BIBLJOTEKA FILOZOFICZNA KLASYKÓW
POD REDAKCJĄ
WARSZAWSKIEGO INSTYTUTU FILOZOFICZNEGO.

J. W. F. HEGEL.

WYKŁADY O FILOZOFJI DZIEJÓW

PRZEŁOŻYŁ,
PRZEDMOWĄ I OBJAŚNIENIAMI UZUPEŁNIŁ

DR. ADAM ZIELEŃCZYK.

Z ZAPOMOGI KASY POMOCY DLA OSÓB PRACUJĄCYCH
NA POLU NAUKOWYM IM. D-ra JÓZEFA MIANOWSKIEGO.

WARSZAWA
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA
—
1919.

Cena mk. 15.

Wydawnictwa z zapomóg Kasy pomocy dla osób pracujących na polu naukowem im. dr. J. MIANOWSKIEGO.

		M.	f.
*Abramowski Ed.	Badania doświadczalne nad pamięcią (14½×22):		
	I. Obraz i rozpoznawanie złudzenia pamięci, 1910, 107 . . .	2	50
	II. Podświadomość, 1911, VII+134+13 i 8 rys.	2	50
	III. Podświadomość i reakcye organiczne, 1912, IX+144 . . .	2	50
—	Pierwiastki indywidualne w socyologii (12×16) 1899, 136 . . .		60
—	Źródła podświadomości i jej przejawy (20×11) 1914		—
—	Prace z psychologii doświadczalnej (1913—1915) (17×24): . . . I—1913, X+331; II—1914, XII+362; III—1915, XXI+380. Cena każdego tomu	4	50
—	Przyczynek do psychologii myślenia logicznego (17×24) 1916, II+165.	4	50
Balicki Zygmunt.	Psychologia społeczna czynności poznawania. (14×21½) 1911, X. 617		—
*Bergson Henryk.	O bezpośrednich danych świadomości. Z upoważn. autora przeł. K. Bobrowska (16×22) 1913, XI+67	2	—
*Biegański Wład.	Teorya logiki (16×24) 1912, VIII+641	6	—
—	Zasady logiki ogólnej (12½+19), 1903, 406+VII	2	—
—	Traktat o poznaniu i prawdzie (12½×19), 1910, 230	2	—
—	Logika medycyny, czyli krytyka poznania lekarskiego. Wyd. 2-gie.	2	50
—	Teorya poznania ze stanowiska zasady celowości (16×24), 1915, V+328	3	—
—	Etyka ogólna. Wydana ze spuścizny rękopiśmiennej pod redakcyą Władysława Tatarkiewicza 1918. XXX+368 str.	10	—
Bornstein Benedykt.	Prolegomena filozoficzne do geometryi (14×22), 1912, 134		—
—	Zasadniczy problemat teoryi poznania Kanta (12×18), 1912, 234		
* —	Elementy filozofii jako nauki ścisłej (16×24), 1916, 237	3	75
*Claparède Ed. P.	Psychologia dziecka i pedagogika eksperymentalna. Z upoważnienia autora z 4-go wyd. oryg. przetłumaczyła Dr. fil. Franciszka Baumgartenówna. 1918 r. 231+IV	5	50
*Gaupp Otton.	Herbert Spencer. Przełożył z niem. dr. A. Grosglick (14×21), 1898, 113	1	25
*Gołuchowski J.	Filozofia i życie. Przełożył z niem. Piotr Chmielowski (12×18) 1903, XXV+128		—
*Gomperz H.	Uzasadnienie filozofii neosokratycznej. Przeł. z upow. autora A. Krasnowolski (14×19), 1900, 147+V	1	—
*Heinrich W.	Teorye i wyniki badań psychologicznych. Cz. I. Badania wrażeń zmysłowych (15½×23), 1902, VI+137	1	—
—	Filozofia grecka do Platona (rozwój zagadnień). Prace filozof. pod red. W. Heinricha № 1 (24×16), VII, 335, 1913		—

BIBLJOTEKA FILOZOFICZNA KLASYKÓW
POD REDAKCJĄ
WARSZAWSKIEGO INSTYTUTU FILOZOFICZNEGO.

J. W. F. HEGEL.

WYKŁADY
O
FILOZOFJI DZIEJÓW

PRZEŁOŻYŁ,
PRZEDMOWĄ I OBJAŚNIENIAMI UZUPEŁNIŁ
DR. ADAM ZIELEŃCZYK.

Z ZAPOMOGI KASY POMOCY DLA OSÓB PRACUJĄCYCH
NA POLU NAUKOWYM IM. D-ra JÓZEFA MIANOWSKIEGO.

WARSZAWA
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA
—
1919.

121235

60,-
K-37/70
[redacted]
9430
BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA w B-stoku
8642
BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA
im. Jerzego Giedroycia w Białymstoku
FUW0184907

Drukarnia Rubieszewskiego i Wrotnowskiego w Warszawie.

TREŚĆ.

Str.

Przedmowa tłumacza VII

WSTĘP.

I Sposoby rozważania dziejów i ogólna zasada filozoficznego traktowania dziejów 1
II Bliższe określenie tej zasady 16
a) oderwane określenie istoty ducha 17
b) środki urzeczywistnienia idei ducha 20
c) postać tego urzeczywistnienia 39
III Przebieg dziejów powszechnych 57
a) zasada rozwoju 57
b) początek dziejów 60
c) rodzaj przebiegu dziejów powszechnych 67
Gieograficzne podłoże dziejów powszechnych 84
a) Świat Nowy 86
b) Świat Stary 92
Afryka 97
Azja 106
Europa 108
Podział 109

CZĘŚĆ PIERWSZA.

Świat wschodni 117
Księga pierwsza. Chiny 122
Księga druga. Indje 146
Buddhyzm 176
Księga trzecia. Persja 181
Rozdział pierwszy. Zendowie 184

Str.

Rozdział drugi. Asyryjczycy, Babilończycy, Medowie i Persowie 190
Rozdział trzeci. Państwo perskie i jego części składowe 196
Persja 198
Syrja i semicka Azja przednia 200
Judea 204
Egipt 208
Przejście do świata greckiego 230

CZĘŚĆ DRUGA.

Świat grecki 234
Księga pierwsza. Pierwiastki ducha greckiego 236
Księga druga. Wytwory pięknej indywidualności 252
Rozdział pierwszy. Podmiotowe dzieło sztuki . . . 252
Rozdział drugi. Przedmiotowe dzieło sztuki 255
Rozdział trzeci. Polityczne dzieło sztuki 262
Wojny z Persami 268
Ateny 271
Sparta 274
Wojna peloponeska 278
Królestwo macedońskie 284
Księga trzecia. Upadek ducha greckiego 288

CZĘŚĆ TRZECIA.

Świat rzymski 291
Księga pierwsza. Rzym do drugiej wojny punickiej . . . 296
Rozdział pierwszy. Pierwiastki ducha rzymskiego . 296
Rozdział drugi. Dzieje Rzymu do drugiej wojny punickiej 310
Księga druga. Rzym od drugiej wojny punickiej do cesarstwa 321
Księga trzecia.
Rozdział pierwszy. Rzym w epoce Cezarów 330
Rozdział drugi. Chrześcijaństwo 335
Rozdział trzeci. Cesarstwo Bizantyjskie 353

CZĘŚĆ CZWARTA.

Świat giermański 359
Księga pierwsza. Czynniki świata chrześcijańsko-germańskiego 365
Rozdział pierwszy. Wędrówki ludów 365
Rozdział drugi. Mahometanizm 373
Rozdział trzeci. Państwo Karola Wielkiego 379

Str.

Księga druga. Średniowiecze 385
Rozdział pierwszy. Feudalizm i hierarchja 386
Rozdział drugi. Pochody krzyżowe 409
Rozdział trzeci. Przejście ustroju feudalnego w monarchję 418
Sztuka i nauka, jako rozwiązanie średniowiecza . 427
Księga trzecia. Czasy nowożytne 431
Rozdział pierwszy. Reformacja 431
Rozdział drugi. Wpływ reformacji na budowę państwa 445
Rozdział trzeci. Oświecenie i rewolucja 456

Przypisy tłumacza
Objaśnienia 477
Wykaz alfabetyczny rzeczy 485
Wykaz alfabetyczny autorów 487

PRZEDMOWA TŁUMACZA.

W spadku po Kancie pozostało dla najbliższego pokolenia myślicieli wiele zagadnień bądź niedostatecznie przez Kanta rozwiniętych, bądź z przesłanek zasadniczych jego filozofji nie rozwijanych wcale, a przecież samą swoją obecnością dręczących umysły. Centralnym takim zagadnieniem, do którego się inne zbiegały, była sprawa owej słynnej „rzeczy samej w sobie", którą Kant postawił, ale ostatecznie jej nie rozwiązał. Rozszczepiwszy świat na dziedziny fenomenów i noumenów — zjawisk i istoty rzeczy — Kant w analityce transcendentalnej rozszerzył dziedzinę zjawiskową na cały zakres dla umysłu ludzkiego dostępny i usunął istotę rzeczy do rzędu niejako organów szczątkowych, nie wykonywających żadnej żywej funkcji w ustroju nauki. Prądy filozoficzne, których przedstawicielami byli najbliżsi Kanta następcy, rozwijały się przedewszystkim na tle tego zagadnienia. Rozum ludzki nie znosił tego rozszczepienia, zwłaszcza gdy niektóre dziedziny rozważań sam twórca „Krytyki rozumu praktycznego" zmusił do przekroczenia zakreślonych granic. Poszukiwanie zjednoczenia dwu dziedzin świata doprowadzić musiało albo do upatrywania tej jedni w samej jednoczącej funkcji umysłu, w owych kantowskich „syntetycznych sądach a priori", albo też do przesięgania zakresu przy pomocy mistyki lub metafizyki irracjonalizmu. W obu kierunkach objawiła się produkcyjna praca myślicieli pierwszej połowy wie-

ku 19. Lecz bliższy Kantowi ze względu na przesłanki zasadnicze, choć odbiegający od niego ze względu na metodę, był kierunek pierwszy, zdążający do przekucia świata na jednolity łańcuch kategorji rozumu ludzkiego. Fichte, Schelling i Hegel byli mężami, którzy tego wspólnemi wysiłkami dokonali, a chociaż systematy swoje udoskonalali przez czas pewien pod wpływem wzajemnym, sam tylko Hegel, jako z nich najmłodszy wiekiem i uporczywością, wytrwał na tej samej drodze do końca, stworzywszy gmach teorji, który już samą estetyczną architektoniką zdumiewa i podbija, nie mówiąc już o jego rozległości w objętych dziedzinach nauki i o wpływie na całą długą epokę.

Punktem więc wyjścia dla Hegla była kojarząca czynność umysłu, ściągająca ku sobie całą rzeczywistość i całej rzeczywistości odpowiadająca. Jedynie przez rozum i dzięki rozumowi rzeczywistość może być jednią. To też rozum, myśl wogóle nietylko układa świat rzeczy, lecz go ogarnia i z siebie dobywa i stwarza. Wielka jest potęga myśli, wszystko jej podlega, a odwaga poznania i wiara w potęgę ducha to pierwsze warunki filozofowania. Lecz prawda jest całością, całość zaś dochodzi do istnienia przez rozwój. Tylko rozwój myśli wytłumaczyć zdoła rozwój świata do całości.

Aby powstała całość, muszą tkwić w niej momenty przeciwstawne; dopiero ich zjednoczenie wytwarza pojęcie całkowite, które żyje dopóty, dopóki się nie dokonało; gdy osiągnęło najwyższą doskonałość, zaczyna obumierać: spełniło bowiem swoje przeznaczenie. Zarysowują się w nim tkwiące sprzeczności, występuje jego zaprzeczenie, i pojęcie się rozpada. Rozpoczyna się żywot nowego pojęcia, polegający na zjednoczeniu ze swym zaprzeczeniem i trwający również do chwili dokonania tego celu. Pojęcia i odpowiadający im układ rzeczywistości przestają być czymś stałym, nieruchomym i przeobrażają się w życie o ciągłych przewrotach od krańcowości do krańcowości w coraz szerszych kołach, ogarniających w końcu wszechświat w przestrzeni i czasie.

Już w samej tej metafizycznej zasadzie wszechsiły ro-

zumu, ogarniającego i wysnuwającego z siebie całokształt świata, tkwi metoda, jaka dla szczegółowego rozwinięcia systematu jest konieczna. Jak myśl, tak i odpowiadający jej świat rzeczy rozwijają się w sprzecznościach. Djalektyka twierdzenia z przeczeniem, stwarzających syntezę, którą rozsadza nowe przeczenie, aby doprowadzić do syntezy wyższej, stanowi nieskończoną spiralę, zdobywającą dla myśli krok za krokiem coraz doskonalszą jednię świata. W ten sposób metodyczne pytanie, dręczące filozofję pokantowską, w jaki sposób stwierdzić „syntetyczne sądy a priori", zostało przez Hegla rozwiązane w kierunku historycznym.

I dlatego dociekania historyczne Hegla stanowią nietylko jedno z ogniw nauki, do których zwrócił się jego ogarniający całą wiedzę systemat myśli, lecz są najbardziej charakterystyczne dla jego metody ewolucyjno-djalektycznej.

* * *

Historja jest dla Hegla tą dziedziną, która wskazuje jakiemi drogami ludzkość dochodzi do najwyższego zrozumienia życia: do ducha pojmującego samego siebie. Jednym z konkretnych wytworów ducha, mającego zarazem stanowić narzędzie do jego dalszego doskonalenia, jest państwo: w kształtach państwowych nietylko wyraża się najdobitniej rozmaity charakter narodów, powoływanych kolejno do steru kultury powszechnej, lecz również tkwi szkoła coraz wyższego pojmowania ducha przez siebie samego. Zamiast „ducha" mówi Hegel także „idea" albo „Bóg". Dzieje powszechne — a w rozumieniu Hegla są to dzieje państw — są terenem, na którym dokonywa się Bóg, inaczej, odsłania się sobie stopniowo duch w swej prawdziwej boskiej istocie. Dlatego dzieje powszechne są dla Hegla „prawdziwą teodyceą, usprawiedliwieniem Boga w dziejach". Ten dokonywający się w dziejach Bóg nie jest więc czymś z góry n a d a n y m, lecz raczej czymś z góry z a d a n y m — jest zadaniem, które ma spełnić duch ludzki w biegu swego rozwoju dziejowego na mocy tkwiących w nim sił ukrytych. To, co się w dziejach staje,

musi się stawać nieodparcie wskutek żelaznej siły rozwoju rozumowego. W całokształcie historji, jak w całokształcie systematu heglowego, każdy poszczególny punkt jest o tyle prawdziwy i rzeczywisty, o ile stanowi jeden z momentów rozwoju całości. Oderwany od tego tła i tego związku, traci swą prawdziwość i rzeczywistość, staje się przypadkowym i nierozumnym. Takim być może dla umysłów ciasnych i ograniczonych, wpatrzonych w przebiegającą i znikomą chwilę. Dla poznania filozoficznego jest rozumnym, bo uwarunkowanym przez cały konieczny splot rozumowy. Stąd płynie tak niesłusznie paczona i spotwarzana zasada filozofji heglowskiej, iż wszystko, co rzeczywiste, jest rozumne i wszystko, co rozumne, — rzeczywiste.

Filozofja dziejów ma rozwinąć w przesłankach rozumowych rzeczywistość dojrzewającego ducha w czasie. Powinna dać odpowiedź i dowieść na materjale historycznym, jakie są cele dziejów powszechnych i jakie są tych celów środki i drogi.

Otóż celem dziejów powszechnych jest cel ducha: zrozumienie i wydobycie swojej istoty. Istotą ducha jest wolność; uczynić siebie tym konkretnie, czym jest w istocie, rzutować swą istotę w trwałe oglądowe postaci — oto zadanie dla dojrzałości ducha. Przeto „dzieje powszechne są postępem w świadomości wolności, — postępem, który mamy poznać w jego konieczności".

Środkami pchającemi dzieje w tym kierunku są namiętności ludzkie, wcielane jako wyrazy poszczególnych epok w osobistości historyczne, w bohaterów, których powołaniem jest uzmysłowienie idei swego czasu, wreszcie w państwa, jako konkretne wytwory kolejnych etapów w postępie wolności. Urzeczywistnienie wolności dokonywa się przez państwa narodów historycznych. Każdy naród powołany jest do dania wyrazu swej indywidualności; gdy doszedł do zrozumienia i wcielenia w czyn najwyższej swej idei, posuwającej świadomość wolności o krok naprzód, spełnił swe powołanie i ustąpić musi z pola. Przeto wydobycie przez naród swej

pełni jest tak samo jak dla jednostki początkiem końca; wówczas następuje chwila rozkwitania następnego narodu, powołanego do trzymania cugli kultury w następnej epoce,

I oto otrzymujemy z przesłanek zasadniczych, dotyczących ogólnego celu dziejów, ich pierwszy, najgrubszy podział: „ludy wschodnie wiedziały tylko, iż jednostka jest wolna, świat zaś grecki i rzymski, iż niektórzy są wolni, my jednak wiemy, iż wszyscy ludzie sami w sobie, t. zn. człowiek jako człowiek jest wolny". W tych trzech wielkich kręgach, zakreślonych przez największe epoki świata i największe ugrupowania narodowe, a wyrażających się w kategorjach państwowych jako despotyzm, arystokratyzm lub demokratyzm i monarchja, mieszczą się poszczególne etapy rozwoju pojęcia wolności, nacechowane charakterem oddzielnych narodów, wstępujących i znikających kolejno z widowni dziejów. Każdy z nich wniósł jako nowy pierwiastek zaprzeczenie zasady poprzednio panującej, aby zbliżyć świadomość następującego narodu historycznego do zasady wyższej.

* * *

Zasada, do której doszedł w najogólniejszym swym rozwoju cały Wschód, rozczłonkowuje się na szereg ogniw, połączonych związkiem tezy — antytezy — syntezy w konkretnych tworach państwowo-narodowych Chin — Indji — Persji. Istotą despotyzmu chińskiego jest ustrój patrjarchalny, przenikający wszystkie urządzenia społeczne, wyobrażenia religijne i stosunki życiowe. Cesarz jest panem i władcą, ojcem wszystkich Chińczyków, — a cały naród stanowi jedną wielką rodzinę, w której nie nastąpiło żadne zróżnicowanie. W przeciwieństwie do Chin, w Indjach przejawia się zróżnicowanie społeczeństwa na warstwy, ale nie jest to jeszcze bynajmniej zwycięstwem zasady indywidualności: kasty indyjskie powstały, równie jak jednia społeczna Chin, na tle przyrodzonym. Tak samo przyrodzony i nieświadomy charakter ma cały idealizm, panteizm, rozpętanie zmysłów i wyobraźni, cechujące Indusów w przeciwieństwie do chłodnych i trzeź-

wych, prozaicznych Chińczyków. Dopiero jednak Persowie są pierwszym narodem właściwie historycznym, bo w religji perskiej Zoroastra zjawił się pierwszy promień ducha: świadomość jedni i ogólności. Z antytezy indyjskiej przeszli Persowie do syntezy ich abstrakcji z pozytywnym kierunkiem chińskim. Ta konkretna jednia perska ma jeszcze postać zmysłową: światła, ale nie jest to już poszczególna rzecz (jak Lama chiński np.), jest to ogólny charakter rzeczy przyrodzonych. A zarazem posiada swe przeciwieństwo w ciemności, jako koniecznym podłożu, bez którego istniećby nie mogło. Ten prąd w kierunku ducha przeniknął i inne kultury, podbite przez państwo perskie, a przejawił się najsilniej w zagadkowym charakterze religji egipskiej, która w życiu przyrody, zwłaszcza zwierzęcej, dostrzega pewne tajemnicze znaki, symbolizujące ducha ludzkiego, ale tych znaków rozwiązać jeszcze nie umie. Na zagadkę, zawartą w napisie na świątyni bogini egipskiej Neit: „jestem, co jest, co było i będzie, nikt nie uchylił mojej zasłony“ — odpowiedź daje dopiero grecki Apollo: „człowieku, poznaj samego siebie“. Tak Egipt, jako najwyższy a więc i schyłkowy wyraz zapoczątkowanego w Persji ruchu, stanowi przejście do świata greckiego.

Jak świat wschodni wogóle może być porównany z dzieckiem, a egipski z pacholęciem, tak świat grecki może być nazwany wiekiem młodzieńczym ludzkości. Zadaniem ducha greckiego jest wykształcenie indywidualności przyrodzonej w piękną. Wolność bowiem bywa dwojaka: jedna rodzi się z pobudek zewnętrznych do możliwie całkowitego i harmonijnego ukształtowania przyrodzonych władz, druga powstaje z wnętrza w przeciwieństwie do przyrodzenia i na podstawie samowiednych władz ducha. Duch grecki jest tylko o tyle wolny, że przyrodzone pobudki w sobie przerabia i wytwarza, i przeto dociera tylko do pięknej indywidualności. Gdy to osiągnął, spełnił swoje powołanie. Istotą jego jest przerabianie rzeczy zmysłowych według swojej modły, nadawanie im pięknej formy, inaczej, owianie ich tchnieniem nieskończoności. Nie potrafi on jeszcze zdobyć tworzywa własnego, lecz wszystko, co go uderza i przenika boskim zdumieniem, staje się jego tworzywem. Jest przeto artystą plastykiem, który na całym swoim życiu kładzie indywidualne piętno. W trzech kierunkach przejawił duch grecki piękno swojej istoty: po pierwsze, podmiotowo, w człowieku, który przez gry, tańce i muzykę wyćwiczył siebie samego, zanim wyrażać począł piękno w marmurze i barwach; po drugie, przedmiotowo, w mitologji, w postaciach bóstw, jako osobnikach, oczyszczonych i wzniesionych nad wszystkie ludzkie przypadłości; po trzecie, podmiotowo i przedmiotowo, w państwie, w którym duch powszechny ożywia poszczególne jednostki, działające nie z nakazu nieodpartego prawa ani z głębszych rozważań, lecz z wewnętrznego musu, z cnoty obywatelskiej. Tak rozwiązał świat grecki przekazane mu przez bieg dziejów powołanie. Przez trzy okresy ciągnie się życie greckie: pierwszy to okres stawania się ducha greckiego, dojrzewania do zadań, oczekujących go w drugim okresie całkowitego rozwinięcia swych sił i swego lotu, trzeci stanowi czas upadku po spełnieniu powołania i przy zetknięciu z duchem wyższym, swoją antytezą.

Rzym skuł wolność grecką, narzucając abstrakcyjne formuły życiu. W przeciwieństwie do pięknej indywidualności, Rzym w dążeniu do zawładnięcia światem tłumi bezpośrednie poczucie wolności indywidualnej i narodowej i poświęca je dla wolności abstrakcyjnej, polegającej na prawie i własności. Rzym obdarza świat prawem pozytywnym, czysto zewnętrznym, bo wyzwolonym z moralności, ale za to pozbawia inne dziedziny życia — religję i gry — tej bezpośredniości, piękna, poezji, w którą uposażył je świat grecki. Istotą ducha Rzymian, istotą ich dziejów była przemoc. Jak ustrój młodzieńczego społeczeństwa greckiego nacechowany był powszechnym duchem obywatelskim, tak ustrój męskiego społeczeństwa rzymskiego — indywidualnym duchem prawa; dlatego Grecja była demokracją, Rzym arystokracją. I tu, jak tam, zapanowała nad wyobrażeniami wschodniemi idea, że

niektórzy ludzie są wolni — w Grecji członkowie jednej warstwy, w Rzymie pewni wybitni ludzie.

I oto synteza tych dwuch przeciwbieżnych etapów myśli starożytnej jest zarazem antytezą świata wschodniego. Chrześcijaństwo było w pojęciu wolności, jako istoty ducha ludzkiego, momentem rozkładowym dla ducha rzymskiego, który za cesarstwa doszedł do wyżyn swego przejawu: wszechmoc cesarzów, jako „niektórych wolnych", doprowadziła do samowoli, do bezprawia. Jednostka poznaje swą nicość, swoją nędzę. Rola Żydów w dziejach polega na zrozumieniu nędzy jako grzechu, jako rozłamu pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Stąd wynikła konieczność pojednania, które dokonało się w chrześcijaństwie. Tkwi ono w tym, że człowiek poznaje siebie w Bogu, inaczej mówiąc, przekonywa się o swej jedni z Bogiem i dążąc do świadomego wskrzeszenia swej istoty, buduje sobie nową moralność. Wprawdzie moralność chrześcijańska występuje nazewnątrz jako kościół, ale — powiada Hegel — sprawą dziejów jest tylko to, aby religja wystąpiła jako rozum, t. zn. aby idea wolności, tkwiąca w religji chrześcijańskiej, przejawiła się jako wolność świecka. W ten też sposób zniknie przejawiający się tu rozłam. Ale do tego zadania były już powołane inne narody, które też po upadku Rzymu obejmują ster kultury: narody, należące do świata chrześcijańsko-giermańskiego.

Idea jest więc dana. Chodzi tylko o jej wykonanie, w tym wypadku na gruncie walki kościoła z państwem. Oczyszczenie ducha w konkretną wolność przechodzi — jak zwykle — przez trzy stadja. Pierwsza to walka Boga mahometańskiego, jako jedni abstrakcyjnej i absolutnej, z partykularyzmem Boga żydowskiego, który zawarł pakt z narodem wybranym. Zwycięstwo tej idei nie jest trwałe. Bo oto w drugim stadjum — w epoce Karola Wielkiego — wykształca się państwo jako druga, równorzędna obok kościoła potęga. Dokonało się to przez reakcję narodów przeciwko władztwu frankońskiemu i reakcję jednostek przeciwko potędze prawa. Wynikiem tego stadjum był podział państwa frankońskiego

i stan powszechnej zależności podczas feudalizmu. W trzecim stadjum zwycięża znowu kościół, ale tu u grobu Chrystusa, dokąd zmierzały pochody krzyżowe, dosłyszano głos: „czegóż szukacie, żywi, wśród umarłych? niema Go tutaj, On zmartwychwstał". Tak świat wszedł w siebie i począł w sobie Boga szukać, aż Go odnalazł w nowożytnym haśle wolnego ducha, urabianym już podczas odrodzenia a wygłoszonym dopiero przez rewolucję francuską. Stoimy — w dzisiejszej epoce starości świata — u szczytu zrozumienia. Tylko zrozumienie siebie samego przez myśl jest ujęciem Boga, który jako idea wolności stopniowo urzeczywistnia się w świecie.

* * *

Historjozofja Hegla trzyma się lub upada wraz z całą jego metafizyką. Aby ją utrzymać, należy bezwzględnie podzielić nietylko jej podstawę, na której się wspiera („rozum panuje nad światem"), lecz i metodę, która jej rozwinięcie w szczegółach kształtuje. Jest w tym swoisty typ myślenia, który możnaby nazwać architektonicznym, wykuwającym z niekształtnych brył formy dostosowane do całości zamyślonej z góry, na podstawie analogji i symetrji. W tym też charakterze systemat zdobywał wyznawców i czcicieli, co więcej, kontynuatorów i reformatorów. Nie wszystko bowiem zostało dokładnie według planu wykonane. System trójkowy nie został ściśle przeprowadzony. A co gorsza, dzieje, doszedszy do naszych czasów, jakgdyby stanęły. Sfinks dziejów, którego zagadka została rozwiązana, powinienby się rzucić w przepaść. Ale dzieje trwają, i oczekują swej kolei narody, które jeszcze chcą żyć i kwitnąć. W tym kierunku szły pierwsze reformy historjozofji heglowej, zwłaszcza myślicieli polskich Trentowskiego i Cieszkowskiego[1]).

[1]) Prw. rozprawę autora niniejszej przedmowy p. n. „Historjozofja Trentowskiego" w tomie „Drogi i bezdroża filozofji". Warszawa 1912, str. 152–177.

A z drugiej strony, pomimo siły, jaką wywarł Hegel zwartością swego systematu, pomimo wpływu, jakiemu jeszcze do dzisiaj bezwiednie ulega umysłowość nasza, tkwi tam przecież ta sama sprzeczność wewnętrzna, która cechować ma wszelki wytwór myśli. Ruch bowiem, rozwijający się na podstawie ciągłego różnicowania w twierdzenie i przeczenie i całkowania w twierdzenie syntetyczne, nie może ustać w pewnej chwili, lecz trwać musi nieskończenie. Przeto nie może świat dojść do prawdy absolutnej, nie przestając istnieć lub nie rozkładając onej prawdy na mocy tkwiących w niej sprzeczności. A więc ona prawda jeszcze jest przed nami i, nieznana, nie może stanowić punktu wyjścia i linji orjentacyjnej w całości, której niema i — nie będzie.

Tak metoda djalektyczna zemściła się na samym twórcy. Skoro sprzeczność jest cechą zasadniczą każdego tworu myślowego a negacja nieuniknionym losem, oczekującym go z chwilą jego dojścia do pełni, to nic dziwnego, że kierunki poheglowskie na innym, przeciwnym stanęły punkcie oparcia. Gdy dla niego duch i jego doskonalenie były dźwignią i sprężyną dziejów ludzkości do dzisiaj, dla nich stosunki materjalne stały się nietylko linją przewodnią do zrozumienia dziejów przeszłych, lecz i hasłem bojowym do kształtowania przyszłych. Ale ta teorja materjalizmu dziejowego Marxa zawdzięcza swe powstanie, zdolność przekonawczą i wpływ na szerokie warstwy w wielkiej mierze tej samej metodzie djalektycznej. „Gdyby nie broń, zapożyczona od Hegla, materjalizm gospodarczy nigdyby nie osiągnął tak ogromnej potęgi“ [1]).

I na tym polega nieprzedawnione jeszcze znaczenie historjozofji heglowej. Z jednej strony, jej wpływ w najwydatniejszej i najoryginalniejszej dziedzinie twórczości filozoficznej polskiej, dotychczas niepoznanej i nieocenionej dostatecznie, z drugiej strony, tkwiące w niej źródło umysłowe naj-

[1]) R. Eucken „Wielcy myśliciele“. Warszawa 1914, str. 377.

większego w dziejach świata ruchu społecznego, jakim jest socjalizm, wreszcie dziedziczne obciążenie przez nią naszej całej dzisiejszej struktury umysłowej i wsiąknięcie wielu teorji i poglądów do historji, jako prawd już nawet zbanalizowanych — oto co stanowi o żywotności, a nietylko o „klasyczności“ dzieła Hegla.

* * *

W wydanych za życia dziełach Hegel poruszał filozofję dziejów tylko pokrótce i w specjalnym związku (tak np. w „Filozofji prawa“). Systematycznie i obszernie rozwinął swój systemat historjozoficzny tylko w wykładach na ten temat wygłoszonych w Uniwersytecie Berlińskim pięciokrotnie (w półroczach zimowych 1822/23, 1824/25, 1826/27, 1828/29 i 1830/31). Charakter wykładów uległ w biegu czasu znacznej zmianie, i spisanie tego dzieła dla wydawnictwa zbiorowego (w t. IX) opierać się mogło jedynie na szczupłym fragmencie (części wstępu), przez samego Hegla sporządzonym i pozostawionym w rękopisie. Reszta musiała być skonstruowana na podstawie notatek słuchaczów.

Pierwsze wydanie „Filozofji dziejów“ (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), sporządzone przez Edwarda Gansa (Berlin 1837), opierało się przeważnie na notatkach z wykładów w ostatniej postaci (z r. 1830/31), natomiast drugie (Berlin 1840) i trzecie (1848) zostało przerobione i uzupełnione przez syna filozofa, Karola Hegla, w pierwotnym duchu wykładów i według własnoręcznych szkiców autora. Zasadnicza różnica pomiędzy obu wydaniami (pierwszym a drugim, gdyż trzecie nie różni się od drugiego), polega na większym uwzględnieniu materjału teoretycznego w wydaniu drugim, gdy w pierwszym, zgodnie z ostatniemi wykładami, charakter dzieła był bardziej narracyjny.

Z tych też względów przekład niniejszy został dokonany według wydania drugiego, z opuszczeniem jedynie przedmowy wydawcy, Karola Hegla, oraz ze szczegółowszym podziałem tekstu, zwłaszcza we wstępie autora. Nadto niektóre

wyrażenia i określenia, mające zasadnicze znaczenie dla filozofji Hegla wogóle, dla idei dzieła lub dla ustępów poszczególnych, zostały wyróżnione drukiem. Tych drobnych odstępstw można się było dopuścić tym śmielej, że tekst dzieła stanowi bądź co bądź rzecz spisaną przez uczniów, a nie przez samego autora.

Co się tyczy samego przekładu, to ten oprócz ścisłego oddania myśli starał się oddać w miarę możności i styl autora, tak dla jego umysłu charakterystyczny. Wobec nieustalenia terminologji polskiej, tam, gdzie rzecz mogłaby nasuwać wątpliwości, podane jest w przypisach objaśnienie, względnie uzasadnienie terminu. Na tym miejscu wypada tylko zaznaczyć ogólnie, że wobec wielu nieścisłości autora, spowodowanych wykładem ustnym, terminologji w przekładzie nie można było traktować mechanicznie. Nie można było również dlatego, że pożądana teoretycznie równoległość znaczeniowa wyrazów faktycznie nie istnieje w językach, mających swój własny mniej lub więcej samodzielny przebieg rozwojowy w przeszłości. To też niejednokrotnie ten sam wyraz niemiecki (niemiecki homonim) należało, stosownie do znaczenia, oddawać w różnych miejscach dwoma wyrazami polskiemi i odwrotnie, nieraz tym samym wyrazem (polski homonim) oddawać znaczenie dwu wyrazów niemieckich.

Najważniejsze ze spotykanych w tym dziele homonimów niemieckich są następujące.

1) *Geschichte.* Dwuznaczność tego wyrazu dostrzegł i omówił sam Hegel (p. niżej, str. 64); po polsku oddaję ten wyraz, za Mahrburgiem, przez dzieje i historja.
2) *Allgemein*, po polsku często oddawane jednostronnie wyrazem ogólny, pomimo że oznaczać może pojęcie powszechności.
3) *Einheit* oznacza nietylko jedność w przeciwieństwie do wielości, lecz i jednię (termin Trentowskiego), jako spójnię dwuch lub więcej czynników.

4) *Erscheinung.* Wyrazowi temu odpowiada zarówno zjawisko (bezpośrednio przyjmowany przebieg), jako też objaw, związany z myślą o pewnej substancji (rozróżnienie Struvego).
5) *Wesen*: istota jako substancja pewnego objawu lub bytu i jestestwo (termin Jędrzeja Śniadeckiego) jako poszczególne istnienie.

Wobec znacznego oddalenia się terminologji dzisiejszej od zagadnień heglowskich, trzeba było nieraz w przekładzie czerpać z dawniejszej terminologji polskiej, a nawet własnych szukać ścieżek w języku ojczystym dla wyrażenia odcieni myśli obcej.

Objaśnienia dodane po tekście, w celu nieprzerywania toku myśli, zostały ograniczone do najniezbędniejszych. Wykaz rzeczowy alfabetyczny ma na celu ułatwienie odszukania miejsc, w których autor wyraża zasadnicze (nie historyczne) poglądy na dane sprawy. Wykaz autorów, przytaczanych w tekście, został dla łatwiejszego odszukania wyłączony z objaśnień ogólnych i ułożony alfabetycznie z wymienieniem stronnic.

Literatura o Heglu zbyt jest obszerna, aby ją można było wyczerpująco na tym miejscu przedstawić. Zresztą istnieją w tym celu specjalne wydawnictwa. Ograniczyć się przeto można do bibljografji najważniejszej, mającej blizki związek z samym dziełem.

R. Haym *Hegel und seine Zeit.* Berlin 1857.
G. Morris *Hegels philosophy of the state and of history.* Londyn 1888.
P, Barth *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann.* 1850.
F. Tönnies *Neuere Philosophie der Geschichte (Hegel, Marx, Comte)* Archiv für Geschichte d. Philosophie 1894.
W. Dilthey *Jugendgeschichte Hegels.* Berlin 1905.
W. Windelband *Die Erneuerung des Hegelianismus.* Heidelberg 1910.

A. Zieleńczyk.

Wstęp.

Przedmiotem tego wykładu są filozoficzne dzieje powszechne, t. zn. nie ogólne myśli o dziejach, którebyśmy z nich wyciągać i wyjaśniać mieli na podstawie ich treści, jako na przykładzie, lecz same dzieje powszechne.*) I. Ażeby z góry jasnym się stało, czym one są, wydaje mi się rzeczą przedewszystkim niezbędną rozpatrzeć inne sposoby rozważania dziejów. Istnieją wogóle trzy rodzaje traktowania dziejów:

a) historja pierwotna,
b) historja refleksyjna,
c) filozoficzna.

a) Co się tyczy pierwszej, to mam tu na myśli — aby dać tu przez przytoczenie imion obraz określony — np. Herodota, Tucydydesa i tym podobnych dziejopisów, którzy opisywali przeważnie czyny, zdarzenia i stany, jakie mieli przed sobą, do których ducha sami należeli, i to, co było nazewnątrz, przenosili do królestwa wyobrażenia duchowego. W ten sposób zjawisko zewnętrzne przekłada się na wyobra-

*) Nie mogę się tu oprzeć na żadnym podręczniku; w swoich Zarysach filozofji prawa (Grundlinien der Philosophie des Rechts) § 341—360 podałem już zresztą bliższe pojęcie takich dziejów powszechnych, jako też zasady czyli okresy, na które się ich rozważanie rozkłada (1).

żenie wewnętrzne. Tak również poeta opracowuje dla wyobrażenia materjał, który posiada w swoim uczuciu. Zapewne, i ci bezpośredni dziejopisowie zastali sprawozdania i opowieści innych osób (niepodobna, żeby jeden człowiek sam wszystko widział), ale przecież korzystali z nich tak samo, jak korzysta — niejako z czegoś dodatkowego—poeta z wyrobionego języka, któremu tyle zawdzięcza. Dziejopisowie wiążą, co w locie przemija, i składają to w świątyni Mnemozyny, dla nieśmiertelności. Klechdy, pieśni ludowe, podania muszą być wyłączone z takiej historji pierwotnej, albowiem są to jeszcze metody ciemne i dlatego właściwe wyobrażeniom ciemnych ludów. Mamy tu do czynienia z ludami, które wiedziały, czym są i czego chcą. Grunt rzeczywistości widzianej i widzialnej daje im silniejszą podstawę, niż grunt przeszłości, na którym wyrosły owe klechdy i baśnie — wytwory, nie stanowiące już tła dziejowego takich ludów, które dojrzały do trwałej indywidualności.

Tacy więc dziejopisowie pierwotni przetwarzają spółczesne im zdarzenia, czyny i stany na dzieło wyobrażenia. Treść takich historji nie może być zatym zewnętrznie bardzo obszerna (proszę porównać Herodota, Tucydydesa, Guicciardini'ego); ich istotne tworzywo stanowi to, co jest obecne i żywe w ich otoczeniu: twór autora i twór zdarzeń, które zbiera dla dzieła, duch autora i duch czynów, o których opowiada, jest tym samym. Opisuje to, w czym brał większy lub mniejszy udział, a przynajmniej z czym spółżył. Są to krótkie okresy czasu, indywidualne ukształtowania ludzi i zdarzeń: są to poszczególne nieroztrząsane rysy, z których dziejopis układa swe malowidło, aby oddać wyobrażeniu potomności obraz tak określony, jaki miał przed sobą przy oglądaniu lub w oglądowych powieściach. Nie ma on tu do czynienia z rozmyślaniem, albowiem żyje w duchu rzeczy i poza nie nie wychodzi; a gdy, jak Cezar, należy zgoła do dowódców lub mężów stanu, to jako dziejowe występują jego własne cele. Jeżeli tu powiadamy, że dziejopis taki nie rozważał, lecz osoby i ludy same występują, to

twierdzeniu temu zdają się przeczyć mowy, które się czyta u Tucydydesa i o których twierdzić można, że z pewnością nie były w ten sposób wygłoszone. Przemowy są jednak czynami ludzi i nawet czynami bardzo istotnie działającemi. Zapewne, powiada się często, iż były to tylko mowy i pragnie się przez to wykazać ich niewinność. Takie mowy to tylko gadanie, a gadanie ma tę ważną zaletę, że jest niewinne. Ale mowy ludów ku ludom albo mowy do ludów i panujących są nierozdzielnemi składnikami dziejów. Otóż, jeżeli takie mowy, jak Peryklesa, owego głęboko wykształconego, najprawdziwszego i najszlachetniejszego męża stanu, były nawet opracowane przez Tucydydesa, to przecież nie były Peryklesowi obce. W mowach tych wypowiadają ci ludzie maksymy swego narodu, swej własnej osobistości, przeświadczenie o swych stosunkach politycznych, jako też swej moralnej i duchowej istoty, zasady swych dążeń i sposobu postępowania. Co dziejopis wkłada w usta przemawiających, to nie jest nadawanym im przeświadczeniem, lecz własnym wytworem mówców.

Tych dziejopisów, w których należy się wczytać i przy których należy się zatrzymać, jeżeli się pragnie żyć z narodami i pogrążyć się w ich ducha, tych historyków, u których poszukiwać trzeba nie samej uczoności tylko, lecz głębokiej i prawdziwej rozkoszy,—niema ich tak wielu, jakby się może sądzić chciało: Herodot, ojciec, to znaczy początkodawca historji, i Tucydydes są już wymienieni; Ksenofonta Odwrót dziesięciu tysięcy jest tak samo książką pierwotną; Cezara Komentarze stanowią proste arcydzieło wielkiego ducha. W starożytności byli temi dziejopisami zawsze wielcy dowódcy albo mężowie stanu; w średniowieczu, jeżeli wyłączymy biskupów, którzy tkwili w samym środku ruchów państwowych, należą tu mnisi jako naiwni kronikarze, którzy żyli w samotności, gdy owi mężowie starożytni znajdowali się w związku z narodem. W nowszych czasach wszystkie stosunki się zmieniły. Wykształcenie nasze jest z istoty chwytliwe i wszystkie zdarzenia zamienia natychmiast dla wyobrażenia na opi-

sy. Posiadamy takie doskonałe, proste, określone opisy, zwłaszcza wypadków wojennych, opisy, które mogą być postawione obok Cezarowych, a wskutek bogactwa treści i uwzględnienia środków i warunków są jeszcze bardziej pouczające. Należą tu także francuskie memoary. Bywają one często pisane o drobnych zdarzeniach przez umysły przenikliwe i zawierają wiele pierwiastku anegdotycznego, tak, że opierają się na nikłych podstawach, ale są też często prawdziwemi arcydziełami historycznemi, jak np. pamiętniki kardynała de Retz, które obejmują większy zakres dziejowy. W Niemczech rzadko się tacy mistrze znajdują; Fryderyk Wielki (*histoire de mon temps*) stanowi tu chwalebny wyjątek. Mężowie tacy muszą właściwie stać wysoko. Tylko gdy się jest u góry, można dobrze obejmować rzeczy wzrokiem i dostrzegać wszystko, a nie gdy się spogląda z dołu przez jakiś skąpy otwór.

b) Drugi rodzaj historji możemy nazwać historją refleksyjną. Jest to historja, której wykład sięga poza teraźniejszość nie w stosunku czasowym, lecz ze względu na ducha. W tym drugim gatunku można rozróżnić całkowicie odrębne rodzaje.

aa) Żąda się wogóle przeglądu całych dziejów jakiegoś narodu, albo kraju, albo świata, krótko mówiąc, tego, co nazywamy pisaniem historji powszechnej. Tutaj rzeczą główną jest opracowanie tworzywa dziejowego, do którego pracownik przystępuje z własnym duchem, różnym od ducha treści. W tym względzie ważne będą szczególnie zasady, które sobie autor sam wyrabia z jednej strony, o treści i celu czynów i zdarzeń, które opisuje, z drugiej strony o sposobie, w jaki pragnie sporządzić historję. Wśród Niemców rozwaga i spryt w tej dziedzinie są bardzo różnorodne, każdy dziejopis z osobna wbił sobie w głowę własną metodę. Anglicy i Francuzi wiedzą naogół, jak należy pisać historję, stoją oni na poziomie powszechnej i narodowej oświaty; u Niemców każdy sobie wymędrkowuje jakąś swoistość i zamiast pisać historję, stara się ciągle dociekać, jak historję pisać należy.

Ten pierwszy rodzaj historji refleksyjnej łączy się z początku z poprzednim, ile że nie ma innego celu poza przedstawieniem całości dziejów jakiegoś kraju. Tego rodzaju kompilacje (należą tu historje Liwjusza, Diodora z Sycylji, Jana Müllera Dzieje Szwajcarów) mają, o ile są dobrze zrobione, wysoką zasługę. Najlepiej jest, oczywiście, kiedy historycy zbliżają się do pierwszego typu i piszą tak oglądowo, iż czytelnik może sobie wyobrażać, że słyszy opowiadanie spółczesnych i naocznych świadków zdarzeń. Ale ten jeden ton, jaki musi posiadać osobnik, należący do określonej kultury, często nie zostaje zmieniony według epok, które taka historja przebiega, duch zaś, przemawiający z pisarza, inny jest, niż duch tych epok. Tak Liwjusz dawnym królom Rzymu, konsulom i dowódcom wkłada w usta takie mowy, jakie są właściwe zręcznym adwokatom czasów Liwjusza, a stanowią przecież najsilniejszy kontrast z prawdziwemi zachowanemi z czasów starożytnych klechdami, np. z bajką o Menenjuszu Agrypie. Tak tenże Liwjusz daje nam opisy bitew, jakgdyby je sam oglądał, a tymczasem ich wygląd można stosować względem bitew wszystkich czasów, zaś ich wyrazistość jest niezgodna z brakiem związku i niekonsekwencją, jakie często panują w innych rozdziałach w stosunku do spraw najważniejszych. Na czym polega różnica pomiędzy takim kompilatorem a historykiem pierwotnym, poznać można najlepiej, kiedy się porówna Polibjusza ze sposobem, w jaki Liwjusz korzysta z jego historji tych okresów, o których dzieło jego się dochowało, jak robi wyciągi i skraca. Johannes Müller, starając się w swym wykładzie być wiernym czasom, które opisuje, nadał swej historji wygląd drewniany, czczo-uroczysty, pedantyczny. Rzeczy te czyta się o wiele przyjemniej u starego Tschudy'ego; wszystko jest naiwniejsze i naturalniejsze, niż w takiej robionej tylko i afektacyjnej starożytności.

Historja tego typu, pragnąca objąć długie okresy albo całe dzieje powszechne, musi faktycznie wyrzec się indywidualnego przedstawienia rzeczywistości i skracać się za po-

mocą abstrakcji, nietylko w tym znaczeniu, że zdarzenia i czyny muszą być opuszczone, lecz i w tym drugim znaczeniu, że myśl pozostaje potężnym przykrawaczem. Bitwa, wielkie zwycięstwo, oblężenie nie są już samemi sobą, lecz zostają ściągnięte w proste określenia. Kiedy Liwjusz opowiada o wojnach z Wolskami, mówi czasem dość krótko: Tego roku prowadzono wojnę z Wolskami.

bb) Drugim, następnie, rodzajem historji refleksyjnej jest historja pragmatyczna. Kiedy mamy do czynienia z przeszłością i zajmujemy się odległym światem, otwiera się dla ducha teraźniejszość, którą on z własnej czerpie czynności jako nagrodę za swój trud. Zdarzenia są różne, ale strona ogólna i wewnętrzna jest jedna, jeden jest związek. Podnosi to przeszłość i czyni zdarzenie teraźniejszym. Rozważania pragmatyczne, mimo że tak abstrakcyjne, są w rzeczywistości teraźniejszością i nadają opowiadaniom o przeszłości życie dzisiejsze. Czy takie rozważania są w rzeczy samej zajmujące i żywe, to zależy od ducha samego pisarza. Należy tu wspomnieć szczególnie o rozważaniach moralnych i o pozyskiwanych dzięki dziejom naukach moralnych, dla których często dzieje te były opracowywane. Chociaż przyznać należy, że przykłady dobra mają podnosić serce i być stosowane w wychowaniu moralnym dzieci, aby im zaszczepić dobro, to jednak losy ludów i państw, ich potrzeby, stany i zatargi stanowią inne pole. Wskazuje się na panujących, mężów stanu, ludy głównie dla nauki płynącej z doświadczenia dziejowego. Czego jednak uczą doświadczenie i dzieje, to tego, że ludy i rządy nigdy się niczego z historji nie nauczyły i nigdy nie postępowały według nauki, jakąby można było czerpać z historji. Każda epoka ma tak swoiste okoliczności, jest stanem tak indywidualnym, że w niej tylko na własnej jej podstawie rozstrzygać trzeba i jedynie na niej rozstrzygać można. W natłoku zdarzeń światowych nie pomaga zasada ogólna, ani pamięć o stosunkach podobnych, albowiem coś takiego, jak niepewne przypomnienie nie ma żadnej siły w stosunku do żywotności i swobody chwili obecnej. Niema pod tym względem nic tak jałowego, jak często występujące powoływanie się na przykłady greckie i rzymskie, jak to się nieraz zdarzało u Francuzów w czasach Rewolucji. Niema nic bardziej odmiennego, niż charakter owych narodów a charakter czasów naszych. Johannes Müller, który w swej historji powszechnej jako też historji Szwajcarji miał takie moralne zamiary wygotowania tego rodzaju nauk dla panujących, dla rządów i narodów, zwłaszcza dla narodu szwajcarskiego (sporządził on zbiór własnych nauk i rozważań i w listach swych podaje nieraz dokładną liczbę rozważań, które poczynił w ciągu tygodnia), nie może tego zaliczać do rzeczy najlepszych, jakich dokonał. Tylko gruntowny, swobodny, ogarniający ogląd sytuacji i głębokie znaczenie idei (jak np. duch praw Monteskjusza), mogą nadać rozważaniom prawdziwość i zainteresowanie. Dlatego też jedna historja refleksyjna luzuje drugą; dla każdego pisarza materjały stoją otworem, każdy łatwo może się uważać za zdolnego do ich porządkowania i opracowania, oraz do przeprowadzenia swego ducha jako ducha czasów. Wskutek zniecierpliwienia się takiemi refleksyjnemi historjami, powracano często do odmalowywania obrazów ze wszystkich punktów widzenia. Mają one bezsprzecznie pewną wartość, ale zazwyczaj dają tylko materjał. Niemcy się tym zadowalają; natomiast Francuzi budują sobie przenikliwie teraźniejszość i stosują przeszłość do stanu obecnego.

cc) Trzecim rodzajem historji refleksyjnej jest krytyczna: należy ją wymienić, ponieważ jest przeważnie metodą, którą za naszych czasów opracowuje się w Niemczech dzieje. Wykłada się tu nie samą historję, lecz historję historji i ocenia się opowiadania historyczne oraz bada się ich prawdę i wiarogodność. Odrębność, jaka tu tkwi, a raczej tkwić powinna, polega na przenikliwości pisarza, który z opowiadań wydobywa coś rzeczowego, a nie na rzeczach samych. Francuzi dali w tym względzie wiele prac gruntownych i obmyślonych. Ale samego tego postępowania krytycznego nie chcieli wystawiać jako historycznego, lecz sądy swoje ułożyli

w formie rozpraw krytycznych. U Niemców tak zwana wyższa krytyka opanowała jak filologję wogóle, tak też książk historyczne. Ta wyższa krytyka musiała też dopuścić do wprowadzenia wszelkich możliwych wyskoków czczej wyobraźni. Jest to drugi sposób wydobycia teraźniejszości w dziejach, kiedy się wymysły podmiotowe stawia na miejsce danych dziejowych, — wymysły, które uchodzą za tym wspanialsze, im są śmielsze, to znaczy im na szczuplejszych opierają się okolicznostkach i im więcej zaprzeczają faktom dziejowym najbardziej ustalonym.

dd) Ostatnim rodzajem historji refleksyjnej jest ta, która się odrazu okazuje czymś ułamkowym. Jest ona wprawdzie abstrakcyjna, ale ponieważ przyjmuje ogólne punkty widzenia (np. historja sztuki, prawa, religji), przeto stanowi przejście do filozoficznej historji powszechnej. Za naszych czasów ten rodzaj historji pojęciowej został więcej wykształcony i wysunięty. Gałęzie takie mają związek z całością dziejów narodu, i chodzi tylko o to, czy się wskazuje na związek całości, czy też poszukuje go się tylko w stosunkach zewnętrznych. W ostatnim wypadku wyglądają one, jak całkiem przypadkowe szczegóły narodów. Otóż należy zauważyć, że gdy historja refleksyjna przechodzi do wyśledzenia ogólnych punktów widzenia i te punkty widzenia są prawdziwe, stanowią one nie samą tylko nić zewnętrzną, porządek zewnętrzny, lecz wewnętrzną przewodnią duszę zdarzeń i czynów. Podobnie bowiem do przewodnika dusz Merkurjusza, idea jest istotnie przewodnikiem narodów i świata, a duch, jego rozumna i konieczna wola, kierował i kieruje zdarzeniami światą; poznać go w tym kierownictwie, oto cel nasz niniejszy. Prowadzi to do

c) trzeciego typu historji, filozoficznego. Gdy względem obu poprzednich typów nie mieliśmy nic do wyjaśnienia z góry, ponieważ ich pojęcie rozumiało się samo przez się, to inaczej rzecz się ma z historją filozoficzną, ona bowiem zdaje się w rzeczy samej wymagać objaśnienia albo usprawiedliwienia. Ogólnie biorąc, filozofja dziejów nic in-

nego nie oznacza, tylko myślące ich rozważanie. Bez myślenia nie możemy się przecież obejść; różnimy się tym od zwierzęcia, a w czuciu, w wiedzy i poznaniu, w popędach i woli, o ile są ludzkie, tkwi myślenie. To powołanie się na myśl może się tu wydawać niedostatecznym, ponieważ w dziejach myśl jest podporządkowana stosunkom danym i istniejącym, posiada je jako swe podłoże i jest przez nie kierowana, filozofji zaś, przeciwnie, przypisywane są myśli własne, które spekulacja wytwarza jakoby bez względu na to, co jest. Gdyby z niemi przystępowała do dziejów, to traktowałaby je jako materjał, nie pozostawiałaby ich takiemi jak są, lecz kierowałaby niemi według myśli, budowałaby zatym, jak powiadają, *a priori*. Ponieważ zaś historja ma ujmować tylko to, co jest i było, zdarzenia i czyny, i jest o tyle prawdziwsza, im bardziej się trzyma danych, więc z tą metodą zdaje się być sprzeczną czynność filozofji, tę zaś sprzeczność i wynikający stąd zarzut dla spekulacji należy tu wytłumaczyć i obalić, nie wdając się przez to w prostowanie nieskończenie licznych i poszczególnych wyobrażeń opacznych, jakie są w obiegu i wciąż nanowo są wymyślane o celu, zadaniach i metodach historji oraz jej stosunku do filozofji.

Jedyną wszakże myślą, którą wprowadza filozofja, jest prosta myśl o rozumie, że rozum panuje nad światem, że przeto i w dziejach powszechnych przebieg był rozumny. To przekonanie i ta świadomość jest założeniem w stosunku do dziejów, jako takich, wogóle; w samej filozofji nie jest to założeniem. Przez spekulacyjne poznanie w filozofji udowadnia się, że rozum — możemy poprzestać na tym wyrażeniu, nie roztrząsając bliżej całego stosunku do Boga — rozum jest substancją jako też nieskończoną mocą, dla siebie samego nieskończoną materją wszelkiego przyrodzonego i duchowego życia, jako też nieskończoną formą, czynnością tej swojej treści. Jest substancją, mianowicie tym, przez co i w czym wszelka rzeczywistość posiada swój byt i trwanie,—jest mocą nieskończoną, gdyż rozum nie

jest tak bezsilny, aby osiągać tylko ideał, tylko powinność i tkwić tylko poza rzeczywistością, kto wie, gdzie, jako coś szczególnego w głowach niektórych ludzi; jest treścią nieskończoną, wszelaką istotą i prawdą, dla samego siebie materją własną, którą daje do opracowania własnej czynności, albowiem rozum nie wymaga podobnie do czynności skończonej, jako warunków, materjału zewnętrznego, danych środków, z którychby czerpał pożywienie i przedmioty swej czynności, żywi się on sobą samym i sam dla siebie jest materjałem, który opracowuje; będąc własnym dla siebie założeniem i bezwzględnym celem ostatecznym, jest też tego celu działaniem i wytwarzaniem w dziejach powszechnych z wnętrza do zjawiska, nietylko wszechświata przyrodzonego, ale i duchowego. Że więc idea taka jest prawdą, wiecznością, bezwzględną mocą, że się objawia w świecie i nic się nie objawia poza nią, jej czcią i wspaniałością, otóż to jest, jak się rzekło, dowiedzione w filozofji i tu jest przyjęte jako dowiedzione.

Tym z was, Mościpanowie, którzy nie obeznani są jeszcze z filozofją, mógłbym przeto poradzić, aby przystępowali do tego wykładu dziejów powszechnych z wiarą w rozum, z żądzą, z łaknieniem poznania go: podmiotową zaś potrzebą, którejby należało wymagać przy studjowaniu nauk, jest w rzeczy samej żądza wniknięcia rozumowego, poznania, a nie zbierania wiadomości. Jeżeli się już do dziejów powszechnych nie przynosi myśli, poznania rozumu, to trzebaby przynajmniej mieć tę trwałą, niezwyciężoną wiarę, że tam rozum tkwi oraz że świat umysłowości i samowiednej woli nie jest pozostawiony przypadkowi, lecz musi się pokazać w świetle świadomej idei. Jednakże nie powinienem, istotnie, wymagać z góry takiej wiary. To, co na razie powiedziałem i co jeszcze powiem, należy przyjmować nietylko jako założenie, nawet w stosunku do naszej nauki, lecz jako rzut oka na całość, jako wynik rozważań, do których mamy przystąpić, wynik, który mnie jest znany, ponieważ znam już całość. Dopiero z rozważań samych dziejów powszechnych ma wynikać, że dokonywały się rozumnie, że były one rozumnym, koniecznym biegiem ducha świata, ducha, którego istota jest wprawdzie zawsze ta sama, ale on w swym istnieniu w świecie tę swoją jedną istotę wykłada. To, jak powiedziałem, musi być wynikiem historji. Same jednak dzieje powinniśmy ujmować tak, jak są: musimy postępować historycznie, empirycznie; między innemi, nie powinniśmy się dać uwieść historykom zawodowym, gdyż oni, zwłaszcza Niemcy, którzy cieszą się wielką powagą, czynią to, co zarzucają filozofom, mianowicie aprioryczne wymysły w historji. Jest to np. bardzo rozpowszechnionym wymysłem, jakoby istniał pierwszy i najdawniejszy naród, uświadomiony bezpośrednio przez Boga, w doskonałej wiedzy i mądrości, w przenikliwej znajomości wszystkich praw przyrody i prawdy duchowej, albo że istniały te lub owe ludy kapłańskie, albo — żeby przytoczyć coś szczególnego—że istniał epos rzymski, z którego dziejopisowie rzymscy czerpali najdawniejszą historję i t. d. Tego rodzaju powagi pozostawmy przenikliwym historykom z zawodu, wśród których nie stanowią one nadzwyczajności. Jako pierwszy warunek moglibyśmy zatym powiedzieć, że ujmujemy fakty dziejowe wiernie; ale w takich wyrażeniach ogólnych, jak *wiernie* i *ujmować*, tkwi dwuznaczność. Nawet zwykły i przeciętny dziejopis, który np. mniema i powiada, że zachowuje się tylko odbiorczo, oddając się tylko faktom, nie jest swą myślą bierny i stosuje własne kategorje i ogląda przez nie rzeczy istniejące; we wszystkim zwłaszcza, co ma być naukowe, rozum nie powinien drzemać, i należy stosować rozmyślanie; kto spogląda na świat jako na coś rozumnego, na tego również świat spogląda jako na rozumnego, jedno i drugie warunkują się wzajemnie. Ale rozróżnione sposoby rozmyślania, punkty widzenia, sąd już o samej ważności lub nieważności faktów — co jest kategorją najsampierw się nasuwającą — to tutaj nie należy.

Chcę wspomnieć o dwuch tylko formach i punktach widzenia poglądu ogólnego, że rozum panował i panuje w świecie, a tak samo w dziejach powszechnych, chcę dlatego,

że dają nam zarazem sposobność do bliższego poruszenia głównego punktu, który stanowi trudność, i do wskazania na to, o czym dalej mamy mówić.

Jedną z tych form jest fakt z dziejów, że Grek Anaksagoras pierwszy powiedział, iż νοῦς, rozsądek wogóle czyli rozum, panuje nad światem — nie umysłowość jako samowiedny rozum,—nie duch jako taki—, obie te rzeczy musimy bardzo ściśle od siebie odróżniać. Ruch układu słonecznego następuje według niezmiennych praw: te prawa są rozumem układu, ale ani słońce ani planety, krążące naokoło słońca według tych praw, nie zdają sobie z tego sprawy. Myśl taka, że rozum jest w przyrodzie, że przyrodą kierują niezmiennie prawa powszechne, nie zastanawia nas, przywykliśmy do niej i niewiele sobie z tego robimy; wspomniałem też o owej okoliczności dziejowej dlatego, aby zwrócić uwagę, że dzieje nas uczą, iż myśl podobna, która może nam się wydawać trywjalną, niezawsze istniała na świecie, iż raczej myśl taka stanowi epokę w dziejach ludzkiego ducha. O Anaksagorasie, jako twórcy tej myśli, powiada Arystoteles, iż zjawił się jak trzeźwy wśród pijanych. Od Anaksagorasa przejął tę myśl Sokrates, i z wyjątkiem Epikura, który przypisywał wszystkie zdarzenia przypadkowi, stała się ona panującą przedewszystkim w filozofji. Platon wkłada w usta Sokratesa te słowa: „Cieszyłem się z tego i uważałem, że znalazłem nauczyciela, który mi wyłoży przyrodę na podstawach rozumu, w szczegółach wykaże cel szczególny, w całości ogólny, nadziei tej nie wyrzekłbym się łatwo. Ale jak bardzo się rozczarowałem, kiedy sam gorliwie się zabrałem do pism Anaksagorasa i znalazłem, że przytacza tylko przyczyny zewnętrzne, jak powietrze, eter, wodę i tym podobne, zamiast rozumu". Widzimy, że niedostateczność, którą Sokrates znalazł w zasadzie Anaksagorasa, dotyczy nie samej zasady, lecz braku jej zastosowania do konkretnej przyrody, tego, że wogóle zasada ta była brana abstrakcyjnie, że przyroda nie jest tu ujmowana jako rozwój rozumu, jako ustrojowość z rozumu wykształcona. Już tu na samym początku zwracam uwagę na tę różnicę, czy

jakieś określenie, zasada, prawda są brane abstrakcyjnie, czy też podąża się do do bliższego wyznaczenia i konkretniejszego rozwoju. Różnica to radykalna, i między innemi wrócimy do tej sprawy na końcu naszej historji powszechnej przy ujęciu najnowszego stanu politycznego.

Następnie, objaw myśli, że rozum kieruje światem, wiąże się z innym zastosowaniem, które już nam jest znane, — mianowicie w formie prawdy religijnej, że świat nie jest oddany na los przypadku i zewnętrznych przyczyn przypadkowych, lecz że światem kieruje Opatrzność. Wyjaśniłem już przedtym, że nie chcę odwoływać się do waszej wiary w pomienioną zasadę, lecz mógłbym się odwołać do wiary w Opatrzność, w tej formie religijnej, gdyby wogóle charakter nauki filozoficznej dopuszczał ważność założeń, albo mówiąc inaczej, ponieważ nauka, którą chcemy rozpatrywać, sama dopiero ma dać dowód acz nie prawdy, to jednak słuszności owej zasady. Otóż ta prawda, że jakaś, a mianowicie boska Opatrzność kieruje sprawami świata, odpowiada przytoczonej zasadzie, albowiem Opatrzność boska jest mądrością o nieskończonej mocy, która urzeczywistnia swoje cele, t. j. bezwzględny rozumny cel ostateczny świata: rozum jest myśleniem, które z całkowitą wolnością samo siebie wyznacza. Ale dalej, odsłania się różnica, owszem, sprzeczność pomiędzy tą wiarą a zasadą naszą w ten sam zupełnie sposób, co żądanie Sokratesa wobec zasady Anaksagorasa. Owa wiara, mianowicie, jest również nieokreślona, jest tym, co się zowie wogóle wiarą w Opatrzność, i nie skierowuje się do czegoś określonego, do stosowania względem całości, do ogarniającego przebiegu dziejów powszechnych. Objaśniać dzieje znaczy to jednak odsłaniać namiętności człowieka, jego gienjusz, jego siły działające, tę zaś wytyczność Opatrzności zowie się zazwyczaj jej planem. Plan ten wszakże ma być dla oczu naszych ukryty, ba, zuchwalstwem ma być chęć poznania go. Niewiedza Anaksagorasa o tym, w jaki sposób rozsądek objawia się w rzeczywistości, była naiwna; świadomość tej myśli nie zrobiła postępów ani u niego,

ani wogóle w Grecji, nie potrafił on jeszcze zastosować swej zasady ogólnej do konkretności, poznawać życia konkretnego według tej zasady, dopiero bowiem Sokrates uczynił krok w kierunku połączenia życia konkretnego z zasadą ogólną. Anaksagoras nie występował więc polemicznie względem takiego zastosowania; owa zaś wiara w Opatrzność jest conajmniej przeciwna zastosowaniu w całości albo poznaniu planu Opatrzności. Poszczególnie bowiem wolno jest pobożnym umysłom w niektórych zdarzeniach upatrywać nie przypadek tylko, lecz zrządzenie boskie, gdy np. jednostce w wielkich trudnościach i potrzebie nieoczekiwanie przychodzi pomoc,— ale same te cele mają charakter ograniczony, są tylko szczególnemi celami danej jednostki. W dziejach powszechnych jednak mamy do czynienia z jednostkami, stanowiącemi narody, z całostkami, które stanowią państwa, nie możemy więc poprzestać na takiej, że tak powiem, kramarskości wiary w Opatrzność, a tym mniej na wierze tylko abstrakcyjnej, nieokreślonej, która podążać pragnie tylko do zasady ogólnej, że Opatrzność istnieje, ale nie do bardziej określonych jej czynów. Raczej musimy zupełnie poważnie poznać drogi Opatrzności, jej środki i objawy w dziejach i mamy je nawiązać do owej zasady ogólnej. Ale przez napomknienie o poznaniu planu Opatrzności boskiej wogóle poruszyłem pytanie co do swego znaczenia górujące w czasach obecnych, mianowicie pytanie o możności poznania Boga, a raczej, skoro to już przestało być pytaniem, doktrynę, przeobrażoną w uprzedzenie, że poznać Boga niepodobna. Wprost przeciwnie do tego, co w Piśmie Świętym wskazano jako obowiązek najwyższy: nietylko Boga kochać, ale go też poznawać, panuje teraz zaprzeczenie tego, co powiedziane jest tamże, jako duch prowadzi do prawdy, jako on wszystko poznaje i nawet głębie bóstwa przenika. Stawiając istotę boską poza naszym poznaniem i poza rzeczami ludzkiemi wogóle, osiąga się tę wygodę, że wyczerpuje się siebie w wyobrażeniach własnych. Jest się wolnym od nadawania swemu poznaniu stosunku do bóstwa i prawdy; przeciwnie, wówczas

pycha poznania i uczucie podmiotowe otrzymują zupełne usprawiedliwienie; skromna zaś pokora, gdy zdala się trzyma od poznania Boga, wie bardzo dobrze, co osiąga za swą samowolę i daremne poczynania. Dlatego nie chciałem pominąć wzmianki, iż twierdzenie nasze, że rozum kieruje i kierował światem, ma związek z zagadnieniem możliwości poznania Boga, aby uniknąć podejrzenia, że filozofja obawia się albo powinna się obawiać wspomnienia o prawdach religijnych lub że się od nich uchyla dlatego, że jakoby nie ma względem nich, że tak rzekę, czystego sumienia. W nowszych czasach doszło się raczej do tego, że filozofja powinna się zająć przedmiotami religijnemi w przeciwieństwie do pewnych metod teologji. W religji chrześcijańskiej Bóg się objawił, to znaczy pozwolił człowiekowi poznać, czym jest, tak iż nie jest już czymś zamkniętym, tajemniczym; wraz z taką możliwością poznania Boga, nakłada się na nas ten obowiązek. Bóg nie pragnie jako swoich dzieci umysłów ciasnych i pustych głów, lecz takich, których duch ubogi jest w sobie, ale bogaty w poznanie Boga, i w poznaniu Boga jedynie pokładają całą wartość. Rozwój myślącego ducha, który wyszedł z tej podstawy objawienia istoty boskiej, musi w końcu dojść do tego, aby rzeczy nasuwane zrazu duchowi odczuwającemu i wyobrażającemu, ujmować również myślą; musi też w końcu być na czasie pojmowanie tej bogatej produkcji twórczego rozumu, którą stanowią dzieje powszechne. Przez pewien czas istniała moda podziwiania mądrości Boga w zwierzętach, roślinach i poszczególnych losach. Jeżeli się przyznaje, że Opatrzność objawia się w takich przedmiotach i materjach, dlaczego by nie przyznać, że się objawia w dziejach powszechnych? Tworzywo to wydaje się zbyt wielkim. Ale mądrość boska, t. j. rozum, jest taka sama w wielkim czy małym, nie możemy uważać Boga za tak słabego, aby nie mógł zastosować swej mądrości do rzeczy wielkich. Poznanie nasze skierowane jest na to, aby uzyskać wiedzę, że zamierzenia wiekuistej mądrości objawiły się tak w dziedzinie przyrody, jak i w dziedzinie rzeczywistego

i czynnego w świecie ducha. O tyle też rozważanie nasze jest teodyceą, usprawiedliwieniem Boga, czego to Leibniz próbował dokonać na swój sposób, metafizycznie, przy pomocy nieokreślonych jeszcze i oderwanych kategorji, mianowicie w ten sposób, że niedola miała stanowić część świata, a myślący duch — być pojednanym ze złem. W rzeczywistości jednak nigdzie niema większej podniety do takiego poznania pojednawczego, jak w dziejach powszechnych. Takie pojednanie może być osiągnięte tylko dzięki poznaniu czegoś twierdzącego, w którym owo przeczenie ginie jako coś podrzędnego i przezwyciężonego, w części dzięki świadomości, w czym tkwi naprawdę ostateczny cel świata, w części zaś dzięki świadomości, że ten cel jest tu urzeczywistniony, a nie że zło wysunęło się w końcu na równe miejsce. Do tego jednak nie wystarcza jeszcze bynajmniej sama wiara w νοῦς i Opatrzność. Rozum, o którym się rzekło, że panuje w świecie, jest wyrażeniem tak samo nieokreślonym, jak Opatrzność: mówi się ciągle o rozumie, nie mogąc właśnie wyjaśnić, co jest jego przeznaczeniem, co jego treścią, według czego sądzić możemy, czy coś jest rozumne czy nierozumne. Rozum, ujęty w swym przeznaczeniu, — oto dopiero rzecz właściwa; wszystko inne, jeżeli się wogóle trwa tak samo przy rozumie, to tylko słowa. Po tych określeniach przejdźmy do drugiego stanowiska, które mamy rozważać w tym wstępie.

II. O ile przyjmujemy stosunek rozumu do świata, to pytanie, jakie jest przeznaczenie rozumu samego w sobie, pokrywa się z pytaniem, czym jest ostateczny cel świata; w wyrażeniu tym tkwi myśl, że ten cel ma być zrealizowany, urzeczywistniony. Zważyć tu trzeba dwie rzeczy: treść tego celu ostatecznego, t. j. samo przeznaczenie jako takie, oraz jego urzeczywistnienie.

Nasamprzód musimy uwzględnić, że przedmiot nasz, dzieje powszechne, przoduje w dziedzinie ducha. Świat zawiera przyrodę fizyczną i psychiczną; przyroda fizyczna ma również udział w dziejach powszechnych, i już

na samym początku zwrócimy uwagę na te podstawowe stosunki w przeznaczeniu przyrody. Ale duch i bieg jego rozwoju jest rzeczą istotną. Mamy tu rozważać przyrodę nie w jaki sposób ona sama przez się stanowi również całokształt rozumny, lecz tylko w stosunku do ducha. Duch zaś, na widowni, na której go rozważamy, t. j. w dziejach powszechnych, istnieje w swej najkonkretniejszej rzeczywistości; mimo to jednak, albo raczej ażeby z tego stanowiska jego konkretnej rzeczywistości ująć również myśl ogólną, musimy przedtym przyjąć jako założenie kilka oderwanych określeń o istocie ducha. Ale zrobić to można tylko w postaci twierdzenia, i nie tu miejsce do rozwijania spekulacyjnego idei ducha, albowiem to, co może być powiedziane we wstępie, powinno być brane wogóle jako coś historycznego, jak już zauważyliśmy, jako założenie, które albo gdzieindziej otrzymało swe rozwinięcie i wywód, albo dopiero powinno pozyskać udowodnienie w ciągu rozprawy o nauce historji.

Mamy więc tu przytoczyć:

a) oderwane określenia istoty ducha;

b) jakich środków potrzebuje duch, aby zrealizować swą ideę;

c) wreszcie należy rozpatrzeć postać, którą posiada ostateczne zrealizowanie ducha w istnieniu, — państwo.

a) Istota ducha może być poznana przez jego zupełne przeciwieństwo. Jak substancją materji jest ciężar, tak, powiedzieć musimy, substancją, istotą ducha jest wolność. Dla każdego jest rzeczą bezpośrednio wiarogodną, że pomiędzy innemi własnościami duch posiada także wolność; ale filozofja uczy nas, że wszystkie własności ducha istnieją tylko dzięki wolności, wszystkie są tylko środkami dla wolności, wszystkie tylko jej poszukują i ją wytwarzają; jest to poznaniem filozofji spekulacyjnej, że wolność jest jedyną prawdziwością ducha. Materja jest ciężka, ile że ciąży ku środkowi: jest w istocie swej złożona, istnieje odśrodkowo, poszukuje jedni, więc stara się siebie znieść, poszukuje swego przeciwieństwa; gdyby je osiągnęła, nie byłaby już materją,

BIBLIOTEKA

lecz by zginęła; dąży ona ku idealności, albowiem w jedni jest idealna. Przeciwnie, duch jest właśnie posiadaniem w sobie środka, nie ma jedni poza sobą, lecz ją odnalazł; jest sam w sobie i sam przy sobie (2). Materja posiada swą substancję poza sobą; duch jest istnieniem przy sobie. To właśnie jest wolnością, gdyż jeżeli jestem zależny, odnoszę siebie do czegoś, czym nie jestem; nie mogę być bez czegoś zewnętrznego; wolny jestem, gdy jestem sam przy sobie. Ta przysobistość ducha to samowiedza, świadomość siebie samego. Dwie rzeczy rozróżniać należy w świadomości, po-pierwsze, że wiem, a po-drugie, co wiem. W samowiedzy zlewa się jedno z drugim, ponieważ duch wie o sobie samym, jest oceną własnej istoty i jest zarazem czynnością dochodzenia do siebie i wytwarzania siebie w ten sposób, czynienia z siebie tego, czym jest w sobie. Po tym oderwanym określeniu można o dziejach powszechnych powiedzieć, że są przedstawieniem ducha, o ile urabia sobie wiedzę o tym, czym jest w sobie, i jak kiełek kryje w sobie całe przyrodzenie drzewa, smak, kształt owoców, tak też pierwsze już ślady ducha zawierają *virtualiter* (3) całe dzieje. Wschodnie narody nie wiedzą jeszcze, że duch czyli człowiek, jako taki, jest w sobie wolny; ponieważ tego nie wiedzą, więc tym nie są; wiedzą tylko, że jednostka jest wolna, ale przeto właśnie wolność, taka jest tylko samowolą, dzikością, namiętnością ponurą albo też łagodną i obłaskawioną, która zresztą i w tym razie jest tylko przypadkiem przyrodzonym lub samowolą. Dlatego jednostka ta jest tylko despotą, a nie mężem wolnym.

Dopiero u Greków zjawiła się świadomość wolności i dlatego byli oni wolni, ale zarówno jak Rzymianie, wiedzieli tylko, że wolni są niektórzy, a nie człowiek, jako taki. Nie wiedzieli o tym nawet Platon i Arystoteles. Dlatego Grecy nietylko posiadali niewolników, i życie ich oraz stan ich pięknej wolności związane były z niewolnictwem, lecz sama ich wolność była w części przypadkowym tylko, przemijającym i ograniczonym kwiatem, w części zaś twardym niewoleniem człowieczeństwa, ludzkości. — Dopiero narody giermańskie

doszły w chrześcijaństwie do świadomości, że człowiek jest, jako człowiek, wolny, że wolność ducha stanowi jego najwłaściwsze przyrodzenie; świadomość ta zjawiła się naprzód w religji, owej najwewnętrzniejszej dziedzinie ducha; ale wdrożyć tę zasadę również w istotę świecką — było zadaniem dalszym, którego rozwiązanie i przeprowadzenie wymaga trudnej długotrwałej pracy kultury. Z przyjęciem religji chrześcijańskiej np. nie ustało bezpośrednio niewolnictwo, tymbardziej nie zapanowała zaraz w państwach wolność, rządy i ustawy państwowe nie zostały zorganizowane w sposób rozumny albo zgoła oparte na zasadzie wolności. Takie zastosowanie tej zasady do życia świeckiego, przeobrażenie i przesiąknięcie stanu świeckiego przez tę zasadę to długi przebieg, który stanowią same dzieje. Zwróciłem już uwagę na tę różnicę zasady jako takiej i jej zastosowania, t. j. jej wprowadzenia i przeprowadzenia w rzeczywistości ducha i życia; różnica ta jest podstawowym określeniem w nauce naszej i powinna być zatrzymana trwale w pamięci. Otóż, jak tutaj różnica ta została na razie podkreślona w stosunku do chrześcijańskiej zasady samowiedzy, wolności, tak też zachodzi ona istotnie w stosunku do zasady wolności wogóle. Dzieje powszechne są postępem w świadomości wolności, — postępem, który mamy poznać w jego konieczności.

Z tym, co powiedziałem wogóle o różnicy pomiędzy wiedzą a wolnością, a mianowicie w tej przedewszystkim formie, że ludy wschodnie wiedziały tylko, iż jednostka jest wolna, świat zaś grecki i rzymski, iż niektórzy są wolni, my jednak wiemy, iż wszyscy ludzie sami w sobie, t. zn. człowiek jako człowiek jest wolny,—wraz z tym podany jest podział dziejów powszechnych i sposób, w jaki ją traktować będziemy. Jest to tylko tymczasowa, w przejściu dokonana uwaga; musimy jeszcze przedtym wyjaśnić niektóre pojęcia.

Jako określenie świata duchowego, — a wobec tego, że jest on światem substancjalnym i świat fizyczny jest mu pod-

porządkowany czyli, wyrażając się spekulacyjnie, nie posiada prawdziwości wbrew tamtemu, — jako ostateczny cel świata podano świadomość ducha o swej wolności a wraz z tym wogóle rzeczywistość jego wolności. Że jednak sama ta wolność tak, jak została podana, jest jeszcze nieokreślona i pozostaje wyrazem nieskończenie wieloznacznym, że będąc rzeczą najwyższą, sprowadza nieskończenie wiele nieporozumień, pogmatwań i błędów i zawiera wszystkie możliwe nadużycia, to fakt, o którym nigdy lepiej nie wiedziano ani go doświadczono, niż w czasach obecnych; poprzestajemy tu jednak na razie na owym ogólnym określeniu. Następnie zwróciliśmy uwagę na doniosłość nieskończonej różnicy pomiędzy zasadą, tym, co jest tylko w sobie, a tym, co jest rzeczywiste. Zarazem wolność sama w sobie zawiera nieskończoną konieczność doprowadzenia siebie do świadomości — jest przecież, z pojęcia swego, wiedzą o sobie —, a przeto i do rzeczywistości: jest ona dla siebie celem, który przeprowadza, i jedynym celem ducha. Ten cel ostateczny jest tym, do czego zmierzają dzieje powszechne, czemu składane są wszystkie ofiary na wielkim ołtarzu ziemi i w biegu długich czasów. On sam jest tym, co się przeprowadza i dokonywa, czymś jedynie stałym w zmienności wszystkich wydarzeń i stanów, jak również prawdziwą ich działalnością. Ten cel ostateczny jest tym, czego Bóg chce przez świat, Bóg zaś jest doskonałością i może przeto chcieć tylko siebie samego, woli własnej. To zaś, czym jest istota jego woli, t. zn. jego istota wogóle, to, ujmując wyobrażenie religijne myślą, nazywamy tu ideą wolności. Pytanie, które teraz bezpośrednio postawić należy, może być tylko następujące: jakich środków używa wolność dla swej realizacji? Oto druga sprawa, którą tu mamy rozważyć.

b) Pytanie co do środków, za pomocą których wolność wydobywa się na świat, prowadzi nas do zjawiska dziejów samych. Jeżeli wolność, jako taka, jest z początku pojęciem wewnętrznym, to natomiast środki są czymś zewnętrznym, zjawiskowym, co występuje i przedstawia się w dziejach bezpośrednio i naocznie. Pierwszy rzut oka na dzieje przekonywa nas, że działania ludzi wynikają z ich potrzeb, namiętności, interesów, charakterów i uzdolnień, i w ten właśnie sposób, że w owym dramacie działalności tylko potrzeby, namiętności, interesy są sprężynami i występują jako czynnik główny. Zapewne, tkwią tam również cele powszechne, dobra wola, miłość ojczyzny; ale te cnoty i ta powszechność są w nieznacznym stosunku do świata i do tego, co on wytwarza. Możemy, owszem, dostrzec, że w tych przedmiotach i w zakresie ich działalności zrealizowało się powołanie rozumu, ale jednostki te są w drobnym stosunku do całego rodu ludzkiego; tak samo i zakres istnienia, jaki posiadają ich cnoty, jest stosunkowo mały. Za to namiętności, cele interesu szczególnego, zaspokojenie egoizmu są potężne; w tym swą moc posiadają, że nie trzymają się szranków, które im postawić chcą prawo i moralność, i że te potęgi przyrodzone są człowiekowi bezpośrednio bliższe, niż sztuczna i długotrwała hodowla w kierunku porządku i umiarkowania, prawa i moralności. Kiedy oglądamy ten dramat namiętności i widzimy skutki ich przemocy, nierozumu, który się przyłącza nietylko do nich, lecz również, a nawet przeważnie, do tego, co jest zamiarem dobrym, celem prawnym, kiedy widzimy płynącą stąd niedolę, zło, upadek kwitnących królestw, stworzonych przez ducha ludzkiego, możemy się tylko żałobą przejąć wobec tej znikomości wszystkiego; jeżeli zaś upadek ten jest nietylko dziełem przyrody, lecz woli człowieka, możemy wobec takiego dramatu zakończyć smutkiem moralnym, oburzeniem dobrego ducha, o ile go posiadamy. Bez krasomówczej przesady, przez samo tylko zestawienie nieszczęścia, którego doznał najwspanialszy pierwiastek w narodach i ukształtowaniach państwowych jako też w cnotach prywatnych, można owe wyniki podnieść do najstraszniejszego obrazu, a tak samo wzmóc zarazem uczucie do najgłębszego, najbezradniejszego smutku, którego nie równoważy żaden wynik pocieszający, i umacniamy się wobec niego tylko przez to albo tylko dzięki temu z niego wychodzimy, że sądzimy: otóż tak to

było; to los; nic w tym zmienić nie można; a następnie z przykrości, którą nam mogło sprawić rozmyślanie nad tym smutkiem, powracamy do swego uczucia życiowego, do obecności naszych celów i interesów, słowem, do samolubstwa, które stoi na spokojnym brzegu i stąd bezpiecznie używa widoku pogmatwanej masy zwalisk. Ale jeżeli nawet rozważamy dzieje jako taką rzeźnię, w której składane są w ofierze szczęście ludów, mądrość państw i cnota jednostek, to z myśli takiej powstaje też z konieczności pytanie, w jakim ostatecznie celu składa się te potworne ofiary. Stąd pytanie przechodzi zwykle do tego, co uczyniliśmy wogóle początkiem rozważania naszego; zdarzenia, których dostarcza nam ów obraz dla posępnego uczucia albo dla skierowanych na nie rozważań, określiliśmy od samego początku jako pole, na którym mamy zobaczyć tylko środki tego, co twierdzimy, że mianowicie jest to substancjalne przeznaczenie, absolutny cel ostateczny, albo co na jedno wychodzi, że jest to prawdziwy wynik dziejów powszechnych. Zaniechaliśmy wogóle od samego początku pójścia drogą rozważań, postępowania od owego obrazu szczegółowego do ogólności; zresztą nie jest to sprawą owych pełnych uczucia rozmyślań wznosić się naprawdę ponad te uczucia i rozwiązywać zagadki Opatrzności, które były zadane w owych rozważaniach. Istotą ich jest raczej to, że mają ponure upodobanie w czczych, bezpłodnych wzniosłościach owego ujemnego wyniku. Powracamy więc do stanowiska, któreśmy zajęli, i momenty, które pragniemy w tym względzie przytoczyć, będą też zawierały istotne wyznaczniki dla odpowiedzi na pytania, które mogą wynikać z owego obrazu.

Pierwsze, na co zwracamy uwagę jest to, cośmy już często mówili, co jednak, jeżeli chodzi o rzecz, niedość często może być powtarzane, że mianowicie to, cośmy nazwali zasadą, celem ostatecznym, przeznaczeniem albo przyrodzeniem i pojęciem ducha jest rzeczą ogólną, oderwaną. Zasada, prawo jest to coś wewnętrznego, co jako takie, będąc prawdziwe w sobie, nie jest wcale rzeczywiste. Cele, zasady i t. d. są

w naszych myślach, są dopiero w naszym zamiarze wewnętrznym, ale jeszcze nie w rzeczywistości. Co jest w sobie, jest możliwością, zdolnością, ale nie wyszło jeszcze z swego wnętrza do istnienia. Do rzeczywistości dojść musi drugi moment, a jest nim czynność, urzeczywistnienie, czego zasadą jest wogóle wola, czynność człowieka. Tylko dzięki tej czynności pojęcie owo, jako też objawy same w sobie są realizowane, urzeczywistniane, albowiem bezpośrednio same przez się nie mają znaczenia. Czynność, która je wprawia w działanie i nadaje im istnienie, jest człowieka potrzebą, popędem, skłonnością i namiętnością. Zależy mi na tym bardzo, aby coś doprowadzić do czynu i istnienia, muszę być tego sprawcą, chcę przez dokonanie tego być zaspokojonym. Cel, dla którego mam być czynnym, musi być też w jakikolwiek sposób moim celem; muszę przy nim zaspokoić zarazem mój cel, o ile nawet cel, dla którego jestem czynny, posiada wiele innych stron, z których mnie nie obchodzi. Jest to nieograniczone prawo podmiotu, że znajduje samego siebie zaspokojonym w swej czynności i pracy. Jeżeli ludzie mają się czymś interesować, to muszą się sami w tym czymś znajdować i widzieć w tym zaspokojone uczucie własne. Należy tu uniknąć nieporozumienia: gani się i słusznie mówi się w złym znaczeniu o jednostce, że jest wogóle interesowana, to znaczy, że szuka tylko własnej korzyści. Gdy to ganimy, sądzimy, że jednostka szuka korzyści własnej bez myśli o celu powszechnym, przy którym pracuje dla owej korzyści, albo nawet cel powszechny poświęca; ale kto jest dla jakiejś sprawy czynny, jest nietylko interesowany wogóle, lecz interesowany w tym właśnie. Mowa trafnie tę różnicę wyraża. Zatym nic się nie staje, nic się nie dokonywa tak, aby jednostki, przy tym czynne, nie zaspokojały również siebie; są to ludzie prywatni, to znaczy mają szczególne, im właściwe potrzeby, popędy, interesy: wśród nich istnieje nietylko potrzeba własnej potrzeby i woli, lecz również własnego poglądu, przekonania albo przynajmniej takiego domniemania, gdy gdzieindziej ocknęła się już potrzeba rozumowania, roz-

sądku, rozumu. Wówczas też ludzie żądają, jeżeli mają być dla jakiejś sprawy czynni, aby sprawa im wogóle odpowiadała, aby ostało się ich mniemanie czy to o jej dobroci, czy o jej prawie, korzyści, pożytku. Jest to zwłaszcza istotnym momentem naszych czasów, kiedy ludzie mało bywają do czegoś pociągani przez namowę albo powagę, lecz udział w czynności dla jakiejś sprawy pragną poświęcić na mocy własnego rozsądku, samodzielnego przekonania i mniemania.

Powiadamy więc, że nic wogóle nie doszło do skutku bez zainteresowania ze strony tych, którzy współdziałali swoją czynnością, ponieważ zaś zainteresowaniem nazywamy namiętność, w której cała indywidualność, zaniedbując wszystkich innych interesów i celów, jakie się posiada albo posiadać może, wszyskiemi tkwiącemi w niej fibrami woli wkłada się w przedmiot, w celu tym ześrodkowuje wszystkie swe potrzeby i siły, — to musimy powiedzieć wogóle, że nic wielkiego w świecie nie dokonało się bez namiętności. Dwa są momenty, które wstępują w nasz przedmiot: jeden to idea, drugi — namiętności ludzkie; jeden jest rysunkiem a drugi zabarwieniem wielkiego kobierca rozkładanych przed nami dziejów powszechnych. Konkretnym ośrodkiem obojga i ich połączeniem jest moralna wolność w państwie. Była mowa o idei wolności jako przyrodzeniu ducha i absolutnym celu ostatecznym dziejów. Na namiętność spogląda się jako na coś, co jest niewłaściwe, co jest mniej albo więcej marne: człowiek nie powinien mieć żadnych namiętności. Namiętność jest też niezupełnie odpowiednim słowem dla tego, co tu chcę wyrazić. Rozumiem tu mianowicie wogóle czynność człowieka dla interesów prywatnych, dla celów szczególnych, albo, jeśli wola, dla zamiarów samolubnych, gdy nadto w cele te wkłada się całą energję swej woli i charakteru i poświęca się im coś innego, co też może być celem, albo raczej poświęca się wszystko inne. Ta treść prywatna do tego stopnia jednoczy się z wolą człowieka, że stanowi cały jego wyraz i jest z nim nierozłączna; dzięki niej jest człowiek tym, czym jest. Albowiem istnieje jednostka,

a nie człowiek wogóle, ten bowiem nie istnieje, tylko człowiek określony. Również charakter jest tym wyrazem woli i umysłu. Ale charakter obejmuje wszystkie wogóle szczególności, sposób zachowania w stosunkach prywatnych i t. d., nie jest jednak tym wyrazem, wprawionym w działalność i czynność. Będę więc mówił: namiętność i rozumiał przez to szczególny wyraz charakteru, o ile te wyrazy woli nietylko posiadają treść prywatną, lecz są podnietą i działalnością czynów powszechnych. Namiętność jest przedewszystkim podmiotową, a więc formalną stroną energji, woli i czynności, przyczym treść albo cel pozostają jeszcze nieokreślone; tak samo ma się sprawa z własnym przekonaniem, własnym poglądem i własnym sumieniem. Chodzi zawsze o to, jaką treść posiada moje przekonanie, jaki cel — moja namiętność, i czy ta treść oraz ten cel są prawdziwe. Ale odwrotnie, jeżeli są takie, to z tym się wiąże, że winny być rzeczywiste, wstąpić w życie.

