory), Gorgiasza, Kallistenesa, Klitarcha, Hegesiasa, t. j. azjanistów i ich patrjar-

chę. Tak przedstawiała się walka archaizmu z azjanizmem na gruncie języków nowożytnych.

A zresztą styl „kosztowny“ był jedną tylko odroślą najnowszego azjanizmu; drugą był, jak wiemy, „eufuizm“. Nazwę swą zawdzięcza on, jak wiadomo, wydanej w r. 1579 powieści Johna Lily p. t.: *Euphues, the anatomy of wit*; styl tej powieści całkowicie zbudowany jest na antytezie, ale antytezie czysto zewnętrznej, formalnej, podkreślonej przez współdzwicznosc odpowiadających sobie słów, podobnie jak w przytoczonych poprzednio przykładach z Gorgjasza, Apulejusza i Augustyna. Oto obrazki: „Panowie, gdybyście mogli podejrzewać mię o lekkomyślność, gdy słuchałem waszych opowiadań, to teraz moglibyście mi zarzucić lekkomyślność, gdy odpowiadam na takie głupstwo; naturalnie, o ile kazaliście rumienić się moim uszom przez historję o waszej miłości, o tyle wzburzyliście moje serce przez wspomnienie o waszej głupocie“. Styl ten, który przez wpływ na Szekspira zdobył wszechświatowe znaczenie, nie był oryginalnem odkryciem Lilyego; zapożyczył go on od Hiszpana Gevary, autora słynnego w owe czasy romansu o Marku Aurelim; Gevara z kolei przejął upodobanie do antytez od Isokratesa, którego kilka mów właśnie w tym czasie, na sześć lat przed pojawieniem się tylko co wspomnianego romansu, przełożył po hiszpańsku Vives. Pokrewieństwo to pomiędzy Gevarą a Isokratesem, zauważone już przez współczesnego Lilyemu Georga Pettinghama, raz jeszcze pozwala nam odnieść także i eufuizm, narówni ze stylem „kosztownym“, na karb odrodzonego w Europie nowożytnej azjanizmu.

Dopiero teraz możemy w całości ocenić znaczenie walki literackiej, która brzmiała w Europie XVI i XVII w.

Dzięki staraniom humanistów proza łacińska odzyskała artyzm, właściwy jej w starożytności — i natychmiast na niwie artystycznej mowy łacińskiej odnawia się walka między stylem klasycznym — z jednej, a azjanizmem — z drugiej strony. Wszelako języki nowożytne, przywykłe do tego, by polewać swe pola wodą z niewyczerpanej krynicy mowy łacińskiej, wkrótce same występują na arenę; potrzeba im było jedynie zdobyć sobie dyplom szlachecki, t.j. artyzm, by mogły wziąć udział w turnieju. A w szeregach ich spotykamy i klasycystów i azjanistów; i czyż trzeba dowodzić, że walka ta wciąż jeszcze nie ustaje? Odpadają tylko właściwości krańcowe, klasycyzm jednak, jako klasycyzm, żyje nadal, azjanizm zaś pod rozmaitemi maskami — sentymentalizmu, romantyzmu, neoromantyzmu, modernizmu — ustawicznie zmartwychwstaje i gromadzi wokół siebie zwolenników. I nie mamy powodu pragnąć, aby walka ta ustała: klasycyzm i azjanizm z natury swej są wieczne, jak wieczne są obydwie źródła wszelkiej prozy artystycznej: rozum i fantazja.

Natomiast druga walka widocznie skończyła się; walka pomiędzy łacińską prozą artystyczną a prozą artystyczną języków nowożytnych o zwierzchnictwo w literaturze. Zabiegi humanistów przywróciły językowi łacińskiemu jego artyzm; natomiast ofiarą padła wzajemność osmozy pomiędzy nim a językami nowożytnymi: usunięto wszystko, co język łaciński przyjął w siebie w przeciągu całego okresu średniowiecznego i co umożliwiło mu wyrażać myśli ludzi współczesnych. To raz. Powtóre zaś — nowa łacina humanistów była znacznie trudniejsza od scholastycznej, właśnie dlatego, że była artystyczna; jeśli poprzednia była żelazem, które mógł kuć pierwszy lepszy kowal, to nowa była złotem, z którym obchodzić się mu-

siał tylko jubiler. Wszedł w życie zarzut artysty paryskiego, postawiony łacinie klasycznej:

Pracy tu żmudnej potrzeba, ułatwić środków jej niemasz,
Dni uciekają za dniami..., a życie przepada twe.

Prawdę mówiąc, środki, ułatwiające tę pracę, można było znaleźć, sami już humaniści pomyśleli o tem, ażeby je stworzyć — o ileż bo łatwiej i przyjemniej było uczyć się łaciny na *colloquiach* Erazma, niż na dziwacznym doktrynale Aleksandra de Villa Dei, — ale inteligencja nie chciała czekać. W ten sposób humanizm, przywracając łacinie jej artyzm, wbrew własnej woli przyczyniał się do jej upadku: z jednej strony zrobił ją bardziej niepraktyczną i trudniejszą, z drugiej strony tegoż samego arcyzmu dostarczył językom nowożytnym, które w poczuciu swego piękna zażądały dla siebie roli pierwszej, a wkrótce potem nawet wyłącznej w życiu literackim.

Zazwyczaj cieszymy się z tego, co zresztą jest zrozumiałe. Każdy człowiek należy do jakiegoś narodu i już choćby dlatego tylko z zadowoleniem wita wyniesienie prozy narodowej; a warunkiem jego był upadek prozy łacińskiej, której miejsce zajęła właśnie narodowa. Nie należy jednak zapominać o ofiarach, któremi wywyższenie to okupiono. Zniknął przedewszystkiem język międzynarodowy, a wraz z nim nie tylko nieocenione narzędzie stosunków naukowych, dyplomatycznych, sądowych i handlowych — tak, nawet i handlowych: nie zapominajmy, że, zdaniem Niebuhra, Rzymianie znali nawet buchalterję podwójną, — lecz także żywy symbol pokoju międzynarodowego. A dalej, z chwilą unarodowienia literatury i nauki, narody europejskie weszły w to stadjum swego rozwoju, któremu w życiu ich ekonomicznem odpowiada

kapitalizm. Erazm był Holendrem, Reuchlin Niemcem, Sarbiewski Polakiem; jak długo pisali po łacinie, utwory ich miały zbyt w całej Europie cywilizowanej. Niechby jednak pisali każdy w swym języku narodowym, a publiczność pierwszego zmniejszy się więcej, niż o dzieśnięć razy w porównaniu z publicznością drugiego. To samo można powiedzieć o naszym znakomitym Sarbiewiusie; publiczność zaś to kapitał pisarza. Po przyjęciu unarodowienia literatury i nauki Reuchlin znajdzie się w stosunku do Erazma w całkiem takich warunkach, w jakich pozostaje fabrykant w porównaniu z rzemieślnikiem. A unarodowienie szkoły i wywołana przez to walka, w której wszystkie ciosy sypią się na niewinne głowy chłopców i dziewcząt! Czyż policzono te łzy, które kosztowała ona już teraz? Czy psychologowie określili, jaka trucizna jest bardziej zabójcza dla duszy dziecka: zaciętość zwycięzców, czy też mściwość zwyciężonych?

Nacjonalizm i kapitalizm — to dwa jednakowe nieuniknione czynniki kultury naszej w dzisiejszej fazie jej rozwoju; o ile nieuniknione będą one także w przyszłości, rozstrzygnie potomność. Nasz szkic jest historyczny; a im bliżej człowiek zapoznaje się z historją, tem bardziej staje się skłonny do zacieśniania zakresu bezapelacyjnych jej wyroków.

BÓG I DOBRO

*JAK MÓRALNOŚĆ STAŁA SIĘ RELI-
GIJNĄ A RELIGJA MÓRALNĄ*

(1917)

I.

„W przymierzu z nową religją, etyka grecka rozpoczęła zwycięski pochód swój po całym świecie“ — temi kilku słowy Maks Wundt, autor najnowszej pracy o etyce greckiej, określa istotę przewrotu kulturalno-duchowego pierwszych wieków naszej ery, szczęśliwie streszczając w nich wyniki wielu gruntownych badań swoich poprzedników. Ma on słuszość bezwarunkową; atmosfera moralna, którą oddychamy, w swej części najlepszej napłynęła ku nam z wiatrem, wiejącym od brzegów Kefisu. I na tem bezpośrednia dla nas polega doniosłość owej starożytnej etyki greckiej, poza jej doniosłością historyczną; jaką niewątpliwie mieć powinna dla każdego myślącego historycznie człowieka.

Czy jednak owo przymierze etyki z religją było przymierzem nowem, czy też jedynie przymierza dawnego odnowieniem, przy którym nowa religja zajęła miejsce, ongiś zajmowane przez jej poprzednicę? Innemi słowy: czy już etyka antyczna była etyka religijną—a skoro tak, to w jaki sposób nią się stała? Oto pytanie, na które pragnę w studjum niniejszem dać odpowiedź.

Naprzód atoli porozumieć się należy co do jednego punktu. W czym upatrywać mamy charakter religijny etyki? Jeśli kto powie: „W tem, że opiera się na o b j a w i e n i u“—to będzie on miał poniekąd słuszość; atoli bada-

cza etyki antycznej postawi w takie warunki, że praca jego stanie się i bardzo niełatwa i bardzo nieowocna. Pojęcie objawienia bożego w znaczeniu chrześcijańskim nie da się zastosować do świata antycznego, który — na tem polega i jego moc i jego niemoc — nie znał tego rodzaju przez Boga objawionej księgi, jaką w oczach wierzących jest tora, ewangelja i koran. Wypadałoby objawienie rozumieć w znaczeniu szerszem, ubocznem, to zaś znów skazałoby nas na błądzenie w labiryncie sylogizmów i domysłów.

Z tego względu wolę na to pytanie wstępne dać odpowiedź inną, która rychlej do naszego przyprowadzi nas celu. Za „religijną“ uważam wszelką moralność, której wyznawcy, na pytanie, dlaczego czynią dobrze i nie czynią źle, skłonni bywają odrzec: „W nadziei, że Bóg mię wynagrodzi“ i „Z bojaźni, aby mnie Bóg nie ukarał“. Inne mi słowy, etyką religijną jest etyka taka, która przyjmuje sankcję religijną tego, co za powinność moralną sobie poczytuje.