Z tego wyjaśnienia drugiego istotnego momentu rzeczywistości dziejowej jakiegoś celu wogóle wynika — jeżeli mimochodem uwzględnimy państwo—, że w tym kierunku państwo jest w dobrym stanie i silne samo w sobie, kiedy ze swym celem powszechnym jednoczy interes prywatny obywateli, kiedy jedno znajduje w drugim swe zaspokojenie i urzeczywistnienie, — jest to zdanie samo przez się nader ważne. Ale potrzeba w państwie wielu urządzeń, wynalazków, którym towarzyszą celowe instytucje i to zdobywane długiemi walkami rozsądku, zanim doprowadzi on do świadomości, co jest rzeczą celową, potrzeba nadto walk z prywatą i namiętnościami, potrzeba je ciężko i długotrwale hodować, zanim się doprowadzi do owego zjednoczenia. Chwila takiego zjednoczenia stanowi okres kwitnący państwa, jego cnoty, siły i szczęścia. Ale dzieje powszechne nie rozpoczynają się z jakimś świadomym celem, jak w poszczególnych kołach ludzi. Prosty popęd do ich współżycia ma już świadomy cel zabezpieczenia swego życia i własności, a gdy współżycie dochodzi do skutku, ów cel się rozszerza. Dzieje powszechne

rozpoczynają od swego celu ogólnego, spełnienia pojęcia ducha, tylko same w sobie, t. j. jako przyroda; jest to ich wewnętrzny, najwewnętrzniejszy świadomy popęd, a całą sprawą dziejów powszechnych jest, jak już wspominaliśmy, praca doprowadzenia go do świadomości. Tak więc, występując w postaci istoty przyrodzonej, woli przyrodzonej, to, co było nazwane stroną podmiotową, potrzeba, popęd, namiętność, interes prywatny, jako też mniemanie i wyobrażenie podmiotowe istnieją same przez się odrazu. Ten niezmierzony ogrom chęci, interesów i czynności stanowi narzędzia i środki ducha powszechnego do spełnienia swego celu, wzniesienia go do świadomości i do urzeczywistnienia go; celem zaś tym jest tylko siebie znaleźć, do samego siebie dotrzeć i siebie jako rzeczywistość oglądać. Że jednak owe jestestwa indywidualne i narodowe, poszukując i spełniając swój cel, są zarazem środkami i narzędziami czegoś wyższego i szerszego, o czym nic nie wiedzą, co tylko spełniają nieświadomie — to właśnie mogłoby być uczynione i było uczynione zagadnieniem, temu zarówno przeczono, jak okrzyczano za senne marzenie i filozofję i jako takiemi wzgardzono. Co do tego jednak zaraz na początku oświadczyłem, że jest to moja sprawa, i ogłosiłem, jako nasze założenie (które dopiero na końcu ma się okazać wynikiem) i naszą wiarę, że rozum kieruje światem i przeto kierował także dziejami powszechnemi. W stosunku do tego ogólnego i substancjalnego twierdzenia wszystko inne jest podporządkowane, jemu służy i jest dla niego środkiem. Ale, dalej, rozum ten jest immanentny w życiu dziejowym i spełnia się w nim i przez nie. Twierdzenie, że prawdą jest tylko zjednoczenie ogólności, tego, co jest w sobie i dla siebie, z jednostkowością, podmiotowością, twierdzenie to ma charakter spekulacyjny i w tej formie ogólnej traktowane jest w logice. Ale w samym przebiegu dziejów powszechnych, jako przebiegu, będącym jeszcze w postępie, czysty cel ostateczny dziejów nie jest jeszcze treścią potrzeby i interesu, i choć one są jeszcze tego nieświadome, ogólność jednak tkwi w celach poszczególnych i spełnia

się przez nie. Zagadnienie powyższe przyjmuje też formę zagadnienia o zjednoczeniu wolności i konieczności, gdy wewnętrzny, sam w sobie i dla siebie będący przebieg ducha uważamy za konieczność, natomiast temu, co zjawia się w świadomej woli ludzi, jako ich interes, przypisujemy wolność. Ponieważ związek metafizyczny tych określeń, t. j. ich związek pojęciowy, należy do logiki, nie możemy go tutaj wykładać. Wspomnieć tylko należy o głównych momentach, o które chodzi.

W filozofji udowadnia się, że idea zdąża do nieskończonej przeciwstawności. Jest nią przeciwstawność pomiędzy ideą w jej formie wolnej i ogólnej, w której pozostaje ona przy sobie, a ideą, jako czystą oderwaną refleksją w sobie, która jest formalną przysobistością, jaźnią, formalną wolnością przynależną tylko do ducha. Idea ogólna jest więc niejako substancjalną pełnią z jednej strony, a abstrakcyjnością swobodnej dowolności z drugiej. Refleksja ta w sobie jest jedyną samowiedzą, jest innością względem idei wogóle, a przeto znajduje się w absolutnej skończoności. Ta inność jest przeto właśnie skończonością, określonością dla ogólnego absolutu: jest jedną stroną jego istnienia, gruntem jego formalnej realności i gruntem czci dla Boga. — Pochwycenie absolutnego związku tego przeciwieństwa jest najgłębszym zadaniem metafizyki. Dalej, przez tę skończoność wogóle założona jest wszelka szczególność. Formalna wola chce siebie, ta jaźń winna być we wszystkim, co ta wola zamierza i co czyni. Nawet zbożna jednostka chce być zbawiona i szczęśliwa. Ta skrajność istniejąca dla siebie w odróżnieniu od absolutnej, ogólnej istoty jest czymś szczególnym, wie o szczególności i jej pragnie; wogóle jest na stanowisku zjawiska. Należą tu cele poszczególne, gdy jednostki oddają się swym odrębnościom, spełniają je i urzeczywistniają. Stanowisko to jest zarazem stanowiskiem szczęścia lub nieszczęścia. Szczęśliwy jest ten, którego istnienie odpowiada jego szczególnemu charakterowi, chceniu i samowoli, a w ten sposób w swym istnieniu żyje on życiem

własnym. Dzieje powszechne nie są gruntem szczęścia. Okresy szczęścia w dziejach to puste w nich karty; albowiem są okresami zgody, braku przeciwstawności. Refleksja sama, owa wolność jest wogóle abstrakcyjnie formalnym momentem czynności idei absolutnej. Czynność jest środkiem we wniosku, którego jednym skrajnym punktem jest ogólność, idea, spoczywająca w wewnętrznej warstwie ducha, a drugim punktem skrajnym jest zewnętrzność wogóle, przedmiotowa materja. Czynność jest środkiem, który ogólność i wewnętrzność przekłada na przedmiotowość.

Sprobuję to, co powiedziałem, uczynić bardziej poglądowym i wyraźnym.

Budowa domu jest z początku wewnętrznym celem i zamiarem. Środkami do tego są poszczególne żywioły, materjałem — żelazo, drzewo, kamienie. Dla ich opracowania stosuje się żywioły: ogień, aby stopić żelazo, powietrze, aby rozdmuchiwać ogień, wodę, aby wprowadzić koła w ruch, ciąć drzewo i t. d. Wynikiem jest to, że powietrze, które było pomocne, zostaje przez dom wstrzymane, a tak samo wstrzymane są strugi deszczu oraz, o ile dom jest ogniotrwały, niszczące działanie ognia. Kamienie i belki podlegają prawu ciężkości, prą w dół, a dzięki nim wznosi się wysokie ściany. Tak używane są żywioły odpowiednio do swego przyrodzenia, a sprowadzają razem wytwór, przez który są ograniczone. W podobny sposób zaspokajają się namiętności, objawiają siebie i swe cele według swego przyrodzonego przeznaczenia, a wznoszą gmach społeczeństwa ludzkiego, w którym dały prawu, porządkowi siłę przeciwko sobie.

W zaznaczonym powyżej związku tkwi jeszcze to, że w dziejach powszechnych wskutek działań ludzkich zachodzi jeszcze coś wogóle innego, niż one zamierzają i osiągają, niż bezpośrednio wiedzą i pragną; spełniają one swoją sprawę, ale dokonywa się jeszcze coś pozatym, co również tkwi wewnętrznie w sprawie, ale nie było to w ich świadomości i zamiarach. Jako przykład analogiczny, przytaczamy człowieka, który z zemsty, być może usprawiedliwionej, t. zn. wskutek

niesłusznej obrazy, podpala komuś dom; już tutaj ujawnia się związek bezpośredniego czynu z innemi, acz zewnętrznemi same przez się okolicznościami, które nie należą do owego czynu, branego tylko bezpośrednio w samym sobie. Takim czynem jest choćby przytknięcie małego płomienia do jakiegoś drobnego miejsca belki. Czego przez to jeszcze nie uczyniono, robi się dalej samo przez się; zapalone miejsce belki łączy się z innemi jej miejscami, ona sama — z belkowaniem całego domu, ten zaś — z innemi domami, i tak powstaje wielki pożar, który pochłania własność i dobytek wielu innych ludzi prócz tych, przeciwko którym skierowana była zemsta, a nawet kosztuje życie wielu ludzi. Nie tkwiło to ani w ogólnym czynie ani w zamiarze tego, który tę rzecz rozpoczął. Ale, dalej, postępek posiada jeszcze inny objaw ogólny: dla celów postępującego był on tylko zemstą przeciwko jednostce przez zniszczenie jego własności; ale jest on prócz tego przestępstwem, a to zawiera z kolei karę za nie. Nie tkwiło to, wprawdzie, w świadomości a tym mniej w woli działającego, ale jest jego czynem samym w sobie, jest tego czynu ogólnością, substancjalnością, która dokonywa się przez sam czyn. W przykładzie tym właśnie stwierdzić należy tylko to, że w bezpośrednim postępku może tkwić jeszcze coś dalszego, niż w woli i świadomości działającego. Jednakże przykład ten zawiera nadto myśl, że substancja postępku, a zatym sam postępek wogóle, odwraca się przeciwko temu, kto go dokonał, że staje się dla niego odwetem, który go niweczy.

To połączenie dwuch skrajności, realizowanie idei ogólnej w bezpośrednią rzeczywistość i wzniesienie jednostki do prawdy ogólnej, dokonywa się z początku przy warunku, że obie strony są względem siebie różne i obojętne. Działający mają w swej czynności skończone cele, odrębne interesy, ale są ludźmi wiedzącemi, myślącemi. Treść ich celów jest przeniknięta ogólnemi, istotnemi wyznacznikami prawa, dobra, obowiązku i t. d. Albowiem sama tylko żądza, dzikość i surowość chcenia jest poza widownią i zakresem dziejów po-

wszechnych. Te ogólne wyznaczniki, będące zarazem linjami kierowniczemi celów i postępków, mają określoną treść. Albowiem coś tak czczego, jak dobro dla dobra, nie ma wogóle miejsca w żywej rzeczywistości. Jeżeli się chce postępować, trzeba nietylko chcieć dobra, lecz trzeba wiedzieć, czy dobrem jest to lub coś innego. Jaką zaś treść stanowi dobro lub niedobro, słuszność lub niesłuszność, to dla zwykłych przypadków życia prywatnego zawiera się w prawach i obyczajach państwa. Wiedzieć o tym to rzecz niebardzo trudna. Każdy osobnik zajmuje pewne stanowisko, wie, czym jest słuszny, uczciwy sposób postępowania. Jeżeli w zwykłych stosunkach prywatnych twierdzi się, iż rzecz to taka trudna wybrać coś słusznego i dobrego, i jeżeli znajdowanie w tym wielu trudności i robienie skrupułów uważa się za wysoką moralność, to przypisać to raczej należy niedostatecznej albo złej woli, szukającej wybiegów od swych obowiązków, które nietrudno poznać, albo należy to uważać conajmniej za gnuśność umysłu rozważającego, któremu słabiutka wola nie daje wielkiego pola do czynu i dlatego gnuśność owa zwraca się do samego umysłu i rozpływa się w upodobaniu moralnym.

Inaczej w wielkich stosunkach dziejowych. Tutaj właśnie powstają wielkie zatargi pomiędzy istniejącemi, uznanemi obowiązkami, ustawami i prawami a możliwościami, które są przeciwstawne względem tego całokształtu, naruszają go, owszem, burzą jego podstawę i rzeczywistość, a zarazem posiadają treść, która może się także wydawać dobrą, naogół korzystną, istotną i konieczną. Otóż te możliwości stają się dziejowemi; zawierają ogólność innego rodzaju, niż ogólność, stanowiąca podstawę istnienia narodu albo państwa. Ogólność ta jest momentem idei wytwórczej, momentem ku sobie dążącej i pobudzającej prawdy. Ludzie dziejowi, osobistości historyczne są to ci, w czyich celach tkwi podobna ogólność.

Należy do nich istotnie Cezar, kiedy był w obawie, aby nie stracić swego stanowiska, jeżeli nie swej przewagi, to

przynajmniej równości, do której się wzniósł względem innych, stojących na czele państwa, i aby nie ulec tym, którzy mieli stać się jego wrogami. Wrogowie ci, którzy dążyli zarazem do osobistych swych celów, mieli za sobą formalne ustawy państwowe i moc pozoru prawnego. Cezar walczył w interesie zachowania sobie swego stanowiska, czci i bezpieczeństwa, a zwycięstwo nad przeciwnikami, których siłą było panowanie nad prowincjami państwa rzymskiego, było zarazem podbiciem całego państwa: w ten sposób, porzucając formę ustaw państwowych, stał się on władcą w państwie. To, co mu dało możność osiągnięcia swego, na razie negatywnego celu, mianowicie samowładztwa w Rzymie, było przecież koniecznym przeznaczeniem w dziejach Rzymu i świata, tak iż była to nietylko jego korzyść prywatna, lecz instynkt, który dokonał tego, co samo w sobie i przez się było na czasie. Otóż ci są wielcy w dziejach ludzie, których własne prywatne cele zawierają pierwiastek substancjalny, będący wolą ducha powszechnego. Należy ich nazwać bohaterami o tyle, że powołania swego nie czerpali z samego tylko spokojnego, uporządkowanego, przez całokształt istniejący uświęconego biegu rzeczy, lecz ze źródła, którego treść jest ukryta i nie dojrzała jeszcze do istnienia spółczesnego, z wewnętrznego ducha, który jest jeszcze podziemny, który uderza w świat zewnętrzny niby w skorupę i rozsadza ją, albowiem innym jest jądrem, niż jądro tej skorupy, — są to więc ludzie, którzy zdają się czerpać z siebie, a czyny ich stworzyły stan i stosunki powszechne, które wydają się ich tylko rzeczą i ich dziełem.

Osobniki takie nie miały w swych celach świadomości idei wogóle, lecz byli ludźmi praktycznemi i politycznemi. Ale byli zarazem ludźmi myślącemi, którzy mieli wiedzę o tym, co jest potrzebne i co jest na czasie. To jest właśnie prawdą ich czasów i ich świata, niejako gatunkiem najbliższym, który wewnętrznie był już obecny. Ich rzeczą było znać tę ogólność, ten konieczny, najbliższy stopień ich świata, uczynić go sobie celem i w cel ten włożyć

swą energję. Ludzie historyczni, bohaterowie pewnych czasów, muszą być przeto uznani za świadomych; ich postępki, ich mowy są najlepsze w tych czasach. Wielcy ludzie wytężali wolę, aby zaspokoić siebie, nie innych. To, coby uzyskali od innych w postaci zacnych zamiarów i rad, to byłoby raczej coś bardziej ciasnego i niewłaściwego, albowiem oni to właśnie najlepiej te sprawy rozumieli i raczej od nich następnie wszyscy się tego uczyli i uznawali za dobre albo się przynajmniej temu poddawali. Albowiem umysł przodujący jest wewnętrzną duszą wszystkich osobników, ale wnętrzem nieświadomym, które wielcy mężowie doprowadzają do ich świadomości. Dlatego też inni idą za swemi przewodnikami duchowemi, gdyż czują nieodpartą moc swego własnego ducha, którego napotykają. Jeżeli, dalej, rzucimy okiem na los tych osobników historycznych, których powołaniem było być przedstawicielami ducha powszechnego, to los ten nie był szczęśliwy. Do spokojnego spożywania nie dochodzili, ich całe życie było pracą i mozołem, ich całym przyrodzeniem była tylko ich namiętność. Gdy cel został osiągnięty, odpadają, niby próżna łupina od jądra. Jak Aleksander wcześnie umierają, jak Cezar zostają zamordowani, jak Napoleon — zesłani na św. Helenę. Tę okrutną pociechę, że ludzie historyczni nie byli tym, co się zowie szczęśliwe i do czego zdolne jest tylko życie prywatne, które może się dokonywać w bardzo różnorodnych okolicznościach zewnętrznych, — tę pociechę mogą sobie z dziejów czerpać ci, którym ona jest potrzebna. A potrzebna jest zazdrości, którą gniewa to, co wielkie, wybitne, która się stara uczynić to małym i znaleźć w nim braki. To też dostatecznie już udowodniono w czasach nowożytnych, iż panujący nie są naogół szczęśliwi na tronie, wobec czego już im się to daruje i uważa się za rzecz możliwą do zniesienia, iż się nie samemu, lecz oni na tronie zasiadają. — Człowiek wolny zresztą nie jest zazdrosny, lecz chętnie uznaje to, co wielkie i wzniosłe, i raduje się że to istnieje.

Tych więc ludzi historycznych należy rozważać według tych ogólnych momentów, które stwarzają interesy, a przeto i namiętności osobników. Są to ludzie wielcy, ponieważ pragnęli i dokonali właśnie czegoś wielkiego i przytym nie czegoś urojonego, domniemanego, lecz słusznego i koniecznego. Ten sposób rozważania wyłącza też tak zwane psychologiczne badanie, które w najlepszej służbie u zazdrości, potrafi wszystkie uczynki wyjaśnić według skłonności serca i nadać im postać podmiotową, jakgdyby sprawcy tych uczynków wszystkiego dokonali z jakiejś małej lub wielkiej namiętności, z żądzy, a wskutek tych namiętności i żądzy nie byli ludźmi moralnemi. Aleksander Macedoński podbił w części Grecję, a następnie Azję, a więc był żądny podbojów. Działał z żądzy sławy, z żądzy podbojów, a dowodem, że to właśnie pchało go do czynów, jest, że dokonał tego, co dało sławę. Jakiż bakałarz nie wykazał o Aleksandrze Wielkim, o Juljuszu Cezarze, że ludzie ci poruszani byli przez takie namiętności, a przeto byli ludźmi niemoralnemi? z czego natychmiast wynika, że on, bakałarz, jest człowiekiem godniejszym, niż tamci, gdyż takich namiętności nie posiada, czego daje dowód przez to, iż Azji nie podbija, Darjusza, Porusa nie zwycięża, lecz owszem żyje, ale i innym żyć pozwala. — Ci psychologowie uczepiają się też głównie rozważania prywatnych stron owych wielkich postaci historycznych, stron, które są im właściwe jako osobom prywatnym. Człowiek musi jeść i pić, ma stosunki z przyjaciółmi i znajomemi, posiada uczucia i porywy chwili. Dla kamerdynera niema bohatera, tak głosi znane przysłowie; ja zaś dodałem — a Goethe powtórzył to w dziesięć lat potym —: ale nie dlatego, że ten nie jest bohaterem, lecz że tamten jest kamerdynerem. On przecież zdejmuje bohaterowi buty, pomaga mu przy pójściu do łóżka, wie, iż chętnie pija szampana i t. d.— Osoby historyczne, usługiwane w dziejopisarstwie przez takich psychologicznych kamerdynerów, źle na tym wychodzą; są przez tych swoich kamerdynerów niwelowani, stawiani na jednym poziomie albo raczej o parę szczebli niżej od moral-

ności takich świetnych znawców ludzi. Tersytes homerowski, który łaje królów, jest trwałą figurą po wsze czasy. Wprawdzie nie otrzymuje on we wszystkich czasach, tak jak w homerowskich, uderzeń t. zn. batogów solidną pałką, ale jego zazdrość, jego zarozumiałość jest strzałą, którą nosi w ciele, a nieśmiertelnym robakiem, który go toczy, jest męka, że jego zacne zamiary i połajania są przecież w świecie całkiem bezskuteczne. Można się też cieszyć z losu tersytyzmu.

Osobnik historyczny nie posiada trzeźwości, aby chcieć tego lub owego, aby mieć wiele względów, lecz przynależy zupełnie bezwzględnie jednemu celowi. Dlatego też zdarza się, że taki osobnik lekkomyślnie traktuje inne wielkie, nawet święte sprawy, a postępowanie takie naraża się oczywiście na moralne zarzuty. Ale taka wielka postać musi zdeptać niejeden kwiat niewinny, musi niejedno zburzyć na swej drodze.

Szczególna sprawa namiętności jest więc nierozerwalnie związana z czynnością zasady ogólnej; albowiem ogólność ta wynika ze szczególności i określoności oraz ich negacji. Szczególności właśnie zwalczają się wzajemnie, a część ich jest skazana na zagładę. Nie idea ogólna poddaje się przeciwieństwu i walce, poddaje się niebezpieczeństwu; ona, nietknięta i nienaruszona, trzyma się w tyle. Należy to nazwać przebiegłością rozumu, że zamiast siebie każe działać namiętnościom, przyczym odpokutowuje i szkodę ponosi to, dzięki czemu rozum wkracza w istnienie. Zjawiskiem jest bowiem to, czego część jest nikła, a część dodatnia. Szczególność jest po większej części zbyt nikła wobec ogólności, osobniki zostają poświęcone i pominięte. Idea opłaca dziesięcinę za istnienie i znikomość nie z siebie, lecz z namiętności osobników.

Gdybyśmy teraz, poświęcając osobników, ich cele i zaspokojenie tych celów, pozwolili sobie widzieć ich szczęście wogóle pozostawione królestwu przypadku, do którego należą, i rozważać osobników wogóle w kategorji środków, to jednak jest w nich strona, którą w stosunku do rzeczy najwyższej musimy się wyrzec brać z tego tylko punktu widzenia, ponieważ stanowi ona wręcz nie coś podporządkowanego, lecz coś w nich wiecznego, boskiego. Jest to etyka, moralność, religijność. Jak z jednej strony powiedzieliśmy już wogóle, że czynność celu rozumowego dokonywa się przez osobników, tak ich stroną podmiotową jest ich interes, który wprawdzie był podany jako formalna strona ich potrzeb i popędów, ich wiary i poznania, ale przecież posiada nieskończone prawo do zaspokojenia. Kiedy mówimy o środku, przedstawiamy go sobie przedewszystkim jako coś zewnętrznego tylko względem celu, co w nim nie uczestniczy. W rzeczywistości jednak już przyrodzone rzeczy wogóle, nawet najzwyczajniejszy martwy przedmiot, używany jako środek, muszą posiadać tę właściwość, że celowi odpowiadają, muszą posiadać w sobie coś, co jest wspólne dla nich i dla celu. W tamtym znaczeniu całkiem zewnętrznym ludzie w najmniejszej mierze nie zachowują się tak, jak środki w stosunku do celu rozumowego; wraz z nim i przy jego sposobności nietylko zaspokajają ci ludzie swoje cele prywatne, różne co do treści z celem rozumowym, lecz uczestniczą w samym tym celu rozumowym, i przeto właśnie są celami w sobie, — celami w sobie nietylko formalnie, jak wszystko co żywe wogóle, którego samo życie indywidualne, co do treści, już jest czymś podporządkowanym życiu ludzkiemu i słusznie jest używane jako środek, lecz ludzie są celami w sobie również ze względu na treść celu. Określeniu temu podpada to właśnie, co pragniemy wywnioskować z kategorji środka: etyka, moralność, religijność. Człowiek jest mianowicie celem sam w sobie tylko dzięki boskości, która w nim tkwi, dzięki temu, co z samego początku było nazwane rozumem i, o ile jest czynny i sam się wyznacza, wolnością; i nie mogąc tu wchodzić w dalsze szczegóły, powiadamy, że właśnie religijność, moralność i t. d. posiadają tu swój grunt i swoje źródło i przez to zostają nawet wzniesione ponad zewnętrzną konieczność i przypadkowość w sobie. Należy tu jednak powiedzieć, że osobniki, o ile pozostawione są swojej wolności,

ponoszą winę za zepsucie moralne i religijne i za osłabienie moralności i religji. To jest właśnie oznaką absolutnego wysokiego powołania człowieka, żeby wiedział, co jest dobre i co złe, i żeby powołanie to właśnie było chceniem bądź dobra, bądź zła, — słowem, żeby mógł ponosić winę, winę nietylko za dobro, lecz również za zło, oraz winę nietylko za to, za owo lub za wszystko, lecz winę za dobro i zło przynależne do jego osobniczej wolności. Jedynie zwierzę jest naprawdę niewinne. Ale potrzebaby było daleko idących wyjaśnień, takich, jak o samej wolności, ażeby przeciąć lub usunąć wszystkie nieporozumienia, które tu zazwyczaj powstają, — wyjaśnień, że to, co się zowie niewinnością, oznacza niewiedzę samego nawet zła.

Przy rozważaniu losów, jakie spotykają w dziejach cnotę, moralność, a także religijność, nie mamy potrzeby wpadać w litanję skarg, że ludziom zacnym i zbożnym często albo nawet po większej części źle się dzieje na świecie, natomiast złym i niegodnym — dobrze. Przez powodzenie rozumie się zazwyczaj nader różne rzeczy, między innemi bogactwo, zaszczyty zewnętrzne i tym podobne. Ale kiedy mowa o tym, co byłoby celem samym w sobie i przez się, tego rodzaju tak zwanego powodzenia lub niepowodzenia tych lub innych poszczególnych jednostek nie można czynić momentem rozumnego porządku świata. Z większą słusznością, niż tylko szczęścia, okoliczności szczęśliwych dla osobników żąda się od celu świata, aby dobre, moralne, słuszne cele przezeń i w nim szukały swego wykonania i zabezpieczenia. Co czyni ludzi moralnie niezadowolonemi (a jest to niezadowolenie, z którego sobie robią uciechę), to fakt, że znajdują, iż rzeczywistość nie odpowiada celom, które oni uważają za słuszne i dobre (zwłaszcza dzisiaj ideały urządzeń państwowych); takiemu istnieniu przeciwstawiają powinność tego, co jest słusznością jakiejś rzeczy. Tutaj zaspokojenia żąda nie interes prywatny, nie namiętność, lecz rozum, prawo, wolność, a wymaganie to, uzbrojone w takie tytuły, podnosi wysoko głowę i nietylko z łatwością staje się

niezadowolone ze stanu świata, lecz się przeciwko niemu buntuje. Ażeby ocenić takie uczucie i takie poglądy, trzebaby było przystąpić do zbadania stawianych wymagań, mniemań bardzo asertorycznych. Pod tym względem nigdy nie wyrażano ogólnych zdań i myśli z większemi uroszczeniami, niż w naszych czasach. Jeżeli kiedyindziej dzieje przedstawiały się jak gdyby walką namiętności, to w czasach naszych, chociaż namiętności nie brak, okazują one w części wzajemną walkę w imieniu myśli, w części walkę namiętności i interesów podmiotowych, ale w istocie tylko pod nazwą takich wyższych uroszczeń. W imię tego, co było przytoczone jako powołanie rozumu, owe wymagania prawa, które powinny istnieć, uchodzą przeto za cele absolutne, tak samo jak religja, moralność, etyka. Jak się rzekło, niema teraz nic częstszego nad skargę, że ideały, stawiane przez wyobraźnię, nie są urzeczywistniane, że te wspaniałe sny burzy zimna rzeczywistość. Ideały te, które rozbijają się na drodze życia o skałę twardej rzeczywistości i giną, mogą być tylko podmiotowe i należeć do indywidualności jednostki, uważającej się za rzecz najwyższą i najmędrszą. Nie należą one właściwie tutaj. Albowiem to, co osobnik wysnuwa sobie w swej jednostkowości, nie może być prawem dla rzeczywistości powszechnej, tak samo jak prawo powszechne nie jest jedynie dla poszczególnych osobników, które wskutek niego mogą być bardzo pokrzywdzone. Ale przez ideał rozumie się także ideał rozumu, dobra, prawdy. Poeci, jak Schiller, przedstawili to w sposób bardzo wzruszający i pełen wrażenia z uczuciem głębokiego smutku, że takie ideały nie mogły znaleźć urzeczywistnienia. Kiedy więc wbrew temu twierdzimy, że rozum powszechny dokonywa się, to, oczywiście, nie dotyczy to poszczególnych spraw empirycznych; te bowiem mogą być lepsze lub gorsze, gdyż tutaj przypadek, odrębność otrzymuje od pojęcia moc wykonywania swego olbrzymiego prawa. Tak więc szczegółom zjawiska wiele można zarzucić. Te podmiotowe zarzuty, które mają na widoku tylko jednostkę i jej braki, nie poznając w zjawisku

rozumu powszechnego, są łatwe, a przytaczając zapewnienie dobrych zamiarów dla dobra całości i nadając sobie pozory dobrego serca, mogą przybierać olbrzymią wielkość i rozpowszechnienie. Łatwiej poznać braki jednostek, państw, kierownictwa świata, niż ich prawdziwą zawartość. Albowiem przy zarzutach ujemnych staje się wzniośle i z wielką miną ponad rzeczą, bez wniknięcia w nią, t. zn. bez uchwycenia jej samej, jej pierwiastku dodatniego. Starość czyni naogół łagodniejszym, młodość jest zawsze niezadowolona; dojrzałość sądu podczas starości wynika nietylko stąd, że starość wskutek braku zainteresowania toleruje rzeczy niegodne, lecz, nauczona głębiej powagą życia, skierowana jest na substancjalną, istotną stronę rzeczy. — Otóż poznanie, do którego, w przeciwieństwie do owych ideałów, ma prowadzić filozofja, polega na tym, że świat rzeczywisty jest taki, jakim być powinien, że prawdziwe dobro, powszechny rozum boski jest również mocą do wytwarzania samego siebie (4). Tym dobrem, tym rozumem w jego najkonkretniejszym wyobrażeniu jest Bóg. Bóg panuje nad światem, treścią jego panowania, wykonaniem jego planu są dzieje powszechne. Filozofja pragnie uchwycić ten plan; albowiem tylko to, co się dokonywa według niego, posiada rzeczywistość, a co mu nie odpowiada, jest jeno gnuśnym trwaniem. Wobec jasnego światła tej boskiej idei, która nie jest samym tylko ideałem, znika pozór, jakoby świat był szalonym, głupim zjawiskiem. Filozofja pragnie poznać treść, rzeczywistość idei boskiej i usprawiedliwić wzgardzoną rzeczywistość. Albowiem rozum jest rozumieniem dzieła boskiego. Co zaś dotyczy wogóle braków, pogwałcenia i zaniku religijnych, moralnych i etycznych celów i stanów, to trzeba powiedzieć, że te cele i stany są wprawdzie w swej istocie wewnętrznej nieskończone i wieczne, ale ich ukształtowanie może mieć charakter ograniczony, a mianowicie podlegać związkowi przyrodniczemu i nakazom przypadkowości. Dlatego też są znikome i narażone na braki i pogwałcenie. Religja i moralność, jako same w sobie powszechne jestestwa,

mają przecież tę własność, że są obecne w duszy osobniczej zgodnie ze swym pojęciem, a więc prawdziwie, aczkolwiek nie mają tu całej rozciągłości swego ukształtowania, nie mają zastosowania do rozwiniętych stosunków. Religijność, moralność ograniczonego życia—jakiegoś pasterza, wieśniaka w swej ześrodkowanej odrębności i swym ograniczeniu do nielicznych i zupełnie prostych stosunków życia, posiada wartość nieskończoną, posiada tę samą wartość, co religijność i moralność wykształconego poznania i bogatego w zakres stosunków i postępków życia. Ten wewnętrzny ośrodek, ta prosta dziedzina prawa wolności podmiotowej, ognisko woli, postanowienia i czynu, oderwana treść sumienia, to, w czym się zawiera wina i wartość osobnika, pozostaje nienaruszone i jest zupełnie wyłączone z samej tylko hałaśliwości dziejów powszechnych i ze zmienności nietylko zewnętrznej i doczesnej, lecz również z tej, którą sprowadza sama absolutna konieczność pojęcia wolności. Naogół jednak pamiętać należy, że to, co jest w świecie usprawiedliwione jako szlachetne i wspaniałe, ma nad sobą jeszcze coś wyższego Prawo ducha powszechnego przewyższa wszystkie prawa poszczególne.

Niechaj to wystarczy o tym, co dotyczy środków, któremi posługuje się duch powszechny dla urzeczywistnienia swego pojęcia. Prosta i oderwana jest czynność podmiotów, w których tkwi rozum, jako tej czynności sama w sobie istota substancjalna, ale podstawa ta jest dla niej na razie ciemna, a dla podmiotów ukryta. Przedmiot staje się jednak bardziej złożonym i trudnym, kiedy rozważamy osobników nietylko jako czynnych, lecz konkretniej z określoną treścią ich religji i moralności, z objawami, które biorą udział w rozumie, a więc i w jego absolutnej prawomocności. Tutaj stosunek samego tylko środka do celu odpada, a główne punkty widzenia, poruszone co do stosunku absolutnego celu ducha, były już w krótkości rozpatrzone.

c) Trzecia sprawa polega na tym, jaki cel ma być dokonany przy pomocy tych środków, t. j. chodzi tu o jego

ukształtowanie w rzeczywistości. Była mowa o środkach, ale przy przeprowadzaniu podmiotowego, skończonego celu mamy też jeszcze moment tworzywa, które dla urzeczywistnienia tych celów istnieje albo musi być zdobyte. Pytanie brzmiałoby więc w ten sposób: jakie jest tworzywo, w którym rozumny skończony cel bywa przeprowadzany? Tym tworzywem jest przedewszystkim sam znowu podmiot, potrzeby ludzi, podmiotowość wogóle. W ludzkiej wiedzy i chceniu rozum dochodzi do istnienia, jako w swym tworzywie. Wola podmiotowa była traktowana jako posiadająca cel, który jest prawdą jakiejś rzeczywistości, tymbardziej o ile jest wielką namiętnością o charakterze dziejowym. Jako wola podmiotowa w drobnych namiętnościach, jest ona zależna, a swe szczególne cele stara się zaspokoić tylko w granicach tej zależności. Ale wola podmiotowa posiada również życie substancjalne, rzeczywistość, w której się z istoty swej porusza, i istotność jest celem jej istnienia. Sama ta istotność jest zjednoczeniem woli podmiotowej z rozumną: jest to moralna całostka - państwo, będące rzeczywistością, w której osobnik posiada wolność i używa jej, o tyle jednak, o ile jest wiedzą, wiarą i chceniem zasady ogólnej; ale nie należy tego rozumieć w ten sposób, jakoby wola podmiotowa osobnika dochodziła do wykonania i używania tej wolności dzięki woli powszechnej, ta zaś była dla niej środkiem, jakoby podmiot obok innych podmiotów tak ograniczał swą wolność, że to wspólne ograniczenie, wzajemne skrępowanie wszystkich pozostawiałoby każdemu maleńkie miejsce, na którym mógłby się schronić; raczej prawo, moralność, państwo i tylko one są pozytywną rzeczywistością i zaspokojeniem wolności. Wolnością, którą się ogranicza, jest samowola, która się stosuje do szczególnych potrzeb.

Wola podmiotowa, namiętność jest pierwiastkiem czynnym, urzeczywistniającym; idea jest pierwiastkiem wewnętrznym; państwo jest istniejącym, rzeczywiście moralnym życiem. Albowiem jest ono jednią chcenia ogólnego, istotnego oraz podmiotowego, a to właśnie jest moralnością. Osobnik,

który żyje w tej jedni, posiada życie moralne, posiada wartość, która jedynie na tej substancjalności polega. Antygona u Sofoklesa powiada: przykazania boskie są nie od wczoraj ani od jutra, nie, one trwają bez końca, i niktby powiedzieć nie umiał, skąd one przyszły. Prawa moralności nie są przypadkowe, lecz są samą rozumnością. Otóż to, iżby substancjalność miała moc, była obecna i zachowywała się w rzeczywistych czynach ludzi i ich zamysłach — oto właśnie cel państwa (5). Jest to absolutną potrzebą rozumu, aby ta moralna całostka istniała; i na tym polega prawo i zasługa bohaterów, którzy założyli państwa, choćby najmniej rozwinięte. W dziejach powszechnych może być mowa tylko o narodach, które tworzą państwo. Bo należy wiedzieć, że państwo jest urzeczywistnieniem wolności, t. zn. absolutnego celu ostatecznego, że jest dla siebie samego; należy, dalej, wiedzieć, że wszelką wartość, jaką człowiek posiada, wszelką rzeczywistość duchową posiada jedynie dzięki państwu. Albowiem duchową jego rzeczywistością jest to, żeby dla niego, jako świadomego, przedmiotową była jego istota, rozumność, żeby miała dla niego przedmiotowe, bezpośrednie istnienie; tylko w ten sposób jest on świadomością, tylko w ten sposób tkwi on w obyczajach, w prawnym i moralnym życiu państwowym. Albowiem prawda jest jednią woli powszechnej i podmiotowej; powszechność zaś w państwie tkwi w ogólnych i rozumnych wyznacznikach. Państwo jest ideą boską w formie ziemskiej. Jest ono więc bliżej określonym przedmiotem dziejów powszechnych wogóle, gdzie wolność uzyskuje przedmiotowość i jej używa. Prawo bowiem jest przedmiotowością ducha i wolą w jej prawdzie; i tylko wola, posłuszna prawu, jest wolna, gdyż jest posłuszna sobie samej i jest sama przy sobie i jest wolna (6). Skoro państwo, ojczyzna stanowi wspólność istnienia, skoro podmiotowa wola człowieka poddaje się prawom, znika przeciwieństwo wolności i konieczności. Konieczna jest rozumność, jako coś substancjalnego, a wolni jesteśmy, gdy ją uznajemy jako

prawo i podlegamy jej jako substancji własnej naszej istoty; przedmiotowa i podmiotowa wola są wówczas pojednane i stanowią tę samą niewzruszoną całostkę. Moralność państwa nie ma charakteru etycznego, refleksyjnego, przy którym panuje przekonanie własne; moralność taka bliższa jest światu nowoczesnemu, gdy tymczasem prawdziwa i antyczna na tym polega, że każdy swego obowiązku się trzyma. Obywatel ateński czynił, co należy, niejako z instynktu; gdy jednak rozmyślam o przedmiocie swego uczynku, muszę mieć świadomość, że do instynktu przybyła wola. Moralność zaś jest obowiązkiem, jest prawem substancjalnym, jest drugą naturą, jak ją słusznie nazwano, gdyż pierwszą naturą człowieka jest jego bezpośredni, zwierzęcy byt.

Szczegółowe rozwinięcie państwa należy do filozofji prawa; trzeba tu jednak przypomnieć, że w teorjach spółczesnych obiegają różnorodne co do państwa błędy, które uchodzą za ustalone prawdy i stały się przesądami, kilka z nich tylko przytoczymy, a przedewszystkim takie, które mają związek z celem naszej historji.

Spotykamy się tu najprzód z prostym przeciwieństwem naszego pojmowania, iż państwo jest urzeczywistnieniem wolności, mianowicie z poglądem, jakoby człowiek był z przyrodzenia wolny, w społeczeństwie zaś i państwie, w które jednocześnie wstępuje z konieczności, tę wolność przyrodzoną musi ograniczać (7). Że człowiek jest z przyrodzenia wolny, to jest słuszne w tym znaczeniu, że jest on wolny zgodnie ze swym pojęciem, ale przeto właśnie tylko z przeznaczenia swego, t. j. tylko sam w sobie; przyrodzenie przedmiotu znaczy przecież tyle, co jego pojęcie. Ale zarazem rozumie się przez to pojęcie i włącza się w nie i to również, jaki jest człowiek w swym przyrodzonym tylko bezpośrednim istnieniu. W tym znaczeniu przyjmuje się wogóle stan przyrodzony, w którym przedstawia się człowieka jako posiadającego swe przyrodzone prawa w nieograniczonym wyrażaniu i użyciu swej wolności. Przypuszczenie to nie ma znaczenia czegoś ściśle historycznego, i gdyby chciano brać

je poważnie, byłoby trudno udowodnić, że stan taki istnieje w czasach obecnych albo istniał kiedykolwiek w przeszłości. Zapewne, można wskazać stan dzikości, ale ten okazuje się związanym z namiętnościami barbarzyństwa i czynami gwałtu a wraz z tym, mimo małego rozwoju, nawet z tak zwanemi ograniczającemi wolność urządzeniami społecznemi. Przypuszczenie owo jest jednym z takich mglistych wytworów, które rodzi teorja, jednym z płynących z niej koniecznie wyobrażeń, któremu następnie podsuwa ona istnienie, nie usprawiedliwiając się jednak co do tego w sposób historyczny.

Stan przyrodzony jest co do swego pojęcia taki, jakim go znajdujemy empirycznie w istnieniu. Wolność jako idealność bezpośredniości i przyrodzoności nie jest bezpośredniością i przyrodzonością, lecz musi być raczej nabyta dopiero i uzyskana, a mianowicie za nieskończonym pośrednictwem ćwiczenia wiedzy i woli. Dlatego stan przyrodzony jest raczej stanem niesprawiedliwości, gwałtu, nieposkromionego popędu przyrodzonego do nieludzkich czynów i uczuć. Zapewne, natrafia to na ograniczenie ze strony państwa i społeczeństwa, ale jest to takież ograniczenie owych tępych uczuć i surowych popędów, jakie później dotyka refleksyjnego zamiłowania do samowoli i namiętności. Ograniczenie to stanowi owo pośrednictwo, dzięki któremu dopiero wytwarza się świadomość i chęć wolności, tej wolności, która jest prawdziwa, t. j. zgodna z rozumem i własnym pojęciem. Według jej pojęcia, należy do niej prawo i moralność, a te są same w sobie i dla siebie ogólnemi jestestwami, przedmiotami i celami, które muszą być odnalezione przez czynność myślenia, odróżniającego się od zmysłowości i rozwijającego się wbrew niej, i muszą być z powrotem wdrożone i wcielone w zmysłową na razie wolę i właśnie wbrew niej. Jest to zwykłym niezrozumieniem wolności, że zna się ją tylko w formalnym, podmiotowym znaczeniu, w oderwaniu od jej istotnych przedmiotów i celów; w ten sposób ograniczenie popędu, żądzy, namiętności, przynależnej tylko prywatnemu osobnikowi jako takiemu, ograniczenie samowoli i upodobania

jest przyjmowane za ograniczenie wolności. Tymczasem ograniczenie takie jest wprost warunkiem, z którego wypływa wyzwolenie, państwo zaś i społeczeństwo są to stany, w których wolność raczej się urzeczywistnia.

Po drugie, wspomnieć należy o innym pojmowaniu, które skierowane jest wogóle przeciwko przeobrażeniu prawa w formę ustawową. Stan patrjarchalny bądź w swej całości, bądź przynajmniej w oddzielnych rozgałęzieniach uważa się za stosunek, w którym łącznie z pierwiastkiem prawnym zostaje zaspokojony pierwiastek moralny i uczuciowy, a sama sprawiedliwość wykonywana jest w swej treści naprawdę tylko w związku z niemi. U podstawy stanu patrjarchalnego tkwi stosunek rodzinny, który rozwija pierwszy stopień moralności, gdy państwo stanowi drugi. Stosunek patrjarchalny jest stanem przejściowym, w którym rodzina wzrosła już do szczepu albo ludu, a przeto więzy przestały już być tylko więzami miłości i zaufania i stały się związkiem służby. Należy tu mówić z początku o moralności rodzinnej. Rodzina jest tylko jedną osobą, jej członkowie osobowość swoją (stąd stosunek prawny oraz dalsze prywatne interesy i egoizmy) albo ustąpili jedni drugim (rodzice), albo jej jeszcze nie osiągnęli (dzieci, które z początku znajdują się w przytoczonym wyżej stanie przyrodzonym). Znajdują się przeto w jedni uczucia, miłości, w zaufaniu, wierze wzajemnej; w miłości osobnik posiada świadomość siebie w świadomości cudzej, jest siebie pozbawiony i w tym wzajemnym wyzbyciu się siebie pozyskał siebie (zarówno obcość jak siebie samego, jako jednię z innemi). Dalsze interesy potrzeb, zewnętrznych okoliczności życia, jako też wychowanie w nich, ze względu na dzieci, wytwarzają wspólny cel. Duch rodziny, penaty są zarówno jedną istotą substancjalną, jako też duchem narodu w państwie, moralność zaś polega w obu na uczuciu, świadomości i chceniu nie w indywidualnej osobowości i jej interesach, lecz w powszechnej osobowości wszystkich członków narodu albo państwa. Ale ta jedność w rodzinie jest z istoty swej uczuciowa, pozostaje w obrębie

przyrodzoności; pietyzm rodzinny powinien być jaknajwyżej ceniony przez państwo; dzięki pietyzmowi państwo posiada jako swych członków takich osobników, które jako takie, już same przez się są moralne (albowiem jako osoby nie są moralne), państwu zaś dają tę wygodną podstawę, że się czują jako jedno z całością. Ale rozszerzenie rodziny do całostki patrjarchalnej przekracza więzy pokrewieństwa krwi, przyrodzone strony swej podstawy, a poza nią osobniki muszą wejść w stan osobowości. Rozpatrywanie stosunku patrjarchalnego w jego szerszym zakresie doprowadziłoby również do tego, aby rozważać formę teokracji; głowa rodu patrjarchalnego jest też jego kapłanem. Jeżeli rodzina nie wyodrębniła się jeszcze wogóle od obywatelskiego społeczeństwa i państwa, to nie nastąpiło jeszcze wyodrębnienie z niej religji, tymbardziej, że sam pietyzm rodzinny stanowi wewnętrzną stronę uczucia.

Rozpatrywaliśmy dwie strony wolności: przedmiotową i podmiotową; kiedy więc jako wolność ustala się to, że jednostki oddają się dobrowolnie, to łatwo zrozumieć, że ma się tu na myśli tylko moment podmiotowy. Z zasady tej wynika wprost, że wszelkie prawo posiada moc o tyle tylko, o ile wszyscy są co do niego zgodni. Dochodzi się tu zaraz do orzeczenia, że mniejszość musi ustępować przed większością; a więc większość rozstrzyga. Ale już J. J. Rousseau zauważył, że wówczas niema już wolności, gdyż nie zważa się na wolę mniejszości. W sejmie polskim każdy członek musiał wyrazić swą zgodę i gwoli tej wolności państwo zginęło. Zresztą niebezpiecznym i fałszywym jest przypuszczenie, jakoby jedynie lud posiadał rozum i poznanie i wiedział, co jest słuszne; każde bowiem stronnictwo w narodzie może się narzucać jako naród, a to, co stanowi państwo, jest rzeczą rozwiniętego poznania, nie zaś ludu.

Jeżeli zasadę woli poszczególnej kładzie się u podstawy wolności państwowej, jako jedyny jej wyznacznik, tak iż na wszystko, co się dzieje w państwie i dla państwa, każda jednostka ma wyrazić swą zgodę, to właściwie ustawy niema.

Jedynym urządzeniem, któregoby było potrzeba, byłby pozbawiony woli ośrodek, któryby uwzględniał to, co mu się wydaje potrzebami państwa i ogłaszał swe mniemanie, dalej zaś potrzebaby było mechanizmu zwoływania jednostek, ich głosowania i arytmetycznego zabiegu przy obliczaniu i porównywaniu liczby głosów za różnemi wnioskami, przez co oznaczona byłaby już uchwała. Państwo jest abstrakcją i realność — w sobie ogólną tylko — posiada w obywatelach, ale jest rzeczywiste, i jego ogólne tylko istnienie musi się wyrażać w osobniczej woli i czynności. Rodzi się potrzeba rządu i kierownictwa państwa wogóle, ujednostkowienie i wyodrębnienie tych, którzy mają trzymać ster spraw państwowych, decydować o nich, określać sposób wykonania i rozkazywać obywatelom, którzy mają te sprawy w czyn wprowadzić. Jeżeli np. w ustrojach nawet demokratycznych lud postanowi wypowiedzieć wojnę, to przecież trzeba postawić na czele gienerała, który poprowadzi wojsko. Ustawa państwowa jest dopiero tym, przez co abstrakcja państwa dochodzi do życia i rzeczywistości, ale dzięki niej następuje też różnica pomiędzy rozkazującemi a posłusznemi. Być posłusznym — to wydaje się niezgodnym z wolnością, ci zaś, co rozkazują, zdają się czynić coś wręcz przeciwnego podstawie państwa, pojęciu wolności. Powiadają, że skoro już różnica pomiędzy rozkazywaniem a posłuszeństwem jest niezbędna, gdyż inaczej sprawa nie posuwałaby się naprzód — a zdaje się to tylko musem, koniecznością zewnętrzną a nawet sprzeczną z wolnością, przyjmowaną abstrakcyjnie — to należy to przynajmniej tak urządzić, ażeby obywatele możliwie jak najmniej musieli być posłuszni, a rozkazom była pozostawiona możliwie jak najmniejsza dowolność, ażeby treść tego, do czego niezbędne jest rozkazywanie, w sprawach ważniejszych oznaczana była nawet i uchwalana przez naród, przez wolę wielu albo wszystkich jednostek, przyczym znowu państwo, jako rzeczywistość, jako osobnicza jednia, powinno posiadać siłę i moc. Najpierwszym określeniem jest wogóle: różnica pomiędzy rządzącemi a rządzonemi; słusznie też

podzielono ustawy państwowe naogół na monarchję, arystokrację i demokrację, przyczym trzeba tylko zauważyć, że w samej monarchji znowu należy rozróżniać pomiędzy despotyzmem a monarchją jako taką, że przy wszystkich czerpanych z pojęcia podziałach wyróżnia się tylko określenie podstawowe, a przez to nie ma się na myśli, że przy swym konkretnym objawie musiałoby być wyczerpane jako jedna postać, gatunek czy rodzaj, zwłaszcza zaś pamiętać należy, że owe rodzaje dopuszczają mnóstwo poszczególnych odmian nietylko owych ogólnych porządków samych w sobie, lecz również takich, które są mieszaniną wielu porządków istotnych, a przeto są wytworami niekształtnemi, niemożliwemi do utrzymania, niekonsekwentnemi. W tym sporze pytanie brzmi więc w ten sposób: jaka ustawa jest najlepsza, t. zn. dzięki jakim urządzeniom, organizacji albo mechanizmowi potęgi państwowej cel państwa osiąga się najpewniej. Jużci, cel ten może ujęty w rozmaity sposób, np. jako spokojne zażywanie życia obywatelskiego, jako powszechna szczęśliwość. Takie cele zrodziły tak zwane ideały rządu państwowego a przytym zwłaszcza ideały wychowania książąt (Fénelon) lub panujących, wogóle arystokracji (Platon), albowiem główna rzecz polega tu na charakterze jednostek, które stają na czele, a przy ideałach tych nie myśli się wcale o treści ustrojowych urządzeń państwowych. Pytanie dotyczące najlepszych ustaw stawiane jest często w tym duchu, jakgdyby teorja nietylko była rzeczą podmiotowego, swobodnego przekonania, lecz jakgdyby również rzeczywiste zaprowadzenie jakichś ustaw, uznanych za najlepsze lub lepsze, było wynikiem postanowienia, ujętego całkiem teoretycznie, jakgdyby rodzaj ustaw państwowych mógł być rzeczą zupełnie wolnego i jedynie przez rozwagę oznaczonego wyboru. W tym całkiem naiwnym przekonaniu, wprawdzie nie lud perski, ale bądź co bądź dygnitarze perscy, którzy się sprzysięgli dla obalenia samozwańczego Smerdisa i magów, naradzali się po udanym przedsięwzięciu, jakie mają wprowadzić w Persji ustawy pań-

stwowe, gdy już nie było potomków rodziny królewskiej Herodot zaś tak samo naiwnie opowiada o tej naradzie.

Dzisiaj nie przedstawia się już ustaw państwowych jakiegoś kraju lub narodu jako zdanych na wolny wybór. Tkwiące u podstawy, ale abstrakcyjnie ujęte określenie wolności powoduje, że bardzo powszechnie za jedynie sprawiedliwą i prawdziwą ustawę uchodzi w teorji rzecz pospolita, i nawet wielu mężów, którzy w ustroju monarchicznym zajmują wysokie stanowiska administracyjne, nie opierają temu poglądowi, lecz się do niego skłaniają; tylko rozumieją, że taki ustrój, choć byłby najlepszy, nie może być w rzeczywistości wprowadzony wszędzie, a ponieważ ludzie już są tacy, jacy są, należy się zadowolić mniejszą wolnością, do tego stopnia, że w tych danych okolicznościach i przy tym moralnym stanie narodu ustrój monarchiczny jest najpożyteczniejszy. I przy tym również poglądzie uzależnia się konieczność określonego ustroju państwowego od jego stanu, jako zewnętrznej tylko przypadkowości. Wyobrażenie takie opiera się na rozdziale, który czyni refleksja rozsądkowa pomiędzy pojęciem a jego realnością, gdy trzyma się tylko pojęcia abstrakcyjnego a przeto nieprawdziwego, nie ujmuje idei czyli — co w treści, acz nie w formie, na jedno wychodzi — nie ujmuje konkretnie narodu i państwa. Później jeszcze trzeba będzie wykazać, że ustrój narodu z jego religją, z jego sztuką i filozofją, a przynajmniej z jego wyobrażeniami i myślami, jego kulturą wogóle (żeby nie wymieniać w dalszym ciągu innych potęg zewnętrznych, jako to klimatu, sąsiedztwa, stanowiska w świecie) — że wszystko to wytwarza substancję ducha. Państwo jest osobniczą całością, w której nie można oddzielnie rozpatrywać i wybrać jakiejś szczególnej, choćby nader ważnej strony, jak ustrój państwowy, w wyodrębnieniu dla niej samej i dla rozważań tylko jej dotyczących. Niedość, że ustrój jest czymś tak ściśle razem istniejącym z potęgami duchowemi i od nich zależnym, lecz wyraz całej duchowej indywidualności łącznie z całokształtem wszystkich jej sił jest tylko momentem w dziejach całości

i jest z góry oznaczony w ich biegu, co stanowi najwyższą sankcję ustroju, jako też jego najwyższą konieczność. Pierwsze wytworzenie państwa ma charakter nakazodawczy i instynktowy. Ale i posłuszeństwo i władza, obawa przed panującym jest już związkiem woli. Już w pierwotnych państwach zdarza się, że szczególna wola osobników nie ma znaczenia, że ludzie wyrzekają się wszelkiej prywaty, że wola powszechna jest czymś istotnym. Tą jednią powszechności i jednostkowości jest sama idea, która jest obecna jako państwo i następnie wykształca się dalej w sobie. Dalej, abstrakcyjny, ale konieczny przebieg rozwoju prawdziwie samoistnych państw jest taki, że zaczynają one od królestwa, bądź patrjarchalnego, bądź wojennego. Potym muszą wystąpić odrębność i jednostkowość, — w arystokracji i demokracji. Wynikiem tego jest poddanie tej odrębności jednej potędze, która wręcz może być jeno taka, poza którą warstwy odrębne mają samoistność, to jest może być tylko monarchiczną. W ten sposób rozróżniać należy pierwsze i drugie królestwo. — Przebieg ten jest konieczny, tak iż w nim za każdym razem nastąpić musi określony ustrój, który nie jest rzeczą wyboru, lecz tylko tym, co odpowiada właśnie duchowi narodu.

W ustroju państwowym chodzi o wytworzenie rozumnego, t. j. politycznego stanu w samym sobie, o wyzwolenie momentów pojęcia, tak iżby władze poszczególne różniły się między sobą, uzupełniały się wzajemnie, ale zarówno współdziałały w swej wolności dla jednego celu i były przezeń podtrzymywane, t. j. tworzyły ustrojową całość. W ten sposób państwo jest rozumną i przedmiotowo siebie świadomą i dla siebie istniejącą wolnością. Przedmiotowością jego jest bowiem to, że jego momenty istnieją nie idealnie, lecz we właściwej realności, a w swej stosującej się do siebie samych działalności przechodzą wręcz w działalność, dzięki której wytwarza się i wynika całość, dusza, osobnicza jednia.

Państwo jest ideą duchową w wyrazie zewnętrznym ludzkiej woli i jej wolności. Przeto należą do niego wogóle z istoty swej zmiany w dziejach, a momenty idei występują w dziejach jako różne zasady. Ustroje, w których narody historyczne osiągnęły swój rozkwit, są swoiste tym narodom, a więc nie są jakąś podstawą powszechną, tak iżby różnorodność polegała tylko na określonym sposobie wytwarzania się i rozwoju, lecz polega ona na różnorodności zasad. Dlatego z porównania ustrojów u dawnych narodów historycznych wynika, że nie można z nich, że tak powiemy, niczego się nauczyć dla wytworzenia ostatecznej zasady ustroju, zasady naszych czasów. Z nauką i sztuką rzecz się ma całkiem inaczej; t. np. filozofja starożytna jest do tego stopnia podstawą nowożytnej, że musi się w niej wręcz zawierać i stanowi jej grunt. Stosunek ten przedstawia się jako nierozerwalne wznowienie tego samego gmachu, którego fundament, mury i dach pozostały jeszcze te same. W sztuce — grecka jest w formie najwyższym nawet wzorem. Ze względu jednak na ustrój państwowy sprawa przedstawia się całkiem inaczej, tutaj starożytność i nowożytność nie mają wspólnej zasady istotnej. Zapewne, wspólne są oderwane określenia i teorje o rządzie sprawiedliwym, że wiedza i cnota muszą w nim przewodniczyć. Ale niema nic tak niewłaściwego, jak kiedy się dla urządzeń państwowych w naszych czasach pragnie czerpać przykłady od Greków i Rzymian albo ludów wschodnich. Ze Wschodu można zaczerpać piękne obrazy stanu patrjarchalnego, rządów ojcowskich, uległości ludów, od Greków i Rzymian — opisy wolności ludu. U nich znajdujemy pojęcie wolnego ustroju w tej formie, że wszyscy obywatele powinni brać udział w naradach i postanowieniach, dotyczących okoliczności i praw publicznych. I w naszych czasach jest to mniemaniem powszechnym, z tą tylko odmianą, że ponieważ państwa nasze są tak wielkie, a ludność ich jest tak liczna, więc powinna ona wyrażać swą wolę przy uchwałach w sprawach

publicznych nie bezpośrednio, lecz pośrednio przez przedstawicieli, t. zn. w prawodawstwie wogóle naród powinien być zastępowany przez posłów. Tak zwany ustrój przedstawicielski jest określeniem, z którym wiążemy wyobrażenie ustroju wolnego, tak iż stało się to już trwałym przesądem. Odróżnia się przytym naród i rząd. W tym prawie tkwi jednak złośliwość, będąca sztuczką złej woli, jakoby naród był całostką. Daleka jest wyobrażeniu temu zasada jednostkowości, absolutności woli podmiotowej, o czym wyżej była mowa. — Rzecz główna, że wolność, zgodnie ze swym określeniem pojęciowym, ma jako zasadę nie podmiotową wolę i samowolę, lecz wiedzę o woli powszechnej, i że całokształt wolności stanowi swobodny rozwój jej momentów. Wola podmiotowa jest określeniem całkiem formalnym, w którym nie zawiera się wcale to, czego ona jest wolą. Tylko wola rozumna jest tą powszechnością, która określa się i rozwija sama przez się i rozkłada swe momenty jako członki ustrojowe. O takim tumie gotyckim starożytni nic nie wiedzieli.

Ustaliliśmy poprzednio dwa momenty: jeden — ideę wolności czyli absolutny cel ostateczny, drugi — środki wolności, podmiotową stronę wiedzy i chcenia z ich żywością, ruchliwością i czynnością. Dalej, poznaliśmy państwo jako moralną całostkę i realność wolności, a przeto jako przedmiotową jednię tych dwuch momentów. Bo aczkolwiek w rozważaniach odróżniamy obie strony, to należy zaznaczyć, że są one ściśle z sobą związane, i związek ten tkwi w każdej z tych stron, pomimo że rozważamy je oddzielnie. Ideę poznaliśmy z jednej strony w jej wyrazie, jako świadomą siebie i siebie chcącą wolność, która tylko siebie ma na celu: jest to zarazem prostym pojęciem rozumu, a zarówno tym, cośmy nazwali podmiotem, samowiedzą, duchem w świecie bytującym. Rozpatrując, z drugiej strony, podmiotowość, znajdujemy, że podmiotowa wiedza i chcenie są myśleniem. Skoro jednak myśląc wiem i chcę, chcę przedmiotu ogólnego, substancjalności czegoś rozumnego samego w sobie i przez się. Widzimy więc zjednoczenie, istniejące samo w sobie,

pomiędzy stroną przedmiotową, pojęciem, a stroną podmiotową. Bytowaniem przedmiotowym tego zjednoczenia jest państwo, które w ten sposób jest podstawą i ośrodkiem innych konkretnych stron życia narodu: sztuki, prawa, obyczajów, religji, nauki. Wszelka czynność duchowa ma tylko na celu uświadomienie sobie tego zjednoczenia, t. j. własnej wolności. Pomiędzy formami tego świadomego zjednoczenia góruje religja. W niej duch bytujący, duch świata uświadamia sobie ducha absolutnego, a w tej świadomości istoty samej w sobie i przez się wola człowieka wyrzeka się swych odrębnych potrzeb; usuwa je na stronę w zbożnym uczuciu, w którym nie może jej już chodzić o rzeczy prywatne. Przez ofiarę człowiek wyraża, że się wyzbywa swej własności, swej woli, swych odrębnych uczuć. Religijne skupienie ducha zjawia się jako uczucie, ale przechodzi też w rozmyślanie; kult jest uzewnętrznieniem rozmyślań. Drugą formą zjednoczenia przedmiotowości i podmiotowości w duchu jest sztuka: wstępuje ona bardziej w rzeczywistość i zmysłowość, niż religja; w swym najgodniejszym objawie ma ona przedstawić wprawdzie nie ducha Boga, lecz postać Boga, a dalej boskość i duchowość wogóle. Boskość powinna się stać, dzięki sztuce, oglądową, sztuka przedstawia boskość wyobraźni i oglądowi. — Prawda przenika jednak nietylko do wyobrażenia i uczucia, jak w religji, i do oglądu, jak w sztuce, lecz również do myślącego ducha; otrzymujemy przeto trzecią formę zjednoczenia, — filozofję. Jest też ona formą najwyższą, najwolniejszą i najmądrzejszą. Nie może być zamiarem naszym bliższe rozpatrywanie tych trzech form; musiały być tylko wymienione, ponieważ znajdują się na tym samym gruncie, co przedmiot, którym się tu zajmujemy, — państwo.

Ogólność, która się odsłania i zostaje uświadomiona w państwie, forma, w którą się przybiera wszystko, co jest, jest tym, co stanowi wogóle kulturę narodu. Określona zaś treść, która otrzymuje formę ogólności i tkwi w konkretnej rzeczywistości, stanowiącej państwo, jest duchem narodu

samego. Rzeczywiste państwo jest ożywione tym duchem we wszystkich swych poszczególnych sprawach, wojnach, instytucjach i t. d. Ale człowiek musi też wiedzieć o tym swoim duchu i istocie i zdawać sobie sprawę z pierwotnej z nim jedni. Powiedzieliśmy bowiem, że moralność jest jednią woli podmiotowej i powszechnej. Duch zaś powinien sobie z tego wyraźnie zdawać sprawę, a ośrodkiem tej wiedzy jest religja. Sztuka i nauka są tylko różnemi stronami i formami tej samej treści. — Przy rozważaniu religji chodzi o to, czy prawda, idea poznawana jest tylko w swym rozdziale czy też w swej prawdziwej jedni, — w swym rozdziale: kiedy Bóg uchodzi za abstrakcyjnie najwyższą istotę, pana ziemi i nieba, który jest w górze poza światem i z którego wypływa ludzka rzeczywistość,— w swej jedni: Bóg jako jednia powszechności i jednostkowości, gdy się w nim widzi pozytywnie również jednostkowość, w idei uczłowieczenia. Religja jest miejscem, w którym naród daje sobie określenie tego, co uważa za prawdę. Określenie zawiera wszystko, co należy do istoty przedmiotu, w nim przyrodzenie przedmiotu zostaje sprowadzone do prostego podstawowego wyrazu, jako zwierciadła wszelkiego wyrazu, jako ogólnej duszy wszelkiej szczegółowości. Wyobrażenie o Bogu stanowi przeto ogólną podstawę narodu.

W tym względzie religja ma jak najbliższy związek, z zasadą państwa. Wolność może istnieć tylko tam, gdzie indywidualność jest uświadamiana pozytywnie w istocie boskiej. Następnie, związek jest ten że byt światowy jest doczesny, porusza się w poszczególnych interesach, a przeto jest względny i nieusprawiedliwiony, otrzymuje usprawiedliwienie tylko o tyle, o ile ogólna jego dusza, zasada jest absolutnie usprawiedliwiona, takim zaś staje się tylko w ten sposób, że jest uświadamiany jako wyraz i istnienie istoty boskiej. Stąd to płynie, że państwo opiera się na religji. Słyszymy to w naszych czasach często, a przeważnie ma się tu na myśli tylko to, że

jednostki, jako bogobojne, tym skłonniejsze będą i gotowe do pełnienia swych obowiązków, ponieważ posłuszeństwo względem księcia i prawa daje się w ten sposób łatwo nawiązać do bogobojności. Bogobojność przecież, wznosząc ogólność ponad szczegółowość, może się zwrócić przeciwko księciu i prawu, stać się fanatyczną i działać przeciwko państwu, paląc i niszcząc jego budowle i urządzenia. Bogobojność powinna też, jak się sądzi, być rozważna i trzymana w granicach chłodu, aby się nie burzyła przeciwko temu, czego ma bronić i utrzymać, i aby tego nie zmiotła. Tkwi w niej przynajmniej taka możliwość.

Gdy się uzyskało słuszne przekonanie, że państwo spoczywa na religji, nadaje się jej takie stanowisko, jakgdyby dla istnienia i podtrzymania państwa należało wnieść do niego religję, w wiadrach i korczykach, aby ją wdrożyć umysłom. Jest to rzecz całkiem słuszna, że ludzie powinni być wychowani do religji, ale nie jako do czegoś, co jeszcze nie istnieje. Bo jeżeli należy powiedzieć, że państwo opiera się na religji, że ma w niej swe korzenie, to znaczy to w istocie, że z niej powstało i teraz oraz zawsze z niej powstaje, t. zn. zasady państwa muszą być traktowane jako mające wartość same w sobie i dla siebie, takiemi zaś stają się tylko o tyle, o ile są świadome jako objawy przyrodzenia boskiego. Jaka więc jest religja, takie jest państwo i jego ustrój; powstało ono rzeczywiście z religji, w ten mianowicie sposób, że państwo ateńskie, rzymskie było możliwe tylko przy swoistym pogaństwie tych narodów, a tak samo państwo katolickie innego ma ducha i inny ustrój, niż protestanckie.

Jeżeli owo nawoływanie, ów pęd i parcie do wdrożenia religji ma być, jak to się często wydaje, okrzykiem trwogi i wołaniem o ratunek, w którym wyraża się niebezpieczeństwo, że religja już w państwie zanikła albo ma całkowicie zaniknąć, to byłoby źle, a nawet gorzej, niż się owemu okrzykowi trwogi wydaje; sądzi on bowiem, że we wdrażaniu i zaszczepianiu posiada środek przeciwko złu; ale religja nie

jest wogóle czymś takim, co się w ten sposób robi; jej urabianie się tkwi znacznie głębiej.

Inną i przeciwną głupotą, którą napotykamy w naszych czasach, jest to, że się chce ustroje państwowe wymyśleć i przeprowadzić niezależnie od religji. Wyznanie katolickie, aczkolwiek wspólne z protestanckim w obrębie religji chrześcijańskiej, nie dopuszcza wewnętrznej sprawiedliwości i moralności państwa, które tkwią w serdeczności zasady protestanckiej. Owo oderwanie istoty prawno-państwowej, ustroju państwowego, jest konieczne ze względu na swoistość tamtej religji, która nie uznaje prawa i moralności jako istniejących same przez się, jako substancjalnych, a tak oderwane od życia wewnętrznego, od ostatecznego świętego przybytku sumienia, od cichego miejsca, gdzie religja ma swoją siedzibę, zasady i urządzenia prawno-państwowe nie stają się rzeczywistym ośrodkiem oraz pozostają w oderwaniu i nieokreśloności.

Ujmijmy wynik tego, cośmy dotąd powiedzieli o państwie: żywotność państwa w osobnikach była nazwana moralnością. Państwo, jego prawa, jego urządzenia są prawami osobników państwowych; jego przyroda, jego gleba, góry, powietrze i wody są ich krajem, ich ojczyzną, własnością zewnętrzną; dzieje tego państwa, jego czyny i to, co wytworzyli ich przodkowie, należy do nich i żyje w ich pamięci. Wszystko to jest ich własnością, tak samo jak oni są własnością państwa, albowiem ono stanowi ich substancję, ich byt.

Ich wyobrażenie jest przepełnione państwem, a wola ich jest chęcią tych praw i tej ojczyzny. Państwo jest tą spólnotą doczesną, którą stanowi istota, duch narodu. Do niego należą osobniki; każda jednostka jest synem swego narodu, a zarazem, o ile jej państwo znajduje się w rozwoju, jest synem swojego czasu; żadna z nich nie pozostaje w tyle, a tymbardziej swego czasu nie przeskakuje. Ta istota duchowa jest jej istotą, jednostka jest jej przedstawicielem; jest tym, z czego powstaje i w czym tkwi. U Ateńczyków Ateny miały dwoiste znaczenie: oznaczały naprzód ogół urządzeń,

a następnie boginię, która przedstawiała ducha narodu, jednię.

Ten duch narodu jest duchem określonym i, jakeśmy dopiero powiedzieli, jest określony nawet co do dziejowego poziomu swego rozwoju. Duch ten stanowi wówczas podstawę i treść w innych formach świadomości siebie, które były przytoczone. Albowiem w swej świadomości siebie musi być przedmiotowym, a przedmiotowość zawiera bezpośrednio występowanie różnic, istniejących wogóle jako całość różnicowanych warstw ducha przedmiotowego, tak jak dusza istnieje tylko o ile jest całokształtem ogniw, które zwierając się w swą prostą jednię, wytwarzają duszę. Jest to więc jednostkowość, która w religji jest przedstawiana, czczona i traktowana w swej istocie jako Bóg, w sztuce jest wyobrażana jako obraz i ogląd, w filozofji jest poznawana i ujmowana jako myśli. Dzięki pierwotnej tożsamości ich substancji, ich treści i przedmiotu, ukształtowania te są w nierozerwalnej jedni z duchem państwa; dana forma państwowa może istnieć tylko wraz z daną religją, tak jak w danym państwie istnieć może tylko dana filozofja i dana sztuka.

Drugim i następnym faktem jest, że określony duch narodu sam jest tylko osobnikiem w biegu dziejów powszechnych. Albowiem historja powszechna jest przedstawieniem boskiego, absolutnego przebiegu ducha w jego najwyższych postaciach, tego ustopniowania, w którym duch osiąga swą prawdę, swą samowiedzę. Upostaciowaniami tych stopni są historyczne duchy narodowe, charakter ich życia moralnego, ich ustroju państwowego, ich sztuki, religji i nauki. Urzeczywistnianie tych stopni to nieskończony pęd ducha powszechnego, jego nieodparty pociąg, albowiem to rozczłonkowanie, jako też jego urzeczywistnianie stanowią jego pojęcie. Historja powszechna wskazuje tylko, jak duch stopniowo dochodzi do świadomości i chęci prawdy; świta w nim, znajduje on główne punkty, wreszcie dochodzi do zupełnej świadomości.

Skorośmy tedy poznali oderwane określenia istoty ducha,

środki, których potrzebuje duch, aby urzeczywistnić swą ideę, i postać, którą posiada zupełne urzeczywistnienie ducha w istnieniu, t. j. państwo, pozostaje nam jeszcze dla tego wstępu rozważenie

III. przebiegu dziejów powszechnych.

a) Abstrakcyjna zmiana wogóle, która zachodzi w dziejach, została już oddawna ujęta ogólnie w ten sposób, że zawiera ona postęp ku lepszemu, bardziej doskonałemu. Zmiany w przyrodzie, mimo że tak różnorodne, okazują bieg kołowy, który się ciągle powtarza; w przyrodzie nie zdarza się nic nowego pod słońcem, o tyle też wielokształtna gra jej upostaciowań sprowadza nudę. Nowość wytwarza się tylko w tych zmianach, które zachodzą na gruncie duchowym. To zjawisko w dziedzinie duchowej pozwoliło wogóle widzieć w człowieku inny objaw, niż w rzeczach przyrodzonych tylko, w których objawia się zawsze ten sam stały charakter, do jakiego wprowadza się wszelka zmiana, — mianowicie rzeczywistą zdolność do zmiany i to ku lepszemu, — popęd do doskonalenia. Zasada ta, która samą zmianę czyni podległą prawu, źle była przyjęta przez religje, jak np. katolicką, a zarówno przez państwa, które uważały za swe istotne prawo, że są stałe, a przynajmniej trwałe. Jeżeli uznaje się wogóle zmienność rzeczy w świecie, jak np. państw, to przecież w części wyłącza się stąd religję, jako religję prawdy, w części pozostawia się możność przypisywania zmian, przewrotów i zburzenia stanu uprawnionego przypadkom, niebaczności, a szczególnie lekkomyślności i złym namiętnościom człowieka. W rzeczy samej, doskonalenie jest nieledwie czymś tak nieokreślonym, jak zmiana wogóle; jest ono bez kresu i celu jako też bez miernika dla zmiany; owa lepszość, doskonalszość, na które ono ma być skierowane, jest czymś całkiem nieokreślonym.

Zasada rozwoju zawiera coś ponadto, a mianowicie, że istnieje tu u podstawy wewnętrzne przeznaczenie, założenie, istniejące samo w sobie, które doprowadza się do istnienia. Tym formalnym przeznaczeniem jest w istocie duch,

który posiada dzieje powszechne jako swą widownię, własność i pole swego urzeczywistnienia. Nie ma on tego charakteru, aby się tułać w zewnętrznej grze przypadków, lecz jest raczej absolutnym wyznacznikiem i bezwzględnie trwałym wobec przypadków, które obraca na swój użytek i nad któremi panuje. Ale ustrojowym rzeczom przyrodzonym właściwy jest również rozwój; istnienie ich przedstawia się nie jako pośrednie tylko, zmienne od strony zewnętrznej, lecz jako takie, które wychodzi z jakiejś zasady niezmiennej, z jakiegoś prostego jestestwa, którego istnienie, jako zarodzi, jest na razie proste, ale później powołuje z siebie do życia zmiany, które wchodzą w związek z innemi rzeczami i doznają dzięki temu ciągłego przebiegu zmian, a ten przebieg zamienia się tak samo w swoje przeciwieństwo i jest raczej przeobrażony w zachowanie zasady ustrojowej i jej upostaciowań. Tak osobnik ustrojowy wytwarza sam siebie; czyni siebie tym, czym jest sam w sobie. (Tak samo duch jest tylko tym, czym siebie czyni, i czyni siebie tym, czym jest sam w sobie.) Ten rozwój dokonywa się w sposób bezpośredni, bezsprzeczny, bez przeszkody; pomiędzy pojęcie a jego urzeczywistnienie, pomiedzy określone przyrodzenie zarodzi a odpowiadające mu istnienie, nic się wcisnąć nie może. W duchu jest jednak inaczej. Przejście jego przeznaczenia w jego urzeczywistnienie dokonywa się za pośrednictwem świadomości i woli: te są z początku pogrążone w swym bezpośrednim przyrodzonym życiu, przedmiotem i celem jest dla nich z początku samo przyrodzone przeznaczenie, jako takie, które już przez to, że to duch je ożywia, same posiadają nieskończone popędy, siłę i bogactwo. Tak więc duch sam w sobie jest przeciwko sobie; ma on za zadanie przezwyciężyć siebie samego, jako prawdziwie wrogą zaporę ku sobie samemu; rozwój, który w przyrodzie jest spokojnym powstawaniem, jest w duchu twardą nieskończoną walką przeciwko sobie samemu. Czego duch pragnie, to zdobycia własnego pojęcia, ale sam je sobie zasłania, jest dumny i pełen upojenia w tym wrogim usposobieniu względem samego siebie.

W ten sposób rozwój nie jest samym tylko bez troski i walki wynikaniem, jak rozwój życia ustrojowego, lecz jest twardą przymusową pracą względem siebie samego, a następnie nie jest tylko formalną stroną rozwijania się wogóle, lecz jest wytwarzaniem celu o określonej treści. Cel ten ustaliliśmy od samego początku: jest nim duch, mianowicie co do swej istoty, co do pojęcia wolności. Podstawowym przedmiotem, a więc i zasadą przewodnią rozwoju jest to, dzięki czemu otrzymuje on sens i znaczenie (tak, jak w dziejach rzymskich Rzym jest przedmiotem, a więc i zasadą przewodnią rozważania zdarzeń); i odwrotnie, zdarzenia powstały tylko z tego przedmiotu i tylko w stosunku do niego posiadają sens, a tylko w nim — treść. Jest w dziejach powszechnych kilka większych okresów, które przeszły, chociaż rozwój, jak się zdaje, nie posunął się naprzód, lecz raczej wszystkie olbrzymie zdobycze kultury zostały zniszczone, a po nich, niestety, zaczynać trzeba było od początku, ażeby przy niejakiej pomocy choćby uratowanych ruin owych skarbów, ze wznowionym niezmiernym nakładem sił i czasu, przestępstwa i cierpienia, odzyskać już dawno zdobyte dziedziny owej kultury. Istnieją tak samo trwałe rozwoje, bogate, wszechstronnie pobudowane gmachy i całokształty kultury o swoistych pierwiastkach. Wyłącznie formalny pogląd na rozwój wogóle nie może ani przypisywać jednemu z tych sposobów wyższości nad drugim, ani uczynić zrozumiałym celu owego upadku dawniejszych okresów rozwoju, lecz musi takie zjawiska albo zwłaszcza cofanie się w tych okresach uważać za zewnętrzne przypadłości i może ich dobre strony oceniać tylko z nieokreślonych punktów widzenia, które właśnie dlatego, że rozwój jako taki ma być czymś jedynym, o co chodzi, stanowią cele względne a nie absolutne.

Otóż dzieje powszechne stanowią u s t o p n i o w a n i e rozwoju zasady, której t r e ś c i ą jest świadomość wolności. Bliższe określenie tych stopni w ich charakterze ogólnym winno być podane logicznie, a w ich charakterze konkretnym — w filozofji ducha. Należy tu tylko zaznaczyć, że pierw-

szym stopniem jest wspomniane już poprzednio pogrążenie się ducha w przyrodzeniu, drugim — jego występowanie stąd do świadomości swej wolności. To pierwsze oderwanie jest wszakże niedoskonałe i częściowe, ile że pochodzi od bezpośredniego przyrodzenia, a przeto jest względem niego stosowane i przez nie, jako jeden ze swych momentów, jeszcze nacechowane. Trzecim stopniem jest wzniesienie się z tej jeszcze szczegółowej wolności do jej czystej ogólności, do samowiedzy i samopoczucia istoty duchowości. Stopnie te stanowią podstawowe zasady przebiegu ogólnego; sposób, w jaki każdy z tych stopni we własnym łonie stanowi ze swej strony przebieg swego kształtowania i djalektykę swego przejścia, te szczegóły zastrzec sobie musimy dla dalszych rozważań.

Zaznaczyć tu tylko należy, że duch rozpoczyna od swojej nieskończonej możliwości, ale tylko możliwości, która zawiera jego treść absolutną jako coś samego w sobie, jako kres i cel, osiągany dopiero w wyniku, który dopiero wtedy jest jego rzeczywistością. Tak więc w istnieniu postęp okazuje się kroczeniem naprzód od niedoskonałości ku doskonałości, przyczym pierwszej nie należy ujmować abstrakcyjnie jako tylko niedoskonałości, lecz jako coś takiego, co zarazem posiada w sobie własne przeciwieństwo, t. zw. doskonałość jako zaródź, jako popęd. Możliwość wskazuje tak samo — przynajmniej ze stanowiska refleksyjnego — na coś takiego, co powinno stać się rzeczywistym, i arystotelowa *dynamis* a także *potentia* oznacza bliżej siłę i władzę. Niedoskonałość więc jako własne przeciwieństwo jest sprzecznością, która wprawdzie istnieje, ale też zostaje zniesiona i rozwiązana, jest popędem, bodźcem życia duchowego w sobie samym do przełamania skorupy przyrodzenia, zmysłowości i obcości własnej i do osiągnięcia światła świadomości, t. j. samej siebie.

b) Ze względu na wyobrażenie stanu przyrodzonego, w którym wolność i prawo w sposób doskonały są albo były obecne, poczyniliśmy już ogólną uwagę o tym, jak należy

rozumieć pojęciowo początek dziejów ducha. Jednakże było to tylko w cieniu hipotezującej refleksji uczynione przypuszczenie istnienia dziejowego. Inne wyobrażenie, z pewnej strony dzisiaj bardzo rozpowszechniane, czyni uroszczenie innego rodzaju, mianowicie nie do przypuszczenia wypływającego z myśli, lecz do faktu dziejowego, a zarazem wyższego uwiarogodnienia tego faktu. Podjęto tu znowu pierwotny rajski stan człowieka, stworzony już dawniej przez teologów na ich sposób, np. że Bóg z Adamem rozmawiał po hebrajsku, ale nadano temu formę stosownie do innych potrzeb. Wysoką powagą, którą się tu przedewszystkim uwzględnia, jest opowieść biblijna. Ale ta przedstawia stan pierwotny, w części w nielicznych tylko rysach znanych, w części zaś jako obecny i skończony bądź w człowieku wogóle — to znaczy w powszechnej przyrodzie ludzkiej — bądź, o ile należy brać Adama jako osobę indywidualną, a przeto jedną, jako obecny w nim jednym albo tylko w jednej parze ludzkiej. Niema w tym ani uprawnienia do wyobrażenia narodu i jego stanu dziejowego, któryby tkwił w owym kształcie pierwotnym, ani tymbardziej wyobrażenia o wytwarzaniu czystego poznania Boga i przyrody. Poetyzuje się, że przyroda była otwarta i przejrzysta dla jasnego oka ludzkiego niby jasne zwierciadło stworzenia Boga [1]), a równie otwarta była dla człowieka boska prawda; wskazuje się wprawdzie, ale też pozostawia się zarazem w nieokreślonej ciemności, że ten stan pierwotny posiadał nieokreślone rozciągłe w sobie poznanie religijnych, a mianowicie bezpośrednio przez Boga objawionych prawd. Z tego też jakoby stanu wypłynęły w znaczeniu historycznym wszystkie religje, ale w ten sposób, że zarazem zanieczyściły i zasłoniły ową pierwotną prawdę płodami błędu i skażenia. We wszystkich jednakże mitologjach błędnych są obecne i mogą być rozpoznane ślady owego początku i owych pierwszych nauk religijnych o prawdzie. Dlatego do badania

[1]) Fr. Schlegla Philosophie der Geschichte I, str. 44.

starożytnych dziejów narodów przykłada się w istocie ten cel, aby w nich sięgnąć tak daleko, żeby dotrzeć do punktu, gdzie takie fragmenty pierwotnego poznania objawionego można napotkać w większej czystości [1]). Zainteresowaniu temi badaniami mamy do zawdzięczenia wiele cennego, ale badanie to świadczy bezpośrednio przeciwko sobie, albowiem skierowane jest do tego, żeby dopiero stwierdzić historycznie to, co jest przez nie przyjmowane zgóry jako historyczne. Zarówno ów stan poznania Boga, a także innych, naukowych, np. astronomicznych wiadomości (które są wmówione Indusom), jako też i to, że stan taki był na początku dziejów, albo że z niego wzięły tradycyjny początek religje narodów i w swym rozwoju kroczyły przez zwyrodnienie

[1]) Zainteresowaniu temu mamy do zawdzięczenia wiele cennego w odkryciach o literaturze wschodniej i zawdzięczamy mu też wznowione badania nad dawniej już odkrytemi skarbami o staroazjatyckich stosunkach, mitologji, religjach i dziejach. Rząd w oświeconych krajach katolickich nie bronił się już przed wymaganiami myśli i uczuł potrzebę wejścia w związek z nauką i filozofją. Ks. Lamenais wymownie i imponująco wymienił pomiędzy sprawdzianami istnej religji, iż musi ona być powszechną, t. zn. katolicką, i najstarszą, a kongregacja we Francji gorliwie i pilnie pracowała w tym kierunku, aby tego rodzaju twierdzenia nie miały znaczenia, jak to dawniej wystarczało, tylko dla tyrad kazalniczych i zabezpieczenia powagi. Zwróciła na siebie uwagę zwłaszcza tak olbrzymio rozkrzewiona religja Buddhy, bogoczłowieka. Indyjski Timûrtis, jak i chińska abstrakcja troistości, była w swej treści jaśniejsza w sobie. Uczeni, pan Abel Remusat i pan Saint-Martin podjęli ze swej strony nader zasłużone badania literatury chińskiej, a stąd następnie mongolskiej i, o ile się dało, tybetańskiej, jak baron Eckstein ze swej strony i na swój sposób, to jest z płytkiemi z Niemiec czerpanemi wyobrażeniami przyrodniczo-filozoficznemi i w manierze w stylu i naśladowaniu Fr. Schlegla, ale głębiej, niż ten, poparł w swym czasopiśmie *le Catholique* ów katolicyzm pierwotny, szczególniej zaś skierował pomoc rządu również na naukową stronę kongregacji, tak iż rząd wysłał nawet ekspedycję na Wschód, aby odnaleźć tam ukryte jeszcze skarby, z których obiecywano sobie dalsze odkrycia o głębszych naukach, zwłaszcza o głębokiej starożytności i źródłach buddhyzmu, i aby poprzeć sprawę katolicyzmu tą długą, ale dla uczonych ciekawą drogą okólną.

i zepsucie (jak to się przedstawia w surowo ujętym tak zwanym systemacie emanacyjnym)—wszystko to są przypuszczenia, które ani nie posiadają uzasadnienia historycznego, ani gdybyśmy ich dowolnemu, z podmiotowego mniemania pochodzącemu źródłu mogli przeciwstawić pojęcie, nie mogą takiego uzasadnienia osiągnąć.

Dla rozważania filozoficznego odpowiednim i jego godnym jest podejmowanie dziejów w tym miejscu, gdzie rozumność zaczyna wstępować w istnienie świeckie, nie gdzie jest dopiero możliwością w sobie, lecz gdzie istnieje stan, w którym rozum występuje w świadomości, woli i czynie. Nieustrojowe istnienie ducha, wolności, to znaczy dobra i zła, a przeto i praw, nieświadoma tępość albo, jeżeli się woli, doskonałość, nie są same przez się przedmiotem historji, Przyrodzoną a zarazem religijną moralnością jest pietyzm rodzinny. Moralność polega w tym społeczeństwie na tym właśnie, że jego członkowie zachowują się względem siebie nie jako osobniki o wolnej woli, jako osoby; dlatego właśnie rodzina sama przez się jest wyłączona z rozwoju, i z niej dopiero powstają dzieje. Skoro wszakże jednostka duchowa wychodzi poza ten zakres uczuć i miłości przyrodzonej i dochodzi do świadomości osobowości, to już istnieje ten ciemny i dziki ośrodek, w którym ani przyroda ani duch nie są otwarte i przejrzyste i dla którego przyroda i duch dopiero przez pracę dalszej i bardzo odległej w czasie kultury mogą otwarcie i przejrzyście wyrażać ową uświadomioną wolę. Sama świadomość jest przecież czymś otwartym i tym, czemu Bóg lub cokolwiek innego mogą się objawić, a w swej prawdzie, w swej samej w sobie i przez się tkwiącej ogólności, może się ona objawić tylko dojrzałej świadomości. Wolnością jest tylko wiedza i wola takich ogólnych przedmiotów substancjalnych, jak prawodawstwo i prawo, oraz wytwarzanie rzeczywistości, odpowiadającej tym pojęciom, t. j. państwa.

Narody mogą prowadzić długi żywot bez państwa, za-

nim dojdą do osiągnięcia tego swego przeznaczenia, i mogą uzyskać nawet w niektórych kierunkach znaczny rozwój. Taka zresztą przedhistorja wobec wyjaśnień powyższych nie leży w naszych celach; mogły potym nastąpić rzeczywiste dzieje, albo też narody mogły wcale nie dojść do utworzenia państwa. Jest to wielkie odkrycie, niejako nowego świata, jakie uczyniono od dwudziestu kilku lat o języku sankryckim i związku z nim języków europejskich. Odkrycie to dało zwłaszcza pogląd na związek narodów germańskich z indyjskim, pogląd, który ma za sobą taką pewność, jakiej tylko w podobnych sprawach wymagać można. Jeszcze dzisiaj wiemy o narodach, które nie stanowią wcale społeczeństwa, a tym mniej państwa, a już oddawna znane są jako istniejące; o innych, których stan oświecony musi nas szczególnie zajmować, tradycja sięga poza dzieje założenia ich państwa, i wiele zmian zaszło z niemi poza tą epoką. We wzmiankowanym związku języków tak rozbieżnych narodów mamy przed sobą wynik, który rozszerzanie się tych narodów z Azji i tak rozbieżny rozwój pierwotnego pokrewieństwa wskazuje nam jako fakt niezaprzeczony, który wypływa nie z dowolnej rozumowanej kombinacji okoliczności i okolicznostek, jakie zbogaciły i zawsze zbogacać będą dzieje tyloma fikcjami, podawanemi za fakty. Owe jednak tak odległe wyglądające zjawiska przypadają poza historję: one ją poprzedziły.

W języku niemieckim historja (*Geschichte*) łączy w sobie stronę przedmiotową, jak również podmiotową, i oznacza zarówno *historiam rerum gestarum*, jak same *res gestas*; stanowi ona dzieje, niemniej niż opowiadanie o dziejach (8). To zjednoczenie obu znaczeń musimy uważać za coś wyższego, niż zewnętrzny tylko przypadek: ma to oznaczać, że opowiadanie o dziejach zjawia się równocześnie z właściwie dziejowemi czynami i zdarzeniami; pcha je naprzód wspólne podłoże wewnętrzne. Pamiątki rodzinne, tradycje patrjarchalne posiadają wagę w obrębie rodziny i szczepu; niezmienny przebieg ich stanu nie jest przedmiotem dla pamięci, ale wyróżniające się czyny i zwroty losu zdolne są pobudzić Mnemozynę do ujęcia takich obrazów, a miłość i uczucia religijne wymagają od wyobraźni kształtowania takiego bezkształtnie rozpoczynającego popędu. Ale dopiero państwo dostarcza treści, która nietylko nadaje się do prozy historycznej, lecz ją wprost wytwarza. Zamiast podmiotowych tylko, wystarczających na potrzeby chwili rozporządzeń rządu, społeczność utrwalająca się, wznosząca się ku państwu, wymaga przykazań, praw, powszechnych i powszechnie obowiązujących nakazów, i wytwarza przeto zarówno przedmiot, jak ważność rozumnych, wyznaczonych w sobie i trwałych w swych wynikach czynów i zdarzeń, którym Mnemozyne, gwoli wiecznemu celowi tego ukształtowania i właściwości państwa, stara się nadać trwałość pamięci. Głębsze uczucie wogóle, jak np. miłości, a następnie wyobrażenia religijne i ich wytwory, są w tych czynach obecne i wystarczające, ale zewnętrzne istnienie państwa przy rozumnych prawach i obyczajach jest jeszcze obecnością niezupełną, a dla jej pełni rozsądek wymaga świadomości przeszłości.