Jednakowoż nie wszystko jeszcze zostało przez to powiedziane. Wynagrodzi, ukarze — doskonałe; ale gdzie? Tu, na ziemi, w granicach naszego życia ziemskiego, czy tam, na tamtym świecie, poza grobem? Chrześcijaństwo, jak wiadomo, zgadza się na obie odpowiedzi i przytem w takim stopniu, że obie zdają się równą mieć wartość. Wprawdzie, pierwiastek wieczności, właściwy wyobrażeniu o zagrobowych nagrodach i karach, jest tego rodzaju, że w porównaniu z nim ulotne szczęście ziemskie lub niedola ziemska traci niejako wszelkie znaczenie; tak, ale tylko dla naszego rozsądku, nie zaś dla odczucia bezpośredniego, które nie umie i nie ma chęci prawidłowych ustalać perspektyw dla widzialnego i dotykającego świata obecnego

oraz mętnie przeczuwanego świata zagrobowego. Jakbykolwiek było, obie odpowiedzi nadmienione sprowadzają się do dwu zasadniczo odmiennych sankcyj powinności moralnej, które, acz obie religijne, mogą mimo to istnieć jedna bez drugiej równie dobrze, jak i razem.

Wyznaczamy im obu miejsca w naszym mianownictwie; sankcję, powściągającą człowieka w ramach postępowania moralnego w imię nagród i kar zagrobowych, nazwiemy *sankcją religijno-eschatologiczną*; sankcję zaś, ten sam osiagającą cel wizją kar i nagród, mających ziścić się w granicach ziemskiego jeszcze życia, nazwiemy *sankcją religijno-biologiczną*.

Teraz drogę badania z góry już mamy przed sobą wytkniętą. Wysłuchać musimy najstarożytniejszego świadka kultury duchowej Grecji antycznej; musimy zbadać, czy przypuszcza on śród jej synów istnienie sankcji religijnej dla moralnej ich powinności, i skoro tak, to jakiej sankcji: eschatologicznej, czy biologicznej; odpowiedź jego będzie właśnie odpowiedzią na podjęte przez nas pytanie.

Świadkiem tym, jak powszechnie wiadomo, jest *Homery*: zwróćmyż się do niego.

II.

Na pierwszy, powierzchowny rzut oka, sankcja religijna, przynajmniej biologiczna jej odmiana, zda się być tutaj rzeczą, żadnej nie podlegającą wątpliwości. Interwenjowanie bogów w sprawach ludzkich spotyka się na każdym kroku i w ważnych i w błahych sprawach; *Pallas-Atena* kusi nierozsądnego *Likijczyka*, *Pandara*, dając tem powód do dalszego przedłużenia wojny trojańskiej (*Ilias* IV); ona też zwraca *Diomedesowi* wytracony z rąk

jego przez Apollina biec, aby rumaki jego pierwsze mogły dobiec do mety i zdobyć dla swego pana upragnioną nagrodę (*Ilias* XXIII). Nic dziwnego przeto, że L. Schmidt, w rozległej swej pracy o *Etyce Greków starożytnych* (I 115) nazywa epopeję homerową „wskroś przepojoną ideą o czynnej prawdzie bogów“, oraz że niejednemu ta wieczna opieka bogów nad ludźmi wydała się zbyt nawet natrętną.

Tak, zapewne; większość atoli wypadków cwych przedstawia się w ten sposób, że wobec nich pytania o charakterze moralnym interwencji bożej wogóle się nawet nie podejmuje.

Jeżeli np. Pallada podczas bitwy wspiera witeziów achajskich, to czyni to nie przeto, że pod względem moralnym górują oni nad Trojanami, ale dlatego, że sama ona jest boginią achejską, usposobioną wrogo wobec Troi. Odrzućmy więc wszystkie te wypadki; to — przedewszystkiem.

Następnie zaś weźmy pod uwagę najlepiej ustalone dane co do następności chronologicznej poematów homerowych, głębszą starożytność *Iljady* w porównaniu z *Odysseją*, głębszą — w *Iljadzie* — starożytność pieśni o gniewie Achilla w porównaniu z epizodami, w *Odyssei* zaś pieśni o powrocie herosa w porównaniu z pieśnią o zemście: da nam to możność wysnucia konsekwentnej linii rozwoju tam, gdzie poprzednicy nasi — na przykład Nägelsbach w swej sumiennej *Teologii Homera* — dostrzegali tylko zbiorowisko sprzeczności.

Do najstarożytniejszych części *Iljady*, wedle opinii powszechnej, należy pieśń o śmierci Hektora. Ujrawszy przed sobą groźnego Achilla z błyszczącą jego włócznią, Hektor traci swą zwykłą waleczność, rzuca się do ucieczki

i, ścigany przez wroga, trzykroć obiega mury Iljonu. Wszyscy bogowie spoglądają na tę gonitwę, Zeus zaś się odzywa (XXII, 168):

Oj, źle! Na co to patrzeć muszą moje oczy:
Miły mąż ścigan wokół, a serce mi tłoczy
Żal Hektora...

Czyż to nie zdumiewające? Wszak Zeus jest to bóg plemienia achajskiego, tego samego, które w Hektorze widziało swego naczelnego wroga; i ten oto bóg boleje nad cierpieniem wroga swego ludu! Oto, gdzie po raz pierwszy — tak jest, po raz pierwszy — błysnęło w świadomości ludzkiej wzniosłe wyobrażenie o bogu dla wszystkich ludzi wspólnym, powszechnym, o bogu nagradzającym i karzącym każdego niezależnie od szczepu, którego człek wiek jest synem, w zależności jedynej od...

Od czego?

Chciałoby się podszeptywać: od jego zalet moralnych. Bo któż, jeśli nie Hektor, posiada zalety owe w tak zupełnej, idealnej mierze? Rycerz, poświęcający się dla ojczyzny, ubóstwiany za to przez lud swój, wierny syn Priama i Hekuby, tkliwy małżonek Andromachy, kochający ojciec dzieciątka Astjanaksa, szlachetny szwagier biednej, wzgardzonej od wszystkich grzesznicy, Heleny — bezwarunkowo, wszystkie sympatji naszej promienie skupił poeta na tym wybrańcu swego serca. I, oczywiście, za owe to właśnie przymioty, pospołu wzięte, łaskaw jest dla Hektora ojciec niebian i ziemian? Lub, może za niektóre? Otóż nie!

...serce mi tłoczy
Żal Hektora, co udźce wciąż palił mnie gwoździ
Czy to w Idy parowach, czy na akropolu.
Zaś teraz znowu boski Achilles go ściga...

Otóż więc, gdzie istota rzeczy spoczywa. Niewątpliwie, mamy tu sankcję religijną, ale sankcja ta osłania powinność nie moralną, tylko sakralną. Bogowie łaskawi są na tych, którzy modlą się do nich i przepisowo składają im ofiary; przeciwnie, kto nie spełnia swych wobec bogów powinności, tego karzą. Za co Artemis zesłała dzika na niwy eneuszowe?

...Artemis zsyła złototronna

Dopust w gniewie, że Enej pierwocin jej z roli
Nie złożył; inne bogi hekatomb dowoli
Dostają: Zeusa córce uczyty nie sporządził —
Z umysłu, czy zapomniął; tak czy tak, pobłdził.
Bogini w gniewie z nieba twór zsyła straszliwy:
Dzik, co pasze się w trawie, był to białokłowy..
(*Ilias* IX).

I tak bywa stale (*Ilias* I 218): „Kto bogów słucha, temu i bogi łaskawe“.

Skoro zaś tak, to nie mamy jeszcze prawa mówić o etyczności religii lub o charakterze religijnym etyki. Sankcja religijna ogarnia tutaj ciasny zaledwie krąg obowiązków człowieczych, osobistym ograniczając się stosunkiem ludzi do bogów; nie dotyczy ona jeszcze szerokiego zakresu stosunków ludzi między sobą w rozmaitych warunkach bytu rodzinnego, obywatelskiego, międzynarodowego. Zakres ten miał również swoją sankcję, ale sankcja ta nie miała charakteru religijnego; jaki charakter miała — o tem przekonamy się we właściwym czasie, teraz zaś podejmiemy postawione przez nas zagadnienie, starając się odpowiedzieć na pytanie, jak religja stała się moralną i jak moralność stała się religijną?

III.

Jednakowoż nie należy tracić z oczu i owej ważnej dystynkcji, jaką w pierwszym ustaliliśmy rozdziale. Owa sankcja religijna, jaką znajdujemy u Homera w przykładach nadmienionych, ma niewątpliwie charakter biologiczny; powstaje pytanie, czy obok niej spotyka się u Homera również sankcja eschatologiczna? Innemi słowy, czy oczekuje człowiek homerowy nagród i kar na tamtym świecie za spełnianie albo zaniedbywanie powinności — choćby obrzędowej?

Co do nagród — przedewszystkiem — to wprost należy je usunąć, jako nie dające się pogodzić z wyobrażeniami Homera o beznadziejnym i bezpromiennym przybytku Hadesa, kędy podążają „dusze znużonych“, przekraczając bramę śmierci. Tu oto nawet sam Achilles, który w przybytku tym zachował widmowe majestatu swego znaki, odpowiada Odysseuszowi (*Od.* XI 480):

Wolałbym do dzierzawcy iść pod biedną strzechę
Na parobka i w roli grzebać z ciężkim znojem,
Niż tu panować nad tym cieniów marnych rojem!

Bywają co prawda wyjątki. Bóg morski Proteusz przepowiada Menelajowi dolę jego w słowach następujących (*Od.* IV 562):

...Menelaju, Zeusa kochanku, dla ciebie,
Śmierci wyroku niema w Argos koniorodnem.
Bogowie cię siedliskiem kiedyś uczczą godniem:
Poszlą za kraniec ziemi w elizejskie pola,
Gdzie rudy Radamantys mieszka. Tam cię dola
Czeka błoga: bo życie lekko tam upływa;
Nigdy śniegu, zamieci, nawałnic nie bywa;

Ciągle miły tam zefir dmucha od zachodu,
Ocean go posyła; w skwar używa chłodu,
Tam pójdziesz, bo Helena jest małżonką twoją;
O ciebie, zięciu Zeusa, bogi bardzo stoją.

Zaiste, rajską siedzibą obdarzają bogowie Menelaja. Za co? Nie zostawiono nam pola do domysłów. Poeta mówi wyraźnie: za to, że jest mężem Heleny i zięciem Gromowładcy. Córkę swą, oczywiście, Zeus ocali od powszechnego losu „znużonych“, ona zaś zabierze ze sobą małżonka. „Rudy“ Radamantys sprawiedliwym był sędzią na Krecie, jednocześnie atoli był on synem Zeusa: zali można powątpiewać o tem, że w tym ostatnim charakterze, nie zaś w pierwszym, powołany został do grona błogosławionych?... Nie mam zamiaru pomniejszać doniosłości owych „pół Elizejskich“: z czasem staną się one rzeczywiście nagrodą zasłużonych. Ale do tego jeszcze daleko — w tej nawet pieśni czwartej *Odyssei*, jednej z pieśni najpóźniejszych w całym poemacie.