Epoki — możemy je sobie wyobrażać stuleciami albo tysiącoleciami — które upłynęły dla ludów przed historją i mogły być przepełnione rewolucjami, wędrówkami, najdzikszemi przeobrażeniami, nie mają przeto dziejów przedmiotowych, albowiem nie okazują podmiotowych, t. j. historji. Historja takich epok nie mogłaby przypadkowo tylko zaginąć, lecz nie posiadamy jej dlatego, że nie mogła istnieć. Dopiero w państwie wraz ze świadomością praw istnieją jasne czyny, a wraz z niemi jasność świadomości o nich, która stwarza zdolność i potrzebę takiego ich zachowania. Rzecz znamienna dla każdego, kto się zaczyna zapoznawać ze skarbami literatury indyjskiej, że ten kraj, tak bogaty w wytwory ducha, docierające do największych głębi, nie posiada historji i pod tym względem stanowi najsilniejsze przeciwieństwo do Chin, które to państwo posiada wybitną

historję, sięgającą najdawniejszych czasów. Indje mają nietylko stare księgi religijne i świetne dzieła poezji, lecz również stare księgi praw, co przedtym było wymagane jako warunek wytworzenia historji, a jednak historji nie posiadają. Ale w tym kraju organizacja społeczeństwa, rozpoczynająca od zróżnicowania, skamieniała odrazu w przyrodzone wyznaczenia kast, tak iż chociaż prawodawstwo dotyczy praw cywilnych, ale uzależnia je od przyrodzonych różnic i wyznacza głównie przywileje (nietyle prawa, ile bezprawia) tych stanów względem siebie, t. zn. stanów wyższych względem niższych. Ze wspaniałości życia indyjskiego i z jego królestw wygnany jest przeto pierwiastek moralności. Poza ową bezwolną stanowością porządku o przyrodzonej mocy wszelki związek społeczeństwa jest dziką samowolą, postępkami znikomemi albo raczej swawolą bez ostatecznego celu postępu i rozwoju: tak więc niema myślącej pamięci, niema przedmiotu dla Mnemozyny, i tylko wyobraźnia głębsza wprawdzie, ale dzika, tuła się na tym gruncie, który aby się stać zdolnym do historji, musiałby mieć cel zastosowany do rzeczywistości a zarazem do substancjalnej wolności.

Wskutek tego warunku historyczności stało się tak, że owo bogate, ba, niezmierzone dzieło rozrostu rodzin w szczepy, szczepów w narody i ich dokonane przez ten rozrost rozszerzenie, które pozwala domyślać się tylu pogmatwań, wojen, przewrotów, zaników, że to dzieło dokonało się bez historji; co więcej, że związane z tym rozszerzenie i wytworzenie królestwa słowa samo pozostało bez słowa i nieme i dokonało się w milczeniu. Faktem jest monumentów, że języki w nieoświeconym stanie narodów, które niemi mówiły, były nader rozwinięte, że rozsądek, rozwijając się w pełni myśli, obficie zasiał ten grunt teoretyczny. Rozwinięta konsekwentna gramatyka jest dziełem myśli, która pozwala tu dostrzec swoje kategorje. Faktem jest dalej, że z postępem cywilizacji społeczeństwa i państwa ta systematyczna wykładnia rozsądku przytępia się i mowa

staje się przytym uboższą i mniej rozwiniętą, — swoiste zjawisko, że postęp coraz bardziej uduchowiający się, wyrabiający i wykształcający rozumność, zaniedbuje owej rozsądnej wykładni i rozsądkowości, że je uważa za przeszkody i czyni je zbytecznemi. Mowa jest czynem umysłowości teoretycznej we właściwym znaczeniu, albowiem jest jej zewnętrznym wyrazem. Czynności wspomnień i wyobraźni bez mowy są wyrazami bezpośredniemi. Ale ten czyn teoretyczny wogóle, jako też jego dalszy rozwój i związany z tym czyn konkretniejszy rozszerzenia się ludów, ich wzajemnego rozgraniczenia, powikłania, wędrówki pozostaje obleczony w ciemność niemej przeszłości; nie są to czyny uświadamiającej się sobie woli, nie są to czyny wolności, nadającej sobie inne uzewnętrznienie, właściwą rzeczywistość. Nie należąc do tego prawdziwego pierwiastka, ludy owe, pomimo rozwoju swej mowy, nie osiągnęły historji. Szybki rozwój mowy oraz postęp i rozdział narodów uzyskały znaczenie i interes dla konkretnego rozumu dopiero częściowo w zetknięciu z państwami, a częściowo we własnym zapoczątkowaniu państw.

c) Po tych uwagach, które dotyczyły formy początku historji powszechnej i wyłączenia z niej czasów przedhistorycznych, należy wskazać bliżej rodzaj jej przebiegu; wszelako na tym miejscu tylko co do strony formalnej. Dalszym wyznaczeniem konkretnej treści jest przytoczenie podziału.

Historja powszechna, jakeśmy to już wprzódy określili, przedstawia rozwój świadomości ducha o swej wolności i o dokonanym urzeczywistnieniu tej świadomości. Rozwój ma to do siebie, że jest skalą, szeregiem coraz dalszych objawów wolności, które wynikają na skutek pojęcia tej rzeczy. Logiczny, a jeszcze bardziej djalektyczny charakter pojęcia wogóle, polegający na tym, że ono samo się wyznacza, samo sobie kładzie wyznaczniki i znowu je znosi, a przez to znoszenie samo uzyskuje twierdzące i właśnie bogatsze, konkretniejsze wyznaczenie, — ta konieczność i konieczny szereg czystych oderwanych wyznaczeń pojęcia poznawane są

w logice. Tutaj musimy przyjąć tylko to, że każdy stopień, jako różny od innego, posiada określoną, swoistą zasadę. Taką zasadą jest w dziejach określoność ducha, — odrębny duch narodu. W dziejach duch ten, jako coś konkretnego, wyraża wszystkie strony świadomości i woli narodu, całej jego rzeczywistości; jest wspólnym znamieniem jego religji, jego ustroju politycznego, jego moralności, jego układu prawnego, jego obyczajów, a także jego nauki, sztuki i zdolności technicznych. Te szczególne właściwości należy pojmować na podstawie owej właściwości ogólnej, odrębnej zasady każdego narodu, jako też, odwrotnie, z faktycznych, danych w dziejach szczegółów należy wydobyć ową ogólną odrębność. Że określona odrębność istotnie stanowi swoistą zasadę narodu, jest to strona, którą należy stwierdzić empirycznie i dowieść w sposób historyczny. Ażeby tego dokonać, trzeba posiadać nietylko wyćwiczoną zdolność abstrakcyjną, lecz również blizką znajomość idei; należy być, że się tak wyrazimy, a priori blizkim zakresu, do którego należą zasady, tak samo, jak — że się w tej metodzie poznawczej powołamy na największego męża — Kepler musiał już a priori być zaznajomionym z elipsami, sześcianami i kwadratami i z myślami o stosunkach pomiędzy niemi, zanim z danych empirycznych mógł odkryć swe nieśmiertelne prawa, które składają się z określeń owego zakresu wyobrażeń. Komu ta znajomość ogólnych określeń pierwiastkowych jest obca, ten nawet najdłużej oglądając niebo i ruchy gwiazd na nim, nie może owych praw zrozumieć, a zarówno nie mógłby ich odkryć. Z tej nieznajomości myśli o rozwijającym się kształtowaniu wolności pochodzi część zarzutów, czynionych filozoficznemu traktowaniu nauki, postępującej empirycznie, z uwagi na tak zwaną apryjoryczność i wkładanie w ten przedmiot idei. Tego rodzaju wyznaczniki myśiowe wydają się w tym razie czymś obcym, nie tkwiącym w przedmiocie. Dla umysłu podmiotowego, który nie posiada znajomości i przyzwyczajenia do myśli, wyznaczniki te są czymś obcym i nie tkwią w wyobrażeniu i rozsądku, urabianych o przedmiocie przez umysł, któremu brak tych wyobrażeń. Stąd pochodzi wyrażenie, że filozofja nie rozumie tych nauk. W rzeczy samej, musi ona przyznać, że nie posiada rozsądku, panującego w owych naukach, że nie postępuje według kategorji takiego rozsądku, lecz według kategorji rozumu, przyczym jednak zna ów rozum oraz jego wartość i stanowisko. W takiej metodzie rozsądku naukowego chodzi również o to, aby rzecz istotną oddzielić i wyróżnić od tak zwanej nieistotnej. Żeby to jednak zdołać, trzeba znać rzecz istotną, tą zaś, jeżeli ma się rozważać dzieje powszechne w całości, jest, jak przedtym wzmiankowałem, świadomość wolności i objawy tej świadomości w punktach jej rozwoju. Kierunek do tej kategorji jest kierunkiem do prawdziwej istoty.

Z tych powodów i dla przeciwstawienia się objawom, pojmowanym w ich znaczeniu ogólnym, pewna część zarzutów dotyczy braku w ujmowaniu i rozumieniu idei. Jeżeli w historji naturalnej wbrew stanowczo wytkniętym gatunkom i klasom wskazuje się, jako przeciwwagę, egzemplarz potworny, unieszczęśliwiony albo stworzenie mieszane, to można słusznie zastosować to, co często w sposób nieokreślony bywa wypowiadane, że mianowicie ten właśnie wyjątek potwierdza regułę, to znaczy, że ten właśnie wyjątek winien wskazywać warunki, w jakich się dokonywa, albo braki, mieszańczość, które tkwią w odstępstwie od normy. Bezsilność przyrody nie może utrzymać swych ogólnych klas i gatunków wobec innych momentów pierwiastkowych. Ale gdy się np. pojmuje ustrój człowieka w jego ukształtowaniu konkretnym i podaje się mózg, serce i tym podobne jako z istoty należące do jego życia ustrojowego, to można przecież wskazać smutnego potwora, który posiada ludzką postać wogóle lub jej części, jest również spłodzony w ludzkim ciele, w nim żył i z niego zrodzony oddychał, jednak nie ma w sobie ani mózgu ani serca. Jeżeli się używa takiego argumentu przeciwko ogólnej właściwości człowieka, przy którego nazwie i powierzchownym określeniu się pozostaje, to okazuje się, że prawdziwy, konkretny człowiek jest oczywiście

czymś innym: ten musi posiadać mózg w głowie i serce w piersi.

W podobny sposób postępuje się, gdy się twierdzi słusznie, że gienjusz, talent, cnoty i uczucia moralne, pobożność, mogą się znajdować pod każdym stopniem szerokości gieograficznej, we wszystkich ustrojach i stosunkach politycznych, przyczym nie zbraknie dostatecznej liczby przykładów. Jeżeli przy takim twierdzeniu różnice pomiędzy temi przykładami mają być odrzucone jako nieważne albo nieistotne, to refleksja zatrzymuje się przy kategorjach oderwanych i nie zwraca uwagi na określoną treść, dla której w kategorjach takich niema, oczywiście, nic zasadniczego. Stanowisko umysłu, który obraca się w takich formalnych punktach widzenia, daje niezmierzone pole do przenikliwych pytań, uczonych poglądów, pozornie głębokich refleksji i deklamacji, które mogą być o tyle błyskotliwsze, im więcej są nieokreślone, i tymbardziej mogą być ciągle wznawiane i zmieniane, im mniej wielkich wyników osiągnąć mogą ich usiłowania i im mniej dojść tu można do czegoś trwałego i rozumnego. W tym znaczeniu znane epopee indyjskie mogą być porównane z greckiemi a podobno nawet postawione od nich wyżej, skoro wielkością właśnie fantazji objawiałby się gienjusz poetycki; przecież wskutek podobieństwa poszczególnych fantastycznych rysów właściwości postaci boskich, uważano się za uprawnionych do rozpoznawania postaci mitologji greckiej w indyjskiej. Podobnie też filozofja chińska, zakładająca jedność u podstawy wszystkiego, była podawana za to samo, co się zjawiło później jako filozofja eleacka i jako systemat Spinozy; ponieważ zaś wyraża się oderwanemi liczbami i linjami, upatrywano w niej pierwiastka pitagorejskiego i chrześcijańskiego. Przykłady odwagi, wytrzymałego męstwa, rysy szlachetności, samozaparcia i ofiarności, jakie znajdują się wśród najdzikszych, jako też najbardziej małodusznych narodowości, są uważane za dostateczne dowody, iż jest tu tyleż, a może nawet więcej moralności i etyki, niż w najbardziej

oświeconych państwach chrześcijańskich i t. d. Pod tym względem rzucono pytanie powątpiewania, czy ludzie w biegu dziejów i przy wszelkiego rodzaju oświacie stali się lepsi, czy ich moralność zwiększyła się, skoro spoczywa tylko na podmiotowym zamiarze i rozmyśle, na tym, co działający uważa za prawo i przestępstwo, za dobro i zło, a nie na tym, co samo w sobie i przez się lub też przez jakąś jedną, uznawaną za prawdziwą, religję uważane jest za sprawiedliwe i dobre albo za przestępne i złe.

Możemy tu być zwolnieni od oświetlania formalizmu i błędności takiego rozważania i od ustalania prawdziwych zasad etyki a raczej moralności przeciwko moralności fałszywej. Albowiem dzieje powszechne dokonywają się na gruncie wyższym, niż ten, na którym moralność ma swą właściwą siedzibę, którą stanowi zamysł prywatny, sumienie jednostek, ich właściwa wola i sposób postępowania; postępki te same dla siebie posiadają wartość, odpowiedzialność, nagrodę lub karę. Czego żąda i dokonywa sam w sobie i dla siebie istniejący cel ostateczny ducha, co czyni Opatrzność, to jest poza zobowiązaniami i zdolnością odpowiedzialności i jej przypisywania, przypadających jednostce ze względu na jej moralność. Ci, którzy w dążnościach moralnych, a zatym ze szlachetnym zamysłem sprzeciwili się temu, czego dokonywa z konieczności postęp idei ducha, stoją co do wartości moralnej wyżej, niż ci, których przestępstwa dla wyższego porządku były użyte jako środki do wprowadzenia w czyn woli tego porządku. Ale przy przewrotach tego rodzaju obie strony są wogóle tylko w tym samym zakresie zepsucia, i to, czego bronią obie uważające się za słuszne strony, jest tylko formalnym prawem, opuszczonym przez żywego ducha i Boga. Czyny wielkich ludzi, którzy są osobnikami dziejów powszechnych, są usprawiedliwione nie w swym wewnętrznym tylko, nieświadomym znaczeniu, lecz ze stanowiska światowego. Ale z tego stanowiska nie można przeciwko czynom dziejowym i ich dokonaniu podnosić zarzutów moralnych, którym one nie podlegają. Nie można

przeciwko nim podnosić litanji cnót prywatnych: skromności, pokory, umiłowania ludzkości i łagodności. Dzieje powszechne mogłyby się całkowicie usunąć z zakresu, do którego należy etyka i tak często omawiana różnica pomiędzy etyką a polityką, i to nietylko w ten sposób, że powstrzymywałyby się od sądów, — ich zasady i niezbędny stosunek postępków do zasad są już same przez się sądem, — lecz że pozostawiałyby jednostki całkiem na uboczu i bez wspomnienia, gdyż to, o czym mają opowiadać, są to czyny ducha narodów; jednostkowe formy, jakie ten duch przybrał na zewnętrznym gruncie rzeczywistości, mogłyby być pozostawione właściwej historjografji.

Ten sam formalizm wlecze się za pojęciami nieokreślonemi gienjuszu, poezji, a także filozofji i również znajduje je wszędzie. Są to wytwory refleksji myślowej, a w takich pojęciach ogólnych, które wyodrębniają i odznaczają istotne różnice, które zręcznie się poruszają, nie wnikają w prawdziwą głąb treści,—w nich wogóle tkwi kultura; jest ona czymś formalnym, o ile skierowuje się tylko na to, żeby treść — bez względu na to, jaka ona jest — rozłożyć na składniki i ująć je w określenia myślowe i myślowe formy; nie jest to pojęcie ogólne wolne, które trzeba samo dla siebie uczynić przedmiotem świadomości. Taką świadomością o samym myśleniu i jego wyodrębnionych od materji formach jest filozofja, która, zapewne, warunek swego istnienia posiada w kulturze; ale kultura polega na tym, aby istniejącą treść pokrywać równocześnie formą ogólności, tak iż posiadanie jej zawiera oba pierwiastki nierozłącznie i to tak nierozłącznie, że taką treść, która dzięki rozbiorowi wyobrażenia rozszerza się w nieprzebranym bogactwie w mnóstwo wyobrażeń, przyjmuje za treść jedynie empiryczną, w której myślenie nie bierze żadnego udziału. Czynem jest wszakże myślenia, a mianowicie rozsądku, zarówno jakiś przedmiot, który sam w sobie jest treścią konkretną, bogatą, uczynić prostym wyobrażeniem (jak ziemia, człowiek, albo Aleksander i Cezar) i oznaczyć jednym wyrazem, jako też wyobrażenie to rozłożyć, zawarte w nim objawy wyodrębnić również w wyobrażeniu i nadać im osobne nazwy. Co zaś do poglądu, który pobudził do słów dopiero wypowiedzianych, uwidocznia się tyle, że jak refleksja wytwarza pojęcia ogólne o gienjuszu, talencie, sztuce, nauce, tak kultura formalna na każdym stopniu ukształtowania duchowego nie tylko może, lecz i musi kwitnąć i dochodzić do wysokiego rozkwitu, gdy stopień ten wykształca się w państwo i na tej podstawie cywilizacji podąża zarówno do praw, jak wogóle do form ogólnych. W życiu państwowym, jako takim, tkwi konieczność kultury formalnej, a przeto powstania nauki, jako też rozwiniętej poezji i sztuki wogóle. Rodzaje sztuki, ujmowane pod nazwą sztuk plastycznych i tak już wymagają ze strony technicznej cywilizowanego spółżycia ludzi. Sztuka poetycka, dla której mniej niezbędne są zewnętrzne potrzeby i środki i jako materjał posiada pierwiastek bezpośredniego istnienia, głos, występuje z wysoką śmiałością i z wykształconym wyrazem już w stanie niezjednoczenia narodu w życie prawne, ponieważ, jak już wcześniej zaznaczono, mowa osiąga sama przez się wysoki rozwój rozsądkowy poza cywilizacją.

I filozofja także musi wystąpić na jaw w życiu państwowym, gdyż tym, dzięki czemu jakaś treść staje się rzeczą kultury, jest, jakeśmy dopiero wzmiankowali, forma, należąca do myślenia, i przeto dla filozofji, która jest tylko świadomością tej formy, myśleniem o myśleniu, przygotowuje się właściwy materjał dla jej budowy już w kulturze ogólnej. Kiedy w rozwoju samego państwa nastąpić muszą okresy, wskutek których duch szlachetniejszych charakterów zmuszony jest do ucieczki z czasów obecnych do krain idealnych, aby znaleźć w nich pojednanie z sobą, z jakiego nie może już korzystać w rozszczepionej rzeczywistości; kiedy rozważający rozsądek napada na wszelką świętość i głębię, tkwiące w prosty sposób w religji, prawodawstwie i obyczajach narodów, i banalizuje i na proch rozsypuje w oderwanych bezbożnych pojęciach ogólnych, — wówczas myśl zmuszona jest zwrócić się do myślącego rozumu, aby we własnym swym pierwiastku

spróbować odnowy z zepsucia, do którego została doprowadzona.

Zapewne, u wszystkich więc narodów historycznych istnieje poezja, sztuka, nawet filozofja, ale różny w nich jest nietylko styl i kierunek wogóle, lecz jeszcze bardziej treść, a treść ta dotyczy różnicy najwyższej, różnicy w rozumności. Nic to nie znaczy, że wiele o sobie mniemająca krytyka żąda, aby strona materjalna, t. zn. substancjalna strona treści nie wpływała na nasze upodobanie; że piękna forma, jako taka, wielkość fantazji i tym podobne rzeczy są tym, do czego zdąża sztuka i co musi uwzględniać i czym się rozkoszować uczucie wyzwolone i umysł oświecony. Zdrowy przecież zmysł ludzki nie dopuszcza takich abstrakcji i nie przyswaja sobie dzieł pomienionego gatunku. Choćby się epopee indyjskie na jednym z homerowemi poziomie postawiło ze względu na mnóstwo owych cech formalnych, jako to wielkość pomysłu i moc wyobraźni, żywość obrazów i uczuć, piękno wysłowienia, to pozostaje nieskończona różnica treści, a przeto strona substancjalna i zainteresowanie rozumu, skierowane wręcz na świadomość pojęcia wolności i jego wyraz u jednostek. Istnieje nietylko forma klasyczna, ale i treść klasyczna, a dalej, w arcydziele forma i treść tak ściśle są z sobą związane, że forma tylko o tyle klasyczną być może, o ile treść jest klasyczna. Przy treści fantastycznej, w sobie bezgranicznej — rozsądnym jest przecież, co miarę i cel w sobie posiada — będzie i forma zarazem bez miary i formy czyli drobnostkowa i męcząca. Tak samo przy porównaniu różnych teorji filozoficznych, o których już poprzednio mówiliśmy, pomija się to, o co jedynie chodzi, mianowicie charakter jedni, którą się znajduje wspólnie w filozofji chińskiej, eleackiej, spinozystycznej, pomija się różnicę w tym, czy owa jednia ujmowana jest abstrakcyjnie czy konkretnie, i konkretnie aż do jedni w sobie, która jest duchem. Owo zaś stawianie na równi dowodzi właśnie, że znajomość tylko jednię abstrakcyjną, i wydając sąd o filozofji nieświadome jest tego, co stanowi zainteresowanie filozofji.

Są jednak zakresy, które, przy całej odmienności substancjalnej treści kultury, pozostają te same. Odmienność ta dotyczy myślącego rozumu i wolności, której samowiedzą jest rozum i która posiada tę samą jedną podstawę, co myślenie. Jak nie zwierzę, lecz tylko człowiek myśli, tak też tylko on i tylko dlatego, że myśli, posiada wolność. W świadomości jego tkwi, że jednostka ujmuje siebie jako osobę, to znaczy w swej jednostkowości uważa siebie za coś w sobie ogólnego, zdolnego do abstrakcji, do oderwania od wszelkiej szczegółowości, a więc za coś w sobie nieskończonego. Przeto zakresy, leżące poza tym ujmowaniem, stanowią wspólną dziedzinę owych różnic substancjalnych. Nawet etyka, która ma tak blizki związek ze świadomością wolności, może przy braku tej świadomości być bardzo czystą, o ile mianowicie powszechne obowiązki i prawa wygłasza jako przykazania przedmiotowe albo też o ile poprzestaje na formalnym wzniesieniu się i usunięciu zmysłowości i wszelkich pobudek zmysłowych, jako na czymś poprostu tylko negatywnym. Etyka chińska, od czasu kiedy Europejczycy zapoznali się z nią i z pismami Konfucjusza, pozyskała największe pochwały i chlubne uznanie jej doskonałości ze strony tych, którzy znają dobrze etykę chrześcijańską. Uznana jest także wzniosłość, z jaką religja i poezja indyjska (przyczym jednak dodać należy, wyższa), a zwłaszcza indyjska filozofja, wypowiadają i żądają osamotnienia i poświęcenia zmysłowości. Obu tym narodom brak przecież, można powiedzieć, całkowicie istotnej świadomości pojęcia wolności. Dla Chińczyków prawidła moralne są, jak prawa przyrodzone, zewnętrznemi pozytywnemi nakazami, prawami przymusowemi i przymusowemi obowiązkami albo wskazówkami grzeczności wzajemnej. Brak wolności, dzięki której substancjalne wyznaczniki rozumu stają się dopiero zamysłem moralnym; etyka to rzecz państwa i jest w rękach urzędników administracji i sądów. Dzieła chińskie o etyce, które nie są księgami praw państwowych, lecz są w rzeczy samej skierowane na podmiotową wolę i zamysł, czyta się, jak etyczne pisma stoi-

ków, jak szereg przykazań, niezbędnych w celu szczęśliwości, tak iż dowolność wydaje się im od tych przykazań niezależną i może się do nich przychylić, spełnić je albo nie; jakoż wyobrażenie abstrakcyjnego podmiotu, mędrca, u moralistów chińskich, zarówno jak u stoickich, stanowi szczyt takich nauk. Również w indyjskiej nauce o wyrzeczeniu się zmysłowości, żądz i potrzeb ziemskich celem i kresem jest nie twierdząca, moralna wolność, lecz nicość świadomości, duchowa a nawet fizyczna martwota.

Określiliśmy, iż poznać mamy konkretnego ducha narodu, ponieważ zaś jest on duchem, więc daje się ująć tylko duchowo, przez myśli. On jedynie wydobywa się we wszystkich czynach i kierunkach narodu, on doprowadza się do urzeczywistnienia, do życia sobą i ujęcia własnego; albowiem chodzi mu o wytwarzanie samego siebie. Rzeczą jednak dla ducha najwyższą jest wiedzieć o sobie, doprowadzać siebie nietylko do oglądu, lecz do myśli. Tego musi dokonać i tego też dokona, ale to dokonanie jest zarazem jego zgubą i wystąpieniem innego ducha, innego narodu historycznego, innej epoki dziejów powszechnych. To przejście i ten związek prowadzi nas do związku całości, do pojęcia dziejów powszechnych jako takich, to zaś pojęcie wypada nam teraz bliżej rozważyć, dać o nim wyobrażenie.

Dzieje powszechne, jak wiemy, są zatym wogóle wykładnią ducha w czasie, tak samo, jak idea w przyrodzie wykłada się w przestrzeni.

Otóż, jeżeli rzucimy okiem na dzieje powszechne wogóle, ujrzymy olbrzymi obraz przemian i czynów, o nieskończenie różnorodnych postaciach narodów, państw, osobników w nieustannej kolejności. Wszystko, co może przeniknąć do serca ludzkiego i zajmować człowieka, wszelkie poczucie dobra, piękna, wielkości zostaje poruszone, wszędzie podejmuje się, wykonywa się cele, które uznajemy, których powodzenia pragniemy; spodziewamy się ich i obawiamy się o nie. W tych wszystkich zdarzeniach i przypadkach dostrzegamy przedewszystkim ludzkie czyny i cierpienia, wszędzie widzimy coś własnego, i stąd skłonność naszego zainteresowania wypowiada się za albo przeciw. Pociąga to bądź pięknem, wolnością i bogactwem, bądź energją, dzięki której nawet występek potrafi stać się czymś doniosłym. Czasem widzimy, że większe nagromadzenie dążności powszechnych trudniej posuwa się naprzód i, podlegając nieskończonemu splotowi drobnych stosunków, rozpyla się, a następnie z ogromnego nakładu sił wytwarza się coś drobnego, z czegoś, co się wydaje nieznaczne, powstaje ogrom, — wszędzie nader pstra ciżba, która nas wciąga w swe sprawy, i kiedy jedno znika, natychmiast coś innego zjawia się na to miejsce.

Ogólną myślą, kategorją, która się przedewszystkim nasuwa przy tym niespoczywającym przeobrażeniu osobników i narodów, które przez pewien czas istnieją a potym znikają, jest zmiana wogóle. Do bliższego ujęcia tej zmiany z jej strony negatywnej prowadzi widok ruin dawnej świetności. Któryż podróżny u ruin Kartaginy, Palmiry, Persepolisu, Rzymu nie był pobudzony do rozważań o znikomości państw i ludzi, do smutku nad dawnym, pełnym siły i bogatym życiem? — nie jest to smutek, jaki się zjawia wobec strat osobistych i znikomości własnych celów, lecz bezinteresowny smutek wobec upadku kwitnącego i rozwiniętego życia ludzkiego. — Najbliższym jednak określeniem, jakie się nawiązuje do pojęcia zmiany, jest to, że zmiana, która jest zanikiem, jest zarazem powstaniem nowego życia, że z życia śmierć powstaje, ale ze śmierci życie. Jest to wielka myśl, ujęta przez ludy wschodnie, i bodaj największa myśl w ich metafizyce. W stosunku do osobnika zawiera się ona w wyobrażeniu o wędrówce dusz; powszechniej jednak znany jest obraz feniksa, jako życia przyrody, które wiecznie samo sobie stos gotuje i na nim się spala, tak iż z jego popiołów wiecznie powstaje nowe, odmłodzone, świeże życie. Obraz to wszakże azjatycki, wschodni, nie zachodni. Duch, pochłaniając powłokę swego istnienia, nie przenosi się tylko do innej powłoki, nie powstaje tylko odmłodzony z popiołów swej postaci, lecz powstaje z nich wzniesiony, rozjaśniony, jako

duch czystszy. Zapewne, występuje przeciwko sobie, pochłania byt swój, ale pochłaniając przerabia, i to, co było jego utworem, staje mu się tworzywem, na którym praca wznosi go do nowej twórczości.

Jeżeli rozważamy ducha z tej strony, że jego zmiany nie są tylko przejściem jako odmłodzeniem, t. zn. powrotem do tej samej postaci, lecz raczej przerobieniem samego siebie, dzięki czemu pomnaża on tworzywo dla swych usiłowań, wówczas widzimy, że się wysila, oddaje i zużywa w wielu stronach i kierunkach, — a mnogość tych stron jest niewyczerpana, ponieważ każdy z jego stworów, w których osiągnął zaspokojenie, występuje przed nim odnowa jako tworzywo i jest nowym domaganiem się przerobienia. Oderwana myśl samej tylko zmiany przeobraża się w myśl ducha, głoszącego, rozwijającego i kształcącego swe siły we wszystkich kierunkach swej pełni. Jakie on w sobie siły posiada, dowiadujemy się z różnorodności jego wytworów i ukształtowań. W tej ochocie do czynności ma on sprawę tylko z sobą samym. Wprawdzie uwikłany w warunki przyrodzone, wewnętrzne i zewnętrzne, będzie w nich nietylko napotykał opór i przeszkody, lecz także oglądać często będzie niepowodzenie swych usiłowań i często ulegać będzie tym uwikłaniom, w które zostaje wciągnięty wskutek owych warunków albo z własnej przyczyny. Ale w ten sposób ginie on przy swym powołaniu i swej działalności, a i tak jeszcze uwidocznia, że się okazał czynnością duchową.

Duch działa istotnie, on sam się czyni tym, czym jest w sobie, czynem swoim, dziełem swoim; tak staje się dla siebie przedmiotem, tak posiada siebie jako istnienie. Taki jest duch narodu: jest to duch określony, który tworzy siebie dla istniejącego świata, który teraz jest i trwa, w swej religji, kulcie, obrządkach, ustawach państwowych i prawach politycznych, w całym zakresie swych urządzeń, w wydarzeniach i czynach. To jego dzieło, — tym jest ten naród. Narody są tym, czym są ich czyny. Każdy Anglik powie: Jesteśmy, którzy żeglują po oceanie i posiadają

handel wszechświatowy, do których należą Indje Wschodnie i ich bogactwa, którzy mają parlament i sądy przysięgłych i t. d. — Stosunek do tego jednostki jest taki, że ma ona sobie ten byt substancjalny przyswoić, że ma on być jej sposobem myślenia i sprawnością, aby jednostka była czymś. Albowiem zastaje ona byt narodu jako już gotowy, trwały świat, do którego ma się wcielić. W tym swoim dziele, w swoim świecie duch narodu żyje sobą i jest zaspokojony.

Naród jest moralny, cnotliwy, mocny, kiedy dokonywa, czego chce, broni zaś swego dzieła przeciwko sile zewnętrznej przez pracę nad jego uprzedmiotowieniem. Zniesiony jest rozłam pomiędzy tym, czym jest w sobie, podmiotowo, jego wewnętrznym celem i istotą, a tym, czym jest w rzeczywistości; jest przy sobie, widzi się przed sobą przedmiotowo. Ale w ten sposób ta czynność ducha nie jest już niezbędna, ma on, czego chce. Naród może jeszcze wiele zdziałać w wojnie i pokoju, wewnętrznie i zewnętrznie, ale sama owa żywa substancjalna dusza już jakgdyby nie jest czynna. Wskutek tego utraciło się już z życia najgłębsze, najwyższe zainteresowanie; zainteresowanie bowiem istnieje tylko, gdzie istnieje przeciwieństwo. Naród żyje tak, jak osobnik przechodzący z wieku męskiego do starości, w używaniu siebie, gdy się jest tym, czym się być chciało i co osiągnąć było można. Jeżeli wyobraźnia jego sięgała nawet dalej, to się jej jako celu wyrzekł, bo się do tego rzeczywistość nie nastręczyła, i ograniczył cel według rzeczywistości. Ten nawyk (zegar jest nakręcony i sam już chodzi) sprowadza śmierć przyrodzoną. Nawyk jest czynnością pozbawioną przeciwieństwa, w której pozostaje tylko formalne trwanie, a pełnia i głębia celu nie dochodzi już do głosu, — istnienie niejako zewnętrzne, zmysłowe, które się już nie zagłębia w rzecz. Tak umierają jednostki, tak umierają narody śmiercią przyrodzoną; jeżeli te jeszcze trwają, to jest to istnienie pozbawione zainteresowania, bez życia, istnienie bez potrzeby swoich urządzeń, dlatego właśnie, że potrzeba jest za-

spokojona — polityczna nicość i nuda. Gdyby miało powstać prawdziwie powszechne zainteresowanie, duch narodu musiałby dojść do pragnienia czegoś nowego, — ale skąd ta nowość? Byłoby to wyższe, ogólniejsze wyobrażenie o sobie samym, wyjście poza swoją zasadę, — ale przez to właśnie zjawia się zasada dalej wyznaczona, nowy duch.

Nowość taka przenika też w rzeczy samej do ducha narodu, który doszedł do swego rozkwitu i urzeczywistnienia. Nietylko umiera on śmiercią przyrodzoną, albowiem nie jest jeno poszczególnym osobnikiem, lecz duchowym, powszechnym życiem, — śmierć przyrodzona zjawia się w nim raczej jako zabójstwo, przez siebie na sobie popełnione. Przyczyna, dla której różni się to od poszczególnego, przyrodzonego osobnika, polega na tym, że duch narodowy istnieje jako gatunek, a więc jego negacja dochodzi do istnienia w nim samym, w jego powszechności. Śmiercią gwałtowną umrzeć może naród tylko wówczas, kiedy w sposób przyrodzony stał się już martwym w sobie, jak np. niemieckie miasta Rzeszy, niemiecka ustawa państwowa Rzeszy.

Duch powszechny wogóle umiera nietylko śmiercią przyrodzoną, nietylko wchodzi w nawyk swego życia, lecz — o ile jest duchem narodu, który należy do dziejów powszechnych — osiąga również to, że wie, co jest jego dziełem, że myśli o sobie. Należy wogóle do dziejów powszechnych tylko o ile w swym pierwiastku podstawowym, w swym podstawowym celu założył zasadę ogólną; o tyle dzieło, które taki duch wytworzył, jest układem moralnym, politycznym. Jeżeli żądze pchają narody do czynów, to czyny takie mijają bez śladu, albo raczej śladami ich są tylko zepsucie i zniszczenie. Tak więc na początku panował Chronos, Czas, — wiek złoty, bez dzieł moralnych, a co zostało stworzone, dzieci owego czasu, było przez niego samego pożarte. Dopiero Jowisz, który ze swej głowy zrodził Minerwę i do którego koła należy Apollo i Muzy, pokonał Czas i jego przemijaniu nadał cel. Jest to bóg polityczny, który wytworzył dzieło moralne, państwo.

W pierwiastku dzieła zawiera się samo określenie ogólności, myślenia; bez myśli nie ma ono przedmiotowości, myśl jest jego podstawą. Najwyższym punktem kultury narodu jest więc punkt, ogarniający również myśl o jego życiu i stanie, wiedzę o jego ustawach, prawie i moralności; w tej bowiem jedności tkwi najwewnętrzniejsza jednia, w której duch może być sam z sobą. W swym dziele dąży on do tego, aby posiadać siebie jako przedmiot; posiada zaś siebie jako przedmiot w swej istocie tylko wówczas, kiedy o sobie myśli.

W tym więc punkcie duch zna swe podstawy, ogólny charakter swych czynów. Wszelako to dzieło myśli, jako coś ogólnego, różne jest zarazem co do formy od rzeczywistego dzieła i od działającego życia, dzięki któremu dzieło to doszło do skutku. Istnieje teraz byt realny i idealny. Jeżeli chcemy uzyskać ogólne wyobrażenie i myśl o tym, czym byli Grecy, znajdziemy to u Sofoklesa i Arystofanesa, u Tucydydesa i Platona. W tych osobnikach duch grecki ujął siebie w wyobrażeniu i myśli. Jest to zaspokojenie głębsze; ale jest zarazem idealne i różni się od działalności realnej.

W takich więc czasach widzimy z konieczności, że naród znajduje zaspokojenie w wyobrażeniu cnoty, a gadanina o cnocie sadowi się w części obok cnoty rzeczywistej, w części zaś na miejsce jej rzeczywistości. Prosta przecież myśl ogólna, ile że jest ogólną, potrafi doprowadzić szczegółowość i bezpośredność, — wiarę, ufność, obyczaj — do rozważań nad sobą i swoją bezpośredniością, i zdradza ją co do treści w jej ograniczoności, bądź dając do ręki podstawy do wymówienia się od obowiązków, bądź pytając wogóle o podstawy i związek z myślą ogólną, a gdy ich nie znajduje, usiłując wogóle uczynić obowiązek, jako bezpodstawny, chwiejnym.

Zjawia się tu zarazem wyodrębnienie jednostek pomiędzy sobą i z całości, ich wdzierające się samolubstwo i próżność, poszukiwanie własnej korzyści i zadowolenie jej kosztem całości: owo wyodrębniające się wnętrze nawet w formie podmiotowości jest samolubstwem i zepsuciem w roz-

wichrzonych namiętnościach i własnych potrzebach człowieka.

To też i Zeus, który pochłanianiu czasu cel nadał i powstrzymał przemijanie, założywszy coś w sobie trwałego, — Zeus i jego pokolenie sami byli pochłonięci, tak samo przez swój wytwór, mianowicie przez zasadę myśli, poznania, rozumowania, wiedzy z podstaw i wymagania podstaw.

Czas jest negacją w zmysłowości: myśl jest tą samą negacją, ale jej najwewnętrzniejszą, nieskończoną formą, w której przeto rozwiązuje się wszelkie jestestwo, — z początku byt skończony, określona postać; ale jestestwo wogóle określone jest jako przedmiotowość, okazuje się przeto czymś danym, bezpośrednim, powagą, jest więc albo co do treści skończone i ograniczone albo szranką dla podmiotu myślącego i jego nieskończonego w sobie rozważania.

Przedewszystkim jednak należy zwrócić uwagę na to, iż życie, powstające ze śmierci, samo jest znowu życiem jednostkowym, i jeżeli się gatunek uważa za substancję w tej zmianie, to zanik jednostki jest ponownym upadkiem gatunku w jednostkowość. Utrzymanie gatunku jest więc tylko jednostajnym powtórzeniem tego samego sposobu bytowania. Należy dalej zaznaczyć, że poznanie, myślące ujmowanie bytu, jest źródłem i miejscem urodzenia nowej postaci, a mianowicie wyższej postaci jakiejś w części zachowywanej, w części rozjaśniającej się zasady. Myśl bowiem jest ogólnością, jest gatunkiem, który nie umiera, który pozostaje sobie równy. Określona postać ducha nietylko w sposób przyrodzony przemija w czasie, lecz znosi się w samodzielnej, samowiednej czynności samowiedzy. Ponieważ to znoszenie jest czynnością myśli, jest więc zarazem zachowaniem i rozjaśnieniem. — Gdy więc duch znosi realność, trwanie tego, czym jest, uzyskuje zarazem istotę, myśl, ogólność tego, czym był. Zasadą jego nie jest już ta bezpośrednia treść i cel postaci, w jakiej był, lecz istota tego bytu.

Wynikiem tego przebiegu jest więc, że duch, kiedy się uprzedmiotawia i ten byt swój sobie wyobraża, z jednej strony niszczy wyraz swego bytu, z drugiej — ujmuje jego ogólność i przeto zasadzie swej nadaje inne wyznaczenie. Przez to substancjalny wyraz tego ducha narodowego uległ zmianie, t. zn. jego zasada przeszła w inną, mianowicie w wyższą zasadę.

W uchwyceniu i pojęciu dziejów rzeczą jest najważniejszą posiadanie i znajomość myśli o tym przejściu. Osobnik przebiega jako jednostka różne stopnie wykształcenia i pozostaje tym samym osobnikiem; tak samo zaś naród, aż do stopnia, który jest ogólnym stopniem jego ducha. W tym punkcie tkwi wewnętrzna, pojęciowa konieczność zmiany. Oto dusza, piękno filozoficznego ujmowania dziejów.

Duch jest w istocie wynikiem swej czynności: jego czynność jest występowaniem poza swą bezpośredniość, negacją jej i powrotem do siebie. Możemy go porównać z nasieniem; od niego bowiem roślina zaczyna, ale jest ono także wynikiem całego jej życia. Bezsilność przecież życia przejawia się w tym, że to, co jest początkiem, i to, co jest końcem, schodzą się. Tak samo w życiu osobników i narodów. Życie narodu doprowadza owoc do dojrzałości; albowiem jego czynność skierowana jest na wypełnienie swej zasady. Owoc ten jednak nie spada z powrotem na łono narodu, który go zrodził i wyhodował; przeciwnie, staje się dla niego gorzkiem trunkiem. Porzucić go nie może, albowiem pragnie go nieskończenie, ale zakosztowanie trunku jest jego zniszczeniem, zarazem przecież wschodem nowej zasady.

O ostatecznym celu tego postępu jużeśmy się wypowiedzieli wyżej. Zasady duchów narodowych w koniecznym ustopniowaniu są same tylko momentami jednego powszechnego ducha, który się przez nie wznosi i wieńczy w ogarniającej siebie całości.

O ile więc zajmujemy się tylko ideą ducha, a w dziejach powszechnych rozważamy wszystko jako jego objaw, to przebiegając przeszłość, bez względu na jej rozmiary, mamy sprawę tylko z obecnością; albowiem filozofja, zaj-

mując się prawdą, zajmuje się tym, co jest wiecznie obecne. Wszystko jest dla niej z przeszłości niestracone, albowiem idea jest teraźniejsza, duch — nieśmiertelny, t. zn. nie przeszedł i nie jest jeszcze nieobecny, lecz jest istotnie teraz (9). Tak więc jużeśmy tu powiedzieli, że obecna postać ducha łączy w sobie wszystkie stopnie wcześniejsze. Wytworzyły się one wprawdzie samoistnie jeden po drugim; ale to, czym duch jest, był on w sobie zawsze. różnica polega tylko na rozwoju tej wsobistości (10). Życie ducha teraźniejszego jest krążeniem stopni, które z jednej strony trwają obok siebie i tylko drugiej wydają się przeszłemi. Momenty, które duch zdaje się posiadać za sobą, posiada też w swej obecnej głębi.

Gieograficzne podłoże dziejów powszechnych.

W stosunku do powszechności moralnej całostki i jej poszczególnego działającego osobnika związek przyrodzony ducha narodowego jest czymś zewnętrznym, ale ponieważ rozważać go musimy jako grunt, na którym duch się porusza, jest on w istocie i z konieczności podłożem. Wyszliśmy z twierdzenia, że w dziejach powszechnych idea ducha ukazuje się w rzeczywistości jako szereg postaci zewnętrznych, z których każda objawia się jako rzeczywiście istniejący naród. Uboczna strona tego istnienia tkwi zarówno w czasie jak w przestrzeni w sposób bytu przyrodzonego, szczególną zaś zasadę, którą w sobie każdy naród historyczny dźwiga, posiada on w sobie jako wyraz przyrodzony. Duch, który się w ten sposób odziewa w formy przyrodzone, rozdziela swoje poszczególne upostaciowania, albowiem rozdzielenie jest formą przyrodzoności. Otóż te różnice przyrodzone muszą nasamprzód być uważane za poszczególne możliwości, z których dobywa się duch, i w ten sposób dają podłoże gieograficzne. Nie chodzi nam o to, aby poznać ziemię, jako sie-

dzibę zewnętrzną, lecz aby poznać przyrodzony typ miejscowości, który się ściśle wiąże z typem i charakterem narodu, będącego synem takiej ziemi. Tym charakterem jest właśnie sposób, w jaki narody występują w dziejach i jakie w niej stanowisko i miejsce zajmują. — Nie należy cenić przyrody zbyt wysoko ani też zbyt nisko; łagodne niebo jońskie wiele się z pewnością przyczyniło do powabu poezji homerowskiej, ale przecież samo nie może Homerów wytwarzać; i nie wytwarza ich zawsze; pod panowaniem tureckim piewcy nie powstali.

Należy tu przedewszystkim uwzględnić te warunki przyrodzone, któreby trzeba było raz na zawsze wyłączyć z biegu dziejów powszechnych; w zimnej ani gorącej strefie nie może być gruntu dla narodów historycznych. Albowiem budząca się świadomość tkwi z początku tylko w przyrodzie, a wszelki jej rozwój jest rozważaniem ducha w sobie wbrew przyrodzonej bezpośredniości. Do tego wyodrębnienia wchodzi też moment przyrody; jest ona pierwszym stanowiskiem, z którego człowiek może pozyskać wolność w sobie, i to wyzwolenie nie powinno być utrudnione przez władzę przyrody. Przyroda w stosunku do ducha jest czymś ilościowym, czego potęga nie powinna być tak wielka, aby się utwierdzać jako wszechmocna. W strefach skrajnych człowiek nie może dojść do wolnego ruchu, zimno i upał są tu zbyt silnemi potęgami, aby pozwolić duchowi zbudować świat dla siebie. Już Arystoteles powiada: kiedy poczucie potrzeby jest zaspokojone, człowiek zwraca się do rzeczy ogólnych i wyższych. Ale w owych skrajnościach stref potrzeba nigdy ustać ani usuniętą być nie może, człowiek jest bezustannie zmuszony zwacać uwagę na przyrodę, na palące promienie słońca i lodowaty mróz. Prawdziwą widownią dziejów powszechnych jest przeto strefa umiarkowana, a zwłaszcza jej część północna, gdyż ziemia ma tu charakter lądowy i pierś szeroką, jak powiadają Grecy. Natomiast na południu ziemia się dzieli i załamuje w różnorodne półwyspy. Ten sam moment przejawia się w wytworach przyrody. Północ posiada

bardzo wiele wspólnych gatunków zwierząt i roślin; na południu, gdzie ląd rozdziela się na półwyspy, indywidualizują się również wzajemnie postaci przyrody.

Świat dzieli się na stary i nowy, nazwa zaś nowego stąd pochodzi, że Ameryka i Australja zostały przez nas późno poznane. Ale te części świata są nietylko względnie nowe, lecz nowe wogóle z uwagi na cały ich fizyczny i duchowy charakter. Ich starożytność gieologiczna nas nie obchodzi. Nie chcę im odmawiać zaszczytu, że były odrazu przy stworzeniu świata wydzielone z morza. Jednakże archipelag pomiędzy Ameryką południową a Azją zdradza fizyczną niedojrzałość; większa część wysp ma tę właściwość, że są jakgdyby tylko pokryciem ziemnym dla wysp, które wynurzają się z bezdennej głębi i mają charakter wytworu późnego. Niemniejszą niedojrzałość okazuje Nowa Holandja; jeżeli się tu bowiem od posiadłości angielskich zapuścić w głąb kraju, odkrywa się ogromne rzeki, które jeszcze nie zdołały wyżłobić sobie łożyska, lecz rozpływają się po równinach, zarosłych trzciną. O Ameryce i jej kulturze, zwłaszcza w Meksyku i Peru, mamy wprawdzie wiadomości, ale tylko takie, że była to kultura przyrodzona, która musiała zginąć z chwilą, gdy zbliżył się do niej duch. Ameryka zawsze okazywała się fizycznie i duchowo bezsilną i taką jeszcze się okazuje. Z chwilą bowiem, gdy wylądowali w Ameryce Europejczycy, krajowcy stopniowo ginęli pod tchem działalności europejskiej. W północno-amerykańskich rzeczach pospolitych wszyscy obywatele są potomkami Europejczyków, z któremi dawni mieszkańcy nie mogli się mieszać, tylko byli wypierani. Zapewne, niektóre kunszty krajowcy przejęli od Europejczyków, między innemi picie wódki, która wywarła na nich działanie niszczące. Na południu obchodzono się z krajowcami o wiele okrutniej, używano ich do ciężkiej pracy, do której ich siły nie dorosły. Łagodność i bezwład, pokora i pełzająca uległość względem Kreola, a tymbardziej Europejczyka, stanowią tam głównie charakter Amerykan, i długo jeszcze potrwa, zanim Europejczycy dopną tego, aby

wdrożyć im pewne poczucie godności własnej. Niższość tych osobników pod każdym względem, nawet pod względem wzrostu, przejawia się we wszystkim; tylko całkiem już południowe szczepy w Patagonji mają budowę silniejszą, ale znajdują się jeszcze zupełnie w stanie przyrodzonym surowości i dzikości. Gdy Jezuici i duchowieństwo katolickie chcieli przyzwyczaić Indjan do europejskiej kultury i obyczajów (jak wiadomo, założyli oni państwo w Paragwaju, klasztory w Meksyku i Kalifornji), udali się pomiędzy nich i przepisali im, jak małoletnim, sprawy dzienne, które ci wskutek powagi Ojców przyjmowali, pomimo że byli zresztą tak leniwi. Przepisy te (o północy dzwonek musiał im nawet przypominać o obowiązkach małżeńskich) doprowadziły przedewszystkim do obudzenia potrzeb, sprężyny działalności ludzkiej wogóle. Słabość przyrodzenia amerykańskiego była głównym powodem do sprowadzenia do Ameryki Murzynów, aby ich siłom powierzyć spełnianie pracy; Murzyni są bowiem daleko wrażliwsi na kulturę europejską, niż Indjanie, a pewien podróżnik angielski przytoczył przykłady, jak Murzyni stali się zdolnemi kapłanami, lekarzami i t. d. (zastosowanie kory chinowej pierwszy odkrył Murzyn), gdy tymczasem znany mu był jedyny tylko krajowiec, który dotarł do studjów, ale wkrótce zmarł skutkiem nadużycia wódki. Do słabości amerykańskiego ustroju ludzkiego dołącza się też dalej brak bezwzględnych narządów, przy których pomocy osiągnąć można pewną ustaloną władzę, mianowicie brak koni i żelaza, środków, dzięki którym głównie Amerykanie zostali podbici.

Ponieważ więc narodowość pierwotna zaginęła albo tyle, co zaginęła, ludność pracująca przybywa po większej części z Europy, i co się w Ameryce dzieje, to pochodzi z Europy. Europa przerzuciła swój nadmiar do Ameryki mniej więcej tak, jak z miast Rzeszy, gdzie przeważały rzemiosła i gdzie zmartwiały, wielu ludzi uciekło do innych miast, które nie wywierały takiego ucisku i gdzie ciężar podatków nie był tak wielki. Tak powstała obok Hamburga

Altona, obok Frankfurtu Ofenbach, Fürth pod Norymbergą, Carouge pod Gienewą. Podobny jest stosunek Ameryki do Europy. Wielu Anglików osiedliło się tam, gdzie ciężarów i podatków niema, a nagromadzenie środków europejskich i europejskich umiejętności było zdolne do wydobycia czegoś z wielkiej i odłogiem leżącej gleby. W rzeczy samej wychodźctwo to przedstawia wiele korzyści, albowiem wychodźcy dokonali wielu rzeczy, któreby w ojczyźnie mogły natrafić na ograniczenia, a wnoszą w to skarb europejskiego poczucia godności własnej i zręczności; ci zaś, którzy chcą usilnie pracować i nie znaleźli po temu źródeł w Europie, mają w Ameryce pole otwarte.

Ameryka dzieli się, jak wiadomo, na dwie części, które się łączą wprawdzie przesmykiem, ale ten nie ułatwia nawet komunikacji. Obie części są raczej najzupełniej rozdzielone. — Ameryka Północna okazuje przedewszystkim wzdłuż swego brzegu wschodniego szerokie wybrzeże, za którym ciągnie się łańcuch gór — góry Błękitne albo Alapachy, nieco na północ Allegany. Rzeki, które stąd biorą początek, przepływają przez kraje nadbrzeżne, które mają najkorzystniejsze właściwości dla północno-amerykańskich rzeczy pospolitych, jakie się tu pierwotnie wytworzyły. Za owym łańcuchem górskim płynie połączona z ogromnemi jeziorami z południa na północ rzeka św. Wawrzyńca, nad którą położone są północne kolonje Kanady. Dalej na zachód spotykamy wodozbiór ogromnej Missisipi z dorzeczami Missuri i Ohio, które Missisipi przyjmuje i wpływa dalej do zatoki Meksykańskiej. Na zachodniej części tego okręgu znajduje się również długi łańcuch gór, który się ciągnie poprzez Meksyk i przesmyk panamski i pod nazwą Andes albo Cordillera odcina całą stronę zachodnią od Ameryki Południowej. Wytworzone wskutek tego wybrzeże jest węższe i przedstawia mniejsze korzyści, niż wybrzeże Ameryki Północnej. Leżą tu Peru i Chili. Na stronie wschodniej płyną na wschód ogromne rzeki Orinoko i Amazonka, tworzą wielkie doliny, które jednak nie są odpowiednie na kraje

kulturalne, gdyż stanowią raczej obszerne stepy. Na południe płynie Rio de la Plata, której dopływy biorą początek częścią w Kordyljerach, częścią w północnym grzbiecie górskim, oddzielającym dorzecze Amazonki od dorzecza La Platy. Do dorzecza Rio de la Plata należą Brazylja i rzeczy pospolite hiszpańskie. Kolumbja stanowi północne pomorze Ameryki Południowej, na jej zachodzie wzdłuż Andów płynie rzeka Magdalena, wpływająca do morza Karaibskiego.

Z wyjątkiem Brazylji powstały w Ameryce Południowej, jak i w Północnej, naogół rzeczy pospolite (11). Jeżeli teraz Amerykę Południową, wliczając w nią i Meksyk, porównamy z Północną, zauważymy zdumiewający kontrast.

W Ameryce Północnej widzimy dobrobyt, zarówno dzięki wzrostowi przemysłu i zaludnienia, jak dzięki porządkowi społecznemu i utrwalonej wolności, cała federacja stanowi jedno państwo i posiada ośrodki polityczne. Natomiast w Ameryce Południowej rzeczy pospolite opierają się na sile wojskowej, całe dzieje są bezustannym przewrotem, sfederowane państwa rozpadają się, a wszystkie te zmiany dokonywane są przez rewolucje wojskowe. Bliższe różnice obu części Ameryki wskazują nam dwa przeciwstawne kierunki: jeden punkt dotyczy polityki, drugi — religji. Ameryka Południowa, gdzie osiedlili się i zatrzymali panujące stanowisko Hiszpanie, jest katolicka, Ameryka Północna, acz naogół kraj sekt, przecież w rysach podstawowych jest protestancka. Dalszą różnicę stanowi to, że Ameryka Południowa była zdobyta, a Północna kolonizowana. Hiszpanie zawładnęli Ameryką Południową, aby panować i stać się bogatemi, zarówno przez urzędy polityczne, jak wymuszenia. Od odległej zawisła ojczyzny, samowola ich znalazła większe pole, a dzięki mocy, sprytowi i poczuciu godności uzyskali wielką przewagę nad Indjanami. Północno-amerykańskie stany są natomiast całkowicie skolonizowane przez Europejczyków. Ponieważ w Anglji purytanie, członkowie kościoła biskupiego i katolicy znajdowali się w ciągłej walce i bądź jedni, bądź drudzy mieli przewagę, wielu z nich wyszło z kraju,

aby na obcej części świata poszukać wolności religji. Byli to przemysłowi Europejczycy, którzy trudnili się rolnictwem, hodowlą tytoniu i bawełny i t. d. Wkrótce nastąpił ogólny prąd w kierunku pracy, a substancją całości były potrzeby, spokój, sprawiedliwość społeczna, bezpieczeństwo, wolność oraz ustrój gmin, który wyszedł z atomów osobniczych, tak iż państwo było tylko czymś zewnętrznym dla ochrony własności. Z religji protestanckiej płynęło wzajemne zaufanie jednostek, wiara w ich zamysły, albowiem w kościele protestanckim dziełem religijnym jest całe życie, jego działalność wogóle. Natomiast u katolików podłoża takiego zaufania być nie może, gdyż w sprawach świeckich panuje tylko siła i dobrowolna uległość, a formy, które się tutaj zwą ustawami państwowemi, są tylko konieczną obroną i nie chronią od nieufności.

Jeżeli porównamy jeszcze Amerykę Północną z Europą, to znajdziemy tam trwalszy przykład ustroju republikańskiego. Jedność podmiotowa istnieje, gdyż na czele państwa stoi prezydent, który dla zabezpieczenia od jakichkolwiek ambicji monarchicznych wybierany bywa tylko na cztery lata. Powszechna ochrona własności i prawie brak podatków są to fakty, które się ciągle wychwala. Przez to podany jest zarazem charakter podstawowy, polegający na dążności osób prywatnych do zarobku i zysku, na przewadze interesu prywatnego, który zwraca się do czegoś powszechnego tylko gwoli własnego użytku. Zapewne, istnieją tam stosunki prawne, formalne prawodawstwo, ale ta prawność obywa się bez prawości, i w ten sposób kupcy amerykańscy posiadają tę złą sławę, iż pod osłoną prawa oszukują. Jeżeli kościół protestancki, z jednej strony, sprowadza, jakeśmy już powiedzieli, istotny czynnik zaufania, to z drugiej i właśnie dlatego, zawiera ważność momentu uczuciowego, który może przechodzić w różnego rodzaju dowolność. Z tego stanowiska powiada się, iż każdy może posiadać własny pogląd na świat, a więc także własną religję. Stąd rozpad na tyle sekt, które dochodzą do krańcowości obłędu, a wiele z nich posiada na-

bożeństwa, które się objawiają w upojeniu, a czasami w najbardziej zmysłowym rozpasaniu. Ta całkowita dowolność jest tak rozwinięta, że różne gminy przyjmują sobie kapłanów albo też ich zwalniają, jak się im podoba; albowiem kościół nie jest czymś istniejącym w sobie i dla siebie, coby posiadało substancjalną duchowość i urządzenie zewnętrzne, lecz religijność urabia się według szczególnego widzimisię. W Ameryce Północnej panuje niepohamowana dzikość wszelkich urojeń, brak zaś tej jedni religijnej, która się utrzymała w państwach europejskich, gdzie różnice ograniczają się zaledwie do paru wyznań. Co się tyczy polityki w Ameryce Północnej, to cel powszechny nie jest jeszcze ustalony jako coś trwałego i brak jeszcze potrzeby trwałego związku, albowiem prawdziwe państwo i prawdziwy rząd państwowy powstają tylko wówczas, kiedy już istnieje różnica pomiędzy stanami, kiedy bogactwo i ubóstwo stają się bardzo wielkie i następują stosunki, gdzie szersze warstwy nie mogą zaspokajać swych potrzeb w ten sposób, jak przywykły. Ameryka nie idzie jednak w kierunku tego napięcia stosunków, gdyż ma zawsze otwarty w wysokim stopniu upust w kolonizacji, i mnóstwo ludzi bezustannie napływa do równin Missisipi. Wskutek tego środka główne źródło niezadowolenia znikło, i dalsze trwanie obecnego stanu społecznego jest zapewnione. Porównanie stanów północno-amerykańskich z krajami europejskiemi jest przeto niemożliwe, gdyż w Europie niema takiego przyrodzonego odpływu zaludnienia, pomimo całego wychodźctwa: gdyby istniały jeszcze lasy Giermanji, rewolucja francuska nie byłaby z pewnością nastąpiła. Ameryka Północna mogłaby być porównana z Europą dopiero wówczas, gdyby niezmierna przestrzeń, zajmowana przez to państwo, była zapełniona, a społeczeństwo obywateli było stłoczone w sobie. Ameryka Północna pozostaje jeszcze na poziomie uprawy ziemi. Dopiero kiedy, jak w Europie, ustanie samo mnożenie się rolników, mieszkańcy, zamiast przeć nazewnątrz do niw, stłoczą

się w sobie do rzemiosł miejskich i handlu, utworzą zwarty całokształt społeczeństwa obywateli i dojdą do potrzeby ustrojowego państwa. Stany północno-amerykańskie nie mają w sąsiedztwie państwa, z którymby były w stosunkach, jak państwa europejskie między sobą, musiały go nieufnie pilnować i utrzymywać przeciwko niemu w pogotowiu wojsko. Kanada i Meksyk nie są dla nich straszne, Anglja zaś od pięćdziesięciu lat doświadczyła, iż wolna Ameryka jest dla niej pożyteczniejsza, niż zależna. Wprawdzie w wojnie o niepodległość milicja stanów północno-amerykańskich okazała się tak odważną, jak Holendrzy pod Filipem II, ale wszędzie, gdzie nie chodzi o walkę o samodzielność, przejawia się mniejsza siła, i w r. 1814 milicja źle stawiała czoło Anglikom.

Ameryka jest przeto krajem przyszłości, którego doniosłość dziejowa powinna się objawić w czasach, leżących przed nami, być może w wojnie Ameryki Północnej i Południowej; jest to kraj utęsknienia dla tych wszystkich, których nudzi historyczna zbrojownia starej Europy. Napoleon miał jakoby rzec: *Cette vieille Europe m'ennuie.* Ameryka powinna być wyłączona z gruntu, na którym odgrywały się do dzisiaj dzieje powszechne. Co tu dotychczas zaszło, było tylko odgłosem Starego Świata i wyrazem obcego życia, a jako kraj przyszłości, wogóle nas tu nie obchodzi wcale; albowiem co do dziejów mamy się zajmować tym, co było, i tym co jest,— a co do filozofji — nie tym, co było, ani tym, co będzie, lecz co jest i jest wiecznie, — rozumem, a z nim mamy dosyć do roboty.

Skorośmy się załatwili z Nowym Światem i rojeniami, które się z nim wiązać mogą, przechodzimy teraz do Świata Starego, to znaczy do widowni dziejów powszechnych, i musimy przedewszystkim zwrócić uwagę na momenty i objawy przyrodzone. Ameryka dzieli się na dwie części, które są wprawdzie związane przesmykim, ale stanowi on związek tylko zewnętrzny całkiem. Natomiast Świat Stary, położony naprzeciw Ameryki i oddzielony od niej Oceanem Atlan-

tyckim, przerwany jest głęboką zatoką, t. j. morzem Śródziemnym. Trzy części Świata Starego mają istotny stosunek wzajemny i stanowią całość. Wyróżnia je to, że są rozłożone wokół morza i mają przeto łatwy środek komunikacji. Rzek bowiem i mórz nie należy uważać za czynnik dzielący, lecz jednoczący. Anglja i Brytanja, Norwegja i Danja, Szwecja i Inflanty były połączone. Morze Śródziemne było zatym dla trzech części świata czynnikiem jednoczącym i ośrodkiem dziejów powszechnych. Dalej, w Syrji Jerozolima jest ośrodkiem żydostwa i chrześcijaństwa, na południo-wschód stąd leży Mekka i Medyna, pierwotna siedziba wiary muzułmańskiej, na zachód leżą Delfy, Ateny, a jeszcze bardziej na zachód — Rzym; pozatym, nad morzem Śródziemnym położone są jeszcze Aleksandrja i Kartagina. W ten sposób morze Śródziemne jest sercem Starego Świata, albowiem jest jego czynnikiem warunkującym i ożywiającym. Bez niego nie możnaby sobie wyobrazić dziejów powszechnych, byłyby one niczym starożytny Rzym albo Ateny bez forum, gdzie wszyscy się schodzili. — Obszerna Azja wschodnia oddalona jest od przebiegu dziejów powszechnych i nie wchodzi do nich; tak samo Europa północna, która dopiero później wstąpiła w dzieje, a w starożytności nie brała w nich udziału; starożytność bowiem ograniczała się wyłącznie do krajów położonych wokół morza Śródziemnego. Przejście Juljusza Cezara przez Alpy, zdobycie Galji i stosunek, w jaki przez to weszli Giermanie do państwa rzymskiego, stanowi więc epokę w dziejach powszechnych, albowiem i one wówczas przekraczają Alpy. Azja wschodnia i kraje zaalpejskie stanowią rubieże owego ruchliwego ośrodka wokół morza Śródziemnego, — początek i koniec dziejów powszechnych, ich wzejście i zajście.

Należy więc zapamiętać bliższe różnice gieograficzne, rozważane mianowicie jako istotne dla myśli w przeciwieństwie do różnorodnej przypadkowości. Tych zaś charakterystycznych różnic jest trzy:

1. bezwodna wyżyna z wielkiemi stepami i płaszczyznami.
2. niziny (kraj przejściowy), przecięte i nawodnione przez wielkie rzeki,
3. pomorze, stojące w bezpośrednim stosunku z morzem.

Trzy te momenty są istotne i według nich każda część świata dzieli się, jak zobaczymy, na trzy części. Pierwsza z nich to poważna, niewzruszona, kruszcowa wyżyna, nieruchomo w sobie zamknięta, choć zdolna do wyrzucania z siebie podniety. Druga stanowi ośrodki kultury, jest nierozwartą jeszcze samoistnością. Trzecia ma przedstawiać i utrzymywać związek świata.

1. Wyżyna. Widzimy taką wyżynę w Azji środkowej, zamieszkałej przez mongołów (w ogólnym znaczeniu tego wyrazu); od morza Kaspijskiego ciągną się takie stepy na północ w kierunku morza Czarnego; tak samo przytoczyć tu należy pustynie w Arabji, pustynie w kraju Berberów w Afryce, w Ameryce Południowej nad Orinoko i w Paragwaju. Cechą swoistą mieszkańców takiej wyżyny, która tylko czasami nawadnia się wskutek deszczu albo wystąpienia jakiejś rzeki z brzegów (jak równiny nad Orinoko), jest życie patrjarchalne, rozpad na poszczególne rodziny. Gleba, na której się znajdują, jest bezpłodna albo też chwilowo płodna; mieszkańcy posiadają majątek nie w roli, z której ciągną zyski niewielkie, lecz w bydle, które z niemi wędruje. Bydło posiada przez jakiś czas pastwiska na równinach, a gdy te są spasane, przenoszą się ludzie do innych okolic. Ludzie są beztroskliwi i nie zbierają na zimę, wskutek czego połowa stada często ginie. Wśród tych mieszkańców wyżyn niema stosunków prawnych, i dlatego przejawiają się u nich krańcowości gościnności i rabunku, ostatni zwłaszcza wtedy, gdy są otoczeni przez kraje kulturalne, jak Arabowie, którzy pomagają sobie przy rabunku końmi i wielbłądami. Mongołowie żywią się mlekiem kobylim, dlatego koń stanowi dla nich pożywienie i broń zarazem. Jeżeli to jest postacią ich

życia patrjarchalnego, to przecież zdarza się często, że się trzymają w wielkich gromadach i wskutek jakiejś podniety wpadają w skrajne naprężenie. Usposobieni przedtym pokojowo, rzucają się w takich chwilach jak pustoszący potok na kraje kulturalne, a przewrót, który teraz następuje, ma jako wynik tylko zniszczenie i pustkę. W takie naprężenie wpadły te ludy pod Dżengischanem i Tamerlanem, stratowały wszystko, a następnie znowu zniknęły, jak odpływa pustoszący potok leśny, gdyż nie ma właściwej zasady żywotności. Z gór schodzi się w wąwozy. Żyją tam spokojne ludy górskie, pasterze, którzy pozatym oddają się rolnictwu, jak Szwajcarzy. Są takie ludy i w Azji, ale mniejsze mają naogół znaczenie.

2. Niziny. Są to równiny, przecięte rzekami, zawdzięczające całą swą żyzność rzekom, przez które są utworzone. Niziną taką są Chiny, Indje, przecięte przez Indus i Ganges, Babilonja, gdzie płynie Eufrat i Tygrys, Egipt nawodniony przez Nil. W krajach tych powstają wielkie królestwa i rozpoczyna się zakładanie wielkich państw. Albowiem rolnictwo, które tu przeważa jako pierwsza zasada utrzymania osobników, kieruje się prawidłowością pór roku i uporządkowaniem stosownie do tego zajęć: rodzi się własność gruntowa i dotyczące jej stosunki prawne, to znaczy podstawy i podłoża państwa, które dopiero przy takich stosunkach staje się możliwe.

3. Pomorze. Rzeka rozdziela części lądu pomiędzy sobą, a jeszcze bardziej czyni to morze, dlatego przyzwyczajono się uważać wodę za czynnik dzielący; w ostatnich zwłaszcza czasach próbowano twierdzić, jakoby państwa koniecznie musiały być przedzielane żywiołami przyrody; wbrew temu należy zasadniczo powiedzieć, iż nic tak nie jednoczy, jak woda, bo ziemie są jedynie porzeczami. Tak Śląsk jest doliną Odry, Czechy i Saksonia doliną Elby, Egipt doliną Nilu. Nieinaczej ma się rzecz z morzem, jak to już wyżej zaznaczono. Dzielą tylko góry. Tak Pireneje najzupełniej dzielą Hiszpanję od Francji. Z Ameryką i Indjami wschod-

niemi, od czasu ich odkrycia, Europejczycy byli w nieustannym związku, ale do wnętrza Afryki i Azji nie dotarli, ponieważ spotkanie na lądzie jest o wiele trudniejsze, niż na wodzie. Tylko dlatego, że jest morzem, mogło morze Śródziemne stać się ośrodkiem. Spójrzmy teraz na charakter ludów tego trzeciego momentu.

Morze daje nam wyobrażenie czegoś nieokreślonego, nieograniczonego i nieskończonego, i gdy człowiek czuje się w tej nieskończoności, odważa się na przekroczenie szranków. Morze zaprasza człowieka do zdobyczy, do rabunku, ale zarówno do zysku i zarobku; ląd, niziny przykuwają człowieka do ziemi; wchodzi on przez to w nieskończoną moc zależności, ale morze wynosi go poza te ograniczone koła. Ci, którzy żeglują po morzu, pragną zysku, zarobku; ich środek jest przecież o tyle chybiony, że narażają się na niebezpieczeństwo utraty swojej własności a nawet życia. Środek ten jest więc przeciwieństwem tego, do czego zmierzają. To właśnie wznosi zarobek i rzemiosło ponad siebie i czyni je czymś odważnym i szlachetnym. W rzemiośle musi wystąpić męstwo, a odwaga jest połączona zarazem z mądrością. Odwaga bowiem względem morza musi być zarazem przebiegłością, ponieważ ma do czynienia z przebiegłością, z żywiołem najniepewniejszym i najkłamliwszym. Ta nieskończona równina jest absolutnie miękа, gdyż nie opiera się najlżejszemu ciśnieniu, ani nawet podmuchowi; wygląda nieskończenie niewinnie, ustępliwie, przyjaźnie i lgnąco, tę zaś właśnie ustępliwość morze przemienia na żywioł najniebezpieczniejszy i najstraszliwszy. Takiej ułudzie i sile przeciwstawia człowiek jedynie prosty kawałek drzewa, polega na samym tylko męstwie własnym i przytomności ducha i tak przenosi się z czegoś stałego na coś bez oparcia, prowadząc wraz z sobą swój zbudowany grunt. Okręt, ów łabędź na morzu, który w zwinnych i okrągłych ruchach przecina równinę fal albo zatacza na niej koła, jest narzędziem, którego wynalezienie stanowi największą chwałę śmiałości człowieka tudzież jego rozsądku. Tego wynoszenia przez morze

z ograniczoności lądu brak azjatyckim wspaniałym gmachom państwowym, pomimo że same graniczą z morzem, jak np. Chiny. Dla nich morze jest tylko ustaniem lądu, nie mają one do morza stosunku pozytywnego. Czynność, do której morze zaprasza, jest całkiem swoista: dlatego znajdujemy, że kraje nadmorskie wyodrębniają się po większej części od lądowych, nawet jeżeli są z niemi połączone rzeką. Tak wyodrębniła się Holandja od Niemiec, Portugalja od Hiszpanji.

Według powyższych danych należy teraz zbadać trzy części świata, przyczym przejawiają się mniej lub więcej wszystkie owe trzy momenty: Afryka ma za główną zasadę wyżyny, Azja przeciwieństwo porzeczy do wyżyn, Europa — pomieszanie tych różnic.

Afrykę rozróżniać należy według trzech części: jedna jest położona na południe od pustyni Sahary, właściwa Afryka, prawie nieznana nam zupełnie wyżyna z wązkiemi pasmami nad morzem; drugą jest część na północ od pustyni, Afryka, że tak rzekę, europejska, kraj nadmorski; trzecia to dorzecze Nilu, jedyna nizina w Afryce, która się łączy z Azją.

Owa Afryka właściwa, jak sięga historja, pozostała zamknięta dla stosunku z resztą świata; jest to w sobie pogrążony kraj złota, kraj dziecięcy, który poza dniem samowiednej historji spowity jest w czarną barwę nocy. Jego odrębność polega nietylko na jego przyrodzie podzwrotnikowej, lecz z istoty na właściwościach gieograficznych. Jego trójkąt (jeżeli wybrzeże zachodnie, które w zatoce gwinejskiej czyni kąt silnie wewnątrz wchodzący, przyjmiemy za jeden bok, a tak samo wybrzeże wschodnie do przylądka Gardafu za drugi bok) ma z dwu stron tę właściwość, że posiada bardzo wązki, w paru poszczególnych miejscach zamieszkany pas nadbrzeżny. Potym następuje wgłąb, prawie tak samo, pas bagnisty o najbujniejszej roślinności, wyborna siedziba drapieżnych zwierząt, wszelkiego rodzaju żmij, — kraj, którego atmosfera jest dla Europejczyków zabójcza. Kraj ten stanowi podnóże pasma wysokich gór, które zrzadka tylko prze-

cięte są przez rzeki, i przytym nawet one nie stanowią żadnego łącznika z wnętrzem; ta bowiem przerwa dokonywa się niewiele niżej poziomu gór i tylko w poszczególnych wązkich miejscach, gdzie się często tworzą niemożliwe do żeglugi wodospady i dziko krzyżujące się prądy. Od trzech czy półczwarta wieków, odkąd Europejczycy poznali ten kraj i wzięli w posiadanie te miejsca, przekroczyli oni te góry zaledwie w paru punktach i nigdzie się tam nie osiedlili. Otoczony temi górami kraj jest nieznaną wyżyną, z której i Murzyni rzadko się spuszczali. W szesnastym stuleciu wynurzyły się z wnętrza w kilku bardzo odległych punktach straszliwe hordy, które napadły na spokojniejszych mieszkańców stoków. Czy był i jaki wewnętrzny ruch, który spowodował ten wybuch, niewiadomo. Poznano te hordy tylko ze strony przeciwieństwa, iż ich zachowanie w tych wojnach i nawet pochodach, zdradzało najbardziej bezmyślną nieludzkość i najwstrętniejsze barbarzyństwo, a później, kiedy się wyszumieli, w spokojnych czasach zgody okazali się łagodnego usposobienia, dobroduszni względem Europejczyków, gdyż się z niemi zapoznali. Dotyczy to plemion Fullah, Mandingo, które zamieszkują płaskowzgórza Senegalu i Gambji. — Drugą częścią Afryki jest dorzecze Nilu, Egipt, który był powołany do tego, aby stać się wielkim ośrodkiem samoistnej kultury, i dlatego tak jest odosobniony i samotny w Afryce, jak sama Afryka względem innych części świata. — Północna część Afryki, która może być przeważnie nazwana częścią nadmorską, — Egipt bowiem w znacznej części odsunięty od morza Śródziemnego skupia się w sobie, — leży nad morzem Śródziemnym i Atlantykiem, wspaniały pas ziemi, na którym dawniej leżała Kartagina, gdzie teraz jest Maroko, Algier, Tunis i Trypolis. Tę część należało i trzeba było przeciągnąć do Europy, jak to Francuzi obecnie szczęśliwie spróbowali: jak przednia Azja, tak i ta część Afryki zwrócona jest ku Europie; gospodarowali tu kolejno Kartagińczycy, Rzymianie i Bizantyjczycy, muzułmanie, Arabowie, a starały się tu zawsze sięgać interesy Europy.

Swoiście afrykański charakter jest przeto trudny do ujęcia, gdyż musimy się tutaj całkiem wyrzec tego, co u nas towarzyszy każdemu wyobrażeniu, kategorji ogólności. U Murzynów rzeczą charakterystyczną jest mianowicie to, że ich świadomość nie doszła jeszcze do oglądu jakiejkolwiek trwałej przedmiotowości, jak np. Bóg, prawo, gdzie człowiek byłby obecny swoją wolą i w niej posiadał ogląd swojej istoty. W swej niezróżnicowanej i skupionej jedni Afrykańczyk nie doszedł jeszcze do tego rozróżnienia siebie jako osobnika i swej istotnej ogólności, wskutek czego brak zupełnie wiedzy o istocie absolutnej, która byłaby czymś innym, wyższym w stosunku do jaźni. Murzyn, jak już rzekłem, przedstawia człowieka przyrodzonego w całej jego dzikości i niepohamowaniu; jeżeli się pragnie ująć go właściwie, trzeba abstrahować od wszelkich pojęć pokory i moralności, tego, co się nazywa uczuciem; w charakterze tym nie można znaleźć nic, coby przypominało człowieka. Obszerne sprawozdania misjonarzy w zupełności to potwierdzają, i tylko mahometanizm jest, jak się zdaje, jedyną rzeczą, która jeszcze w pewnej mierze zbliża Murzyna do kultury. Mahometanie umieją też lepiej, niż Europejczycy, przeniknąć w głąb kraju. Ten stopień kultury można też poznać bliżej w religji. Pierwszym, co sobie w religji wyobrażamy, jest przeświadczenie człowieka o wyższej jakiejś potędze (ujmowanej nawet jako potęga przyrodzona), wobec której człowiek stawia siebie jako coś słabszego, niższego. Religja zaczyna od świadomości, że istnieje coś wyższego, niż człowiek. Murzynów jednak Herodot już nazwał czarownikami; w czarach zaś niema wyobrażenia o Bogu, o wierze moralnej, lecz tkwi w nich przekonanie, iż człowiek jest najwyższą potęgą, że on jedynie zachowuje się rozkazująco względem potęgi przyrodzonej. Niema więc mowy o duchowej czci dla Boga, ani o królestwie prawa. Bóg grzmi i nie bywa poznany: dla ducha ludzkiego Bóg musi być czymś więcej, niż gromowładcą, ale u Murzynów nie jest. Aczkolwiek muszą być świadomi swej zależności od przyrody, bo potrzebują burzy, deszczu,

ustania pory deszczowej, to przecież nie doprowadza to ich do świadomości czegoś wyższego; oni właśnie udzielają rozkazów żywiołom, to zaś nazywa się czarami. Królowie posiadają klasę ministrów, przez których udzielają rozkazów zmianom przyrodzonym, każda zaś miejscowość posiada w ten właśnie sposób swoich czarowników, którzy wykonywają szczególne obrzędy, z wszelakiemi ruchami, tańcami, hałasem i krzykiem, a wśród tego odurzenia spełniają swe zarządzenia. Następnie, drugim momentem ich religji jest to, że doprowadzają tę swoją potęgę do oglądu, przedstawiają ją zewnętrznie i czynią sobie z niej obrazy. To, co sobie wyobrażają jako swą potęgę, nie jest niczym przedmiotowym, w sobie trwałym i od nich różnym, lecz zupełnie obojętnie jest to pierwszy lepszy przedmiot, który podnoszą do stopnia gienjuszu, czy to zwierzę, czy drzewo, czy kamień, czy figura z drzewa. Jest to fetysz, wyraz, który Portugalczycy pierwsi puścili w obieg, a pochodzi on od *feitizo*, czary. Tutaj, w fetyszu zda się występować samoistność wobec samowoli osobnika, ale ponieważ ta właśnie przedmiotowość jest tylko osobniczą dowolnością, dochodzącą do samooglądu, więc pozostaje ona twórczynią swego obrazu. Jeżeli np. zdarza się coś nieprzyjemnego, czego fetysz nie odwrócił, jeżeli deszcz nie spadł, powstał nieurodzaj, Murzyni wiążą i biją fetysza albo go niszczą i wyrzucają, obierając sobie zarazem innego; mają go więc w swej mocy. Fetysz taki nie posiada samoistności religijnej, ani tymbardziej artystycznej; jest wyłącznie tworem, wyrażającym samowolę twórcy i pozostającym zawsze w jego rękach. Krótko mówiąc, w religji tej niema stosunku zależności. Co jednak u Murzynów wskazuje na coś wyższego, to cześć dla zmarłych, gdyż ich zmarli prarodzice i ich przodkowie uchodzą dla nich za potęgę wobec żyjących. Murzyni wyobrażają sobie, że zmarli mogą się mścić i przyczynić człowiekowi to lub owo nieszczęście, w ten sam sposób, jak mniemano w średniowieczu o czarownicach; jednakże nie zważa się na moc zmarłych nad żyjącemi, albowiem Murzyni

rozkazują swoim zmarłym i zaklinają ich. W ten sposób substancjalną pozostaje moc podmiotu. Nawet śmierć nie jest dla Murzynów powszechnym prawem przyrody; i śmierć również, jak sądzą, pochodzi od nieżyczliwych czarowników. Tkwi w tym, zapewne, wyższość człowieka nad przyrodą, ale równie i to, że przypadkowa wola człowieka stoi wyżej, niż przyroda, że przyrodę uważa za środek, którego nie zaszczyca tym, aby go traktować na jego sposób, lecz nad nim panuje (12).

Stąd jednak, że człowiek uważany jest za istotę najwyższą, wynika, iż nie ma szacunku dla siebie samego, dopiero bowiem wraz z przeświadczeniem o istocie wyższej człowiek osiąga stanowisko, które mu zapewnia cześć prawdziwą. Gdy bowiem samowola jest absolutem, jedyną trwałą przedmiotowością, jaka dochodzi do oglądu, duch nie może na tym poziomie wiedzieć nic o ogólności. Dlatego Murzyni posiadają zupełną pogardę dla człowieka, która w stosunku do prawa i moralności stanowi wyznacznik podstawowy. Niema też wcale wiedzy o nieśmiertelności duszy, aczkolwiek istnieją duchy zmarłych. Bezwartościowość człowieka dochodzi do granic niewiarogodnych; tyranja nie jest uważana za bezprawie, a spożywanie mięsa ludzkiego uważa się za coś całkiem rozpowszechnionego i dozwolonego. U nas instynkt wzdraga się przed tym, jeżeli wogóle u człowieka może być mowa o instynkcie. Ale u Murzynów jest inaczej, i spożycie człowieka związane jest wogóle z zasadą afrykańską; dla zmysłowego Murzyna mięso ludzkie jest tylko czymś zmysłowym, mięsem wogóle. W razie śmierci króla zarzyna się i spożywa pewno setki ludzi; jeńców się morduje, a mięso ich sprzedaje się na rynkach: zwycięzca zjada z reguły serce zabitego wroga. Podczas czarów zdarza się bardzo często, że czarownik morduje pierwszego lepszego i rozdziela go tłumowi na żer. Inna rzecz charakterystyczna przy rozważaniu Murzynów to niewolnictwo. Murzyni uprowadzani są przez Europejczyków do niewoli i sprzedawani do Ameryki. Mimo to ich los jest prawie jeszcze gorszy we własnym kraju,

gdzie istnieje tak samo bezwzględne niewolnictwo; podstawą bowiem niewolnictwa wogóle jest to, że człowiek nie posiada jeszcze świadomości swej wolności i zniża się do rzeczy, do czegoś bezwartościowego. U Murzynów przecież uczucia moralne są zupełnie słabe, albo lepiej mówiąc, są wcale nieobecne. Rodzice sprzedają swoje dzieci, i odwrotnie, tak samo dzieci rodziców, zależnie od tego, kto kim zawładnąć może. Wskutek istoty niewolnictwa wszelkie więzy czci moralnej, jaką mamy wzajemnie, znikają, i Murzynom nie przychodzi na myśl domagać się tego, czego my wzajemnie od siebie mamy prawo wymagać. Wielożeństwo Murzynów ma często na celu osiągnięcie wielu dzieci, które łącznie lub rozdzielnie mogłyby być sprzedane do niewoli, i bardzo często słyszy się naiwne skargi, jak np. narzekanie pewnego Murzyna w Londynie, który się żalił na to, że jest teraz całkiem ubogim człowiekiem, gdyż wszystkich swoich krewnych już był sprzedał. W pogardzie Murzynów dla ludzi rzeczą charakterystyczną jest nietyle pogarda śmierci, co nieposzanowanie życia. Temu nieposzanowaniu życia należy też przypisać wielką, popartą ogromną siłę cielesną, odwagę Murzynów, którzy dają się tysiącami rozstrzeliwać w wojnie przeciwko Europejczykom. Życie ma wartość tylko tam, gdzie posiada za cel coś godnego.

Jeżeli przejdziemy teraz do zarysów ustroju państwowego, to właściwie z charakteru całości wynika, że nic podobnego tam istnieć nie może. Stanowiskiem tego poziomu jest zmysłowa samowola z energją woli; albowiem ogólne wyznaczniki ducha, jak np. moralność rodzinna, nie mogą tu wcale osiągnąć znaczenia, ponieważ wszelka ogólność istnieje tutaj tylko jako wewnętrzna istota samowoli. Spójnia polityczna nie może przeto mieć tego charakteru, aby wolne prawa obejmowały państwo. Dla tej samowoli niema wogóle żadnych więzów, żadnych okowów. Do istnienia przeto państwa przez jakiś czas zmusić może wyłącznie siła zewnętrzna. Na czele stoi władca; albowiem surowość zmysłowa może być ujarzmiona tylko przez siłę despotyczną. Ponieważ jednak podwładni są ludźmi o tak samo dzikim usposobieniu, więc ze swej strony trzymają władzę w szrankach. Naczelnikowi podwładni są inni naczelnicy, z któremi pierwszy — nazwijmy go królem — naradza się i, jeżeli chce przedsięwziąć wojnę albo nałożyć podatek, musi się starać o pozyskanie ich zgody. Może on przytym rozwinąć więcej albo mniej powagi i tego lub innego naczelnika przy sposobności usunąć z drogi podstępem albo przemocą. Pozatym królowie posiadają jeszcze pewne przywileje. U Aszantów król dziedziczy cały pozostawiony majątek swych podwładnych, w innych miejscowościach wszystkie dziewczęta należą do króla, i kto pragnie pojąć żonę, musi ją od króla odkupić. Jeżeli Murzyni są niezadowoleni z króla, to go usuwają i zabijają. W Dahomeju jest zwyczaj, że kiedy Murzyni są niezadowoleni z króla, przesyłają mu jaja papuzie, co jest oznaką, iż sobie jego panowanie sprzykrzyli. Czasami przysyła mu się deputację, która mu powiada: brzemię panowania musi mu bardzo ciążyć, niech raczy nieco odpocząć. Wówczas król dziękuje swoim poddanym, udaje się do swych komnat i każe swoim niewiastom, aby go udusiły. W dawniejszych czasach szczególnie osławiło się swemi zdobyczami państwo niewieście: było to państwo, na którego czele stała niewiasta. Syna własnego utłukła w moździerzu, krwią się jego zmazała i rozporządziła, aby krew utłuczonych dzieci zawsze była w pogotowiu. Mężczyzn wygnała albo pozabijała i rozkazała mordować wszystkie dzieci płci męskiej. Furje te zburzyły wszystko w sąsiedztwie, a ponieważ roli nie uprawiały, były zmuszone do ciągłego rabunku. Jeńcy wojenni byli używani jako mężowie, kobiety ciężarne musiały udawać się poza obóz i, jeżeli zrodziły syna, usuwać go. To osławione państwo później zaginęło. Obok króla w państwach murzyńskich znajduje się stale kat, którego urząd uważany jest za nader ważny, a zarówno król każe mu podejrzanych z drogi usuwać, jak ze swej strony sam może być przez niego zamordowany, skoro możni tego zażądają.

Fanatyzm, jaki można wogóle rozbudzić wśród Murzynów, pomimo ich łagodnego zresztą usposobienia, przekracza wszelką wiarę. Pewien podróżnik angielski opowiada: kiedy w kraju Aszantów postanawia się wojnę, zaczyna się przedewszystkim od uroczystych obrzędów; należy do nich to, że zwłoki matki króla zmywa się krwią ludzką. Jako przygrywkę do wojny król zarządza napad na własną stolicę, aby się niejako wprawić we wściekłość. Anglikowi Hutchinsonowi kazał król powiedzieć: „Chrześcijaninie, pilnuj się i strzeż swojej rodziny. Poseł śmierci wyciągnął swój miecz i dotknie wielu Aszantów; kiedy uderzą w bęben, to znak śmierci dla wielu ludzi. Jeżeli możesz, przyjdź do króla i nie obawiaj się o siebie". Uderzono w bęben i rozpoczęła się straszna kąpiel krwawa: wszystko, co się nawinęło szalejącym po ulicach Murzynom, było wykłute. Przy takiej sposobności król każe mordować wszystkich, którzy wydają mu się podejrzani, a ten czyn przybiera jeszcze następnie charakter świętego postępku. Każde wyobrażenie, zaszczepione Murzynom, zostaje ujęte i urzeczywistnione z całą energją woli, ale wraz z tym urzeczywistnieniem wszystko zostaje zburzone. Ludy te są przez długi czas spokojne, ale nagle wybuchają, a wówczas stają się nieprzytomne. Ruina, która jest wynikiem ich popędliwości, spowodowana jest tym, że te ruchy nie są wcale wywołane przez jakąś treść lub myśl, lecz przez fizyczny raczej, niż duchowy fanatyzm.

Kiedy w Dahomeju umiera król, więzy społeczeństwa są natychmiast zerwane; w jego pałacu rozpoczyna się powszechne pustoszenie i rozpętanie; wszystkie niewiasty króla (w Dahomeju oznacza się ich liczbę na 3333) zostają zamordowane, a w całym mieście zaczyna się teraz powszechny rabunek i rzeź powszechna. Niewiasty króla widzą w swej śmierci konieczność, albowiem idą na śmierć w ozdobach. Wyżsi urzędnicy muszą się bardzo śpieszyć z obwołaniem nowego panującego, aby tylko rzeziom koniec położyć.

Z tych wszystkich, z różnych stron przytoczonych, rysów wynika, że charakter Murzynów cechuje niepohamowanie. Stan taki nie jest zdolny do żadnego rozwoju i kształcenia, i jak ich dzisiaj widzimy, tacy byli oni zawsze. Jedynym istotnym związkiem, który Murzyni posiadali i jeszcze posiadają z Europejczykami, jest niewolnictwo. Murzyni nie widzą w niewolnictwie nic dla siebie nieodpowiedniego, i właśnie Anglicy, którzy najwięcej zdziałali dla usunięcia handlu niewolnikami i niewolnictwa, są przez Murzynów uważani za wrogów. Głównym przecież momentem dla królów jest to, że mogą sprzedawać swych wziętych do niewoli wrogów a także swych własnych poddanych, i o tyle też niewolnictwo rozbudziło wśród Murzynów więcej ludzkich uczuć. Nauką, którą czerpiemy z tego stanu niewolnictwa u Murzynów i która stanowi jedynie zajmującą nas stronę, jest ta, którą znamy już z idei, że mianowicie sam stan przyrodzony jest stanem bezwzględnego i powszechnego bezprawia. Każdy stopień pośredni pomiędzy tym stanem a rzeczywistością państwa rozumnego posiada tak samo jeszcze momenty i strony niesprawiedliwości; dlatego znajdujemy niewolnictwo nawet w państwie greckim i rzymskim, a poddaństwo aż do czasów najnowszych. Ale w tym razie, jako istniejące w państwie, jest ono nawet momentem postępu w stosunku do odosobnionego istnienia zmysłowego, momentem wychowawczym, sposobem uczestnictwa w wyższej moralności i związanej z nią kulturze. Niewolnictwo samo w sobie i przez się jest bezprawiem, gdyż istotą człowieka jest wolność, ale do niej człowiek musi dopiero dojrzeć. Dlatego stopniowe usuwanie niewolnictwa jest czymś odpowiedniejszym i słuszniejszym, niż jego nagłe zniesienie.

Na tym rozstajemy się z Afryką, aby już później o niej nie wspominać wcale. Nie jest ona bowiem częścią świata historyczną, nie może okazać żadnego ruchu ani rozwoju, to zaś, co w niej, to znaczy na jej północy, zaszło, należy do świata azjatyckiego i europejskiego. Kartagina była tam momentem doniosłym i przejściowym, ale jako kolonja fenicka należy do

Azji. Egipt będzie rozważany przy przejściu ducha ludzkiego ze wschodu na zachód, ale nie należy on do ducha afrykańskiego. Co właściwie przez Afrykę rozumiemy, to bezdziejowość i zamknięcie w sobie, jest ona jeszcze całkowicie pogrążona w duchu przyrodzonym i tutaj tylko na progu dziejów powszechnych musiała być przedstawiona.

Dopiero teraz, kiedyśmy się tego pozbyli, znajdujemy się na prawdziwej widowni dziejów powszechnych. Pozostaje nam tylko podać tymczasowo gieograficzne podłoże Azji i Europy. **Azja** jest częścią świata dla wschodu wogóle. Jest ona wprawdzie zachodem dla Ameryki; ale jak Europa jest wogóle środkiem i kresem Starego Świata i jest bezwzględnie Zachodem, tak Azja — bezwzględnie Wschodem.

W Azji wzeszło światło ducha, a przeto i dziejów powszechnych.

Należy teraz rozważyć różne miejscowości Azji. Fizyczna właściwość Azji przedstawia skrajne przeciwieństwa oraz istotne tych przeciwieństw stosunki. Różne zasady gieograficzne są tu rozwiniętemi w sobie i wykształconemi wytworami.

Przedewszystkim odciąć należy spadzistość północną, Syberję. Spadzistość ta, poczynając od łańcucha gór Ałtajskich z jej pięknemi rzekami, wpływającemi do Oceanu Północnego, nic tu nas wogóle nie obchodzi; albowiem strefa północna, jak powiedziano, jest poza historją. Ale reszta Azji zawiera trzy bezwzględnie ciekawe miejscowości. Pierwsza jest, jak w Afryce, obszerną wyżyną z pasem górskim, który zawiera najwyższe góry na świecie. Wyżyna ta graniczy z południa i południo-wschodu z Mustagiem czyli Imausem, z którym dalej na południe ciągną równolegle góry Himalajskie. Na wschód stąd łańcuch górski, idący z południa na północ, rozdziela wodozbiór Amuru. Na północy leżą góry Ałtajskie i Sungarskie; w związku z ostatniemi jest na północo-zachodzie Mussart a na zachodzie Belurtag, który przez Hindukusz łączy się znowu z Mustagiem.

Ten wysoki pas górski przerznięty jest rzekami, które są ujęte w groble i tworzą wielkie doliny. Przy większych albo mniejszych wylewach doliny te stanowią ośrodki ogromnej bujności i żyzności i odróżniają się tym od porzeczy europejskich, że nie tworzą, jak te, właściwych dolin z ich rozgałęzieniami, lecz równiny rzeczne. Takiemi są np. równina chińska, wytworzona przez Hoang-ho i Jang-tse-kiang, rzekę Żółtą i Błękitną; dalej indyjska z rzeką Ganges; dalej, ważny jest Indus, który wytwarza na północy kraj Pendżab, a na południe płynie przez równiny piaszczyste; dalej, kraje nad Tygrysem i Eufratem, pochodzącemi z Armenji i płynącemi wzdłuż gór perskich. Morze Kaspijskie posiada na wschodzie i zachodzie takież doliny rzeczne, na wschodzie wytwarzane przez Oksus i Jaksartes (Gihon i Sichon), które wpływają do jeziora Aralskiego, na zachodzie — przez Cyrus i Arakses (Kur i Aras). — Wyżynę i równiny należy wzajemnie odróżniać, czymś trzecim jest ich pomieszanie, występujące w Azji przedniej. Należy do niej Arabja, kraj pustyni, płaskowyżyna, królestwo fanatyzmu; należy do niej Syrja i Azja mniejsza, połączona z morzem i znajdująca się w ciągłym związku z Europą.

To, cośmy wyżej zaznaczyli ogólnie o różnicach gieograficznych, dotyczy głównie Azji, a mianowicie, że chów bydła stanowi zajęcie na wyżynach, uprawa roli i zaprawianie się w rzemiośle jest pracą na nizinach, a wreszcie handel i żegluga stanowią pierwiastek trzeci. Z pierwszą zasadą łączy się ściśle samoistność patrjarchalna, z drugą — własność i stosunek pana do poddanego, z trzecią zasadą — wolność obywatelska. Na wyżynach obok hodowli bydła, koni, wielbłądów i owiec (mniej rogacizny) rozróżniać należy z drugiej strony spokojny żywot koczowników, jako też wybryki i niestałość ich zdobyczy. Ludy te, nie rozwijając się same do dziejów, mają jednak ogromny popęd do zmiany swej postaci, i chociaż nie posiadają jeszcze treści dziejowej, to przecież od nich należy wziąć początek historji. Ciekawsze są, oczywiście, ludy nizin. Już w samym rolnictwie tkwi

przerwanie niestałości, wymaga ono przezorności i troski o przyszłość. Przez to budzi rozmyślanie o rzeczach ogólnych, i na tym polega zasada własności i zarobkowania. Do rzędu krajów kulturalnych tego rodzaju podnoszą się Chiny, Indje, Babilonja. Ponieważ jednak narody, które zamieszkiwały te kraje, zamknęły się w sobie i nie przyswoiły zasady morza albo przyswoiły tylko w okresie dokonywającego się właśnie rozwoju i jeżeli żeglowały po morzu, to pozostało to bez wpływu na ich kulturę, więc ich związek z dalszemi dziejami mógł być wykryty tylko o tyle, o ile same były wyszukane i zbadane. Pas górski wyżyny, sama wyżyna i doliny rzeczne — oto, co charakteryzuje Azję pod względem fizykalnym i duchowym; same one nie są jednak konkretnie historycznemi pierwiastkami, lecz w ich przeciwieństwie tkwi poprostu związek: wrastanie człowieka w żyzną dolinę jest dla niestałości, niepokoju i wybryków mieszkańców gór i wyżyn ciągłym przedmiotem napadów. Co z przyrodzenia się różni, wstępuje w istocie w związek dziejowy. — Oba razem momenty posiada Azja i wiąże się przeto z Europą, gdyż co w niej jest wybitnego, tego kraj ten nie zatrzymał przy sobie, lecz wysłał do Europy. Przedstawia on wzejście wszystkich religijnych i wszystkich państwowych zasad, ale dopiero w Europie nastąpił ich rozwój.

Europa, do której teraz docieramy, nie posiada tych różnic gruntu, jakie wyróżniliśmy w Azji i Afryce. Charakter europejski jest tego rodzaju, że dawniejsze różnice, przytępiając swe przeciwieństwo albo nie utrzymując go w ostrej formie, nabierają łagodniejszej właściwości przejścia. Nie mamy w Europie przeciwstawienia wyżyn nizinom. Trzy części Europy posiadają zatym inną podstawę do określenia.

Pierwsza część to Europa południowa, zwrócona w kierunku morza Śródziemnego. Na północ od Pirenejów ciągną się poprzez Francję góry, które stoją w związku z Alpami, oddzielającemi i odgraniczającemi Włochy od Francji i Niemiec. Do tej części Europy należy też Grecja. W Grecji i Włoszech przez długi czas była widownia dziejów powszechnych, i kiedy środek tudzież północ Europy były nieokrzesane, duch świata znalazł tutaj swą siedzibę.

Drugą częścią jest serce Europy, które otworzył Cezar, gdy zdobywał Galję. Czyn ten był czynem męskim rzymskiego dowódcy, a był donioślejszy od młodzieńczego czynu Aleksandra, który zamierzył podnieść Wschód do życia greckiego, a czyn jego był wprawdzie co do zawartości największy i najpiękniejszy dla wyobraźni, lecz co do skutku, niczym ideał, natychmiast zaginął. — W tym ośrodku Europy głównemi krajami są Francja, Niemcy, Anglja.

Trzecią wreszcie część stanowią północno-wschodnie państwa Europy: Polska, Rosja, królestwa słowiańskie. Późno dopiero wchodzą one do szeregu państw historycznych i tworzą oraz utrzymują stale związek z Azją. Co się tyczy fizykalnej strony dawnych różnic, są one, jak już powiedziano, nieznaczne i wzajemnie się zacierają.

Podział.

W przeglądzie gieograficznym przytoczyliśmy ogólnie przebieg dziejów powszechnych. Słońce, światło ukazuje się na wschodzie. Światło jest jednak prostym stosunkiem do siebie, ogólne w sobie światło jest zarazem podmiotem, jest w słońcu. Malowano często scenę, jak ślepy nagle odzyskiwał wzrok, spostrzegał brzask poranny, stawające się światło i płomienne słońce. Pierwszą rzeczą jest w tej czystej jasności nieskończone zapomnienie o sobie samym, zupełny podziw. Atoli słońce podniosło się wyżej, a wówczas podziw staje się mniejszy; dostrzega się przedmioty otaczające, a od nich schodzi się we własne wnętrze i przez to dokonywa się postępu w stosunku obu stron. Wówczas od bezczynnego oglądania człowiek przechodzi do czynności, a wieczorem zbudował gmach, który utworzył z zewnętrznego

słońca; i gdy oto wieczorem ten gmach ogląda, ceni go wyżej, niż pierwsze słońce zewnętrzne. Albowiem teraz stoi w stosunku do swego ducha, a przeto w stosunku wolnym. Jeżeli ten obraz zapamiętamy, to w nim już tkwi bieg dziejów powszechnych, wielka praca dzienna ducha.

Dzieje powszechne idą ze wschodu na zachód, albowiem Europa jest bezwzględnie końcem dziejów powszechnych, a Azja początkiem. Dla dziejów powszechnych istnieje wschód κατ' ἐξοχήν, bo wschód sam przez się jest czymś całkiem względnym; bo chociaż ziemia stanowi kulę, to przecież dzieje nie zataczają na niej koła, lecz posiadają raczej określony wschód, tym zaś jest Azja. Tutaj zewnętrzne słońce fizyczne wschodzi, a na zachodzie zachodzi: za to przecież wschodzi tutaj wewnętrzne słońce samowiedzy, które rozszerza blask jeszcze większy. Dzieje powszechne to wychowanie od nieokiełznania woli przyrodzonej do ogólności i do woli podmiotowej. Wschód wiedział i wie tylko, że jednostka jest wolna, świat grecki i rzymski, że niektórzy są wolni, świat giermański wie, że wszyscy są wolni. Dlatego pierwszą formą, którą widzimy w dziejach powszechnych, jest despotyzm, drugą — demokracja i arystokracja, a trzecią jest monarchja.

Dla zrozumienia tego podziału należy zaznaczyć, że ponieważ państwo stanowi powszechne życie duchowe, względem którego jednostki wskutek urodzenia zachowują stosunek ufności i przyzwyczajenia i znajdują w nim swą istotę i rzeczywistość, więc chodzi przedewszystkim o to, czy ich życie rzeczywiste jest pozbawionym refleksji przyzwyczajeniem i obyczajem tej jedności, czy też jednostki są rozważającemi i osobistemi, dla siebie istniejącemi podmiotami. W tym względzie należy rozróżniać wolność substancjalną od wolności podmiotowej. Wolność substancjalna jest istniejącym samym w sobie rozumem woli, rozwijającym się następnie w państwie. Przy tym jednak przeznaczeniu rozumu niema jeszcze własnej wiedzy i własnej woli, to znaczy wolności

podmiotowej, która wyznacza się sama dopiero w osobniku i stanowi refleksję osobnika w sumieniu własnym. Przy wolności substancjalnej tylko przykazania i prawa są czymś w sobie i dla siebie trwałym, względem czego podmioty zachowują się z zupełnym poddaniem. Otóż prawa te mogą wcale nie odpowiadać woli własnej, i podmioty są przeto równe dzieciom, które bez własnej woli i wiedzy są posłuszne rodzicom. Kiedy jednak zjawia się wolność podmiotowa i człowiek schodzi z rzeczywistości zewnętrznej w ducha własnego, występuje przeciwstawność refleksji, która zawiera zaprzeczenie rzeczywistości. Już bowiem odwrócenie się od teraźniejszości stanowi w sobie przeciwstawność, której jedną stroną jest Bóg, boskość, drugą zaś podmiot, jako coś szczegółowego. W bezpośredniej świadomości Wschodu obie strony są nierozdzielne. Substancjalność różni się też od jednostkowości, ale przeciwstawienie nie jest jeszcze włożone w ducha.

Rzeczą pierwszą, od której mamy rozpocząć, jest przeto Wschód. U podstawy tego świata tkwi świadomość bezpośrednia, substancjalna duchowość, do której wola podmiotowa ma się tak jak wiara, ufność, posłuszeństwo. W życiu państwowym znajdujemy tam zrealizowaną wolność rozumną, która się rozwija, nie dochodząc w sobie do wolności podmiotowej. Jest to epoka dziecięca dziejów. Substancjalne ukształtowania tworzą wspaniałe gmachy państw wschodnich, w których znajdują się wszystkie rozumne wyznaczniki, ale tylko w ten sposób, że podmioty pozostają tylko przypadłościami. Obracają się one około jednego ośrodka, około władcy, który stoi na czele jako patrjarcha, a nie jako despota w znaczeniu cesarstwa rzymskiego. Ma on bowiem wprowadzić w życie pierwiastek moralny i substancjalny: ma on utrzymać w mocy istotne przykazania, które są już obecne, i to, co u nas należy wręcz do wolności podmiotowej, tutaj wypływa z całości i powszechności. Wykwitem oglądu wschodniego jest jeden osobnik, jako substancja, do której należy wszystko, tak iż żaden inny osobnik nie wydziela się

i nie wnika w swą wolność podmiotową. Całe bogactwo wyobraźni i przyrody jest przypisywane tej substancji, w której wolność podmiotowa jest istotnie pogrążona i cześć swą posiada nie w sobie samej, lecz w tym przedmiocie absolutnym. Wszystkie momenty państwa, również moment podmiotowości, są wprawdzie obecne, ale jeszcze niepojednane z substancją. Albowiem poza jedną władzą, wobec której nic się samoistnie ukształtować nie może, niema nic prócz okropnej samowoli, która nieszczęśliwie szaleje wbrew władzy. Widzimy więc, że dzikie hordy, wdzierając się z wyżyn, napadają na kraje, pustoszą je albo też zamieszkawszy w głębi, wyzbywają się dzikości, ale naogół rozpraszają się w substancji bez śladu. To pojęcie substancjalności — właśnie dlatego, że nie przyjęło w siebie i nie przezwyciężyło przeciwstawności — rozpada się zaraz na dwa momenty. Z jednej strony widzimy trwanie, stałość, — jakgdyby państwa przestrzeni, niehistoryczne dzieje, jak np. w Chinach państwo oparte na stosunku rodzinnym i rząd ojcowski, które trzyma w skupieniu urządzenie całości dzięki swej przezorności, napomnieniom, karom albo raczej chłostom, — państwo prozaiczne, gdyż przeciwstawność formy, nieskończoności i idealności jeszcze się nie objawiły. Z drugiej strony temu trwaniu przestrzennemu odpowiada forma czasu. Państwa, nie zmieniając się w sobie czyli w zasadzie, są w nieskończonej zmianie względem siebie, są w niepowstrzymanym między sobą zatargu, który im przygotowuje rychły upadek. W to zwrócenie się nazewnątrz, w ten spór i tę walkę, przenika przeczucie zasady osobniczej, ale samo jeszcze w bezwiednej i tylko przyrodzonej ogólności, — przenika światło, które jeszcze nie jest światłem duszy osobistej. I te również dzieje są jeszcze przeważnie pozbawione historji, albowiem są one tylko powtórzeniem tego samego majestatycznego upadku. Nowość, która dzięki odwadze, sile, szlachetności wstępuje na miejsce poprzedniego przepychu, przechodzi to samo koło upadku i zaguby. Nie jest to więc upadek prawdziwy, albowiem przez całą tę niezmordowaną przemianę nie czyni się

żadnego postępu. Dzieje przechodzą wówczas, i to tylko zewnętrznie, t. zn. bez związku ze zjawiskami poprzedzającemi, — do Azji Środkowej. Jeżeli będziemy ciągnęli dalej porównanie z wiekiem ludzkim, będzie to wiek pacholęcy, który nie zachowuje się już ze spokojem i ufnością dziecka, lecz szarpie się i rzuca we wszystkie strony.

Z wiekiem młodzieńczym można, dalej, porównać świat grecki, tu się bowiem tworzą indywidualności. Jest to druga główna zasada dziejów powszechnych. I tu moralność jest zasadą, jak w Azji, ale to już moralność, która wdraża się indywidualności i oznacza przeto wolną chęć osobników. Mamy tu więc zjednoczenie moralności i woli podmiotowej czyli królestwo pięknej wolności, albowiem idea jest połączona z kształtem plastycznym: nie jest ona przecież jeszcze oderwana dla siebie, lecz jest bezpośrednio związana z rzeczywistością, podobnie jak w jakimś pięknym dziele sztuki zmysłowość nosi znamię i wyraz duchowości. Królestwo to jest zatym prawdziwą harmonją, światem najpowabniejszego, ale znikomego albo szybko przemijającego kwiatu; jest to naiwna moralność, jeszcze nie etyka, lecz osobnicza wola podmiotu podlega bezpośredniemu obyczajowi i przyzwyczajeniu do rzeczy właściwych i prawnych. Osobnik znajduje się przeto w prostej jedni z celem powszechnym. Co na Wschodzie rozdziela się na dwie skrajności, na substancjalność, jako taką, i wyodrębniającą się wobec niej jednostkowość, tutaj się schodzi. Ale rozdzielone zasady są tylko bezpośrednio w jedni i przeto stanowią zarazem najwyższą w sobie sprzeczność. Albowiem piękna moralność nie przeszła jeszcze przez walkę wolności podmiotowej, którąby ją odrodziła, jeszcze nie jest oczyszczona ku wolnej podmiotowości moralnej.

Trzecim momentem jest królestwo oderwanej powszechności: jest to państwo rzymskie, gorzka praca wieku męskiego w dziejach. Albowiem wiek męski nie tkwi w samowoli pana ani we własnej pięknej samowoli, lecz służy celowi powszechnemu, gdzie jednostka ginie i własny swój cel

osiąga tylko w powszechnym. Państwo zaczyna wyodrębniać się w sposób oderwany i przetwarzać się w cel, w którym jednostki również mają udział, ale nieprzemijający i konkretny. Wolne jednostki są mianowicie ofiarowane gwoli surowości celu, któremu na tej służbie muszą się oddać nawet dla rzeczy abstrakcyjnie powszechnych. Państwo rzymskie nie jest już państwem osobników, jakim było miasto Ateny. Niema tu już wesela i radości, lecz twarda i mozolna praca. Sprawa odrywa się od osobników, oni zaś zyskują sami w sobie oderwaną formalną powszechność. Powszechność ujarzmia osobników, muszą się dla niej wyrzec siebie, ale za to otrzymują powszechność samych siebie, t. zn. osobowość: stają się jako poszczególni ludzie osobami prawnemi. Równie jak osobniki wcielane są w oderwane pojęcia osoby, tak samo doznać tego losu muszą jednostki narodowe; pod ciężarem tej powszechności ich postaci konkretne zostają zgniecione i wcielone w nią jako jedna masa. Rzym staje się panteonem wszystkich bogów i wszelkiej duchowości, ale ci bogowie i ten duch nie zachowują właściwej żywotności.

Rozwój tego państwa idzie w dwuch kierunkach. Z jednej strony, będąc oparte na refleksji, na oderwanej powszechności, posiada ono w samym sobie wyraźną, zdecydowaną przeciwstawność: zatym w istocie stanowi wewnętrznie walkę tej przeciwstawności, z tym koniecznym wynikiem, że nad oderwaną powszechnością osiąga przewagę samowolna indywidualność, zupełnie przypadkowa i nawskroś świecka potęga jakiegoś władcy. Pierwotnie istnieje przeciwstawność pomiędzy celem państwa, jako oderwanej powszechności, a osobą oderwaną; gdy jednak później w biegu dziejów osobowość zaczyna przeważać. a jej rozpad na atomy może być tylko zewnętrznie utrzymany w jedności, wówczas występuje potęga podmiotowa władztwa, jako powołana do tego zadania. Albowiem oderwana prawidłowość polega na tym, by nie być w sobie konkretną, nie zorganizować się w sobie, stawszy się zaś potęgą, posiada ona potęgę samowolną, jako

przypadkowa podmiotowość w kierunku ruchu i władztwa jednostka zaś szuka pociechy po utraconej wolności w rozwiniętym prawie prywatnym. Jest to czysto świeckie pojednanie przeciwstawności. Ale oto ból wskutek despotyzmu staje się dotkliwym, i duch, odrzucony w swe najwewnętrzniejsze głębie, porzuca bezbożny świat, szuka pojednania w sobie samym i rozpoczyna życie swego wnętrza, dokonanego konkretnego wnętrza, które posiada zarazem substancjalność, nie tkwiącą jedynie w istnieniu zewnętrznym. Tak rodzi się we wnętrzu pojednanie duchowe, przez to mianowicie, że jednostkowa osobowość staje się raczej oczyszczoną i wyzwoloną, staje się sama w sobie i dla siebie podmiotowością powszechną, osobowością boską. Owemu tylko świeckiemu królestwu przeciwstawia się w ten sposób duchowe, królestwo samowiednej i właśnie samowiednej w swej istocie podmiotowości, rzeczywistego ducha.

Wraz z tym występuje wówczas państwo germańskie, czwarty moment dziejów powszechnych; w porównaniu z wiekiem ludzkim odpowiadałoby to wiekowi starczemu. Przyrodzony wiek starczy to słabość, ale wiek starczy ducha jest jego zupełną dojrzałością, w której wraca on do jedni, ale jako duch.

Państwo to rozpoczyna się wraz z pojednaniem, dokonanym w chrześcijaństwie, ale jest to dokonane tylko w sobie i dlatego państwo rozpoczyna się raczej wraz z ogromną przeciwstawnością zasady duchowej, religijnej a samą rzeczywistością barbarzyńską. Albowiem duch jako świadomość świata wewnętrznego jest z początku sam jeszcze abstrakcyjny, a przeto świat jest pozostawiony nieokrzesaniu i samowoli. Przeciw temu nieokrzesaniu i samowoli występuje z początku zasada mahometańska, wyzwolenie świata wschodniego. Wykształciło się ono później i szybciej, niż chrześcijaństwo, to bowiem wymaga ośmiu stuleci, aby się podnieść do postaci światowej. Atoli do rzeczywistości konkretnej zasada świata giermańskiego była wykształcona tylko dzięki narodom giermańskim. Tkwi tu

także przeciwstawność pomiędzy zasadą duchową w królestwie duchownym a nieokrzesanym i dzikim barbarzyństwem w królestwie świeckim. Świeckość powinna być dostosowana do zasady duchowej, ale tylko powinna: pozbawiona ducha władza świecka musi przedewszystkim zaniknąć wobec duchownej; gdy się jednak ta pogrąża w pierwszej, traci wraz ze swym przeznaczeniem również swą potęgę. Z tego zepsucia strony duchownej, to znaczy kościoła, płynie wyższa forma myśli rozumnej: duch, ponownie do siebie ściągnięty, wytwarza swe dzieło w postaci myślącej i staje się zdolnym do zrealizowania pierwiastka rozumnego z samej zasady świeckości. Tak więc wskutek działania wyznaczników ogólnych, które mają jako podstawę zasadę ducha, królestwo myśli zradza się ku rzeczywistości. Przeciwstawność państwa i kościoła znika; duch odnajduje siebie w świeckości i kształtuje ją jako ustrojowe w sobie istnienie. Państwo nie ustępuje już kościołowi i nie jest mu już podporządkowane; kościół nie zachowuje żadnego przywileju, a duchowość nie jest już obca państwu. Wolność znalazła środek do zrealizowania swego pojęcia jako też prawdy. Oto jest cel dziejów powszechnych, a teraz mamy dokonać tej długiej drogi, która właśnie w skróceniu została zaznaczona. Lecz długość czasu jest czymś nawskroś względnym, a duch należy do wieczności. Właściwa długość dla niego nie istnieje.

CZĘŚĆ PIERWSZA.

Świat wschodni.

Mamy za zadanie rozpocząć od świata wschodniego, mianowicie, o ile spostrzegamy w nim państwa. Rozkrzewienie języka i wytwarzanie narodów jest poza historją. Historja jest prozaiczna, a mity nie zawierają jeszcze historji. Świadomość istnienia zewnętrznego następuje dopiero wraz z oderwanemi określeniami, a kiedy zjawia się zdolność do wyrażenia praw, następuje też możność prozaicznego ujęcia przedmiotów. Skoro przedhistorja jest tym, co poprzedza życie państwowe, więc jest poza życiem samowiednym, i jeżeli są tu wyrażone przeczucia i przypuszczenia, to nie są to jeszcze fakty. Świat wschodni posiada jako swą zasadę bliższą substancjalność moralności. W tej substancjalności zawiera się pierwsze opanowanie samowoli. Wyznaczenia moralne wypowiadane są jako prawa, ale w ten sposób, że podmiotowa wola kierowana jest przez prawa jako przez władzę zewnętrzną, tak iż cała strona wewnętrzna, zamysł, sumienie, wolność formalna nie są obecne i o tyle też prawa wykonywane są jeno w sposób zewnętrzny i istnieją li jako prawo przymusu. Nasze prawo cywilne zawiera wprawdzie również zobowiązania przymusowe: do wydania cudzej własności, do dotrzymania umowy mogę być zniewolony; ale strona moralna nie polega u nas przecież na samym przymusie, lecz tkwi w sercu i współczuciu. I to również bywa na Wschodzie nakazywane zewnętrznie, i jeżeli nawet treść moralności podyktowana jest w sposób zupełnie

właściwy, to jednak ze strony wewnętrznej czyni się zewnętrzną. Nie brak woli, która nakazuje, ale brak człowieka, który to czyni dlatego, że jest nakazane wewnętrznie. Ponieważ duch nie osiągnął jeszcze głębi, okazuje się tylko jako duchowość przyrodzona. Jak strona zewnętrzna i wewnętrzna, prawo i przekonanie, tak też religja i państwo są czymś jednym. Ustrój jest naogół teokracją, a królestwo Boga tak samo jest królestwem świeckim, jak niemniej królestwo świeckie — boskim. To, co nazywamy Bogiem, nie doszło jeszcze do świadomości na Wschodzie, albowiem nasz Bóg występuje dopiero we wzniesieniu się do czegoś nadzmysłowego i kiedy my jesteśmy posłuszni dlatego, że to, co robimy, bierzemy z samych siebie, to tam prawo obowiązuje samo przez się, nie wymagając tego podmiotowego dodatku. Człowiek wyobraża sobie w prawie nie własną, lecz zgoła mu obcą chęć.

Z poszczególnych części Azji wyłączyliśmy już jako niehistoryczne: górną Azję, o ile jej koczownicy nie występują na gruncie historycznym, oraz Syberję. Reszta świata azjatyckiego dzieli się na cztery obszary: po pierwsze niziny nadrzeczne tworzone przez rzekę Żółtą i Błękitną i wyżyna Azji tylnej, — Chiny i Mongolja. Po drugie dolina Gangesu i Indusu. Trzecią widownią dziejów są niziny rzeczne Oksusa i Jaksartesa, wyżyna perska i inne doliny Eufratu i Tygrysa, z któremi łączy się Azja przednia. Po czwarte równina rzeczna Nilu.

Od Chin i Mongolji, królestwa rządów teokratycznych, rozpoczyna się historja. Oboje mają za zasadę czynnik patrjarchalny, w ten mianowicie sposób, że zasada ta rozwinięta jest w Chinach w ustrojowym całokształcie świeckiego życia państwowego, gdy tymczasem w Mongolji skupia się w prostocie królestwa duchowego, religijnego. W Chinach monarcha jest zwierzchnikiem jako patrjarcha: prawa państwowe są w części ustawowe, w części etyczne, tak iż prawo wewnętrzne, wiedza podmiotu o treści swej chęci, jako swego własnego wnętrza, istnieje jako zewnętrzny

nakaz ustawowy. Dziedzina wewnętrzna nie osiąga tu przeto dojrzałości, ponieważ prawa etyczne traktowane są jako prawa państwowe i ze swej strony prawność otrzymuje pozór etyczności. Wszystko, co nazywamy podmiotowością, streszcza się w naczelniku państwa, który, cokolwiek wyznaczy, czyni to dla dobra, zbawienia i korzyści ogółu. Otóż temu królestwu świeckiemu przeciwstawia się mongolskie jako duchowne, w którym naczelnikiem jest Lama, czczony jako Bóg. W tym królestwie duchowości nie osiąga się wcale świeckiego życia państwowego.

W drugiej postaci, w królestwie indyjskim, widzimy z początku, iż jednia ustroju państwowego, doskonała maszynerja, jaka istnieje w Chinach, jest tu rozprzęgnięta, władze poszczególne okazują się względem siebie luźne i wolne. Zapewne, ustalone są różne kasty, ale dzięki religji, która je ustanawia, stają się one różnicami przyrodzonemi. Przez to osobniki stają się jeszcze mniej niezależne, aczkolwiek zdawaćby się mogło, że wskutek wyzwolenia różnic powinny zyskiwać; skoro bowiem organizm państwowy nie jest już, jak w Chinach, oznaczany i rozczłonkowany przez jeden podmiot substancjalny, różnice podlegają przyrodzie i stają się różnicami kastowemi. Jednia, w której te części zejść się ostatecznie muszą, jest religijna, i tak powstaje teokratyczna arystokracja i jej despotyzm. Wprawdzie i tutaj powstaje odrębność świadomości duchowej względem stosunków świeckich, ale jak główną rzeczą jest rozgraniczenie różnic, tak też i w religji znajduje się zasada odrębności momentów idei, zawierająca najdalej idące krańcowości, mianowicie wyobrażenie abstrakcyjne jednego prostego Boga oraz ogólnie zmysłowych potęg przyrodzonych. Związek obojga jest tylko ciągłą zmianą, nigdy nie spoczywającym przerzucaniem się od jednej krańcowości do drugiej, dzikim niekonsekwentnym odurzeniem, który uporządkowanej rozsądnej świadomości wydawać się musi obłędem.

Trzecią wielką postacią, która występuje obok nieruchomej jedni Chin i przerzucającego się rozpętanego niepo-

koju indyjskiego, jest królestwo perskie. Chiny są całkiem swoiście wschodnie; Indje moglibyśmy uważać za równoległe do Grecji, Persję natomiast do Rzymu. W Persji mianowicie pierwiastek teokratyczny występuje jako monarchja. Otóż monarchja jest takim ustrojem, który rozczłonkowanie swoje skupia w zwierzchnim naczelniku, ale widzi go na tronie nie jako powszechny po prostu wyznacznik, ani też jako panującego samowolnie, lecz w ten sposób, że wola jego istnieje jako prawność, którą dzieli z swemi podwładnemi. Tak więc mamy zasadę ogólną, prawo, tkwiące u podstawy wszystkiego, które jednak samo, jako przyrodzone, kryje w sobie przeciwstawność. Dlatego wyobrażenie, które duch ma o sobie, jest na tym stopniu jeszcze całkiem przyrodzone: światło. Ta zasada ogólna jest tak samo wyznacznikiem dla monarchy, jak dla każdego z podwładnych, a duch perski jest czysty, prześwietlony, gdyż idea narodu żywie w czystej moralności, jak w jakiejś świętej gminie. Gmina ta, jako gmina przyrodzona, w części nie przezwyciężyła w sobie przeciwstawności i świętość jej utrzymuje ten wyznacznik powinności, w części zaś przeciwstawność ta okazuje się w Persji królestwem wrogich ludów jako też związkiem najróżniejszych narodów. Jednia perska nie jest oderwaną jednią państwa chińskiego, lecz jest przeznaczona do panowania nad wieloma odróżnianemi narodowościami, które jednoczy pod łagodną władzą swej powszechności, i do świecenia wszystkim, jak błogosławiące słońce, budząc i grzejąc. Powszechność ta, która jest tylko podstawą, dozwala każdemu szczegółowi wybujać swobodnie i krzewić się oraz rozgałęziać według swej możności. W układzie więc tych poszczególnych narodów wszystkie różnorodne zasady są całkowicie wyodrębnione i istnieją obok siebie w dalszym ciągu. W liczbie tych narodów znajdujemy wędrujących koczowników, a dalej widzimy w Babilonie i Syrji rozwinięty handel i rzemiosła, najdzikszą zmysłowość, najwyuzdańsze szaleństwo. Dzięki wybrzeżom zjawia się stosunek nazewnątrz. Tutaj wśród tej kałuży napotyka-

my duchowego Boga Żydów, który jest tym dla myśli, czym Brahm, ale pilnie wyłączający z siebie i znoszący wszelką szczegółowość odróżnień, pozostawioną dowolnie w innych religjach. To więc królestwo perskie, mogąc zapewnić swobodę zasad poszczególnych, posiada w sobie żywą przeciwstawność, i nie trwając w sobie oderwanie i spokojnie jak Chiny i Indje, dokonywa rzeczywistego przejścia w dziejach powszechnych.

Jeżeli Persja dokonywa zewnętrznego przejścia do życia greckiego, to przejście wewnętrzne dokonywa się za pośrednictwem Egiptu. Tutaj oderwane przeciwstawności przesiąkają w siebie, a to przesiąknięcie jest ich rozprzęgnięciem. To samo tylko w sobie istniejące pojednanie przedstawia raczej walkę najbardziej sprzecznych objawów, które nie potrafią jeszcze zrodzić swego zjednoczenia, lecz stawiając sobie takie narodziny jako swe zadanie, czynią się same dla siebie i dla innych zagadką, której rozwiązaniem jest dopiero świat grecki.

Jeżeli porównamy te państwa według ich różnego losu, to państwo chińskiej pary rzecznej stanowi jedyne królestwo trwałości w świecie. Zdobycze nie mogą takiego państwa wcale naruszyć. Również świat Gangesu i Indusu zachował się, taka bezmyślność również nie przemija; ale świat ten jest w swej istocie przeznaczony do tego, aby być zmieszanym, zniewolonym i uciskanym. Jak te dwa państwa, ze względu na czasową obecność, pozostały na ziemi, tak natomiast z państw Tygrysa i Eufratu nie pozostało nic więcej, prócz najwyżej kupy cegieł; albowiem państwo perskie, jako państwo na przełomie, jest przemijające, a państwa z nad morza Kaspijskiego podlegają dawnej walce Iranu i Turanu. Królestwo jednego Nilu jest wszakże obecne tylko pod ziemią, w swych niemych zmarłych, którzy obecnie rozwłóczeni są po całym świecie, oraz w ich majestatycznych siedzibach; — co bowiem stoi jeszcze na ziemi, to tylko takie wspaniałe grobowce.

KSIĘGA PIERWSZA.

Chiny.

Historja rozpocząć musi od państwa chińskiego, o ile bowiem dzieje pouczają, jest ono najstarsze, a zasada jego posiada tego rodzaju substancjalność, że jest dla tego państwa zarazem najstarsza i najnowsza. Już dawno widzimy Chiny dojrzałe do tego stanu, w którym się znajdują obecnie; ponieważ brak jeszcze przeciwstawności pomiędzy bytem przedmiotowym a podmiotowym w jego kierunku ruchem, więc wszelka zmienność jest wyłączona, i stałość, która wiecznie na nowo się ukazuje, zastępuje to, cośmy nazwali pierwiastkiem dziejowym. Chiny i Indje tkwią jakgdyby jeszcze poza historją powszechną, jako założenie tych momentów, których skupienie staje się dopiero ich żywym postępem. Jednia substancjalności i wolności podmiotowej jest do tego stopnia pozbawiona różnic i przeciwstawienia obu stron, że przez to właśnie substancja nie jest zdolna dotrzeć do refleksji w sobie, do podmiotowości. Substancjalność, która zjawia się jako pierwiastek moralny, panuje zatym nie jako zamysł podmiotu, lecz jako despotyzm władcy naczelnego.

Żaden naród nie ma tak określonej i związanej liczby dziejopisów, jak naród chiński. I inne narody azjatyckie mają starodawne tradycje, ale nie mają historji. Wedy Indusów nie stanowią historji; tradycje Arabów są starodawne, ale nie opierają się na państwie i jego rozwoju. W Chinach

zaś państwo istnieje i swoiście się ukształtowało. Tradycja chińska sięga 3000 lat przed Chr.; a jej główna księga Szu-king, która rozpoczyna od panowania Yao, odnosi je do 2357 lat przed Chr. Nawiasem zaznaczymy, że i inne państwa azjatyckie w obliczeniu czasu daleko sięgają. Według obliczenia pewnego Anglika np., dzieje egipskie sięgają 2207 przed Chr., asyryjskie 2221, indyjskie 2204. A więc do 2300 lat przed narodzeniem Chrystusa sięgają podania w stosunku do głównych królestw Wschodu. Jeżeli porównamy to z historją Starego Testamentu, to według zwykłego przypuszczenia, od potopu z czasów Noego do Chrystusa upłynęło 2400 lat. Johannes Müller uczynił jednak względem tej liczby ważne zastrzeżenia. Odnosi on potop do roku 3473 przed Chr., a więc o 1000 mniej więcej lat wcześniej, kierując się w tym względzie aleksandryjskim przekładem ksiąg mojżeszowych. Nadmieniam o tym tylko dlatego, że jeżeli napotykamy dane starsze nad 2400 lat przed Chr. i mimo to nie słyszymy nic o potopie, nie powinno to nas ze względu na chronologję zrażać.

Chińczycy posiadają księgi pierwotne i podstawowe, z których poznać można ich dzieje, ustrój państwowy i religję. Podobnemi księgami są Wedy, dokumenty mojżeszowe, jako też pieśni homerowe. U Chińczyków księgi te noszą nazwę *king* i stanowią podstawę wszystkich ich studjów. Szu-king zawiera historję, traktuje o panowaniu dawnych królów i oddaje przykazania, które wyszły od tego albo innego króla. Y-king składa się z figur, które uważano za podstawy pisma chińskiego, a uznaje się tę księgę także za podstawę chińskich rozpamiętywań. Księga ta zaczyna bowiem od abstrakcji jedności i dwoistości i traktuje dalej o konkretnych istnieniach takich oderwanych form myślowych. Szi-king wreszcie jest księgą najdawniejszych pieśni nader różnego rodzaju. Wszyscy wyżsi urzędnicy mieli dawniej polecenie przynoszenia na święto doroczne wszystkich wierszy, napisanych w ich prowincji. Cesarz pośród swego trybunału był sędzią tych wierszy, a uznane za dobre otrzymywały sankcję

publiczną. Prócz tych trzech ksiąg podstawowych, które szczególnie były czczone i studjowane, istnieją jeszcze dwie inne, mniej ważne, mianowicie Li-ki (również Li-king), która zawiera obrzędy i ceremonjał względem cesarza i urzędników, wraz z uzupełnieniem Yo-king, traktującym o muzyce, i Czun-tsin, kronika królestwa Lu, gdzie wystąpił Konfucjusz. Księgi te stanowią podstawę dziejów, moralności i praw chińskich.

Państwo to już wcześnie zwróciło na siebie uwagę Europejczyków, aczkolwiek istniały o nim tylko nieokreślone podania. Podziwiano je zawsze jako kraj, który powstawszy sam z siebie, nie ma, jak się zdawało, żadnego związku z zagranicą.

W trzynastym stuleciu zbadał je po raz pierwszy pewien Wenecjanin (Marco Polo), jednakże opowieści jego uważano za bajki. Później okazało się zupełnie prawdziwym wszystko, co wypowiedział o obszarze i wielkości Chin. Mianowicie, według najmniejszego obliczenia, Chiny miały zawierać 150 miljonów ludzi, według innego 200, a według najwyższego nawet 300 miljonów. Od dalekiej północy ciągną się one na południe aż do Indji, na wschodzie ograniczone są oceanem Wielkim, a na zachód rozszerzają się ku Persji do morza Kaspijskiego. Chiny właściwe są przeludnione. Nad obiema rzekami Hoang-ho i Yang-tse-kiang mieszkają miljony ludzi, którzy żyją na tratwach urządzeni całkiem według upodobania. Ludność, która posiada nawskroś zorganizowany i opracowany do najdrobniejszych szczegółów zarząd państwowy, wprawiła Europejczyków w zdumienie, a głównie zadziwiała dokładność, z którą wykonane są dzieła historyczne. W Chinach, mianowicie, dziejopisowie należą do najwyższych urzędników. Dwaj znajdujący się stale w otoczeniu cesarza ministrowie mają polecenie zapisywania wszystkiego, co cesarz robi, rozkazuje lub mówi, na kartkach, które następnie są opracowywane i spożytkowane przez dziejopisów. Nie możemy, oczywiście, wdawać się w dalsze szczegóły tej historji, która, nie rozwijając sama nic, przeszkadzałaby nam w naszych wywodach. Sięga ona całkiem dawnych czasów, kiedy wymienia się Fo-hi, jako darzyciela kultury, który pierwszy rozkrzewił w Chinach cywilizację. Miał on żyć w 29 stuleciu przed Chr., a więc przed tym czasem, kiedy rozpoczyna się Szu-king; ale pierwiastek mityczny i przedhistoryczny są traktowane przez dziejopisów chińskich zupełnie jak coś dziejowego.

Pierwszym gruntem dziejów chińskich jest północno-zachodni kąt, Chiny właściwe, w okolicach punktu, gdzie spływa z gór Hoang-ho; dopiero bowiem później państwo chińskie rozszerzyło się na południe do Yang-tse-kiang. Opowieść zaczyna od stanu, w jakim ludzie żyli w dzikości, to znaczy w lasach, żywili się płodami ziemi i odziewali się w skóry dzikich zwierząt. Nie było wśród nich zgoła znajomości określonych praw. Przypisuje się Fohi (odróżniać go należy od Fo, założyciela nowej religji), że nauczył ludzi budować chaty i urządzać mieszkania; zwrócił ich uwagę na zmianę i powrót pór roku, wprowadził zamianę i handel, ugruntował prawo małżeńskie; uczył, że rozum pochodzi z nieba, i udzielał nauki o hodowli jedwabiu, budowie mostów i użyciu zwierząt pociągowych. O wszystkich tych początkach dziejopisowie chińscy bardzo szeroko się rozwodzą. Dalszemi dziejami jest następnie rozkrzewienie się obyczajów na południe i początek państwa i rządów. Wielkie królestwo, które się stopniowo w ten sposób tworzyło, rozpadło się rychło na kilka prowincji, które prowadziły z sobą długotrwałe wojny i następnie połączyły się znowu w całość. Dynastje często się w Chinach zmieniały, a panująca obecnie oznaczana jest zazwyczaj jako 22. W związku z tym zjawianiem się i znikaniem rodów panujących zmieniały się także różne stolice, jakie się w tym państwie znajdują. Przez długi czas stolicą był Nankin, obecnie jest Pekin, dawniej bywały jeszcze inne miasta. Wiele wojen Chiny prowadzić musiały z Tatarami, którzy przeniknęli głęboko do kraju. Przeciwko napadom północnych koczowników wystawiono długi przez Szi-hoang-ti zbudowany mur, który zawsze był uważany za

dzieło zdumiewające. Książę ten podzielił państwo na 36 prowincji i godny uwagi jest jeszcze przez to, że prześladował starą literaturę, a zwłaszcza księgi historyczne i historyczne dążności wogóle. Działo się to w zamiarze umocnienia dynastji własnej przez zniszczenie pamięci o poprzednich. Kiedy księgi historyczne były zebrane i spalone, kilkuset uczonych schroniło się w góry, ażeby ocalić to, co im z tych dzieł jeszcze pozostało. Każdy z nich, który był schwytany, miał ten sam los, co księgi. To palenie ksiąg jest okolicznością bardzo ważną, gdyż mimo to właściwe księgi kanoniczne dochowały się, jak to się zdarza wszędzie. Styczność Chin z Zachodem przypada mniej więcej na rok 64 po narodzeniu Chr. Wówczas, jak brzmią dokumenty, cesarz chiński wysłał posłów, ażeby odwiedzili mędrców Zachodu. Dwadzieścia lat później pewien gienerał chiński dotarł do Judei; na początku ósmego stulecia po narodzeniu Chr. przybyli do Chin pierwsi chrześcijanie, po których ślady i pomniki znaleźli, jak mówią, późniejsi przybysze. Państwo tatarskie Liau-tong, znajdujące się na północ od Chin, było podobno około r. 1100 zburzone i zdobyte przez Chińczyków przy pomocy Tatarów zachodnich, co jednak dało tym właśnie Tatarom sposobność do utrwalenia się w Chinach. W podobny sposób uprzątnięto siedziby Mandżurów, z któremi w stuleciu szesnastym i siedemnastym uwikłano się w wojnę, a wskutek niej dynastja obecna zawładnęła tronem. Ta nowa rodzina panująca nie dokonała jednak dalszych zmian w kraju, równie jak poprzedzające zdobycie Mongolji w r. 1821. Mandżurowie, żyjący w Chinach, muszą się dokładnie zagłębiać w prawa i nauki chińskie.

Od tych niewielu danych z dziejów chińskich przechodzimy teraz do rozważania d u c h a zawsze jednakowego u s t r o j u p a ń s t w o w e g o. Wynika on z zasady ogólnej. Jest nią mianowicie bezpośrednia jednia ducha substancjalnego i jednostkowego; jest to jednak duch rodzinny, który ogarnia tutaj kraj najludniejszy. Nie jest tu jeszcze obecny moment podmiotowości, to znaczy rozważanie

siebie przez wolę poszczególną wobec substancji jako pochłaniającej ją potęgi albo też ustanawianie tej potęgi jako swej własnej istoty, w której wola uświadamia sobie swą wolność. Wola powszechna czynna jest bezpośrednio przez jednostkę: ta nie posiada wcale samowiedzy wobec substancji, której jeszcze nie przeciwstawia sobie jako potęgi, jak np. w religji żydowskiej zagniewany Bóg jest uświadamiany jako zaprzeczenie jednostki. Wola powszechna mówi tu w Chinach bezpośrednio, co jednostka powinna czynić, a jednostka słucha tak samo bez rozważań i z zaparciem. Jeżeli nie jest posłuszna i przez to występuje z substancji, to ponieważ to wystąpienie nie dokonało się za pośrednictwem zagłębienia się w siebie, kara nie dotyczy strony wewnętrznej, lecz bytowania zewnętrznego. Tej całości państwowej brak zatym momentu podmiotowości, tak samo jak z drugiej strony całość ta wogóle nie opiera się na usposobieniu wewnętrznym. Substancją jest bowiem bezpośrednio podmiot, cesarz, którego prawo stanowi o usposobieniu. Zresztą ten brak usposobienia wewnętrznego nie jest samowolą, któraby sama była pełna usposobienia, to znaczy podmiotowa i ruchliwa, lecz obowiązuje tu pierwiastek powszechny, substancja, która jeszcze niezłomnie sama tylko sobie jest równa.

Stosunek ten wyrażony bliżej i stosowniej do wyobrażenia jest r o d z i n ą. J e d y n i e n a t y m z w i ą z k u m o r a l n y m o p i e r a s i ę p a ń s t w o c h i ń s k i e, i c e c h u j e j e p r z e d m i o t o w a c z e ś ć r o d z i n n a. Chińczycy czują się należącemi do swej rodziny i zarazem synami państwa. W samej rodzinie nie są oni osobami, gdyż jednia substancjalna, w jakiej się tam znajdują, jest jednością krwi i przyrodzenia. Nie są również osobami w państwie; przeważa tu bowiem stosunek patrjarchalny, i rząd polega na wykonywaniu ojcowskiej przezorności cesarza, który trzyma wszystko w porządku. Jako wysoko czczone i niezmienne stosunki podstawowe przytacza się w Szu-king pięć obowiązków: 1) wzajemne stosunki cesarza i narodu, 2) ojca i dzieci, 3) starszego i młodszego brata, 4) męża i żony, 5) przyjaciela

względem przyjaciela. Przy sposobności należy tu zaznaczyć, że liczba pięć jest u Chińczyków czymś trwałym i występuje równie często jak u nas liczba trzy; posiadają oni pięć żywiołów przyrody: powietrze, wodę, ziemię, kruszec i drzewo; przyjmują cztery strony świata i środek; miejsca święte, gdzie wzniesione są ołtarze, składają się z czterech pagórków i jednego w środku.

Obowiązki rodzinne mają moc bezwzględną i są przestrzegane za pomocą praw. Syn nie może odezwać się do ojca, wchodząc do pokoju, musi niejako wsunąć się bokiem przez drzwi i nie może pokoju opuścić bez pozwolenia ojca. Kiedy ojciec umiera, syn musi obchodzić żałobę w ciągu trzech lat, nie przyjmując pokarmu mięsnego ani wina; sprawy, którym się poświęcał, nawet sprawy państwowe, przerywają się, gdyż musi je porzucić; sam cesarz, dochodzący do władzy, w ciągu takiegoż czasu nie oddaje się sprawom panowania. Podczas żałoby nie można w rodzinie zawrzeć małżeństwa. Dopiero pięćdziesiąty rok życia uwalnia od nadmiernej surowości żałoby, aby obchodzący żałobę nie schudł; rok sześćdziesiąty łagodzi żałobę jeszcze bardziej, a siedemdziesiąty ogranicza ją całkiem do barwy ubioru. Matka czczona jest zupełnie tak samo, jak ojciec. Kiedy lord Macartney widział cesarza, ten miał sześćdziesiąt ośm lat (sześćdziesiąt lat to u Chińczyków liczba stała, jak u nas sto), mimo to odwiedzał codziennie swą matkę pieszo, aby okazać jej swą cześć. Powinszowania nowego roku składa się nawet u matki cesarza, i cesarz może przyjąć hołdy dostojnych dworzan dopiero po złożeniu swego hołdu matce. Matka jest zawsze pierwszą i stałą doradczynią cesarza, i wszystko, co dotyczy rodziny, ogłasza się w jej imieniu. Zasługi syna przypisywane są nie jemu, lecz ojcu. Gdy pewnego razu pierwszy minister prosił cesarza o udzielenie jego zmarłemu ojcu tytułu honorowego, cesarz kazał wystawić akt następującej treści: „Głód pustoszy państwo: ojciec twój rozdzielił ryż potrzebującym. Co za dobrodziejstwo! Państwo było na skraju zniszczenia: ojciec twój obronił je z niebezpieczeństwem życia własnego. Co za wierność! Powierzono twemu ojcu zarząd państwa: wydał wyborne prawa, utrzymał pokój i zgodę z sąsiedniemi książętami i ochronił prawa mojej korony. Co za mądrość! A więc tytułem honorowym, jakiego mu udzielam jest: dobroczynny, wierny i mądry". Syn dokonał wszystkiego, co tu jest przypisane ojcu. W ten sposób dochodzą do tytułów honorowych przodkowie (odwrotnie niż u nas). Za to jednak każdy ojciec rodziny jest też odpowiedzialny za przestępstwa swego pokolenia. Istnieją obowiązki z dołu do góry, ale niema właściwie żadnych z góry do dołu.

Głównym dążeniem Chińczyków jest posiadanie dzieci, które im mogą oddać cześć pochowania, szanują pamięć po śmierci i zdobią grób. Chociaż Chińczykowi wolno mieć kilka żon, to przecież jedna tylko jest gospodynią, i dzieci żon pobocznych muszą ją czcić zupełnie jak matkę. W razie, gdyby Chińczyk od żadnej ze swych żon nie miał dzieci, mógłby się uciec do adoptacji, właśnie ze względu na cześć pośmiertną. Albowiem odwiedzać co rok grób rodziców to warunek nieodzowny. Tutaj wznawia się corocznie skargi żałosne, niektórzy zaś, aby dać całkowite ujście swemu bólowi, pozostają tam czasami przez jeden do dwuch miesięcy. Zwłoki dopiero zmarłego ojca trzymane są często w domu przez trzy do czterech miesięcy, i w tym czasie nikomu nie wolno usiąść na krześle ani spać w łóżku. Każda rodzina w Chinach posiada salę przodków, w której co roku zbierają się wszyscy członkowie; wystawione są tam wizerunki tych, którzy piastowali wysokie godności, a na tabliczkach wypisane są imiona mężów i niewiast, mniej ważnych dla rodziny; następnie cała rodzina biesiaduje społem, i ubożsi są obsługiwani przez zamożniejszych. Powiadają, że kiedy pewien mandaryn, który został chrześcijaninem, przestał w ten sposób czcić swych przodków, naraził się na wielkie prześladowania ze strony rodziny. Równie dokładnie, jak stosunki pomiędzy ojcem a synem, określone są także stosunki pomiędzy starszym a młodszemi braćmi. Choć

w mniejszym stopniu, bracia starsi mają jednak prawo do czci.

Ta podstawa rodzinna jest również podstawą ustroju państwowego, jeżeli o nim może być mowa. Chociaż bowiem cesarz ma prawa monarchy, który stoi na czele całości państwowej, jednak wykonywa to tak, jak ojciec względem dzieci. Jest on patrjarchą i w nim skupia się wszystko, cokolwiek w państwie może na cześć zasługiwać. Albowiem cesarz jest również zwierzchnikiem religijnym i naukowym, o czym później jeszcze szczegółowo będziemy mówili. — Ta ojcowska opieka cesarza i duch jego podwładnych, jako dzieci, które nie przekraczają moralnego zakresu rodziny i nie mogą uzyskać dla siebie samoistnej i obywatelskiej wolności, czyni całość państwem, rządem i zachowaniem, które są zarazem moralne i nawskroś prozaiczne, t. j. rozsądne, bez wolnego rozumu i wyobraźni.

Najwyższą cześć okazywać trzeba cesarzowi. Wskutek swego stanowiska jest on zmuszony rządzić osobiście i musi sam znać i kierować prawami i sprawami państwa, aczkolwiek sądy ułatwiają tę pracę. Mimo to samowola ma szczupłe granice, gdyż wszystko dzieje się na podstawie dawnych maksym państwowych i niemniej konieczny jest bezustannie hamujący nadzór. Książęta rodu cesarskiego są przeto wychowywani jaknajsurowiej, ich ciało jest hartowane, a nauki są ich zajęciem od wczesnych lat. Ich wychowanie jest pod nadzorem cesarza, i od młodości wszczepia im się, że cesarz jest głową państwa i musi też we wszystkim wydawać się pierwszym i najlepszym. Książęta są corocznie egzaminowani, i wydaje się o tym dla całego kraju szczegółowe ogłoszenia, a kraj bierze nadzwyczajny udział w tych sprawach. W ten sposób Chiny doszły do tego, że otrzymały największych i najlepszych panujących, do których możnaby zastosować wyrażenie o mądrości salomonowej; duchem i zręcznością cielesną wyróżniała się szczególnie obecna dynastja mandżurska. Wszystkie ideały książąt i wychowania książęcego, jakie od czasu *Telemaka* Fenelona tak często były

stawiane, istnieją już tutaj. W Europie niema miejsca dla Salomonów. Tutaj zaś jest grunt i konieczność takich rządów, ile że sprawiedliwość, dobrobyt, bezpieczeństwo całości polega na zapoczątkowaniu ze strony najwyższego ogniwa całego łańcucha hierarchji. Zachowanie cesarza opisywane jest jako nader proste, naturalne, szlachetne i rozsądne; bez niemej dumy, przejawów odpychających i wystawności żyje on w przeświadczeniu o swej godności i wykonywaniu obowiązków, do czego zaprawia się od wczesnej młodości. Oprócz cesarza niema właściwie u Chińczyków stanu wyróżnionego, niema szlachty. Tylko książęta krwi i synowie ministrów posiadają pewne przywileje, ale raczej dzięki stanowisku, niż urodzeniu. Zresztą wszyscy są równi, i tylko ci mają udział w rządach, którzy posiadają do tego zdolność. Godności piastowane są w ten sposób przez ludzi najbardziej naukowo wykształconych. Dlatego państwo chińskie stawiane było często jako ideał, który powinienby nam nawet służyć za wzór.

Dalej, zarząd państwa. O ustawie państwowej nie może tu być mowy, gdyż należałoby przez nią rozumieć, że osobniki i związki posiadają samoistne prawa, bądź w stosunku do swych potrzeb szczególnych, bądź do całego państwa. Ten moment nie może tu istnieć, i może być mowa tylko o zarządzie państwowym. Chiny są królestwem absolutnej równości, i wszelkie różnice, jakie istnieją, są możliwe tylko dzięki zarządowi państwowemu i zaszczytowi, jaki każdy przykłada do tego, aby w tym zarządzie osiągnąć wysoki stopień. Ponieważ w Chinach panuje równość, ale nie wolność, więc despotyzm jest sposobem panowania wskazanym z konieczności. U nas ludzie są równi przed prawem i pod tym względem, że posiadają własność; pozatym mają jeszcze wiele interesów i wiele odrębności, które muszą być zabezpieczone, o ile ma dla nas istnieć wolność. W państwie chińskim jednak te odrębne interesy nie są same dla siebie usprawiedliwione, i rządy sprawuje jedynie cesarz, który zatrudnia obywateli jako hierarchję urzędników czyli mandarynów. Są ich dwa rodzaje: mandaryni

uczeni i wojenni, ostatni — nasi oficerowie. Mandaryni uczeni są wyżsi, gdyż stan cywilny przewyższa w Chinach stan wojenny. Uczeni kształcą się w szkołach. Urządzone są szkoły początkowe dla zdobycia wiadomości początkowych. Zakłady dla wykształcenia wyższego, jak u nas uniwersytety, chyba nie istnieją. Ci, którzy chcą dojść do wyższych urzędów państwowych, muszą zdać kilka egzaminów, zazwyczaj trzy. Do trzeciego i ostatniego egzaminu, przy którym jest obecny sam cesarz, może być dopuszczony tylko ten, kto zdał dobrze pierwszy i drugi, a jeżeli się go szczęśliwie przebyło, nagrodą jest natychmiastowe dopuszczenie do wyższej rady państwowej. Naukami, których znajomość wymagana jest szczególnie, są historja państwa, prawoznawstwo i znajomość obyczajów i zwyczajów, jako też organizacja i administracja. Pozatym mandaryni powinni posiadać talent poetycki w najwyższej doskonałości. Można to dostrzec szczególnie w przełożonym przez Abla Remusat romansie Ju-kiao-li (obie kuzynki); przedstawiony jest tu młody człowiek, który ukończył studja i właśnie robi starania, aby dojść do wysokich godności. Również oficerowie w armji muszą posiadać wiadomości i są egzaminowani; ale urzędnicy cywilni, jak już powiedziano, cieszą się znacznie wyższym poszanowaniem. Na wielkich uroczystościach cesarz zjawia się w otoczeniu dwuch tysięcy doktorów, to znaczy mandarynów cywilnych, i takiejże liczby mandarynów wojennych. (W całym państwie chińskim jest mianowicie około 15000 cywilnych i 20000 wojennych mandarynów). Mandaryni, którzy nie otrzymali jeszcze posady, należą jednak do dworu i muszą się zjawiać na wielkich uroczystościach na wiosnę i na jesieni, gdzie sam cesarz rozpoczyna orkę. Urzędnicy ci są podzieleni na ośm klas. Pierwsi to ci, co otaczają cesarza, dalej idą wice-królowie i t. d. Cesarz rządzi przy pomocy władz, które są najczęściej złożone z mandarynów. Rada państwa jest władzą najwyższą, składa się z najuczeńszych i najmędrszych mężów. Z nich wybierani są prezydenci i inne rady. W sprawach państwowych panuje największa jawność, urzędnicy referują radzie

państwa, a ta przedstawia rzecz cesarzowi, którego postanowienie zostaje następnie ogłoszone w gazecie dworskiej. Często nawet cesarz sam się oskarża z powodu błędów, jakie popełnił; i jeżeli książęta źle zdali egzamin, głośno ich gani. W każdym ministerjum i w różnych częściach państwa istnieje cenzor, ko-tao, który musi cesarzowi o wszystkim zdawać sprawę; ci cenzorzy nie mogą być złożeni z urzędu, i ludność bardzo się ich obawia; mają oni surowy nadzór nad wszystkim, co dotyczy rządu, nad prowadzeniem spraw i prywatnym zachowaniem mandarynów i zdają z tego sprawę bezpośrednio cesarzowi, mają też prawo robić cesarzowi uwagi i ganić go. Dzieje chińskie dają wiele przykładów szlachetności myśli i odwagi tych kotaów. Tak pewien cenzor zrobił cesarzowi-tyranowi uwagi, ale był surowo skarcony. Nie dał się przecież zbić z tropu, lecz udał się powtórnie do cesarza, aby wznowić swe uwagi. Przewidując swą śmierć, kazał równocześnie wnieść trumnę, w której chciał być pochowany. O innych cenzorach opowiada się, że będąc zupełnie poszarpani przez katów, nie mogąc wydać dźwięku, jeszcze krwią na piasku pisali swoje uwagi. Ci cenzorzy tworzą ze swej strony sąd, który ma nadzór nad całym państwem. Mandaryni są też odpowiedzialni za wszystko, czego w razie nagłej potrzeby zaniedbali. Jeżeli wybucha głód, choroba, sprzysiężenie, niepokój religijny, mają o tym zawiadomić, ale nie czekać na dalsze rozkazy rządu, lecz wystąpić czynnie natychmiast. Cały więc ten zarząd jest pokryty siecią urzędników. Dla nadzoru szos, rzek, wybrzeży morskich są ustanowieni urzędnicy. Wszystko jest szczegółowo zarządzone; zwłaszcza wielką uwagę zwraca się na rzeki; w Szu-king jest wiele zarządzeń cesarzy pod tym względem, aby zabezpieczyć kraj od powodzi. Bramy każdego miasta opatrzone są w straż, ulice zaś co noc zamykane. Urzędnicy są zawsze odpowiedzialni przed radą wyższą. Pozatym każdy mandaryn ma obowiązek wyznawania co pięć lat popełnionych błędów, a za wierność jego zeznania ręczy kontrolujący instytut cenzorów. Za każde grubsze nieogłoszone przewi-

nienie mandaryni wraz z swemi rodzinami są najsurowiej karani. Z tego wszystkiego widać, że cesarz jest ośrodkiem, około którego wszystko się kręci i wszystko się ku niemu zwraca, a przeto od cesarza zależy dobro kraju i narodu. Cała hierarchja zarządu jest mniej albo więcej czynna według pewnej rutyny, która w stanie spokojnym stanowi wygodne przyzwyczajenie. Jednostajnie i równomiernie, jak przebieg przyrody, idzie ona swoją drogą, jak zawsze; tylko cesarz powinien być żywą, zawsze czujną i samodzielną duszą. Otóż jeżeli osobistość cesarza nie posiada opisanych właściwości, mianowicie nie jest nawskroś moralna, pracowita i przy powściągliwej godności pełna energji, wówczas wszystko dochodzi do upadku, stan rządu od góry do dołu szwankuje i oddany jest na pastwę zaniedbania i samowoli. Niema bowiem innej prawnej władzy albo porządku, prócz tej pobudzającej z góry i nadzorczej władzy cesarza. Nie własne sumienie, nie honor własny zmusza urzędników do sumienności, lecz rozkaz zewnętrzny i ścisłe jego przestrzeganie. Podczas rewolucji w połowie siedemnastego wieku ostatni cesarz panującej wówczas dynastji był bardzo łagodny i szlachetny, ale przy jego łagodnym charakterze osłabły cugle rządu i powstały z konieczności bunty. Powstańcy powołali do kraju mandżurów. Cesarz sam odebrał sobie życie, aby nie wpaść w ręce wrogów, a krwią swoją napisał jeszcze na skraju szaty swej córki parę słów, w których głęboko się uskarżał na niesprawiedliwość swoich poddanych. Mandaryn, który był przy nim, pochował go i następnie sam się na jego grobie zabił. To samo uczyniła cesarzowa i jej orszak; ostatni książę domu cesarskiego, który był oblężony w oddalonej prowincji, wpadł w ręce wrogów i został stracony. Wszyscy mandaryni, którzy przy nim jeszcze zostali, zmarli śmiercią dobrowolną.

Jeżeli przejdziemy teraz od zarządu państwa do stanu prawnego, to wskutek zasady rządów patrjarchalnych poddani uważani są za niedorosłych. Żadne samoistne klasy albo stany nie mogą, jak w Indjach, bronić swych interesów, gdyż wszystko jest kierowane i nadzorowane z góry. Wszyst-

kie stosunki są ściśle nakazywane przez normy prawne; swobodne uczucie, stanowisko etyczne są przeto wogóle z gruntu stłumione. W jakim stosunku uczuciowym powinni być między sobą członkowie rodziny, to jest określone formalnie przez prawo, i przekroczenie go pociąga za sobą w części surowe kary. Drugim momentem, który tu uwzględnić należy, jest zewnętrzność stosunku rodzinnego, który jest prawie niewolnictwem. Każdy może sprzedać siebie i swoje dzieci, każdy Chińczyk kupuje sobie żonę. Tylko pierwsza żona jest wolna, konkubiny natomiast są niewolnicami i przy konfiskacie mogą być tak samo, jak dzieci, jak wszelka inna rzecz, zasekwestrowane.

Trzecim momentem jest to, że kary są po większej części chłostą cielesną. U nas pozbawiałoby to czci, ale nie tak jest w Chinach, gdzie poczucie honoru jeszcze nie istnieje. Porcję kijów najłatwiej przeboleć, a jednak jest to rzecz najcięższa dla człowieka honoru, który nie chce być uważany za dotykalnego zmysłowo, lecz inne posiada strony poczucia. Chińczycy jednak nie znają podmiotowości honoru: podlegają oni raczej skarceniu, niż karze, jak u nas dzieci; albowiem skarcenie ma na celu poprawę, a kara przypuszcza właściwą odpowiedzialność. Przy skarceniu motywem hamującym jest tylko obawa przed karą, a nie wewnętrzne przekonanie krzywdy, albowiem nie można tu jeszcze przypuszczać rozważania nad istotą samego postępku. Otóż u Chińczyków wszystkie przewinienia, zarówno w rodzinie, jak w państwie, są karane w sposób zewnętrzny. Synowie, którzy uchybili w czci ojcu albo matce, młodsi bracia, którzy to uczynili względem starszych, otrzymują razy kijem, jeżeli zaś syn się poskarżył, że spotkała go krzywda ze strony ojca, albo młodszy brat, że ze strony starszego, wówczas otrzymuje sto uderzeń bambusem i podlega wygnaniu na trzy lata, gdy słuszność jest po jego stronie; atoli gdy słuszności nie ma, zostaje powieszony. Jeżeli syn podniesie rękę na ojca, skazany jest na to, aby mu kawałki ciała były odrywane rozpalonemi szczypcami. Stosunek między mężem a żoną, jak wszystkie inne stosunki rodzinne,

są wysoko czczone, a niewierność, która jednak wobec zamkniętego życia kobiet zdarzać się może bardzo rzadko, jest surowo potępiana. Podobna nagana ma miejsce, kiedy Chińczyk okazuje więcej skłonności jednej ze swych żon pobocznych, niż właściwej swej gospodyni, i ta go o to oskarża. Każdy mandaryn w Chinach może udzielać kijów, i nawet najwyżsi i najdostojniejsi, ministrowie, wice-królowie, ba, ulubieńcy cesarza samego bywają karani kijami. Później cesarz jest takim samym ich przyjacielem, jak poprzednio, a oni sami jakgdyby wcale tym nie są dotknięci. Gdy pewnego razu ostatnie poselstwo angielskie w Chinach było odprowadzane z pałacu do domu przez książąt i ich świty, mistrz ceremonji, chcąc sobie zrobić miejsce, bił poprostu batem wszystkich książąt i dostojników.

Co się tyczy odpowiedzialności, to nie czyni się tu różnicy pomiędzy czynem rozmyślnym a zdarzeniem omyłkowym lub przypadkowym, gdyż za przypadek odpowiada się tak samo jak za zamierzenie, i bywa się skazanym na śmierć, kiedy się jest przyczyną śmierci człowieka. To nierozróżnianie przypadku i zamierzenia powoduje większość sporów pomiędzy Anglikami a Chińczykami, gdyż jeżeli Anglicy są napadnięci przez Chińczyków lub okręt wojenny w mniemaniu, że jest napadnięty, broni się i przytym ginie Chińczyk, Chińczycy wymagają zazwyczaj, aby Anglik, który strzelał, odpowiadał gardłem. Każdy, kto jest w jakikolwiek sposób związany z przestępstwem, zwłaszcza względem cesarza, podlega zagładzie, a całą jego bliższą rodzinę zamęcza się na śmierć. Drukarze potępionego wydawnictwa, jak również ci, co je czytają, podlegają również zemście prawa. Rzecz ciekawa, jaki obrót przybiera w takich stosunkach zemsta prywatna. O Chińczykach powiedzieć można, że są bardzo wrażliwi i mściwi za obrazę. Otóż, ażeby nasycić zemstę, obrażony nie może przeciwnika zamordować, gdyż wówczas cała rodzina przestępcy byłaby stracona, a więc czyni sobie sam krzywdę, aby przez to wtrącić innego w nieszczęście. W wielu miastach musiano zwęzić otwory studzienne, aby się tam

ludzie więcej nie topili. Gdy bowiem ktoś odbierze sobie życie, prawa nakazują przeprowadzenie najściślejszego śledztwa, co było tego przyczyną. Ściga się i torturuje wszystkich nieprzyjaciół samobójcy i kiedy się wreszcie znajdzie obrażającego, ten i jego cała rodzina podlegają straceniu. W takich razach Chińczyk zabija raczej siebie, niż swego przeciwnika, ponieważ i tak musi umrzeć, ale w pierwszym wypadku ma honory pogrzebu i może żywić nadzieję, że rodzina jego otrzyma majątek przeciwnika. Jest to przy odpowiedzialności lub nieodpowiedzialności stosunek straszliwy, kiedy zaprzecza się wolności podmiotowej i moralnej świadomości czynu. W prawach mojżeszowych, gdzie *dolus*, *culpa* i *casus* również nie są dokładnie rozróżniane, istnieje jednak dla nieumyślnego mordercy wolne miasto, do którego może się udać. Przytym nie ma w Chinach znaczenia wysoka albo niska ranga. Marszałek państwa, który się bardzo odznaczył, był oczerniony przed cesarzem, i jako karę za przestępstwo, w którym go obwiniano, otrzymał urząd pilnowania, kto nie zmiata śniegu z ulicy.

Przy stosunkach prawnych wspomnieć też należy o prawie własności i, co się z tym wiąże, wprowadzeniu niewolnictwa. Grunt i gleba, z której składa się główny majątek Chińczyków, dopiero późno był uznany za własność państwa. Od tego czasu ustalono, że dziewiąta część całego plonu ziemi należy do cesarza. Później powstało poddaństwo, którego wprowadzenie przypisano cesarzowi Szi hoang-ti, temu samemu, który w roku 213 przed nar. Chr. zbudował mur, kazał spalić wszystkie pisma, jakie zawierały dawne prawa Chińczyków, podbił swej władzy wiele niezależnych księstw w Chinach. Jego to wojny sprawiły, że kraje zdobyte stały się własnością prywatną, a ich mieszkańcy poddanemi. Jednakże w Chinach różnica między niewolnictwem a wolnością jest niewielka, gdyż wobec cesarza wszyscy są równi, to znaczy wszyscy jednakowo niscy. Skoro honor nie istnieje i nikt nie ma szczególnych praw wobec innych, to panującą się staje świadomość poniżenia, która przechodzi łatwo w świadomość

bezwartościowości. Z tą bezwartościowością łączy się wielka niemoralność Chińczyków. Są oni z tego znani, że oszukują, gdzie się tylko da; przyjaciel oszukuje przyjaciela, i żaden nie ma tego drugiemu za złe, jeżeli np. oszustwo się nie uda albo dojdzie do jego wiadomości. Postępują w tym względzie w sposób chytry i wytrawny, tak iż Europejczycy w stosunkach z niemi powinni się pilnie mieć na baczności. Świadomość bezwartościowości moralnej przejawia się też w tym, że tak bardzo rozpowszechniona jest religja Fo, która za coś najwyższego i absolutnego, za Boga uważa nicość, a pogardę dla osobnika uznaje za najwyższą doskonałość.

Dochodzimy teraz do rozważania religijnej strony państwa chińskiego. W stanie patrjarchalnym wzniesieniem religijnym człowieka jest prosta etyka i prawość. Absolut sam jest w części abstrakcyjną prostą regułą tej prawości, wiekuistą sprawiedliwością, w części jej potęgą. Poza temi prostemi określeniami wszystkie dalsze stosunki świata przyrodzonego do człowieka, wszystkie pożądania umysłu podmiotowego odpadają. W swym patrjarchalnym despotyzmie Chińczycy nie potrzebują wcale takiego pośrednictwa z istotą najwyższą; wychowanie bowiem, prawa etyki i uprzejmości i, dalej, rozkazy i rządy cesarza zawierają już takie pośrednictwo. Jak głową państwa, tak też jest cesarz najwyższą władzą religijną. Dlatego religja jest tu w istocie religją państwową. Odróżniać od niej należy lamaizm, gdyż ten nie jest rozwinięty w państwo, lecz zawiera religję jako wolną, duchową, bezinteresowną świadomość. Owa religja chińska nie może być przeto tym, co my religją nazywamy. Dla nas jest ona wnętrzem ducha w sobie, gdy sam sobie wyobraża, czym jest najwewnętrzniejsza jego istota. W tych więc dziedzinach człowiek jest oderwany od stosunku państwowego i chroniąc się do wnętrza potrafi wydrzeć się przemocy rządów świeckich. Religja w Chinach nie stoi jednak na tym poziomie, gdyż prawdziwa wiara staje się możliwa dopiero tam, gdzie istnieją osobniki same w sobie i dla siebie niezależne od zewnętrznej siły pobudzającej. W Chinach osobnik nie posiada

żadnej strony tej niezależności, jest przeto i w religji zależny, a mianowicie od istot przyrodzonych, z których najwyższe jest niebo. Od nich zależą żniwa, pory roku, dobry plon, nieurodzaj. Jedynie cesarz, jako szczyt, jako potęga, zbliża się do nieba, ale nie osobniki jako takie. On to na czterech uroczystościach składa ofiary, on na czele dworu dziękuje za żniwa i wymadla błogosławieństwo dla zasiewów. Otóż, niebo to mogłoby być ujmowane w znaczeniu naszego Boga jako pana przyrodzenia (mówimy np., niech nas niebo uchowa), ale w Chinach jeszcze tak nie jest, gdyż tutaj jedyna samowiedza jako coś substancjalnego, cesarz, sama jest potęgą. Niebo ma przeto znaczenie przyrody. Jezuici pozwalali wprawdzie w Chinach nazywać Boga chrześcijańskiego Niebem, *Tien*, byli jednak za to przez inne zakony chrześcijańskie oskarżeni przed papieżem, i papież wysłał kardynała, który tam jednak umarł; biskup, którego wysłano później, zarządził, iż zamiast Niebo należy mówić Pan nieba. Stosunek do Tien przedstawiany bywa w ten sposób, że dobre zachowanie się jednostek i cesarza sprowadza błogosławieństwo, a ich przestępstwo — nędzę i wszelkie zło. W religji chińskiej tkwi jeszcze moment czarownictwa o tyle, że zachowanie człowieka jest czymś absolutnie determinującym. Jeżeli cesarz zachowuje się dobrze, to wynik nie może być inny, tylko dobry, niebo musi dopuścić dobro. Drugą stroną tej religji jest to, że jak ogólna strona stosunku do nieba tkwi w cesarzu, tak również posiada on w swych rękach stosunki poszczególne. Stanowią one odrębny dobrobyt osobników i prowincji. Posiadają one demonów (*Chen*), podwładnych cesarzowi, który czci tylko ogólną władzę nieba, gdy tymczasem poszczególne duchy królestwa przyrody posłuszne są jego prawom. Tak więc staje się on właściwym prawodawcą dla nieba. Dla demonów, z których każdy czczony jest na swój sposób, istnieją ustalone posągi. Są to ohydne posągi bożyszcz, które nie stanowią jeszcze przedmiotów sztuki, albowiem nie przejawia się w nich nic duchowego. Są więc tylko straszliwe, okropne, negatywne i, jak u Greków bogowie rzek,

nimfy i dryjady, czuwają nad poszczególnemi żywiołami i przedmiotami przyrody. Każdy z pięciu żywiołów ma swego demona, i ten wyróżnia się szczególną barwą. Panowanie dynastji, zajmującej tron chiński, zależy również od demona, — ten ma żółtą barwę. Ale niemniej każda prowincja i miasto, każda góra i rzeka posiada określonego demona. Wszystkie te duchy są podwładne cesarzowi, i w ukazującej się corocznie księdze adresowej państwa wskazani są zarówno urzędnicy, jak i demony, którym powierzono ten strumień, tę rzekę i t. d. Jeżeli staje się nieszczęście, demon jest składany z urzędu, jak mandaryn. Demony mają niezliczone świątynie (w Pekinie jest ich około 10 000) z mnóstwem kapłanów i klasztorów. Bonzowie ci żyją w stanie bezżennym i we wszystkich potrzebach są zapytywani przez Chińczyków o radę. Pozatym, ani oni nie są czczeni, ani świątynie. Poselstwo angielskie lorda Macartney'a było nawet zakwaterowane w świątyniach, gdyż używa się ich jako zajazdów. Pewien cesarz sekularyzował wiele tysięcy takich klasztorów, zmusił bonzów do powrócenia do życia świeckiego, a na dobra nałożył podatki. Bonzowie wróżą i zaklinają; albowiem Chińczycy ulegają niezliczonym zabobonom: zasadzają się one właśnie na niesamoistności życia wewnętrznego i opierają się na przeciwieństwie wolności ducha. Przy każdym przedsięwzięciu — gdy np. chodzi o wyznaczenie miejsca na dom albo na grób, — wróżbici zapytywani są o radę. W Y-king podane są pewne linje, oznaczające podstawowe formy i podstawowe kategorje, wskutek czego książka ta zwana jest także księgą losów. Kombinacji takich linji przypisywane jest pewne znaczenie i z tej podstawy wynika proroctwo. Albo rzuca się pewną liczbę patyczków w powietrze i ze sposobu, w jaki padają, przepowiada się los. To, co dla nas jest przypadkowe, co jest związkiem przyrodzonym, Chińczycy starają się sprowadzić albo osiągnąć za pomocą czarów, a w ten sposób wyraża się również ich bezduszność.

Z tym brakiem swoistego życia wewnętrznego wiąże się też kształtowanie nauki chińskiej. Kiedy mowa o naukach

chińskich, spotykamy się z wielką sławą o ich rozwoju i starożytności. Jeżeli dochodzimy bliżej, widzimy, że nauki są w bardzo wielkim poważaniu, i mianowicie w publicznej, pochodzącej od rządu, wysokiej cenie i poparciu. Sam cesarz stoi na czele literatury. Osobna rada redaguje postanowienia cesarza, aby były ułożone w najlepszym stylu, i w ten sposób jest to istotnie ważną sprawą państwową. Tej samej doskonałości stylu muszą przestrzegać mandaryni w obwieszczeniach, gdyż wybornej treści powinna też odpowiadać forma. Jedną z najwyższych władz państwowych jest akademja nauk. Członków egzaminuje sam cesarz; mieszkają oni w pałacu, są w części sekretarzami, w części dziejopisami państwa, fizykami, gieografami. Jeżeli złożony jest projekt jakiegoś nowego prawa, akademja musi składać referaty. Musi dać na wstępie historję urządzeń dawnych, albo jeżeli sprawa stoi w związku z zagranicą, wymaga się opisu tych krajów. Do dzieł, stworzonych w akademji, sam cesarz układa przedmowy. Pomiędzy ostatniemi cesarzami odznaczył się wiedzą naukową szczególnie Kien-long: sam wiele napisał, ale znacznie więcej się wyróżnił wydaniem głównych dzieł chińskich. Na czele komisji, która musiała poprawiać błędy drukarskie, stał książę krwi, i kiedy dzieło przeszło przez wszystkie ręce, wróciło jeszcze raz do cesarza, który surowo ukarał za każdy popełniony błąd.

Kiedy w ten sposób nauki są z jednej strony jak najwyżej czczone i uprawiane, z drugiej strony brak im właśnie tego swobodnego gruntu życia wewnętrznego i właściwego zainteresowania naukowego, które je czyni zajęciem teoretycznym. Wolne idealne państwo ducha nie ma tu miejsca i to, co tu się zwać może naukowym, ma charakter empiryczny i jest na służbie pożytku dla państwa i jego potrzeb lub potrzeb jednostek. Już rodzaj mowy pisanej jest wielką przeszkodą dla rozwoju nauk; a raczej odwrotnie, ponieważ niema prawdziwego zainteresowania naukowego, Chińczycy nie posiadają lepszego narzędzia dla przedstawienia i udzielenia myśli. Jak wiadomo, mają oni obok mowy dźwiękowej

taką mowę pisaną, która nie oznacza, jak u nas, poszczególnych dźwięków, stawia przed oczy nie wymawiane wyrazy, lecz same pojęcia za pomocą znaków. Wydaje się to na razie wielką zaletą i imponowało wielu wielkim ludziom, między innemi i Leibnizowi; jest to wszakże przeciwieństwo zalety. Jeżeli się bowiem rozważa z początku wpływ takiego sposobu pisania na mowę dźwiękową, to ta, właśnie wskutek owego rozdziału, jest u Chińczyków bardzo niedoskonała. Nasza bowiem mowa dźwiękowa tworzy się wyraziście przez to głównie, że pismo musi dla poszczególnych głosek znaleźć znaki, które przez czytanie uczymy się wymawiać z pewnością. Chińczycy, którym brak takiego kształcącego środka mowy dźwiękowej, nie odtwarzają przeto odmian głosek w określonych dźwiękach, wyobrażalnych przez litery i zgłoski. Ich mowa dźwiękowa składa się z nieznacznej liczby jednozgłoskowych wyrazów, które są używane więcej, niż w jednym znaczeniu. Różnicę w znaczeniu osiąga się jedynie w części przez związek, w części przez akcent, szybsze lub powolniejsze, cichsze lub głośniejsze wymawianie. Uszy Chińczyków są pod tym względem bardzo subtelnie zbudowane. Tak np. znajduję, że *po* stosownie do dźwięku ma jedenaście różnych znaczeń: szkło; wrzeć; mleć zboże; rozszczepić; moczyć; przygotować; stara kobieta; niewolnik; powolny człowiek, mądra osoba; trochę. — Co się tyczy mowy pisanej, to zwrócę uwagę tylko na tę przeszkodę, która w niej tkwi dla postępu nauk. Naszej mowy pisanej można się nauczyć bardzo łatwo, gdyż mowę dźwiękową rozkładamy na jakieś 25 dźwięków (a przez to rozłożenie mowa dźwiękowa jest określona, liczba możliwych tonów ograniczona, niewyraźne dźwięki pośrednie usunięte); mamy się nauczyć tylko tych dźwięków i ich składania. Zamiast takich 25 znaków Chińczycy muszą się nauczyć wielu tysięcy; liczbę konieczną dla użytku podają na 9353, a nawet do 10516, jeżeli się doliczy nowowprowadzone; liczba zaś znaków wogóle dla wyobrażeń i ich związków, wynosi 80 do 90000.

Co się tyczy samej nauki, to historja Chińczyków obejmuje tylko fakty zupełnie określone, bez żadnego sądu i rozważań. Prawoznawstwo przytacza również tylko określone prawa, a etyka określone obowiązki, bez wdawania się w ich wewnętrzne uzasadnienie. Chińczycy mają jednak i filozofję, której podstawowe objawy są bardzo dawne, ile że już Y-king, księga losów, traktuje o powstawaniu i przemijaniu. W księdze tej znajdują się całkiem oderwane idee jedności i dwoistości i przeto wydaje się, jakoby filozofja Chińczyków wychodziła z tych samych myśli podstawowych, co nauka pitagorejska. Zasadą jest rozum, tao, istota będąca u podstawy wszystkiego i wszystko sprawiająca. Poznanie jej form uchodzi też u Chińczyków za naukę najwyższą; jednakże nie ma ona związku z dziedzinami, które bliżej dotyczą państwa. Dzieła Lao-tse'go są słynne, zwłaszcza dzieło Tao-te-king. W szóstym stuleciu przed Chr. odwiedził tego filozofa Konfucjusz, aby mu zaświadczyć swe poważanie. Aczkolwiek każdemu Chińczykowi wolno przykładać się do tych dzieł filozoficznych, istnieje jednak w tym celu osobna sekta, która się zwie tao-tse czyli czciciele rozumu. Wyodrębniają się oni z życia publicznego, i w ich sposób myślenia przenika wiele marzycielstwa i mistycyzmu. Wierzą mianowicie, że kto zna rozum, posiada środek powszechny, który może być uważany za bezwzględnie potężny i udziela władzy nadprzyrodzonej, tak iż dzięki niemu człowiek staje się zdolnym do wzniesienia się do nieba i nigdy nie podlega śmierci (mniej więcej jak u nas mówiono niegdyś o powszechnym eliksirze życia). Z dziełami Konfucjusza zapoznaliśmy się obecnie bliżej; jemu zawdzięczają Chiny redakcję kingów; a pozatym wiele dzieł własnych z etyki, stanowiących podstawę sposobu życia i zachowania się Chińczyków. W głównym dziele Konfucjusza, które przełożono na angielski, są wprawdzie słuszne orzeczenia etyczne, ale są tam omówienia, refleksja i obracanie się w kółko, które nie wznosi się nad pospolitość. — Co się tyczy reszty nauk, to są traktowane nie jako nauki, lecz raczej jako wiadomości dla celów po-

żytecznych. Chińczycy pozostali daleko w tyle w matematyce, fizyce i astronomji, mimo że ich sława w tych naukach była dawniej wielka. Wiedzieli wiele rzeczy, kiedy Europejczycy jeszcze ich nie odkryli, ale nie umieli z tego zrobić użytku, jak np. magnes, sztukę drukarską. Szczególnie jednak w stosunku do sztuki drukarskiej trwają oni przy rytowaniu liter na drewnianych tabliczkach i ich odbijaniu; o literach ruchomych nic nie wiedzą. Podobno wynaleźli i proch wcześniej, niż Europejczycy, ale pierwsze działa musieli im odlewać Jezuici. Co się tyczy matematyki, umieją bardzo dobrze liczyć, ale wyższa strona matematyki jest im nieznana. Chińczycy uchodzili też długo za wielkich astronomów. La Place zbadał ich umiejętność astronomji i znalazł, że posiadają pewne stare wiadomości i zapiski o zaćmieniach księżyca i słońca, co oczywiście nie stanowi jeszcze nauki. Zapiski te zresztą są tak nieokreślone, że właściwie nie mogą wcale uchodzić za umiejętność; w Szu-king np. wspomina się o dwu zaćmieniach słońca w okresie 1500 lat. Najlepszym dowodem, jak się ma sprawa z nauką astronomji u Chińczyków, jest fakt, że od kilkuset lat przygotowują tam kalendarze Europejczycy. W czasach dawniejszych, kiedy kalendarz układali jeszcze astronomowie chińscy, zdarzało się dość często, że podawano fałszywe dane o zaćmieniach księżyca i słońca, co pociągało za sobą stracenie autorów. Teleskopy, które Chińczycy otrzymali w darze od Europejczyków, są wprawdzie wystawione jako ozdoby, ale żadnego więcej użytku Chińczycy z nich zrobić nie umieją. Uprawiają także medycynę, ale jako coś empirycznego tylko, z czym się wiążą największe zabobony. Wogóle, naród ten ma niezwykłą zdolność do naśladowania, którą ćwiczy nietylko w życiu codziennym, ale i w sztuce. Nie udało mu się jeszcze przedstawienie piękna jako piękna, gdyż w malarstwie brak perspektywy i światłocienia i aczkolwiek malarz chiński jak wszystko wogóle, tak i obrazy europejskie dobrze kopjuje, aczkolwiek wie dokładnie, ile łusek posiada karp, ile nacięć jest w liściach, jaki jest kształt różnych drzew i wygięcie ich gałęzi, to przecież wzniosłość, ideal-

ność i piękno nie są podstawą jego sztuki i zręczności. Z drugiej strony, Chińczycy są zbyt dumni, aby się czegoś uczyć od Europejczyków, chociaż często muszą uznawać ich zalety. Tak pewien kupiec w Kantonie kazał zbudować okręt europejski, ale z rozkazu namiestnika okręt był natychmiast zniszczony. Europejczycy są traktowani jak żebracy, ponieważ byli jakoby zmuszeni do porzucenia ojczyzny i szukania chleba gdzieindziej, poza własnym krajem. Natomiast i Europejczycy, właśnie dlatego, że posiadają ducha, nie zdołali jeszcze naśladować zewnętrznej i zupełnie przyrodzonej zręczności Chińczyków. Ich laka, obrabianie metali, a zwłaszcza sztuka nader cienkiego ich odlewu, przygotowywanie porcelany obok wielu innych rzeczy pozostały niedoścignione.

Oto charakter narodu chińskiego pod wszystkiemi względami. Jego cechą wyróżniającą jest to, że wszystko, co należy do ducha, wolna moralność, etyka, uczucie, religja wewnętrzna, nauka i właściwa sztuka są mu obce. Cesarz przemawia zwykle z majestatem i ojcowską miłością i łagodnością do ludu, który jednak ma o sobie najgorsze przekonanie i sądzi, że jest urodzony tylko po to, aby ciągnąć wóz majestatu cesarskiego. Brzemię, które go przygniata do ziemi, wydaje mu się losem koniecznym, i nie jest dla niego rzeczą straszną sprzedawać się za niewolnika i jeść gorzki chleb niewoli. Samobójstwo, jako dzieło zemsty, porzucanie dzieci, jako zdarzenia zwykłe i powszednie, świadczą o niewielkim szacunku, jaki się ma dla siebie, jak również dla człowieka, i chociaż niema różnic urodzenia i każdy dojść może do najwyższych godności, to ta właśnie równość nie jest wywalczonym znaczeniem wewnętrznego człowieka, lecz jest nizkim poczuciem własnej godności, które nie doszło jeszcze do rozróżnień.

KSIĘGA DRUGA.

Indje.

Indje są zarówno, jak Chiny, ukształtowaniem wczesnym i istniejącym dotychczas, które pozostało zastygłym i trwałym i udoskonaliło się w najzupełniejszym rozwoju wewnętrznym. Były one zawsze krajem tęsknoty i wydają się nam jeszcze królestwem cudów, światem zaczarowanym. W przeciwieństwie do państwa chińskiego, które jest pełne prozaicznego rozsądku we wszystkich swych urządzeniach, Indje są krajem wyobraźni i uczucia. Postęp zasady polega tu naogół na rzeczy następującej. W Chinach zasada patrjarchalna panuje nad małoletniemi, a wzamian ich moralnego postanowienia występuje regulujące prawo i nadzór moralny cesarza. Otóż w interesie ducha jest, aby wyznacznik postawiony z zewnątrz stał się wewnętrznym, aby świat przyrodzony i duchowy były określone jako świat wewnętrzny, należący do umysłowości, przez co ustanawia się wogóle jednia podmiotowości i bytu czyli idealizm istnienia. Otóż ten idealizm w Indjach istnieje, ale jako bezpojęciowy idealizm wyobraźni, która wprawdzie czerpie początek i tworzywo z istnienia, ale zamienia wszystko w coś tylko wyobrażonego; chociaż bowiem te rzeczy wyobrażone wydają się przeniknięte przez pojęcie i występuje w nich uczestnictwo myśli, dzieje się to jednak w zjednoczeniu tylko przypadkowym. Ale ponieważ w te marzenia wstępuje bądź co bądź myśl oderwana i absolutna, choćby jako treść, to powiedzieć można: to, co tu

widzimy, to Bóg w upojeniu swego marzenia sennego. Nie jest to bowiem marzenie podmiotu empirycznego, który posiada określoną osobowość i tylko ją właściwie odkrywa, lecz jest to marzenie samego nieograniczonego ducha.