Lecz jeśli cnotliwi nie mogą jeszcze spodziewać się nagrody, to, być może, niegodziwym przynajmniej grożą kary zagrobowe? Mamy na to, zdawałoby się, dowody niezbite. W przybytku hadesowym widzi Odyssej olbrzyma, Tytyja, którego ciało „zalega dziewięć stajń“; dwa sępy szarpią jego trzewia, a spędzić ich nie może. Tam również Tantal cierpi słynne „męki tantalow“; tam też i Syzyf daremnie sili się wtoczyć na szczyt góry swój kamień „bezlitosny“ (*Od.* XI). Za co? Grzech Tytyja wymienia sam poeta: znieważył on Latonę, małżonkę Zeusa, gdy ta przechodziła przez łąkę panopejską; grzech Tantala dostatecznie jest znany; co zaś do Syzyfa, możliwe są tylko domysły. „Bądź jak bądź, ci trzej ukarani są za przewiny przeciwko bogom, na domiar takie, jakich

ludzie czasów późniejszych przypuścić nie mogą; dlatego też i w uczynkach, zarówno jak w ich karach, niema nic typowego“ (E. Rohde, *Psyche* 59).

Eschatologiczna sankcja rozpoczyna się więc w owej późnej części eposu homerowego od tego samego punktu, od jakiego poczynala się też w jego części wcześniejszej sankcja biologiczna: od osobistego stosunku człowieka do boga. I niemało snadź minie jeszcze czasu, nim ogarnie ona stosunki międzyludzkie; czas ten wszędzie w całości już poza widnokresem homerowym.

A skoro tak, tedy mamy prawo utrzymywać, że dla epoki, odbitej w Homerze, na całym obszarze jej rozwoju, od najstarszych pieśni *Iljady* do najpóźniejszych *Odyssei* eschatologiczna sankcja powinności moralnej nie istnieje.

IV.

Po tem zastrzeżeniu koniecznem wracamy do kwestji głównej. W najstarszym pokładzie *Iljady* znaleźliśmy sankcję religijną dla sakralnej jedynie powinności człowieka. Jak było w dalszym ciągu?

Istniał pewien, niezmiernie skuteczny środek, aby rozszerzyć ją na pozostały również zakres stosunków ludzkich, poddając je sakralizacji: środkiem tym była przysięga. Sama wszakże przysięga stanowi — na greckiej przynajmniej ziemi — objaw swoisty, bynajmniej nie tak prosty, jakby się wydawać mogło na pierwsze wejście. Chodzi o to, że przysięga — po grecku *horkos* — była ongi imieniem samego boga śmierci, tożsamem z łacińską nazwą *Orcus*, żyjącą po dzień dzisiejszy w imieniu ludożercy klech romańskich (po włosku — *orco*, po francusku — *ogre*). Wygłaszać przysięgę, znaczyło to od-

dawać siebie — w razie jej złamania — we władzę owego potwora podziemnego; dokonywało się to nie przez wzniesienie rąk ku górze — tam Orkusa nie było, — ale przez opuszczanie głowy nadół, w kierunku mrocznej jego siedziby. Istotnie, potwierdzające owo kiwnięcie głowy, którem posługujemy się obecnie tak niefrasobliwie, gdy nie chce się nam wymówić słówka „tak“, w czasach owych było aktem uroczystym i strasznym, nie tylko dla ludzi, ale i dla bogów. Kto nie zna wspaniałego w *Iliadzie* miejsca, gdzie mowa jest o przysiędze, przez Zeusa złożonej wobec Tetydy (I 528)?

To rzekł i brwiami skinął Kronida czarnemi;
A z głowy nieśmiertelnej we falistych spadach
Spłyną boskie kędzioły: drży Olimp w posadach.

Mógł był drgnąć Olimp w posadach: wszak sam król niebian oddawał się w moc potęg podziemnych. I każdy Hellen wierzący miał zgoła określone wyobrażenie o ewentualnych takiego samopoświęcenia skutkach. Homer, co prawda, nie miał sposobności po temu, aby się o nich rozwozić — Zeus przysięgi dotrzymał i tem głowę swą nieśmiertelną ocalił. Atoli młodszy towarzysz jego, Hezjod, tak dobrze uzupełnia to, czego tamten nie dopowiedział, że mamy prawo posłużyć się jego wywodem, jakkolwiek jest on o pare stuleci późniejszy, ażeby wzmóc doniosłość wielkiego obrzędu, który Olimpem niewzruszonym wstrząsnął (*Teog.* 798):

Kto z pośród bogów wieczystych, na szczycie Olimpu
[żyjących,
Strumień wody stygijskiej przy krzywej wylał przysiędze,
Ten będzie leżał bez życia, nim rok krągły kresu dobieży.
Ani ambrozji, ani nektaru nie posmakuje;

Nie; z nieruchomą będzie grzesznik spoczywał postacią,
Martwą drzemą okuty na krytej dywanem pościeli.
A gdy dopełni choroby w ciągu roku wielkiego,
Czyni przedsięwziąć musi, jedne cięższe od drugich.
Przez lat dziewięć wyłączon będzie z bóstw zgromadzenia,
Ani w uczcie powszechnej, ni w radzie nie biorąc udziału,
Przez lat dziewięć ponurych; w roku zasię dziesiątym
Wstąpi na Olimp z powrotem do grona bóstw nieśmiertelnych.

Ta kara na bogów wiarołomnych bogatą dała karm mistycyzmowi późniejszemu; nas zajmuje ona tutaj jedynie, jako najwyższa idealizacja władzy Orkusa nad tym, kto jej podpadł, złamawszy daną przez siebie przysięgę. W istocie, i słowo greckie, odpowiadające naszemu „krzywoprzysięzcy“, do czasów najpóźniejszych zachowało ślad owego wyobrażenia: *epi-horkos*, t. j. ten, który podpadł władzy Orkusa.

Lecz jest to tylko przeżytek: już w naszej epoce — homerowej — śmiertelni, wiążący się ślubami, przywołują na świadka obok potęg podziemnych — i to przede wszystkim — władzę groźnego pioruna, Zeusa. Tak brzmi wnikliwa modlitwa Agamemnona podczas zawierania rozejmu z Trojanami (*Ilias* III):

Ojcze Zeusie na Idzie, potężny, wspaniały,
Słońce, co wszystko słyszysz i widzisz świat cały,
Rzeki i ziemie i ci, co zmarłych dosięgną
W podziemiu, którekolwiek tu krzywo przysięgną,
Wy nam będziecie świadkami i strzeżcie układu.

Następuje treść przysięgi; pcczem Grecy zarzynają owce na ofiarę, wylewają wino ku czci bogów, następnie zaś wypowiadają słowa, zawierające w sobie sankcję przysięgi:

Zeusie wielki, wspaniały, wy wieczni bogowie!
 Którzy wpięć przeciw świętej wykroczyć umowie,
 Tych mózg niech, jak to wino, ziemię zrosi czarną,
 Zaś dziatki i małżonki niech drudzy zagarną!

Tu uderza nas, poza innemi rzeczami, owo wyobrażenie o karach zagrobowych na krzywoprzysięzców, niezgodne z tem, co Homer mówi wogóle o przybytku Hadesa. Ci, którzy „podpadli władzy Orkusa“, przebywają widocznie w warunkach szczególnych: cóż to jest, osad przeszłości, czy zaród wyobrażeń nowych? Przypuszczenie pierwsze wyraża E. Rohde (*Psyche* 60); być może, ma on słuszość.

Dla nas atoli ważniejsza jest rzecz inna: owa dwoistość, skutek której Zeus wspólnie z bogami olimpijskimi staje w jednym szeregu z mocami Orkusa, dzieląc z nim funkcje stróża przysięgi, tudzież karciciela krzywoprzysięstwa. W sprawie tej Zeus stanowi potęgę wzmagającą się, Orkus — malejącą; przyjdzie czas i Zeus stanie się strażnikiem niepodzielnie zwierzchnim przysięgi wogóle.

W *Chmurach* Arystofanesa przedstawiciel sofistyki współczesnej wobec dobrodusznego Strepsjady poczynnie szydzić ze staroświeckiego ubóstwiania przyrody; starzec pogodzi się z wielu rzeczami:

Lecz jedno mi wytłumacz: powiedz—że, skąd grom
 Ognistą wali błyskawicą,
 Na śmierć nas zabijając, a tego, co żyw
 Zostaje, parzy niżywarem.
 Wszak gromy, rzecz jasna, Zeusa ciska dłoń
 Na głowy krzywoprzysięzców!

Tak ściśle zdążyły spoić się ze sobą dwa te wyobrażenia — „Zeus“ i „przysięga“.

Na czem—że polega tu postęp? W świadomości ludzkiej snadź wciąż jeszcze żywe było przekonanie, że sankcja religijna pokrywa sobą powinność jedynie sakralną, nie zaś etyczną: pragnąc rozszerzyć ją także na tę ostatnią, przeistoczyli ją w powinność sakralną dzięki temu, że poczęli bogów przywoływać na świadków i moralnych również zobowiązań. Odtąd krzywoprzysięzca dopuszczał się także zniewagi wobec świadka-boga; przyczem wierzono, że ów świadek-bóg pomści wyrządzoną sobie zniewagę. Na tle owego przekonania z łatwością da się wyjaśnić też następujące zagadkowe miejsce z *Odyssei* (XIX 395): mowa jest o słynnym bohaterze bajecznym Autoliku, który był dziadem po kądzieli Odysseusza:

Ten ze zręcznych kradzieży i przysięg był sławion;
 A tej sztuki sam Hermes za to mu udzielił,
 Że wiele mu biódr owczych i kozich spopielił,
 W nieskończonych ofiarach. Hermes, tem ujęty,
 Oslaniał te szalbierstwa i jego wykrety.

Miejsce to rozumiem w ten sposób: Hermes pozwolił mu raz na zawsze łamać przysięgi, ślubowane jego imieniem, zapewniwszy mu tem bezkarność ze swej strony — podobnie, jak wedle swawolnych wyobrażeń późniejszych poetów erotycznych, bogowie żadnej nie zwracają uwagi na przysięgi zakochanych.