Istnieje swoista piękność kobiet, w której ich twarz na białej płci pociągnięta jest lekkim i wdzięcznym rumieńcem, który nie jest tylko rumieńcem zdrowia i żywości, lecz rumieńcem delikatniejszym, jakgdyby tchnieniem duchowym zewnątrz, gdzie rysy wraz ze spojrzeniem oczu i układem ust wydają się łagodne, miękie i swobodne, — tę nieziemską prawie piękność dostrzega się u kobiet w czasie po rozwiązaniu, kiedy uwolnione od uciążliwego brzemienia dziecka i od trudu porodowego mają radość duszy z powodu daru miłego dzieciątka; taki odcień piękności widzi się też u kobiet, które leżą w śnie magicznym, somnambulicznym i są przez to w stosunku z piękniejszym światem; pewien wielki artysta (Schoreel) nadał taki wyraz umierającej Marji, której duch wznosi się już do niebiańskich przestworzy i raz jeszcze ożywia jej umierające oblicze jakgdyby do pocałunku pożegnalnego. Taką piękność w postaci najwdzięczniejszej znajdujemy również w świecie indyjskim, — piękno słabości nerwów, gdzie wszelka nierówność, sztywność i opór są rozwiązane i zjawia się tylko dusza czująca, ale dusza, w której rozpoznać można śmierć wolnego i w sobie tkwiącego ducha. — Albowiem gdybyśmy przyjrzeli się bliżej owemu pełnemu wyobraźni i ducha wdziękowi tego życia kwiatów, gdzie całe otoczenie, wszystkie stosunki owionięte są tchem różanym duszy i świat zamieniony na ogród miłości, i przystąpili z pojęciem godności człowieka i wolności, moglibyśmy tam znaleźć tym większą pod wszystkiemi względami niedoskonałość, im bardziej nas uwiodło pierwsze spojrzenie.

Należy jeszcze bliżej określić charakter ducha *marzącego*, jako ogólną zasadę przyrodzenia indyjskiego. W marzeniu osobnik przestaje odczuwać siebie jako *osobnika* w bezwzględnym przeciwieństwie do przedmiotów. Czuwając, jestem sam w sobie, wszystko inne jest czymś zewnętrznym

i nieprzeniknionym względem mnie, jak ja względem niego. Jako coś zewnętrznego, te inne rzeczy rozszerzają się w związek rozsądkowy i w całokształt stosunków, gdzie moja jednostka sama jest ogniwem, jednostką, wiążącą się z tym całokształtem; jest to dziedzina rozsądku. Natomiast w marzeniu tego rozdziału niema. Duch przestał być sam dla siebie wobec czegoś innego, i w ten sposób ustaje wogóle rozdział pomiędzy zewnętrznością i jednostkowością a ogólnością i istotą. Marzący Indus jest przeto wszystkim, co nazywamy skończonym i jednostkowym, a zarazem, jako coś nieskończenie ogólnego i nieograniczonego w sobie samym, jest czymś boskim. Pogląd indyjski jest zupełnie ogólnym panteizmem, a mianowicie panteizmem wyobraźni, nie myśli. Istnieje substancja, a wszystkie uosobienia są bezpośrednio ożywione i uduchowione w swoiste potęgi. Zmysłowe tworzywo i treść są wprost przejęte i bez zmiany wniesione do ogólności i bezmiaru, nie są zaś dzięki swobodnej sile ducha wyzwolone w kształt piękny i wyidealizowane w duchu, tak iżby świat zmysłowy był tylko podległym i wtórnym wyrazem duchowego; lecz rozszerza się do niezmierzoności i bezmiaru i przez to boskość staje się dziwaczna, zatarta i niedorzeczna. Marzenia te nie są próżnemi bajkami, grą wyobraźni, któremiby duch się tylko zabawiał, lecz duch zatraca się w tym i jest temi marzeniami poruszany we wsze strony jako swą rzeczywistością i prawdą, jest tym rzeczom skończonym zdany na łaskę jako swym panom i bogom. Tak więc wszystko, słońce, księżyc, gwiazdy, Ganges, Indus, zwierzęta, kwiaty — wszystko jest tu Bogiem, i skoro w tej właśnie boskości skończoność zatraca swój stan i trwałość, wszelki stan jej zanika; i odwrotnie, boskość, będąc sama przez się zmienną i niestałą, jest wskutek tej nizkiej postaci całkowicie zanieczyszczona i niedorzeczna. — Przy tym powszechnym ubóstwieniu wszelkiej skończoności a zarazem obniżeniu boskości wyobrażenie uczłowieczenia, wcielenia Boga nie jest myślą szczególnie doniosłą. Papuga, krowa, małpa i t. d. są również wcieleniami Boga, a nie są wyższe nad swą istotę. Bóstwo nie jest uosobione w podmiot, w konkretnego ducha, lecz obniżone do pospolitości i bezmyślności. — Oto naogół stosunek indyjskiego poglądu na świat. Rzeczom zbywa na rozsądku, na skończonym powiązaniu trwałości przyczyny i skutku, a zarówno zbywa człowiekowi na trwałości swobodnego bytowania dla siebie, osobowości i wolności.

Indje posiadają zewnętrznie pod pewnemi względami związek z dziejami powszechnemi. W nowszych czasach zrobiono odkrycie, że język sankrycki tkwi u podstawy dalszego rozwoju języków europejskich, np. greckiego, łacińskiego, niemieckiego. Dalej, Indje są punktem wyjścia dla całego świata zachodniego, ale ten zewnętrzny stosunek dziejowy jest raczej przyrodzonym rozszerzaniem się ludów z tego miejsca. Gdybyśmy nawet mogli w Indjach znaleźć pierwiastki dalszego rozwoju i gdybyśmy nawet mieli ślady, że te pierwiastki przeniknęły na zachód, to przecież to wychodźctwo jest tak oderwane, iż to, co u późniejszych narodów może nas zajmować, nie jest już tym, co te narody otrzymały z Indji, lecz raczej czymś konkretnym, co sobie stworzyły same i najlepiej przy tym uczyniły, gdy o pierwiastkach indyjskich zapomniały. Rozkrzewienie pierwiastka indyjskiego jest przedhistoryczne, albowiem historją jest tylko to, co w rozwoju ducha stanowi istotną epokę. Wystąpienie Indji jest wogóle niemym, bezczynnym rozkrzewieniem, t. zn. bez działania politycznego. Indowie nie czynili podbojów nazewnątrz, lecz zawsze sami byli podbijani. I jak w sposób niemy Indje północne były punktem wyjścia przyrodzonego rozkrzewienia się, tak wogóle jako kraj poszukiwany, Indje były wogóle istotnym momentem całych dziejów. Od najdawniejszych czasów wszystkie narody kierowały swe życzenia i apetyty na to, aby znaleźć dostęp do skarbów tego kraju cudownego, które są czymś najcenniejszym na ziemi, — skarby przyrody, perły, djamenty, pachnidła, oleje różane, słonie, lwy i t. d., jako też skarby mądrości. Droga, którą obrały te skarby do krajów zachodnich, była po wsze czasy okolicznością dziejową, która splatała się z losami narodów. Udało się

też narodom przeniknąć do tego kraju ich życzeń, nie było prawie wielkiego narodu na Wschodzie ani na nowo-europejskim zachodzie, któryby nie zdobył tam sobie mniejszego albo większego kawałka ziemi. W świecie starożytnym dopiero Aleksandrowi Wielkiemu udało się dotrzeć lądem do Indji, ale i on tylko ich dotknął. Europejczycy nowego świata zdołali wstąpić w stosunek bezpośredni z tym krajem cudownym tylko dzięki temu, że przybyli okrężną drogą z tyłu, mianowicie morzem, które, jak się rzekło, wogóle stanowi łącznik. Anglicy albo raczej Towarzystwo wschodnio-indyjskie są panami kraju, jest to bowiem los konieczny państw azjatyckich, że stają się podwładne Europejczykom, i Chiny też będą kiedyś musiały ulec temu losowi. Liczba mieszkańców wynosi około 200 miljonów, z czego 100 — 112 miljonów podwładne są bezpośrednio Anglikom. Książęta niebezpośrednio podwładni mają na swych dworach agientów angielskich, a oddziały wojska angielskiego są na ich żołdzie. Od czasu, kiedy Anglicy zdobyli kraj Marattów, nic samodzielnego nie oprze się ich władzy, która już stopę postawiła w królestwie birmańskim i przekroczyła Buramputr, stanowiący granicę Indji na wschodzie.

Właściwe Indje to kraj, który Anglicy dzielą na dwie wielkie części: Dekan, wielki półwysep, mający od wschodu zatokę Bengalską a z zachodu morze Indyjskie, oraz Indostan, tworzony przez dolinę Gangesu i ciągnący się w kierunku Persji. Od północo-wschodu Indostan ograniczony jest przez Himalaje, uznane przez Europejczyków za najwyższe góry na ziemi, gdyż ich szczyt położony jest około 26000 stóp nad poziomem morza. Za temi górami ziemia znowu opada; aż dotąd rozpościera się władztwo Chińczyków, i kiedy Anglicy chcieli się przedostać do Dalaj-Lamy w Lassie, byli zatrzymani przez Chińczyków. Na zachód płynie w Indjach Indus, w którym jednoczy się pięć rzek, zwanych Pendżab, dokąd dotarł Aleksander Wielki. Panowanie Anglików nie sięga aż do Indusu; mieszka tam sekta Szeików, których ustrój jest nawskroś demokratyczny, oderwali się zarówno od indyjskiej, jako też mahometańskiej religji i trzymają się w środku pomiędzy obiema, uznając tylko jedną istotę najwyższą. Są narodem potężnym i podbili sobie Kabul i Kaszmir. Oprócz nich wzdłuż Indusu zamieszkuje ośm iście indyjskich plemion z kasty wojowników. Pomiędzy Indusem a jego bliźniakiem Gangesem znajdują się wielkie niziny, i Ganges tworzy naokoło siebie znowu wielkie królestwa, w których nauki rozwinęły się do tak wysokiego stopnia, że kraje nad Gangesem cieszą się jeszcze większą sławą, niż kraje nad Indusem. Szczególnie kwitnące jest królestwo bengalskie. Nerbuda stanowi granicę pomiędzy Dekanem a Indostanem. Półwysep Dekan przedstawia znacznie większą rozmaitość niż Indostan, i jego rzeki posiadają prawie równie wielką świętość, jak Indus i Ganges, który stał się całkiem powszechną nazwą dla wszystkich rzek Indji, jako rzeka κατ'ἐξοχήν. Mieszkańców wielkiego kraju, który teraz mamy rozpatrywać, od rzeki Indus nazywamy Indusami (Anglicy nazywają ich Hindu). Sami oni nigdy nie nadawali całości nazwy, gdyż nigdy nie była ona jednym państwem, a jednak będziemy ją rozważali jako państwo.

Otóż, co się tyczy życia politycznego Indusów, to rozważyć należy przedewszystkim postęp w tym względzie w stosunku do Chińczyków. W Chinach przeważała równość wszystkich osobników i dlatego rząd był w ośrodku, cesarzu, tak iż odrębność nie dochodziła wcale do samoistności i wolności podmiotowej. Dalszym krokiem naprzód tej jedni jest ten, że odsłania się różnica i w swej odrębności staje się samoistną wobec wszechpanującej jedni. Do życia ustrojowego należy po pierwsze jedna dusza, a po drugie jej rozkrzewienie w różnicach, które się rozczłonkowują i w swej odrębności wykształcają się w cały układ, ale tak, że ich czynności zestrajają z powrotem jedną duszę. Tej wolności wyodrębnienia brak w Chinach, gdyż właśnie ujemną stroną jest to, że różnice nie mogą dojść do samoistności. Pod tym względem w Indjach dokonywa się istotny postęp, że z jedności despoty tworzą się samoistne członki. Ale różnice te przechodzą

z powrotem do przyrody; zamiast jak w życiu ustrojowym poruszać duszę jako jednię i wytwarzać ją swobodnie, różnice te kamienieją i drętwieją i wskutek swej trwałości skazują naród indyjski na najbardziej hańbiącą niewolę ducha. Różnice te to kasty. W każdym rozumnym państwie istnieją różnice, które muszą występować, osobniki muszą dojść do wolności podmiotowej i z siebie te różnice wyłonić. W Indjach jednak niema jeszcze mowy o wolności i wewnętrznej moralności, lecz różnice, które się objawiają, są tylko zajęciami, stanami. I w wolnych państwach tworzą się osobne koła, które w czynnościach swych zespalają się w ten sposób, że osobniki zachowują w nich swą odrębną wolność, w Indjach jednak dochodzi tylko do różnicy pomiędzy gromadami, która jednak przenika całe życie polityczne i świadomość religijną. Wskutek tego różnice stanu pozostają, jak jednia w Chinach, na tym samym pierwotnym poziomie substancjalności, t. zn. nie powstały z wolnej podmiotowości osobników.

Jeżeli zapytamy o pojęcie państwa i jego różne sprawy, to pierwszą sprawą istotną jest ta, której cel jest całkowicie ogólny, którą człowiek uświadamia sobie naprzód w religji, później w nauce. Bóg, boskość jest rzeczą bezwzględnie ogólną. Pierwszym stanem będzie więc ten, przez który Bóg się wyczynia i zatrudnia, stan brahmanów (13). Drugi moment albo drugi stan będzie przedstawiał podmiotową siłę i odwagę. Musi być bowiem siła, aby całość mogła istnieć i być utrzymana w przeciwieństwie do innych całości albo państw. Ten stan to stan wojowników i panujących, kszatrja, chociaż i brahmani często dochodzą do panowania. Trzeci stan ma na celu sprawy życia, zadowolenie potrzeb i zawiera rolnictwo, rzemiosło i handel, klasę wajsja. Czwartym wreszcie momentem jest stan służby, środka, którego sprawą jest praca dla innych za wynagrodzeniem dla podtrzymania krótkiego życia, stan siudra (ta klasa służąca nie może właściwie stanowić osobnego ustrojowego stanu w państwie, ponieważ służy tylko jednostkom, jej sprawy są

przeto rozproszonemi sprawami jednostek i wiążą się ze stanami poprzedniemi).

Przeciwko tego rodzaju stanom podnosi się, zwłaszcza w czasach nowszych, myśl o traktowaniu państwa wyłącznie ze strony abstrakcyjno-prawnej, a stąd wniosek, że nie powinno być żadnej różnicy stanów. Ale równość w życiu państwowym jest czymś zgoła niemożliwym; w każdym bowiem czasie występuje osobnicza różnica płci i wieku, i nawet kiedy się mówi: wszyscy obywatele powinni mieć równy udział w rządach, pomija się natychmiast kobiety i dzieci, które zostają wyłączone. Różnica między ubóstwem a bogactwem, wpływ zdolności i talentu jest tak samo nieunikniony i z góry obala owe oderwane twierdzenia. Ale gdy wychodząc z tej zasady, dopuszczamy różnorodność zajęć i poświęcających się im stanów, to tutaj w Indjach natykamy się na tę właściwość, że osobnik z istoty swej należy do stanu wskutek urodzenia i jest z nim związany. Przez to konkretna żywotność, której powstanie widzimy, podlega śmierci, i okowy tamują życie, które właśnie wytrysnąć by chciało; widoki na urzeczywistnienie wolności przy tych różnicach zostają całkowicie zniweczone. Co rozdzieliło urodzenie, tego własna wola nie może znowu połączyć, dlatego z początku kastom nie wolno mieszać się z sobą i zawierać małżeństw. Jednakże już Arrian (Ind. 11) wylicza siedem kast, a w czasach nowszych wydobyto ich z górą trzydzieści, które więc mimo wszystko powstały ze związków pomiędzy różnemi stanami. Wielożeństwo musi do tego z konieczności prowadzić. Brahmanowi wolno np. brać trzy żony z trzech różnych kast, o ile tylko uprzednio pojął żonę z własnego stanu. Dzieci, które powstały z takiego pomieszania kast, nie należały z początku do żadnej, ale pewien król poszukał sposobu urządzenia tych bezkastowych i znalazł taki, który był zarazem początkiem sztuk i rękodzieł. Mianowicie dzieci były dopuszczane do określonych rzemiosł: część była tkaczami, inna pracowała w zawodzie metalowym, i w ten sposób z różnych zajęć powstały różne stany. Najdostojniejsza z tych kast mieszańców

jest ta, która powstała ze związku brahmana z kobietą z klasy wojowników; najniższą jest kasta czandâlów, którzy usuwają trupów, tracą przestępców, wogóle załatwiają wszelkie czynności nieczyste. Ta kasta jest wyłączona i znienawidzona, musi mieszkać w odosobnieniu i zdala od spólnoty z innemi. Człowiekowi wyższemu czandâlowie muszą ustępować z drogi, a każdemu brahmanowi wolno obalić takiego, który się nie usuwa. Jeżeli czandâla pije z jeziora, jest ono zanieczyszczone i musi być nanowo święcone.

Rozważyć musimy przedewszystkim stosunek tych kast. Jeżeli zapytamy o ich powstanie, to wspomnieć należy, w jaki sposób opowiada o tym mit. Powiada on mianowicie, że kasta brahmanów wyskoczyła z ust Brahmy, kasta wojowników z jego ramion, rzemieślnicy z biodra, a posługacze ze stopy. Niektórzy historycy postawili hipotezę, że brahmani stanowili osobny lud kapłanów, i zmyślenie to pochodzi przeważnie od samych brahmanów. Lud samych kapłanów jest z pewnością największą niedorzecznością, poznajemy bowiem a priori, że różnica stanów może istnieć tylko w obrębie jakiegoś narodu; w każdym narodzie muszą się znajdować różne zajęcia, gdyż należą one do przedmiotowości ducha, i rzeczą istotną jest, że jeden stan uzależnia drugi, i powstanie kast wogóle jest dopiero wynikiem spółżycia. Lud kapłanów nie może istnieć bez rolników i wojowników. Stany nie mogą tylko zewnętrznie być razem, lecz muszą się tworzyć zwewnątrz; powstają one zwewnątrz, a nie przenikają zzewnątrz. Że jednak różnice te przypisane są przyrodzie, to już pochodzi z pojęcia Wschodu wogóle. Gdy bowiem podmiot winien być właściwie upoważniony do wyboru zajęcia, to na Wschodzie podmiot wewnętrzny wogóle nie jest jeszcze uznany za samoistny, i jeżeli okazują się różnice, to z faktem tym wiążą myśl, że osobnik nie wybiera ich z siebie, lecz je otrzymuje od przyrody. W Chinach naród bez różnicy stanów zależy od praw i woli moralnej cesarza, a więc jednak od woli ludzkiej. Platon w swoim Państwie każe czynić różnice w zajęciach według wyboru naczelników; a więc i tutaj wyznacznikiem

jest zasada moralna, duchowa. W Indjach tym naczelnikiem jest przyroda. Wyznaczniki przyrodzone nie powinnyby jednak były doprowadzić do tego stanu pozbawienia godności, jaki tutaj spostrzegamy, gdyby różnice były ograniczone do zajęć sprawami ziemskiemi, do ukształtowań ducha przedmiotowego. W feudalizmie średniowiecznym osobniki były również przywiązane do określonego stanu, ale dla wszystkich istniało coś wyższego i każdy korzystał z wolności przejścia do stanu duchownego. Wielka różnica polega na tym, że religja jest dla wszystkich czymś jednakowym, i jeżeli nawet syn rzemieślnika jest rzemieślnikiem, syn rolnika rolnikiem i wolny wybór zależy często od pewnych okoliczności przymusowych, to moment religijny jest w tym samym stosunku do wszystkich, i wszyscy mają dzięki religji wartość absolutną. W Indjach zachodzi coś wręcz przeciwnego. Drugą różnicą pomiędzy stanami w świecie chrześcijańskim a indyjskim byłaby oczywiście godność moralna, która istnieje u nas w każdym stanie i wyraża się w tym, co człowiek powinien w sobie i przez siebie posiadać. Wyżsi są w tym równi niższym, i gdy religja jest dziedziną wyższą, która ogrzewa wszystkich, to każdy stan zdobył równość przed prawem, wolność osoby i mienia. Ponieważ jednak w Indjach, jak się już rzekło, różnice obejmują nietylko przedmiotowość ducha, lecz również jego wnętrze absolutne i wyczerpują wszystkie jego stosunki, więc nie istnieje tam ani moralność, ani sprawiedliwość, ani religijność.

Każda kasta posiada odrębne obowiązki i prawa; nie są to więc obowiązki i prawa człowieka wogóle, lecz określonej kasty. Jeżeli mybyśmy powiedzieli, że odwaga jest cnotą, to Indusi natomiast powiadają: odwaga jest cnotą kszatrjów. Ludzkość wogóle, ludzkie obowiązki i ludzkie uczucia nie istnieją, są tylko obowiązki szczególnych kast. Wszystko skamieniało w te różnice, a nad tym skamienieniem panuje samowola. Niema moralności i godności ludzkiej, złe namiętności pomijają to; duch wędruje w świecie marzenia, a rzeczą najwyższą jest zniszczenie.

Aby lepiej zrozumieć, czym są brahmani i jakie mają znaczenie, musimy zagłębić się w religię i jej wyobrażenia, do których później wrócimy, gdyż prawa wzajemne kast mają swe źródło w stosunku religijnym. Brahmă (rodzaj nijaki) jest zasadą najwyższą w religji, pozatym jednak są jeszcze główne bóstwa: Brahmâ (rodzaj męski), Wisznu albo Kriszna w nieskończenie wielu postaciach, oraz Siwa; trójca ta idzie razem. Brahmâ jest najwyższy, ale Wisznu czyli Kriszna, Siwa, jako też słońce, powietrze i t. d. są także Brahm, t. j. jednością substancjalną. Samemu Brahm ofiar się nie składa, nie jest on czczony; ale do wszystkich innych bałwanów zanosi się modły. Samo Brahm jest substancjalną jednią wszystkiego. Najwyższym stanem religijnym człowieka jest podniesienie się do Brahm. Jeżeli zapytać brahmana, czym jest Brahm, odpowie: kiedy wejdę w siebie i zamknę wszystkie zmysły zewnętrzne i mówić będę w sobie Ôm, oto jest Brahm. W tej abstrakcji człowieka zostaje doprowadzona do istnienia oderwana jednia z Bogiem. Abstrakcja może pozostawić wszystko niezmienionym, jak wywołana w kimś na chwilę zbożność; ale u Indusów jest skierowana negatywnie przeciwko wszelkiej konkretności, rzeczą zaś najwyższą jest to wzniesienie, dzięki któremu Indus sam się bóstwem czyni. Brahmani już przez swe urodzenie posiadają boskość. Przeto różnica kast zawiera też różnicę pomiędzy obecnemi bogami a skończonemi ludźmi. Inne kasty mogą wprawdzie tak samo dostąpić ponownego urodzenia; ale muszą się poddać nieskończonym wyrzeczeniom, mękom i pokutom. Pogarda życia i żywego człowieka jest tutaj rysem podstawowym. Wielka część niebrahmanów łaknie odrodzenia. Nazwani są yogi. Pewien Anglik, który w podróży do Tybetu spotkał takiego yogi, opowiada rzecz następującą. Yogi był już na drugim stopniu do dopięcia władzy brahmana. Pierwszy stopień odbył, będąc przez dwanaście lat bez przerwy na nogach, nigdy nie siadając ani nie kładąc się. Z początku przywiązywał się sznurem do drzewa, aż się przyzwyczaił spać na stojąco. Drugi stopień odbywał w ten sposób, że w ciągu dwunastu lat stale

trzymał ręce złożone nad głową, i prawie mu paznogcie w palce wrosły. Stopień trzeci spełnia się niezawsze w jednakowy sposób; zazwyczaj yogi musi spędzić dzień pomiędzy pięcioma ogniami, t. zn. pomiędzy czterema ogniskami ze wszystkich stron świata a słońcem; dochodzi do tego następnie kołysanie się nad ogniem, co trwa trzy godziny i trzy kwadranse. Anglicy, którzy byli raz obecni przy takim akcie, opowiadają, że po pół godzinie wytrysnęła człowiekowi krew ze wszystkich części ciała; zdjęto go i zmarł niebawem. Jeżeli kto przecież i tę próbę wytrzymał, zostaje jeszcze w końcu żywcem pogrzebany, to znaczy, opuszczony na stojąco w ziemię i całkiem zasypany; po trzech godzinach i trzech kwadransach bywa wyciągany, i oto wreszcie, jeżeli jeszcze żyje, osiągnął wewnętrzną władzę brahmana.

A więc tylko przez taką negację swego istnienia dochodzi się do władzy brahmana; negacja ta w swym stopniu najwyższym polega na niewyraźnej świadomości, że się doprowadziło siebie do zupełnego bezruchu, do zniszczenia wszelkiego czucia i wszelkiej woli — stan, który i u buddhystów (13) uchodzi za najwyższy. Będąc wogóle tchórzliwemi i słabemi, Indusi niewiele sobie jednak robią z poświęcenia się dla sprawy najwyższej, zniszczenia, a zwyczaj np., że żony po śmierci męża idą na stos, jest w związku z tym poglądem. Gdyby jakaś kobieta sprzeciwiła się temu przekazanemu porządkowi, wyłączonoby ją z każdego społeczeństwa i kazanoby zginąć w samotności. Pewien Anglik opowiada, że widział też, jak kobieta spaliła się z powodu straty dziecka; czynił on, co mógł, aby odwieść ją od zamiaru; zwrócił się wreszcie do stojącego obok męża, ale ten okazał się zupełnie obojętnym i wyraził się, że ma jeszcze żony w domu. Tak widzi się czasami dwadzieścia niewiast rzucających się razem do Gangesu, a w górach Himalajskich znalazł pewien Anglik trzy kobiety, które poszły szukać źródeł Gangesu, aby odebrać sobie życie w tej świętej rzece. Podczas nabożeństwa w słynnej świątyni Jagernaut nad zatoką Bengalską w Orissie, gdzie się gromadzą miljony Indusów, obwozi się wizerunek boga

Wisznu; około pięciuset ludzi ciągnie wóz, a wielu rzuca się pod koła i daje się zgnieść. Cały brzeg morza pokryty jest już kośćmi takich ofiar. Zabójstwo dzieci jest w Indjach również dość częste. Matki rzucają swe dzieci do Gangesu albo dają im zemrzeć od promieni słońca. Moralność, która tkwi w czci dla życia ludzkiego, nie istnieje u Indusów. Takich sposobów życia, które idą w kierunku zniszczenia, jest jeszcze niezliczona ilość odmian. Należą tu np. gimnosofiści, jak ich nazwali Grecy. Nadzy fakirzy biegają bez jakiegokolwiek zajęcia, jak katoliccy jałmużnicy, żyją ze wsparć i mają na celu osiągnięcie wyżyny abstrakcji, całkowitego zagłuszenia świadomości, skąd przejście do śmierci fizycznej nie jest już zbyt wielkie.

Tę przez innych mozolnie zdobywaną wyżynę brahmani, jak się już rzekło, posiadają już z urodzenia. Indus z innej kasty musi przeto czcić brahmana jak Boga, musi przed nim paść i powiedzieć: jesteś Bogiem. Ich godność nie może polegać na uczynkach moralnych, lecz raczej, gdy brak wszelkiego pierwiastka wewnętrznego, na mnóstwie obrządków, które udzielają przepisów nawet dla najmniej ważnych czynności zewnętrznych. Życie człowieka, powiada się, winno być nieustanną służbą bożą. Widzimy, jak czcze są takie orzeczenia ogólne, kiedy rozważamy konkretne kształty, jakie mogą przybierać. Wymagają one jeszcze zupełnie innego, dalszego orzeczenia, jeżeli mają posiadać znaczenie. Brahmani to Bóg obecny, ale duchowość ich nie zwróciła się jeszcze ku sobie przeciwko przyrodzie, i w ten sposób obojętność posiada ważność absolutną. Zajęcia brahmanów polegają głównie na czytaniu Wed, właściwie tylko oni mają prawo je czytać. Gdyby siudra czytał Wedy albo słyszał ich czytanie, byłby surowo ukarany, musianoby mu wlać w uszy wrzący olej. Zwyczajów, które brahmani powinni zachowywać, jest niezmierne mnóstwo, i przepisy księgi Manu traktują o nich jako o najistotniejszej części prawa. Brahman musi wstawać określoną nogą, następnie, myć się w rzece, włosy i paznogcie muszą być obcinane na okrągło, całe ciało czyszczone, szata

biała, w ręce określona buława, w uszach złote kolczyki. Gdy brahman napotka człowieka z niższej kasty, musi wrócić, aby się oczyścić. Następnie musi czytać Wedy, mianowicie w różny sposób: każdy wyraz zwyczajnie, albo jeden po drugim podwójnie, albo wstecz. Nie wolno mu patrzeć ani na wschód słońca, ani na zachód, ani też gdy słońce zasłonięte jest chmurami lub gdy jego odblask świeci w wodzie. Zabrania mu się przechodzić przez sznur, do którego uwiązane jest cielę, i wychodzić, kiedy deszcz pada. Jest mu zakazane spoglądać na żonę, kiedy ona je, kicha, ziewa albo wygodnie się rozsiadła. Przy obiedzie musi mieć na sobie jedną tylko szatę, w kąpieli nigdy nie być całkiem nagim. Jak daleko sięgają te przepisy, sądzić można szczególnie z regulaminu, który brahmani muszą spełniać przy odbywaniu potrzeby przyrodzonej. Nie wolno im tego załatwiać na wielkiej drodze, na popiele, na zaoranej glebie, ani na górze, na gnieździe białych mrówek, na drzewie, przeznaczonym na spalenie, nad rowem, podczas chodzenia albo na stojąco, na brzegu rzeki i t. d. Podczas tego nie wolno im patrzeć na słońce, na wodę ani na zwierzęta. Oblicze muszą wogóle mieć zwrócone na północ za dnia, na południe zaś w nocy; tylko w cieniu zależy od ich upodobania, dokąd się chcą zwrócić. Każdemu, który pragnie dla siebie długiego życia, zabronione jest następować na skorupy, nasienie bawełny, popiół, snopek zboża albo na własną urynę. W epizodzie Nala z poematu Mahabharata opowiada się, jak pewna dziewica w 21 roku życia, w wieku, kiedy dziewczęta same mają prawo wyboru męża, znajduje go sobie w pośród swych konkurentów. Jest ich pięciu; dziewica jednak dostrzega, że czterech nie stoi mocno na nogach, i wnioskuje stąd zupełnie słusznie, że są to bogowie. Wybiera zatym piątego, który jest prawdziwym człowiekiem. Oprócz czterech bogów wzgardzonych jest jeszcze dwuch złośliwych, którzy spóźnili się na wybór i dlatego chcą się zemścić; pilnują przeto małżonka swej umiłowanej na każdym kroku i przy wszystkich jego postępkach, w zamiarze przyczynienia mu szkody, gdyby w czym uchybił. Prześladowany małżonek nie spełnia

nic takiego, coby mu za winę poczytywane być mogło, aż wreszcie wskutek nieostrożności następuje na swą urynę. Wówczas demon ma prawo przystąpić do niego; dręczy go manją do gry i w ten sposób wtrąca go w otchłań.

Jeżeli tedy brahmani podlegają takim wyznacznikom i przepisom, to życie ich jest za to uświęcone; za przestępstwa nie są odpowiedzialni, a tak samo ich majątek nie może być skonfiskowany. Najwyższa kara, na którą panujący może ich skazać, sprowadza się do wygnania. Anglicy chcieli wprowadzić w Indjach sąd przysięgłych, który miał się składać w połowie z Europejczyków, w połowie z Indusów i zaproponowali Indusom, którzy mieli o tym wydać opinję, pełnomocnictwa, jakich należy udzielić przysięgłym. Indusi uczynili wówczas mnóstwo wyjątków i zastrzeżeń, mówili między innemi, że nie mogą udzielić swej zgody na to, aby brahman mógł być skazany na śmierć, a z innych zarzutów np., że martwego ciała nie wolno im oglądać ani badać, nie wolno o nim pamiętać. Gdy stopa odsetkowa od wojownika może wynosić trzy, od wajsji cztery, od siudry pięć, to od brahmana nie przenosi nigdy dwuch odsetek. Brahman posiada taką moc, że króla, któryby się poważył nałożyć rękę na niego albo na jego majątek, trafiłby grom z nieba, albowiem najmniejszy brahman stoi o tyle wyżej nad królem, że zanieczyściłby się, gdyby z nim rozmawiał, i byłby zbezczeszczony, gdyby jego córka wybrała sobie panującego. W księdze praw Manu czytamy: jeżeli kto chce pouczać brahmana o jego obowiązkach, król powinien rozkazać, aby pouczającemu wlano gorący olej w uszy i do ust; jeżeli raz zrodzony obrzuca dwukrotnie zrodzonego obelgami, powinno mu się w usta wetknąć rozpalony pręt żelazny długości dziesięciu cali. Natomiast sadza się siudrę na rozpalonym żelazie, kiedy siada na krześle brahmana, a odrąbuje mu się nogę lub rękę, gdy pchnął brahmana rękami lub nogami. Dozwolone jest nawet składanie fałszywego świadectwa i kłamstwo przed sądem, jeżeli tylko przez to ratuje się brahmana przed skazaniem.

Jak brahmani mają przywileje przed innemi kastami,

tak i następne kasty mają pierwszeństwo przed temi, które im są podporządkowane. Jeżeli siudra staje się nieczystym wskutek dotknięcia parji, ma prawo zabić go na miejscu. Miłość ludzka kasty wyższej względem niższej jest bezwzględnie zabroniona, i brahmanowi nigdy na myśl nie wpadnie okazać pomoc członkowi innej kasty, nawet gdyby ten był w niebezpieczeństwie. Inne kasty mają sobie za wielki zaszczyt, kiedy brahman żeni się z ich córkami, co mu, jak się rzekło, jest dozwolone tylko wówczas, kiedy już posiada żonę z własnej kasty. Stąd pochodzi wolność brahmanów w dobieraniu sobie żon. Przy wielkich uroczystościach religijnych udają się oni do ludu i wybierają sobie kobiety, które im się najbardziej podobają; odsyłają je przecież z powrotem, według swego upodobania.

Jeżeli brahman albo członek jakiejś innej kasty przekracza zaznaczone wyżej prawa i przepisy, to przez to samo jest wyłączony ze swojej kasty i aby być wybranym z powrotem, musi przewiercić sobie przez biodra haki i dać się kilka razy zawiesić na nich w powietrzu. Używane są też inne sposoby powrócenia. Pewien radża, który uważał się za pokrzywdzonego przez angielskiego wielkorządcę, posłał dwuch brahmanów do Anglji, aby wyłożyć swoje skargi. Ale Indusom wzbroniona jest jazda na morzu; i dlatego posłowie ci, po powrocie, ogłoszeni zostali za wyłączonych z kasty i aby móc do niej wrócić, musieli jeszcze raz się zrodzić ze złotej krowy. Całość tego zadania była im jednak o tyle darowana, że tylko te części krowy musiały być złote, z których mieli wyjść; reszta mogła być z drzewa. Te różnorodne obrządki i zwyczaje religijne, którym podlega każda kasta, przyczyniły Anglikom wielkie przykrości, zwłaszcza przy werbowaniu żołnierzy. Początkowo brano ich z kasty siudrów, która nie podlega tylu obrządkom; z niemi jednak nie można było nic zrobić, dlatego zwrócono się do klasy kszatrjów; ale ta ma do spełnienia niezmiernie wiele obowiązków: nie wolno jej jeść mięsa, dotykać martwego ciała, pić z jeziora, z którego piło bydło albo Europejczycy, jeść tego, co kto inny ugotował i t. d.

Każdy Indus czyni tylko określone rzeczy, tak iż trzeba posiadać niezmiernie dużo służby, i porucznik posiada trzydzieści osób, major sześćdziesiąt. Każda kasta ma własne obowiązki; im kasta jest niższa, tym mniej ma do spełnienia, i skoro każdemu osobnikowi przez urodzenie wskazane jest stanowisko, to poza tym określonym zakresem wszystko jest samowolą i gwałtem. W księdze praw Manu kary rosną wraz z niższością kast, a różnica występuje na jaw i pod innemi względami. Jeżeli człowiek z wyższej kasty oskarża niższego bez dowodu, to nie jest karany; w wypadku przeciwnym kara jest bardzo surowa. Tylko w razie kradzieży czyni się wyjątek, że kasta wyższa musi ciężej pokutować.

Co się tyczy własności, Indusi są w położeniu bardzo korzystnym, gdyż nie płacą żadnych podatków. Z gruntów zbywających panujący otrzymuje połowę zbiorów, druga połowa musi wystarczyć na koszty uprawy i utrzymanie chłopów. Jest to punkt nader ważny, czy wogóle w Indjach grunt uprawiany jest własnością uprawiającego czy też tak zwanego lennika, i sami Anglicy nie mogli tego jasno sobie wytłumaczyć. Kiedy zdobyli Bengalję, byli mianowicie wielce zainteresowani w określeniu rodzaju podatków od własności i musieli się dowiedzieć, czy mają je nałożyć na chłopów, czy też na zarządzających. Uczynili ostatnie; ale wówczas panowie pozwolili sobie na największą samowolę; wygnali chłopów i pod pozorem, że tyle a tyle ziemi jest nieuprawnej, uzyskali zmniejszenie haraczu. Następnie przyjęli wygnanych chłopów z powrotem za byle co jako wyrobników i kazali uprawiać ziemię dla siebie samych. Całkowity plon każdej wsi bywa, jak się rzekło, dzielony na dwie części, z których jedna przypada radży, druga — chłopom; prócz tego odpowiednie części otrzymują: naczelnik miejscowości, sędzia, nadzorca wód, brahman za nabożeństwa, astrolog (który też jest brahmanem i podaje szczęśliwe i nieszczęśliwe dni), kowal, cieśla, garncarz, pracz, golibroda, lekarz, tancerki, muzyk, poeta. Jest to stałe i niezmienne i nie podlega żadnej samowoli.

Wszystkie rewolucje polityczne przechodzą też obok pospolitego Indusa obojętnie, gdyż jego los się nie zmienia.

Opis stosunku kastowego prowadzi bezpośrednio do rozważania religji. Albowiem okowy kast, jakeśmy już zauważyli, nie są wyłącznie świeckie, lecz z istoty religijne, i brahmani w swym wywyższeniu są sami bogami w cielesnej obecności. W prawach księgi Manu czytamy: niechaj król nawet w największej potrzebie nie rozdrażnia przeciwko sobie brahmanów; albowiem mogą go potęgą swoją zniszczyć, oni, którzy wytwarzają ogień, słońce, księżyc i t. d. Nie są oni sługami ani Boga ani jego gminy, lecz są dla innych kast samym Bogiem, a stosunek ten stanowi właśnie opaczność ducha indyjskiego. Marzącą jednię ducha i przyrody, która pociąga za sobą ogromne odurzenie we wszystkich postaciach i stosunkach, poznaliśmy już przedtym jako zasadę ducha indyjskiego. Mitologja indyjska jest przeto dzikim wybrykiem wyobraźni, w której niema nic ustalonego, w której przechodzi się od rzeczy najpospolitszych do najwyższych, od najwznioślejszych do najszkaradniejszych i najbardziej prostackich. Dlatego też trudno odgadnąć, co Indusi rozumieją przez Brahm. Przynosimy z sobą wyobrażenie najwyższego Boga, Jedynego, twórcy nieba i ziemi, i przypisujemy te pojęcia indyjskiemu Brahm. Od Brahm różni się Brahma, który stanowi jedną osobę obok Wisznu i Siwy. Dlatego najwyższą istotę nad niemi wielu nazywa Parabrahma. Anglicy zadali sobie wiele trudu, aby wydobyć, czym właściwie jest Brahm. Wilford twierdził, że według wyobrażeń indyjskich istnieją dwa nieba: pierwsze jest rajem ziemskim, drugie — niebem w znaczeniu duchowym. Aby uzyskać te nieba, istnieją jakoby dwa sposoby kultu. Jeden zawiera obrządki zewnętrzne, bałwochwalstwo; drugi wymaga, aby czcić w duchu istotę najwyższą. Ofiary, omywania, pielgrzymki nie są już tu potrzebne. Mało jest Indusów, którzyby gotowi byli pójść tą drugą drogą, ponieważ nie mogą pojąć, na czym polega przyjemność drugiego nieba. Jeżeli zapytać Hindu, czy czci bałwany, każdy odpowie: tak; ale na pytanie, czy modlicie się do isto-

ty najwyższej? każdy odpowie: nie. Jeżeli wówczas pytać dalej: cóż tedy robicie, co znaczy owo milczące rozpamiętywanie, o którym wzmiankują niektórzy uczeni? odpowiedź brzmi: kiedy się modlę na cześć któregoś z bogów, siadam, zakładając stopy jednej nogi na uda drugiej, spoglądam w niebo, wznosząc spokojnie myśli i milcząco złożywszy ręce; wówczas powiadam: jestem Brahm, istotą najwyższą. Nie jesteśmy świadomi tego, żeśmy Brahm, wskutek Maji (złudzenia świeckiego); nie wolno modlić się do niego i składać mu ofiar, gdyż znaczyłoby to czcić samego siebie. Ci, których błagamy, mogą więc być tylko emanacjami Brahm. Według przekładu na nasz bieg myśli, Brahm jest czystą jednością myśli w sobie samej, prostym w sobie Bogiem. Nie poświęca mu się żadnych świątyń i nie ma on kultu. Podobnie też w religji katolickiej kościoły nie są poświęcone Bogu, lecz świętym. Inni Anglicy, którzy oddawali się badaniu idei Brahm, wyrazili zdanie, że Brahm jest nic nie mówiącym epitetem, który stosowany bywa do wszystkich bogów; Wisznu powiada: jestem Brahm; również słońce, powietrze, morza bywają nazywane Brahm. Brahm byłby w ten sposób substancją prostą, która się rozkłada w istocie na bezładną różnorodność. Ta bowiem abstrakcja, ta czysta jedność jest tym, co tkwi we wszystkim, jest korzeniem wszelkiego nacechowania. Przy świadomości tej jedności odpada wszelka przedmiotowość, albowiem rzecz czysto abstrakcyjna jest właśnie samą wiedzą w jej najzewnętrzniejszej próżni. Ażeby tę śmierć życia osiągnąć już za życia, ażeby ziścić tę abstrakcję, do tego konieczny jest zanik wszelkiego moralnego czynu i woli tudzież wiedzy, jak w religji Fo; i w tym celu przedsiębrane są pokuty, o których przedtym była mowa.

Dalszą stroną abstrakcji Brahm byłaby konkretna treść, gdyż zasadą religji indyjskiej jest występowanie różnic. Otóż one wychodzą poza ową oderwaną czystość myślową i jako odstępstwa od niej są różnicami zmysłowemi albo różnicami myślowemi w bezpośredniej postaci zmysłowej. W ten sposób konkretna treść jest bezduszna i bezładnie rozproszona, nie

będąc przyjmowana z powrotem w czystą idealność Brahm. Tak więc inni bogowie to rzeczy zmysłowe: góry, rzeki, zwierzęta, słońce, księżyc, Ganges. Ta dzika różnorodność ujęta jest też w różnice substancjalne i rozumiana jako podmioty boskie. Wisznu, Siwa, Mahâdewa różnią się w ten sposób od Brahmy. W postaci Wisznu występują wcielenia, w których Bóg ukazał się jako człowiek, a te uczłowieczenia są zawsze osobami historycznemi, które dokonały przeobrażeń i nowych epok. Siła rodna jest również postacią substancjalną i w lochach, grotach i pagodach indyjskich znajduje się zawsze lingam jako męską i lotos jako żeńską siłę rodną.

Tej dwoistości, t. j. jedności abstrakcyjnej i abstrakcyjnej odrębności zmysłowej, odpowiada właśnie podwójny kult w zachowaniu się jaźni względem Boga. Jedna strona tego kultu polega na abstrakcji czystego wzniesienia się, na zniszczeniu realnej samowiedzy, ta więc negacja przejawia się z jednej strony w tępej bezwiedności, z drugiej strony w samobójstwie i zniszczeniu żywotności przez nakładane na samego siebie męki. Druga strona kultu polega na dzikim upojeniu rozpustą, na zapamiętaniu się przez pogrążenie w przyrodzie, z którą jaźń w ten sposób się utożsamia, znosząc świadomość różnicy z przyrodzeniem. Przy wszystkich tedy pagodach utrzymywane są zalotnice i tancerki, które brahmani jaknajstaranniej ćwiczą w tańcu, w pięknych postawach i ruchach, i muszą się one za określoną cenę oddawać każdemu, kto ma ochotę. O jakiejś nauce, o stosunku religji do moralności w najodleglejszym nawet znaczeniu nie może już tu być mowy. Z jednej strony miłość, niebo, słowem wszelka duchowość jest w fantazji Indusa wyobrażana, z drugiej zaś strony rzeczy pomyślane są dla niego tak samo zmysłowe, i w tej przyrodzoności pogrąża się przez odurzenie. Przedmiotami religijnemi są w ten sposób albo wytworzone przez sztukę szkaradne postaci, albo rzeczy przyrodzone. Każdy ptak, każda małpa jest obecnym Bogiem, istotą całkiem ogólną. Indusi są mianowicie niezdolni do utrzymania przedmiotu w rozsądkowych określeniach, gdyż do tego należy już roz-

ważanie. O ile ogólność zostaje wypaczona w zmysłową przedmiotowość, ta ze swej określoności zostaje rozdęta w ogólność, przez co bez wstrzymania rozszerza się do bezmiaru.

Jeżeli zapytamy dalej, o ile religja pozwala przejawić się moralności Indusów, to odpowiedzieć należy, iż pierwsza jest tak samo odcięta od ostatniej, jak Brahm od swej treści konkretnej. Religja jest dla nas wiedzą o istocie, która jest właściwie naszą istotą, a więc substancją wiedzy i woli, otrzymującej wyznaczenie, aby być zwierciadłem tej substancji podstawowej. Ale w tym tkwi, że sama ta istota jest podmiotem o celach boskich, które mogą stać się treścią działania ludzkiego. Takiego jednak pojęcia stosunku istoty Boga jako ogólnej substancji działania ludzkiego, takiej moralności nie znaleźć u Indusów, albowiem duchowość nie jest dla nich treścią świadomości. Z jednej strony, cnota ich polega na oderwaniu od wszelkiego czynu w stawaniu się Brahm; z drugiej strony, wszelki czyn jest u nich przepisanym obrządkiem zewnętrznym, a nie wolnym czynem za pośrednictwem wewnętrznej jaźni, i w ten sposób moralny stan Indusów okazuje się, jak się już rzekło, najbardziej wzgardy godnym. Pod tym względem wszyscy Anglicy są zgodni. W swym sądzie o moralności Indusów można się łatwo dać uwieść opisom łagodności, delikatności, pięknej i wrażliwej wyobraźni, ale zważyć musimy, że nawet u całkiem zepsutych narodów są strony, któreby można nazwać łagodnemi i szlachetnemi. Mamy wiersze chińskie, w których opisane są najczulsze stosunki miłosne, w których znajdują się obrazy głębokiego uczucia, pokory, wstydu, skromności, i można je porównać z tym, co się zjawia w najlepszych utworach literatury europejskiej. To samo spotykamy w wielu poezjach indyjskich; ale moralność, etyka, wolność ducha, świadomość własnego prawa są czymś całkiem temu obcym. Zniszczenie duchowego i fizycznego istnienia nie ma w sobie nic konkretnego, a pogrążenie się w abstrakcyjnej ogólności nie ma żadnego związku z rzeczywistością. Chytrość i przebiegłość stanowią podstawowy charakter Indusa; oszustwo, kradzież, rabunek, mord tkwią w jego zwyczajach; pokornie czołgającym się i nikczemnym okazuje się wobec zwycięzcy i pana, zupełnie bezwzględnym i okrutnym — wobec zwyciężonych i podwładnych. Charakterystyczną dla ludzkości Indusa rzeczą jest fakt, że nie zabija on żadnego zwierzęcia, że zakłada i utrzymuje bogate szpitale dla zwierząt, zwłaszcza starych krów i małp, że jednak w całym kraju niema ani jednego zakładu dla chorych i podeszłych wiekiem ludzi. Na mrówki Indusi nie nadepczą, ale biednym pielgrzymom dają obojętnie ginąć z głodu. Szczególnie niemoralni są brahmani. Jedzą tylko i śpią, jak opowiadają Anglicy. Jeżeli im czegoś nie zabraniają zwyczaje, dają się całkowicie powodować swym popędom; gdzie wkraczają w życie publiczne, okazują się chciwi, szalbierczy, lubieżni; traktują z pokorą tych, których się muszą obawiać, a pokutować za to każą swoim podwładnym. Nie znam wśród nich uczciwego człowieka, powiada pewien Anglik. Dzieci nie mają żadnego poważania dla swych rodziców, syn lży matkę.

Za dalekoby zaprowadziło, gdybyśmy chcieli obszernie wspominać o sztuce i literaturze Indusów. Naogół jednak powiedzieć trzeba, że przy dokładniejszej znajomości ich wartości, wielka gadanina o mądrości indyjskiej zmniejszyła się znacznie. Zgodnie z indyjską zasadą czystej bezwiednej idealności i zróżnicowania, które jest tak samo zmysłowe, okazuje się, że rozwinięte być mogą tylko oderwane myślenie i wyobraźnia. Tak np. gramatyka dojrzała do znacznej trwałości; ale gdy chodzi o substancjalne tworzywo w naukach i dziełach sztuki, to go tu nie szukać. Kiedy Anglicy stali się panami kraju, rozpoczęto znowu odkrywanie indyjskiej oświaty, i William Jones pierwszy odnalazł poezje złotego wieku. Anglicy wystawili w Kalkucie dramaty, wówczas i brahmani przedstawili dramaty, np. Siakuntalę Kalidasy i t. d. W tym zapale odkryć sławiono bardzo wysoko oświatę Indusów i, jak zwykle, kiedy się znajduje nowe skarby, spogląda się z pogardą na te, które się posiada, tak też

indyjska poezja i filozofja miała przewyższać grecką. Najważniejsze są dla nas księgi pierwotne i podstawowe Indusów, zwłaszcza Wedy; mają one kilka części, z których czwarta jest późniejszego pochodzenia. Jej treść składa się w części z modlitw religijnych, w części z przepisów, czego się ludzie trzymać powinni. Niektóre rękopisy tych Wed przybyły do Europy, ale w całości są niezmiernie rzadkie. Pismo wydrapane jest igłą na liściach palmowych. Wedy są bardzo trudne do zrozumienia, ponieważ pochodzą z najdawniejszej starożytności, i język jest znacznie dawniejszym sanskrytem. Tylko Colebrooke przełożył jedną część, ale jest ona może wzięta z jakiegoś komentarza, których istnieje mnóstwo [1]). Przybyły też do Europy dwa wielkie poematy epiczne Ramajana i Mahabharata. Z pierwszego drukowano trzy tomy w czwórce, tom drugi jest nadzwyczaj rzadki. Oprócz tych dzieł zaznaczyć należy szczególnie Purany. Purany zawierają dzieje jakiegoś Boga albo świątyni. Są zupełnie fantastyczne. Podstawową księgą Indusów jest, dalej, księga praw Manu. Tego indyjskiego prawodawcę porównano z kretyjskim Minosem, którego imię występuje także u Egipcjan, i zapewne, jest to rzecz ciekawa i nieprzypadkowa, że imię to tak się przewija. Księga zwyczajów Manu (wydana w Kalkucie z przekładem angielskim sira W. Jones'a) stanowi podstawę indyjskiego prawodawstwa. Rozpoczyna od teogonji, która nietylko, rzecz prosta, różni się całkowicie od wyobrażeń mitologicznych innych narodów, lecz odstępuje nawet istotnie od tradycji indyjskich. I w nich bowiem ogólne są tylko niektóre zarysy, zresztą wszystko jest pozostawione dowolności i upodobaniu każdego, dlatego też znajduje się tam ciągle najróżnorodniejsze tradycje, postaci i imiona. Zupełnie jest także nieznany i nieokreślony czas, w którym powstała księga praw Manu. Tradycje sięgają poza dwadzieścia trzy stulecia przed nar. Chr.: mowa tam o dynastji dzieci słońca, po

[1]) Dopiero teraz profesor Rosen w Londynie wgłębił się całkowicie w tę rzecz i dał niedawno specimen tekstu z przekładem, Rig Vedae Specimen ed. Fr. Rosen. Londyn 1830.

której nastąpiła dynastja dzieci księżyca. Tyle przecież jest rzeczą pewną, że kodeks pochodzi z głębokiej starożytności; znajomość kodeksu ma dla Anglików największe znaczenie, ponieważ zależy od tego ich wiedza o prawie.

Gdy wytknięta została zasada indyjska w różnicach kast, w religji i literaturze, należy teraz podać rodzaj i sposób istnienia politycznego, t. zn. zasadę państwa indyjskiego. — Państwo jest taką duchową rzeczywistością, iż urzeczywistnia się w nim samowiedny byt ducha, wolność woli jako prawo. Wymaga to bezwzględnie świadomości wolnej woli wogóle. W państwie chińskim prawem jest moralna wola cesarza; ale w ten sposób, iż podmiotowa, wewnętrzna wolność jest przytym usunięta, i prawo wolności panuje nad osobnikami jako coś znajdującego się poza niemi. W Indjach ta pierwsza wewnętrzna strona wyobraźni tkwi w jedni przyrodzenia i ducha, gdzie ani przyroda nie jest światem rozsądkowym, ani duch samowiedzą przeciwstawiającą się przyrodzie. Brak tej zasadzie przeciwstawności; brak wolności zarówno w charakterze woli istniejącej w sobie samej, jako też w charakterze wolności podmiotowej. Niema przeto wcale właściwego gruntu państwa, zasady wolności; nie może więc istnieć państwo właściwe. To rzecz pierwsza: gdy Chiny są całkowicie państwem, to istota polityczna indyjska jest tylko narodem, a nie państwem. Dalej, gdy Chiny stanowiły despotyzm moralny, to to, co w Indjach może jeszcze być nazwane życiem politycznym, jest despotyzmem bez jakiejkolwiek zasady, bez prawideł moralności i religijności; albowiem moralność, religja, o ile ostatnia dotyczy działalności człowieka, mają bezwzględnie jako swój warunek i podstawę wolność woli. W Indjach przeto zagnieździł się najsamowolniejszy, najgorszy, najhaniebniejszy despotyzm. Chiny, Persja, Turcja, wogóle Azja jest gruntem despotyzmu i tyranji, w złym jej znaczeniu; ale tyranja uchodzi za coś, co nie jest właściwe i spotyka się z naganą w religji, w etycznej świadomości osobników. Tyranja oburza osobników, nienawidzą jej i odczuwają jako ucisk, jest przeto przypadkowa

i poza porządkiem: nie powinna istnieć. Ale w Indjach jest w porządku, gdyż niema tutaj żadnego poczucia godności, z którym tyranja by się zmierzyła i uczucie byłoby oburzone; pozostaje tylko ból cielesny, brak najniezbędniejszych potrzeb i radości, które zawierają względem tyranji uczucie negatywne.

W takim narodzie nie szukać też tego, co w podwójnym znaczeniu nazywamy historją, i tutaj występuje różnica pomiędzy Chinami a Indjami najwyraźniej i najjaskrawiej. Chińczycy posiadają najdokładniejszą historję swojego kraju, i jużeśmy wzmiankowali, jakie urządzenia zaprowadzono w Chinach, aby wszystko dokładnie było zapisane w księgach historycznych. Coś przeciwnego zachodzi w Indjach. Jeżeli w nowszych czasach, kiedyśmy się zapoznali ze skarbami literatury indyjskiej, znaleźliśmy, że Indusi osiągnęli wielką sławę w gieometrji, astronomji i algiebrze, że posunęli się daleko w filozofji, i badania gramatyczne tak się rozrosły, iż żaden język nie może być uważany za bardziej rozwinięty, niż sanskryt, to widzimy stronę historyczną całkiem zaniedbaną a raczej wcale nieistniejącą. Albowiem historja wymaga rozsądku, siły do pozostawienia przedmiotu jakim jest i ujęcia go w jego rozsądnym związku. Do historji, jako też do prozy wogóle są przeto zdolne tylko te narody, które do tego doszły i od tego wyszły, iż osobniki ujmują siebie, jako istniejące same dla siebie, osobniki z samowiedzą.

Chińczycy są tym, czym uczynili siebie w całości swego państwa. Skoro w ten sposób dochodzą do bytu w sobie, pozostawiają też rzeczy wolnemi i ujmują je, jakiemi są, w ich określoności i związku. Natomiast Indusi są od urodzenia przywiązani do charakteru substancjalnego, a zarazem duch ich wznosi się ku idealności, tak iż stanowią sprzeczność w dążeniu, aby trwałą rozsądną określoność rozwiać w jej idealności, a z drugiej strony tę idealność obniżyć do zmysłowego zróżnicowania. To czyni ich niezdolnemi do dziejopisarstwa. Wszelkie zjawisko rozwiewa się u nich w pogmat-

wane marzenia. To, co nazywamy historyczną prawdą i prawdziwością, rozsądnym, pełnym myśli ujęciem zdarzeń i wiernością przedstawienia,—o to wszystko nie należy wcale pytać Indusów. W części drażliwość i słabość nerwów, która im nie pozwala istnienia znosić i mocno ujmować tak, jak je — ujmują, zamienia ich wrażliwość i wyobraźnię w sen gorączkowy; w części prawdziwość jest przeciwieństwem ich przyrodzenia, kłamią nawet z wiedzą i z umysłu tam, gdzie znają prawdę. Jak duch indyjski jest marzeniem i majaczeniem, zapamiętałym rozpływaniem się, tak przedmioty dla niego rozwiewają się w obrazy, pozbawione rzeczywistości, i w bezmiar. Rys ten jest absolutnie charakterystyczny i dzięki niemu samemu możnaby ująć ducha indyjskiego w jego charakterze i rozwinąć wszystko, co powiedziano dotychczas.

Historja ma jednak zawsze dla narodu wielką doniosłość, gdyż dzięki niej naród dochodzi do świadomości pochodu swego ducha, który się wypowiada w prawach, obyczajach i czynach. Prawa jako obyczaje i urządzenia są czymś trwałym wogóle. Ale historja daje narodowi jego obraz w stanie, który jest dla niego przez to przedmiotowy. Bez historji jego istnienie w czasie jest tylko ślepe w sobie, jest powrotną igraszką samowoli w różnorodnych formach. Historja wgląda się w tę przypadkowość, zatrzymuje ją, daje jej formę ogólności i ustala przez to właśnie prawidło zgodnie z nią lub wbrew niej. Jest ona istotnym ogniwem pośrednim w rozwoju i wyznaczeniu ustroju, t. zn. rozumnego, politycznego stanu; jest ona bowiem empirycznym sposobem wydobycia ogólności, gdyż ustanawia coś trwałego dla wyobrażenia.—Ponieważ Indusi nie mają dziejów jako historji, więc nie mają też dziejów jako czynów (*res gestae*), t. j. wyrabiania się do stanu prawdziwie politycznego.

W pismach indyjskich podawane bywają epoki i wielkie liczby, które często mają znaczenie astronomiczne, a jeszcze częściej są dowolnie stwarzane. Tak mówi się o królach, jakoby panowali siedem tysięcy lat albo więcej.

Brahma, pierwsza postać w kosmogonji, która sama siebie zrodziła, żył dwadzieścia tysięcy miljonów lat i t. d. Przytacza się niezliczone imiona królów, a wśród nich wcielenia Wisznu. Byłoby śmieszne uważać podobne rzeczy za coś historycznego. W poematach często jest mowa o królach; być może, iż były to postaci historyczne, ale gubią się całkowicie w baśni, np. wycofują się całkiem ze świata i zjawiają się znowu, kiedy spędzili dziesięć tysięcy lat w samotności. Liczby nie mają więc tej wartości i znaczenia rozsądnego, które posiadają u nas.

Dlatego najdawniejszemi i najpewniejszemi źródłami historji indyjskiej są zapiski pisarzy greckich, gdy Aleksander Wielki odkrył drogę do Indji. Z nich się dowiadujemy, że już wówczas były obecne wszystkie urządzenia, które istnieją dzisiaj. Santarakottus (Chandragupta) jest tam wyróżniany jako wybitny panujący w północnej części Indji, dokąd rozpościerało się państwo baktryjskie. Inne źródło stanowią pisarze mahometańscy, albowiem już w dziesiątym wieku rozpoczęli mahometanie swoje napady. Pewien niewolnik turecki jest praojcem Ghaznawidów; syn jego Mahmud wdarł się do Indostanu i podbił cały prawie kraj. Założył rezydencję na zachód od Kabulu, i na jego dworze żył poeta Firdusi. Dynastja ghaznawidyjska była jednak wkrótce wyparta zupełnie przez Afgańczyków, a później przez Mongołów. W nowszych czasach prawie całe Indje były podbite przez Europejczyków. Co się przeto wie o dziejach indyjskich, stało się wiadomym przeważnie dzięki obcym, a literatura rodzima dostarcza tylko nieokreślonych danych. Europejczycy zapewniają o niemożliwości przebrnięcia przez bagniska wiadomości indyjskich. Coś pewniejszego możnaby zaczerpnąć z napisów i dokumentów, zwłaszcza z darów pisemnych jakiejś części kraju dla pagód i bóstw, ale te poszukiwania dają tylko same imiona. Innym źródłem byłyby pisma astronomiczne, które pochodzą z głębokiej starożytności. Colebrooke zbadał te pisma dokładnie, jednakże trudno uzyskać rękopisy, ponieważ brahmani robią

z nich wielką tajemnicę, a nadto rękopisy skażone są znacznemi dodatkami. Okazuje się, że wiadomości o gwiazdozbiorach często są sprzeczne, i brahmani wtrącają okoliczności swego czasu do tych dawnych dzieł. Indusi posiadają wprawdzie spisy i wykazy swych królów; ale i tutaj widoczna jest największa samowola, gdyż często w jednej liście znajduje się o dwudziestu królów więcej, niż w innej; zresztą, nawet gdyby te listy były prawdziwe, nie mogłyby jeszcze stanowić historji. Brahmani są całkiem niesumienni w stosunku do prawdy. Kapitan Wilford z wielkim trudem i nakładem zebrał ze wszystkich stron rękopisy, zgromadził naokoło siebie kilka brahmanów i polecił im zrobić z tych dzieł wyciągi oraz przeprowadzić badania co do niektórych słynnych zdarzeń, co do Adama i Ewy, potopu i t. d. Brahmani, ażeby spodobać się swemu panu, nawarzyli mu coś podobnego, czego jednak w rękopisach wcale nie było. Wilford napisał o tym kilka rozpraw, aż dostrzegł oszustwo i uznał swój trud za daremny. Indusi posiadają, owszem, określoną erę: liczą od Wikramâditji, na którego świetnym dworze żył Kalidasa, autor Siakuntali. W tych czasach wogóle żyli najcelniejsi poeci. Było podobno dziewięć pereł na dworze Wikramâditji, jak powiadają brahmani, nie można jednak dociec, kiedy ten blask istniał. Z różnych wskazówek otrzymano rok 1491 przed nar. Chr., inni przyjmują rok 50 przed Chr. i to się przyjęło. Bentley wreszcie na podstawie swych badań umieścił Wikramâditję w dwunastym wieku przed Chr. W końcu wykryto, że było w Indjach pięciu, ba, ośmiu do dziewięciu królów tego imienia, to też i pod tym względem istnieje zupełna niepewność.

Kiedy Europejczycy zapoznali się z Indjami, znaleźli mnóstwo drobnych państw, na których czele stali mahometańscy i indyjscy książęta. Stosunki były ułożone w sposób prawie lenniczy, i królestwa dzieliły się na prowincje, które miały naczelników z mahometan albo z kasty wojowników. Zajęcie tych naczelników polegało na tym, aby ściągać podatki i prowadzić wojny, i w ten sposób tworzyli oni jakgdy-

by arystokrację, radę książąt. Ale książęta mają władzę tylko o ile istnieje przed niemi obawa lub o ile obawę wzbudzają, i nic się dla nich nie czyni bez przemocy. Dopóki księciu nie brak pieniędzy, dopóty ma wojsko, i książęta, jeżeli ustępują mu w potędze, muszą często płacić podatki, które wnoszą tylko o ile mogą być wyegzekwowane. Tak więc cały stan nie jest stanem spokoju, lecz ciągłej walki, wskutek czego jednak nic się nie rozwija ani postępuje. Jest to walka energicznej woli książęcej przeciwko bezsilnej, są to dzieje dynastji panujących, ale nie narodów, szereg zmiennych intryg i powstań, i to nie poddanych przeciwko zdobywcom, lecz książęcego syna przeciwko ojcu, braci, wujów i siostrzeńców przeciwko sobie wzajemnie i urzędników przeciwko władzy. Otóż możnaby sądzić, ze kiedy Europejczycy zastali taki stan, był on wynikiem rozprzęgnięcia dawnego lepszego ustroju, możnaby mianowicie przypuszczać, że czasy zwierzchnictwa mongolskiego były okresem szczęścia i blasku oraz stanu politycznego, w którym Indje nie były w swym bycie religijnym i politycznym rozerwane, uciśnione i rozprzężone przez obcych zdobywców. Jakiekolwiek ślady i rysy historyczne przejawiają się przypadkowo w poetyckich opisach i podaniach, wskazują one zawsze na ten sam stan zróżnicowania przez wojnę i niestałość stosunków politycznych; przeciwieństwo zaś łatwo rozpoznać jako marzenie i próżne wyobrażenie. Stan ten wynika z przytoczonego pojęcia życia indyjskiego i jego konieczności. Wojny sekt, brahmanów i buddhystów, wyznawców Wisznu i Siwy przyczyniły się jeszcze do tego pogmatwania. Charakter wspólny przenika wprawdzie całe Indje; ale obok niego istnieje największa różnorodność poszczególnych państw Indji, tak iż w jednym państwie indyjskim znajduje się największą miękość, w innym natomiast ogromną siłę i okrucieństwo.

Jeżeli teraz na zakończenie porównamy jeszcze raz pokrótce Indje z Chinami, to znaleźliśmy w Chinach rozsądek całkowicie pozbawiony wyobraźni, życie prozaiczne w ściśle określonej rzeczywistości: w świecie indyjskim niema, że tak powiemy, wcale przedmiotu, któryby był rzeczywisty, ściśle

ograniczony, któryby nie był przez siłę wyobraźni obrócony natychmiast w przeciwieństwo tego, czym jest dla świadomości rozsądkowej. W Chinach zasada etyczna stanowi treść praw i przerobiona została w zewnętrzne, ściśle określone stosunki, nad wszystkim zaś unosi się patrjarchalna przezorność cesarza, który jak ojciec dba jednakowo o swoich poddanych. Natomiast u Indusów substancjalna jest nie ta jednia, lecz jej zróżnicowanie: religja, wojna, rzemiosło, handel, ba, najdrobniejsze zajęcia wytwarzają trwałe różnice i stanowią substancję podporządkowanej im woli poszczególnej oraz jej wyczerpujący obraz. Wiąże się z tym ogromna, bezrozumna wyobraźnia, która wartość i zachowanie człowieka uzależnia od nieskończonego mnóstwa zarówno bezdusznych jak pozbawionych uczucia postępków, wszelki wzgląd na szczęście człowieka usuwa na bok i nawet najokrutniejsze i najsurowsze jego pogwałcenie czyni obowiązkiem. Wobec trwałości owych różnic, dla powszechnej jednej woli państwowej nie pozostaje nic innego, jeno czysta samowola, a przeciwko jej wszechmocy obronić nieco zdoła tylko substancjalność różnicy kastowej. Chińczycy, przy swej prozaicznej rozsądkowości, czczą jako rzecz najwyższą swego abstrakcyjnego najwyższego władcę, a względem rzeczy określonych zachowują haniebny zabobon. U Indusów o tyle zabobonu takiego niema, że zabobon wykracza przeciwko rozsądkowi; natomiast całe ich życie i wyobrażenie jest tylko zabobonem, ponieważ wszystko u nich jest marzycielstwem i niewolnictwem. Zniszczenie, odrzucenie wszelkiego rozumu, etyki i podmiotowości może dojść do pozytywnego uczucia i samowiedzy tylko wtedy, gdy podmiotowość wykracza bez miary w dzikiej sile wyobraźni, jako duch szału nie znajduje żadnego spoczynku i nie może się opanować, ale tylko w ten sposób znajduje upojenie — jak człowiek, który na ciele i duchu całkowicie podupadł, zagłusza swe istnienie i uważa je za niemożliwe do zniesienia i tylko przez opjum stwarza sobie świat marzenia i szczęście obłędu.

Buddhyzm (14).

Czas już porzucić senną postać ducha indyjskiego, która w rozpętanym obłędzie przerzuca się we wszystkie postaci przyrody i ducha, zawiera najsurowszą zmysłowość i przeczucie najgłębszych myśli, i właśnie dlatego, w stosunku do wolnej i rozumnej rzeczywistości, tkwi w najbardziej bezwłasnowolnej i najbezradniejszej niewoli, gdzie oderwane rodzaje, według których odróżnia się konkretne życie ludzkie, stały się trwałemi, i prawa oraz kultura zostały uzależnione tylko od tych różnic. Temu upojonemu, a w rzeczywistości zakutemu w kajdany życiu sennemu przeciwstawia się bezpośrednie życie senne, które, z jednej strony, jest surowsze i nie doszło do owych rozróżnień w typach życiowych, ale też dlatego nie wpadło w pochodzącą stąd niewolę; jest ono swobodniejsze, samoistniej wgłębia się w siebie i przeto świat jego wyobrażenia ściąga się do prostszych wytycznych.

Duch zaznaczonej dopiero postaci spoczywa na tej samej zasadzie podstawowej oglądu indyjskiego: ale jest on bardziej ześrodkowany w sobie, jego religja jest prostsza, a stan polityczny spokojniejszy i wstrzemięźliwszy. Nader różnolite narody i kraje grupują się tutaj: Cejlon, Indje Wschodnie z królestwem Birmańskim, Syjam, Annam, na północ stąd Tybet, dalej wyżyna chińska z różnemi narodowościami mongolskiemi i tatarskiemi. Nie potrzeba tu zajmować się poszczególnemi indywidualnościami tych narodów, lecz scharakteryzować należy pokrótce ich religję, która stanowi najciekawszą u nich stronę. Religją tych narodów jest buddhyzm, który jest najbardziej rozpowszechnioną religją na naszej ziemi. W Chinach Buddha jest czczony jako Foe, na Cejlonie jako Gotama; w Tybecie i wśród Mongołów religja otrzymała odcień lamizmu. W Chinach, gdzie religja Foego już wcześnie znalazła większe rozpowszechnienie i sprowadziła życie klasztorne, uzyskuje ona stanowisko nierozłącznego momentu w stosunku do zasady

chińskiej. Jak substancjalny duch w Chinach wykształca się tylko w jednię świeckiego życia państwowego, które pozostawia osobników tylko w stosunku stałej zależności, tak i religja trwa przy tej zależności. Brak jej momentu wyzwolenia, gdyż jej przedmiot jest zasadą przyrodzoną wogóle, niebem, materją powszechną. Prawda tego bytu ducha poza sobą jest przecież jednią idealną, wzniesieniem nad skończoność przyrody i istnienia wogóle, powrotem świadomości w swą głąb. Moment ten, zawarty w buddhyzmie, znalazł wstęp w Indjach o tyle, o ile Chińczycy doszli do tego, aby odczuwać bezduszność swego stanu i niewolę swej świadomości. — W religji tej, która może być oznaczona jako religja bytu wewnętrznego wogóle, dokonywa się wzniesienie bezduszności do wnętrza w sposób podwójny, z których jeden ma charakter przeczący, drugi — twierdzący (15).

Co się tyczy wzniesienia przeczącego, to jest nim skupienie ducha w kierunku nieskończoności i musi występować przedewszystkim w wyznacznikach religijnych. Polega ono na dogmacie podstawowym, że nicość jest zasadą wszechrzeczy, że wszystko z nicości powstało i tamże powraca. Różnice w świecie są tylko odmianami powstawania. Gdyby kto spróbował rozłożyć te różne postaci, straciłyby one swą jakość, gdyż same w sobie wszystkie rzeczy są tym samym, nierozdzielnym, a substancją tą jest nicość. Stąd wytłumaczyć należy związek z metempsychozą: wszystko jest tylko zmianą formy. Nieskończoność ducha w sobie, nieskończona samoistność konkretna bardzo jest od tego daleka. Poza skończonością jest właśnie abstrakcyjna nicość, ona jest tym, co nazywamy także istotą najwyższą. Ta zasada prawdziwa, poucza buddhyzm, jest w wiecznym spokoju i jest w sobie niezmienna, jej istota na tym właśnie polega, aby być bez czynności i woli. Albowiem nicość jest abstrakcyjną jednią z sobą. Aby być szczęśliwym, człowiek musi przez ciągłe zwycięstwa nad sobą próbować dorównać tej zasadzie i w tym celu nic nie czynić, niczego nie chcieć, niczego nie pożądać; w tym stanie szczęśliwym nie może być zatym mowy o występku

i cnocie, gdyż błogostanem jest właściwie jednia z nicością. Im bardziej dochodzi człowiek do braku wyznaczników, tym więcej się udoskonala, a w zniszczeniu czynności, w czystej bierności jest właśnie równy Foemu. Próżna jednia jest nietylko przyszłością, zaświatem ducha, lecz jest teraźniejszością, prawdą, która istnieje dla człowieka i ma w nim dojść do istnienia. Na Cejlonie i w królestwie birmańskim, gdzie są źródła tej wiary buddhyjskiej, panuje pogląd, jakoby człowiek przez rozpamiętywanie mógł osiągnąć to, żeby już nie podlegać chorobie, starości, śmierci.

Jeżeli jest to przeczący sposób podniesienia ducha z zewnętrzności ku sobie samemu, to religja ta kroczy też ku świadomości czegoś twierdzącego. Absolut jest duchem. Przy ujęciu jednak ducha chodzi w istocie o określoną formę, w jakiej duch jest wyobrażany. Kiedy mówimy o duchu jako duchu ogólnym, to wiemy, że jest on dla nas tylko w wewnętrznym wyobrażeniu; że jednak dochodzi się do tego, iż go się posiada tylko w głębi myśli i wyobrażenia, to stało się dopiero na skutek dalszej drogi kultury. W punkcie, na którym stoimy dzisiaj w dziejach, formą ducha jest jeszcze bezpośredniość. Bóg jest przedmiotowy w formie bezpośredniej, a nie w formie myśli. Tą formą bezpośrednią jest przecież postać ludzka. Słońce, gwiazdy nie są jeszcze duchem, ale jest nim, owszem, człowiek, który tu dostępuje czci boskiej jako Buddha, Gotama, Foe w postaci zmarłego nauczyciela oraz w żywej postaci Nad-Lamy. Rozsądek abstrakcyjny zwraca się zazwyczaj przeciwko takiemu wyobrażeniu bogoczłowieka, którego brakiem ma być to, że formą ducha jest coś bezpośredniego, mianowicie człowiek jako taki. Z tym kierunkiem religijnym wiąże się tutaj charakter całego narodu. Mongołowie, którzy są rozsiedleni po całej Azji środkowej aż do Syberji, gdzie podwładni są Rosjanom, ubóstwiają Lamę, i z tą czcią wiąże się prosty stan polityczny, życie patrjarchalne; albowiem są właściwie koczownikami i tylko od czasu do czasu burzą się, tracą jakgdyby panowanie nad sobą i wybuchają powstaniem ludu i zalewem.

Istnieje wogóle trzech Lamów: najbardziej znany jest Dalaj-Lama, posiadający siedzibę w Lassie, w państwie tybetańskim, drugi jest Tiszu-Lama, który pod nazwą Banczi Rinboczi rezyduje w Tiszu-Lombu; jest jeszcze trzeci w południowej Syberji. Dwaj pierwsi Lamowie stoją na czele dwu różnych sekt, z których kapłani jednej noszą żółte kaptury, a drugiej — czerwone. Żółci kapturnicy, na których czele stoi Dalaj-Lama i zalicza się do nich cesarz chiński, wprowadzili u swych duchownych bezżeństwo, gdy tymczasem czerwoni dopuszczają małżeństwa kapłanów. Zwłaszcza z Tiszu-Lamą Anglicy zawarli znajomość i dali nam jego opisy.

Formą wogóle, na której spoczywa duchowa strona rozwoju lamistycznego w buddhyzmie, jest człowiek żyjący, gdy w buddhyzmie pierwotnym człowiek zmarły. Wspólny dla obu jest stosunek do człowieka wogóle. Fakt, że człowiek, zwłaszcza człowiek żywy, jest czczony jak Bóg, ma w sobie coś sprzecznego i oburzającego, należy jednak mieć na uwadze rzecz następującą. W pojęciu ducha tkwi to, aby być czymś ogólnym w sobie samym. Trzeba podkreślić to określenie, a w oglądzie narodów musi się okazać, że ta ogólność im przyświeca. Czczona jest nie jednostkowość podmiotu, lecz ogólna w nim strona, która u Tybetańczyków, Indusów i wogóle Azjatów uważana jest za wędrującą. Ta substancjalna jednia ducha staje się widomą w Lamie, będącym tylko postacią, w której duch się objawia, i posiadającym tę duchowość nie jako swą szczególną własność, lecz tylko jako uczestnictwo w niej, aby być jej przedstawicielką dla innych, aby otrzymali ogląd duchowości i prowadzeni byli do pobożności i błogostanu. Osobniczość jako taka, jednostkowość wyłączna jest tu podporządkowana wogóle owej substancjalności. Drugim momentem, który w tym wyobrażeniu istotnie występuje, jest odróżnianie się od przyrody. Cesarz chiński był potęgą nad mocami przyrodzonemi, nad któremi panuje, gdy tymczasem tutaj potęga duchowa jest odróżniona od mocy przyrodzonej. Wyznawcom Lamy nie przyjdzie na myśl wymagać od Lamy, aby okazał się panem nad przyrodą, by czynił czary i cuda,

albowiem od tego, co nazywają Bogiem, pragną tylko duchowych czynów i darów dobrodziejstwa duchowego. Nawet Buddha nazywa się świętym dusz, morzem cnoty, wielkim nauczycielem. Ci, co znali Tiszu-Lamę, opisują go jako człowieka najgodniejszego, najspokojniejszego i najbardziej rozpamiętywaniom oddanego. Takim go widzą też wyznawcy Lamy. Znajdują w nim człowieka, który ciągle jest zajęty religją, i jeżeli zwraca uwagę na sprawy ludzkie, to tylko po to istnieje, aby rozdawać pociechę i podnosić swym błogosławieństwem, okazywaniem litości i przebaczenia. Lamowie ci prowadzą życie zupełnie odosobnione i mają bardziej niewieście niż męskie wykształcenie. Wcześnie wydarty z ramion rodziców, Lama jest zazwyczaj dobrze wychowanym i pięknym dzieckiem. Jest wychowywany w zupełnej ciszy i samotności, w pewnego rodzaju więzieniu, jest dobrze odżywiany, pozostaje bez ruchu i zabaw dziecięcych, i dlatego nie dziw, że przeważa w nim cichy, wrażliwy, niewieści charakter. Wielcy Lamowie mają podwładnych niższych Lamów, jako naczelników wielkich zrzeszeń. Każdy ojciec w Tybecie, który ma czterech synów, musi jednego poświęcić życiu klasztornemu. Mongołowie, którzy są głównie przejęci lamizmem, ową odmianą buddhyzmu, mają wielkie poważanie dla wszystkiego, co żyje. Sami żywią się przeważnie roślinami i wzdragają się przed zabiciem zwierzęcia, nawet wszy. Ta cześć dla Lamów wyparła szamaństwo, to znaczy religję czarów. Szamani, kapłani tej religji, otumaniają się napojami i tańcem, wskutek tego otumanienia spełniają czary, wyczerpani padają i wymawiają słowa, które uchodzą za wróżby. Od czasu, kiedy buddhyzm i lamizm zastąpiły religję szamańską, życie Mongołów było proste, substancjalne i patrjarchalne, i gdzie wstąpili do dziejów, tam spowodowali tylko historycznie żywiołowe ruchy. Dlatego też niewiele powiedzieć można o politycznych rządach Lamów. Wezyr sprawuje władzę świecką i o wszystkim donosi Lamie; rząd jest prosty i łagodny, a poważanie, okazywane Lamie przez Mongołów, przejawia się głównie w tym, że w sprawach politycznych pytają go o radę.

KSIĘGA TRZECIA.

Persja.

Azja dzieli się na dwie części: przednią i tylną, które różnią się od siebie istotnie. Gdy Chińczycy i Indusi, oba wielkie narody Azji tylnej, o których mówiliśmy, należą do rasy właściwie azjatyckiej, mianowicie mongolskiej, i przeto posiadają zupełnie swoisty, od nas różny charakter, narody Azji przedniej należą do pnia kaukaskiego, t. zn. europejskiego. Pozostają one w związku z Zachodem, gdy tymczasem narody tylno-azjatyckie stanowią typ całkiem odrębny. Dlatego Europejczyk, który przybywa z Persji do Indji, dostrzega niezmierny kontrast i jeżeli w pierwszym kraju czuje się jeszcze swojsko, jeżeli natrafia tam na europejski sposób myślenia, cnoty ludzkie i ludzkie namiętności, to z chwilą przekroczenia Indusu, napotyka w Indjach najwyższe przeciwieństwo, które przenika wszystkie rysy poszczególne.

Dopiero przez królestwo perskie wstępujemy w związek dziejowy. Persowie są pierwszym narodem historycznym, Persja jest pierwszym państwem, które zginęło. Gdy Chiny i Indje pozostają nieruchome i trwają w przyrodzonym wegietacyjnym istnieniu aż do dnia dzisiejszego, to ten kraj podlega rozwojowi i przewrotom, które jedynie są objawem stanu dziejowego. Państwo chińskie i indyjskie mogą wstąpić w związek dziejowy tylko dla siebie i dla nas. Tu jednak w Persji wschodzi po raz pierwszy światło, które świeci i oświetla, gdyż dopiero światło Zoroastra

należy do świata świadomości, do ducha jako stosunku do czegoś innego. Dostrzegamy w królestwie perskim czystą wzniosłą jedność, jako substancję, która szczegóły pozostawia wolnemi, jako światło, które objawia tylko, czym są ciała dla siebie, jedność, panującą nad osobnikami, tylko aby ich pobudzać do uczynienia się mocnemi dla siebie, aby rozwijać ich odrębność i nadać jej wartość. Światło nie czyni żadnej różnicy: słońce świeci nad sprawiedliwemi i niesprawiedliwemi, nad wysoko postawionemi i maluczkiemi i udziela wszystkim równego dobrodziejstwa i powodzenia. Światło działa tylko ożywczo, ile że ma związek z odwrotną stroną samego siebie, wpływa na nią i rozwija ją. Jest obdarzone przeciwstawnością względem ciemnoty. Przez to odsłania się zasada czynności i życia. Zasada rozwoju rozpoczyna się wraz z dziejami Persji, i dlatego ona stanowi właściwy początek dziejów powszechnych; albowiem ogólną potrzebą ducha w dziejach jest dotarcie do nieskończonego bytu podmiotowości w sobie, dojście do pojednania przez absolutną przeciwstawność. —

Przejście, którego mamy dokonać, tkwi więc tylko w pojęciu, nie w zewnętrznym związku dziejowym. Zasada tego związku jest ta, że ogólność, którą dostrzegliśmy w Brahm, dochodzi teraz do świadomości, staje się przedmiotem i zyskuje twierdzące znaczenie dla człowieka. Brahm nie jest przez Indusów czczony, lecz jest tylko stanem jednostki, uczuciem religijnym, istnieniem nieprzedmiotowym, stosunkiem, który dla konkretnej żywotności jest tylko zniszczeniem. Gdy wszakże ogólność ta staje się teraz czymś przedmiotowym, otrzymuje charakter twierdzący, człowiek czyni się wolnym i staje wobec istoty najwyższej, która jest dla niego przedmiotowa. Widzimy, jak ogólność ta występuje w Persji, a przeto i osobnik wyróżnia się od ogólności i zarazem utożsamia się z nią. W zasadzie chińskiej i indyjskiej wyróżnienie to nie istnieje, istnieje zaś tylko jednia ducha z przyrodzeniem. Duch jednak, który jeszcze tkwi w przyrodzeniu, ma za zadanie wyzwolić się od niego. Prawa i obowiązki są przywiązane w Indjach do stanów, a przeto są czymś tylko prywatnym, do czego człowiek należy z przyrodzenia; w Chinach jednia ta istnieje w formie ojcostwa: człowiek nie jest tam wolny, jest bez momentu moralnego, skoro jest tożsamy z rozkazem zewnętrznym. W zasadzie perskiej jednia wznosi się do różnicy od strony czysto przyrodzonej; jest to zaprzeczenie tego tylko bezpośredniego stosunku, nie wypośrodkowującego woli. Jednia objawia się w państwie perskim jako światło, które jest tu nietylko światłem, jako takim, ową najogólniejszą stroną fizykalną, lecz jest zarazem czystością ducha, dobrem. Wyzbywa się jednak przez to szczegółowości, związania z ograniczonym przyrodzeniem. Światło w znaczeniu fizycznym i duchowym znaczy więc tyle, co wzniesienie, wolność od przyrodzenia, człowiek zachowuje się względem światła, dobra, jak względem czegoś podmiotowego, co w jego woli jest uznawane, czczone i wprowadzone w czyn. Jeżeli więc jeszcze raz, a nie można tego dość często powtarzać, spojrzymy na postaci, jakie przebiegliśmy aż do tej, którą mamy przed sobą, — to widzieliśmy w Chinach ogólną całostkę moralną, ale bez podmiotowości, widzieliśmy tę całostkę rozczłonkowaną, ale bez samoistności stron. Znaleźliśmy tylko zewnętrzny porządek tej jedni. Natomiast w zasadzie indyjskiej występował podział, ale jako bezduszny, jako rozpoczynający się byt w sobie, z wyznacznikiem, że sama różnica jest nieprzezwyciężona, a duch związany ograniczonością przyrodzenia, a więc jako spaczenie samego siebie. Ponad tym podziałem kast stoi oto w Persji czystość światła, dobro, do którego wszyscy w jednakowy sposób mogą się zbliżyć, w którym wszyscy zarówno zdołają się uświęcić. Jednia jest przeto po raz pierwszy zasadą, a nie zewnętrzną więzią bezdusznego porządku. Przez to, że każdy uczestniczy w zasadzie, zasada nabiera dla niego wartości sama dla siebie.

Co się tyczy przedewszystkim gieografji, to widzimy Chiny i Indje, jako ponure wylęganie ducha, na żyznych równinach, a oddzielnie od nich wysokie pasma gór i ich harcujące hordy. Plemiona wyżyn po ich zdobyciu nie zmieniły ducha równin, lecz same się nań nawróciły. Ale w Persji

zasady te są zjednoczone w swej różnicy, i przewagę uzyskały plemiona górskie wraz ze swym charakterem. Obie części główne, o których tu wspomnieć należy, to sama wyżyna perska i niziny, podwładne narodom wyżyn. Owa wyżyna ograniczona jest na wschodzie górami Solimańskiemi, które ku północy przedłużone są przez Hindukusz i Belurtag. Ostatnie góry odcinają przedni kraj, Baktrję, Sogdianę na równinach rzeki Oksus, od wyżyny chińskiej, która się rozpościera aż do Kaszgaru. Ta równina rzeki Oksus leży sama na północ od wyżyny perskiej, która następnie na południu biegnie ku zatoce perskiej. Oto położenie gieograficzne Iranu. Na zachodnich jego stokach leży Persja (Farzistan), wyżej na północ Kurdistan, dalej Armenja. Stąd na południo-zachód ciągną się dorzecza Tygrysu i Eufratu.— Pierwiastkami państwa perskiego są Zendowie, starożytni Parsowie, a później królestwa asyryjskie, medyjskie i babilońskie na wskazanej ziemi; następnie państwo perskie przejmuje jeszcze Azję Mniejszą, Egipt, Syrję z jego wybrzeżem i jednoczy w sobie w ten sposób wyżynę, doliny rzeczne i kraj nadamurski.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Zendowie.

Zendowie są tak nazwani od swego języka, w którym napisane są księgi Zenda, mianowicie księgi podstawowe, na których opiera się religja starożytnych Parsów czyli czcicieli ognia. Istnieje ich kolonja w Bombaju, a nad morzem Kaspijskim znajduje się nieco rozsianych rodzin, które zachowały ten kult. Naogół zostali oni zniszczeni przez mahometan. Wielki Zerduszt, zwany przez Greków Zoroastrem, napisał księgi religijne w języku zendyjskim. Aż do ostatniego trzydziestolecia XVIII wieku język ten, a więc i wszystkie księgi w nim napisane były zupełnie nieznane Europejczykom, aż

wreszcie znakomity Francuz Anquétil du Perron odkrył nam te bogate skarby. Przepełniony entuzjazmem dla przyrody wschodniej, a będąc ubogim, zaciągnął się do wojska, które miało być wysłane do Indji. Tak dotarł do Bombaju, gdzie natrafił na Parsów i zajął się ich wyobrażeniami religijnemi. Z niewymownym trudem udało mu się otrzymać ich księgi religijne; wniknął w tę literaturę i odkrył całkiem nowe i obszerne pole, które jednak wobec niedostatecznej znajomości języka wymaga jeszcze gruntownego opracowania.

Gdzie żyli Zendowie, o których mowa w księgach religijnych Zoroastra, trudno określić. W Medji i Persji panowała religja Zoroastra, i Ksenofont opowiada, jakoby ją przyjął Cyrus; ale żaden z tych krajów nie był właściwą siedzibą Zendów. Zoroaster nazywa tę siedzibę „czyste Ariene"; podobną nazwę znajdujemy u Herodota, powiada on bowiem, że Medowie zwali się dawniej Aryjczykami, nazwa, z którą wiąże się także określenie Iranu. Na południe od Oksusu ciągnie się w starożytnej Baktrji łańcuch górski, od którego zaczynają się płaskowzgórza zamieszkiwane ongi przez Medów, Partów, Hirkanów. W pobliżu górnego Oksusu leżały pono Baktry, prawdopodobnie dzisiejszy Balk, od którego na południe Kabul i Kaszmir oddalone są zaledwie o ośm dni. Zdaje się, że tu w Baktrji była siedziba Zendów. W czasach Cyrusa nie zastajemy już w zupełności czystej i pierwotnej wiary oraz dawnych, przez księgi Zenda opisanych stosunków. Tyle zdaje się rzeczą pewną, iż mowa zendyjska, która jest w związku z sanskrytem, jest mową Persów, Medów i Baktrów. Z praw i urządzeń samego narodu, jakie podane są w księgach Zenda, wynika, że były one nadzwyczaj proste. Wspomina się o czterech stanach: kapłanów, wojowników, rolników i rzemieślników. Jedynie o handlu niema mowy, z czegoby wynikało, że naród był odosobniony. Występują naczelnicy okręgów, miast, ulic, tak iż wszystko stosuje się jeszcze do praw obywatelskich, nie do politycznych i nic nie wskazuje na związek z innemi państwami.

W istocie jest rzeczą obojętną, że nie znajdujemy tu kast, lecz tylko stany, że niema zakazu małżeństw pomiędzy temi różnemi stanami, aczkolwiek pisma zendyjskie przytaczają prawa i kary obywatelskie obok przepisów religijnych.