Mamy więc trzy stadia rozwoju przysięgi: 1) ślubujący oddaje się pod władzę Orkusa i potęg podziemnych; 2) w razie złamania przysięgi przywołuje na swą głowę kary potęg podziemnych oraz bogów; 3) potęgi podziemne odpadają; jako stróżowie ślubów, występują tylko bogowie. Stadium pierwsze leży po tamtej stronie Homera, epoka homerowa ma tylko stadium drugie i trzecie, a wraz z niem i pewną zarazem doniosłość moralną bogów.

Zakres powinności moralnych, które w sposób nadmieniony dostały się pod opiekę bogów, oraz sankcji religijnej, nie był ograniczony: mogły weni wchodzić również ważniejsze akty o charakterze państwowym i międzynarodowym, a jednocześnie także i wszelkiego rodzaju drobiazgi z prywatnego życia jednostek oddzielnych. W przykładzie, wyżej przytoczonym, Achajowie i Trojanie oddają układ swój pod opiekę Zeusa; w innym atoli miejscu (*Ilias* XXIII 581) z miłą bardzo uroczystością opowiada się o tem, jak Menelaos, który poniósł uszczerbek w gonitwie, żąda od Antylocha rzeczy następującej:

Nuż boski Antylochu, jak człowiek uczciwy,
Stań przed końmi i wozem, i dierzając biczysko,
Coś nim wtedy poganiał, jadąc przy mnie blisko.
Przysiąż na Posydona, kładąc dłoń na konie.
Żeś nie umyślnie, zdradą podszedł mię w przegonie.

I jeśli nie możemy przytoczyć przykładu drugiego, jeszcze błaższego, to, rzecz jasna, jedynie dlatego, że drobne życie drobnych ludzi wogóle nie stanowi treści eposu homerowego.

W czasach późniejszych nadużywanie przysięgi jeło wywoływać protesty ludzi naprawdę pobożnych; w naszej atoli dobie wczesnej musiało snadź i ono wywierać wpływ wychowawczy na umysły ludzkie, przyuczając je do wierzenia, że ich bogowie są to istoty moralne, strzegące wszystkich ich zobowiązań i w dużych i w małych sprawach. I bodaj, że nie popełnimy błędu, dopatrując się właśnie w przysiędze tej bramy szerokiej, przez którą cała moralność ludzka wstąpiła na Olimp.

Wszelako była to jedna dopiero droga. Obok niej wskazać możemy drugą. Orkus, przekazujący moc swoją

bogom, był jakkolwiek potęgą groźną, to jednak przywoływana dowolnie; atoli oprócz niego istniała potęga jeszcze inna, potęga straszna przez to, że strzegła zawsze swych obowiązków bez czyichkolwiek przywoływań, zakresu względnie ciasnego, lecz rozszerzającego się stopniowo. Potęgą tą była Erynja.

Kimże była Erynja? Jej ongi zagadkowa istota stała się obecnie, po gruntownych badaniach E. Rohdego (por. drobne jego prace II 229 i nast.) dostatecznie, ponieważ, wyjaśniona. Tłumaczą ją wyobraźnią pierwotnego animizmu z jego kultem dusz i krwawym odwetem: Erynja jest to dusza zamordowanego, rozgniewana na tego, kto przed czasem oderwał ją od czary życia. W warunkach zwykłych, gdy zabity zyskiwał mściciela w osobie swego syna, brata lub najbliższego krewnego, dusza owa pozostawała w pamiętliwym bezruchu, zdaleka jeno grożąc swemu krewnemu w razie, gdyby zapomniał o spoczywającym na nim obowiązku zemsty. W tych atoli razach, gdy odwet krwawy bywał niemożliwy dlatego, że ów, na którym obowiązek zemsty ciąży, sam jest jednocześnie zabójcą, innemi słowy, gdy zamordowani są ojciec lub matka, w tych razach sama dusza pokrzywdzonego, jako jego Erynja, podejmuje dzieło zemsty i okrutnie karze zabójcę, który krew rodzoną przelał. Dlatego to pojęcie Erynji nierozzerwalnie wiąże się z pojęciem przelanej krwi rodzonej, nawet wówczas jeszcze, gdy poczucie jej tożsamości z duszą zamordowanego uległo już zanikowi.

Zanikowi uległo ono już w epoce homerowej — zapewne, nie bez współdziałania, utrwalającego się podówczas, zwyczaju palenia trupów. Dusza, mocą ognia oderwana od spopielonego ciała, odlatywała do powszechnego dla wszystkich przybytku Hadesa, skąd już więcej nie

powracała na ziemię; atoli Erynja zachowała swą władzę nad sprawami tego świata... Przez to samo wyodrębniła się ona od duszy zabitego, nie tracąc wszakże spójni z nim samym. Po dawnemu mówiono o „Erynjach matki“, o „Erynji“ lub „Erynjach Lajosa“ i t. d., przyczem dowolne używanie liczby bądź pojedynczej bądź mnogiej świadczy o nieokreśloności samego pojęcia. W nowym tym charakterze nic nie przeszkadza Erynji rozpoczynać swej działalności nawet za życia pokrzywdzonego ojca: gdy Feniks zadał ojcu swemu Amintorowi krwawą zniewagę, „cjciec mój — opowiada on sam (*Ilias* IX 454) —

Klął okropnie i straszne Erynje wzywał,
Że nigdy nie popieści na łonie maleństwa,
Coby mię ojcem zwało...

Wszelako, były to jego Erynje; rozumiano je przecież już tylko jako uosobienie jego przekleństwa; tak też częstokroć i nazywano je następnie (*Arai*).

W tej drugiej fazie rozwoju mamy już krok pewien na drodze ku uetycznieniu Erynji. W pierwszej jeszcze go niema: Erynja-dusza mści się na krzywdzicielu za zadaną sobie krzywdę, właśnie dlatego, że krzywdę poniosła ona, niezależnie od tego, czy ma do zemsty prawo moralne, czy go nie ma: nie może być etyki tam, gdzie pokrzywdzony bywa zarazem sędzią. Skoro wszakże Erynja występuje jako osoba trzecia, skoro musi do niej zwrócić się pokrzywdzony, — już otwiera się pole do sądu, a wraz z nim i do wtargnięcia pierwiastku moralnego. Zakres działania Erynji rozszerza się: do ojca i matki dołącza się i tę osobę, która z pośród krwonych była najbliższa ojcu. Gdy Posydon wzbrania się ulec rozkazowi swego brata starszego, Zeusa, wysłannica Iris mówi doń (*Ilias* XV 202):

Mam tak, o czarnowłosy i piastunie ziemi,
Iść na Olimp z odmową i słowy twardemi,
Czy ustąpisz? Mąż prawy ustąpił, wybacza;
Zaś starszych tłum Erynij opieką otacza.

I Posydon ustępuje.

Ale i na tem rozwój się nie kończy. Owo uczucie pierwotne, które przed człowiekiem pierwotnym wywołało przerażający majak Erynji-duszy w tych razach, gdy innego nie mogło być mściciela — działa w dalszym ciągu i teraz; oddawało ono Erynjom w opiekę wszystkie owe istoty, za którymi przy istniejącym ustroju społecznym nie było komu się ująć. Należą do nich niewątpliwie wszystkie wdowy i sieroty, wszyscy opuszczeni i cudzoziemcy; nie posiadamy o tem wprawdzie wiadomości, atoli ostatnie ogniwo łańcucha, przypadkowo ocalałe, każe domyślać się istnienia tamże ogniw poprzednich. Owo ogniwo ostatnie znajdujemy — co nie powinno nas dziwić — w jednej z późniejszych pieśni *Odyssei* (XVII 475), gdzie bohater, przebywający w postaci nędznego żebraka w domu własnym, przez gacha żony swej Antynoja znieważon, odzywa się doń:

...jeśli dla pokrzywdzonych jest Bóg, są Erynny,
Strzały śmierci przed żaństwem ubić cię powinny.

A zresztą, czy jest to ogniwo ostatnie? Nie. Oczywiście, na drabinie społecznej niema szczebla niższego, niż ten, na którym stoją żebracy bezdomni; religijna atoli moralność Greka nie ogranicza się do społecznej drabiny ludzi. Naród, polecający opiece swej Artemidy brzemienne samice zwierząt leśnych, choćby nawet drapieżnych, nie mógł nie wszczepić synom swym przekonania, że nie wolno

T. Zieliński: Z życia idej. S. I.

bezkarnie pastwić się nad stworzeniem żywym, że „i psy mają swe Erynje“. Przysłowie to zadokumentowane nam dla czasów późniejszych, sędzę wszakże, iż nie było ono obce duszy poety, który w tak wzruszający sposób umiał przedstawić śmierć starego psa Argusa, psa, który rozpoznał swego pana, przez nikogo niepoznanego po dwudziestu latach rozłąki (*Od.* XVII 301).

Faza trzecia w rozwoju Erynji polegała na tem, że związek, który w drugiej jeszcze fazie dostrzegano między nią a określonymi ludźmi lub klasami ludzi, teraz ulega zerwaniu i Erynja staje się bóstwem samodzielnem, strzegącym porządku, jaki panuje w świecie. Prawda, choćniczny swój charakter zachowuje ona i teraz, jako przeżytek nieodłączny pochodzenia swego od duszy człowieka zabitego: siedzibą jej zostaje przeto świat podziemny, z mocami Hadesu zachowuje ściśle pokrewieństwo. To jednak nie przeszkadza jej widzieć wszystkich spraw ludzkich i karać przestępców; gwoi temu, odziana w szaty mgliste, krąży po ziemi. Teraz i ją wzywają ludzie w przysięgach, narówni z mocami Orkusa, jak czyni to Agamemnon w scenie pojednania z Achillem (*Ilias* XIX 258):

Świadkiem mi Zeus, co mu bogowie poddani,
Ziemia, Słońce, Erynji grono, co w otchłani
Ludzi krzywoprzysiężnych katuszami nęka.

Ale i bez jakiegokolwiek do niej odwoływania się wspiera ona ład światowy, bacząc, aby żadne stworzenie nie przekraczało wyznaczonych sobie szranków. Dlatego to, skoro jeden z nieśmiertelnych rumaków Achilla przemówił głosem ludzkim, aby przepowiedzieć mu zgubę (*Ilias* XIX 418):

Rzeki; zaś mu Erynje odbiorą dar mowy.

I oto widzimy w stopniowym rozwoju Erynji przebieg podobny temu, jaki dostrzegliśmy w rozwoju Orkusa. Szczebel pierwszy, będący punktem wyjścia, i tu i tam leży przed wschodem epoki homerowej; na szczebłu drugim zauważa się stopniowe zbliżenie — tam Orkusa, tutaj Erynji — z bogami, dzięki czemu i bogowie, im dalej, tem bardziej nabierają charakteru etycznego. Z początku byli to, rzecz naturalna, bogowie podziemni, najbardziej pokrewni Erynjom z pochodzenia; tak, nadmienione przekleństwa Amintora przeciw synowi swemu, Feniksowi, (*Ilias* IX 456):

... spełnili...

Okrutna Persefona i Zeus piekielny.

Potem wszakże krąg ich się rozszerza. Czytelnik zapewne zauważył w przytoczonym wyżej przekleństwie niepoznanego Odyssa zestawienie. (*Od.* XVII 475): „Jeśli dla skrzywdzonych jest Bóg, są Erynje“. W innym zaś miejscu tejże *Odysei* (VI 207) żebracy i wogóle cudzoziemcy stawieni są już bezpośrednio pod opiekę bogów olimpijskich:

... dziećmi Kronida

Są tułacze. Dar mały częśc uszczęśliwi.

Sam tu, dziewczeczki, gość nasz niechaj się pożywi.

Powstaje znamienne dla ludu greckiego wyobrażenie o Zeusie, jako opiece prosiących, *Zeus hikesios*, którego imieniem znaczą sami siebie, oczekując pomocy od tego, do kogo się zwracają. I trzeba być dzikim Cyklopem, aby na zakłęcie (*Od.* IX 269):

Bój się bogów! nie odmów, gdy proszą nędzarze.

Zeus mści się krzywdy gościa, skargę jego słyszy,

On podróżnemu w drodze zawsze towarzyszy,

dać tę bezbożną odpowiedź:

Głupiś, alboś zdaleka przyszedł, że bogami,
Chcesz mię straszyć i radzić, bym im cześć oddawał.

W taki to sposób Erynie utorowały drogę Zeusowi i bogom niebieskim; wzięwszy na się ich obowiązki, zrazu jako ich wspólnicy, a potem zamiast nich, bogowie stali się opiekunami moralności, strzegącymi prawdy w stosunkach ludzi między sobą. I Odysej, na nieznanym ocknąwszy się brzegu, pyta sam siebie z duszą strapioną (*Od.* VI 119):

Biada mi! do jakichże dostałem się krajów?
Między dzicz nieochajną, czy kupę hultajów?
Bodaj między gościnnny lud i bogobojny!

VI.

Uwieńczeniem przedstawionego tu przebiegu sakralizacji etyki, tudzież moralizacji religii było wytworzenie pojęcia, znamionującego opiekę bogów nad całym zakresem ludzkich stosunków moralnych. Pojęcie to, obce świadomości pierwotnego okresu homerowego, wyraża się w słowie *opis*; po tem, co powiedziano już wyżej, nie zdziwi nas to, że wyraz ten spotyka się tylko w *Odysei*, w *Iljadzie* zaś w jednym tylko porównaniu: porównania — dawno to już zauważono — odbijają w sobie kulturę późniejszą, niż poemat, w którym figurują.

Etymologii tego wyrazu — wygasłego następnie — nie udało się wyjaśnić; prawdopodobnie ma on ten sam pierwiastek, co „optyka“, oznacza przeto „oglądanie“, t.j. „uwagę“, z jaką bogowie spoglądają na sprawy ludzkie,

ich „oko“ nieдрzemiące, które śledzi nas zawsze. Tętent ramaków, unoszących Trojan przed ścigającym ich Patroklem, nasuwa pieśniarzowi jego czynów następujące porównanie (*Ilias* XVI 348):

Jak nawalna ulewa czarną ziemię siecze
W dniu letnim, gdy strumieniem woda z nieba ciecze,
Co ją na świat Zeus spuszcza, bo w gniewie zły, mściwy,
Gdy świata prawo zgwałci sąd niesprawiedliwy,
Prawda zdeptana, bogów oko mają za nic;
Wszystkie rzeki niebieskie występują z granic,
Niejeden wtedy wzgórek rzeczulką odcięty,
Co z hukiem w szumne morze toczy wartkie męty
Z gór na dół, niszcząc tamy, ludzkim zlane potem.

Jesteśmy w świecie Hezjoda: sędzi nie król, lecz królewiczy-magnaci, rugujący Prawdę: Zeus zsyła na nich karę w postaci nawalnicy podwładnych mu bezpośrednio żywiołów, wód niebieskich. Nie jest to już krzywda osobista, polegająca na niedopełnieniu ślubu lub hekatombi; popowinność sędziowską oddano tu pod opiekę boga olimpijskiego.

To samo „oko bogów“ śledzi też gospodarza, sprzeniewierzającego się obowiązkowi gościnności, chociażby gospodarzem tym był sam syn Zeusowy (*Od.* XXI 27):

...gdy w dom Heraklesa, pierwszego z siłaczy,
Męża dzieł wielkich, przyszedł szukać swoich klaczy,
Ten zbrodniarz w domu własnym śmierć gościowi zadał,
Choć przy gościnnym stole razem z nim zasiadał,
Zabił, na oko bogów mszczących się nieczuły...

Narzeczeni Penelopy nie uchybiają żadnemu z obowiązków sakralnych — ofiary bogom składają, jak należy; a mimo to, pasterz wołów Filetios pewien jest, że

huczne ich rządy się w domu nieobecnego Odyssa nie ujdzie im bezkarnie ze strony tych, którzy na nich z wyżyn olimpijskich patrzą (*Od.* XX 213):

...zmuszon tuczyć mięsem żarłoczny brzuch gaszy,
Co nie dba o pańskiego syna, ni się straszy
Oka bogów, bo gachy już i na to kroją,
By się włością królewską podzielić jak swoją...

Niedość na tem: wspinały ów uniwersalizm, jaki cechuje Zeusa już w chwili pierwszego jego wystąpienia na gruncie poezji homerowej, wyróżnia także i tych bogów, strażników powinności moralnej: piraci, grabiący cudzoziemców, są dla nich równie nienawistni, jak i krzywdziciele własnych obywateli. Bardzo jest w tym względzie znamienne rozumowanie rzetelnego świniopasa Eumeja o tych samych gościach nieproszonych domu Odyssowego (*Od.* XIV 81):

Na dwór pański dla gachów idą karmne wieprze.
Te gachy zatwardziały Boga się nie boją!
Uwzięli się bezprawia broić i wciąż broją!
Czyż niebo może patrzeć na takich zbytników?
Wszak i napadających na brzegi łotrzyków,
Chociaż Zeus na ich sprawki pociąga przez szpary,
Gdy do domu zabrane uwożą towary —
Nieraz myśl o odwecie naprawdę zatrwoży.

Niechaj nie wprowadzają nas w zakłopotanie te dziwne na pozór słowa: „Chociaż Zeus na ich sprawki pociąga przez szpary”. Oczywiście, wbrew woli Zeusa nie mogliby oni dokonywać swych grabieży — jak również nie mogliby i gachowie rządzić się w domu swego króla, i Herkules za-
bić swego gościa, i sędziowie nieprawi, krzywdzące wyda-

wać wyroki bez Zeusowego przyzwolenia. Lecz przyzwolenie nie jest jeszcze aprobatą; to też za zesłane przez Zeusa łupy piraci oczekują, jednakże, jak widzimy, kary z rąk tegoż Zeusa.

Epos bohaterski nie jest to podręcznik lub katechizm: niepodobna żądać odeń odpowiedzi na wszelkie pytania z zakresu etyki religijnej, powstające w ściśle systematycznym porządku rozumowania. Lecz jak dla geometry trzy przypadkowo dane punkty określają cały kierunek obwodu koła, tak samo tutaj trzy lub więcej przypadkowo zanotowanych świadectw sumienia ludowego daje nam możliwość nakreślenia całej linii tej sankcji religijnej, która nas zajmuje. Wobec niewątpliwej zaś różnorodności tych świadectw, zupełne mamy prawo orzec, że na schyłku ery eposu homerowego bogowie byli uznawani już za strażników całego kręgu obowiązków moralnych człowieka.

VII.

W taki to sposób dokonało się jedno z najdonioślejszych zdarzeń w rozwoju i religii i moralności: religja stała się moralną, a moralność stała się religijną. I jeśli czytelnik śledził bieg naszych rozumowań z uwagą, do jakiej miał prawo ich przedmiot, tedy musiał on dostrzec również i metodę, z której pomocą rezultaty swe osiągnęliśmy: jest to, krótko mówiąc, metoda ewolucyjna. Mielśmy na względzie stopniowość rozwoju poematów homerowych; sprzeczności wyrównywały się nie w drodze naciąganych interpretacji, ale przez kojarzenie przeczących sobie świadectw z różnemi epokami ewolucji eposu homerowego, obejmującej kilka stuleci. Inni już wcześniej tę samą metodę ewolucyjną stosowali do zagadnień kul-

tury zewnętrznej — uzbrojenia i budownictwa, następczości brązu i żelaza i t. d.; my przenieśliśmy ją na pole etyczno-religijne. I jeśli na tej drodze otrzymaliśmy harmonijny i wewnętrznie przekonywający obraz stopniowego zbliżenia się religii oraz moralności, tedy obraz ów chlubnie wystawia świadectwo nie tylko samemu sobie, ale i tej metodzie, która pozwoliła go stworzyć.

Ta sama też metoda da nam możliwość usunięcia pewnego zarzutu, który czytelnik świadomy, zapewne, dawno już wysuwa przeciwko osiągniętemu przez nas rezultatowi: „Jakże bogowie homerowi mogą być opiekunami moralności, skoro sami oni bynajmniej moralności nie przestrzegają?” Jest to zarzut bardzo dawny; zawierał się on już w znanym powszechnie słowie filozofa-rapsoda wieku VI, Ksenofanesa:

Wszystko, co słynie u ludzi, jako hańbiące i zdrożne,
Gronu bogów przypisać wazyli się Homer z Hezjodem:
Kraść i cudzołożyć i oszukiwać się wzajem.