Rzeczą główną, która tu nas szczególnie obchodzi, jest nauka Zoroastra. W stosunku do nieszczęsnego zaciemnienia ducha u Indusów napotykamy w wyobrażeniach perskich czyste tchnienie, powiew ducha. Duch podnosi się w nich z substancjalnej jedni przyrodzenia, z tej substancjalnej beztreściwości, w której nie dokonał się jeszcze przełom, duch nie istnieje jeszcze sam dla siebie w przeciwieństwie do przedmiotu. Naród ten uświadomił sobie mianowicie, że prawda absolutna musi posiadać formę ogólności, formę jedni. Ta ogólność, wieczność, nieskończoność, nie zawiera na razie żadnego określenia jako bezgraniczna tożsamość. Jakeśmy już parę razy powtarzali, jest to właściwie również cechą Brahm. Ale u Persów ogólność ta stała się przedmiotem, a ich duch stał się świadomością tej istoty swojej, gdy tymczasem u Indusów jest to tylko przyrodzona przedmiotowość dla brahmanów i jako czysta ogólność staje się dla świadomości przedmiotową tylko przez jej zniszczenie. To stanowisko negatywne stało się u Persów pozytywnym, i człowiek jest w takim stosunku do ogólności, że staje się w niej dla siebie pozytywnym. Ta przecież jednia, ogólność nie jest jeszcze wolną jednią myśli, nie jest jeszcze wielbiona w duchu i prawdzie, lecz jest jeszcze obdarzona postacią światła. Ale światło nie jest Lamą, nie jest brahmanem, ani górą, ani zwierzęciem, nie jest tym lub owym poszczególnym bytem, lecz jest samą zmysłową ogólnością. jest prostym objawem. Religja perska nie jest więc bałwochwalstwem, nie czci poszczególnych rzeczy przyrodzonych, lecz samą ogólność. Światło ma zarazem znaczenie duchowości; jest ono postacią dobra i prawdy, substancjalnością wiedzy i woli, równie jak wszystkich rzeczy przyrodzonych. Światło stawia człowieka w położenie, iżby mógł wybierać, a wybierać może, kiedy się wydobył z grążeli. Światło zaś ma w sobie zarazem przeciwstawność, mianowicie ciemność, tak samo jak dobru przeciwstawia się zło. Jak nie istniałoby dla człowieka dobro, gdyby nie było zła, i jak prawdziwie dobrym człowiek może być tylko wówczas, kiedy zna zło, tak też niema światła bez ciemności. Ormuzd i Aryman stanowią u Persów tę przeciwstawność. Ormuzd jest panem królestwa światła, dobra, Aryman—ciemności, zła. Ale dalej, istnieje też coś wyższego, z czego obaj powstali, pozbawiona przeciwstawności ogólność, zwana Zeruane-Akerene, bezgraniczna wszechność. Wszechność jest mianowicie czymś całkiem oderwanym, nie istnieje sama przez się, i Ormuzd i Aryman z niej powstali. Ten dualizm bywa przypisywany Wschodowi jako brak, i o ile trwa się przy przeciwstawnościach jako absolutnych, to w rzeczy samej utrzymuje je rozsądek irreligijny. Ale duch musi posiadać przeciwstawność, zasada dualizmu należy przeto do pojęcia ducha, który jako konkretny zawiera różnię (16) jako swą istotę. U Persów doszła do świadomości czystość, jak i nieczystość, i duch, ażeby ująć siebie samego, musi z istoty pierwiastkowi ogólno-pozytywnemu przeciwstawić szczegółowo-negatywny, a dopiero po przezwyciężeniu tej przeciwstawności duch dwa razy się narodził. Brakiem zasady perskiej jest tylko to, że jednia przeciwstawności nie jest uświadamiana w postaci doskonałej, albowiem w owym nieokreślonym wyobrażeniu o niestworzonej wszechności, z której powstali Ormuzd i Aryman, jednia jest tylko poprostu rzeczą pierwszą, ale nie doprowadza różni z powrotem do siebie. Ormuzd tworzy samorzutnie, ale również podług rady Zeruane-Akerene (rzecz przedstawiona chwiejnie), a pogodzenie przeciwstawności polega tylko na tym, że Ormuzd ma z Arymanem walczyć i w ostateczności pokonać. Ormuzd jest panem światła i tworzy wszelkie piękno i wspaniałość świata, który jest królestwem słońca. Jest on pierwiastkiem doskonałym, dobrym, pozytywnym w całym przyrodzonym i duchowym istnieniu. Światło jest ciałem Ormuzda; stąd

powstaje kult ognia, gdyż Ormuzd jest obecny w każdym świetle, ale nie jest samym słońcem, księżycem, lecz w nich Persowie czczą tylko światło, którym jest Ormuzd. Zoroaster zapytuje Ormuzda, kimby był; ten odpowiada: Imię moje to podstawa i ośrodek wszech istot, mądrość najwyższa i nauka, burzyciel zła w świecie i dzierżyciel wszechności, pełnia błogostanu, wola czysta i t. d. Co pochodzi od Ormuzda, jest żywe, samoistne i trwałe, słowo jest jego świadectwem; modlitwy — jego wytworami. Natomiast ciemność jest ciałem Arymana, a wieczny ogień wygania go ze świątyń. Celem każdego człowieka jest utrzymywać się w czystości i tę czystość krzewić naokoło siebie. Przepisy w tym względzie są bardzo obszerne, wyznaczniki jednak moralne są łagodne; powiedziane jest: jeżeli człowiek obrzuca cię obelgami, urąga ci, a potym się korzy, nazwij go przyjacielem. Czytamy w Wendidad, że ofiary składają się przeważnie z mięsa czystych zwierząt, z kwiatów i owoców, mleka i wonności. Powiedziane jest tam: Jak człowiek stworzony jest czystym i godnym nieba, tak się oczyszcza przez prawo czcicieli Ormuzda, które jest czystością samą: gdy się oczyszcza przez świętość myśli, słowa i czynu. Co jest myślą czystą? Myśl, skierowana na początek rzeczy. Co jest słowem czystym? Słowo Ormuzd (słowo jest więc uosobione i oznacza żywego ducha w całym objawieniu Ormuzda). Co jest czynem czystym? Pokorne wzywanie zastępów niebieskich, które są stworzone na początku. Wymaga się tu więc, aby człowiek był dobry; założeniem jest wola własna, wolność podmiotowa. Ormuzd nie jest ograniczony do jednostki. Słońce, księżyc i jeszcze pięć innych ciał niebieskich, które przypominają nam planety, te ciała świecące i oświetlone są przedewszystkim czczonemi obrazami Ormuzda, są Amszaspand, jego synami pierworodnemi. Między niemi wymieniony jest też Mitra, jednakże nie można tu, jak i przy innych nazwach, przytoczyć, jaka gwiazda jest przez to oznaczona. W księgach Zenda Mitra umieszczony jest między innemi gwiazdami i nie ma żadnego pierwszeństwa; jednakże w porządku karnym przytacza się

grzechy moralne jako grzechy przeciw Mitrze, jak np. złamanie słowa, które powinno być karane 300 uderzeniami rzemienia, do czego w razie kradzieży dochodzi jeszcze 300 lat kary piekielnej. Mitra okazuje się tutaj opiekunem strony wewnętrznej, wyższej w człowieku. Później Mitra otrzymał wielkie znaczenie jako pośrednik między Ormuzdem a człowiekiem. Już Herodot wspomina o czci dla Mitry; później kult ten był, jako tajemniczy, bardzo rozpowszechniony w Rzymie, i nawet późno w Średniowieczu znajdują się tego ślady. Oprócz przytoczonych są jeszcze inne duchy obronne, podwładne Amszaspandom, jako swym naczelnym przełożonym, i będący kierownikami i dzierżycielami świata. Rada siedmiu wielmożów, których miał monarcha perski przy sobie, jest urządzona tak samo, jako naśladownictwo otoczenia Ormuzda. Od stworzeń świata ziemskiego odróżniają się Ferwery, rodzaj świata duchów. Ferwery nie są duchami według naszych pojęć, gdyż są obecne w każdym ciele, czy to w ogniu, czy wodzie, lub ziemi; istnieją od prapoczątku, są we wszystkich miejscach, na ulicach, w miastach i t. d.; są przygotowane do niesienia pomocy każdemu, kto je zawoła. Miejscem ich pobytu jest Gorodman, siedziba błogosławionych, nad trwałym sklepieniem niebios. — Jako syn Ormuzda występuje imię Dżemszyda; wydaje się ono tym samym, którym Grecy nazywają Achimenesa, potomkowie zaś jego zwą się Piszdadjami, do których zaliczano i Cyrusa. W jeszcze późniejszych czasach Persowie, jak się zdaje, byli oznaczani przez Rzymian imieniem Achimenejczyków (*Horatii carm. III. 1. 44*). Ów Dżemszyd, powiedziane jest, przebił ziemię złotym sztyletem, co nie oznacza nic więcej, tylko że zaprowadził rolnictwo; następnie podróżował po krajach, nadał początek źródłom i rzekom, przez co uczynił części kraju żyznemi, zaludnił doliny zwierzętami i t. d. W Zendaweście wspomina się często imię Gustasp, które niektórzy nowsi badacze zestawiają z Darjuszem Histaspem, co się jednak okazuje z góry fałszywym, gdyż ten Gustasp należy bezwątpienia do starożytnych Zendów, do czasów z przed Cyrusa. Istnieje też

w księgach Zenda wzmianka o Turańczykach, to znaczy koczownikach na północy, oraz o Indusach, ale nic stąd historycznego wyjąć nie można.

Religja Ormuzda jako kult polega na tym, że ludzie powinni się zachowywać stosownie do królestwa światła: ogólnym więc przepisem jest, jak się już rzekło, duchowa i cielesna czystość, która polega na wielu modlitwach do Ormuzda. Za szczególny obowiązek Persów uważana jest ochrona życia, pielęgnowanie roślin, kopanie źródeł, użyźnianie pustyń, iżby wszędzie powstawało życie, coś pozytywnego i czystego, a królestwo Ormuzda rozkrzewiło się we wszystkie strony. Sprzeciwia się czystości zewnętrznej dotykanie martwego zwierzęcia, i istnieje wiele przepisów, jak się od tego oczyścić należy. Herodot opowiada o Cyrusie, że kiedy robił wyprawę przeciwko Babilonowi i rzeka Gyndes pochłonęła rumaka wozu słonecznego, w ciągu całego roku zajęty był ukaraniem rzeki, rozprowadzając ją na małe kanały, aby ją pozbawić mocy. Kiedy zaś morze zburzyło Kserksesowi mosty, kazał morzu, jako złemu i niszczycielskiemu, jako Arymanowi nałożyć kajdany.

ROZDZIAŁ DRUGI.

Asyryjczycy, Babilończycy, Medowie i Persowie.

Jak Zendowie byli wyższym pierwiastkiem duchowym królestwa perskiego, tak w Asyrji i Babilonji tkwi pierwiastek zewnętrznego bogactwa, przepychu i handlu. Podania sięgają najdawniejszych czasów w dziejach; są przecież same przez się ciemne i w części sprzeczne, a sprzeczność ta tym mniej może być wytłumaczona, że narodowi brak podstawowych ksiąg i dzieł rodzimych. Historyk grecki Ktezjasz czerpał podobno z samych archiwów królów perskich; jednakże istnieje tylko niewiele fragmentów. Herodot podaje wiele wiadomości; nadto bardzo ważne i godne uwagi są także

opowieści w biblji, gdyż Hebrajczycy byli w bezpośrednich stosunkach z Babilończykami. Ze względu na Persów wogóle można tu wspomnieć szczególnie o epopei Szach-name Ferdusi'ego, księdze bohaterskiej o 60000 strofach, z której Görres dał obszerny wyciąg. Ferdusi żył na początku jedenastego stulecia po nar. Chr. na dworze Mahmuda Wielkiego w Ghasnie, na wschód od Kabulu i Kandaharu. Słynna wymieniona dopiero epopea ma za przedmiot dawne podanie bohaterskie Iranu (to znaczy, właściwej Persji), jednakże nie może uchodzić za źródło historyczne, ponieważ treść jest poetycka, a autor mahometanin. W poemacie bohaterskim opisuje się walkę Iranu i Turanu. Iran jest Persją właściwą, krajem górzystym na południe od Oksusu, Turan stanowi równiny Oksusu oraz równiny, leżące pomiędzy nim a dawnym Jaksartesem. Bohater, Rustan, stanowi główną postać w poemacie, ale opowieści są całkiem bajeczne albo zupełnie skażone. Istnieje wzmianka o Aleksandrze, nazywany jest Iszkander albo Skander z Rum. Rum jest państwem tureckim (jeszcze dotąd jedna z jego prowincji nazywa się Rumelją), ale tak samo rzymskim, a w poemacie również państwo Aleksandra zowie się Rum. Podobne pomieszanie odpowiada całkowicie poglądom mahometańskim. W poemacie opowiada się, że król irański prowadził wojnę z Filipem, i ostatni był pobity. Król zażądał następnie od niego, Filipa, siostry za żonę; gdy jednak żył z nią przez czas pewien, odesłał ją z powrotem, ponieważ wydawała z ust woń niepryjemną. Kiedy wróciła do swego ojca, urodziła syna Skandra, który pośpieszył do Iranu, aby po śmierci ojca objąć tron. Jeżeli się zważy, że w całym poemacie nie występuje żadna postać ani opowieść dotycząca Cyrusa, to już z tych niewielu słów można wywnioskować, co należy sądzić o historycznej stronie poematu. Pozostaje on jednak ważnym o tyle, że Ferdusi przedstawia nam tutaj ducha swojego czasu i charakter oraz kierunek nowoperskiego poglądu na świat.

Co się tyczy **Asyrji**, to jest to raczej nazwa nieokreślona. Właściwa Asyrja stanowi część Mezopotamii, na północ od Babilonu. Jako główne miasta tego państwa wymieniane są Atur czyli Assur nad Tygrysem, następnie Niniwa, założona i zbudowana jakoby przez Ninusa, założyciela państwa asyryjskiego. W owych czasach miasto stanowiło całe państwo: taka była Niniwa, takie też Ekbatany w Medji, które posiadały jakoby siedem murów, pomiędzy któremi uprawiano rolnictwo; wewnątrz środkowych murów znajdował się pałac panującego. Według Diodora, rozległość Niniwy stanowiła 480 stadjów (około dwunastu mil niemieckich); na murach o wysokości 100 stóp było 1500 wież, w których mieszkało niezmierne mnóstwo ludu. Również niezliczoną ludność zawierał Babilon. Miasta te powstały z dwoistej potrzeby, popierwsze, aby wyzbyć się życia koczowniczego i w stałych siedzibach oddać się rolnictwu, rzemiosłom i handlowi, a następnie, aby się bronić przeciwko włóczącym się ludom górskim i rabującym Arabom. Dawniejsze podania wskazują na to, że przez ten cały kraj nizinny przeciągali koczownicy i życie miejskie później ich wyparło. Tak wędrował Abraham z rodziną z Mezopotamji na zachód, do górzystej Palestyny. Jeszcze dzisiaj Bagdad jest w ten sposób otoczony rojami błądzących koczowników. Niniwa była jakoby zbudowana 2050 lat przed nar. Chr., tak też daleko sięga założenie królestwa asyryjskiego. Ninus podbił później Babilonję, Medję i Baktrję, a zwłaszcza pozyskanie tego ostatniego kraju uważane było za przejaw największego wysiłku, gdyż Ktezjasz ocenia ilość wojska, którą Ninus z sobą prowadził, na 1700000 piechoty i odpowiednią liczbę jazdy. Baktry były bardzo długo oblegane, a ich zdobycie przypisywane jest Semiramidzie, która z jednym mężnym oddziałem wdrapała się na strome zbocze góry. Osoba Semiramidy wogóle waha się pomiędzy wyobrażeniami mitologicznemi i historycznemi; przypisuje się jej także budowę wieży Babel, o której posiadamy w biblji jedno z najstarszych podań.

Babilon był położony na południe, nad Eufratem, na równinie nader żyznej i bardzo odpowiedniej do uprawy roli. Na Eufracie i Tygrysie uprawiano w wielkich rozmiarach żeglugę; okręty przybywały do Babilonu w części z Armenji, w części z południa i gromadziły w tym mieście niezmierzone bogactwa. Okolice Babilonu były przecięte niezliczonemi kanałami, w interesie raczej rolnictwa, w celu nawodnienia kraju i ochrony od powodzi, niż gwoli żeglugi. W samym Babilonie słynne są wspaniałe gmachy Semiramidy, rzecz to jednak nieokreślona i niewiadoma, ile z nich pochodzi z dawnych czasów. Opowiadają, że Babilon stanowił czworobok, podzielony w środku przez Eufrat; po jednej stronie rzeki stała świątynia Bela, po drugiej — wielkie pałace monarchów; miasto posiadało 100 śpiżowych (t. j. miedzianych) bram, mury miały 100 stóp wysokości i były stosunkowo szerokie, opatrzone 250 wieżami. Ulice w mieście, wychodzące na rzekę, były co noc zamykane śpiżowemi bramami. Ker Porter, Anglik, podróżował mniej więcej przed dwunastu laty (cała jego podróż trwała od 1817—1820 r.) po okolicach, gdzie był położony dawny Babilon; sądził, iż na pewnym wzniesieniu odkrył jeszcze pozostałości dawnej wieży Babel; mniemał, iż znalazł ślady wielu ścieżek wijących się naokoło wieży, w której na piętrze najwyższym był wystawiony obraz Bela; pozatym znajduje się jeszcze wiele wzgórz z pozostałościami starych budowli. Cegły okazują się takie same, jak opisane w biblji w ustępie o budowie wieży; olbrzymia równina pokryta jest niezliczonym mnóstwem takich cegieł, aczkolwiek od wielu tysięcy lat stale są stamtąd zabierane, i całe miasto Hila, położone w pobliżu dawnego Babilonu, jest z nich zbudowane. Herodot przytacza niektóre ciekawe rysy obyczajowe Babilończyków, z czego zdaje się wynikać, że byli oni narodem pokojowym i dobrym dla sąsiadów. Jeżeli kto w Babilonie zachorował, wynoszono go na wolny plac, aby każdy przechodzień mógł mu udzielić rady. Córki w latach dorosłych były wystawiane na licytację, a wysoka cena, ofiarowana za piękne, była wyznaczana na posag dla

brzydkich. Nie przeszkadzało to, że każda kobieta raz w życiu musiała się oddawać w świątyni Mylitty. W jakim to było związku z religją, trudno się dowiedzieć; zresztą Herodot powiada, że nieobyczajność wtargnęła dopiero późno, kiedy Babilon zubożał. Okoliczność, że kobiety piękne wyposażały brzydkie, świadczy o opiece nad wszystkiemi, a publiczne wystawianie chorych — o pewnej spólnocie.

Należy tu jeszcze wzmiankować o **Medach**. Byli oni, jak Persowie, narodem górskim, którego siedziby znajdowały się na południe i południo-zachód od morza Kaspijskiego i ciągnęły się aż do Armenji. Pomiędzy temi Medami wymieniani są także Magowie, jako jedno z sześciu plemion, składających lud medyjski, a ich głównemi cechami były dzikość, barbarzyństwo i waleczność. Główne miasto Ekbatany było zbudowane dopiero przez Dejocesa; on to snadź, jako król, zjednoczył plemiona, kiedy powtórnie wyzwoliły się z pod władzy asyryjskiej, i skłonił je do zbudowania dla niego i umocnienia przyzwoitej rezydencji. Co się tyczy religji Medów, to Grecy wszystkie narody wschodnie nazywają wogóle magami, i dlatego właśnie nazwa ta jest zupełnie nieokreślona. Tyle jednak ze wszystkich okoliczności wynika, że u magów należy szukać bliższego związku z religją zendyjską, ale jeżeli magowie byli nawet jej zachowawcami i krzewicielami, to uległa ona przecież wielkim przemianom wskutek przeniknięcia do różnych narodów. Ksenofont powiada, że Cyrus początkowo składał ofiary Bogu na sposób magów; Medowie byli więc narodem pośredniczącym w krzewieniu się religji zendyjskiej.

Państwo asyryjsko-babilońskie, które miało pod sobą tyle narodów, istniało podobno tysiąc czy półtora tysiąca lat. Ostatnim panującym był Sardanapal, wielki lubieżnik, jak go opisują. Arbaces, satrapa Medji, wzburzył innych satrapów przeciwko niemu i wraz z niemi powiódł przeciwko Sardanapalowi wojska, które się corocznie zbierały dla sprawdzenia w Niniwie. Pomimo że Sardanapal osiągnął kilka zwycięstw, był w końcu zmuszony do ustąpienia przed przeważającemi

siłami, do zamknięcia się w Niniwie, a kiedy wreszcie nie mógł już stawiać oporu, spalił się tamże wraz z wszystkiemi skarbami. Zdaniem jednych, stało się to 888 lat przed nar. Chr., zdaniem innych w końcu siódmego stulecia. Po tej katastrofie całe państwo się rozluźniło, rozpadło się na królestwo asyryjskie, medyjskie i babilońskie, do którego należeli także Chaldejczycy, plemię górskie z północy, które się zmieszało z Babilończykami. Te poszczególne królestwa miały ze swej strony różne losy, jednakże w wiadomościach o tym panuje nierozwiązane dotąd powikłanie. W tych czasach rozpoczyna się styczność z Żydami i Egipcjanami. Państwo żydowskie uległo przeważającej sile; Żydzi byli uprowadzeni do Babilonu, i od nich posiadamy dzisiaj dokładne wiadomości o tym państwie. Według wiadomości Daniela, w Babilonie istniała staranna organizacja pracy. Opowiada on o magach, od których odróżnia się tłumaczów pism, przepowiadaczy, astrologów, uczonych i Chaldejczyków, którzy wykładali sny. Wogóle prorocy opowiadają wiele o wielkim handlu w Babilonie, dają jednak przerażający obraz panującego tam zepsucia.

Naczelnym narodem państwa perskiego byli naprawdę właściwi **Persowie,** którzy jednocząc w sobie całą Azję przednią, wstąpili w styczność z Grekami. Persowie są w najbliższym i najwcześniejszym związku z Medami i przejście panowania do Persów nie stanowi różnicy istotnej, ponieważ sam Cyrus był krewnym króla medyjskiego, a nazwy Persji i Medji zlały się w jedno. Na czele Persów i Medów Cyrus podbił Lidję i jej króla Krezusa. Herodot opowiada, że już przedtym były wojny pomiędzy Lidją a Medją, były jednak łagodzone dzięki pośrednictwu króla babilońskiego. Poznajemy w tym systemat państwowy Lidji, Medji i Babilonji; ostatnia stała się przeważającą, a jej panowanie rozciągało się aż do morza Śródziemnego. Lidja ciągnęła się na wschód aż do Halisu; również wybrzeże zachodnie Azji Mniejszej, piękne kolonje greckie, były jej podwładne; w państwie lidyjskim istniał więc wysoki poziom oświaty. Sztuka i poezja

kwitły tam dzięki Grekom. I te kolonje również podbite zostały przez Persów. Mędrcy, jak Bias, a wcześniej jeszcze Tales, radzili kolonistom zjednoczyć się w trwały związek albo opuścić swe miasta, zabierając dobytek, i poszukać innych siedzib (Bias miał na myśli Sardynję). Ale pomiędzy miastami, które żyły w najwyższej zawiści i bezustannych sporach, nie mogło dojść do takiego związku, a do tak bohaterskiego postanowienia, aby dla wolności opuścić swe ogniska, koloniści w upojeniu swym zbytkiem nie byli zdolni. Dopiero kiedy byli w tym położeniu, że mieli być podbici przez Persów, niektóre miasta wyrzekły się najwyższego dobra, wolności, oddały pewność za niepewność. O wojnie przeciwko Lidyjczykom powiada Herodot, że zaznajomiła Persów, którzy byli przedtym ubodzy i surowi, z wygodami życia i ogładą. Później Cyrus ujarzmił Babilon a wraz z nim doszedł do posiadania Syrji i Palestyny, wypuścił Żydów z niewoli i pozwolił im odbudować świątynię. W końcu wystąpił przeciw Masagetom, podbił te ludy na stepach między Oksusem a Jaksartesem, uległ im jednak, znalazszy śmierć wojownika i zdobywcy. O śmierci bohaterów, którzy stworzyli epokę w dziejach powszechnych, stanowi ich powołanie. Cyrus zmarł w swoim powołaniu, którym było zjednoczenie Azji przedniej pod jednym panowaniem bez celów dalszych.

ROZDZIAŁ TRZECI.

Państwo perskie i jego części składowe.

Państwo perskie jest państwem w znaczeniu nowożytnym, jak dawniejsze cesarstwo niemieckie oraz wielkie cesarstwo pod Napoleonem, albowiem składa się ono z mnóstwa państw, które są wprawdzie w zależności, ale zachowały własną indywidualność, obyczaje i prawa. Prawodawstwo powszechne, któremu wszystkie podlegają, nie stanowiło przeszkody dla ich stosunków odrębnych, lecz ich raczej bro-

niło i utrzymywało je, i w ten sposób każdy z tych narodów, które stanowiły całość, posiada własną formę ustaw państwowych. Jak światło oświeca wszystko, udziela wszystkiemu swoistego życia, tak panowanie perskie ogarnia mnóstwo narodów i pozostawia każdemu jego odrębność. Niektóre posiadają własnych królów, każdy — osobny język, uzbrojenie, sposób życia, obyczaje. Wszystko to istnieje spokojnie w świetle powszechnym. Państwo perskie posiada w sobie wszystkie trzy momenty gieograficzne, któreśmy przedtym rozróżnili. Przedewszystkim wyżyny Persji i Medji, dalej doliny Eufratu i Tygrysa, których mieszkańcy zjednoczyli się w oświeconym życiu kulturalnym, jako też Egipt, dolinę Nilu, gdzie kwitły rolnictwo, rzemiosła i nauki, wreszcie trzeci żywioł, mianowicie narody, które się oddają niebezpieczeństwu morza, Syryjczyków, Fenicjan, mieszkańców kolonji greckich i greckich państw nadmorskich w Azji Mniejszej. Persja zjednoczyła więc w sobie trzy zasady przyrodzone, gdy Chiny i Indje pozostały obce morzu. Nie znajdujemy tu ani substancjalnej całostki Chin ani istoty indyjskiej, gdzie panuje ta sama anarchja samowoli, lecz rząd w Persji est w swej powszechnej jednocie tylko związkiem narodów, który narodom przez się ogarnionym pozwala istnieć swobodnie. Dlatego postawione są granice okrucieństwu, dzikości, przez które narody gdzieindziej się wyniszczały, a księga Królów i księga Samuela dostateczne o tym dają świadectwo. Lamenty i przekleństwa proroków z powodu stanu przed zdobyciem dozwalają poznać nędzę, zło i wpływ pustoszący tego stanu a zarazem szczęście, które Cyrus roztoczył nad światem Azyi przedniej. Nie było dane Azjatom zjednoczyć samoistności, wolności, samorodnej siły ducha z oświatą, zainteresowaniem dla różnych zajęć i znajomością wygód; waleczność polega tylko na dzikości obyczajów, nie jest spokojnym męstwem porządku, a kiedy duch staje się przystępnym dla różnorodnych potrzeb, przechodzi natychmiast w zniewieściałość, opuszcza się i czyni ludzi niewolnikami bezsilnej zmysłowości.

Persja.

Persowie, wolny naród górali i koczowników, panujący nad zamożniejszemi, bardziej oświeconemi i bujniejszemi krajami, zachowali przecież naogół główne rysy dawnego sposobu życia, tkwili jedną nogą w kraju rdzennym, drugą— zagranicą. W kraju rdzennym król był przyjacielem wśród przyjaciół i jakby pomiędzy równemi; pozatym był panem, któremu wszyscy są podwładni i przez płacenie podatków okazują się przynależnemi mu. Wierni religji zendyjskiej, Persowie ćwiczą się w czystości i czystej służbie Ormuzda. Groby królów znajdowały się w Persji właściwej, i tam król odwiedzał czasami swych ziomków, z któremi żył w zupełnie prostych stosunkach. Przynosił im dary, gdy tymczasem wszystkie inne narody musiały królowi dary składać. Na dworze monarchy znajdował się oddział jazdy perskiej, która stanowiła jądro całej armji, wspólnie jadała i wogóle była bardzo karna. Wyróżniała się chlubnie odwagą, i nawet Grecy w wojnach medyjskich uznawali z czcią ich męstwo. Jeżeli miało wyruszyć całe wojsko perskie, do którego należał ten oddział, ogłaszano przedewszystkim rozkaz do wszystkich narodowości azjatyckich. Kiedy wojownicy się zebrali, wówczas wyprawa była dokonywana z tym charakterem niepokoju i bujnym sposobem życia, który stanowił swoistość Persów. W ten sposób udano się do Egiptu, do Scytji, do Tracji, w tenże sposób wreszcie do Grecji, gdzie ta ogromna potęga miała być złamana. Wybuch taki wydawał się jakgdyby wędrówką ludów, rodziny towarzyszyły wyprawie; narody ukazywały się w swej odrębności, z swym orężem i toczyły się tłumami naprzód, każdy miał inny porządek i inny rodzaj walki. Przy wielkim pochodzie narodów Kserksesa (miały z nim pociągnąć dwa miljony ludzi) Herodot kreśli wspaniały obraz tej różnolitości; ponieważ jednak narodowości te były tak nierówno wyćwiczone, tak były różne co do siły i odwagi, więc rzecz łatwo zrozumiała, że szczupłe, wyćwiczone, natchnione męstwem wojska Greków, pod wybornym kierownictwem, mogły stawiać opór niezmierzonym, ale bezładnym siłom bojowym. Prowincje musiały dbać o utrzymanie jazdy perskiej, która zamieszkiwała w ośrodku państwa. Babilon musiał dawać trzecią część utrzymania, okazuje się przeto najbogatszą prowincją. Zresztą każdy naród musiał dostarczać najlepszych ze swych wytworów swoistych. Tak Arabja dawała wonności, Syrja purpurę i t. d.

Wychowanie książąt krwi, zwłaszcza następców tronu, było nadzwyczaj staranne. Aż do siódmego roku synowie króla pozostają między niewiastami i nie zjawiają się przed oblicze panującego. Od siódmego roku są kształceni w myśliwstwie, jeździe konnej, strzelaniu z łuku i t. d., jako też w mówieniu prawdy. Raz podana jest nawet wiadomość, że książę krwi otrzymał wykształcenie w magji Zoroastra. Czterech najszlachetniejszych Persów wychowuje księcia krwi. Wielmoże stanowią wogóle rodzaj rady państwa. Pomiędzy niemi byli też magowie. Są to ludzie wolni, pełni szlachetnej wierności i patrjotyzmu. Tacy też byli owi siedmiu wielmożów, odbicie Amszaspandów, otaczających Ormuzda, którzy, po zdemaskowaniu Pseudo-Smerdysa, podającego się po śmierci Kambizesa za jego brata, naradzali się, jaka właściwie forma rządów jest najlepsza. Bez namiętności zgoła i nie okazując dążeń ambitnych, zgadzają się oni, iż jedynie monarchja jest odpowiednia dla państwa perskiego. Słońce i koń, który ich pierwszy rżeniem wita, wyznaczają wówczas następcę, Darjusza.

Wobec wielkości królestwa perskiego prowincje musiały być rządzone przez namiestników, satrapów, ci zaś okazywali często bardzo wiele samowoli wobec podległych im prowincji oraz nienawiść i zazdrość wzajemną, z czego oczywiście powstawało wiele nieszczęść. Ci satrapi byli tylko nadzorcami i zazwyczaj pozostawiali królów podbitych w ich odrębności. Do wielkiego króla Persów należała cała ziemia i wszystkie wody; ziemi i wody żądali od Greków Darjusz Histasp i Kserkses. Ale król był panem tylko abstrakcyjnym: użytkowanie pozostało przy narodach, których obowiązki

polegały na tym, aby utrzymywać dwór i satrapów i dostarczać najkosztowniejszych z rzeczy posiadanych. Równomierne podatki zjawiają się dopiero za Darjusza Histaspa. Kiedy król objeżdżał państwo, musiano mu również składać dary, a z wielkości tych ofiar widać bogactwo niewyzyskiwanych prowincji. Tak więc panowanie Persów nie jest bynajmniej uciążliwe, ani pod względem świeckim, ani religijnym. Persowie, powiada Herodot, nie mieli wprawdzie bożyszcz, ile że wyśmiewali antropomorfistyczne przedstawianie bogów, ale tolerują każdą religję, chociaż zdarzają się poszczególne wybuchy gniewu przeciwko bałwochwalstwu. Świątynie greckie bywały niszczone, a wizerunki bogów druzgotane.

Syrja i semicka Azja przednia.

Pewien pierwiastek, wybrzeże morskie, które należało także do państwa perskiego, występuje szczególnie w Syrji. Był on szczególnie ważny dla państwa perskiego, gdyż jeżeli ląd perski powstał dla jakiegoś wielkiego przedsięwzięcia, towarzyszyły mu flota fenicka, jak również grecka. Wybrzeże fenickie jest bardzo wązkim pasem, szerokości często dwuch godzin tylko, który na wschodzie ma wysokie góry Libanu. Na brzegu morskim leżał szereg wspaniałych i bogatych miast, jak Tyr, Sydon, Bibl, Beryt, które prowadziły wielki handel i wielką żeglugę, ale te były zbyt odosobnione i prowadzone w interesie własnego kraju, aby mogły mieć znaczenie dla całego państwa perskiego. Główny kierunek handlu szedł na morze Śródziemne, a stąd sięgał głęboko na zachód. Dzięki stosunkom z tyloma narodami Syrja doszła wkrótce do wysokiej kultury, robiono tam najpiękniejsze prace w metalu i drogich kamieniach, dokonano nader ważnych wynalazków, jak szkła i purpury. Mowa pisana uzyskała tu pierwszy rozwój, gdyż przy stosunkach z różnemi narodami jej potrzeba ujawniła się bardzo prędko. (Tak zauważył np. lord Macartney, że w Kantonie sami Chińczycy odczuwają potrzebę łatwiejszego pisma). Fenicjanie pierwsi odkryli i opłynęli ocean Atlantycki; zamieszkali Cypr i Kretę; na Tazos, daleko od nich położonej wyspie, zbudowali kopalnie złota; w południowej i południowo-zachodniej Hiszpanji założyli kopalnie srebra; w Afryce założyli kolonje Utika i Kartaginę; od Gadesu płynęli daleko wzdłuż wybrzeża afrykańskiego, a według niektórych opłynęli nawet całą Afrykę; z Brytanji przywieźli sobie cynę, a z morza Baltyckiego pruski bursztyn. W ten sposób ukazuje się tu nowa zasada. Ustaje bezczynność, jako też sama tylko surowa odwaga, na ich miejsce występuje czynność przemysłu i obmyślone męstwo, które przy śmiałości żeglugi po morzu rozsądnie obmyśla też środki po temu. Wszystko polega tu na czynności człowieka, na jego śmiałości, jego rozsądku; a również i cele służą człowiekowi. Rzeczą pierwszą jest tu wola i czynność, a nie przyroda i jej dobroć. Babilonja miała określoną glebę, jej zaś podłoże było uwarunkowane przez słońce i bieg przyrody wogóle. Ale żeglarz polega na sobie wobec zmienności fal, a oko jego i serce muszą być zawsze otwarte. Tak samo zasada przemysłu zawiera przeciwstawienie tego, co się otrzymuje od przyrody; albowiem przedmioty przyrodzone zostają przerabiane do użytku i ozdoby. W przemyśle człowiek jest sam dla siebie celem i traktuje przyrodę jako sobie podległą, której on nakłada znamię swej czynności. Rozsądek jest tu odwagą, a zręczność jest lepsza, niż przyrodzone tylko męstwo. Widzimy tu narody wyzwolone od obawy przed przyrodą i od niewolniczej dla niej służby.

Jeżeli z tym porównamy wyobrażenia religijne, to widzimy w Babilonie, wśród narodowości **syryjskich**, we Frygji, przedewszystkim surowe, pospolite, zmysłowe bałwochwalstwo, którego opis otrzymujemy głównie w Prorokach. Zapewne, mowa tu tylko o bałwochwalstwie, a jest to coś nieokreślonego. Chińczycy, Indusi, Grecy mają bałwochwalstwo, nawet katolicy czczą obrazy świętych. Ale w tym kole, gdzie się teraz znajdujemy, czczone są tylko potęgi przyrody i wytwórczości wogóle, a kultem jest bujność i dobrobyt.

Prorocy dają tego najokropniejsze opisy, których straszliwość musi być jednak w części przypisana nienawiści Żydów do narodów sąsiednich. Szczególnie obszerne są opisy w księdze Mądrości. Istniała nietylko cześć dla rzeczy przyrodzonych, lecz także dla ogólnych potęg przyrody, dla Astarty, Cybeli, Djany z Efezu. Kultem było upojenie zmysłowe, rozwiązłość i bujność. Zmysłowość i okrucieństwo — oto dwa rysy charakterystyczne. „Kiedy obchodzą święta, czynią jak szaleni" powiada księga Mądrości (14, 28). Z życiem zmysłowym, jako świadomością, która nie dochodzi do pojęć ogólnych, związane jest okrucieństwo, ponieważ przyroda jako taka jest czymś najwyższym, tak iż człowiek nie ma żadnej albo tylko najmniejszą wartość. W takiej służbie bożej tkwi dalej, że duch, o ile dąży do utożsamienia się z przyrodą, podnosi swą świadomość i wogóle duchowość. Widzimy więc, że składa się dzieci w ofierze, że kapłani Cybeli sami się kaleczą, że mężczyźni robią z siebie eunuchów, kobiety oddają się w świątyniach. Jako rys dworu babilońskiego zasługuje na zaznaczenie, że kiedy Daniel był wychowywany na dworze, nie żądano od niego uczestnictwa w praktykach religijnych, i dalej, że podawano mu czyste potrawy; był używany szczególnie do tłumaczenia snów króla, ponieważ posiadał ducha świętych bogów. Król pragnie wznieść się nad życie zmysłowe przez sny, jako tłumaczenie czegoś wyższego. Okazuje się więc, że więź religji była luźna i nie można w niej znaleźć jedni. Widzimy, mianowicie, nawet cześć oddawaną wizerunkom królów; potęga przyrody i król jako potęga duchowa są rzeczami najwyższemi, i w ten sposób w tym bałwochwalstwie okazuje się zupełna przeciwstawność względem perskiej czystości.

Coś innego natomiast znajdujemy u **Fenicjan,** owego śmiałego ludu nadmorskiego. Herodot opowiada nam, że w Tyrze czczono Herkulesa. Aczkolwiek nie jest to bóstwo greckie, jednakże dorozumiewać się pod nim trzeba bóstwa, które zgodne jest z pojęciami o tamtym. Cześć ta jest nadzwyczaj znamienna dla charakteru narodu, gdyż o Herkulesie właśnie powiadają Grecy, że dzięki ludzkiej odwadze i śmiałości wstąpił do Olimpu. Wprawdzie u podstawy dwunastu czynów Herkulesa tkwi wyobrażenie słońca, jednakże podstawa ta nie stanowi określenia głównego, którym jest raczej to, że Herkules jest synem bogów, który dzięki swej cnocie i pracy, przez ludzkie męstwo i odwagę wzniósł się na wyżyny Boga i zamiast bezczynności spędza swe życie w mozołach i pracy. Drugim momentem religijnym jest kult Adonisa, istniejący w miastach nadmorskich (Adonis był również wysoko czczony przez Ptolomeuszów w Egipcie), o czym poucza główne miejsce w księdze Mądrości (14, 13 i nast.), gdzie powiedziano: „bożyszcza nie istniały od początku, lecz — są zmyślone przez próżność ludzi, którzy krótkim życiem się cieszą Albowiem ojciec, znosząc cierpienie i ból z powodu syna, który go przedwcześnie odumarł (—Adonis), kazał sprowadzić jego posąg i jego, który był człowiekiem martwym, zaczął uważać za Boga; i urządził dla swoich nabożeństwo i ofiary". Uroczystość Adonisa była, mniej więcej jak kult Ozyrysa, świętem jego śmierci, uroczystością pogrzebową, przy której kobiety uderzały w niewstrzymane lamenty po straconym Bogu. W Indjach skarga milknie w bohaterstwie stępienia; bez skargi rzucają się tam kobiety do rzeki, a mężczyźni pomysłowi w udręczeniach, nakładają na siebie najstraszliwsze męki, gdyż oddają się tylko bezżyciu, aby przytłumić świadomość w próżnym, oderwanym oglądzie; tutaj zaś ból ludzki staje się momentem kultu, momentem czci; w bólu człowiek odczuwa swą podmiotowość, powinien, może tu wiedzieć o sobie jako o sobie samym i uprzytamniać się sobie. Życie otrzymuje tu znowu wartość. Urządza się obchód bólu powszechnego; albowiem śmierć staje się immanentną dla bóstwa, i Bóg umiera. Widzieliśmy u Persów światło w walce wzajemnej z ciemnością; tutaj przecież oba pierwiastki są zjednoczone w jedni, w Absolucie. Strona negatywna jest tu też przyrodzona tylko, ale jako śmierć Boga jest nietylko ograniczeniem czegoś oznaczonego, lecz samym, czystym zaprzeczeniem. Punkt ten jest ważny, ponieważ bóstwo wogóle

powinno być ujęte jako duch, z czego wynika, że musi być konkretne i mieć w sobie zaprzeczenie. Określenia mądrości, potęgi są to też określenia konkretne, ale tylko jako orzeczenia, tak iż Bóg pozostaje oderwaną substancjalną jednią, w której same różnice znikają, a nie stają się momentami tej jedni. Tutaj zaś strona negatywna jest sama momentem Boga, czymś przyrodzonym, śmiercią, której kultem jest ból. W uroczystości więc śmierci Adonisa i jego zmartwychwstania tkwi myśl, że konkretność dochodzi do świadomości. Adonis jest młodzieńcem, który porwany zostaje rodzicom i przedwcześnie umiera. W Chinach, w kulcie przodków, otrzymują oni cześć boską; ale przez śmierć rodzice oddają tylko dług przyrodzie. Tymczasem młodzieńca porywa śmierć, jako coś, co być nie powinno, i kiedy ból z powodu śmierci rodziców nie jest bólem właściwym, śmierć młodzieńca jest sprzecznością. I to właśnie jest głębią, że w Bogu negatywność, sprzeczność dochodzi do oglądu, a kult zawiera oba momenty, ból z powodu porwania Boga i radość z powodu jego odnalezienia.

Judea.

Drugim narodem tego wybrzeża, należącym w dalszym związku do państwa perskiego jest naród żydowski. Znajdujemy u niego znowu księgę podstawową, Stary Testament, w którym występują poglądy tego narodu, a jego zasada wprost przeciwstawia się zasadzie dopiero opisanej. Jeżeli u narodu fenickiego strona duchowa była jeszcze ograniczona przez stronę przyrodzoną, to natomiast u Żydów jest ona zupełnie oczyszczona; czysty wytwór myślenia, myślenie o sobie dochodzi do świadomości, a duchowość rozwija się w swym najskrajniejszym wyrazie przeciwko przyrodzie i przeciwko jedni z nią. Widzieliśmy już przedtym czyste Brahm, ale tylko jako powszechny byt przyrodzony, a mianowicie w tej formie, że Brahm samo nie staje się przedmiotem świadomości; widzieliśmy, iż u Persów staje się to przedmiotem

świadomości, jednakże w oglądzie zmysłowym, jako światło. Atoli światłem jest teraz Jehowa, czysta jedna. Przez to dokonywa się rozłam pomiędzy Wschodem a Zachodem; duch pogrąża się w sobie i pojmuje podstawową zasadę oderwaną jako duchowość. Przyroda, która na Wschodzie jest czymś pierwszym i podstawą, zostaje zepchnięta na stanowisko tworu; duch zaś jest czymś pierwszym. O Bogu wiadomo, iż jest stwórcą wszystkich ludzi tudzież całej przyrody, jako absolutna działalność. Ta przecież wielka zasada jest w swym dalszym wyrazie jednością wyłączającą. Religja ta musi koniecznie uzyskać moment wyłączności, który polega w istocie na tym, że tylko jeden naród poznaje Jedynego i przezeń jest uznawany. Bóg narodu żydowskiego jest tylko Bogiem Abrahama i jego nasienia; indywidualność narodowa i osobny kult miejscowy są splecione w wyobrażeniu o nim. Wobec tego Boga wszyscy inni są bogami fałszywemi; różnica zaś między prawdą a fałszem jest całkiem oderwana, gdyż bogom fałszywym nie przyznaje się, że promień bóstwa do nich przenika. Otóż każda działalność duchowa, a tymbardziej każda religja, ma to do siebie, że jakakolwiek jest, zawiera w sobie moment twierdzący. Jakkolwiek błądzi religja, ma przecież w sobie prawdę, choćby w formie niedołężnej. W każdej religji jest obecność boża, jest stosunek boski, a filozofja dziejów powinna w kształtach niedołężnych doszukać się momentu duchowości. Ale przez to samo, że jest religją, nie jest jeszcze dobrą; nie należy wpadać w gnuśność twierdzenia, że nie chodzi o treść, lecz tylko o formę. Tej gnuśnej dobroduszności religja żydowska nie posiada, skoro jest absolutnie wyłączającą.

Duchowość oddziela się tutaj od zmysłowości bezpośrednio, a przyroda jest obniżana do czegoś zewnętrznego i bezbożnego. Jest to właściwie prawdą przyrodzoną, gdyż później dopiero idea w tej swojej zewnętrzności może dojść do pojednania; jej pierwsza wypowiedź będzie przeciwko przyrodzie, albowiem duch, który był dotąd pozbawiony go-

dności, tutaj dopiero otrzymuje godność z powrotem, a przyroda — swe stanowisko właściwe. Przyroda jest dla siebie samej czymś zewnętrznym, jest czymś ustanowionym, jest stworzona, a wyobrażenie, iż Bóg jest panem i stwórcą przyrody nasuwa stanowisko Boga jako wzniosłości, gdzie cała przyroda jest ozdobą Boga i niejako do jego usług jest używana. W stosunku do tej, wzniosłość indyjska jest tylko wzniosłością bezmiaru. Wskutek uduchowienia zmysłowość i niemoralność nie są już uprzywilejowane, lecz poniżone jako rzeczy nieboskie. Tylko Jedno, duch, niezmysłowość jest prawdą; myśl jest wolna dla siebie, a prawdziwa etyka i prawość mogą już teraz wystąpić; albowiem prawością okazuje się cześć dla Boga, a postępowaniem godziwym — iść ścieżkami Pana. Wiąże się z tym jako nagroda szczęście, życie i czasowe powodzenie; albowiem powiedziane jest: ażebyś długo żył na ziemi. — Istnieje tu również możliwość poglądu historycznego; jest tu bowiem rozsądek prozaiczny, który rzeczy ograniczone i możliwe do opisania stawia na miejscu właściwym i pojmuje jako swoiste postaci skończoności, ludzie są przyjmowani jako osobniki, nie jako wcielenie Boga, słońce jako słońce, góra jako góra, a nie jako posiadające w sobie samych ducha i wolę.

Widzimy u tego ludu twardą służbę jako stosunek do czystej myśli. Podmiot jako konkretny nie staje się wolnym, gdyż sam Absolut nie jest pojmowany jako duch konkretny, a duch okazuje się jeszcze jako bezduszny. Życie wewnętrzne mamy wprawdzie przed sobą, serce czyste, pokutę, zbożność, ale i konkretny podmiot poszczególny nie stał się czymś przedmiotowym w Absolucie i pozostaje przeto ściśle związanym ze służbą obrządkową i prawną, której podstawa właśnie jest czystą wolnością jako abstrakcyjną. To, czym są, zawdzięczają Żydzi Jedynemu, dlatego podmiot nie posiada wolności dla siebie. Spinoza spogląda na Księgę praw Mojżesza w ten sposób, jakgdyby Bóg nadał ją Żydom za karę, jako rózgę karzącą. Podmiot nie dochodzi nigdy do świadomości swej samoistności, dlatego nie znajdujemy u Żydów

zgoła wiary w nieśmiertelność duszy, gdyż podmiot nie istnieje sam w sobie i dla siebie. Jeżeli jednak podmiot u Żydów jest bez wartości, to przecież rodzina jest samoistna, albowiem służba Jehowy jest przywiązana do rodziny, ta więc jest substancjalna. Państwo jest wszakże czymś dla zasady żydowskiej niewspółmiernym, a dla prawodawstwa mojżeszowego obcym. W wyobrażeniu Żydów Jehowa jest Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakóba, który wywiódł ich z Egiptu i nadał im ziemię Kanaan. Opowieści o patrjarchach pociągają nas. Widzimy w tych dziejach przejście od patrjarchalnego stanu koczowniczego do rolnictwa. Wogóle dzieje Żydów posiadają wielkie rysy; są tylko skażone przez uświęcone wypieranie obcych żywiołów narodowych (wytępienie ludności Kanaanu jest nawet nakazane), są skażone przez brak kultury wogóle i przesądy, spowodowane wyobrażeniem o wysokiej wartości swoistej narodu. Rażą nas też cuda w tych dziejach jako historji, albowiem o ile konkretna świadomość nie jest wolna, nie jest też wolna konkretna strona poglądu; przyroda pozbawiona jest bóstw, ale jej zrozumienia jeszcze niema.

Przez zdobycie Kanaanu rodzina wyrosła w naród, wzięła w posiadanie kraj i w Jerozolimie wzniosła powszechną świątynię. Właściwej jednak więzi państwowej nie było. W razie niebezpieczeństwa powstawali bohaterowie, stawali na czele tłumów wojska, a przecież lud był w większej części ujarzmiony. Później obierano królów, i dopiero oni uczynili Żydów samoistnemi. Dawid przeszedł nawet do podbojów. Prawodawstwo w swej pierwotności dotyczy tylko rodziny, jednakże w księgach mojżeszowych przewidziano już życzenie króla. Obrać go powinni kapłani; ma nie być cudzoziemcem, nie posiadać licznej jazdy i wielu żon. Po krótkiej świetności państwo rozpadło się i podzieliło. Ponieważ istniało tylko jedno pokolenie Lewitów i jedna świątynia w Jerozolimie, więc przy podziale państwa musiało zaraz nastąpić bałwochwalstwo; nie można było bowiem czcić jednego Boga w różnych świątyniach i nie mogło być dwu państw

o jednej religji. O ile Bóg przedmiotowy jest pomyślany tak czysto duchowo, o tyle podmiotowa strona jego kultu jest jeszcze bardzo związana i nieduchowa. Obydwa państwa, jednakowo nieszczęśliwe w zewnętrznych i wewnętrznych wojnach, były w końcu podbite przez Asyryjczyków i Babilończyków. Cyrus pozwolił Izraelitom wrócić do ojczyzny i żyć według własnych praw.

Egipt.

Królestwo perskie przeszło, i z jego czasów kwitnących pozostały tylko smutne resztki. Najpiękniejsze i najbogatsze miasta, jak Babilon, Suzy, Persepolis, rozpadły się zupełnie, i tylko niewiele ruin wskazuje na ich dawne miejsce. Nawet z nowszych wielkich miast Persji, Ispahanu, Szyrasu, połowa zamieniła się na ruinę, i nie wytrysnęło z nich jak w Rzymie starożytnym nowe życie, lecz znikły prawie zupełnie w pamięci otaczających ludów. Oprócz innych krajów, zaliczonych już do państwa perskiego, występuje teraz Egipt, kraj ruin wogóle, który od dawien dawna uchodził za cudowny i w nowszych również czasach przyciągał ku sobie największe zainteresowanie. Jego ruiny, ostateczny wynik niezmierzonej pracy, przechodzą w olbrzymiości i ogromie wszystko, co nam z czasów starożytnych pozostało.

W Egipcie spostrzegamy w skupieniu momenty, które w monarchji perskiej występowały rozdzielnie. U Persów znaleźliśmy kult światła, jako powszechnej istoty przyrodzonej. Zasada ta rozwija się następnie w momenty, które zachowują się względem siebie obojętnie: jednym momentem jest pogrążenie się w zmysłowości u Babilończyków, Syryjczyków; drugim jest duchowość, w formie podwójnej: raz jako rozpoczynająca się świadomość ducha konkretnego w kulcie Adonisa, a następnie jako czysta i oderwana myśl u Żydów; tam brak jedni konkretności, tutaj konkretności samej. Zadaniem jest połączenie tych sprzecznych pierwiastków, a zadanie to istnieje w Egipcie. Z wizerunków, które znajdujemy wśród starożytności egipskich, szczególnie jeden wyróżnić należy, mianowicie Sfinksa, zagadkę samą przez się, twór dwuznaczny, pół zwierzę, pół człowieka. Można uważać Sfinksa za symbol ducha egipskiego: głowa ludzka, wyglądająca z ciała zwierzęcego, przedstawia ducha, kiedy poczyna wznosić się z przyrodzenia, wyrywać się z niego i swobodniej spoglądać naokoło siebie, nie wyzwalając się przecież całkowicie z oków. Niezmierne budowle Egipcjan są do połowy w ziemi, w połowie wznoszą się nad nią w powietrze. Cały kraj jest podzielony na królestwo życia i królestwo śmierci. Olbrzymi posąg Memnona odbrzmiewa na pierwsze spojrzenie jutrzenki; przecież nie brzmi w nim jeszcze wolne światło ducha. Pismo jest jeszcze hieroglifem, a jego podstawą jest obraz zmysłowy, nie litera.—Tak pamiątki Egiptu dają nam mnóstwo postaci i obrazów, wypowiadających jego charakter; poznajemy w nim ducha, który czuje się skrępowanym, uzewnętrznia się, ale tylko w sposób zmysłowy.

Egipt był od dawien dawna krajem cudów i dotąd takim pozostał. Wiadomości o nim otrzymujemy szczególnie od Greków, a przedewszystkim od Herodota. Ten przenikliwy dziejopis sam zwiedził kraj, o którym pragnął dać wiadomości, i w główniejszych miejscowościach zawarł znajomość z kapłanami egipskiemi. Wszystko, co widział i słyszał, opowiada dokładnie; ale nie śmiał wypowiedzieć się o głębszym znaczeniu bóstw: jest to coś świętego, i o tym nie może on mówić jak o czymś zewnętrznym. Oprócz niego wielkie ma znaczenie Diodor Siculus, a z pomiędzy dziejopisów żydowskich—Józef.

W budowlach i hieroglifach znalazła wyraz myśl i wyobrażenie Egipcjan. Brak dzieła narodowego w ich mowie; brak nie tylko dla nas, brakło go samym Egipcjanom; nie mogli go mieć, gdyż nie doszli do zrozumienia samych siebie. Nie było też historji egipskiej, dopóki wreszcie Ptolo-

meusz Filadelf, ten sam, który święte księgi Żydów kazał przetłumaczyć na grecki, nie skłonił arcykapłana Maneto, aby napisał historję egipską. Posiadamy z niej tylko wyciągi, szeregi królów, które jednak spowodowały największe trudności i sprzeczności. Aby poznać Egipt, musimy się wogóle zwrócić do wiadomości pisarzy starożytnych i do ogromnych posągów, jakie pozostały do naszych czasów. Znajdujemy mnóstwo ścian granitowych, na których wykute są hieroglify, i pisarze starożytni wyjaśnili niektóre z nich, ale wyjaśnienia te są zupełnie niedostateczne. W nowszych czasach znowu szczególną na to zwrócono uwagę i po wielu trudach dopięto tyle, że można przynajmniej coś odczytać z pisma hieroglificznego. Znakomity Anglik Tomasz Young pierwszy wpadł na pomysł i zwrócił uwagę na to, że są tam drobne płaszczyzny, odcięte od innych hieroglifów, gdzie zauważono grecki przekład. Przez porównanie Young wydobył trzy imiona, Berenice, Kleopatra, Ptolomeusz i w ten sposób dał początek odcyfrowywaniu. Znaleziono później, że wielka część hieroglifów jest fonetyczna, to znaczy podaje dźwięki. Tak np. rysunek oka oznacza z początku samo oko, później zaś oznacza pierwszą literę wyrazu egipskiego, stanowiącego nazwę oka (jak w hebrajskim rysunek *domu*, oznacza literę b, od której się nazywa wyraz *bejs*, dom). Znakomity Champollion młodszy pierwszy zwrócił uwagę na to, że hieroglify fonetyczne pomieszane są z takiemi, które oznaczają wyobrażenia, później zaś uporządkował różne rodzaje hieroglifów i ułożył określone zasady do ich odcyfrowania.

Dzieje Egiptu, tak jak je znamy, są pełne największych sprzeczności. Pierwiastki mityczne i historyczne pomieszane są z sobą, a wiadomości różnią się w najwyższym stopniu. Uczeni europejscy chciwie wyszperali wykazy Maneta i szli według ich wskazówek; dzięki nowym odkryciom potwierdzono mnóstwo imion królów. Herodot mówi, że według opowiadania kapłanów, dawniej panowali nad Egiptem bogowie i od pierwszego ludzkiego króla do króla Setho upłynęło 341 pokoleń ludzkich czyli 11340 lat; pierwszym zaś panującym człowiekiem był Menes (uderzające jest podobieństwo tego imienia z greckim Minosem i indyjskim Manu). Poza Tebaidą, połacią najbardziej na południe wysuniętą, Egipt stanowił jezioro; o Delcie zdaje się rzeczą pewną, że jest wytworem, który powstał z mułu Nilu. Jak Holendrzy wydarli morzu ziemię i zdołali się na niej utrzymać, tak również Egipcjanie zdobyli najprzód ziemię i jej żyzność podtrzymywali za pomocą kanałów i jezior. Ważnym momentem w dziejach Egiptu jest jego spadzistość z górnego do dolnego Egiptu, z południa na północ. Wiąże się z tym, że Egipt otrzymał kulturę prawdopodobnie z Etjopji, głównie z wyspy Meroe, na której według nowszych hipotez mieszkać miał lud kapłanów. Teby w Egipcie górnym były najstarszą rezydencją królów egipskich. Już za czasów Herodota Teby znajdowały się w upadku. Ruiny tego miasta są najogromniejszym, jakie znamy, dziełem budownictwa egipskiego; w stosunku do długości czasów są one jeszcze w wybornym stanie, do czego przyczynia się bezchmurne zawsze niebo tego kraju. Ośrodek państwa był potym przeniesiony do Memfis, niedaleko dzisiejszego Kairu, a w końcu do Sais, we właściwej Delcie; budowle, które znajdują się w okolicach tego miasta, pochodzą z czasów późniejszych i w małym stopniu się zachowały. Herodot opowiada, że już Menes zbudował Memfis. Z pomiędzy późniejszych królów wyróżnić trzeba zwłaszcza Sezostrysa, który, według Champolliona, powinien być uważany za Ramzesa Wielkiego. Przypisuje mu się szczególnie mnóstwo pomników i obrazów, na których przedstawione są jego zwycięskie pochody i tryumfy, jeńcy, których wziął, i to z najróżniejszych narodów. Herodot opowiada o jego zdobyczach w Syrji aż do Kolchidy i zaznacza wielkie podobieństwo pomiędzy obyczajami Kolchijczyków a Egipcjan: jedynie oba te narody oraz Etjopowie wprowadzili od dawnych czasów obrzezanie. Herodot powiada dalej, że Sezostrys kazał w całym Egipcie przekopać ogromne kanały, które służyły do tego, aby rozprowadzić wszędzie wodę Nilu. Wogóle im staranniejszy był rząd w Egipcie, tym bardziej dbał

o utrzymanie kanałów, gdy tymczasem za rządów niedbałych przewagę zdobywała pustynia: albowiem Egipt był w nieustannej walce z żarem upału i wodą Nilu. Z Herodota wynika, że wskutek kanałów kraj stał się niedogodny dla jazdy; natomiast z ksiąg Mojżesza widzimy, jak słynny był dawniej Egipt pod tym względem, Mojżesz powiada, że gdyby Żydzi zapragnęli króla, ten nie powinien mieć wielu żon ani sprowadzać koni z Egiptu.

Po Sezostrysie wyróżnić należy królów Cheopsa i Chefrena. Zbudowali oni ogromne piramidy i zamknęli świątynie kapłanów; syn Cheopsa Micerin otworzył je podobno z powrotem; po nim wtargnęli do kraju Etjopowie, a ich król Sabako uczynił siebie królem Egiptu. Anyzis, następca Micerina, zbiegł w bagniska, w kierunku ujścia Nilu; zjawił się z powrotem dopiero po ustąpieniu Etjopów. Po nim nastąpił Setho, kapłan boga Fta (w którym upatrują Hefajsta); za jego rządów wtargnął do kraju Sanherib, król asyryjski. Setho obchodził się z kastą wojowników zawsze z wielkim lekceważeniem i sam pozbawił ich ziemi; gdy ich teraz wezwał, nie stanęli mu z pomocą. Musiał tedy wydać powszechną odezwę do Egipcjan i zgromadził wojsko z kramarzy, rzemieślników i ludzi z rynku. W biblji powiedziane jest, że wrogowie umknęli, a anioły pobili ich na głowę; Herodot zaś mówi, że w nocy przyszły myszy polne i pogryzły kołczany i łuki nieprzyjaciół, tak iż nie posiadając już broni, byli zmuszeni do ucieczki. Po śmierci Setho Egipcjanie, jak mówi Herodot, uważali się za wolnych i obrali dwunastu królów, którzy byli z sobą w związku, a na znak tego zbudowali labirynt, złożony z ogromnej liczby pokojów i sal, zarówno nad ziemią, jak i pod ziemią. Później w r. 650 przed nar. Chr. jeden z tych królów, Psammitych, przy pomocy Jończyków i Karyjczyków, którym obiecał ziemię w dolnym Egipcie, wypędził jedenastu innych królów. Do tego czasu Egipt był nazewnątrz zamknięty; nawet na morzu nie nawiązał żadnych stosunków z innemi narodami. Psammitych rozpoczął te stosunki i przez to sprowadził upadek Egiptu. Od tego czasu historja jest

wyraźniejsza, gdyż opiera się na opisach greckich. Po Psammitychu nastąpił Neko, który rozpoczął budowę kanału, mającego połączyć Nil z morzem Czerwonym, a ukończonego dopiero pod panowaniem Darjusza Notusa. Podjęcie połączenia morza Śródziemnego z zatoką Arabską i oceanem Wielkim nie przedstawia takich korzyści, jak się wydaje, gdyż na morzu Czerwonym, które i pozatym jest bardzo trudne do żeglugi, w ciągu dziewięciu miesięcy panuje nieprzerwany wiatr północny i dlatego tylko przez trzy miesiące można podróżować z południa na północ. Po Neku nastąpił Psammis, a po nim Apries; ten powiódł wojska na Sydon i stoczył bitwę morską z Tyryjczykami; wysłał też wojska przeciwko Cyrenie, ale były one prawie zniszczone przez Cyrenajczyków. Egipcjanie powstali przeciwko niemu i obwiniali go, iż chce ich prowadzić do zguby; prawdopodobnie powstanie było jednak wywołane łaską, jakiej doznali Koryjczycy i Jończycy. Amazis stanął na czele powstańców, zwyciężył króla i zajął po nim tron. Przez Herodota Amazis jest opisany jako monarcha humorystyczny, który niezawsze umiał stać na straży godności tronu. Z nizkiego stanu dostał się na tron dzięki zręczności, przebiegłości i sprytowi, a przenikliwego rozsądku, jakim był obdarzony, dowiódł, według Herodota, we wszystkich innych okolicznościach. Zrana zasiadał do sądzenia i słuchał skarg ludu; w południe ucztował i oddawał się wesołemu życiu. Przyjaciele, którzy mu z tego powodu czynili wyrzuty i uwagi, że powinien przez cały dzień oddawać się sprawom, odpowiadał: jeżeli łuk pozostaje ciągle napięty, stanie się nieużytecznym lub się złamie. Kiedy Egipcjanie niezbyt go wysoko cenili z powodu jego nizkiego pochodzenia, kazał ze złotej miednicy do mycia nóg sporządzić posąg boga, któremu Egipcjanie okazywali cześć wielką; wskazał im na tym przykładzie siebie. Herodot opowiada dalej, że jako człowiek prywatny żył bardzo wesoło i stracił cały majątek, a później kradł. Ten kontrast zmysłu pospolitego i trafnego rozsądku jest charakterystyczny dla króla egipskiego.

Amazis ściągnął na siebie niezadowolenie króla Kambi-

zesa. Cyrus zażądał mianowicie od Egipcjan lekarza ocznego, gdyż wówczas już byli w wysokiej sławie egipscy lekarze oczni, którzy byli niezbędni wskutek wielu egipskich cierpień oczu. Lekarz ten, aby się zemścić za to, że wysłano go z kraju, poradził Kambizesowi, żeby zażądał córki Amazisa, wiedząc dobrze, iż Amazis będzie albo unieszczęśliwiony, gdy ją odda, albo ściągnie na siebie gniew Kambizesa, jeżeli jej odmówi. Amazis nie chciał dać Kambizesowi córki, ponieważ ten żądał jej jako żony pobocznej (legalna bowiem żona musiała być Perską), posłał jednak Kambizesowi pod imieniem swej córki córkę Apriesa, która się później Kambizesowi zwierzyła. Ten był tak oburzony na oszustwo, że wystąpił przeciwko Egiptowi, kiedy po śmierci Amazisa panował Psammenit, zdobył kraj i połączył go z królestwem perskim.

Co się tyczy d u c h a egipskiego, to należy tu przytoczyć, że u Herodota Elejczycy nazywają Egipcjan najmędrszemi z ludzi. I nas to uderza, że obok afrykańskiej tępości widzimy tam rozsądek refleksyjny, nawskroś rozsądne zaprowadzenie wszystkich urządzeń i najbardziej zdumiewające dzieła sztuki. Egipcjanie byli podzieleni na kasty, jak Indusi, i dzieci przejmowały zawsze rzemiosło i zajęcia rodziców. Dlatego też strona rękodzielnicza i techniczna tak się w sztuce wykształciła, a dziedzictwo nie pociągnęło za sobą przy charakterze Egipcjan takich wad, jak w Indjach. Herodot wspomina o następujących kastach: kapłani, wojownicy, pasterze wołów, pasterze świń, kupcy oraz rzemieślnicy wogóle, tłumacze, którzy, jak się zdaje, dopiero później wytworzyli stan własny, wreszcie żeglarze. Rolnicy nie są tu wymienieni, prawdopodobnie dlatego, że rolnictwu oddawało się kilka kast, jak np. wojownicy, którym udzielano części gruntów. Diodor i Strabo różnie podają te podziały kast. Wymieniani są kapłani, wojownicy, pasterze, rolnicy i artyści, a do ostatnich należą też pewnie rzemieślnicy. Herodot opowiada o kapłanach, że otrzymywali wyborną rolę i dawali ją do uprawy za czynsz, gdyż grunty były wogóle w posiadaniu kapłanów, wojowników i królów. Józef był, według Pisma Świętego, ministrem króla

i prowadził jego sprawy w ten sposób, że król stał się panem całej własności rolnej. Zajęcia nie były przecież tak ustalone jak u Indusów, gdyż widzimy, że Izraelici, którzy pierwotnie byli pasterzami, byli używani też jako rękodzielnicy, a pewien król, jak się już rzekło, utworzył wojsko z samych rękodzielników. Kasty nie są niezmienne, lecz są z sobą w walce i zetknięciu, widzimy często ich rozkład lub opór. Kasta wojowników, niezadowolona pewnego razu, że nie puszczono jej z siedzib do Nubji, i w obawie, że nie będzie mogła korzystać ze swoich pól, uciekła do Meroe, a do kraju zaciągnięto obcych żołdaków.

O s p o s o b i e ż y c i a Egipcjan Herodot daje nam bardzo szczegółowe wiadomości i opowiada głównie to wszystko, co mu się wydaje odbiegającym od obyczajów greckich. Tak np., że Egipcjanie mają osobnych lekarzy do poszczególnych chorób, że kobiety załatwiają sprawy pozadomowe, a mężczyźni pozostają w domu i tkają. W pewnej części Egiptu panowało wielożeństwo, w innej monogamja: kobiety mają jeden ubiór, mężczyźni dwa; dużo się myją i kąpią, i co miesiąc biorą na przeczyszczenie. Wszystko to wskazuje na pogrążenie się w stosunkach pokojowych. Co się tyczy urządzeń policyjnych, to ustanowiono, że każdy Egipcjanin musiał w pewnym czasie się zjawić u swego naczelnika i zawiadomić, skąd czerpie utrzymanie; jeżeli nie umiał tego wskazać, karany był śmiercią: prawo to jednak było wydane dopiero późno, za czasów Amazisa. Zachowywano, dalej, największą staranność przy podziale ziemi siewnej, tudzież przy zakładaniu kanałów i tam; jak powiada Herodot, pod panowaniem Sabako, króla etjopskiego, wiele miast się podniosło dzięki tamom.

S ą d y sprawowano bardzo starannie, i składały się z trzydziestu mianowanych przez gminę sędziów, którzy sobie sami obierali prezesa. Sprawy były rozważane pisemnie i dochodziły do duplik. Diodor uważał to za środek bardzo dobry przeciwko wymowności adwokatów i litości sędziów. Sędziowie ogłaszali wyrok w sposób milczący i hieroglificzny. Herodot powiada, iż nosili na piersiach znak prawdy i odwracali

go w tę stronę, która miała csiągnąć zwycięstwo albo też zawieszali go stronie zwycięskiej. Król musiał się codziennie oddawać zajęciom sędziowskim. O kradzieży donoszą, że była wprawdzie zabroniona, ale prawo głosiło, że złodzieje powinni się sami zgłaszać. Jeżeli złodziej donosił o kradzieży, nie był karany, lecz otrzymywał czwartą część rzeczy skradzionej; być może, iż miało to jeszcze podniecać i ćwiczyć przebiegłość, z której Egipcjanie tak słynęli.

Rozsądność urządzeń prawnych okazuje się wybitną u Egipcjan; takiż rozsądek, przejawiający się w praktyce, poznajemy również w wytworach sztuki i nauki. Egipcjanie podzielili rok na dwanaście miesięcy, a każdy miesiąc na trzydzieści dni. W końcu roku dodawali jeszcze pięć dni, i Herodot powiada, że w tym względzie postępowali lepiej, niż Grecy. Rozsądek Egipcjan podziwiać musimy zwłaszcza w mechanice; potężne budowle, jakich żaden inny naród okazać nie może, i które co do trwałości i wielkości przewyższają wszystko, dostatecznie dowodzą ich biegłości w sztuce, której wogóle mogli się oddawać, ponieważ niższe kasty nie dbały o politykę. Diodor Sycylijski powiada, że Egipt był jedynym krajem, w którym obywatele nie dbali o państwo, lecz tylko o własne sprawy. Szczególnie Grecy i Rzymianie musieli się zdumiewać z powodu takich stosunków.

Wskutek swych rozsądnych urządzeń, Egipt był uważany przez starożytnych za wzór moralnie uporządkowanego stanu, za coś w rodzaju ideału, jaki osiągnął Pitagoras w zamkniętym i dobranym społeczeństwie, a Platon wystawił w obrazie ogólniejszym. Ale przy takich ideałach nie bierze się w rachubę namiętności. Stan, który ma być poprostu przyjęty i używany jako gotowy, w którym wszystko jest obliczone, szczególnie wychowanie i przyzwyczajenie do niego, tak iżby stał się drugim przyrodzeniem, jest wogóle przeciwny istocie ducha, który życie istniejące czyni swym przedmiotem i jest nieskończonym popędem czynności do jego zmiany. Popęd ten przejawił się też w Egipcie w sposób swoisty. Wprawdzie ten uporządkowany, we wszystkich szczegółach określony stan,

jak się na razie wydaje, nie zawiera nic wręcz swoistego; aby i wyższa potrzeba człowieka była zaspokojona, może się do tego przyłączyć i religja w sposób równie spokojny i dla owego porządku moralnego stosowny. Ale kiedy rozważamy religję Egipcjan, jesteśmy zdumieni najosobliwszemi i najdziwniejszemi zjawiskami i poznajemy, że ów spokojny, policyjnie oznaczony porządek nie jest porządkiem chińskim i mamy tu do czynienia z duchem zupełnie inaczej w sobie poruszanym, pełnym sprężystości i parcia.—Mamy tu zawarty pierwiastek afrykański wraz ze wschodnim przystosowaniem do morza Śródziemnego, miejsca wychodźctwa ludów; i to w ten sposób, że nie zachodzi tu pomieszanie z pierwiastkiem obcym, ile że ten sposób podniety okazuje się zbytecznym, ponieważ ogromne usilne dążenie skierowane jest samo na siebie i wewnątrz swego koła przejawia się w uprzedmiotowieniu samego siebie przez najogromniejsze wytwory. Ta afrykańska prężność wraz z niezmiernym parciem do uprzedmiotowienia w sobie — oto, co tu znajdujemy. A przecież obręcze żelazne niejako ściskają jeszcze skronie ducha, tak że nie może dojść w myśli do wolnej samowiedzy swej istoty, lecz rodzi ją tylko jako swe zadanie, jako zagadkę samego siebie.

Podstawowe wyobrażenie o tym, co dla Egipcjan uchodzi za istotę rzeczy, polega na przyrodniczo zamkniętym świecie, w którym żyją, ściślej zaś— na zamkniętym fizycznym zakresie przyrody, oznaczonym przez Nil oraz słońce. Oboje, stan słońca oraz stan Nilu, tworzą związek; dla Egipcjanina jest to wszystko we wszystkim. Nil jest podstawowym określeniem roli wogóle; poza doliną Nilu rozpoczyna się pustynia; dolina ta z północy graniczy z morzem, z południa — z upalnym skwarem. Pierwszy dowódca arabski, który zdobył Egipt, pisze do kalifa Omara: Egipt jest na początku morzem pyłu, dalej, morzem słodkiej wody, w końcu morzem kwiatów; deszcz tam nigdy nie pada; w końcu lipca pada rosa, i wówczas Nil zaczyna wylewać, a Egipt podobny jest do wyspy morskiej. (Herodot porównywa Egipt w tym okresie z wyspami na morzu Egiejskim.) Nil pozostawia niezliczone mnóstwo zwie-

rząt: pełno wtedy ruchu i gwaru; wkrótce potym człowiek rozpoczyna zasiewy, a żniwa są bardzo obfite. Istnienie Egipcjanina nie zawisło więc od światła słonecznego albo deszczu, lecz tylko owe całkiem proste warunki tworzą dla niego podstawę sposobu życia i czynności życiowej. Jest to zamknięty przebieg fizyczny, który przyjmuje Nil i wiąże się z biegiem słońca; ono wschodzi, dochodzi do zenitu, i później ustępuje. Tak samo i Nil.

Ta podstawa życia Egipcjan stanowi również określoną treść ich religji. Oddawna już istnieje spór o sens i znaczenie religji egipskiej. Już za czasów Tyberjusza stoik Cheremon, który był w Egipcie, objaśniał tę religję wyłącznie materjalistycznie; jego przeciwieństwo stanowią nowo-platończycy, którzy wszystko uważali za symbole o znaczeniu duchowym i w ten sposób uczynili z tej religji czysty idealizm. Każdy z tych poglądów zosobna jest jednostronny. Potęgi przyrodzone i duchowe są tu wyobrażane jako związane najściślej, ale nie w ten sposób, żeby występowało w nich znaczenie wolne, duchowe, lecz tak, że przeciwieństwa były powiązane przez najostrzejszą sprzeczność. Mówiliśmy o Nilu, słońcu i zawisłej od nich roślinności. Ten odosobniony pogląd na przyrodę nadaje zasadę religji, a jej treścią są przedewszystkim dzieje. Nil i słońce są wyobrażanemi w postaci ludzkiej bóstwami, a bieg przyrodzony i dzieje boskie są tym samym. W zimowym nawrocie słońca jego siła jest najbardziej zmniejszona i musi ono ponownie się narodzić. Tak i Ozyrys uchodzi za zrodzonego, ale zostaje zamordowany przez Tyfona, brata i nieprzyjaciela: gorący wiatr na pustyni. Izys, ziemia, której odebrano siłę słońca i Nilu, tęskni do niego; zbiera ona rozdarte zwłoki Ozyrysa i opłakuje go, a razem z nią cały Egipt opłakuje śmierć Ozyrysa w pieśni, którą Herodot nazywa Maneros: Maneros, powiada Herodot, był jedynym synem pierwszego króla Egiptu i zmarł przedwcześnie; pieśń—podobna do pieśni Linos u Greków — jest jedyną, jaką Egipcjanie posiadali. Ból jest tu znowu uważany za coś boskiego, a otrzymuje tę samą cześć, którą mu się okazuje

w Fenicji. Hermes balsamuje następnie Ozyrysa, a jego grób wskazywany jest w różnych miejscach. Ozyrys jest teraz sędzią nad zmarłemi i panem królestwa niewidomego. Oto wyobrażenia podstawowe. Ozyrys, słońce, Nil, ta trójca związana jest w jeden węzeł. Słońce jest symbolem, w którym przedstawiony jest Ozyrys i dzieje tego boga, a tak samo symbolem jest Nil. Konkretna wyobraźnia egipska przypisuje, dalej, Ozyrysowi i Izydzie zaprowadzenie rolnictwa, wynalezienie pługa, motyki i t. d.; albowiem Ozyrys daje nietylko użytek, zapłodnienie ziemi, lecz również środki do użytkowania. Pozatym przynosi ludziom prawa, porządek obywatelski i religję; daje więc ludziom do ręki środki do pracy i tę pracę zabezpiecza. Ozyrys jest także obrazem zasiewu, który rzucony do ziemi, potym wschodzi, jak obraz przebiegu życia. Tak ta różnorodność, zjawisko przyrody i duch, spleciona jest w jeden węzeł.

Zestawienia przebiegu życia ludzkiego z Nilem, słońcem, Ozyrysem nie należy pojmować jako porównania, jakgdyby w tej różnorodności narodziny, przybytek siły, najwyższa moc i płodność, ubytek i słabość przedstawiały się w równy albo podobny sposób, lecz wyobraźnia widziała w tej różni jeden podmiot, jedno życie; jednia ta jest przecież zupełnie oderwana, różnorodność okazuje się w niej wypierającą i wyłączającą i tkwi w niej niejasność, która od greckiej jasności bardzo odbija. Ozyrys przedstawia Nil i słońce, słońce i Nil są ze swej strony symbolami życia ludzkiego; każde jest znaczeniem, każde symbolem, symbol zamienia się na znaczenie, a znaczenie jest symbolem symbolu, który się staje znaczeniem. Żadne znaczenie nie jest obrazem, nie będąc równocześnie znaczeniem, każde znaczenie jest wszelkim obrazem, a z jednego tłumaczy się inne. Powstaje w ten sposób bogate wyobrażenie, złożone z wielu wyobrażeń, gdzie indywidualność stanowi rdzeń główny i nie rozpływa się w powszechności. Wyobrażenie ogólne czyli myśl sama, stanowiąca wiązadło analogji, nie występuje swobodnie jako myśl dla świadomości, lecz pozostaje ukryta jako związek wewnętrzny. Zróżniczkowane formy zjawisk skupia związana ściśle indy-

widualność, która jest z jednej strony fantastyczna dzięki skupianiu treści, objawiającej się rozbieżnie, z drugiej zaś strony jest skupiona wewnętrznie, co do rzeczy samej, ponieważ te różne zjawiska stanowią jednostkową prozaiczną treść rzeczywistości.

Oprócz tego wyobrażenia podstawowego znajdujemy przecież wiele poszczególnych bóstw, których Herodot wylicza trzy klasy. W pierwszej wymienia ośmiu bogów, w drugiej dwunastu, w trzeciej nieokreśloną ich mnogość, którzy w stosunku do jedni Ozyrysa są bogami szczególnemi. W klasie pierwszej ogień i jego użytek występują jako Fta, również jako Knef, który bywa przedstawiany jako dobry demon; ale i sam Nil uchodzi za takiegoż demona, i w ten sposób abstrakcje zamieniają się na konkretne wyobrażenia. Wielkim bóstwem jest Ammon, w którym tkwi obraz zrównania dnia z nocą; pozatym daje on też wróżby. Ale Ozyrysa wymienia się również jako założyciela wróżb. Tak samo siła płodności, rozprowadzona przez Ozyrysa, bywa przedstawiana jako osobny bóg. Ale Ozyrys sam jest takoż tą siłą płodną. Izys to ziemia, księżyc, zapłodnienie przyrody. Jako ważny moment Ozyrysa wyróżnić należy Anubisa (Thot), egipskiego Hermesa. W czynności i wynalazkach ludzkich oraz w porządku prawnym duch jako taki otrzymuje istnienie i w tej określonej i ograniczonej formie staje się przedmiotem świadomości. Jest to duchowość, nie jako nieskończone, wolne panowanie przyrody, lecz jako coś szczególnego obok potęg przyrodzonych, jako coś szczególnego nawet ze względu na swą treść. Tak więc Egipcjanie posiadali bogów również jako czynności i działalności duchowe, ale te były w części ograniczone w swej treści, w części wyobrażane w symbolach przyrodzonych. — Jako jedna strona duchowości egipskiej słynny był egipski Hermes. Według Jamblicha, kapłani egipscy wszystkim swym wynalazkom nadawali od dawien dawna nazwę Hermes; dlatego Eratostenes dzieło swe, traktujące o całej nauce egipskiej, zatytułował Hermes. Anubis bywa nazywany przyjacielem i towarzyszem Ozyrysa. Przypisuje mu się wynalezienie pisma, a następnie i nauki wogóle, gramatyki, astronomji, mier-

nictwa, muzyki, medycyny; on pierwszy podzielił dzień na dwanaście godzin; jest on, dalej, pierwszym prawodawcą, pierwszym nauczycielem rytuału religijnego i świętości, gimnastyki i zespołów muzycznych; on odkrył drzewo oliwne. Ale pomimo tych wszystkich przymiotów duchowych, bóstwo to jest czymś zupełnie innym, niż bóg myśli, skupiają się w nim tylko poszczególne umiejętności i wynalazki ludzkie; dalej bóg ten jest znowu całkowicie związany z istnieniem przyrodzonym i ściągnięty w symbole przyrodzone; bywa przedstawiany z głową psa, jako bóg uzwierzęcony, a prócz tej maski przypisywane mu jest także istnienie przyrodzone, gdyż jest zarazem Syrjuszem, gwiazdą Psa. Jest więc zarówno ograniczony w swej treści, jak zmysłowy w swym istnieniu. — Można przy tej sposobności zaraz zauważyć, że jak idee i przyrodzenie nie są tu rozbieżne, tak też umiejętności i zdolności życia ludzkiego nie kształtują się i nie wyodrębniają w rozsądkowy zakres celów i środków. Tak więc medycyna, porada o chorobie cielesnej, jak wogóle zakres narad i postanowień o przedsięwzięciach w życiu podlegają najróżnorodniejszym zabobonom wróżb i sztuk magicznych. Astronomja była w istocie zarazem astrologją, a medycyna—magiczną i przeważnie astrologiczną. Wszelki astrologiczny i sympatetyczny zabobon wywodzi się z Egiptu.

Kult — to przedewszystkim czczenie zwierząt. Widzieliśmy połączenie ducha z przyrodzeniem, ale sprawą dalszą i wyższą jest to, że Egipcjanie, posiadając ogląd ducha w Nilu, słońcu, zasiewie, mają go tak samo w życiu zwierzęcym. Dla nas czczenie zwierząt jest wstrętne; możemy się przyzwyczaić do czci dla nieba, ale cześć dla zwierząt jest nam obca, gdyż abstrakcja pierwiastka przyrodzonego wydaje nam się ogólniejszą i dlatego czcigodniejszą. Jednakże rzeczą jest pewną, iż narody, które czciły słońce i gwiazdy, nie mogą bynajmniej być cenione wyżej, niż te, które czczą zwierzę, lecz odwrotnie, albowiem Egipcjanie oglądali w świecie zwierzęcym stronę wewnętrzną i niepojętą. Kiedy obserwujemy życie i czynności zwierząt, to i nas zdumiewa ich instynkt,

ich celowa działalność, niepokój, ruchliwość i żywość; są one bowiem nader ruchliwe i bardzo zmyślne dla swych celów życiowych, a zarazem nieme i zamknięte. Niewiadomo, co w tych bestjach tkwi, i nie można im ufać. Czarny kot o świecących oczach i skradających się ruchach, lub szybkich skokach uchodził powszechnie za obecność złego ducha, za niezrozumiałe, zamknięte przywidzenie; natomiast pies, kanarek wydaje się jestestwem usposobionym życzliwie. Zwierzęta są w rzeczy samej czymś niepojętym, człowiek nie może się wfantazjować albo wejść w naturę psa, choćby pozatym miał wiele z nią podobieństwa; pozostaje mu ona zgoła obcą. — Na dwuch drogach styka się człowiek z tak zwaną niepojętością: w żywej przyrodzie i w duchu. Ale naprawdę tylko w przyrodzie powinien człowiek spotykać niepojętość; albowiem duch jest właśnie tym, co ma się odsłonić przed sobą samym, duch rozumie i pojmuje ducha. — Ciemna więc samowiedza Egipcjan, dla której myśl o wolności ludzkiej pozostaje zamknięta, czci jeszcze zaciemnioną duszę, zamkniętą w życiu bezpośrednim, i współczuje z życiem zwierząt. Cześć dla bezpośredniej żywotności znajdujemy też u innych ludów, bądź wyraźnie, jak u Indusów oraz wszystkich Mongołów, bądź szczątkowo, jak u Żydów: „Nie będziesz spożywał krwi zwierząt, albowiem w niej jest życie zwierzęcia". Również Grecy i Rzymianie upatrywali w ptakach istoty wtajemniczone, wierząc, iż obecne jest w nich to, co nie jest ludziom odsłonięte w duchu, niepojętość i wyższość. Ale u Egipcjan ta cześć dla zwierząt doszła z pewnością do najciemniejszego i najbardziej nieludzkiego zabobonu. Cześć dla zwierząt była u nich czymś poprostu miejscowym: każdy okrąg posiadał własne zwierzę, kota, ibisa, krokodyla i t. d.; urządzano dla nich wielkie zakłady, dawano im piękne samiczki, a po śmierci były, jak ludzie, balsamowane. Woły grzebano, ale tak, aby rogi wystawały z grobów. Apis posiadał wspaniałe nagrobki, a uważać można za nagrobki Apisów również niektóre piramidy; w jednej z otwartych piramid znaleziono w sali

środkowej piękną alabastrową trumnę, a po bliższym zbadaniu okazało się, że zawarte w niej zwłoki były kośćmi wołu. Ta cześć dla zwierząt dochodziła często do bezmyślnej surowości. Jeżeli człowiek zabijał zwierzę umyślnie, był karany śmiercią, ale nawet nieumyślne zabicie pewnych zwierząt mogło pociągnąć za sobą karę śmierci. Opowiadają, że kiedy Rzymianin zabił pewnego razu w Aleksandrji kota, wybuchł bunt, w którym Egipcjanie zamordowali owego Rzymianina. W ten sposób podczas głodu pozwalano raczej ludziom zginąć, aniżeli zabijać święte zwierzęta lub naruszać ich zapasy. Jeszcze bardziej, niż bezpośrednią żywotność czczono powszechną siłę życiową płodnej przyrody, w kulcie Fallusa, który przejęli Grecy do swego kultu Dionizosa. Z kultem tym była połączona największa rozwiązłość.

A dalej, postać zwierzęca była też znowu zamieniana w symbol, a w części obniżana hieroglificznie do samego tylko znaku. Przypominam tutaj o niezliczonym mnóstwie figur na pomnikach egipskich, o krogulcach albo sokołach, bożych krówkach, skarabeuszach i t. d. Niewiadomo, jakich wyobrażeń symbolami były te figury i nie można się też spodziewać, że się tę z gruntu ciemną sprawę wyjaśni. Tak np. żuk ma być symbolem płodności, słońca i biegu słonecznego, ibis — symbolem wylewu Nilu, sęp — wróżby, roku, miłosierdzia. Dziwne to powiązanie pochodzi stąd, że nie obraz jest wykładnią wyobrażenia ogólnego — jak to sobie przedstawiamy w twórczości poetyckiej — lecz odwrotnie, punktem wyjścia jest ogląd zmysłowy, w który wkłada się wyobrażenia.

Widzimy jednak dalej, że i wyobrażenie pozbywa się bezpośredniej postaci zwierzęcej i trwania przy jej oglądzie i że tkwiące w niej przeczucie i poszukiwanie dochodzi do pojętności i uchwytności. Strona zamknięta, duchowa wydobywa się z istoty zwierzęcej jako oblicze ludzkie. Różnorodnie tworzone sfinksy, tułowia lwie z głowami dziewcząt albo sfinksy męskie (ἀνδρόσφιγγες) z zarostem przedstawiają nam to właśnie, że znaczenie duchowości jest zadaniem do rozwiązania; tak samo zagadka wogóle nie jest wypowiadaniem

czegoś nieznanego, lecz żądaniem wydobycia go, życzeniem, aby się odsłoniło. — Odwrotnie znowu, postać ludzka jest skażona obliczem zwierzęcym, tak iż nie może się uwydatnić w określonym wyrazie. Piękna sztuka Greków potrafi wydobyć wyraz odrębny w formie pięknej przez charakter duchowy i nie potrzebuje wypaczać oblicza ludzkiego dla rozumienia. Egipcjanie nawet ludzkim postaciom bogów dodali objaśnienie za pomocą głów i masek zwierzęcych; Anubis np. ma głowę psa, Izys głowę lwa z rogami buhaja i t. d. Również kapłani przy swych obrzędach przebierają się w sępy, szakale, byki i t. d.; tak samo chirurg, który wyjął zmarłemu wnętrzności (przedstawiony w ucieczce, ile że zgrzeszył przeciw żyjącemu), jak również balsamujący, pisarz. Krogulec z głową ludzką i rozpostartemi skrzydłami oznacza duszę, która przelatuje przestrzenie zmysłowe, aby ożywić nowe ciało. Wyobraźnia egipska spłodziła także twory złożone z różnych zwierząt: żmije z głowami byków i baranów, ciała lwie z głowami baranów i t. d.

Widzimy więc Egipt ścieśniony w zwartym, zamkniętym oglądzie przyrody, widzimy też, że przełamuje taki ogląd, doprowadza do sprzeczności w sobie i stawia zagadnienie tej sprzeczności. Zasada nie zatrzymuje się przy znaczeniu bezpośrednim, lecz wskazuje na inne znaczenie i ducha, który tkwi w ukryciu.

Dotychczas widzieliśmy, jak duch egipski wydobywa się z tworów przyrodzonych. Uporczywy, ogromny ten duch nie mógł przecież zatrzymać się przy podmiotowym wyobrażeniu treści, którą dotąd rozważaliśmy, lecz musiał dotrzeć do zewnętrznej świadomości i zewnętrznego oglądu w sztuce. — Dla religji wiekuiście jedynego, bezpostaciowego Boga sztuka nietylko nie wystarcza, lecz ponieważ z istoty swej wyłącznie przedmiot swój ma na myśli, jest czymś grzesznym. Ale duch, który tkwi w oglądzie szczegółowych form przyrodzenia i jest tu duchem prącym i kształtującym, zamienia bezpośredni ogląd przyrodzony, np. Nilu, słońca i t. d. na twory, w których uczestniczy duch; jest on, jakeśmy widzieli, duchem symbolizującym i o tyle też prze do tego, aby opanować tę symbolistykę i postawić przed sobą. Im bardziej jest dla siebie zagadkowy i ciemny, tym większe ma dążenie do pracy nad sobą, do wyzwolenia się z ograniczoności w kierunku wyobrażenia przedmiotowego.

Jest to cechą znamienną ducha egipskiego, że ukazuje się nam, jako ten ogromny mistrz. Nie szuka on przepychu, ani zabawy, ani przyjemności, lecz party jest dążeniem do zrozumienia siebie, a dla przekonania się, czym jest, i urzeczywistnienia siebie dla siebie samego, nie ma on innego materjału i gruntu nad to wczynianie się w kamień, co zaś w kamieniu pisze, to są jego zagadki, hieroglify. Hieroglify są dwojakie, właściwe, mające za zadanie uzewnętrznienie w mowie i stosunek do wyobrażenia podmiotowego; inne hieroglify to te ogromne masy dzieł architektury i rzeźby, któremi pokryty jest Egipt. Jeżeli u innych ludów historja składa się z szeregu zdarzeń, — np. Rzymianie przez kilka stuleci żyli tylko dla celów zdobywczych i dokonywali dzieła podbojów— to Egipcjanie wznieśli tak samo potężne królestwo czynów w dziełach sztuki, których ruiny dowodzą ich niezniszczalności i są większe i bardziej podziwu godne, niż wszystkie dzieła innych, dawnych i nowszych, czasów.

Z tych dzieł wymienię tylko poświęcone zmarłym, które przedewszystkim pociągają naszą uwagę. Są to ogromne wydrążenia we wzgórzach wzdłuż Nilu pod Tebami, całkowicie zapełnione w korytarzach i komorach mumjami, siedliska podziemne takiej wielkości, jak największe kopalnie w nowszych czasach; dalej, wielkie cmentarzysko na równinie pod Sais z murami i sklepieniami; dalej, cuda świata, piramidy, których przeznaczenie, acz wymieniane już przez Herodota i Diodora, zostało dopiero w nowszych czasach formalnie potwierdzone, mianowicie, że te ogromne kryształy, gieometrycznie prawidłowe, zawierają zwłoki; wreszcie, rzecz najbardziej podziwu godna, groby królewskie, z których jeden w nowszych czasach odkrył Belzoni.

Rzeczą ważną jest wiedzieć, jakie znaczenie miało to

królestwo zmarłych dla Egipcjanina; poznać stąd można, jakie on miał wyobrażenia o człowieku. Albowiem w zmarłym człowiek wyobraża sobie człowieka, jako pozbawionego wszelkiej przypadkowości, tylko ze względu na jego istotę. A jak sobie naród wyobraża istotę człowieka, taki jest sam, taki jest jego charakter.

Przytoczyć tu należy przedewszystkim rzecz zdumiewającą, którą opowiada Herodot, mianowicie, jakoby Egipcjanie pierwsi wypowiedzieli myśl, że dusza ludzka jest nieśmiertelna. To zaś, że dusza jest nieśmiertelna, ma znaczyć: jest ona czymś innym, niż przyroda, duch jest dla siebie samoistny. Rzeczą najwyższą u Indusów było przejście w oderwaną jedność, w nicość; natomiast podmiot, jeżeli jest wolny, jest w sobie nieskończony, królestwo wolnego ducha jest wówczas królestwem niewidzialnym, jak u Greków Hades. Przedstawia się ono ludziom jako królestwo zmarłych, Egipcjanom zaś jako królestwo martwych.

Wyobrażenie, że duch jest nieśmiertelny, zawiera myśl, że jednostka ludzka posiada nieskończoną w sobie wartość. Strona wyłącznie przyrodzona okazuje się czymś szczególnym jest wprost zależna od czegoś innego i posiada w czymś innym swe istnienie: przez nieśmiertelność wszakże rozumie się, że duch sam w sobie jest nieśmiertelny. Wyobrażenie to znajdujemy po raz pierwszy u Egipcjan. Musimy jednak dodać, że Egipcjanie uświadamiali sobie duszę przedewszystkim, jako atom, t. j. jako coś konkretnie wyodrębnionego. Nawiązuje się bowiem natychmiast do tego wyobrażenie metempsychozy, wyobrażenie, że dusza ludzka może przebywać także w ciele zwierzęcym. Arystoteles również wspomina o tym wyobrażeniu, ale załatwia się z tym w paru słowach. Każdy podmiot, mówi Arystoteles, posiada swoiste narzędzia dla swych czynności, tak kowal, cieśla dla swego rzemiosła; tak samo i dusza ludzka posiada właściwe narządy, i ciało zwierzęce nie może być jej ciałem. Pitagoras przejął wędrówkę dusz do swej nauki; nie mogła ona jednak znaleźć powodzenia u Greków, którzy trzymali się rzeczy konkretnych. Indusi

mają o tym również mętne wyobrażenie, ponieważ rzeczą ostateczną jest dla nich przejście do substancji powszechnej. U Egipcjan zaś dusza, duch jest przynajmniej czymś twierdzącym, choć twierdzącym w sposób oderwany. Okres wędrówki był oznaczony na trzy tysiące lat; Egipcjanie powiadają jednak, że dusza, która pozostała wierna Ozyrysowi, nie podlega takiej degradacji (bo za degradację to uważają).

Wiadomo, że Egipcjanie balsamowali swych zmarłych i nadawali im przez to taką trwałość, że ci zachowali się do dziś dnia i istnieć mogą jeszcze kilka tysięcy lat. Nie odpowiada to, jak się zdaje, ich wyobrażeniu o nieśmiertelności, gdyż jeżeli dusza istnieje dla siebie, to utrzymanie ciała jest rzeczą obojętną. Wbrew temu przecież można powiedzieć, że uświadamiając sobie trwałość duszy, należy cześć okazywać ciału, jako jej siedlisku. Parsowie kładą ciała zmarłych na wolnych miejscach, aby były pożarte przez ptactwo; wyobrażają sobie duszę jako coś rozpływającego się we wszechności. Gdzie dusza trwa, tam i ciało musi być traktowane odpowiednio, jako należące do tego trwania. U nas, oczywiście, nieśmiertelność duszy jest czymś wyższym, duch jest sam w sobie i przez się wiekuisty, jego przeznaczeniem jest zbawienie wieczne. — Egipcjanie czynili swych zmarłych mumjami; w ten sposób sprawa z niemi jest zakończona, i więcej już żadnej czci im się nie okazuje. Herodot opowiada o Egipcjanach, że przy śmierci człowieka kobiety biegały z wyciem, ale nie występuje tu jako pociecha wyobrażenie nieśmiertelności, jak to się dzieje u nas.

Z tego, co się rzekło poprzednio o dziełach dla zmarłych, widać, że Egipcjanie, zwłaszcza zaś ich królowie, uczynili sprawą żywota wybudowanie sobie grobu i oddanie swemu ciału stałego siedliska. Rzecz godna uwagi, że zmarłemu dodawano to, co mu było potrzebne do jego zajęć życiowych, tak np. rękodzielnikowi jego narzędzia; obrazy na trumnie przedstawiają zajęcie, któremu zmarły był się poświęcał, tak iż poznaje go się we wszystkich szczegółach jego stanu i zatrudnienia. Dalej, znaleziono wiele mumji ze zwitkiem papi-

rusu pod pachą, i dawniej uważano to za skarb szczególny. Ale zwitki te zawierają tylko liczne rysunki zajęć życiowych, czasami też pisma w mowie demotyckiej; odcyfrowano je i przekonano się, że są to wszystko umowy o kupno gruntu i tym podobne, w których wymienione jest wszystko najdokładniej, nawet opłaty kancelaryjne, które przy tej sposobności należało wnosić. To więc, co jakiś osobnik nabył w życiu, było mu dawane po śmierci w postaci dowodów. W ten wiekopomny sposób otrzymujemy możność poznania życia prywatnego Egipcjan, podobnie jak Rzymian dzięki ruinom Pompei i Herculanum.

Po śmierci Egipcjanina odbywano nad nim sąd. — Przeważającym obrazem na trumnach jest sąd w królestwie zmarłych: Ozyrys, za którym stoi Izys, przedstawiany bywa z wagą, a przed nim stoi dusza zmarłego. Ale sąd nad zmarłemi sprawowany był też przez żywych, i to nietylko nad osobami prywatnemi, ale i nad królami. Odkryto grób królewski, bardzo duży i starannie urządzony, na którym z pośród hieroglifów imię głównej osoby jest wymazane, a z pośród płaskorzeźb i obrazów usunięta jest postać główna, i objaśniono to w ten właśnie sposób, że królowi na sądzie pośmiertnym odmówiono czci uwiecznienia.

Skoro śmierć tak bardzo ciążyła Egipcjanom w życiu, możnaby sądzić, że ich nastrój był smutny. Ale myśl o śmierci nie powodowała bynajmniej smutku wśród Egipcjan. Jak opowiada Herodot, przy ucztach mieli wizerunki zmarłych z przestrogą: jedz i pij, bo takim będziesz, kiedy umrzesz. Śmierć była więc dla nich raczej pobudką do wyzyskania życia. — Według wspomnianych przedtym mitów egipskich, sam Ozyrys umiera i zstępuje do królestwa zmarłych; w wielu miejscowościach egipskich pokazują święty grób Ozyrysa. Ale był on też przedstawiany jako naczelnik państwa niewidzialnego i sędzia nad zmarłemi; później zajął w tych czynnościach jego miejsce Serapis. O Anubisie-Hermesie mit powiada, że zabalsamował trupa Ozyrysa; ten Anubis jest również czynny jako przewodnik dusz zmarłych, i na obrazach stoi

z tabliczką do pisania w ręce obok sędziego nad zmarłemi Ozyrysa. Przyjęcie zmarłego do królestwa Ozyrysa zawierało tę głębszą myśl, że osobnik jednoczy się z Ozyrysem; dlatego widzi się na pokrywach trumien obraz, że zmarły sam się stał Ozyrysem, gdy zaś zaczęto odczytywać hieroglify, zauważono, że królowie są nazywani bogami. Ludzkość i boskość są więc przedstawiane jako zjednoczone.

Jeżeli teraz streścimy w końcu, cośmy powiedzieli o właściwościach ducha egipskiego pod wszystkiemi względami, to podstawowym wyobrażeniem jest to, że oba pierwiastki rzeczywistości, duch pogrążony w przyrodzie i popęd do wyzwolenia go, znajdują się tutaj w sprzeczności. Widzimy sprzeczność przyrody i ducha, a nie ich bezpośrednią jednię, ani nawet jednię konkretną, gdzie przyrodę określa się tylko jako grunt dla objawienia się ducha; w stosunku do pierwszej i drugiej z tych jedni, egipska jako zaprzeczająca stoi pośrodku. Strony tej jedni mają abstrakcyjną samoistność, i jednia ich wyobrażana jest tylko jako zadanie. Posiadamy przeto z jednej strony ogromną nieruchomość i związanie ze szczegółami, dziką zmysłowość z afrykańską surowością, kult zwierząt, używanie życia. Opowiadają, że jakaś kobieta na rynku publicznym oddawała się sodomji z kozłem; mięso ludzkie i krew były, jak opowiada Juwenal, spożywane na znak zemsty. Druga strona — to pasowanie się ducha o wyzwolenie, fantastyczność wytworów obok abstrakcyjnego rozsądku prac mechanicznych dla wydobycia tych wytworów. Ta sama rozsądkowość, siła przemiany szczegółów i uparty rozmysł, jaki góruje nad zjawiskiem bezpośrednim, widoczne są w policji państwowej, mechanizmie państwowym, użytkowaniu ziemi i t. d.; a przeciwieństwem tego jest twarde przywiązanie do obyczajów i zabobony, którym człowiek nieubłaganie jest oddany. Z rozsądkiem życia doczesnego wiąże się skrajność dążeń, śmiałości, buntu. Wszystkie te rysy przejawiają się w historjach, które opowiada o Egipcjanach Herodot. Mają one wiele podobieństwa do bajek z Tysiąca i jednej nocy, i chociaż te jako miejsce opowieści mają Bagdad,

to przecież ich źródło nie znajduje się bynajmniej tylko na tym zbytkownym dworze, ani też wyłącznie u Arabów, lecz również w Egipcie, jak też sądzi pan Hammer. Świat Arabów jest całkiem inny, niż ta fantastyczność i czarodziejstwo; posiada o wiele prostsze namiętności i interesy: miłość, odwaga wojenna, koń, miecz są przedmiotami ich swoistych pieśni.

Przejście do świata greckiego.

Duch egipski okazał się pod każdym względem zawartym w swych szczegółach, jakgdyby zwierzęco w nich trwającym, ale równocześnie poruszał się wśród nich z popędem nieskończonym i przerzucał się od jednego do drugiego. Nie zdarza się, aby ten duch wznosił się do czegoś ogólnego i wyższego, gdyż jest niejako ślepy dla tych spraw, nie zdarza się też, aby wchodził w swe wnętrze; ale szczegółami swobodnie i śmiało symbolizuje i już nad niemi panuje. Chodzi więc tylko o to, aby tę szczegółowość, która sama w sobie jest już idealna, postawić jako idealną i ująć samą ogólność, która już jest wolna. Wolny pogodny duch Grecji — oto, kto tego dokonywa i stąd powstaje. — Pewien kapłan egipski powiedział, że Grecy pozostają wiecznie dziećmi; możemy powiedzieć odwrotnie, że Egipcjanie są silnemi, w siebie wnikającemi chłopcami, którym potrzeba jedynie uświadomienia co do własnej formy idealnej, aby stać się młodzieńcami. W duchu orjentalnym tkwi jako podstawa trwała substancjalność ducha pogrążonego w przyrodzie; dla ducha egipskiego, choć i on był jeszcze nieskończenie ograniczony, stało się jednak niemożliwością w tym stanie wytrwać. Surowa przyroda afrykańska rozerwała ową jedność i znalazła zadanie, którego rozwiązaniem jest duch wolny.

Że jednak w świadomości Egipcjan ich duch sam miał postać zadania, co do tego możemy się powołać na słynny napis w świątnicy bogini Neït w Saisie: „Jestem tym, co było i będzie: nikt mojej zasłony nie

odkrył“. Powiedziano tutaj, czym jest duch egipski, chociaż mniemano często, że zdanie to dotyczy wszystkich czasów. Proklus przytacza jeszcze dodatkowo: „owocem, który zrodziłam, jest Helios“. Rzecz jasna sama dla siebie jest więc wynikiem i rozwiązaniem owego zadania. Tą jasnością jest duch, syn Neït, tajemniczego bóstwa nocnego. W egipskiej Neït prawda jest jeszcze ukryta, Apollo grecki jest jej rozwiązaniem; jego wyrzeczenie brzmi: Człowieku, poznaj samego siebie. W powiedzeniu tym nie ma się na myśli samopoznania słabostek i błędów; nie poszczególny człowiek powinien poznać swoją odrębność, lecz człowiek wogóle powinien poznać samego siebie. Przykazanie to dane jest Grekom, i w duchu greckim przedstawia się człowieczeństwo w swej jasności i rozwoju. Dziwnie wobec tego uderzyć nas musi podanie greckie, które opowiada, że Sfinks, twór egipski, zjawił się w Tebach ze słowami: „Co to jest, co rano na czterech nogach chodzi, w południe na dwuch, a wieczorem na trzech?“ Rozwiązaniem, że jest to człowiek, Edyp strącił Sfinksa ze skały. Rozwiązaniem i wyzwoleniem ducha orjentalnego, który w Egipcie wzniósł się aż do zadania, jest niewątpliwie to, że wnętrzem przyrody jest myśl, która przebywa tylko w świadomości ludzkiej. Ale to dawne rozwiązanie przez Edypa, który w ten sposób okazuje się świadomym, związane jest z ogromną niewiedzą tego, co sam czyni. Wzejście jasności duchowej w starym domu królewskim jest jeszcze skojarzone z okrucieństwami wskutek niewiadomości, a to pierwsze panowanie królów, aby się stać prawdziwą wiedzą i jasnością moralną, musi się dopiero kształtować przez prawa obywatelskie i wolność polityczną i zjednoczyć się z niemi w pięknego ducha.

W ten sposób odbywa się wewnętrzne przejście od ducha egipskiego do Grecji czyli przejście pojęciowe; ale Egipt stał się prowincją wielkiego państwa perskiego, i przejście dziejowe następuje przy zetknięciu się świata perskiego z greckim. Mamy tu po raz pierwszy przejście dziejowe, to znaczy państwo zanikłe. Chiny i Indje, jakeśmy już po-

wiedzieli, pozostały, Persja — nie; przejście do Grecji jest wprawdzie wewnętrzne, ale staje się tutaj również zewnętrznym, jako przejście panowania, fakt, który od tej pory wciąż od nowa następuje. Albowiem Grecy oddają buławę panowania i kultury Rzymianom, a Rzymianie zostają podbici przez Giermanów. Jeżeli przyjrzymy się temu przejściu bliżej, to zachodzi pytanie już zaraz przy Persji, dlaczego upadła, gdy Chiny i Indje trwają. Przedewszystkim, należy tu usunąć przesąd, jakoby trwanie wobec znikomości było czymś doskonalszym: nieprzemijające góry nie są doskonalsze, niż szybko opadająca róża w swym wonnym życiu. W Persji rozpoczyna się zasada swobodnego ducha wobec przyrodzenia, i to istnienie przyrodzone więdnie, opada; zasada rozdziału z przyrodą tkwi w państwie perskim i dlatego stoi wyżej, niż państwa pogrążone w przyrodzie. Przez to otwarła się konieczność postępu, duch się odkrył i musi się wydobyć. Chińczyk ma znaczenie dopiero jako umarły; Indus sam się zabija, pogrąża się w Brahm, jest za życia martwy w stanie zupełnej bezświadomości albo też jest obecnym bogiem przez urodzenie; niema tu żadnej zmiany, żadnego postępu, gdyż postęp jest możliwy tylko przez usunięcie samoistności ducha. Wraz ze światłem Persów rozpoczyna się ogląd duchowy, a w nim duch bierze rozbrat z przyrodą. Dlatego znajdujemy tu po raz pierwszy to, o czym wyżej trzeba było wzmiankować, że przedmiotowość pozostaje wolną, to znaczy, że narody nie są niewolone, lecz pozostawia się je przy swym bogactwie, ustroju, religji. I to jest właśnie wzgląd, pod którym Persja okazuje się słabszą od Grecji. Widzimy bowiem, że Persowie nie mogli wznieść królestwa ze skończoną organizacją, że nie wdrażali swej zasady w krajach zdobytych i nie wytwarzali z nich całości, lecz zlepek najróżnorodniejszych indywidualności. Persowie nie utrzymywali u tych ludów wewnętrznego prawodawstwa; nie wprowadzali swych praw, a kiedy sami sobie nadawali porządek, oglądali się tylko na siebie, a nie na wielkość swego królestwa. Skoro w ten sposób Persja nie była politycznie jednym duchem, okazała się względem

Grecji słabą. Nie miękość Persów (aczkolwiek Babilon ich z pewnością osłabił) spowodowała ich upadek, lecz masowość, nieustrojowy stan ich wojska w stosunku do ustrojowości greckiej, to znaczy zasada wyższa zwyciężyła podrzędną. Oderwana zasada Persów okazała się w swym braku jako nieustrojowa, niekonkretna jednia rozbieżnych przeciwieństw, w których perski ogląd światła istniał obok syryjskiego życia uciech i rozkoszy, obok przemyślności i odwagi zabiegliwych i niebezpieczeństwom morza urągających Fenicjan, obok abstrakcji czystej myśli religji żydowskiej i wewnętrznego popędu Egipcjan, — zlepek pierwiastków, które oczekiwały swej idealności, a uzyskać ją mogły tylko w swobodnej indywidualizacji. Greków należy uważać za naród, w którym te pierwiastki się stopiły, gdy duch się w sobie pogłębił, przezwyciężył szczegóły i przez to siebie wyzwolił.

CZĘŚĆ DRUGA.

Świat grecki.

Wśród Greków czujemy się odrazu swojsko, gdyż znajdujemy się na gruncie ducha, i chociaż początek tego narodu jako też odrębność jego języków dają się wyśledzić wstecz, aż do Indji, to przecież właściwego wzrostu i prawdziwego odrodzenia ducha szukać należy dopiero w Grecji. Porównałem już przedtym świat grecki z okresem młodzieńczym, nie z tego względu, że młodzież dźwiga w sobie przyszłe doniosłe powołanie, i przeto z konieczności rwie się ku oświacie dla celów dalszych, że więc jest sama przez się postacią zgoła niedoskonałą i niedojrzałą a najbardziej właśnie spaczoną wówczas, kiedyby się chciała uważać za skończoną; porównanie to zrobiłem w tym znaczeniu, że młodość nie jest jeszcze trybem pracy, nie jest jeszcze trudem dla ograniczonego celu rozsądkowego, lecz jest raczej konkretną żywotną świeżością ducha: występuje w zmysłowej obecności, jako ucieleśniony duch i uduchowiona zmysłowość,—w jedni, wytworzonej z ducha. Grecja daje nam pogodny widok świeżości młodzieńczej życia duchowego. Tutaj dopiero duch dojrzały uzyskuje siebie jako treść swej woli i wiedzy, ale w ten sposób, że państwo, rodzina, prawo, religja są zarazem celami jednostki, ona zaś jest jednostką tylko dzięki tym celom. Natomiast mąż żyje w pracy dla celu przedmiotowego, do którego podąża konsekwentnie, nawet wbrew swej indywidualności.

Najwyższą postacią, która przyświecała wyobrażeniu greckiemu, jest Achilles, syn poety, młodzieniec homerycki z wojny Trojańskiej. Homer jest żywiołem, w którym żyje świat grecki, jak człowiek w powietrzu.— Życie greckie jest

prawdziwym czynem młodzieńczym. Achilles, młodzieniec poetycki, rozpoczął to życie, Aleksander Macedoński, młodzieniec rzeczywisty, doprowadził je do końca. Obaj ukazują się w walce z Azją. Achilles, jako główna postać w przedsięwzięciu narodowym Greków przeciw Troi, nie stoi na czele, lecz jest podwładny królowi królów; nie może być wodzem, aby się nie stać fantastycznym. Natomiast drugi młodzieniec, Aleksander, najswobodniejsza i najpiękniejsza indywidualność, jaką kiedykolwiek rzeczywistość posiadała, występuje na czoło dojrzałego już w sobie życia młodzieńczego i dokonywa zemsty nad Azją.

Musimy więc w historji greckiej odróżniać trzy okresy, pierwszy —to stawanie się realnej indywidualności, drugi—jej samodzielność i szczęście w zwycięstwach na zewnątrz przy zetknięciu się z poprzednim narodem historycznym, trzeci wreszcie—to okres chylenia się i upadku przy napotkaniu późniejszego narządu dziejów powszechnych. Okres początku aż do wewnętrznego udoskonalenia, dzięki któremu staje się dla narodu możliwym przejęcie kultury poprzedzającej, zawiera pierwotną kulturę narodu. Jeżeli naród ma poprzednika, jak świat grecki w orjentalnym, to do jego początków przenika kultura obca, i ma on kulturę podwójną, z jednej strony z siebie, z drugiej strony—z obcych podniet. Doprowadzenie tej dwoistości do jedni — to jego wychowanie, i pierwszy okres kończy się zespoleniem w realną swoistą moc, która się następnie zwraca przeciwko swojemu założeniu. Okres drugi jest okresem zwycięstwa i szczęścia. Ponieważ jednak naród jest zwrócony na zewnątrz, rozluźnia swoje objawy wewnętrzne, i kiedy napięcie na zewnątrz ustało, powstaje niezgoda wewnętrzna. Przejawia się to również w sztuce i nauce na skutek przedziału pomiędzy idealnością a realnością. Tutaj jest punkt chylenia się. Okres trzeci jest okresem upadku na skutek zetknięcia z narodem, z którego powstaje duch wyższy. Tę samą kolejność, możemy to powiedzieć raz na zawsze, napotkamy wogóle w życiu każdego narodu historycznego.

KSIĘGA PIERWSZA.

Pierwiastki ducha greckiego.

Grecja jest substancją, która zarazem jest indywidualna: ogólność jako taka jest przezwyciężona, pogrążenie w przyrodzie usunięte, a w ten sposób znika przewaga stosunków gieograficznych. Kraj składa się z ziemi, która w różny sposób rozproszona jest wśród morza, mianowicie z mnóstwa wysp i lądu, który też ma charakter wyspy. Tylko wązkim przesmykiem łączy się Peloponez z lądem; cała Grecja powyrzynana jest zatokami. Wszystko dzieli się na drobne części i znajduje się zarazem w łatwym stosunku i połączeniu przez morze. Napotykamy w tym kraju góry, wązkie równiny, drobne doliny i rzeki; niema tam wielkiej rzeki ani równej niziny, lecz grunt jest różnorodnie ukształtowany przez góry i rzeki, tak iż nie występuje tam ani jedna wspaniała jednolitość. Nie znajdujemy tam wschodniej potęgi fizycznej, rzeki, jak Ganges, Indus i t. d., w której dolinach jednostajny ród ludzki nie jest pobudzany do żadnej zmiany, ponieważ jego widnokrąg wskazuje zawsze tę samą postać, — lecz mamy bezwzględnie ową podzielność i różnolitość, która odpowiada całkowicie różnorodnemu charakterowi narodowości greckich oraz ruchliwości greckiego ducha.

Podstawowym charakterem ducha greckiego, który w nim tkwi od początku, jest to, że kultura bierze początek u samoistnych osobników, w pewnym stanie, w którym jednostki polegają na sobie samych, nie są z góry

zjednoczone patrjarchalnie przez więzy przyrodzone, lecz łączą się dopiero w innym środowisku, w prawodawstwie i obyczajach duchowych. Albowiem naród grecki przedewszystkim stał się dopiero tym, czym był. Przy pierwotności spójni narodowej najważniejszą stroną, którą uwzględnić należy, jest podział wogóle, obcość sama przez się. Pierwsze jej przezwyciężenie stanowi pierwszy okres kultury greckiej: a tylko dzięki takiej obcości i dzięki takiemu jej przezwyciężeniu powstał piękny, wolny duch grecki. Zasadę tę musimy sobie uświadomić. Płytką głupotą jest mniemanie, jakoby piękne i iście wolne życie mogło powstać z prostego rozwoju rodu ludzkiego, trwającego w więzach pokrewieństwa i przyjaźni. Nawet roślina, która stanowi najbliższy obraz takiego spokojnego, niezakłóconego w sobie rozwoju, żyje i wzrasta tylko dzięki sprzecznej działalności światła, powietrza i wody. Prawdziwe przeciwieństwo, jakie duch posiadać może, jest duchowe; jedynie przez obcość w samym sobie zdobywa duch siłę, aby być duchem. Dzieje Grecji okazują w swych początkach wędrówki i krzyżowanie plemion w części rdzennych, w części całkiem obcych; i właśnie Attyka, której naród osiągnąć miał najwyższy szczyt rozkwitu greckiego, była miejscem schronienia dla najróżniejszych plemion i szczepów. Każdy naród historyczny, z wyjątkiem państw azjatyckich, które stoją poza związkiem z dziejami powszechnemi, utworzył się w ten sposób. Tak więc Grecy, zarówno jak Rzymianie, rozwinęli się z *colluvies*, ze zlania najróżniejszych narodów. Nie można orzec, które z licznych narodowości, napotykanych w Grecji, właściwie były pierwotnie greckie, a które przywędrowały z obcych krain i części świata, epoka bowiem, o której mówimy, jest wogóle niehistoryczna i mglista. Głównym narodem w Grecji byli wówczas Pelazgowie; niewyraźne i sprzeczne wiadomości, jakie o nich posiadamy, uczeni starali się w najróżnorodniejszy sposób pogodzić, gdyż epoka mglista i ciemna stanowi szczególny przedmiot i podnietę dla uczoności. Jako najwcześniejsze punkty wschodzącej kultury

wyróżniają się Tracja, ojczyzna Orfeusza, a następnie Tesalja, krainy, które później pozostają w tyle. Z Ftiotis, ojczyzny Achillesa, pochodzi pospolita nazwa Hellenów, nazwa, która, według uwagi Tucydydesa, w tym szerszym znaczeniu nie występuje u Homera, zarówno jak nazwa barbarów, od których się Grecy jeszcze stanowczo nie odróżnili. Pozostawić trzeba historji specjalnej wyśledzenie poszczególnych plemion i ich przeobrażenia. Naogół przyjąć można, iż te plemiona i osobniki łatwo porzucały swój kraj, kiedy go przepełniało zbyt wielkie mnóstwo mieszkańców, a wskutek tego plemiona znajdowały się w stanie wędrówki i wzajemnej grabieży. Dotychczas jeszcze, powiada roztropny Tucydydes, Lakrowie Ozolijscy, Etolijczycy i Akarnańczycy prowadzą dawny tryb życia; utrzymał się też u nich z dawnego rozbójnictwa zwyczaj noszenia broni. O Ateńczykach powiada on, że byli pierwsi, którzy podczas pokoju składali broń. Przy takim stanie nie uprawiano wcale rolnictwa; mieszkańcy musieli nietylko bronić się od rozbójników, lecz prowadzić walkę z dzikiemi zwierzętami (jeszcze za czasów Herodota gnieździło się wiele lwów nad Nestem i Achelojem); później przedmiotem grabieży były zwierzęta oswojone, ale nawet kiedy rolnictwo było już bardziej rozpowszechnione, rabowano ludzi i sprzedawano jako niewolników. Ten pierwotny stan Greków odmalował Tucydydes dokładniej.

Grecja znajdowała się więc w stanie niepokoju, niepewności, rozbójnictwa, a jej narodowości były w nieustannej wędrówce.

Drugim żywiołem, na którym żył naród Hellenów, było morze. Przyroda ich kraju doprowadziła ich do tego istnienia ziemnowodnego i pozwoliła im swobodnie bujać na falach tak samo, jak się swobodnie rozwijali na lądzie, nie błądząc jak narodowości koczownicze i nie gnuśniejąc jak narody nadrzeczne. Rozbójnictwo morskie, nie handel, stanowiło główną treść ich żeglarstwa, a jak widzimy z Homera, nie było ono bynajmniej hańbiące. Minosowi przypisuje się stłumienie rozbójnictwa morskiego, a Kreta słynna jest jako

kraj, w którym stosunki ustaliły się najpierwej; tutaj właśnie nastąpił wcześnie stan, który odnajdujemy później w Sparcie, że była partja panująca i inna, która była zmuszona tamtej służyć i wykonywać pracę.

Wspominaliśmy dopiero o zmienności, jako żywiole ducha greckiego, wiadomo zaś, że początki kultury w Grecji związane są z przybyciem obcokrajowców. Ten początek życia moralnego Grecy przechowali we wdzięcznej pamięci w świadomości swojej, którą nazwać możemy mitologiczną; w mitologji zachowało się określone wspomnienie o wprowadzeniu rolnictwa przez Triptolemosa, pouczonego przez Cererę, zarówno jak o założeniu obrzędu małżeństwa i t. d. Prometeuszowi, którego ojczyzną był jakoby Kaukaz, przypisuje się, że pierwszy nauczył ludzi wydobywać ogień i robić z niego użytek. Ważne bardzo dla Greków było również wprowadzenie żelaza, i gdy Homer wspomina tylko o śpiżu, Eschylos nazywa żelazo scytyjskim. Należą tu także wprowadzenie drzewa oliwnego, sztuka przędzalnicza i tkacka, stworzenie konia przez Pozejdona.

Bardziej historyczne, niż te początki, jest przybycie obcokrajowców; istnieje podanie, jak różne państwa były założone przez obcokrajowców. Tak Ateny są założone przez Egipcjanina Cekropsa, którego dzieje okryte są jednak mrokiem. Ród Deukaljona, syna Prometeusza, związany jest z wyodrębnionemi plemionami. Wspomina się, dalej, o Pelopsie z Frygji, synie Tantala; o Danaosie z Egiptu, od którego pochodzą Akryzjusz, Danae i Perseusz. Pelops przybył jakoby z wielkim bogactwem do Peloponezu i zdobył tam sobie wielkie poważanie i potęgę. Danaos osiedlił się w Argos. Ważne jest zwłaszcza przybycie Kadmosa, pochodzenia fenicyjskiego, wraz z którym przywędrować miała do Grecji sztuka pisania; powiada o niej Herodot, że była fenicką, a dla podtrzymania tego twierdzenia przytoczone są dawne, wówczas jeszcze zachowane napisy. Kadmos miał, według podania, założyć Teby.

Widzimy więc kolonizację ludów oświeconych, które wyprzedziły już były Greków w kulturze; nie można jednak

porównywać tej kolonizacji z kolonizacją Anglików w Ameryce, ci bowiem nie zmieszali się z tubylcami, lecz ich wyparli, gdy tymczasem koloniści w Grecji zmieszali rzeczy wprowadzone z rdzennemi. Chwila, z którą się wiąże powstanie tych kolonji, sięga bardzo daleko wstecz i mieści się w czternastym i piętnastym wieku przed nar. Chr. Kadmos miał założyć Teby około r. 1490, w czasie, który przypada prawie wraz z wyjściem Mojżesza z Egiptu (1500 lat przed nar. Chr.). Wśród założycieli w Helladzie wymienia się także Amfiktjona: miał on założyć w Termopilach związek pomiędzy kilkoma drobnemi narodowościami Hellady właściwej i Tesalji, skąd powstał później wielki związek amfiktjoński.

Otóż ci cudzoziemcy utworzyli w Grecji trwałe ośrodki przez wzniesienie grodów i założenie domów królewskich. Mury, z których składały się te starożytne grody, zwane były w Argolidzie cyklopicznemi; znajdowano takie mury jeszcze w nowszych czasach, są bowiem wskutek swej trwałości niezniszczalne. Mury te są zbudowane w części z brył nieprawidłowych, pomiędzy któremi luki wypełniane były małemi kamieniami, w części ze starannie dopasowanych wielkich kamieni. Takie są mury Tyrynu i Micen. Dzisiaj jeszcze poznać można w Micenach bramę z lwem według opisu Pauzanjasza. O Pretusie, który panował w Argos, mówiło podanie, że przywiódł z sobą cyklopów, którzy zbudowali te mury. Istnieje jednak przypuszczenie, że wznieśli je starożytni Pelazgowie. W grodach, bronionych takiemi murami, książęta epoki bohaterskiej zakładali zazwyczaj swe siedziby. Godne uwagi są zwłaszcza budowane przez nich skarbce, jak np. skarbiec Minjasza w Orchomenie, Atreusza w Micenach. Otóż grody te były ośrodkami dla drobnych państw; zapewniały większe bezpieczeństwo rolnictwu, broniły handlu od rozboju. Wskutek powszechnego jednak rozbójnictwa morskiego, nie były one, jak donosi Tucydydes, umieszczone bezpośrednio nad morzem, nad którym dopiero później zjawiają się miasta. Z owych domów królewskich powstawała więc pierwsza ostoja współżycia. Stosunek książąt do poddanych i wzajemny

między sobą poznajemy najlepiej z Homera; stosunek ten opierał się nie na stanie prawnym, lecz na przewadze bogactwa, własności, uzbrojenia, odwagi osobistej, na wyższości wiedzy i mądrości a wreszcie pochodzenia i przodków; książęta bowiem, jako bohaterowie, byli uznawani za pochodzących z wyższego rodu. Narody były im poddane, nie dlatego, iżby różniły się od nich stosunkiem kastowym, lub były przez nich uciskane, lub były w stosunku patrjarchalnym, w którym zwierzchnik był tylko głową wspólnego rodu lub rodziny, ani wreszcie z wyraźnej potrzeby rządów prawnych, lecz tylko z ogólnej potrzeby trzymania się w łączności i posłuszeństwa dla władcy, który był przyzwyczajony do rozkazywania, bez zazdrości i złej woli względem niego. Książę posiada osobistą powagę, którą umie sobie nadać i umie jej bronić; ponieważ jednak jest to wyższość tylko osobniczo-bohaterska dzięki własnym zasługom, więc utrzymuje się niedługo. Widzimy też u Homera, jak zalotnicy Penelopy starają się posiąść majątek nieobecnego Odyseusza, nie uwzględniając w najmniejszej mierze jego syna. Kiedy Odyseusz przybywa do państwa podziemnego, Achilles zapytuje o swego ojca i wyraża mniemanie, że go już może wcale nie czczą, ponieważ jest stary. Obyczaje są jeszcze bardzo proste: książęta przygotowują sobie sami posiłek, a Odyseusz sam sobie buduje dom. W Iljadzie Homera widzimy króla królów, wodza wielkiego przedsięwzięcia narodowego, ale otaczają go inni możni panowie jako wolna rada; książę jest w poszanowaniu, ale musi wszystko tak urządzić, aby się innym podobało; pozwala sobie na przemoc względem Achillesa, ale ten wycofuje się za to z walki. Tak samo luźny jest stosunek poszczególnych wodzów do tłumu, w którym zawsze znajdują się jednostki, zdobywające sobie posłuch i poważanie. Narody walczą nie jako żołdacy księcia w jego bitwach, ani jako tępe niewolne stado, które jest tylko napędzane, ani we własnym interesie, lecz jako towarzysze swego czczonego naczelnika, jako świadkowie jego czynów i jego sławy i jako jego obrońcy, gdyby wpadł w niebezpieczeństwo. Zupełne podo-

bieństwo do tych stosunków przedstawia również świat bogów. Zeus jest ojcem bogów, ale każdy z nich posiada własną wolę, Zeus poważa ich, a oni jego; czasem ich wprawdzie złaje lub im zagrozi, słuchają go wtedy albo nadąsani idą w kąt; ale nie dochodzą do krańcowości, Zeus zaś postępuje naogół tak samo, ustępując jednemu w tym, drugiemu w owym, aby mogli być zadowoleni. Zarówno więc w ziemskim, jak olimpijskim świecie istnieje tylko luźna więź spójni; królestwo nie jest jeszcze monarchją, gdyż jej potrzeba rodzi się dopiero w późniejszym społeczeństwie.

W tym stanie, przy tych stosunkach zaszedł ten wybitny i wielki fakt, że cała Grecja zespoliła się dla jednego przedsięwzięcia narodowego, mianowicie dla wojny trojańskiej, a przez to powstał doniosły związek z Azją, który dla Greków był bardzo obfity w skutki. (Wyprawa Jazona do Kolchidy, o której również poeci wspominają i która poprzedzała owo przedsięwzięcie, jest w stosunku do niego czymś bardzo drobnym.) Jako powód tej wspólnej sprawy podawany jest fakt, że syn księcia azjatyckiego naruszył prawo gościnności przez porwanie żony przyjaciela, u którego był w gościnie. Agamemnon gromadzi książąt Grecji dzięki swej potędze i poważaniu; Tucydydes przypisuje jego powagę zarówno odziedziczonej władzy, jako też potędze morskiej (Homer, Ilj. 2, 108), w której miał znaczną przewagę nad innemi; zdaje się jednak, że zjednoczenie doszło do skutku bez przemocy, i wszystko dokonało się w prosty sposób za pomocą wpływów osobistych. Hellenowie zdobyli się na wystąpienie w łączności, jak nigdy później. Wynikiem ich wysiłków było zdobycie i zburzenie Troi, chociaż nie mieli zamiaru uczynić jej trwałą swą własnością. Nie nastąpiło więc, jako wynik zewnętrzny, zamieszkanie tych okolic; a z drugiej strony, zjednoczenie narodu dla tego czynu poszczególnego nie było trwałym zjednoczeniem politycznym. Ale poeta nadał wyobrażeniu narodu greckiego wieczny obraz ich młodości i ducha, i obraz tego pięknego bohaterstwa ludzkiego przyświecał później całemu ich rozwojowi i kulturze. Widzimy, że również w średniowieczu całe chrześcijaństwo połączyło się dla jednego celu, zdobycia świętego grobu, ale mimo wszystkich zwycięstw, przeszło to równie bezpłodnie. Pochody krzyżowe są wojną trojańską budzącego się właśnie chrześcijaństwa przeciwko prostej zrównoważonej w sobie jasności mahometanizmu.

Domy królewskie bądź ginęły wskutek indywidualnych okrucieństw, bądź stopniowo wygasały; nie było żadnej właściwej łączności moralnej pomiędzy niemi a narodami. Taki stosunek zachowują naród i domy królewskie również w tragiedji: naród jest chórem, jest bierny, bezczynny, bohaterowie dokonywają czynów i ponoszą winę. Niema między niemi nic wspólnego; naród nie ma władzy sądzenia, lecz odwołuje się tylko do bogów. Takie bohaterskie indywidualności, jak książęta, dlatego są tak wybitnie odpowiednie na przedmioty sztuki dramatycznej, że są samoistne i postanawiają indywidualnie, a nie kierują się ogólnemi prawami, ważnemi dla każdego obywatela; ich czyn i ich zguba są indywidualne. Naród ukazuje się w odosobnieniu od domów królewskich, te zaś uchodzą za coś odrębnego, coś wyższego, co w sobie swoje losy wywalcza i przecierpia. Godność królewska, gdy dokonała, czego miała dokonać, uczyniła się zbyteczną. Rody królewskie gubią się same albo upadają, bez nienawiści, bez walki ze strony ludów; pozostawia się raczej rodziny panujących w spokojnym użytkowaniu swego mienia, — oznaka, że następujące potym panowanie ludu nie będzie uważane za coś bezwzględnie różnego. Jak bardzo odskakują od tego dzieje innych epok!

Ten upadek domów królewskich następuje po wojnie trojańskiej, i wówczas zachodzą pewne zwiany. Peloponez został zdobyty przez Heraklidów, którzy sprowadzili stan spokojniejszy, nieprzerywany już wskutek bezustannych wędrówek narodowości. Historja wstępuje znowu w mrok, i jeżeli poszczególne zdarzenia wojny trojańskiej są nam dokładnie wiadome, to o doniosłych okolicznościach epoki następującej jesteśmy co do kilku wieków w niepewności. Nie wyróżnia tych okoliczności żadne wspólne przedsięwzięcie, jeżeli nie

będziemy za takie uważali tego, o którym opowiada Tucydydes, że mianowicie w wojnie Chalcydyjczyków w Eubei z Eretryjczykami uczestniczyło kilka narodowości. Miasta wegietują i odznaczają się najwyżej wojną z sąsiadami. W tym jednak wyodrębnieniu kwitną one zwłaszcza dzięki handlowi, — postęp, któremu ich rozdarcie przez pewne walki partyjne nie przeszkadza. Podobnie widzimy w średniowieczu, że miasta włoskie, które zarówno wewnętrznie, jak nazewnątrz znajdowały się w bezustannej walce, dochodzą do tak wysokiego rozkwitu. Wielkiego rozwoju miast greckich w owym czasie dowodzą także, według Tucydydesa, rozmieszczone we wszystkich stronach kolonje: tak Ateny zajęły pod swe kolonje Jonję i mnóstwo wysp; z Peloponezu zakładane były kolonje we Włoszech i Sycylji. Kolonje stawały się ze swojej strony pośredniemi macierzami, jak np. Milet, który założył wiele miast nad Propontem i morzem Czarnym. To wysyłanie kolonji, szczególnie w okresie po wojnie trojańskiej aż do panowania Cyrusa, jest zjawiskiem swoistym. Wytłumaczyć je można w następujący sposób. W niektórych miastach lud miał w rękach władzę rządzenia, rozstrzygając sprawy państwowe w najwyższej instancji. Otóż wskutek długotrwałego pokoju ludność i jej rozwój bardzo wzrosły, a najbliższym tego następstwem było nagromadzenie wielkiego bogactwa, z którym wiąże się zawsze zjawisko wielkiej nędzy i ubóstwa. Przemysłu w naszym znaczeniu nie było, a włości zostały w krótkim czasie zajęte. Mimo to część uboższej klasy nie dała się zepchnąć do życia w nędzy, gdyż każdy czuł się wolnym obywatelem. Jedynym więc środkiem zaradczym pozostała kolonizacja; cierpiący nędzę w kraju ojczystym mogli w innym kraju wyszukać sobie swobodne grunta i wyżywić się z rolnictwa jako wolni obywatele. Kolonizacja była więc środkiem zachowania w pewnej mierze równości między obywatelami; ale środek ten jest tylko paljatywem, gdyż pierwotna nierówność, oparta na różnicy majątkowej, przejawia się natychmiast znowu. Dawne namiętności powstały ze wznowioną siłą, i bogactwo było wkrótce wyzyskane dla panowania: w ten sposób powstali w miastach Grecji tyrani. Tucydydes powiada: Gdy Grecja wzrosła w bogactwo, powstali w miastach tyrani, i Grecy zaczęli gorliwiej oddawać się żegludze. W okresie Cyrusa dzieje Grecji nabierają właściwego zainteresowania; widzimy wtedy państwa w ich odrębnym charakterze. Na ten czas przypada też wykształcenie zróżnicowanego ducha greckiego; wraz z nim rozwijają się religja i ustrój państwowy, i oto te ważne momenty muszą nas teraz zająć.

Jeżeli śledzimy początki kultury greckiej, dostrzegamy przedewszystkim, że fizyczna właściwość ich kraju nie posiada takiej jedni charakterystycznej, nie tworzy takiej jednolitej masy, która wywiera przemożny nacisk na mieszkańców, lecz jest różnolita i brak jej wpływu rozstrzygającego. Dlatego też niema jednolitej spójni węzłów rodzinnych i związku narodowego, lecz wobec rozkawałkowanej przyrody i jej potęg ludzie są bardziej pozostawieni sobie samym i natężeniu swych słabych sił. Widzimy więc Greków podzielonych i odciętych, wypartych do dziedziny wewnętrznego ducha i osobistego męstwa, a przytym pobudzanych w najrozmaitszy sposób i trwożnych na wsze strony, zupełnie nieustalonych i rozproszonych względem przyrody, zawisłych od jej przypadkowości i troskliwie czujnych na zewnątrz; ale z drugiej strony, duchowo pochwytujących i przyswajających sobie tę zewnętrzność i mężnych oraz samodzielnych względem niej. Oto są proste pierwiastki ich kultury i religji. Jeżeli zbadamy ich wyobrażenia mitologiczne, to u ich podstawy tkwią przedmioty przyrodzone, ale nie w swej masie, lecz w odosobnieniu. Djana w Efezie (jest to przyroda jako macierz powszechna), Cybele i Astarte w Syrji — takie wyobrażenia ogólne pozostały azjatyckiemi i nie przeszły do Grecji. Albowiem Grecy nasłuchują tylko przedmiotów przyrodzonych i wyczuwają je z wewnętrznym pytaniem o ich znaczenie. Jak Arystoteles powiada, że punktem wyjścia filozofji jest zdumienie, tak też grecki ogląd przyrody wychodzi z tego zdumienia. Nie znaczy to, że duch napotyka coś nad-

zwyczajnego, co porównywa z czymś zwykłym; albowiem przez to samo niema jeszcze poglądu rozsądkowego na prawidłowy bieg przyrody, niema jeszcze rozwagi porównawczej; lecz pobudzony duch grecki zdumiewa się raczej nad przyrodzonością przyrody; nie zachowuje się względem niej bezmyślnie jako względem czegoś danego, lecz czegoś na razie duchowi obcego, do czego jednak posiada przewidujące zaufanie i wiarę, iż zawiera ono coś, co mu jest przyjazne i względem czego może się zachowywać dodatnio. Ten podziw i to przeczucie są tu kategorjami podstawowemi; jednakże Hellenowie nie zatrzymali się przy tych sposobach, lecz tę treść, o którą pyta przeczucie, wydobyli w określonym pytaniu, jako przedmiot świadomości. Przyroda uchodzi za coś przechodzącego przez ducha, który pośredniczy, nie za coś bezpośredniego; człowiek posiada przyrodę tylko jako podnietę, a znaczenie może mieć dla niego tylko to, co z niej uczynił duchowego. Ten duchowy początek nie powinien też być rozumiany jako objaśnienie, które my tylko czynimy, lecz jest obecny w mnóstwie samych wyobrażeń greckich. Pełne przeczucia, nasłuchujące, żądne znaczenia zachowanie się mamy w ogólnym obrazie Pana. Pan w Grecji nie jest przedmiotową całością, lecz czymś nieokreślonym, co jest zarazem związane z momentem podmiotowości; jest to powszechny dreszcz w ciszy lasów; dlatego czczony jest szczególnie w lesistej Arkadji (strach paniczny — to wyrażenie zwykłe dla strachu bezdennego). Pan, ów budziciel przerażenia, przedstawiany bywa, dalej, jako fletnista; rzecz nie ogranicza się tylko do wewnętrznego przeczucia, lecz Pan daje się słyszeć swą grą na piszczałce o siedmiu rurkach. W tym podaniu mamy z jednej strony coś nieokreślonego, co się jednak daje słyszeć, a z drugiej strony to, co jest słyszane, jest własnym podmiotowym wyobrażeniem i objaśnieniem słyszącego. Tak samo nasłuchiwali Grecy szmeru strumieni i zapytywali, co to ma oznaczać, znaczenie jednak nie jest przedmiotową zmyślnością strumienia, lecz podmiotową samego podmiotu, który następnie wynosi najadę do stopnia muzy. Najady czyli

strumienie są zewnętrznym początkiem muz. Ale nieśmiertelne pieśni muz nie są tym, co się słyszy, gdy się słucha szmeru strumieni, lecz są wytworami zmyślnie nasłuchującego ducha, który w swym podsłuchiwaniu sam w sobie tworzy. Wykładanie i objaśnienie przyrody i zmian przyrodzonych, wykazywanie w nich sensu i znaczenia, to czynność ducha podmiotowego, którą Grecy obdarzali nazwą μαντεία. Możemy ją ująć ogólnie jako pewien typ ustosunkowania się człowieka do przyrody. Do μαντεία należy tworzywo i wykładacz, który wydobywa treść znaczeniową. Platon wspomina o tym w stosunku do snów i szału, w który popada człowiek w chorobie; potrzeba wykładacza, μάντις, aby te sny i ten szał wytłumaczyć. Przyroda odpowiadała Grekowi na jego pytania: jest to trafne o tyle, że człowiek z własnego ducha odpowiadać musi na pytania przyrody. Obraz jest przeto czysto poetycki, gdyż duch tworzy znaczenie, które wyraża twór przyrodzony. Grecy wszędzie wymagają wykładania i tłumaczenia przyrody. W ostatniej księdze Odysei opowiada Homer, że kiedy Grecy byli całkowicie pogrążeni w żałobie z powodu Achillesa, powstał nad morzem wielki szum; Grecy już byli gotowi się rozbiec, gdy powstał doświadczony Nestor i objaśnił im to zjawisko. Tetyda, rzekł, przybywa ze swemi nimfami, aby opłakiwać śmierć swego syna. Kiedy wybuchnął mór w obozie Greków, kapłan Kalchas dał im wyjaśnienie: Apollo jest rozgniewany, że jego kapłanowi Chryzesowi nie zwrócono za wykup córki. Wyrocznia miała pierwotnie również tę samą formę wykładania. Najdawniejsza wyrocznia była w Dodonie (w okolicy obecnej Janiny). Herodot powiada, że pierwsze kapłanki tamtejszej świątyni pochodziły z Egiptu, jednakże świątynia ta podawana jest za starogrecką. Wróżbę dawał tam szmer liści świętego dębu. Były tam też zawieszone misy metalowe. Dźwięki uderzających o siebie mis były jednak całkiem nieokreślone i nie miały żadnego sensu przedmiotowego, lecz sens, znaczenie zjawiały się dopiero dzięki ujęciu przez człowieka. Tak samo kapłanki delfijskie, nieprzytomne, bez zmysłów, w upojeniu natchnienia (μανία) wydawały nie-

zrozumiałe dźwięki, i dopiero μάντις wkładał w nie określone znaczenie. W pieczarze Trofonjusza słychać było szmer wód podziemnych, ukazywały się twarze, — te niekreślone zjawiska otrzymały znaczenie również przez wykładającego ducha, który to ujął. Zaznaczyć jeszcze należy, że podnietami ducha są najpierw zewnętrzne zjawiska przyrodzone, później zaś zmiany również wewnętrzne, które zachodzą w samym człowieku, jak sny albo szał kapłanki delfijskiej, i te dopiero wykłada rozsądnie μάντις. Na początku Iljady Achilles burzy się przeciwko Agamemnonowi i już ma dobyć miecza, ale rychło wstrzymuje ruch swej ręki i opanowuje gniew, gdy przypomina sobie swój stosunek do Agamemnona. Poeta tłumaczy to, mówiąc: była to Pallas Atena (mądrość, rozwaga), która go wstrzymała. Kiedy Odyseusz u Feaków rzucił swój dysk dalej, niż inni, i jeden z Feaków okazał się usposobionym dla niego przyjaźnie, poeta poznaje w nim Pallas Atenę. Tym znaczeniem jest zatym wnętrze, sens, prawda, którą się uświadamia, i poeci byli w ten sposób nauczycielami Greków, przedewszystkim zaś był nim Homer. Μαντεία wogóle to poezja, nie dowolne fantazjowanie, lecz fantazja, która wkłada w przyrodzenie ducha i jest myślącą wiedzą. Duch grecki jest przeto naogół bez zabobonów, gdyż zmysłowość w myślowość przeobraża, tak iż wyznaczniki pochodzą z ducha; ale, jak zauważymy, zabobon przenika znowu z innej strony, jeżeli wyznaczniki dla sądzenia i działania czerpane są z innego źródła, niż z duchowości.

Pobudek ducha greckiego nie należy jednak ograniczać tylko do zewnętrznych i wewnętrznych, lecz trzeba do nich zaliczyć pierwiastki przekazane z obczyzny, kulturę już otrzymaną, bogów i nabożeństwa. Oddawna już toczył się spór o to, czy sztuki i religja Greków rozwinęły się samoistnie, czy dzięki pobudkom zzewnątrz. Jeżeli spór prowadzony jest przez zmysł jednostronny, jest on nie do rozwiązania; zarówno bowiem historycznym faktem jest to, że Grecy przejęli wyobrażenia z Indji, Syrji, Egiptu, jak i to, że wyobrażenia greckie są swoiste, a tamte obce. Tak samo powiada Herodot:

Homer i Hezjod stworzyli Grekom ród bogów i nadali bogom imiona, — wielkie słowa, któremi szczególnie Kreuzer wiele się zajmował, — ale z drugiej strony powiada znowu Herodot, że Grecja otrzymała imiona swych bogów z Egiptu i Grecy zapytywali w Dodonie, czy mają te imiona przyjąć. Wydaje się to sprzecznym, jest jednakże zupełnie zgodne, gdyż z tego, co otrzymali, Grecy uczynili coś duchowego. Strona przyrodzona, którą ludzie tłumaczą, jej wnętrze, istota jest początkiem bóstw wogóle. Tak samo jak w sztuce techniczną sprawność przejęli Grecy od Egipcjan, tak też i początek ich religji mógł przyjść do nich zzewnątrz, ale przez swego samoistnego ducha przeobrazili zarówno jedno, jak drugie.

Ślady takich obcych początków religji odkryć można wszędzie (Kreuzer w swej symbolice szczegółowo się tym zajmuje). Miłostki Zeusa wydają się czymś drobiazgowym, zewnętrznym, przypadkowym, ale można wykazać, że tkwią tu u podstawy obce wyobrażenia teogoniczne. Herkules jest wprawdzie u Hellenów tym duchowym pierwiastkiem ludzkim, który przez własną siłę czynu, dzięki dwunastu pracom, zdobywa sobie Olimp, obcą zaś ideą, tkwiącą tu u podstawy, jest słońce, które dokonywa swej wędrówki przez dwanaście znaków zodjaku. Misterja były tylko takiemi dawnemi początkami i nie zawierały z pewnością większej mądrości, niż ta, która już tkwiła w świadomości Greków. Dawni Ateńczycy byli wtajemniczeni w misterja, i tylko Sokrates nie dał się wciągnąć do inicjacji, ponieważ wiedział dobrze, iż nauka i sztuka nie powstają z misterjów i mądrość nie polega nigdy na tajemnicy. Prawdziwa nauka istnieje raczej na otwartym polu świadomości.

Jeżeli teraz streścimy, czym jest duch grecki, to jego podstawowym określeniem jest to, że wolność ducha jest uwarunkowana i znajduje się w istotnym stosuku do podniety przyrodzonej. Wolność grecka jest pobudzana przez coś obcego, a wolna jest przez to, że tę podnietę sa-

ma z siebie zmienia i przetwarza. Określenie to stoi pośrodku pomiędzy biernością człowieka (jaką spostrzegamy w zasadzie azjatyckiej, gdzie duchowość i bóstwo istnieją tylko w sposób przyrodzony) a nieskończoną podmiotowością jako czystą pewnością siebie, myślą, że jaźń stanowi podstawę wszystkiego, co ma obowiązywać. Duch grecki, jako coś pośredniego, wychodzi z przyrody i obraca ją w ustalanie siebie z siebie samego; duchowość nie jest przeto jeszcze bezwzględnie wolna, nie pochodzi w zupełności z siebie samej, nie jest pobudką samej siebie. Duch grecki bierze początek z przeczucia i zdumienia i kroczy dalej do ustalania znaczenia. Jednia taka wytwarza się również w samym podmiocie. Przyrodzoną stroną w człowieku jest serce, skłonność, namiętność, temperament; przekształcają się one w swobodną indywidualność, tak iż charakter nie stosuje się do ogólnych potęg moralnych, jako do obowiązków, lecz moralność jest swoistym bytem i chceniem zmysłów i poszczególnej podmiotowości. To właśnie czyni charakter grecki piękną indywidualnością, wytwarzaną przez ducha, ile że przekształca przyrodzenie w wyraz własny. Czynność ducha nie posiada tu jeszcze tylko tworzywa w nim samym, lecz potrzebuje podniet przyrodzonych i przyrodzonego tworzywa; nie jest wolną, samowyznaczającą się duchowością, lecz przyrodzeniem przekształconym w duchowość, — duchową indywidualnością. Duch grecki jest artystą-plastykiem, który kształtuje kamień dla dzieła sztuki. Przy tym kształtowaniu kamień nie pozostaje tylko kamieniem, i forma nie jest mu nadawana tylko zewnętrznie, lecz czyni go się nawet wbrew jego przyrodzeniu wyrazem duchowości i w ten sposób przekształca się go. I odwrotnie, artysta potrzebuje dla swych koncepcji duchowych kamienia, farb, form zmysłowych dla wyrażenia swej idei; bez takiego pierwiastka ani sam nie może sobie idei uświadomić, ani jej innym uprzedmiotowić, gdyż ona nie może mu stać się w myśli przedmiotem. — I egipski duch był tym pracownikiem w tworzywie, ale przyrodzenie nie było jeszcze podwładne duchowości; nie wyszedł

on poza zapasy i walki; przyrodzenie pozostało jeszcze przy sobie i było jedną stroną wytworu, jak w ciele Sfinksa. W pięknie greckim zmysłowość jest tylko znakiem, wyrazem, powłoką, w której się objawia duch.

Dodać jeszcze należy, że duch grecki, będąc tym przekształcającym kształcicielem, widzi się wolnym w swych wytworach; jest bowiem twórcą, one zaś są tak zwanym dziełem ludzkim. Ale nietylko tym: są ponadto wiekuistą prawdą i potęgami ducha samego w sobie i przez się, i są zarówno niestworzone, jak i stworzone przez człowieka. Człowiek ma poważanie i cześć dla tych obrazów i kształtów, dla tego Zeusa w Olimpji i dla tej Pallady w grodzie, tak samo dla tych praw państwowych i obyczajów; ale on, człowiek, jest łonem macierzystym, które je poczęło, jest piersią, która je wykarmiła, jest duchowością, która je wychowała ku wielkości i czystości. Ma z nich przeto radość i sam nietylko jest wolny, lecz swej wolności świadomy; cześć dla człowieczeństwa pochłonięta jest w ten sposób przez cześć dla boskości. Ludzie czczą bóstwo samo w sobie i przez się, ale zarazem jako swój czyn, swój wytwór i swoje istnienie: tak bóstwo otrzymuje cześć pośrednio przez cześć dla człowieczeństwa, a człowieczeństwo pośrednio przez cześć dla bóstwa.

Tak się określa piękna indywidualność, która stanowi ośrodek charakteru greckiego. Należy teraz bliżej zbadać poszczególne promienie, w których urzeczywistnia się to pojęcie. Wszystkie one tworzą dzieła sztuki; możemy je ująć jako wytwór potrójny: jako dzieło sztuki podmiotowe, to znaczy, jako twór samego człowieka; jako dzieło sztuki przedmiotowe, to znaczy, jako ukształtowanie świata bogów; wreszcie, jako dzieło sztuki polityczne, forma ustroju politycznego i stanowiska w nim jednostek.

KSIĘGA DRUGA.

Wytwory pięknej indywidualności.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Podmiotowe dzieło sztuki.

Potrzeby swoje względem przyrody zewnętrznej zastosowuje człowiek w sposób praktyczny i zaspakajając je lub usuwając, postępuje pojednawczo. Ale przedmioty przyrodzone są potężne i stawiają różnorodny opór. Aby je ujarzmić, człowiek podsuwa inne rzeczy przyrodzone, zwraca więc przyrodę przeciwko samej przyrodzie i wynajduje narzędzia do tego celu. Te wynalazki ludzkie należą do ducha i takie narzędzie powinno się cenić wyżej, niż przedmiot przyrodzony. Widzimy też, że Grecy umieją je szczególnie cenić; u Homera bowiem bije w oczy radość ludzi z tego powodu. Z powodu buławy Agamemnona opowiada się obszernie o jej powstaniu; z przyjemnością wzmiankuje się o drzwiach, które się obracają w zawiasach, o zbrojach i sprzętach. Zaszczyt wynalazków ludzkich dla ujarzmienia przyrody przypisywany jest bogom.

Ale, z drugiej strony, człowiek używa przyrody dla ozdoby, która ma to znaczenie, że jest oznaką bogactwa albo tego, co człowiek uczynił z siebie. Widzimy, że u Greków homeryckich taka potrzeba ozdoby jest bardzo rozwi-

nięta. Barbarzyńcy i ludy okrzesane stroją się; ale barbarzyńcy pozostają tylko przy strojeniu się, t. zn. ich ciało ma się podobać tylko przez swą zewnętrzność. Przeznaczeniem ozdoby jest być ozdobą czegoś innego, mianowicie ciała ludzkiego, w którym człowiek przebywa bezpośrednio i powinien je, tak jak przyrodę wogóle, przekształcić. Najbliższą zatym potrzebą duchową jest wykształcenie ducha w doskonały narząd dla woli, a ta umiejętność może być z jednej strony znowu środkiem do innych celów, z drugiej strony może się okazać sama celem. Otóż u Greków znajdujemy ten nieskończony popęd jednostek do okazania siebie i rozkoszowania się swą okazałością. Podstawą ich stanu pokojowego nie jest rozkosz zmysłowa, tak samo nie jest nią związana z tym zależność i tępość zabobonu. Grecy są zbyt silnie podnieceni, nazbyt na swojej indywidualności oparci, aby czcić poprostu przyrodę taką, jaka się im przedstawia w swej potędze i dobroci. Stan pokoju, po zniesieniu życia rozbójniczego i zapewnieniu sobie, wobec hojnej przyrody, bezpieczeństwa i wolnego czasu, skierował ich do poczucia własnego, do czci dla siebie. Jak z jednej strony są oni zbyt silnemi indywidualnościami, aby ich mógł ujarzmić zabobon, tak też nie są próżni. Raczej muszą naprzód wydobyć rzecz istotną, zanimby miała się stać dla nich przyczyną próżności. Radosne samopoczucie względem zmysłowego przyrodzenia i potrzeba nietylko zadowolenia siebie, lecz i okazania siebie, a przez to uzyskania znaczenia i upajania się sobą, — oto, co stanowi główne określenie i główną potrzebę Greków. Swobodnie, jak ptak śpiewający w powietrzu, tak tylko uzewnętrznia tu człowiek to, co tkwi w jego nieskrępowanym przyrodzeniu ludzkim, aby się przez takie uzewnętrznienie ujawnić i pozyskać uznanie.

Jest to podmiotowy sztuki greckiej początek, w którym człowiek wyrabiał cielesność swoją w dzieło sztuki, w swobodnym pięknym ruchu i silnej zręczności. Grecy sami się wpierw uczynili postaciami pięknemi, zanim je wyrażali przedmiotowo w marmurze i malowidłach. Nie a-

pasy w grach, w których każdy okazuje, czym jest, są bardzo dawne. W sposób wspaniały opisuje Homer gry Achillesa na cześć Patrokla, ale w całej jego poezji niema wzmianki o posągach bogów, pomimo że wzmiankuje o świątnicy w Dodonie i skarbcu Apollona. U Homera gry polegają na zapasach i walce na pięści, na biegu, kierowaniu rumakami i wozami, rzucaniu dyska albo włóczni i strzelaniu z łuku. — Z ćwiczeniami temi wiąże się taniec i śpiew dla uzewnętrznienia i użycia radosnej towarzyskiej wesołości, sztuki, które również rozkwitły w piękno. Na tarczy Achillesa Hefajstos przedstawia między innemi, jak piękni młodzieńcy i dziewczęta tak szybko poruszają wyćwiczonemi nogami, jak garncarz obraca swój krążek. Tłum stoi naokoło w zachwycie, boski pieśniarz towarzyszy śpiewowi na harfie, a dwaj główni tancerze kręcą się w środku korowodu.

Te gry i sztuki z ich rozkoszą i poszanowaniem były z początku tylko sprawą prywatną i były urządzane w szczególnych okolicznościach; w następstwie stały się jednak sprawą narodową i były ustalone w określonych terminach i określonych miejscach. Oprócz gier olimpijskich w świętej krainie Elidzie obchodzono jeszcze w różnych miejscach gry istmijskie, pityjskie i nemejskie.

Jeżeli się teraz przyjrzymy wewnętrznemu charakterowi tych gier, to widzimy przedewszystkim, że gry przeciwstawiają się powadze, zależności i nędzy. W takich zapasach, biegach, walkach nie było żadnej powagi; nie tkwiła w tym żadna konieczność obrony, żadna potrzeba walki. Praca jest poważna ze względu na potrzebę: ja albo przyroda musimy zginąć; jeżeli jedno ma trwać, drugie musi upaść. W porównaniu jednak z tą powagą, gra jest powagą wyższą, gdyż przyroda jest tu dorojona do ducha, i jeżeli nawet w tych zapasach podmiot nie dochodzi do najwyższej powagi myśli, to przecież w tym ćwiczeniu cielesności człowiek okazuje swoją wolność, przez to mianowicie, że przekształcił ciało w narząd ducha.

W jednym ze swoich narządów, w głosie, posiada człowiek bezpośrednio pierwiastek, który dopuszcza i wymaga szerszej treści, niż sama tylko zmysłowa obecność. Widzieliśmy, jak śpiew związany jest z tańcem i jemu służy. Ale później śpiew uniezależnia się i wymaga narzędzi muzycznych do towarzyszenia mu; mimo to, nie staje się wówczas śpiewem bez treści, jak modulacje ptaka, które mogą wprawdzie przemawiać do uczucia, ale nie mają treści przedmiotowej; lecz wymaga treści, która jest wytwarzana z wyobrażenia i ducha i kształtuje się następnie dalej w przedmiotowe dzieło sztuki.

ROZDZIAŁ DRUGI.

Przedmiotowe dzieło sztuki.

Kiedy chodzi o treść pieśni, powiedzieć należy, że istotną i bezwzględną jest treść religijna. Widzieliśmy, jakie jest pojęcie ducha greckiego; otóż religja polega tylko na tym, że to pojęcie, jako istotne, staje się jej przedmiotem. Według tego pojęcia, bóstwo będzie zawierało potęgę przyrody tylko jako swój pierwiastek, który jest przeobrażany w potęgę duchową. Podźwięk analogji z tym pierwiastkiem przyrody, jako początkiem, zachowuje się jeszcze tylko w wyobrażeniu potęgi duchowej, gdyż Grecy czcili boga jako duchowość. Nie możemy więc ujmować boga greckiego tak, jak indyjskiego, że treścią jego jest jakaś potęga przyrody, w której postać ludzka przedstawia tylko formę zewnętrzną, lecz treścią jest sama duchowość, a przyrodzenie stanowi tylko punkt wyjścia. Z drugiej jednak strony, powiedzieć musimy, że bóg Greków nie jest jeszcze bezwzględnym duchem wolnym, lecz duchem w szczególny sposób, w ograniczeniu ludzkim, za-

wisłym jako określona indywidualność od warunków zewnętrznych. Przedmiotowo pięknemi indywidualnościami są bogowie Greków. Duch boga ma tu tę właściwość, że jeszcze nie jest sam duchem dla siebie, lecz istnieje, objawia się jeszcze zmysłowo, ale w ten sposób, że zmysłowość nie jest jego substancją, lecz tylko pierwiastkiem jego objawienia. Pojęcie to musi być dla nas kierowniczym przy rozważaniu mitologji greckiej, i musimy się go trzymać tym bardziej, że w części dzięki nauce, która nagromadziła nieskończony materjał, w części dzięki rozkładającemu oderwanemu rozsądkowi, mitologja ta, zarówno jak dawniejsza historja grecka, stała się polem największych nieporozumień.

W pojęciu ducha greckiego znaleźliśmy oba pierwiastki, przyrodę i ducha, w tym stosunku, że przyroda stanowi tylko punkt wyjścia. To obniżenie przyrody jest wyrażone w mitologji greckiej jako punkt zwrotny całości, jako wojna bogów, jako powalenie Tytanów przez ród Zeusa. Przedstawione jest tu przejście od ducha wschodniego do zachodniego, gdyż Tytani są przyrodzeniem, istotami przyrodzonemi, którym się wydziera władzę. Są oni wprawdzie czczeni później jeszcze, ale nie jako rządzący, są bowiem wygnani na kraniec ziemi. Tytanami są siły przyrody, Uranos, Gea, Oceanos, Selene, Heljos i t. d. Chronos jest panowaniem oderwanego czasu, który pożera własne dzieci. Dzika siła rozrodcza zostaje powstrzymana, i Zeus występuje jako głowa nowych bogów, którzy mają znaczenie duchowe i sami są duchami (17). Nie można tego przejścia wyrazić w sposób bardziej określony i naiwny, niż tutaj; nowe królestwo bogów głosi, że właściwe ich przyrodzenie ma charakter duchowy.

Drugą sprawą jest to, że nowi bogowie zachowują w sobie momenty przyrodzone, a przeto określony stosunek do sił przyrody, tak jak już wyżej zaznaczono. Zeus posiada swe błyskawice i chmury, Hera jest rodzicielką przyrodzenia, macierzą stawającego się życia; ale dalej, Zeus jest bogiem politycznym, obrońcą moralności i gościnności. Oceanos jest jako taki tylko siłą przyrody; Pozejdon zaś ma w sobie wpraw-

dzie dzikość żywiołu, jest jednak przytym postacią moralną: budował mury i stworzył konia. Heljos jest słońcem jako żywioł przyrody. To światło, w analogji do ducha, zostało przeobrażone w samowiedzę, i z Heljosa powstał Apollo. Nazwa Λύκειος wskazuje na związek ze światłem; Apollo był pasterzem u Admeta, ale swobodne woły były dla Heljosa święte; jego promienie, przedstawione jako strzały, zabijają Pytona. Idea światła, jako tkwiąca u podstawy siła przyrody, nie da się usunąć z tego bóstwa, zwłaszcza dlatego, że inne jego przymioty łatwo się z nią wiążą, i objaśnienia Müllera oraz innych, którzy owej podstawie zaprzeczają, są zbyt dowolne i odległe. Apollo jest bowiem wróżbitą i jasnowidzem, oświetlającym wszystko słońcem; jest dalej uzdrowicielem i dawcą mocy, jako też niszczycielem, zabija bowiem ludzi; jest odkupicielem i obrońcą np. wobec Eumenid, dawnych bóstw podziemnych, pilnujących twardego surowego prawa; sam on jest czysty, nie posiada małżonki, lecz tylko siostrę i nie jest uwikłany, jak Zeus, w wiele brzydkich historji; jest dalej jasnowidzem i wyrazicielem, piewcą i przewodnikiem muz, jak słońce, które prowadzi harmonijny korowód gwiazd.— Tak samo najady stały się muzami. Macierz boża Cybele, czczona jeszcze w Efezie jako Artemida, jest nie do poznania jako Artemida u Greków, niepokalana łowczyni, polująca na zwierzynę. Gdyby kto powiedział, że to przeobrażenie przyrodzenia w duchowość należy do naszego albo greckiego alegoryzowania, to przeciwko temu przytoczyć można, że ta przemiana przyrodzenia w duchowość jest właśnie duchem greckim. Epigramaty Greków zawierają takie przejście od zmysłowości do ducha. Tylko oderwany rozsądek nie potrafi ująć tej jedni przyrodzenia i ducha.

Następnie, bogowie, jako indywidualności, nie mogą być ujmowani jako abstrakcje, jak np. wiedza, jedność, czas, niebo, konieczność. Treścią tych bogów nie są takie abstrakcje; nie są oni wcale alegorjami, nie są bynajmniej istotami abstrakcyjnemi, obarczonemi wieloma właściwościami, jak Horacjuszowa *necessitas clavis trabalibus* (18). Również nie

są bogowie symbolami, gdyż symbol jest tylko znakiem, znaczeniem czegoś innego. Bogowie greccy sami przez się wyrażają to, czym są. Wieczny spokój i myśląca jasność w głowie Apollona nie jest symbolem, lecz wyrazem, w którym bóg się zjawia i ukazuje obecnym. Bogowie są podmiotami, konkretnemi indywidualnościami; istota alegoryczna nie ma wcale własności, lecz sama jest tylko własnością. Bogowie są, dalej, odrębnemi charakterami, gdyż w każdym z nich przeważa jakiś wyznacznik, jako charakterystyczny; byłaby jednak daremną chęć ujęcia tego koła charakterów w całokształt. Zeus panuje wprawdzie nad innemi bogami, ale nie siłą prawdziwą, tak iż pozostają oni swobodni w swej odrębności. Ponieważ do bogów należała cała treść duchowa i moralna, więc jedność, postawiona nad niemi, musiała być z konieczności abstrakcyjną; była więc bezkształtnym i beztreściwym fatum, koniecznością, której smutek na tym polegał, że była bezduszna, gdy tymczasem bogowie znajdują się w przyjaznym stosunku do ludzi, ponieważ są istotami duchowemi. Pojęcie wyższe, gdy tę jedność uświadamia się jako Boga, jednego ducha, było Grekom jeszcze nieznane.

Ze względu na przypadkowość i odrębność, tkwiące w bogach greckich, powstaje pytanie, gdzie należy szukać zewnętrznego źródła tej przypadkowości. Z jednej strony, powstaje ona wskutek cech miejscowych, wskutek rozproszonego początku życia greckiego, które się punktualizuje i sprowadza przeto natychmiast wyobrażenia miejscowe. Bogowie miejscowi są samotni i obejmują znacznie większy zakres, niż kiedy później wstępują do rzeszy bogów i schodzą do bardziej ograniczonego pola; są wyznaczani według szczególnej świadomości i odrębnych wydarzeń tych dzielnic, w których się zjawiają. Istnieje mnóstwo Herkulesów i Zeusów, którzy posiadają historję miejscową, podobnie do bogów indyjskich, którzy także posiadają w różnych miejscach świątynie ze swoistą historją. Tak samo jest ze świętemi katolickiemi i legiendami o nich, tu jednak punkt wyjścia stanowi nie miejscowość, lecz np. jedna Matka Boska, która potym dopiero przechodzi do najróżniejszych miejscowości. Grecy opowiadają o swych bogach najweselsze i najładniejsze historje, którym niema końca, bo w żywym duchu Greków coraz nowe wytryskały pomysły.

Drugim źródłem początku odrębności jest religja przyrodzona, której opisy dochowały się w mitach greckich, ale też przerodziły się tam i przekształciły. Sprawa zachowania się mitów pierwotnych prowadzi do słynnego rozdziału o misterjach, o których wzmiankowaliśmy już wyżej. Misterja Greków są czymś, co jako rzecz nieznana, wskutek uprzedzenia co do ich głębokiej mądrości, pociągało ku sobie ciekawość wszystkich czasów. Przedewszystkim zauważyć trzeba, że ta starożytność i początkowość, właśnie wskutek tego, że stanowi początek, nie jest czymś wybitnym, lecz podrzędnym, że w tych tajemnicach nie były wyrażone najczystsze prawdy i nie nauczano w nich, jak mniemało wielu, jedności Boga w przeciwieństwie do wielości bogów. Misterja były raczej dawnemi nabożeństwami, i zarówno niehistoryczną, jak nierozumną jest chęć odszukania tam głębokich filozofemów, gdyż, przeciwnie, treścią ich były tylko idee przyrodzone, surowe wyobrażenia o powszechnych przemianach w przyrodzie i o powszechnej żywotności. Jeżeli się zestawi cały materjał historyczny, który tu wchodzi w grę, otrzymamy konieczny wynik taki, że misterja nie stanowiły całokształtu nauk, lecz były tylko zmysłowemi ceremonjami i przedstawieniami, które polegały tylko na symbolach powszechnych działań przyrody, jak np. stosunku ziemi do zjawisk niebieskich. U podstawy wyobrażeń Cerery i Prozerpiny, Bachusa i jego pochodu tkwiła jako rzecz główna powszechność przyrody, resztę zaś stanowiły ciemne historje i przedstawienia, których głównym motywem była siła życiowa i jej przemiany. Przebiegu analogicznego do przyrody musi dokonać i duch; musi się bowiem dwukrotnie narodzić, to znaczy zaprzeczyć w sobie siebie; tak więc, choć słabo, przypominają przedstawienia w misterjach przyrodę ducha. Miały one w sobie dla Greków coś wzbudzającego przerażenie; albowiem

człowiek czuje przyrodzoną trwogę, kiedy widzi, że jest jakieś znaczenie w formie, która jako zmysłowa tego znaczenia nie wyraża, a przez to odpycha i pociąga, przez przewijający się sens budzi przeczucia, ale zarazem przez odstraszającą formę budzi przerażenie. Oskarżano Eschylosa, że w swych tragiedjach sprofanował był misterja. Nieokreślone wyobrażenia i symbole misterjów, gdzie pełnia znaczenia jest tylko przeczuwana, należą do jakiegoś innego gatunku, niż jasne czyste postaci i grożą im zgubą, wskutek czego bogowie sztuki pozostają w odosobnieniu od bogów misterjów, i oba światy muszą być ściśle od siebie oddzielone.

Większość bogów otrzymali Grecy z obczyzny, jak to Herodot wyraźnie opowiada o Egipcie; ale te obce mity były przez Greków przeobrażone i uduchowione, i to, co przeszło z teogonji obcokrajowych, w ustach Hellenów przerobione zostało w historję, która w stosunku do bogów stanowiła często obmowę. Tak też zwierzęta, które u Egipcjan uchodzą jeszcze za bogów, Grecy sprowadzali do zewnętrznych znaków, występujących obok boga duchowego. Wraz z odrębnościami swego charakteru bogowie greccy są przedstawiani po ludzku, a ten antropomorfizm wystawiany bywa, jako ich brak. Wbrew temu należy tu zaraz powiedzieć, że w bogach greckich człowiek, jako pierwiastek duchowy, wyraża prawdę, a przez to dochodzą oni do stanowiska, przewyższającego wszystkich bogów przyrodzonych i wszystkie abstrakcje jednej najwyższej istoty. Z drugiej strony, jako wyższość bogów greckich przytaczane bywa to, że przedstawiani są jako ludzie, gdy tymczasem Bogowi chrześcijańskiemu jakoby tego brak. Schiller powiada:

Że bogowie byli bardziej ludzcy,
Ludzie byli bardziej boscy.

Ale nie można bogów greckich uważać za bardziej ludzkich, niż Bóg chrześcijański. Chrystus jest o wiele bardziej człowiekiem: żyje, umiera, cierpi śmierć na krzyżu, co jest nieskończenie bardziej ludzkie, niż człowiek piękna greckiego. Co się jednak tyczy wspólności religji greckiej i chrześcijańskiej, można o obu powiedzieć, że jeżeli Bóg ma się objawić, przyrodzenie jego musi być przyrodzeniem ducha, którym dla przedstawienia zmysłowego jest w istocie człowiek, gdyż żadna inna postać nie jest zdolna występować jako duchowość. Bóg objawia się wprawdzie w słońcu, w górach, w drzewach, we wszystkim, co żyje, ale ten objaw w przyrodzie nie jest postacią ducha, Bóg jest wówczas spostrzegany raczej wewnątrz podmiotu. Jeżeli Bóg ma wystąpić w wyrazie odpowiednim, to może to być tylko postać ludzka, gdyż z niej promieniuje duchowość. Gdybyśmy jednak zapytali, czy Bóg musi się objawiać? na pytanie to musielibyśmy koniecznie odpowiedzieć twierdząco, gdyż niema nic istotnego, co się nie objawia. Prawdziwym brakiem religji greckiej w porównaniu z chrześcijańską, jest to, że w niej objaw stanowi najwyższy sposób, wogóle całość bóstwa, gdy tymczasem w religji chrześcijańskiej objawienie pojmuje się tylko jako moment boskości. Bóg objawiony tutaj umarł, stawia go się jako znoszącego siebie; dopiero jako zmarłego przedstawia się Chrystusa jako siedzącego po prawicy Boga. Natomiast bóg grecki jest dla Hellenów wieczny tylko w objawie, w marmurze, kruszcu albo drzewie, lub też w wyobrażeniu jako obraz fantazji. Dlaczegóż jednak nie objawił im się Bóg ucieleśniony? Ponieważ człowiek miał znaczenie, poszanowanie i godność tylko jako bardziej wyrobiony i urobiony dla wolności pięknego zjawiska, forma i postać bóstwa były więc wytworzone przez szczególny podmiot. Jest to jeden z pierwiastków ducha, że siebie wydobywa, że czyni siebie tym, czym jest; drugim jego pierwiastkiem jest to, że pierwotnie jest wolny i wolność jest jego przyrodzeniem i pojęciem. Grecy jednak, ponieważ nie ujęli jeszcze siebie myślowo, nie znali jeszcze ducha w jego ogólności, nie znali jeszcze pojęcia człowieka ani samej w sobie jedni przyrodzenia boskiego i ludzkiego według idei chrześcijańskiej. Dopiero pewny siebie, wewnętrzny duch może znieść swobodne usunięcie strony zjawiskowej i posiada pewność zaufa-

nia przyrodzenia boskiego czemuś Jedynemu. Niema już potrzeby dorabiania wyobraźnią przyrodzenia do duchowości, aby boskość utrzymać i jednię zewnętrznie sobie uzmysłowić, lecz gdy wolna myśl myśli o zewnętrzności, może ją pozostawić, jak jest: bo myśli o tym zjednoczeniu skończoności i nieskończoności i uważa je nie za przypadkowe zjednoczenie, lecz za Absolut, za samą wieczną Ideę. Ponieważ podmiotowość nie jest jeszcze przez ducha greckiego ujęta w jej głębi, więc niema w nim jeszcze prawdziwego pojednania, i duch ludzki nie jest jeszcze absolutnie usprawiedliwiony. Brak ten okazał się już w tym, że ponad bogami stoi fatum, jako czysta podmiotowość; i w tym jeszcze ten brak się okazuje, że ludzie biorą postanowienia nie z siebie samych, lecz od swych wyroczni. Ludzka tudzież boska podmiotowość nie czerpie jeszcze, jako nieskończona, absolutnego postanowienia z siebie samej.

ROZDZIAŁ TRZECI.

Polityczne dzieło sztuki.

Państwo jednoczy obie rozpatrzone strony podmiotowego i przedmiotowego dzieła sztuki. W państwie duch nie jest tylko przedmiotem jako duch boski, nie jest wykształcony tylko podmiotowo w piękną cielesność, lecz jest duchem żywym i powszechnym, a zarazem samowiednym duchem poszczególnych jednostek.

Tylko demokratyczny ustrój był odpowiedni dla tego ducha i dla tego państwa. Widzieliśmy na Wschodzie despotyzm w świetnym rozwoju, jako ukształtowanie dla krajów wschodnich odpowiednie; w niemniejszym stopniu ma przeznaczenie historyczne forma demokratyczna w Grecji. W Grecji mianowicie istnieje wolność jednostki, ale nie doszła ona jeszcze do tej abstrakcji, że podmiot zależy wręcz

od substancji, państwa jako takiego, lecz wola jednostkowa jest w niej wolna w całej swej żywości i według swojej odrębności stanowi działalność substancji. W Rzymie zobaczymy, przeciwnie, jaskrawe panowanie nad jednostkami, w królestwie giermańskim zobaczymy monarchję, w której jednostka uczestniczy i współdziała nie tylko z monarchą, lecz z całym ustrojem monarchicznym.

Państwo demokratyczne nie jest patrjarchalne, nie spoczywa na niewyrobionym jeszcze zaufaniu, lecz należą do niego prawa jak również świadomość podwaliny prawnej i moralnej, jak wreszcie to, że te prawa uświadamiane są jako pozytywne. W epoce królów nie było jeszcze w Helladzie życia politycznego, i nieznaczne były też ślady prawodawstwa. W okresie jednak od wojny Trojańskiej do czasów mniej więcej Cyrusa, objawiła się potrzeba prawodawstwa. Pierwsi prawodawcy znani są pod nazwą siedmiu mędrców, przez co nie należy bynajmniej rozumieć sofistów i nauczycieli mądrości, którzyby świadomie wykładali o rzeczach słusznych i prawdziwych, lecz tylko ludzi myślących, których myśl nie doszła przecież jeszcze do właściwej nauki. Są to ludzie praktyki politycznej, a wspomniano już przedtym o dwuch dobrych radach, jakie dwaj z nich, Tales z Miletu i Bias z Prieny, dali miastom jońskim. Ateńczycy polecili Solonowi nadać im prawa, gdyż te, które posiadali, już nie były wystarczające. Solon dał Ateńczykom ustrój karny, dzięki któremu wszyscy otrzymali równe prawa, jednakże demokracja nie stała się przez to zupełnie abstrakcyjną. Głównym momentem w demokracji jest zamysł moralny. Cnota jest podstawą demokracji, powiada Montesqieu; zdanie to jest równie ważne, jak prawdziwe w stosunku do poglądu, jaki się urabia o demokracji. Dla jednostki rzeczą istotną jest tutaj substancjalność prawa, sprawa państwowa, dobro powszechne; ale tylko jako obyczaj, w formie woli przedmiotowej, tak iż moralności w znaczeniu właściwym, wewnętrznego przekonania i zamiaru jeszcze tu niema. Prawo istnieje, co do swej treści, jako prawo o wolności i jest rozumne i waż-

ne, będąc prawem, według swego bezpośredniego znaczenia. Jak w pięknie zawarty jest jeszcze pierwiastek przyrodzony, w zmysłowej jego stronie, tak też w tej moralności prawa są rodzajem konieczności przyrodzonej. Grecy pozostają w obrębie piękna i nie osiągają jeszcze wyższego punktu prawdy. Kiedy obyczaj i przyzwyczajenie są formą, w której rzecz słuszna jest pożądana i wykonywana, są one czymś trwałym i nie mają jeszcze w sobie wroga nieśmiertelności, rozważania i podmiotowości woli. Dlatego dobro społeczeństwa może być poddawane woli i uchwale obywateli, — i musi to być podstawą ustroju greckiego; albowiem niema jeszcze wcale zasady, któraby mogła sprzeciwiać się dobrowolnej obyczajności i przeszkadzać w jej urzeczywistnieniu. Ustrój demokratyczny jest tu jedynie możliwy: obywatele nie są jeszcze świadomi odrębności, a przeto i zła; wola przedmiotowa w nich się nie załamuje. Atena, bogini, jest samemi Atenami, t. zn. rzeczywistym i konkretnym duchem obywateli. Bóg przestaje w nich przebywać dopiero wówczas, kiedy wola skierowała się na siebie, do swego przybytku wiedzy i sumienia, i ustaliła nieskończony rozdział podmiotowości i przedmiotowości. Oto jest właściwe stanowisko ustroju demokratycznego; jego uprawnienie i bezwzględna konieczność spoczywa na tej jeszcze immanentnej przedmiotowej moralności. W nowożytnych wyobrażeniach o demokracji tego uprawnienia niema: interesy gminy, sprawy publiczne powinny być roztrząsane i rozstrzygane przed naród; jednostki powinny radzić, wypowiadać swe mniemania, oddawać głosy, właśnie dlatego, że interesy państwowe i sprawy publiczne są ich interesami i sprawami. Wszystko to jest zupełnie słuszne, ale istotna okoliczność i różnica polega na tym, kto są te jednostki. Bezwzględne uprawnienie mają one tylko o tyle, o ile ich wola jest jeszcze wolą przedmiotową, a nie chce tego lub owego, nie jest tylko dobrą wolą. Albowiem dobra wola jest czymś prywatnym, polega na moralności jednostek, na ich przekonaniu i życiu wewnętrznym. Wolność podmiotowa, która stanowi zasadę i swoistą postać wolności w naszym świecie, bezwzględną podstawę naszego państwa i naszego życia religijnego, mogła być właśnie zgubą dla Grecji. Życie wewnętrzne było dość blizkie duchowi greckiemu, wkrótce też musiał do niego dotrzeć; ale pchnęło ono jego świat do zguby, albowiem ustrój nie był obliczony na ten kierunek i nie znał jego wymagań, ponieważ go w ustroju nie było. O Grekach w pierwszej i prawdziwej postaci ich wolności możemy twierdzić, że nie posiadali sumienia; panowało u nich przyzwyczajenie do życia dla ojczyzny, bez dalszych rozważań. Państwa abstrakcyjnego, które dla naszego rozsądku jest rzeczą istotną, nie znali, lecz celem była dla nich żywa ojczyzna: te Ateny, ta Sparta, te świątynie, te ołtarze, ten sposób współżycia, to koło współobywateli, te obyczaje i zwyczaje. Ojczyzna była dla Greka koniecznością, bez której nie mógł żyć. Dopiero sofiści, nauczyciele mądrości, wprowadzili rozważania podmiotowe i nową naukę, naukę, że każdy powinien postępować według własnego przekonania. Z chwilą wystąpienia rozwagi, każdy ma swe własne mniemanie — poszukuje się, czy prawo nie może być ulepszone, zamiast trzymać się tego, co jest — każdy ma w sobie przekonanie, i tak rozpoczyna się podmiotowa niezależna wolność, przy której jednostka jest zdolna wszystko uzależniać od swego sumienia nawet wbrew istniejącemu ustrojowi. Każdy ma swoje zasady i jak mu się wydaje, tak też jest przekonany, że są one najlepsze i muszą być wprowadzone w rzeczywistość. O tym upadku mówi już Tucydydes, kiedy powiada, że każdy sądzi, iż źle idą sprawy, gdy jego przy tym niema.

Z tą okolicznością, że każdy zdobywa się na własne zdanie, sprzeczne jest zaufanie do wielkich osobistości. Jeżeli Ateńczycy w dawniejszych czasach polecili Solonowi, aby im nadał prawa, jeżeli w Sparcie ukazuje się Likurg jako prawodawca i organizator, to w tym jeszcze niema wiary, że naród najlepiej właściwe rzeczy rozumie. I później były wielkie plastyczne postaci, które naród obdarzał swym zaufaniem: Klistenes, który jeszcze bardziej zdemokratyzował ustrój, Milcjades, Temistokles, Arystydes, Cymon, którzy w wojnach

medyjskich stoją na czele Ateńczyków, i Perykles, wielka gwiazda ateńska: ale gdy który z tych wielkich mężów dokonał, czego było potrzeba, wystąpiła zazdrość, t. zn. uczucie równości ze względu na jego szczególne uzdolnienie, i albo go wtrącano do więzienia albo skazywano na wygnanie. Wreszcie powstawać zaczęli wśród ludu sykofanci, którzy spotwarzali wszelką wielkość indywidualności i osoby, stojące na czele rządu.

Należy jednak w rzeczach pospolitych greckich wyróżnić szczególnie trzy jeszcze okoliczności.

1. Z demokracją, jaka istniała tylko w Grecji, związane są wyrocznie. Do postanawiania z siebie samego należy utrwalona podmiotowość woli, którą wyznaczają pobudki przeważające; Grecy wszakże nie posiadali tej siły i mocy postanowienia. Przy sposobności kolonizacji, przy przejmowaniu obcych bogów, albo kiedy dowódca chciał wydać bitwę, zapytywano wyrocznię. Przed bitwą pod Plateami Pauzanjasz kazał zapytać zwierzęta ofiarne i od wróżbity Tyzamenosa otrzymał odpowiedź, że ofiary brzmią dla Greków pomyślnie, jeżeli zostaną na tym brzegu Azopu, ale niepomyślnie, jeżeli przejdą przez rzekę i rozpoczną bitwę. Dlatego Pauzanjasz czekał na atak. Tak samo w sprawach prywatnych Grecy nie tyle sami przez się czynili postanowienia, ile raczej brali je skądinąd. Z postępem demokracji widzimy, że w najważniejszych okolicznościach nie zapytywano już wyroczni, lecz uzyskują znaczenie i rozstrzygające są poszczególne poglądy mówców ludowych. Jak w owym czasie Sokrates czerpał od swego demona, tak przywódcy ludowi i lud brali postanowienia z siebie. Ale przez to nastąpiło zarazem zepsucie, rozprzężenie i nieustanna zmiana ustroju państwowego.

2. Druga okoliczność, którą tu podnieść należy, to niewolnictwo. Było to niezbędnym warunkiem pięknej demokracji, w której każdy obywatel miał prawo i obowiązek wygłaszania i słuchania na placach publicznych przemówień o zarządzie państwowym, prawo ćwiczenia się w gimnazjach, uczestnictwa w ucztach. Warunkiem koniecznym tych zajęć

było, aby obywatel był zwolniony od pracy rękodzielniczej i aby przeto praca życia powszedniego, która przypada u nas wolnym obywatelom, była wykonywana przez niewolników. Równość obywateli spowodowała wyłączenie niewolników. Niewolnictwo ustaje dopiero wtedy, kiedy wola nieskończenie się w sobie myślą zagłębia, kiedy prawo jest pojmowane jako przynależne wolnemu, a wolny jest człowiek według swego ogólnego przyrodzenia, jako obdarzony rozumem. Tutaj jednak zajmujemy jeszcze stanowisko moralności, będącej tylko nawykiem i obyczajem, a przeto jeszcze czymś odrębnym w istnieniu.