Przeciwko temu właśnie zarzutowi powstała, w szóstym już wieku poczynająca się, interpretacja alegoryczna, sprowadzająca wszelkie świętokradcze podania o bogach do przypowieści fizycznych i etycznych. Interpretacja ta została od dawna zarzucona; jakkolwiek przecież gorąco współczujemy ze szlachetnym oburzeniem Ksenofanesa, jednakowoż nie możemy przyznać mu słuszności. I tu słowo rozstrzygające posiada metoda ewolucyjna. Tak, był czas, w którym Grecy w bogach swych widzieli istoty tylko potężne — bardzo, acz nie wszechmocnie potężne — nie zaś dobre; wówczas to powstały wszelkie tego rodzaju wyobrażenia o gwałtach Zeusa nad Herą oraz innymi bogami, z którymi pieśniarz *Iljady* liczy się jako z przeży-

kami. Im dalej, tem bardziej wyobrażenia te znikają; każdy, kto czytał *Odyseję* po *Iljadzie*, potwierdzi, że w epopei późniejszej bogowie stali się łagodniejsi, lepsi, moralniejsi. W *Odyseji*, co prawda, śpiewak Demodok bawi słuchaczy pieśnią o cudzołóstwie Aresa i Afrodyty, lecz jest to już tylko wesoły żart, równie mało brany na serjo, jak i podobne intermedja misterjów średniowiecznych. Wogóle zaś moralizacja wewnętrzna Olimpu homerowego dokonywa się równolegle ze wzrastającą jego doniosłością, jako piastuna etyki podwładnej mu ludzkości.

Wszelako ta właśnie doniosłość wzrastająca musiała z kolei wysunąć pytanie bolesne, które nierozzerwalnie wiąże się z wyobrażeniem o opatrności bożej. Jeśli bogowie nagradzają dobrych i karzą niegodziwych, to czemuż doświadczenie codzienne wskazuje, że niegodziwi żyją szczęśliwie, dobrzy zaś — nieszczęśliwie?

Właściwie mówiąc, zagadnienie to, acz w odmiennej nieco postaci, wyrósł mogło na pierwszym już stopniu homerowej świadomości religijnej. Wówczas bogowie troszczą się tylko o powinność sakralną człowieka; mimo to, rzucało się w oczy, że częstokroć tym, którzy powinność ową spełniali, działo się na świecie źle, gdy tymczasem tym, którzy ją zaniedbywali, działo się dobrze. Wszelako, na tym stopniu potęgę bogów wyobrażano sobie jeszcze jako ograniczoną i owa to właśnie ograniczoność była korektywem ich opatrności. Wróćmy raz jeszcze do strapienia Zeusa z powodu nieuniknionej zguby Hektora. Radby on mu dopomóc, aby wynagrodzić go za jego pobłądzenie; występuje nawet z wnioskiem tym na radzie bogów. Zaraz jednakże z ust córki własnej słyszy protest przeciwko tej intencji (*Ilias* XXII 179):

Śmiertelnika, co dawno Mojrze przypadł z głową,
Ty znów chcesz odratować ze szpon śmierci srogiej?

I sam Hektor czuje, że snadź ulec musi takiej sile; we
wzruszającym swem słowie przedśmiertnem mówi (*Ilias*
XXII 297):

Ach, na śmierć już wyroki wołają mię boże.
...śmierć okropna już z bliska się skrada.
Już po mnie: och, już lawno na śmierć mię skazali
Zeus oraz syn Zeusa, co dosięga z dali,
Przedtem obrońcy; czuję ciężką rękę losu.

Co do Mojry (losu) niema się co spierać: wszak Mojra
nie jest siłą moralną. Zeus podjął złotą jej wagę — dola
Hektora poszła na dół, miłosierny bóg-opiekun musiał tedy
opuścić skazańca.

Atoli ów korektyw — dogmat ograniczoności po-
tęgi bogów — wystarczył nie na długo. Mojra jest to
siła zanikająca; przyszedł czas — i poddała się ona bo-
gom, stała się „Mojrą Zeusa“, utożsamiona została z jego
wolą: dogmat wszechmocy bogów odniósł triumf. „Nie-
bianie wszystko mogą“ (*Od.* X 306), a także „niebianie
wszystko wiedzą“ (*Od.* IV 379): oto atmosfera religijna,
w której przebywa świat *Odysei*. Przy takich zaś wa-
runkach wyżej poruszone „pytanie przekłete“ powstało
w swej całej surowości. Całą moralną powinność czło-
wieka pokrywa sankcja niebian — i „niebianie wszystko
mogą“; dlaczegóż więc, mimo to, dobrzy żyją nieszczę-
śliwie, a niegodziwi szczęśliwie?

Czy pytanie to zadawał sobie człowiek homerowy?

Nie wiemy; w każdym razie nie daje nam na nie
odpowiedzi Homer. Gwoli zaokrąglenia naszego studjum

spróbujemy przypomnieć te odpowiedzi, jakie dawano na-
stępnie.

Usuńmy naprzód odpowiedź niezupełną, polegającą
na przypuszczeniu, że bogowie i nagradzają i karzą, kogo
należy, lecz nie odrazu: „Poweli miała młyny bogów, ale
miała starannie“. Nie zaprzeczamy jej doniosłości zycio-
wo-wychowawczej; niechaj niegodziwiec nie triumfuje,
człowiek zaś prawy niechaj nie rozpacza — aż do końca
życia. Jednakże to samo doświadczenie życiowe, które
człowiekowi kazało pytanie nasze stawić, obala tę od-
powiedź, wskazując wypadki, w których równowaga mo-
ralna, pogwałcona ręką występłą, nie ulega przywróce-
niu. — Zatrzymamy się nad temi tylko odpowiedziami, któ-
re podejmują pytanie nasze w jego postaci zupełnej: w jaki
sposób wyjaśnić to, że niekiedy, przy warunkach nad-
mienionych, do samej śmierci ludzie prawi żyją w niedoli,
niegodziwi zaś — w szczęściu?

Najlepszym, dajmy na to, środkiem, aby od pytania
tego się uwolnić, byłoby wcale go nie stawiać. Niechaj
sobie doświadczenie mówi, co tylko chce; my mimo to
będziemy wierzyli, że bogowie wszechmogący nagradzają
dobrych i karzą złych. Nie wiemy, czy na to rozstrzy-
gnięcie przymkniętych oczu przystało wielu, bowiem
z bardzo zrozumiałych powodów nie dochowały się na to
świadcstwa.

Druga odpowiedź brzmiała: przyczyna istnieje, lecz
my jej nie znamy i z uwagi na ograniczoność naszej wła-
dzy pojmowania nigdy znać jej nie będziemy. Jest to za-
gadnienie Ioba, oraz jego rozwiązanie: „Gdzie byłeś
wtenczas, gdy Ja kładł podwaliny ziemi? Powiedz, skoro
wiesz“! W słowach tych tkwi również wyjaśnienie tego,
dlaczego Hellenowi pokora taka mniej wydawała się wła-

ściwą; czasami, jednakże, z pokorą taką się spotykamy. Przypomnijmy sobie tylko zakończenie *Trachinek* Sofoklesa.

Skoro zaś człowiek zarówno był daleki i od przymkania oczu pierwszego rozstrzygnięcia i od pokory drugiego, pozostawały mu wówczas trzy korektywy, z których pomocą mógł wiarę swą uzgodnić z bezlitosnymi doświadczeń codziennych wskazaniem.

Pierwszym był korektyw eschatologiczny: równowaga, pogwałcona i nie przywrócona tutaj, zostaje przywrócona tam. Po tem, co powiedzieliśmy, nie zdziwi nas to, że tęsknoty eschatologiczne, u Homera ledwie zaznaczone, bujnie rozkwitają w najbliższej Homerowi epoce „średniowiecza greckiego“. Niesłusznem byłoby przypuszczenie, że powstały one pod wpływem rozmyślań etycznych — przeciwnie, wiemy, że korzeń ich był pochodzenia sakralnego, nie zaś etycznego. Atoli, skoro już raz powstały, posłużyły za pożądane łożysko dla prądu również myśli religijno-etycznej.

Korektywem drugim było to, co nazywam „świadomością filonomiczną“. Nieśmiertelność gatunku nie jest pustym dźwiękiem, nie jest też zimną refleksją: człowiek bezpośrednio czuje swe życie osobiste, jako ogniwo łańcucha, wiążącego życie przodków z życiem potomków. Człowiek dobry żyje w niedoli? Niechaj nie szemrze: odkupuje tu winę jakiegoś ze swych przodków. Niegodziwiec pędzi życie pomyślne? Niechaj nie triumfuje: za pomyślność jego zapłacą bogom jego potomki. A jeśli jest człowiekiem bezdzietnym? W takim razie już obecnie ponosi on karę, karę najsroższą, jaką tylko wymyślić mógł Hellen owych wczesnych, zdrowych wieków.

Korektyw trzeci jest najprzedniejszy ze wszystkich;

lecz do niego maniy jeszcze drogę daleką. Usuwamy pytanie nieprawidłowo postawione: doświadczenie jest krótkowzroczne, niegodziwiec nigdy nie bywa szczęśliwy, człowiek prawy nigdy nie żyje w niedoli, ponieważ cnota, owo zdrowie duszy, sama sobie staje za nagrodę, zdrożność zaś, owa choroba duszy, sama dla siebie bywa karą. Jest to korektyw etyki niezależnej, jeżeli nie Sokratesa, to Platona; stąd hasło bohaterskiej etyki stoików: cnota sama przez się wystarcza dla zapewnienia życia szczęśliwego.

Powtarzam, że na tem miejscu mogę odpowiedzi te jedynie zaznaczyć; gruntowne ich rozwinięcie wykroczyłoby poza ramy obecnego szkicu.

VIII.

Wracamy do punktu jego wyjścia. Sankeja religijno-biologiczna, ogarniająca pod koniec całą moralną powinność człowieka, na początku, jak widzieliśmy, obejmowała zaledwie jej część, tę mianowicie, którą nazwałem powinnością sakralną. Powstaje pytanie, w imię jakich pobudek, w pozostałych życia dziedzinach, ludzie postępowali gćdziwie, a nie postępowali źle? Innemi słowy: jakaż inna sankeja pokrywała moralną powinność człowieka w tych jej częściach, które pomijała sankeja religijna?

Tu przedewszystkiem wymienić należy sankeję społeczną — opinię o człowieku tego środowiska ludzi, w jakim wypadało mu życie spędzić. Na imię jej *phêmis*. Wiedzą o niej wszyscy czytelnicy Homera: jest to atmosfera, w której żyją bohaterowie *Iljady* i *Odysei*. Treść jej w rozmowie ze swym niepoznanym przez się mężem rozwija Pelenopa (*Od.* XIX 328):

...Nasz żywot krótką metę mierzy,
 A kto serce ma twarde i w czynach okrutny,
 Takiemu życzą wszyscy, by żywot miał smutny,
 A jeszcze i po śmierci przekleństwo go ściga.
 Lecz kto myśli poczeiwie i przed złem się wzdryga,
 Tego sławę po śmierci roznoszą przechodnie,
 Krocie ust powtarzają, że umiał żyć godnie.

Każę ona mężowi przedewszystkiem wyróżnić się walecznością, jako naczelną zaletą mężczyzn owych czasów: każdy czyn bohaterski uwieńczy światła sława, owa zaś sława jest tak słodka, że Achilles poświęcił dla niej nawet swoją długowieczność (*Ilias* IX 413). Nadzieja pozyskania sławy kusi rycerza na niebezpieczną wyprawę — na nocny wywiad w obozie trojańskim (*Ilias* X 212) lub ra nie mniej niebezpieczny pojedynek z najpotężniejszym peśród Trojan szermierzem (*Ilias* XII 91). I naodwrót, kto z pola ucieka, ten gubi swoją sławę (*Ilias* V 532; VX 564); również i tych, którzy radziby byli uchylić się od wojny trojańskiej, krzywdzącą śród ludu opinią zmusiła pod koniec do wzięcia w niej udziału (*Od.* XIV 235).

Narówni z walecznym rycerzem sława wieńczy — nie napróżno jesteśmy w środowisku greckiem — pierwsze go w szrankach współzawodnictwa (*Od.* VIII 147); i gdy gachowie Panelopy okazują się niezdolni napiąć łuku Odyssowego, oczekują, że spotka ich za to nagana opinii, i nadomiar nietylko ze strony mężczyzn, ale i niewiast (*Od.* XXI 323). Gdy Telemach, pełniąc powinność synowską, udaje się, aby szukać ojca — skłania go ku temu, oprócz miłości do niego, pragnienie sławy, jaką czyn ten zjedna mu u ludzi (*Od.* I 95; III 78). Jeszcze wyżej sięga sława Orestesa, który pomścił zabójstwo ojca

Od. I 298); i naodwrót, Feniks, przeklęty przez ojca, zamierza go zabić, lecz (*Ilias* IX 459):

...któryś bóg gniew zgasił, że to mi obudzi
 I o sławę i wielką nienawiść u ludzi.

Sława oczekuje i ludzi litościwych: uwieńczy ona czoło Alkinoja, gdy ten pomoże Odyssowi wrócić do milej ojczyzny (*Od.* VII 333). Sława jednakowa i dla mężczyzn i dla kobiet. Młodą dziewczynę zachęca, aby pilnie oddawała się swym zajęciom gospodarczym (*Od.* VI 273); żonę skłania do przestrzegania wierności mężowi nieobecnemu i nieopuszczania jego domu (*Od.* II 125; XVI 75; XIX 527).

Sława nie ogranicza się jednym pokoleniem: Hektor męstwem swoim nietylko osłania swą sławę osobistą, a e i sławę swego ojca (*Ilias* VI 446); naodwrót Odyssus sławę bohaterskich swych czynów pod Troją przekazał też swemu synowi (*Od.* I 240). W ten sposób narasta już to, co wyżej nazwałem świadomością filonomiczną. Orestesowi w udziale przypadła „sława szeroka, o której nawet i potomki słyszeć będą“ (*Od.* III 204); Podobnie i Telemacha, niepoznana przezeń, Atena zachęca, aby był mężny, aby i jego sławili potomki (*Od.* I 302). Najwyższą zaś sławą śród potomnych bywa ta, którą rodzi i żywi pieśń pieśniarza. Pieśń ta godzi ze wszystkim. Bohaterowie wojny trojańskiej nie powinni nad cierpieniami swemi boleć (*Od.* VIII 579):

Nie poradzisz — zginęli! Wyrok ten w niebiosach
 Padł na nich, aby w pieśniach pokoleń ożył.

Pieśń nagradza, pieśń i karze; dowiodły tego najlepsza

i najgorsza z żon, Penelopa i Klitemnestra (Od. XXIV 195)

...Wieczna, wieczna chwała
Czystej Penelopei! Na jej cześć niebianie
Natchną pieśni, jej sława nigdy nie ustanie.
Nie zbrodniarka to z rzędu Tyndareja córę,
Co zabiła małżonka i w pieśni ponurej
Przejdzie do potomności, hańbiąc ród niewieści
Na wieki, i te nawet, co warte są cześci!

...A ta sankcja, mógłby ktoś spytać, czy nie wymaga korektywów? Czy pieśń pieśniarzy w swej ocenie moralności bywa nieomylna? Nastanie czas, i Eschyl współczesnikom swym przedstawi ideał istotnego człowieka prawdziwego, mówiąc o nim (*Siedmiu wodzów* 592): „Pragnie on być dobrym, nie zaś za dobrego uchodzić” — ów ideał, w którym współcześni, jak głosi podanie, rozpoznali Arystydesa. I jeszcze później nastąpi czas inny — Platon stanie przed czytelnikiem z dręczącym dylematem: „Oto, z jednej strony, stoi mąż jak najcnotliwszy, uchodzący jednakże za człowieka najdrożniejszego: wszyscy go nienawidzą, męczą, prześladują; a oto, z drugiej strony, — mąż jak najdrożniejszy, uchodzący za najcnotliwszego i zbierający przeto wszystkie owoce miłości społecznej i uznania. Wybieraj, którym z tych dwóch chciałbyś zostać!” (*Rzeczpospolita* II r. 4).

Wszystko to, powtarzam, było plodem myśli późniejszej; w naszej epoce dozwoloną było rzeczą szukać ukojenia w nieomylności owej sankcji społecznej i odwoływać się do niej od ciosów, jakie były w dół człowieka z woli niezawsze sprawiedliwych bogów i zawsze niesprawiedliwej Mojry.

IX

W ostatnich słowach napomknąłem o sankcji, do której i w chwili obecnej odwołujemy się stale, gdy ze szczególną siłą szarpie nas niesprawiedliwość opinii społecznej... gdyż, mówiąc prawdę, opinia ta dzisiaj o wiele jest niesprawiedliwsza, niż w czasach homerowych. Wówczas, bądź co bądź, życie człowieka stało na widowni, i bliźni jego wiedzieli o nim prawie tyleż, co i on sam. Obecnie znamy zaledwie strzępy z życia bliźniego, i ze strzępów tych, w zależności od nastroju, a niekiedy powodowani przypadkowością, splatamy dlań wieńce złej lub dobrej sławy.

I dlatego też dzisiaj częściej, niż podówczas, częściej niż kiedykolwiek wypada odwoływać się do tej innej i ostatniej sankcji — do sankcji sumienia osobistego. Nastęrcza się atoli pytanie, czy sankcja ta w zupełności była w świecie homerowym nieznana? I czy nie tkwił w nim przynajmniej zaród jej świadomości?

Nierozsądną byłoby rzeczą, dla rozstrzygnięcia tego pytania, wzięwszy za punkt wyjścia nasz wyraz „sumienie“, zastąpić go greckim jego równoważnikiem, i następnie badać, czy spotyka się on u Homera. Polskie słowo „sumienie“ (łacińskie *conscientia*) stanowi równoważnik greckiego *syneidêsis*; atoli wyraz ten (lub równoznaczny z nim *syneidos*), oznaczający siłę wewnętrzną, która „wie wraz z nami“ o naszym grzechu, nie spotyka się przed powstaniem filozofji stoickiej i — zda się — jej dopiero zawdzięcza swe pochodzenie. Bądź co bądź, poezja homerowa nie stanowiła gruntu podatnego dla tego rodzaju pojęć oderwanych.

Lecz oto, czytając samego Homera, spotykamy wzru-
T. Zieliński: Z życia idei. S. I.

szającą mowę Telemacha na wiecu w Itace. Opowiedziawszy rodakom o bezwstydnym gospodarce gachów w domu ojca, woła (*Od.* II 64):

Dom mój do szczętu złupion! Ujmijcie się (*nemessêthête*)
[przecie

Krzywd mych, jeśli się wstydzić sąsiadów nie chcecie,

Dokoła mieszkających; wszak was bogi mściwe

— Mogłyby skarać za ich gwałty niegodziwe.

Telemach zaklina ziomków imieniem wszystkich trzech sankcyj powinności moralnej; odwołuje się on do bożej *opis*, karzącej, jak już wiemy, sędziów nieprawych, powołuje się na *phêmis* ludów okolicznych—przede wszystkim zaś na głos wewnętrzny „ich samych“. Zestawienie to rozstrzyga sprawę.

Jednakże, nie bez znaczenia jest dla nas też użyty przez Homera czasownik: *nemessêthête*, w którym czytelnik bez trudu rozpozna dobrze znaną sobie Nemesis. Oba, i czasownik i rzeczownik, dość często trafiają się u Homera, przyczem niekoniecznie w znaczeniu naszego „sumienia“: miewają one znaczenie wszelkiego rodzaju osądu moralnego, a niekiedy, poprostu gniewu; tu i owdzie zaś nabierają tego znaczenia, o którym mowa była w powyższym fragmencie. Tego to właśnie rodzaju była owa siła wewnętrzna, burząca się w Telemachu, gdy widział on gościa, długo oczekującego u drzwi (*Od.* I 119), i nie pozwalająca mu długich wygłaszać mów w obecności czcigodnego Menelaja (*Od.* IV 158); ona zmusiła Posydona do posłuszeństwa wobec brata starszego (*Ilias* XV 211); ona każe Achajom nie dopuścić do tego, by Trojanie zawładnęli zwłokami Patrokla (*Ilias* XVII 254), a Hektorowi, aby Achajowie zdjęli zbroję z jego towarzysza boju, Sarpedona (*Ilias* XVI 544); w głos tej to

siły powinienby wsłuchać się i tchórzliwy Parys (*Ilias* VI 351) i napastliwi gachowie (*Od.* II 138), tej siły, którą porównywa się (*Ilias* XII, 122) z *aidôs*, t. j. wedle rozumowania należytego, z „poczuciem honoru“. A jednak, czyż nie dziwną wydaje się nam rzecz, że imię siły tej brzmi u Homera — *nemesis*? Wszak ze słowem „Nemesis“ przywykliśmy kojarzyć treść zupełnie inną.

Rzeczywiście, w tem miejscu wypadnie powtórzyć to samo, co powiedzieliśmy o Orkusie i Erynji: znowu mamy przed sobą wynik rozwoju, którego początek sięga czasów przedhomerowych. Co do znaczenia pierwiastkowego wyrazu „Nemesis“ nie może być wątpliwości: jest to siła, „udzielająca“ (od czasownika *nemein*) człowiekowi jego dołę i, rzecz prosta, czuwająca nad tem, aby człowiek z granic wyznaczonej sobie doli nie wykraczał, nie przywłaszczał sobie większego udziału szczęścia, niż ten, jaki mu dano, i nie stawiał siebie, będąc istotą śmiertelną, w jednym szeregu z bogami. Za wszelkiego rodzaju zarozumiałość karze człowieka gniew Nemezydy: wynika to bezpośrednio ze znaczenia jej, jako bogini „udzielającej“. We wszystkich tych atoli czynnościach mamy dopiero siłę, działającą na człowieka z zewnątrz, siłę tego samego porządku, co i wymierzający mu sprawiedliwość bogowie olimpijscy. Nie można powiedzieć, aby wyobrażenie to było całkiem obce Homerowi. Nie uznaje on, co prawda, Nemezydy, jako bogini, mówi on wszakże o „nemezydzie“ Zeusa wobec bohatera, któryby walczyć zapragnął z kimś silniejszym od siebie (*Ilias* XI 543), jeszcze zaś częściej wspomina o „nemezydzie“ ludzi, karzącej tych, którzy obowiązku swego zaniedbali. Atoli miejsca, wyżej przezeń przytoczone, nie wiążą się z całością: tu siła Nemezydy przeniesiona została w sa-

mą duszę ludzką, utożsamioną została z tem, co zowiemy sumieniem. Wszystkie miejsca te należą bądź do najpóźniejszych pieśni Homera, bądź do wstawek późniejszych, wtrąconych w pieśni wcześniejsze; stąd wynika, że człowiek homerowy względnie późno odkrył w sobie tę siłę tajemniczą, która przewiny jego karała niemniej dotkliwie, niż *opis* bogów oraz *phêmis* ludzka — i, nie znajdując w swym języku wyrazu na jej oznaczenie, nazwał ją przyległym imieniem „nemezydy“.

Czy znaczy to, że wówczas też po raz pierwszy człowiek począł działać pod wpływem owej siły, unikając jej „wyrzutów“? Nie, oczywiście. Po wszystkie czasy krew krążyła w żyłach człowieka, o wiele wcześniej, nim doszedł on do uświadomienia sobie tego krążenia, nim uczuł potrzebę dać mu imię osobne.

Mamy u Homera dwie, ściśle ze sobą skojarzone, pieśni — są to czwarta i piąta w *Iljadzie*, — które można wręcz nazwać „tragedją sumienia“; i tutaj właśnie Homer samego wyrazu tego nie wymienia. Bohaterem tych pieśni jest Pandar, Likijczyk. Między Achajami a Trojanami stanął rozejm, wojska zajęły stanowiska w nieznaczej od siebie odległości. Jednemu z witeziów trojańskich, Pandarowi, ukazuje się, pod zmyloną postacią, Atena: kusi go bliskością Menelaja. „Ileżby dał za to Parys, gdybyś uwolnił go od współzawodnika? A współzawodnik ów jest blisko... ty zaś wybornym jesteś łucznikiem“... (*Ilias*, IV 104).

Rzekła bogini: dał się głupiec zwieść nadziei.

Dlaczego „głupiec“? Czego miałby się lękać? Czy bożej *opis*? Złoży Apollinowi świetną hekatombę. Może ludzkiej *phêmis*? Od ludzi spodziewa się on uznania i nagrody,

najwięcej zaś od Parysa. Nie, występuje tu jeszcze coś innego, ale co, tego pieśniarz już nie umie nazwać.

Bądź jak bądź, Pandar się zgadza. Szczegółowo opisuje Homer przygotowania do zdradzieckiego strzału... zda się, że wśród niespokojności tego opisu słyszymy, jak miota się serce w piersiach wiarołomcy. Lecz oto łuk dźwięknął, strzała wyskoczyła, Menelaos został zraniony, lecz nie zabity — ta sama Atena odbiła strzałę tak, „jak kochająca matka odgania muchę od syna“. Jednakże rozejm został naruszony; bitwa rozpala się na nowo.

W bitwie tej Pandar bierze czynny udział; najwaleczniejszy witeź achajski, Diomedes, zostaje raniony jego strzałą. Towarzysz jego, Eneas, pragnie zachęcić go do nowych czynów; lecz jak dziwnie brzmi odpowiedź Pandara! (*Ilias* V 209):

W złą godzinę snadź z kółka zdjąłem ten łuk krzywy,
Kiedym z memi zastępy z ojczystej miał niwy
Ciągnąć gwoli Hektora ku Troi uroczej.
Ale niechno powrócę, obaczę na oczy
Ojczyznę i małżonkę i progi domowe:
To niech wróg mi natychmiast z karku zdejmie głowę,
Jeśli w jasny nie wrzucę płomień za tę sprawkę,
Połamawszy rękoma, tę marną zabawkę!

Skąd takie strapienie? Dlaczego Pandar powątpiewa o możliwości swego powrotu w wysoki dom swego ojca? Dlaczego tak bardzo nienawidził swój łuk? Pieśniarz powiedzieć tego nie może, lecz my czujemy to i bez jego słów: to sumienie dręczy wiarołomcę, który podstępnie, podczas rozejmu, ugodził strzałą w beztroskiego przeciwnika.

I nie omyliło go przeczucie. Zgodziwszy się, acz niechętnie, wstąpić wraz z Eneasem na rydwan tegoż, ru-

sza na spotkanie z Diomedem. Odbywa się pojedynek; włócznia Pandara odskoczyła od zbroi witezia achajskiego, nastąpiła kolej tego ostatniego (*Ilias* V 209):

... cisnął dzidę; grot prosto wymierza
Atena w nos przy oku: przebił białe zęby,
Język przeciął w korzeniu grot twardy i z gęby
Przez podbródek się ostrze spiżowe wyłoni.
Runie z wozu, a na nim zbroica zadzwoni.

Język odcięty zostaje temu, kto zgrzeszył językiem, składając przysięgę krzywą: odwet wymierza ta sama Atena, która kuszącą swą radą popycha „głupca“ do wiarołomstwa i troskliwą swą dłonią osłaniała wskazaną przez się ofiarę. Atoli w ten sposób dopełniła ona tylko jego losu: wiarołomca już przedtem był złamany i ukarany przez własne sumienie.

Jest to sędzia pradawny; prawdopodobnie najdawniejszy, jakkolwiek imię swe otrzymał względnie późno. Imię to nie utrzymało się; w epoce po-homerowej Nemesis z powrotem stała się zewnętrzną boginią odwetu; dla głosu wewnętrznego poczęto innych szukać imion, aż wreszcie zatrzymano się na ważkiem i głębokiem imieniu *syneidêsis*... Tak, sędzia to bodaj najdawniejszy; ci, którzy nastąpili potem, zajęli miejsca obok niego — i *phêmis* ludzka i *opis* boża. Do konfliktu, jaki miał zajść między nimi, było tymczasem jeszcze daleko, jakkolwiek konflikt ten był nieunikniony; rozczytując się w *Odysei*, z duchową pociechą oddychamy tym pokojem moralnym, który z kart jej wionie. Wówczas nie istniał jeszcze rozbrat między siłami sądzącemi, i człowiek, naruszający prawo moralne, czuł grozę gniewu bożego nad sobą, wrogą siłę opinii ludzkiej wokół siebie i wyrzuty sumienia w swoim własnem sercu.

SPIS RZECZY.

	Str.
Przedmowa	7
Idea usprawiedliwienia moralnego; jej geneza i rozwój .	19
Dyonizos w religji i poezji	75
Ifigenja	109
Antygona	121
Sfinx	133
O siłę nieczystej	147
Parlamentaryzm w republice rzymskiej	161
Piosnka robocza	185
Proza artystyczna i jej losy	207
Bóg i dobro; jak moralność stała się religijną, a religja moralną	287



68354/1

ERRATUM

na str. 80 w. 13 od dołu winno być **orgjizm** zamiast **organizm**.

ZYGMUNT POMARAŃSKI i S-KA

Księgarnia Nakładowa

W ZAMOŚCIU

Oddziały: w Krasnymstawie, Włodzimierzu i w Warszawie,

ul. Marszałkowska 52—Telefon 161-31

poleca następujące wydawnictwa:

	zł.		zł.
Belcikowski Zagadnienie własności prywatnej w świetle sumienia i woli	0.80	Łoza S. Legja Honor. w Polsce	6.00
Bujak F. Dziejeowe znac. morza	0.50	Maliszewski E. Stosunki narodowościowe w Polsce	0.60
Cichowicz A. Wybór pism historyczno-wojskowych	3.00	Papini J. Od człowieka do Boga	2.70
Demiński B. Dante	0.30	Pomarański S. Marjan Dubiecki, życie i czyny	0.80
Diveky A. Dzieje przytęczenia miast spiskich do Węgier	1.20	— Warszawskie źródła archiwalne do dziejów powstania 1863 r.	1.00
Dubiecki M. Echo z powstania styczniowego	2.00	Próchnik A. Obrona Lwowa	0.60
Gostyński W. „Cud Wisły” w świetle zasad strategii	0.60	Rzymowski W. Piłsudski.	0.80
Handelsmann M. Historia cz. I. Zasady metodologii historii	4.00	Sieroszewski W. Józef Piłsudski	1.00
— W piątym półku legionów	0.80	Siemieński J. Konstytucja 3 maja	0.30
— Założenie uniwersytetu warszawskiego	0.30	Scchaniewicz K. Kult przeszłości w wychowaniu narodem	0.30
Hulewicz B. Powstanie wielkop.	0.30	Sobieski W. Zapomniany bohater śląski	0.10
Klaczko J. Autobiografia Staszica	0.30	— Żołobny Hetman J. Zamoyski	0.60
— Dante Alighieri	0.80	Tomkowicz S. Ordynaci Zamoyscy i sztuka	0.40
Kosiński K. Zamoyski jako rokoszanin	0.80	Wittlin J. Wojna, pokój i dusza poety	3.60
Kreczmar M. Społeczeństwo i państwo średniowiecza greckiego	0.60	Zakrzewski S. Wpływ sprawy ruskiej na państwo Polskie	0.80
Krupiński A. Pieśń o Józefie Piłsudskim	2.50	Zieliński T. Chrześcijaństwo starożytne a filozofja rzymska	0.40
— Poezja księstwa warszawsk.	0.30	— Hermes Trzykroć Wielki	1.80
— Wstęga szkarlatu	0.10	— Idea Polski w dziełach Sienkiewicza	0.40
Krywult W. Historia powszechna i Polski	7.00	— Piękna Helena	0.60
Lisiecki S. Teorja Platona o pracy duszy ludzkiej.	—	— Rzym i jego religja	2.50
Łempicki S. Śladem komentarzy Cezara	0.60	— Starożytność antyczna a wykształcenie klasyczne	0.30
— Wielki tolerant, Jezuicki i Skarga	0.60	— Sybilla	—
		— Świat antyczny a my	3.00
		— Trzy studia o Mickiewiczu	2.00
		— Z ojczyściej nwy	3.00

Do nabycia we wszystkich księgarniach.