3. Po trzecie, należy jeszcze zauważyć, że takie ustroje demokratyczne możliwe są tylko w drobnych państwach, które niewiele przekraczają obszar miast. Całe państwo Ateńczyków jest skupione w jednym mieście: o Tezeuszu istnieje podanie, że połączył w całość rozproszone miejscowości; za czasów Peryklesa, na początku wojny Peloponeskiej, kiedy zbliżali się Spartanie, cała ludność okręgu ateńskiego schroniła się do miasta. Tylko w takich miastach potrzeby mogą być naogół jednakowe, gdy tymczasem w wielkich państwach znaleźć można różne potrzeby, które są z sobą sprzeczne. Współżycie w jednym mieście, okoliczność, że się ludzie codziennie widują, umożliwia wspólną oświatę i żywą demokrację. W demokracji rzeczą główną jest to, że charakter obywatela jest plastyczny, z jednej sztuki. Obywatel musi być obecnym przy ważnych obradach; musi brać udział w samym wydawaniu postanowień, nie przez swój pojedyńczy głos tylko, lecz w porywie do wzruszania innych i wzruszenia własnego, wkładając w to namiętność i zainteresowanie całej swej osoby i nadając samemu biegowi sprawy żar całego przekonania. Pogląd, na który wszyscy mają być nawróceni, musi być wydobyty przez zagrzanie osobników za pomocą mowy. Gdyby się to dokonało za pomocą pisma, w sposób oderwany, nieżywy, jednostki nie byłyby zapalone do stanu ognia powszechnego, i im większy byłby tłum, tym mniejszą wagę posiadałby głos jednostki. Można, owszem, w wielkim

państwie rozpytywać, kazać zbierać głosy we wszystkich gminach i obliczać wyniki, jak to zrobił Konwent francuski; jest to jednak coś martwego, i świat rozstał się już i pożegnał ze światem papierowym. Dlatego w rewolucji francuskiej nie doszło nigdy do ustroju republikańskiego, w znaczeniu demokracji, i pod maską wolności i równości podniósł głos despotyzm.

Dochodzimy teraz do drugiego okresu dziejów greckich. Pierwszy pozwolił duchowi greckiemu dojść do siły i dojrzałości, do zrozumienia, że takim jest; okres drugi zawiera to, jak się duch pokazuje, jak się objawia w swym blasku, wytwarza w dzieło dla świata, usprawiedliwia swą zasadę w walce i broni się zwycięsko od napaści.

Wojny z Persami.

Okres zetknięcia z poprzedzającym narodem historycznym powinien być wogóle rozważany jako drugi w dziejach każdego narodu. Historyczne zetknięcie Greków było to zetknięcie z Persami; Grecja objawiła się przy tej sposobności w sposób najwspanialszy. Powodem wojen medyjskich było powstanie miast jońskich przeciwko Persom, a miastom tym okazali pomoc Ateńczycy i Eretryjczycy. Co Greków, zwłaszcza Ateńczyków, do tego pobudziło, to okoliczność, że syn Pizystrata, po udaremnieniu jego prób pochwycenia w Grecji władzy nad Atenami, zwrócił się do króla Persów. Ojciec historji dał nam świetny opis tych wojen medyjskich, a dla celu, do jakiego tu zmierzamy, nie mamy potrzeby zbytnio się o nich rozwodzić.

Na początku wojen medyjskich Lacedemon posiadał hegiemonję i zdobył sobie szczególnie w Pelopenezie wielką powagę, w części przez to, że ujarzmił i uczynił niewolnikami wolny naród Meseńczynków, w części dlatego, że kilku państwom greckim pomógł do wygnania tyranów. Król perski. rozdrażniony, że Grecy dali pomoc Jończykom przeciw

niemu, wysłał do miast greckich heroldów, aby zażądać od nich złożenia ziemi i wody, t. zn. uznania jego władzy naczelnej. Wysłańcy byli z pogardą odprawieni, a Lacedemończycy kazali ich nawet wrzucić do studni, czego jednak następnie żałowali, tak iż w zapłatę posłali dwuch Lacedemończyków do Suzy. Wówczas król perski wysłał przeciwko Grecji wojsko. Przeciwko tej przemocy walczyli pod Maratonem jedynie Ateńczycy wraz z Platejczykami pod wodzą Milcjadesa i osiągnęli zwycięstwo. Następnie nadciągnął Kserkses przeciwko Grecji ze swemi ogromnemi rzeszami wojsk (Herodot szczegółowo opisuje ten pochód), straszliwej armji lądowej towarzyszyła nadto niemniej znaczna flota. Tracja, Macedonja i Tesalja były niebawem podbite, ale wejścia do Grecji właściwej, wąwozu pod Termopilami, broniło 300 Spartan i 700 Tespijczyków, których los jest znany. Opuszczone dobrowolnie Ateny zostały spustoszone, a posągi bóstw były zgrozą dla Persów, którzy czcili bezpostaciowość i bezkształt. Pomimo braku jedności wśród Greków, flota perska była rozbita pod Salaminą; w uroczystym dniu tego zwycięstwa stykają się w szczególny sposób trzej najwięksi tragicy Grecji: Eschilos bowiem brał udział w walce i przyczyniał się do osiągnięcia zwycięstwa, Sofokles tańczył na uczcie zwycięskiej, a Eurypides się urodził. Później wojsko, które pozostało w Grecji pod wodzą Mardonjusza, było pobite pod Plateami przez Pauzanjasza, a następnie w różnych punktach potęga perska była złamana.

W ten sposób Grecja została uwolniona od niebezpieczeństwa, które jej zagrażało zgnieceniem. Były, bezsprzecznie, większe bitwy, te jednak żyją nieśmiertelnie w pamięci nietylko dziejów narodów, lecz także nauki i sztuki, wogóle szlachetności i moralności. Albowiem są to zwycięstwa historyczne: ocaliły one kulturę i potęgę duchową i odjęły wszelką moc zasadzie azjatyckiej. Jak często ludzie oddawali wszystko dla jakiegoś celu, jak często wojownicy umierali za obowiązek i ojczyznę! Tutaj jednak podziwiać należy nietylko odwagę, gienjusz i męstwo, lecz treść, działanie, wynik są tu jedyne

w swoim rodzaju. Wszystkie inne bitwy mają cel bardziej ograniczony; nieśmiertelna jednak sława Greków jest zasłużona, dzięki wysokiej sprawie, która została uratowana. W dziejach powszechnych rozstrzygać powinna o sławie nie formalna odwaga, nie tak zwana zasługa, lecz wartość sprawy. Sprawa dziejów powszechnych leżała tu na szali. Stały naprzeciwko siebie despotyzm wschodni, a zatym świat zjednoczony pod jednym panem, a po drugiej stronie podzielone i drobne co do obszaru i środków państwa, które jednak ożywione były swobodnym indywidualizmem. Nigdy w dziejach nie przejawiła się w takiej świetności wyższość mocy duchowej nad masą, a zwłaszcza nad masą bynajmniej nie nikczemną. — Ta wojna, a następnie rozwój państw, stojących na czele, po wojnie jest najświetniejszym okresem Grecji: wszystko, co tkwiło w zasadzie greckiej, rozwinęło się teraz w zupełności i doszło do widomej postaci.

Ateńczycy jeszcze długo prowadzili swe wojny zaborcze i doszli przez nie do dobrobytu, gdy tymczasem Lacedemończycy, którzy nie mieli potęgi morskiej, zachowywali się spokojnie. Rozpoczyna się też przeciwieństwo pomiędzy Atenami a Spartą, ulubiony temat rozpraw historycznych. Możnaby powiedzieć, że sąd o tym, któremu z tych obu państw należy się pierwszeństwo, jest zbyteczny, i należałoby pokazać, jak każde z nich w sobie stanowiło konieczną i szlachetną postać. Można np. przytoczyć o Sparcie wiele kategorji, można mówić o surowości obyczajów, o posłuszeństwie i t. d., ale główną ideą w tym państwie jest cnota polityczna, którą posiadają wprawdzie Ateny i Sparta wspólnie, ale w jednym państwie rozwinęła się ona w dzieło sztuki swobodnego indywidualizmu, w drugim utrzymała się w swej substancjalności. Zanim będziemy mówili o wojnach peloponeskich, gdzie zawiść pomiędzy Spartą a Atenami doszła do wybuchu, musimy wskazać podstawowy charakter obu państw, jak się one różniły pomiędzy sobą pod względem politycznym i moralnym.

Ateny.

Poznaliśmy już Ateny, jako przybytek wolności dla mieszkańców innych dzielnic Grecji, zamieszkiwanych przez najróżnorodniejsze plemiona. Zróżnicowane kierunki pracy ludzkiej, rolnictwo, rzemiosła, handel, zwłaszcza morski, skupiały się w Atenach, ale były powodem wielu niesnasek. Dość wcześnie wytworzyło się przeciwieństwo pomiędzy rodami staremi i zamożnemi a rodami uboższemi. Ustaliły się wtenczas trzy partje, których różnice były oparte na miejscowości i związanym z tym trybie życia: padjowie, mieszkańcy równin, bogacze i arystokraci; djakrowie, mieszkańcy gór, uprawiający wino i oliwę i zajmujący się pasterstwem, — najliczniejsi; pomiędzy temi dwiema partjami stali paralowie, mieszkańcy wybrzeży, umiarkowani. Stan polityczny wahał się pomiędzy arystokracją a demokracją. Dzięki podziałowi na cztery klasy majątkowe Solon wytworzył pewne wyrównanie pomiędzy temi przeciwieństwami; wszystkie one razem stanowiły zgromadzenie dla narad i uchwał w sprawach publicznych; jednakże dla trzech klas wyższych zastrzeżone były wyższe urzędy. Rzecz znamienna, że jeszcze za życia Solona, nawet podczas jego obecności i wbrew jego protestowi, Pizystrat zagarnął władzę naczelną, ustrój nie wszedł jeszcze jakgdyby w krew i życie, nie stał się jeszcze zwyczajem w życiu moralnym i obywatelskim. Rzecz jeszcze ciekawsza, że Pizystrat nic w prawodawstwie nie zmienił, że będąc oskarżonym, sam stanął przed Areopagiem. Panowanie Pizystrata i jego synów było, jak się wydaje, konieczne, aby zdusić potęgę rodów i grup, aby je przyzwyczaić do porządku i pokoju, a obywateli do prawodawstwa Solona. Kiedy to osiągnięto, panowanie to musiało się okazać zbytecznym, a prawa wolnościowe musiały stanąć w sprzeczności z potęgą Pizystratydów. Pizystratydzi zostali wyrzuceni, Hipparch zamordowany, a Hippias skazany na wygnanie. Teraz powstały znowu dwie partje: alkmeonidzi, którzy stali na czele powstania, popierali

demokrację; natamiast Spartanie podtrzymywali partję przeciwną, stworzoną przez Izagorasa, o dążeniach arystokratycznych. Alkmeonidzi, a na ich czele Klistenes, otrzymali górę. Klistenes uczynił ustrój jeszcze demokratyczniejszym, niż był poprzednio; φυλαί, których dotąd było tylko czterech, zostali pomnożeni do dziesięciu, i to miało ten skutek, że wpływ rodów się zmniejszył. Wreszcie Perykles uczynił ustrój państwowy jeszcze bardziej demokratycznym, ograniczając Areopag w jego znaczeniu istotnym i oddając sprawy, które mu dotąd podlegały, ludowi i sądom. Perykles był mężem stanu o plastycznym charakterze antycznym. Kiedy się poświęcił życiu państwowemu, wyrzekł się życia prywatnego, wycofał się z wszystkich uczt i biesiad i podążał bezustannie do swojego celu, aby być pożytecznym dla państwa, przez co doszedł do tak wielkiego poważania, że Arystofanes nazywa go Zeusem ateńskim. Nie możemy nie podziwiać go w stopniu najwyższym: stał on na czele lekkomyślnego, ale nader subtelnego i nawskroś kulturalnego narodu; jedynym środkiem osiągnięcia nad nim władzy i powagi była jego osobowość i przekonanie, jakie o sobie wyraził, że jest mężem nawskroś szlachetnym, jedynie o dobro państwa dbającym, jak również, że przewyższa innych umysłem i wiedzą. Pod względem potęgi indywidualności żadnego męża stanu nie możemy postawić z nim na równi.

W ustroju demokratycznym jest wogóle największe pole dla rozwoju wielkich charakterów politycznych; on to bowiem nietylko dopuszcza osobników, ale od nich wymaga, aby dali wyraz swemu talentowi; ale zarazem jednostka może sobie dać wyraz tylko wówczas, kiedy umie zaspokoić umysły i poglądy tudzież namiętność i lekkomyślność narodu kulturalnego.

W Atenach istniała żywa wolność i żywa równość obyczajów i kultury duchowej i chociaż nie można było uniknąć nierówności majątkowej, nie dochodziła ona jednak do krańcowości. Obok tej równości i w zakresie tej wolności mogła najswobodniej znajdować wyraz wszelka nierówność charakteru i talentu, wszelka różnorodność indywidualności i czerpać w otoczeniu najbogatsze podniety dla swego rozwoju; albowiem momentami istoty ateńskiej wogóle były niezależność jednostek i kultura, owiana duchem piękna. Z zapoczątkowania Peryklesa wzniesiono owe wieczne pomniki rzeźby, których drobne pozostałości wprawiają świat potomny w zdumienie; wobec tego narodu wystawiano dramaty Eschilosa i Sofoklesa, jak również później dramaty Eurypidesa, które jednak nie noszą już na sobie tego samego plastycznego charakteru moralnego, i daje się w nich już zauważyć pierwiastek zepsucia. Do tego narodu skierowane były mowy Peryklesa, z niego wyrósł zastępmężów, którzy się stali klasycznemi wzorami dla wszystkich stuleci, należą do nich bowiem, prócz wymienionych, Tucydydes, Sokrates, Platon, dalej Arystofanes, który w epoce zepsucia zachował w sobie całą polityczną powagę swego narodu i tylko z tą myślą poważną o dobru ojczyzny pisał i tworzył. Poznajemy u Ateńczyków wielką skrzętność, ruchliwość, wykształcanie indywidualności w zakresie ducha moralnego. Przygana, jaka się znajduje pod adresem Ateńczyków u Ksenofonta i Platona, dotyczy raczej późniejszego okresu, kiedy już się zjawiły nieszczęście i zepsucie demokracji. Jeżeli jednak chcemy posiadać sąd starożytnych o życiu politycznym Aten, musimy się zwrócić nie do Ksenofonta, ani nawet do Platona, lecz do tych, którzy są dokładnie zaznajomieni z państwem istniejącym, prowadzili jego sprawy i uchodziii za największych jego przewodników, — do mężów stanu. Dla nich Perykles jest Zeusem pośród boskiego zastępu osobników ateńskich. Tucydydes wkłada mu w usta najdokładniejszy opis Aten podczas uroczystości pochowania wojowników, którzy padli w drugim roku wojny peloponeskiej. Perykles powiada, iż chce pokazać, za jakie miasto i za czyją sprawę zginęli wojownicy (w ten sposób mówca zwraca się natychmiast do rzeczy istotnej). Otóż opisuje charakter Aten i to, co mówi, jest zarówno nadzwyczaj głębokie, jak słuszne i prawdziwe. Kochamy piękno, powiada, ale bez przepychu, bez marnotrawstwa; filo-

zofujemy, ale nie dajemy się przez to doprowadzić do miękości i bezczynności (jeżeli bowiem ludzie uczepiają się swych myśli, oddalają się od życia praktycznego, od czynności dla spraw publicznych, powszechnych). Jesteśmy śmiali i zuchwali, ale przy tym męstwie zdajemy sobie przecież sprawę z tego, co przedsiębierzemy (mamy świadomość tego); u innych natomiast męstwo ma źródło w braku kultury; umiemy najlepiej ocenić, co jest przyjemne, a co trudne, pomimo to nie unikamy niebezpieczeństw. Tak więc Ateny dawały obraz państwa, które żyło istotnie dla celu piękna, miało wyrobioną świadomość o powadze spraw publicznych i potrzebach ducha i życia ludzkiego oraz wiązało z tym śmiałą odwagę i silny zmysł praktyczny.

Sparta.

Tutaj widzimy natomiast nieruchomą, oderwaną cnotę, życie dla państwa, ale w ten sposób, że żywość, wolność indywidualności zepchnięta jest na drugie miejsce. Twór państwowy Sparty spoczywa na instytucjach, które stanowią w zupełności potrzeby państwa, ale mają na celu tylko bezduszną równość, a nie wolny ruch. Już początki Sparty bardzo się różnią od początków Aten. Spartanie byli doryjczykami, Ateńczycy — jończykami, a różnica ta przejawia się także w ustroju politycznym. Co się tyczy sposobu powstania Sparty, to doryjczycy wtargnęli z Heraklidami do Peloponezu, ujarzmili narodowości rdzenne i skazali je na niewolnictwo, bo heloci byli niewątpliwie krajowcami. Co spotkało helotów, dotknęło później Meseńczyków, taka bowiem twardość nieludzka tkwiła w charakterze Spartan. Gdy Ateńczycy prowadzili życie rodzinne, a niewolnicy byli u nich domownikami, stosunek Spartan do ludów ujarzmionych był jeszcze gorszy, niż Turków względem Greków; w Sparcie był trwały stan wojenny. Przy obejmowaniu urzędu eforowie ogłaszali prawdziwą wojnę helotom, i ci byli stale ofiarami ćwiczeń wo-

jennych młodzieży spartańskiej. Heloci byli parę razy uwalniani i walczyli przeciw wrogom; zachowywali się też w szeregach Spartan nadzwyczaj odważnie; gdy jednak wracali, byli w najnikczemniejszy i najpodstępniejszy sposób wycinani. Jak na okręcie z niewolnikami załoga jest stale uzbrojona, i stosuje się największą ostrożność, aby przeszkodzić buntowi, tak i Spartanie zawsze baczyli na helotów, zawsze byli w stanie wojny, jak wobec wrogów.

Własność ziemska, jak opowiada Plutarch, była podzielona już przez Likurga na równe części, z których 9000 przypadało na samych Spartan, t. zn. mieszkańców miasta, a 30000 na Lacedemończyków czyli perjoków. W tymże czasie w celu utrzymania równości uchwalono, że działy ziemi nie mogą być sprzedawane. Ale jak nikłe skutki posiada takie zarządzenie, dowodzi fakt, że w następstwie Lacedemon doszedł do upadku głównie wskutek nierównej własności. Ponieważ córki dziedziczyły, więc wiele majątków dostało się przez małżeństwa w posiadanie nielicznych rodzin, i wreszcie cała własność ziemska znalazła się w rękach paru rodzin, jakgdyby dla okazania, jak głupia jest chęć przeprowadzenia równości w sposób przymusowy, który, nie będąc skuteczny, niweczy nadto najistotniejszą wolność, mianowicie rozporządzalność własnością. Drugim znamiennym momentem prawodawstwa Likurga jest to, że Likurg zabronił wszelkich innych pieniędzy prócz żelaznych, co z konieczności pociągnęło za sobą zniszczenie wszelkiej wymiany i handlu nazewnątrz. Tak samo nie mieli Spartanie wcale potęgi morskiej, która jedynie mogła podtrzymywać i popierać handel, i kiedy jej potrzebowali, zwracali się do Persów.

Do równości obyczajów i bliższego wzajemnego zetknięcia obywateli przyczyniać się miało w szczególności to, że Spartanie wspólnie jadali, przez tę jednak wspólność upośledzone było życie rodzinne; jedzenie bowiem i picie jest sprawę prywatną i należy przeto do wnętrza domu. Tak było u Ateńczyków, u nich stosunki były nie materjalne, lecz duchowe, i nawet uczty, jak widzimy u Ksenofonta i Platona,

miały charakter duchowy. U Spartan natomiast koszty wspólnego stołu pokrywane były ze składek jednostek, kto zaś był zbyt biedny, aby wnieść składkę, był przez to wyłączony.

Co się tyczy teraz ustroju politycznego Sparty, to podstawa była wprawdzie demokratyczna, ale z silnemi odchyleniami, które ją czyniły prawie arystokracją albo oligarchją. Na czele państwa stali dwaj królowie, obok nich był senat (γερουσία), który był wybierany z najlepszych obywateli i spełniał czynności izby sądowej, przyczym rozstrzygał bardziej według zwyczajów moralnych i prawnych, niż według praw pisanych. Pozatym γερουσία była jeszcze najwyższą władzą rządową, radą królewską, której podlegały najważniejsze sprawy. Wreszcie jednym z najwyższych urzędów byli eforowie, o których wyborze nie otrzymaliśmy wcale określonych wiadomości; Arystoteles powiada, jakoby sposób wyborów był nazbyt dziecinny. Przez Arystotelesa wiemy, że nawet ludzie bez szlachectwa, bez majątku dochodzić mogli do tego urzędu. Eforowie byli upoważnieni do zwoływania zgromadzeń narodowych, do zarządzenia głosowania, projektowania praw, mniej więcej jak *tribuni plebis* w Rzymie. Ich władza była tyrańską, podobną do tej, którą wykonywali przez pewien czas we Francji Robespierre i jego stronnicy.

Wobec tego, że Lacedemończycy skierowywali swego ducha przeważnie na państwo, kultura duchowa, sztuka i nauka nie były u nich rdzenne. Spartanie wydawali się innym Grekom ludźmi nieruchliwemi, ociężałemi i niezgrabnemi, którzy spraw choć cokolwiek zawilszych już nie umieli przeprowadzić albo się przytym bardzo bezradnie brali do rzeczy. Tucydydes tak każe przemawiać Ateńczykom do Spartan: „Macie prawa i obyczaje, które z innemi nic wspólnego nie mają; a przytym, kiedy przybywacie do innego kraju, nie postępujecie ani według nich, ani według tego, co jest wogóle w Grecji przyjęte". W stosunkach wewnętrznych byli oni naogół uczciwi; co się jednak tyczy postępowania względem obcych narodów, to sami bez ogródek oświadczali, że uważają dowolność za chwalebną, a pożytek za słuszny. Wiadomo, że

w Sparcie (podobnie jak w Egipcie) przywłaszczenie środków żywnościowych było pod pewnemi względami dozwolone, tylko złodziej nie powinien był dać się wykryć. W tym więc stosunku stoją względem siebie oba państwa, Ateny i Sparta. Moralność jednego stanowi niezmienny kierunek państwowy, w drugim znaleźć można taki sam stosunek moralny, ale ze świadomością wyrobioną i z nieskończoną czynnością w wytwarzaniu piękna, a później i prawdy.

Ta grecka moralność, acz wysoce piękna, miła i ciekawa w swych objawach, nie jest przecież najwyższym stanowiskiem samowiedzy duchowej; brak jej nieskończonej formy, owej właśnie refleksji myśli w sobie, wyzwolenia od momentu przyrodzonego, od zmysłowości, tkwiącej w charakterze piękna i boskości, jako też wyzwolenia od bezpośredniości, w której tkwi ta moralność; brak własnego ujęcia przez myśl, nieskończoności tej samowiedzy, że co ma być dla mnie prawem i moralnością, to się we mnie, ze świadectwa mego ducha, potwierdza, że piękno, idea w zmysłowym nawet oglądzie albo wyobrażeniu staje się też prawdą, wewnętrznym, nadzmysłowym światem. Na stanowisku pięknej duchowej jedni, jakeśmy ją dopiero oznaczyli, duch mógł przebywać tylko przez czas krótki, źródłem zaś dalszego postępu i zepsucia był pierwiastek podmiotowości, etyki, własnej rozwagi i wewnętrzności. Najpiękniejszy rozkwit życia greckiego trwał mniej więcej 60 lat tylko, od wojen medyjskich w 492 r. przed nar. Chr. do peloponeskiej w 431 r. przed nar. Chr. Zasada etyki, która musiała nastąpić, była początkiem zepsucia; objawiła się ona jednak w Atenach i Sparcie w różnej postaci: w Atenach jako lekkomyślność publiczna, w Sparcie jako zepsucie prywatne. Ateńczycy okazali się w swym upadku nietylko sympatyczni, lecz wielcy, szlachetni, tak, iż musimy tego upadku żałować, tymczasem u Spartan zasada podmiotowości idzie w kierunku pospolitej zaborczości i pospolitego zepsucia.

Wojna peloponeska.

Pierwiastek zepsucia objawił się przedewszystkim w zewnętrznym rozwoju politycznym, zarówno we wzajemnej wojnie państw greckich, jako też w walce stronnictw wewnątrz miast. Moralność grecka uczyniła Grecję niezdolną do utworzenia wspólnego państwa; albowiem koniecznym warunkiem ich wolności było wyodrębnienie wzajemne drobnych państw, ześrodkowanie ich w miastach, gdzie potrzeby, kultura duchowa mogły być naogół te same. Chwilowe tylko zjednoczenie istniało w wojnie trojańskiej, i nawet w wojnach medyjskich jedność taka nie mogła dojść do skutku. Aczkolwiek dążenie do jedności daje się zauważyć, było ono jednak w części słabe, w części narażone na współzawodnictwo, walka zaś o hegiemonję doprowadziła państwa do rozłamu. Ogólny wybuch nieprzyjaźni nastąpił wreszcie w wojnie peloponeskiej. Przed nią i jeszcze na jej początku Perykles stał na czele Ateńczyków, narodu zazdrosnego o swą wolność; tylko wysoka jego osobowość i jego wielki gienjusz zdobyły dla niego to stanowisko. Od czasu wojen medyjskich Ateny posiadały hegiemonję; mnóstwo sprzymierzeńców, w części wysp, w części miast, musiało współdziałać przy dalszym prowadzeniu wojny z Persami, i zamiast we flocie albo wojsku pomoc ta była świadczona w pieniądzach. W Atenach ześrodkowała się przeto ogromna potęga; części pieniędzy użyto na wielkie dzieła budownictwa, z których, jako wytworów ducha, korzystali również sprzymierzeńcy. Że jednak Perykles nie wyczerpał tych pieniędzy wyłącznie na dzieła sztuki, lecz i pozatym troszczył się o naród, o tym można było po jego śmierci sądzić z mnóstwa zapasów, nagromadzonych w składach, zwłaszcza zaś w arsenałach morskich.— Ksenofont powiada: kto nie potrzebuje Aten? czyż ich nie potrzebują wszystkie kraje, bogate w zboże i bydło, oliwę i wino, wszystkie, które chcą się tuczyć na złocie albo swoim rozsądku? rzemieślnicy, sofiści, filozofowie, poeci i wszyscy, co

mają żądzę czegoś godnego widzenia lub słyszenia w sprawach świętych i publicznych?

W wojnie peloponeskiej walka toczyła się w istocie tylko pomiędzy Atenami a Spartą. Tucydydes pozostawił nam historję większej części tej wojny, i to dzieło nieśmiertelne stanowi bezwzględny dorobek, jaki posiada ludzkość z tej walki. Ateny dały się porwać wykrętnym pomysłom Alcybjadesa, i już znacznie przez to osłabione uległy Spartanom, którzy popełnili zdradę i zwrócili się do Persji z żądaniem od króla pieniędzy i siły morskiej. Popełnili prócz tego dalszą zdradę przez to, że w Atenach i wogóle miastach greckich podburzyli demokrację i dali przewagę stronnictwom, które żądały oligarchji, ale nie były dość silne, aby się mogły same utrzymać. Wreszcie w pokoju Antalcydyjskim Sparta popełniła główną zdradę, że oddała miasta greckie w Azji Mniejszej pod panowanie perskie.

Lacedemon osiągnął więc znaczną przewagę, zarówno dzięki zaprowadzonej w krajach oligarchji, jak dzięki załogom, które utrzymywał w niektórych miastach, np. w Tebach. Ale państwa greckie były daleko bardziej oburzone uciskiem spartańskim, niż poprzednio panowaniem ateńskim, zrzuciły z siebie jarzmo, Teby stanęły na ich czele i stały się na chwilę najwybitniejszym narodem w Grecji. Panowanie Sparty było zniesione, a przez odbudowanie państwa meseńskiego przeciwstawiono Sparcie trwałą potęgę. Dwaj byli głównie mężowie, którym Teby zawdzięczały całą swą potęgę: Pelopidas i Epaminondas; jakoż podmiotowość wogóle w tym państwie posiadała przewagę. Dlatego kwitła tu szczególnie liryka, poezja podmiotowości; pewien rodzaj podmiotowości przejawia się i w tym, że tak zwany święty zastęp, stanowiący jądro wojska tebańskiego, składał się, jak sądzono, z lubowników i ulubieńców, a siła podmiotowości okazała się też głównie w tym, że po śmierci Epaminondasa Teby wróciły do swego dawnego stanowiska. Osłabiona i skołatana Grecja nie mogła już teraz znaleźć ocalenia w sobie samej i potrzebowała powagi obcej. W miastach trwały bezustanne walki,

i obywatele dzielili się na stronnictwa, jak w miastach włoskich w średniowieczu. Zwycięstwo jednych pociągało za sobą wygnanie drugich, ci zaś zwracali się w takich razach zazwyczaj do nieprzyjaciół miasta rodzimego, aby je zdobyć. Spokojne trwanie państw obok siebie nie było już możliwe, gotowały one upadek tak sobie nawzajem, jak sobie samym.

Musimy teraz ująć zepsucie świata greckiego w jego znaczeniu głębszym i wyrazić jego zasadę jako wyzwalającą się w sobie stronę wewnętrzną. Widzimy, że ta strona wewnętrzna powstaje w różnorodny sposób; pięknej religji greckiej zagraża myśl, czynnik wewnętrzno-ogólny; ustrojom państwowym i prawom zagrażają namiętności jednostek i samowola, a całemu bezpośredniemu istnieniu — ujmująca siebie i objawiająca się wszędzie podmiotowość. Myśl okazuje się tu przeto zasadą zepsucia, mianowicie zepsucia substancjalnej moralności; myśl bowiem stwierdza przeciwstawność i przeprowadza naogół zasady rozumowe. W państwach orjentalnych, w których brak tej przeciwstawności, nie może dojść do wolności moralnej, ponieważ najwyższą zasadą jest abstrakcja. Jeżeli jednak myśl uświadamia się sobie w formie twierdzącej, jak w Grecji, to stawia zasady, te zaś zachowują istotny stosunek do danej rzeczywistości. Konkretnym bowiem życiem jest u Greków moralność, życie dla religji, dla państwa, bez dalszych rozmyślań, bez ogólnych określeń, które się natychmiast oddalają od postaci konkretnej i muszą się jej przeciwstawić. Prawo istnieje, i istnieje duch w nim. Gdy jednak powstaje myśl, bada ona ustawy państwowe; wyszukuje, co jest lepsze, i żąda, aby to, co za takie uznaje, zastąpiło to, co istnieje.

W zasadzie wolności greckiej, ile że jest wolnością, tkwi, że myśl musi stać się dla siebie wolną. Widzieliśmy jej wschód nasamprzód pośród siedmiu mędrców, o których uczyniliśmy już wzmiankę. Ci przedewszystkim zaczęli wypowiadać zdania ogólne, jednakże mądrość zasadzała się wówczas jeszcze na konkretnej wiedzy. Równolegle z biegiem rozwoju sztuki religijnej i stanu

politycznego idzie wzmocnienie myśli, ich wroga i burzyciela, i w czasie wojny peloponeskiej nauka była już rozwinięta. Wraz z sofistami wzięło początek rozważanie nad tym, co jest, oraz rezonerstwo. Ta właśnie ruchliwość i czynność, którą widzieliśmy u Greków w życiu praktycznym i zajęciach artystycznych, przejawiła się u nich w obracaniu i wykręcaniu wyobrażeń, tak iż podobnie jak rzeczy zmysłowe są zmieniane, przerabiane, odwracane, również treść ducha, mniemań, świadomości, poruszana w różne strony, staje się przedmiotem zajęcia, a zajęcie to — sprawą samoistną. Ruch myśli i wewnętrzne w nim zatopienie, ta bezinteresowna gra staje się sama przedmiotem zainteresowania. Wykształceni sofiści, nie uczeni lub mężowie nauki, lecz mistrze w obrotach myślowych, wprawiali Greków w zdumienie. Na wszystkie pytania posiadali odpowiedź, dla wszystkich spraw treści politycznej i religijnej mieli ogólne punkty widzenia, dalszy zaś rozwój polegał na tym, aby wszystko umieć udowodnić, we wszystkim znaleźć stronę, którą można usprawiedliwić. W demokracji istnieje szczególna potrzeba przemawiania do ludu, przedstawiania mu czegoś, z tym zaś się wiąże, iż stawia mu się w odpowiedni sposób przed oczy ten punkt widzenia, który ma uważać za istotny. Potrzebne tu jest wykształcenie ducha, i tej gimnastyki nabyli Grecy od sofistów. To wykształcenie myśli stało się jednak środkiem do przeprowadzania wśród ludu swoich zamiarów i interesów; wyćwiczony sofista potrafił wykręcać przedmiot w tę albo ową stronę, a w ten sposób dawano zupełne ujście namiętnościom. Główna zasada sofistów brzmiała: „człowiek jest miarą wszech rzeczy“ w tym, jak we wszystkich ich zdaniach, tkwi przecież ta dwuznaczność, że człowiek może być duchem w swej głębi i prawdziwości albo też w swych upodobaniach i interesach szczególnych. Sofiści mieli na myśli tylko człowieka podmiotowego i uznawali przeto upodobania za zasadę tego, co słuszne, a to, co dla podmiotu jest pożyteczne, uważali za ostateczną pobudkę. Sofistyka powraca we wszystkich czasach, tylko

w różnych postaciach; tak też i w naszych czasach pobudką dla niej jest podmiotowe mniemanie o tym, co słuszne: uczucie.

W pięknie, jako zasadzie Greków, konkretna jednia ducha była złączona z rzeczywistością, ojczyzną i rodziną i t. d. Przy tej jedni nie uchwycono jeszcze trwałego punktu oparcia wewnątrz samego ducha, i myśl, która się wznosiła nad jednię, miała jeszcze, jako swój czynnik rozstrzygający, upodobanie. Ale już Anaksagoras uczył, że sama myśl jest bezwzględną istotą świata. Następnie u Sokratesa, na początku wojny peloponeskiej, doszła do swobodnego wypowiedzenia się zasada czynnika wewnętrznego, bezwzględnej niezależności myśli w sobie. Uczył on, że człowiek w sobie ma odszukać i poznać, co jest słuszne i dobre, i że ta słuszność i to dobro są co do swego charakteru ogólne. Sokrates słynie jako nauczyciel etyki; jest zaś raczej odkrywcą etyki. Moralność Grecy posiadali; ale jakie są etyczne cnoty, obowiązki i t. d., o tym chciał ich pouczyć Sokrates. Człowiek etyczny to nie ten, który tylko chce i czyni rzeczy słuszne, nie człowiek niewinny, lecz ten, który posiada świadomość swych uczynków.

Sokrates, przypisując wiedzy, przekonaniu pobudzanie człowieka do postępków, uznał podmiot za rozstrzygający wobec państwa i obyczaju i w ten sposób uczynił siebie wyrocznią w znaczeniu greckim. Mawiał on, że posiada w sobie δαιμόνιον, które mu doradza, co ma uczynić, i objawia mu, co jest pożyteczne dla jego przyjaciół. Dzięki wschodzącemu światu wewnętrznemu nastąpił rozłam z rzeczywistością. Chociaż Sokrates spełniał jeszcze swe obowiązki jako obywatel, to jednak prawdziwą ojczyzną było dla niego nie to istniejące państwo i jego religja, lecz świat myśli. I oto rzucono pytanie, czy istnieją bogowie i czym są? Uczeń Sokratesa Platon skazał na wygnanie ze swego państwa Homera i Hezjoda, twórców religijnego typu wyobrażeń greckich, gdyż wymagał wyższego, odpowiadającego myśli wyobrażenia o tym, co ma być czczone jako bóg. Wielu obywateli porzuciło teraz życie praktyczne, sprawy państwowe, aby żyć w świecie idealnym. Zasada Sokratesa okazuje się rewolucyjną względem państwa ateńskiego; albowiem cechę swoistą tego państwa stanowi to, że formą, w której ono istnieje, jest obyczaj, mianowicie nierozdzielność myśli od życia rzeczywistego. Kiedy Sokrates chce pobudzić swych przyjaciół do rozmyślań, to rozmowa jest zawsze negatywna, to znaczy, doprowadza on ich do świadomości, że nie wiedzą, co jest słuszne. Jeżeli zaś zostaje skazany na śmierć dlatego, że wypowiada zasadę, która w końcu nadejść musi, to tkwi w tym zarówno wysoka sprawiedliwość, że naród ateński skazuje swego bezwzględnego wroga, jak również czynnik wysoce tragiczny, że Ateńczycy musieli się dowiedzieć, iż to, co potępiali w Sokratesie, zapuściło już u nich mocne korzenie, że więc są równie współwinni albo tak samo wolni od kary. Poczuwając się do tego, wyklęli oskarżycieli Sokratesa, a jego uznali za niewinnego. W Atenach rozwijała się teraz coraz bardziej i bardziej zasada wyższa, która była zgubą dla substancjalnego trwania państwa ateńskiego; duch posiadł skłonność do zadowolenia siebie, do rozmyślań. Duch Aten nawet w upadku okazuje się wspaniałym, ponieważ objawia się jako duch wolny, liberalny, który przedstawia swe momenty w ich czystej swoistości, w tej postaci, jak są. Miła i nawet w tragiedji pogodna jest wesołość, z którą Ateńczycy odprowadzają do grobu swą moralność. Wyższe potrzeby nowego tworu poznajemy w tym, że naród wyśmiewał własną głupotę i znajdował wielką przyjemność w komedjach Arystofanesa, których treścią jest gorzkie szyderstwo a zarazem noszą one znamię najswawolniejszej wesołości.

W Sparcie następuje to samo zepsucie, mianowicie, podmiot usiłuje zdobyć znaczenie wobec życia moralnego: ale tam ukazuje się nam tylko poszczególna strona podmiotowości dzielnicowej, zepsucie jako takie, czysta niemoralność, płytki egoizm, zaborczość, sprzedajność. Wszystkie te namiętności przejawiają się w Sparcie, a zwłaszcza w osobach jej dowódców, którzy po większej części oddaleni od ojczyzny, uzyskują sposobność osiągnięcia korzyści kosztem

własnego państwa, jak również tych, którym są posłani na pomoc.

Królestwo macedońskie.

Po klęsce Aten objęła hegiemonję Sparta, ale, jak się już rzekło, nadużyła jej w sposób tak egoistyczny, że została powszechnie znienawidzona. Teby nie mogły długo utrzymać roli upokorzycieli Sparty i wyczerpały się w końcu w wojnie z Foceńczykami. Spartanie i Foceńczycy byli mianowicie skazani na poważne kary pieniężne, pierwsi za to, że napadli na gród tebański, drudzy, ponieważ zaorali grunta, należące do Apollona delfijskiego. Obydwa jednak państwa odmówiły zapłaty, gdyż sąd amfiktjonów posiadał nie wiele więcej powagi, niż dawny niemiecki sejm Rzeszy, którego książęta niemieccy słuchali akurat tyle, ile im się podobało. Foceńczycy mieli więc być ukarani przez Tebańczyków, ale dzięki osobliwemu gwałtowi, mianowicie zbezczeszczeniu i ograbieniu świątyni w Delfach, doszli do chwilowej potęgi. Ten czyn dokonał zguby Grecji, świątnica była zbezczeszczona, bóg był, że tak powiemy, zabity; ostatnie oparcie jedności zostało przez to zniweczone, cześć względem tego, co było zawsze w Grecji niejako ostatnią wolą, zasadą monarchiczną, została usunięta z widowni, wyszydzona i skopana nogami.

Dalszy przebieg jest już całkiem naiwny, ten mianowicie, że na miejsce poniżonej wyroczni wstępuje inna wola rozstrzygająca, rzeczywiste potężne królestwo. Obcy, macedoński król Filip podjął się zemsty za znieważoną wyrocznię i zajął jej miejsce, czyniąc siebie panem Grecji. Filip podbił państwa helleńskie i doprowadził je do świadomości, że skończyła się ich niezależność i nie potrafią już utrzymać się samodzielnie. Drobnostkowość, surowość, gwałtowność, polityczna podstępność — cała ta ohyda, zarzucana tak często Filipowi, nie obarczała już młodzieńca Aleksandra, kiedy stanął na czele Greków. Ten już nie potrzebował ściągać na siebie takich win; nie był zmuszony zajmować się dopiero tworzeniem dla siebie wojska, gdyż je już zastał. Podobnie jak dość mu było wsiąść tylko na Bucefala, okiełznać go i uczynić posłusznym swojej woli, tak samo zastał ową macedońską falangę, ową sztywną uszykowaną masę żelazną, której silne działanie zaznaczyło się już pod panowaniem Filipa, naśladującego ją według wzoru Epaminondasa.

Aleksander był wychowany przez najgłębszego i najwszechstronniejszego myśliciela starożytności, Arystotelesa, a wychowanie było godne męża, który je objął. Aleksander został wprowadzony do najgłębszej metafizyki, a przez to przyrodzone jego skłonności były w zupełności oczyszczone i wyzwolone od zwykłych więzów mniemań, barbarzyństwa i próżnych wyobrażeń. Arystoteles pozostawił tak wielki charakter tak bezpośrednim, jakim był, ale wyrył w nim głębokie przeświadczenie o tym, co jest prawdą, a gienjalnego ducha, jakim był Aleksander, przetworzył w plastycznego, podobnie do kuli swobodnie zawieszonej w eterze.

Tak wykształcony, stanął Aleksander na czele Hellenów, aby zaprowadzić Grecję do Azji. Jako dwudziestoletni młodzieniec dowodził nawskroś doświadczoną armją, której dowódcami byli wyłącznie starsi i dobrze ze sztuką wojenną obeznani mężowie. Celem Aleksandra była zemsta za wszystko, czego oddawna doznała Grecja od Azji, oraz ostateczne dokonanie rozbratu i walki pomiędzy Wschodem a Zachodem. Jeżeli w tej walce odpłacał Wschodowi za wszystko, czego od niego doznała Grecja, to oddawał mu też dobro za początki oświaty, która stąd przybyła, gdyż krzewił na Wschodzie dojrzałą i wysoką kulturę i zajętą przez siebie Azję przerobił niejako na kraj helleński. Wielkość i znaczenie tego dzieła były równoważne z jego gienjuszem, z jego swoistą młodzieńczą indywidualnością, której w takiej piękności nie widzieliśmy już więcej na czele takiego przedsięwzięcia. Albowiem nietylko zjednoczyły się w nim gienjusz dowódcy, wielkie męstwo i wielka odwaga, lecz wszystkie te cechy potęgowały się dzięki jego pięknej ludzkości i indywidualności.

Aczkolwiek dowódcy są mu oddani, jednakże byli to dawni służbiści jego ojca, i to czyniło jego stanowisko trudnym; jego bowiem wielkość i młodzieńczość jest upokorzeniem dla nich, którzy uważali siebie i to, co się dokonało, za coś skończonego; gdy zaś ich zazdrość, jak u Klitusa, przechodziła w ślepą wściekłość, wówczas i Aleksander był doprowadzany do najwyższego uniesienia.

Pochód Aleksandra do Azji był zarazem pochodem odkrywcy, on bowiem pierwszy odkrył Europejczykom świat orjentalny i przeniknął do krajów, jak Baktrja, Sogdjana, Indje północne, które od tego czasu nie były prawie tknięte przez Europejczyków. Sposób wykonania tego pochodu, jak niemniej gienjusz wojskowy w rozrządzeniu bitew, w taktyce wogóle, pozostanie zawsze przedmiotem podziwu. Był on wielkim dowódcą w bitwach, mądrym w pochodach i rozporządzeniach i największym żołnierzem w zgiełku bitwy. Śmierć Aleksandra, która nastąpiła w 33 roku jego życia w Babilonie, daje nam jeszcze jedno piękne widowisko jego wielkości i dowód jego stosunku do wojska, gdyż rozstaje się z nim z pełną świadomością swej godności.

Aleksander miał szczęście umrzeć we właściwym czasie; można to wprawdzie nazwać szczęściem, ale jest to raczej konieczność. Aby został młodzieńcem dla potomności, musiała go porwać śmierć wczesna. Jak Achilles, o którym już wyżej wzmiankowano, rozpoczyna świat grecki, tak kończy go Aleksander, i ci młodzieńcy dają nietylko najpiękniejszy obraz samych siebie, lecz równocześnie dają całkiem skończony gotowy obraz istoty greckiej. Aleksander ukończył swoje dzieło i uzupełnił swój wizerunek, tak iż pozostawił w nim światu jeden z największych i najpiękniejszych obrazów, który swojemi kiepskiemi rozważaniami tylko zaciemnić możemy. Nie odpowiadałoby wielkiej postaci historycznej Aleksandra, gdybyśmy, jak to czynią nowsi filistrzy wśród historyków, chcieli go mierzyć według skali nowożytnej, skali cnoty albo moralności. I gdybyśmy, dla zmniejszenia jego zasługi, przytoczyli, że nie miał następców i nie pozostawił dynastji, to przecież tworzące się po nim w Azji królestwa stanowią jego dynastję. Przez dwa lata dokonywał wypraw wojennych w Baktrji, skąd weszedł w styczność z Masagietami i Scytami; powstało tam królestwo grecko-baktryjskie, które przetrwało dwa stulecia. Stąd weszli Grecy w związek z Indjami, a nawet z Chinami. Panowanie greckie rozszerzyło się na Indje północne, a Sandrokottus (Chandraguptas) przytaczany bywa jako ten, który się pierwszy od tego wyzwolił. To samo imię występuje wprawdzie u Indusów, ale, z powodów już przytoczonych, bardzo mało można na tym polegać. Inne królestwa greckie powstały w Azji Mniejszej, Armenji, Syrji i Babilonie. Zwłaszcza Egipt stał się wśród królestw następców Aleksandra wielkim ośrodkiem nauki i sztuki, gdyż wielkie mnóstwo dzieł architektonicznych przypada na czas Ptolomeuszów, jak się przekonano z odcyfrowanych napisów. Aleksandrja stała się głównym ośrodkiem handlu, miejscem zjednoczenia wschodnich obyczajów i tradycji oraz kultury zachodniej. Pozatym kwitnęły pod panowaniem książąt greckich królestwo macedońskie, trackie aż do Dunaju, illiryjskie i Epir.

Aleksander był także nadzwyczaj przywiązany do nauk i jest wysławiany obok Peryklesa jako najhojniejszy opiekun sztuk. Meier w swej Historji sztuki powiada, że wieczną pamięć uzyskała Aleksandrowi niemniej jego rozsądna miłość sztuki, niż jego zdobycze.

KSIĘGA TRZECIA.

Upadek ducha greckiego.

Ten trzeci okres dziejów świata helleńskiego, który zawiera szczegółowy rozwój nieszczęścia Grecji, mniej nas zajmuje. Dawniejsi wodzowie Aleksandra, występujący teraz samodzielnie jako królowie, prowadzili między sobą długotrwałe wojny i prawie wszyscy doznali dziwnych przygód losu. Szczególnie wybitne i znamienne jest pod tym względem życie Demetrjusza Poliorcetesa.

W Grecji państwa pozostają nadal przy życiu: doprowadzone przez Filipa i Aleksandra do świadomości swej słabości, cieszyły się jeszcze życiem pozornym i chełpiły się nieprawdziwą samoistnością. Poczucia własnego, jakie daje niezależność, posiadać nie mogły, wystąpili więc na czoło państw dyplomatyczni mężowie stanu, mówcy, którzy już nie byli równocześnie wodzami, jak np. Perykles. Kraje greckie stoją teraz w różnych stosunkach do rozmaitych królów, którzy wciąż jeszcze współzawodniczą o posiadanie władzy w państwach greckich, częściowo też starają się o ich poparcie, zwłaszcza zaś ze strony Aten; albowiem Ateny wciąż jeszcze imponowały, jeżeli nie jako potęga, to przecież jako ośrodek wyższych sztuk i nauk, zwłaszcza filozofji i wymowy. Utrzymały się też w większym stopniu poza granicami rozwiązłości, nieokrzesania i namiętności, jakie panowały w innych państwach i czyniły je godnemi pogardy, królowie zaś

syryjscy i egipscy uważali sobie za zaszczyt obdarzać Ateny sowicie zbożem i innemi pożytecznemi zapasami. Częściowo też królowie poczytywali za największą chlubę wyzwalanie lub utrzymywanie w niezależności miast i państw greckich. Oswobodzenie Grecji stało się niejako powszechnym hasłem, i za wielki tytuł do sławy uchodziła nazwa oswobodziciela Grecji. Jeżeli się zwrócimy do wewnętrznego, politycznego znaczenia tego wyrazu, to miano przezeń na myśli, że żadne rdzenne państwo greckie nie powinno dojść do większej władzy, i chciano je wszystkie utrzymać w bezsilności przez rozdział i rozproszenie.

Szczególna swoistość, którą odróżniały się państwa greckie, była inna, niż swoistość pięknych bogów, z których każdy posiada szczególny swój charakter i szczególne istnienie, ta jednak szczególność nie przeszkadza w niczym ich wspólnej boskości. Gdy boskość ta osłabła i ustąpiła z państw, pozostała sucha tylko dzielnicowość, brzydka odrębność, która uparcie i zarozumiale na sobie polega i przez to właśnie wystawiona jest wręcz bezwzględnie na zależność i zatarg z innemi państwami. Poczucie jednak słabości i nędzy doprowadzało czasem do przymierzy. Etolijczycy i ich związek, jako lud rozbójników, uczynili niesprawiedliwość, przemoc, oszustwo i przywłaszczenie swym prawem państwowym. Sparta została opanowana przez haniebnych tyranów i ohydne namiętności i była przytym zależna od królów macedońskich. Podmiotowość boska, po zagaśnięciu blasku tebańskiego, obniżyła się do gnuśności i pospolitej pogoni za nizkiemi uciechami zmysłowemi. Związek Achejski wyróżniał się celem swego stowarzyszenia (wygnanie tyranów), sprawiedliwością i zmysłem spólnoty. Ale i on musiał się uciec do najzawilszej polityki. Co tu naogół widzimy, to stan dyplomatyczny, nieskończone powikłanie z najróżnorodniejszemi sprawami zewnętrznemi, sztuczne sieci i grę, której nici wciąż odnowa są kombinowane.

W wewnętrznym stanie państw, które pozbawione sił wskutek egoizmu i rozpusty rozdzierane są przez stronnictwa,

z których każde ciągle zwraca się nazewnątrz i, zdradzając ojczyznę, żebrze o łaskę królów, ciekawe są już nie losy tych państw, lecz wielkie osobistości, które powstają przy powszechnym zepsuciu i szlachetnie poświęcają się dla ojczyzny; wydają się one wielkiemi tragicznemi charakterami, które gienjuszem swoim i najbardziej wytężonemi wysiłkami nie potrafią jednak wyprzeć zła i giną w walce, nie otrzymawszy zadowolenia, że wrócili ojczyźnie spokój, porządek i wolność, nie zachowawszy nawet w czystości pamięc o sobie dla potomności. Liwjusz powiada w swej przedmowie: „W naszych czasach znieść nie możemy ani swych błędów, ani środków przeciwko nim“. Zastosować to jednak można równie dobrze do tych ostatnich Greków, którzy rozpoczynali przedsięwzięcia, tyleż chwalebne i szlachetne, co noszące w sobie pewność upadku. Agis i Kleomenes, Aratus i Filopemen ulegli w ten sposób swej dążności dla dobra swego narodu. Plutarch kreśli nam nader charakterystyczny obraz tych czasów, dając wyobrażenie o znaczeniu osobistości ówczesnych.

Trzeci zaś okres dziejów greckich zawiera już zetknięcie z narodem, który po Grekach miał być historycznym, a głównym powodem tego zetknięcia było, jak wprzódy, wyzwolenie Grecji. Kiedy w r. 168 przed nar. Chr. ostatni król macedoński Perseusz został zwyciężony przez Rzymian i w tryumfie przyprowadzony do Rzymu, napadnięto na Związek Achejski i zniszczono go, a wreszcie w r. 146 przed nar. Chr. zburzono Korynt. Jeżeli się ma przed oczyma Grecję, jaką opisuje Polibjusz, widzi się, że wskutek podobnego stanu szlachetna indywidualność może tylko wpaść w rozpacz i albo wycofać się do filozofji, albo, pracując dla Grecji, zginąć. Tym dzielnicowym namiętnościom, temu rozdarciu, które obala dobro i zło, przeciwstawia się ślepy los, żelazna przemoc, aby obnażyć ten niecny stan w jego słabości i boleśnie go zdruzgotać, bo uleczenie, poprawa i pociecha są niemożliwe. Tym losem druzgoczącym byli Rzymianie.

CZĘŚĆ TRZECIA.

Świat rzymski.

Napoleon, kiedy rozmawiał raz z Goethem o istocie tragiedji, wyraził mniemanie, że nowożytna tym się w istocie różni od starożytnej, że niema w niej już losu, któremuby ludzie ulegali i miejsce dawnego fatum zajęła polityka. Ona to więc musi być użyta w tragiedji jako nowy los, jako nieodparta przemoc okoliczności, wobec której jednostka musi się ugiąć. Taką przemoc stanowi świat rzymski, powołany do tego, by jednostki moralne zakuć w kajdany, oraz wszystkich bogów i wszystkie bóstwa zgromadzić w Panteonie panowania nad światem i uczynić z tego coś abstrakcyjnie ogólnego. Na tym właśnie polega różnica zasady rzymskiej i perskiej, że pierwsza wszelką żywotność dusi, gdy ostatnia pozwala jej istnieć w pełnej mierze. Wskutek tego, iż celem państwa jest, aby poświęcone mu były jednostki w swym życiu moralnym, świat jest pogrążony w żałobę, serce mu pękło, i już jest koniec przyrodzoności ducha, która dotarła do uczucia nieszczęścia. Jednakże tylko z tego uczucia mógł powstać nadzmysłowy, wolny duch w chrześcijaństwie.

W zasadzie greckiej widzieliśmy duchowość w jej radości, weselu, rozkoszy; duch nie skurczył się jeszcze do abstrakcji, tkwiły w nim jeszcze pierwiastek przyrodzony, osobliwości jednostek, wskutek czego cnoty jednostek stały

się same moralnemi dziełami sztuki. Abstrakcyjnej osobistości ogólnej jeszcze nie było, gdyż duch musiał sią dopiero wykształcić do tej formy abstrakcyjnej ogólności, którą wytworzyła u ludzi twarda karność. Tutaj, w Rzymie, znajdujemy już tę wolną ogólność, tę abstrakcyjną wolność, która, z jednej strony, stawia państwo abstrakcyjne, politykę i przemoc ponad konkretną indywidualnością a tę wprost podporządkowuje, z drugiej zaś strony, stwarza w przeciwieństwie do tej ogólności osobowość, — wolność jaźni, która musi być odróżniona od indywidualności. Osobowość stanowi bowiem podstawowe określenie prawa: występuje głównie we własności, jest wszakże obojętna wobec konkretnych objawów żywego ducha, na których opiera się indywidualność. Oba te momenty, które wytwarzają Rzym, polityczna ogólność w sobie i abstrakcyjna wolność osobnika samego w sobie, są na razie ujęte w formę życia wewnętrznego. To życie wewnętrzne, to wnikanie w siebie samego, któreśmy widzieli jako zepsucie ducha greckiego, staje się tutaj gruntem, na którym wschodzi nowa strona dziejów powszechnych. Przy rozważaniu świata rzymskiego nie chodzi o konkretnie duchowe, bogate w sobie życie; lecz momentem historycznym jest tutaj abstrakcja ogólności i cel, do którego tu zmierza się twardo bez ducha i serca, jest to samo tylko p a n o w a n i e w celu wprowadzenia w życie owej abstrakcji.

W Grecji podstawowym wyznacznikiem życia politycznego była d e m o k r a c j a, jak na Wschodzie d e s p o t y z m; otóż tutaj jest tym wyznacznikiem a r y s t o k r a c j a, mianowicie arystokracja bezduszna, przeciwstawiająca się ludowi. I w Grecji demokracja się rozdwoiła, ale tylko w formie stronnictw; w Rzymie rozdzieliły całość zasady, przeciwstawiają się sobie wrogo i walczą z sobą: naprzód arystokracja z królami, później plebs z arystokracją, aż demokracja bierze górę; wówczas dopiero powstają stronnictwa, a z nich wyszła owa późniejsza arystokracja wielkich osobników, która zapanowała nad światem. Ten dualizm stanowi właściwie najwewnętrzniejszą istotę Rzymu.

Nauka rozważała dzieje Rzymu z różnorodnych punktów widzenia i wyraziła różne i przeciwstawne poglądy, a do tyczy to zwłaszcza dawniejszych dziejów rzymskich, które były opracowane przez trzy różne klasy uczonych, przez dziejopisów, filologów i prawników. Dziejopisowie trzymają się wielkich zarysów i zważają na dzieje jako takie, tak iż u nich jeszcze najlepiej można się zorjentować, gdyż uwzględniają zdarzenia pewne. Coś innego mamy u filologów, u których ogólne tradycje mniejsze mają znaczenie, i wchodzą oni bardziej w szczegóły, które w różnorodny sposób mogą być kombinowane. Kombinacje te mają zrazu znaczenie hipotez historycznych, ale wkrótce — udowodnionych faktów. Prawnicy w niemniejszym stopniu, niż filologowie, zbadali najdrobniejsze szczegóły ze względu na prawo rzymskie i pomieszali je z hipotezami. Wynik był ten, że najdawniejsze dzieje rzymskie ogłoszono w zupełności za bajkę, przez co ta dziedzina przypadła całkowicie uczonym, którzy się zawsze tam najszerzej rozwodzą, gdzie najmniej wydobyć można. Jeżeli, z jednej strony, poezja i mity Greków miały zawierać głębokie prawdy historyczne i przekładane są na historję, to natomiast zmusza się Rzymian do posiadania mitów, poglądów poetyckich, a u podstawy tego, co się brało dotychczas za prozę i historję, miały tkwić epopee.

Od tych wstępnych wzmianek przechodzimy do opisu m i e j s c o w o ś c i.

Świat rzymski posiada swój ośrodek we Włoszech, które są zupełnie podobne do Grecji, stanowią, jak te, półwysep, tylko nie przedstawiają się w postaci tak wciętej. W tym kraju samo miasto Rzym stanowiło ośrodek ośrodka. Napoleon w swych pamiętnikach porusza pytanie, które miasto nadawałoby się najlepiej na stolicę, gdyby Włochy były samodzielne i stanowiły całość. Uroszczenia mogłyby mieć Rzym, Wenecja, Medjolan; ale okazuje się zaraz, że żadne z tych miast nie stanowiłoby środka. Włochy północne tworzą dorzecze Po i różnią się całkowicie od właściwego półwyspu; Wenecja wchodzi we Włochy górne, ale nie sięga na połud-

nie, z drugiej zaś strony, Rzym może być wprawdzie ośrodkiem dla Włoch środkowych i dolnych, ale sztucznie tylko i przez przemoc dla krajów, które były mu podwładne we Włoszech górnych. Państwo rzymskie gieograficznie równie jak historycznie spoczywa na momencie przemocy.

Miejscowość Włoch nie przedstawia więc jedności przyrodzenia, jak dolina Nilu; jedność była tego rodzaju, jaką nadała Grecji przez swe panowanie Macedonja, jednakże zbywało Włochom na owym przesiąknięciu duchowym, które posiadała Grecja dzięki równości kultury, gdyż były zamieszkane przez bardzo różne narody. Niebuhr poprzedził swoją historję rzymską uczoną rozprawą o narodach Włoch, z czego jednak wcale się nie uwidocznia ich związek z historją rzymską. Wogóle historję Niebuhra należy traktować tylko jako krytykę historji rzymskiej, gdyż składa się ona z szeregu rozpraw, które nie posiadają bynajmniej spójni historycznej.

Widzieliśmy, iż podmiotowe życie wewnętrzne stanowi ogólną zasadę świata rzymskiego. Bieg dziejów rzymskich jest więc taki, że wewnętrzne zamknięcie, wewnętrzna pewność siebie wyrasta w zewnętrzną rzeczywistość. Zasada podmiotowego życia wewnętrznego posiada spełnienie i treść przedewszystkim zewnątrz tylko, dzięki osobliwej woli panowania, rządzenia i t. d. Rozwój polega na oczyszczaniu życia wewnętrznego w abstrakcyjną osobowość, która we własności prywatnej nadaje sobie rzeczywistość, a osoby niekarne mogą być wówczas trzymane w spójni tylko dzięki przemocy despotycznej. Oto ogólny bieg świata rzymskiego: przejście od świętego wnętrza do jego przeciwieństwa. Rozwój nie jest tu taki, jak w Grecji, że zasada rozwija tylko i rozkłada swą treść; lecz jest to przejście do przeciwieństwa, które nie występuje jako zepsucie, lecz jest wymagane i postawione przez samą zasadę. — Co się tyczy określonych różnic w dziejach rzymskich, to zazwyczaj dzieli się je na królestwo, rzeczpospolitą i cesarstwo, jakgdyby w tych formach występowały różne zasady; ale u podstawy tych form rozwoju

tkwi ta sama zasada ducha rzymskiego. Musimy raczej przy podziale mieć na oku bieg dziejów powszechnych. Już przedtym dzieje każdego narodu historycznego dzieliliśmy na trzy okresy, i układ ten musi się tu sprawdzić. Okres pierwszy obejmuje początki Rzymu, gdzie wyznaczniki w istocie przeciwstawne śpią jeszcze w spokojnej jedni, aż przeciwieństwa umocnią się w sobie i spójnia państwa stanie się przez to silniejszą, że zrodziła w sobie przeciwieństwo i że ono w niej trwa. Z tą siłą zwraca się państwo nazewnątrz w okresie drugim i wstępuje na widownię historyczną; tutaj są najpiękniejsze czasy Rzymu, wojny punickie i zetknięcie z poprzednim narodem historycznym. Odsłania się obszerna widownia na Wschód; dzieje w czasie tego zetknięcia opracował szlachetny Polibjusz. Państwo rzymskie otrzymało teraz rozległość światowładną, która przygotowała jego upadek. Nastąpiło wewnętrzne rozprzężenie, gdy przeciwstawność rozwinęła się w sprzeczność i zupełną niezgodę z sobą; zakończa się ona despotyzmem, który cechuje okres trzeci. Potęga rzymska wydaje się tutaj wspaniałą, pyszną, zarazem jest jednak w sobie złamana, i religja chrześcijańska, która rozpoczyna się wraz z cesarstwem, silnie się krzewi. Do trzeciego okresu należy wreszcie i zetknięcie z Północą i narodami germańskiemi, które teraz mają się stać historycznemi.

KSIĘGA PIERWSZA.

Rzym do drugiej wojny punickiej.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Pierwiastki ducha rzymskiego.

Zanim przystąpimy do dziejów rzymskich, musimy rozważyć ogólnie pierwiastki ducha rzymskiego, a w tym względzie omówić i zbadać przedewszystkim powstanie Rzymu. Rzym powstał poza krajem, mianowicie w kącie, gdzie stykały się trzy różne obszary: Latynów, Sabinów i Etrusków; Rzym nie wytworzył się z dawnego, patrjarchalnie w sposób przyrodzony w sobie zamkniętego plemienia, którego początek sięgałby dawnych czasów (jak to było np. u Persów, którzy przecież i tak panowali nad wielkim królestwem); lecz Rzym był sam przez się czymś sztucznym, polegającym na przemocy, a nie pierwotnym. Opowiadają, jakoby Rzym założyli potomkowie Trojan, przyprowadzonych do Włoch przez Eneasza, gdyż związek z Azją był czymś bardzo ulubionym, i we Włoszech, Francji a nawet Niemczech (Ksanty) istnieją pewne miasta, które swój początek albo nazwę wywodzą od zbiegłych Trojan. Liwjusz wspomina o dawnych *tribus* w Rzymie: *Ramnenses*, *Titienses* i *Luceres*; jeżeliby się chciało uważać ich za różne narodowości i twierdzić, że są oni pierwiastkami, z których wytworzył się Rzym, — pogląd,

który w nowszych czasach bardzo często był przeprowadzany, — to odwraca się wprost to, co przekazała historja. Wszyscy dziejopisowie zgadzają się co do tego, że już dawniej na wzgórzach Rzymu włóczyli się pasterze z wodzami na czele, że pierwsza łączność Rzymu otrzymała wyraz w państwie łupieskim, a rozproszeni mieszkańcy okolic z trudem zostali zjednoczeni do wspólnego życia. Przytacza się też szczegóły tych wszystkich okoliczności. Owi łupiescy pasterze przyjmowali wszystko, co się do nich garnąć chciało (Liwjusz nazywa to *colluvies*); ze wszystkich trzech obszarów, pomiędzy któremi leżał Rzym, gromadził się motłoch do nowego miasta. Dziejopisowie wzmiankują, że ten punkt nad rzeką bardzo był dobrze wybrany i bardzo odpowiedni do uczynienia go schroniskiem dla wszystkich zbrodniarzy. Tak samo historyczny jest fakt, że w nowoutworzonym państwie nie było wcale kobiet, a państwa sąsiadujące nie chciały z nim wstępować w *connubia*; obie te okoliczności charakteryzują Rzym jako związek rabusiów, z którym inne państwa nie chciały mieć nic wspólnego. Nie przyjęły też zaproszenia na uroczystości religijne, i tylko Sabinowie, prosty lud rolniczy, u którego, jak powiada Liwjusz, panowała *tristis atque tetrica superstitio* (19), znaleźli się tam po części z zabobonów, po części z obawy. Porwanie Sabinek jest, dalej, powszechnie przyjętym faktem historycznym. Tkwi w tym już ten bardzo charakterystyczny rys, że religja używana jest jako środek do celów młodego państwa. Drugim środkiem rozszerzenia był ten, że zawlekano do Rzymu mieszkańców sąsiednich i zdobytych miast. I później przybywali obcy chętnie do Rzymu, jak rozsławiona rodzina Klaudjuszów wraz z całą ich klijentelą. Koryntczyk Demarat z poważanej rodziny osiedlił się w Etrurji, ale jako wygnaniec i obcokrajowiec był tam mało poważany; jego syn Lucumo nie mógł dłużej znieść tego upokorzenia: udał się do Rzymu, powiada Liwjusz, ponieważ był tam nowy naród i *repentina atque ex virtute nobilitas* (20). Lucumo doszedł też natychmiast do takiego poważania, że został później królem.

To założenie państwa musi być uważane za istotną podstawę swoistości Rzymu. Prowadzi to bowiem za sobą bezpośrednio najsurowszą karność, jak również poświęcenie dla celów związku. Państwo, które się dopiero samo utworzyło i polega na przemocy, musi być przemocą utrzymywane w łączności. Z takiego początku wypływa nie spójnia moralna, wolnościowa, lecz wymuszony stan podporządkowania. Rzymska *virtus* to odwaga, ale nie wyłącznie osobista, lecz taka, która się przejawia w łączności towarzyszów, a łączność ta uchodzi za coś najwyższego i może być związana z wszelkim gwałtem. Gdy więc Rzymianie utworzyli w ten sposób zamknięty związek, nie byli oni, jak Lacedemończycy, w wewnętrznym przeciwieństwie z narodem podbitym i uciskanym; ale wybuchła u nich różnica i walka patrycjuszów z plebeuszami. Przeciwstawność ta zaznaczona już jest mistycznie u wrogich braci Romulusa i Remusa. Remus jest pochowany na górze Awentyńskiej; góra ta jest poświęcona złym gienjuszom i na nią udają się secesje ludu. Otóż zachodzi pytanie, jak się ta różnica dokonała. Powiedziano już, że Rzym utworzył się dzięki łupieskim pasterzom i zbiegowisku różnych wyrzutków; później zawlekano tam także mieszkańców zdobytych i zniszczonych miast. Słabsi, ubożsi, ci, co przybyli później, są z konieczności lekceważeni i zależni względem tych, co pierwotnie założyli byli państwo, oraz tych, co się wyróżnili odwagą albo też bogactwem. Nie potrzeba więc uciekać się do ulubionej w ostatnich czasach hipotezy, że patrycjusze stanowili osobne plemię.

Zależność plebeuszów od patrycjuszów przedstawiana bywa często jako zupełnie prawna, a nawet święta, ponieważ patrycjusze posiadali w swych rękach *sacra*, a plebs był niejako bezbożny. Plebeusze pozostawili patrycjuszom ich obłudne sprawy (*ad decipiendam plebem*. Cic. — 21) i nic sobie z ich *sacrów* i augurjów nie robili; gdy zaś patrycjusze odebrali im prawa polityczne i sobie je przywłaszczyli, to przez to plebeusze nie stali się, jak i protestanci, winni przestępnego naruszenia świętości, gdyż wyzwolili władzę państwową i bronili wolności sumienia. Jak się rzekło, na stosunek patrycjuszów i plebeuszów należy się zapatrywać w ten sposób, że ubodzy i przeto bezradni byli zmuszeni przyłączyć się do bogatszych i bardziej poważanych i poszukiwać u nich patrocinium. W tym stosunku obrony przez bogatszych bronieni nazywają się klijentami. Znajdujemy jednak niebawem różnicę pomiedzy plebsem a klijentami. W razie niesnasek pomiędzy patrycjuszami a plebeuszami klijenci trzymali się swych patronów, aczkolwiek równie dobrze należeli do plebsu. Że ten stosunek klijentów nie był prawny, oparty na prawodawstwie, wynika stąd, że wraz z wprowadzeniem i znajomością praw przez wszystkie stany, stosunek klijenteli stopniowo zanikał, gdyż skoro jednostki znajdowały obronę prawa, wszelka chwilowa potrzeba musiała ustać.

W rozbójniczym początku państwa każdy obywatel musiał być żołnierzem, gdyż państwo opierało się na wojnie; brzemię to było ciężkie, gdyż każdy obywatel musiał się na wojnie sam żywić. Okoliczność ta doprowadziła do ogromnego przewinienia, jakiego się dopuścił plebs względem patrycjuszów. Z wprowadzeniem praw ten samowolny stosunek musiał też stopniowo ustawać; wiele bowiem brakowało, aby patrycjusze natychmiast byli skłonni do uwolnienia plebsu ze stosunku uległości, raczej stosunek zależności musiał jeszcze wciąż istnieć na ich korzyść. Prawodawstwo dwunastu tablic zawierało jeszcze wiele nieokreślonego, samowoli sędzi pozostawiono jeszcze bardzo wielkie pole; sędziami byli przecież tylko patrycjusze; i tak trwa jeszcze dość długo przeciwieństwo między patrycjuszami a plebeuszami. Dopiero stopniowo osiągają plebeusze wszystkie wyżyny i dochodzą do praw, które przysługiwały dawniej tylko patrycjuszom.

W życiu greckim, chociaż nie wyszło ono ze stosunków patrjarchalnych, istniała jednak w stanie pierwotnym miłość rodzinna i więź rodzinna, a pokojowy cel spółżycia miał za warunek wyrugowanie rozbójników morskich i lądowych. Natomiast założyciele Rzymu, Romulus i Remus sami, według

podania, byli rozbójnikami i, od początku pozbawieni rodziny, nie wyrośli w miłości rodzinnej. Tak samo pierwsi Rzymianie zdobyli sobie żony nie przez wolny wybór i skłonność, lecz przemocą. Ten początek życia rzymskiego w dzikim nieokrzesaniu, z wyłączeniem uczuć przyrodzonej moralności, powoduje jeden jego pierwiastek, surowość w stosunkach rodzinnych, surowość egoistyczną, która stanowiła w następstwie podstawowe objawy rzymskich obyczajów i praw. Znajdujemy więc u Rzymian stosunek rodzinny nie jako piękny stosunek miłości i uczucia, lecz zamiast ufności występuje zasada surowości, zależności i podporządkowania. Małżeństwo w swej surowej i formalnej postaci ma właściwie charakter stosunku rzeczowego; żona należała do własności męża (*in manum conventio*), a obrząd małżeński polegał na *coëmtio* w formie, w jakiej mógł występować przy każdym innym kupnie. Mąż otrzymywał prawa nad swoją żoną, jak nad córką, a tak samo nad jej majątkiem, i wszystko, co ona nabywała, nabywała dla swego męża. W dobrych czasach rzeczypospolitej zawierano małżeństwa przez obrząd religijny, *confarreatio*, którego później zaniechano. Niemniejszą władzę, niż przez *coëmtio*, osiągał mąż, kiedy się żenił przez *usus*, t. zn. kiedy żona pozostawała w domu męża, nie wydalając się w ciągu roku na *trinoctium*. Jeżeli mąż nie żenił się w jednej z form *in manum conventio*, kobieta pozostawała albo we władzy ojcowskiej albo pod opieką swych agnatów, w stosunku zaś do męża była wolna. Cześć i godność osiągała więc matrona rzymska tylko dzięki niezależności od męża, zamiast żeby osiągać cześć przez męża i przez samo małżeństwo. Jeżeli mąż chciał się rozwieść z żoną według wolniejszego prawa, mianowicie kiedy małżeństwo nie było uświęcone przez *confarreatio*, to ją poprostu odprawiał (22). — Zupełnie do tego podobny był stosunek do synów: z jednej strony, prawie tak samo podlegali władzy ojcowskiej, jak żona mężowskiej; nie mogli posiadać majątku, bez względu na to, czy zajmowali w państwie wysoki urząd, czy nie (tylko *peculia castrensia* i *adventitia* (23) powodują tu pewne różnice), z drugiej jednak strony, kiedy zostali wyzwoleni, byli poza wszelkim stosunkiem do swego ojca i rodziny. Dowodem tego, jak stosunek dziecięcy był tu zrównany z niewolniczym, może być *imaginaria servitus* (*mancipium*) (24), przez którą przejść musiały wyzwalane dzieci. — Pod względem spadkobrania byłoby to właściwie czymś moralnym, że dzieci w równej mierze spadek dzieliły. Natomiast występuje u Rzymian w postaci jaskrawej samowola zapisu.

Tak zwyrodniałe i pozbawione moralności widzimy tu podstawowe stosunki moralne. Niemoralnej czynnej surowości Rzymian pod tym względem prywatnym odpowiada z konieczności bierna surowość ich związku dla celów państwowych. Za surowość, którą Rzymianin znosił w państwie, był nagradzany tą samą surowością, z której korzystał w stosunku do swojej rodziny: z jednej strony niewolnik, z drugiej — despota. To stanowi wielkość rzymską, której właściwością była twarda niezmienność w spójni jednostek z państwem, z prawem państwowym i państwowym rozkazem. Ażeby o duchu tym otrzymać bliższe wyobrażenie, należy mieć przed oczami nietylko czyny bohaterów rzymskich, kiedy jako żołnierze i wodzowie stają wobec wroga albo występują jako posłowie, do jakiego stopnia całą duszą i myślą należą tylko do państwa i jego rozkazów, bez chwiejności i ustępstwa, lecz należy mieć na względzie przedewszystkim zachowanie się plebsu w czasach powstań przeciwko patrycjuszom. Jak często w powstaniu albo przy naruszeniu porządku prawnego doprowadzano plebs do spokoju dzięki formalności jedynie i jak często wprowadzano go przez to w błąd co do spełnienia jego słusznych i niesłusznych wymagań! Jak często np. senat wybierał dyktatora, kiedy nie było wojny ani niebezpieczeństwa ze strony nieprzyjaciół, aby pobrać plebeuszów do wojska i przysięgą wojskową zobowiązać do ścisłego posłuszeństwa! Licynjuszowi potrzeba było dziesięciu lat, aby przeprowadzić prawa przychylne dla plebsu; wskutek formalnego protestu innych trybunów plebs dał się powstrzymać, a jeszcze cierpliwiej wyczekiwał spóźnionego wykonania tych

praw. Zapytać można, dzięki czemu wytworzono taki charakter umysłów? Wytworzyć on się nie daje, lecz tkwi, co do podstawowego momentu, w owym powstaniu z pierwszego społeczeństwa rozbójniczego, dalej, w przyniesionym z sobą charakterze zjednoczonych w tym społeczeństwie narodów; wreszcie w wyrazie ducha światowego, który był na czasie. Pierwiastki narodu rzymskiego były etruskie, łacińskie, sabińskie; musiały one zawierać wewnętrzne przyrodzone usposobienie w kierunku ducha rzymskiego. O duchu, charakterze i życiu staroitalskich narodów wiemy bardzo mało, — dzięki niech będą bezduszności dziejopisarstwa rzymskiego, — to niewiele zaś wiemy przez Greków, którzy o dziejach rzymskich pisali. O ogólnym charakterze Rzymian możemy jednak powiedzieć, że w przeciwieństwie do pierwotnej dzikiej poezji i wypaczaniu wszelakiej skończoności na Wschodzie, w przeciwieństwie do pięknej harmonijnej poezji i gładko szybującej wolności ducha Greków, tu u Rzymian występuje proza życia, świadomość skończoności w sobie, abstrakcja rozsądku i surowość osobowości, która tego chłodu nawet w rodzinie nie rozszerzaw przyrodzoną moralność, lecz pozostaje jednią pozbawioną serca i ducha i ustanawia spójność tej jedni w abstrakcyjnej ogólności.

Tę najskrajniejszą prozę ducha znajdujemy w sztuce etruskiej, która przy doskonałej technice i wiernym naturze wykonaniu pozbawiona jest wszelkiego greckiego idealizmu i piękna; widzimy tę prozę dalej w wykształceniu prawa rzymskiego i w rzymskiej religji.

Niewolnemu, pozbawionemu ducha i serca rozsądkowi świata rzymskiego mamy do zawdzięczenia początek i wykształcenie prawa pozytywnego. Widzieliśmy przecież wcześniej, jak na Wschodzie stosunki w sobie moralne i etyczne zostały przerobione na nakazy prawne; nawet u Greków obyczaj był zarazem ustawowym prawem, i dlatego właśnie układ moralności i zamysłów był w zupełności zależny i nie posiadał w sobie trwałości wobec zmiennego życia wewnętrznego i prywatnej podmiotowości. Otóż Rzymianie dokonali tego wielkiego rozdziału i wynaleźli zasadę, która jest zewnętrzna, t. j. bez zamysłu i bez serca. Jeżeli uczynili nam przez to wielki dar, co do formy, to możemy się tym posługiwać i z tego korzystać, nie stając się ofiarą tego suchego rozsądku, nie uważając tego za ostatnie słowo mądrości i rozumu. Ci, co w tym żyli, byli ofiarami, ale dla innych zdobyli właśnie przez to wolność ducha, mianowicie wolność wewnętrzną, która przez to wyzwoliła się od owej dziedziny skończonej i zewnętrznej. Duch, uczucie, zamysł, religja mogą już się teraz więcej nie obawiać, że będą pomieszane z owym abstrakcyjnie jurydycznym rozsądkiem. I sztuka ma swą stronę zewnętrzną; jeżeli w sztuce mechaniczne rzemiosło doszło do doskonałości, wolna sztuka może powstać i działać. Ale ubolewać należy nad temi, co o niczym prócz rzemiosła nie wiedzieli i nic więcej nie chcieli, tak samo jak ubolewać by należało nad temi, którzyby, gdy sztuka powstała, jeszcze ciągle uważali rzemiosło za coś najwyższego.

Widzimy Rzymian w ten sposób skrępowanych abstrakcyjnym rozsądkiem skończoności. Jest to ich najwyższe przeznaczenie, a przeto i najwyższa ich świadomość, która przejawia się w religii. W rzeczy samej, religja Rzymian była skrępowaniem, gdy u Greków była, przeciwnie, beztroską swobodnej wyobraźni. Przywykliśmy uważać religję grecką i rzymską za to samo i używamy imion Jupiter, Minerwa i t. d. często bez różnicy pomiędzy bóstwami greckiemi i rzymskiemi. Uchodzi to o tyle, o ile bóstwa greckie mniej lub więcej były wprowadzone u Rzymian; ale tak samo, jak religja egipska nie była przeto grecką, że Herodot i Grecy oznaczają sobie bóstwa egipskie imionami Latony, Pallady i t. d., tak samo religja rzymska nie była grecką. Powiedzieliśmy, że w religji greckiej przerażenie wobec przyrody przetworzone zostało w coś duchowego, w swobodne wyobrażenie i duchową postać fantastyczną, że duch grecki nie zatrzymał się przy wewnętrznej obawie, lecz przerobił stosunek do przyrody w stosunek wolności i wesołości. Natomiast Rzymianie zatrzymali się na niemej i tępej stronie wewnętrznej, a przeto

strona zewnętrzna stała się przedmiotem, odrębnością, tajemnicą. Duch rzymski, który się zatrzymał przy stronie wewnętrznej, osiągnął stan związania i zależności, na co wskazuje już pochodzenie wyrazu *religio (lig-are)*. Rzymianin miał zawsze do czynienia z czymś tajemniczym, we wszystkim domyślał się i poszukiwał czegoś ukrytego, i gdy w religji greckiej wszystko jest otwarte, jasne, obecne dla zmysłu i wyobrażenia, nie czymś zaświatowym, lecz sprzyjającym, czymś z tego świata, u Rzymian wszystko przedstawia się jako coś tajemniczego i zdwojonego: widzieli oni w przedmiocie przedewszystkim przedmiot sam, a dalej jeszcze to, co w nim tkwi ukrycie, ich całe dzieje nie wychodzą poza tę dwoistość. Miasto Rzymian posiadało oprócz właściwej jeszcze nazwę tajemną, którą znało tylko niewielu. Przypuszczają, że była to *Valentia*, przekład łaciński *Romy*, inni mniemają, że był to *Amor* (*Roma* czytana wspak). Założyciel państwa Romulus również posiadał jeszcze nazwę świętą: *Quirinus*, pod którą był czczony; tak samo i Rzymianie nazywali się jeszcze Kwirytami. (Nazwa ta wiąże się z wyrazem *curia*; w wyprowadzaniu jej doszli nawet niektórzy do miasta sabińskiego *Cures*.)

U Rzymian przerażenie religijne pozostało nierozwiniętym i jest zamknięte w podmiotowej pewności samego siebie. Świadomość nie nadała sobie przeto duchowej przedmiotowości i nie wzniosła się do teoretycznego oglądania wiecznie boskiej przyrody i do wyzwolenia w niej; nie pozyskała sobie treści religijnej z ducha. Rzymianin przykłada próżną podmiotowość sumienia do wszystkiego, co czyni i przedsiębierze, do swych umów, stosunków państwowych, obowiązków, stosunków rodzinnych i t. d.; i wszystkie te stosunki otrzymują przez to nietylko sankcję prawa, lecz jakgdyby uroczystość przysięgi. Nieskończona wielość ceremonji przy komisjach, przy wstąpieniu do urzędu i t. d. jest uzewnętrznieniem i wyjaśnieniem tej silnej więzi. *Sacra* odgrywają wszędzie nadzwyczaj doniosłą rolę. Najprostsza rzecz przetwarzała się natychmiast w *sacrum* i jakgdyby kamieniała w nie.

Należy tutaj np. w ścisłych małżeństwach *confarreatio*, a dalej *auguria* i *auspicia* (25). Znajomość *sacrów* jest nieciekawa i nudna i przedstawia nowy materjał do uczonych poszukiwań co do tego, czy są one pochodzenia etruskiego, sabińskiego czy innego. Z tego powodu uważano naród rzymski za nadzwyczaj pobożny w całym życiu. Rzecz to jednak śmieszna, kiedy nowożytni mówią o *sacrach* z namaszczeniem i poszanowaniem. Zwłaszcza patrycjusze wiele się niemi zajmują; podniesiono ich dlatego do rodzin kapłańskich i uważano za święte rody, za posiadaczy i obrońców religji, plebeusze zaś stają się wówczas pierwiastkiem bezbożnym. O tym już wyżej powiedziano, co niezbędne. Dawni królowie byli równocześnie *reges sacrorum*. Kiedy godność królewską usunięto, pozostał przecież jeszcze *rex sacrorum*; nad nim, jak nad wszystkiemi innemi kapłanami stał *pontifex maximus*, który kierował wszystkiemi *sacrami* i nadawał im tę nieruchomość i moc, że patrycjusze mogli się tak długo utrzymać właśnie przy tej władzy religijnej.

O co jednak w tej pobożności w istocie chodzi, to jej treść, aczkolwiek twierdzą dzisiaj często, że jeżeli tylko są uczucia pobożne, to rzecz obojętna, jaka je treść wypełnia. O Rzymianach już zaznaczono, że ich wewnętrzne życie religijne nie dokonało przejścia do wolnej, duchowej i moralnej treści. Można powiedzieć, że ich pobożność nie wykształciła się w religję, gdyż pozostała w istocie formalną, a formalizm ten wypełnił się treścią gdzieindziej. Z przytoczonego określenia wynika, że treść ta może mieć tylko skończony, nieświęty charakter, ponieważ pozostała poza tajemniczym przybytkiem religji. Głównym charakterem religji rzymskiej jest przeto trwałość określonych celów woli, które Rzymianie widzą jako bezwzględne u swoich bogów i żądają od nich, jako od potęgi bezwzględnej. Dla tych celów właśnie czczą bogów i celami temi są z niemi w pewien sposób związani. Religja rzymska jest przeto całkiem prozaiczną religją ograniczenia, celowości, pożytku. Jej swoiste bóstwa są zupełnie prozaiczne; są to stany, uczucia, pożyteczne umiejętności, które ich

suchą wyobraźnię podniosły do potęgi samoistnej i przeciwstawiły sobie; są to bądź abstrakcje, które mogły się stać tylko zimnemi alegorjami, bądź stany, które wydają się pożytecznemi lub szkodliwemi i czczone są poprostu w całej ich ciasnocie. Przytoczymy tylko krótko parę przykładów. Rzymianie wielbili jako bóstwa *Pax*, *Tranquillitas*, *Vacuna* (spokój), *Angeronia* (troska i zmartwienie); poświęcali ołtarze zarazie morowej, głodowi, pożarowi zboża (*Robigo*), febrze i bogini *Cloacina*. Junona ukazuje się u Rzymian nietylko jako *Lucina*, akuszerka, lecz również jako *Juno Ossipagina*, bóstwo, które tworzy kości dziecięcia, jako *Juno Unxia*, która namaszcza odrzwia przy ślubach (co również należało do *sacrów*). Jak mało te wyobrażenia prozaiczne mają wspólnego z pięknem greckich potęg duchowych i bóstw! Natomiast *Jupiter* jako *Jupiter Capitolinus* jest ogólną istotą państwa rzymskiego, które uosobione jest też w bóstwach *Roma* i *Fortuna Publica*.

Rzymianie pierwsi zaczęli nietylko w potrzebie bogów błagać i urządzać lektisternje, lecz składać im przyrzeczenia i śluby. Na pomoc w potrzebie wysyłali też zagranicę i kazali przywozić sobie obce bóstwa i obrzędy religijne. W ten sposób wprowadzenie bogów i większość świątyń rzymskich powstały z potrzeby, ze ślubów i płynącej z zobowiązania, nie bezinteresownej wdzięczności. Przeciwnie, Grecy stawiali swe piękne świątynie i posągi i urządzali swe obrzędy religijne z miłości dla piękna i bóstwa jako takich.

Jedna tylko strona religji rzymskiej ma coś pociągającego, mianowicie uroczystości, dotyczące życia sielskiego, które zachowały się od najdawniejszych czasów. Tkwi w nich po części wyobrażenie o epoce saturnijskiej, o stanie przed i poza społeczeństwem obywatelskim i związkiem politycznym, po części treść przyrody wogóle, słońce, przebieg roku, pory roku, miesiące i t. d. z napomknieniami astronomicznemi, po części szczególne momenty przebiegu przyrodniczego, w jego zastosowaniu do życia pasterskiego i rolnictwa; były to uroczystości zasiewu, żniw, pór roku,

główna uroczystość saturnaljów i t. d. — Coś naiwnego i pełnego treści przejawia się pod tym względem w tradycji. Cała ta jednak dziedzina posiadała bardzo ograniczony i prozaiczny wygląd; nie wynikają stąd głębsze poglądy o wielkich potęgach przyrody i ogólnych jej przebiegach; albowiem dbano tu wszędzie o zewnętrzny pospolity pożytek, a wesołość zamieniała się przytym na niezbyt wykwintną krotochwilę. Kiedy u Greków z podobnych początków rozwinęła się sztuka tragiedji greckiej, to rzecz natomiast ciekawa, że u Rzymian owe ludowe tańce i pieśni na uroczystościach sielskich zachowały się do najpóźniejszych czasów, i od tej naiwnej wprawdzie, ale surowej formy nie uczyniono postępu ku istotnym przejawom sztuki.

Mówiliśmy już, że Rzymianie przyjęli bogów greckich (mitologja poetów rzymskich jest całkowicie zapożyczona od Greków); ale cześć dla tych pięknych bogów wyobraźni wydaje się u nich czymś bardzo zimnym i zewnętrznym. Kiedy słyszymy ich mowę o Jupiterze, Junonie, Minerwie, mamy wrażenie, że jesteśmy w teatrze. Grecy napełnili swój świat bogów głęboką i uduchowioną treścią, ozdobili go wesołemi pomysłami; był on dla nich przedmiotem bezustannych wynalazków i głębokiej świadomości, i dlatego powstał w ich mitologji obszerny, niewyczerpany skarb dla uczucia, serca i myśli. Duch rzymski nie poruszał się własną duszą i nie upodobał sobie w tych igraszkach myślącej wyobraźni; lecz mitologja grecka wydaje się u Rzymian martwą i obcą. U poetów rzymskich, zwłaszcza u Wirgiljusza, wprowadzenie bogów było wytworem zimnego rozsądku i naśladowania. Bogowie stają się tam niejako maszynerjami i są używani w sposób całkiem zewnętrzny; jakoż i w naszych podręcznikach sztuk pięknych między innemi przepisami znajduje się i ten, że w epopeach maszynerje takie są niezbędne, aby wprawić w zdumienie (26).

Tak samo różnili się istotnie Rzymianie od Greków pod względem igrzysk. Rzymianie byli tu w istocie tylko widzami. Przedstawienia mimiczne i teatralne, tańce, wyści-

gi, walki pozostawili wyzwoleńcom, gladjatorom, przestępcom skazanym na śmierć. Najbardziej hańbiącą rzeczą, którą zrobił Nero, był występ jego na publicznym widowisku jako śpiewaka, cytrzysty, zapaśnika. Skoro Rzymianie byli tylko widzami, igrzysko było dla nich czymś obcym, nie uczestniczyli w nim duchem. Z wzrastającym przepychem nabierali głównie gustu do walk zwierząt i ludzi. Wystawiano i dla zabawy wycinano setki niedźwiedzi, lwów, tygrysów, słoni, krokodylów i strusiów. Stu i tysiąc gladjatorów, występując na uroczystości dla okazania bitwy morskiej, zawołało do cesarza: „Przeznaczeni na śmierć, pozdrawiają cię", aby go może wzruszyć. Napróżno! musieli się wszyscy powyrzynać wzajemnie. Zamiast cierpień ludzkich w głębiach uczucia i ducha, powodowanych przez przeciwności życia i znajdujących rozwiązanie w losie, Rzymianie sprowadzali okrutną rzeczywistość cierpień cielesnych, a krew płynąca strumieniami, rzężenie konających i oddawanie duszy — to były widoki, które ich zajmowały. — Ta zimna negatywność samego tylko morderstwa przedstawia zarazem wewnętrzny mord duchowego celu przedmiotowego. Dość wspomnieć jeszcze o augurjach, auspicjach, księgach sybillińskich, aby pokazać, jak dalece Rzymianie związani byli wszelkiego rodzaju zabobonami i że ostatecznie chodziło im tylko o cele własne. Wnętrzności zwierząt, błyskawice, polot ptaków, orzeczenia sybillińskie rozstrzygały o sprawach i zamierzeniach państwa. Wszystko to było w rękach patrycjuszów, którzy tego używali świadomie, jako zewnętrznej tylko więzi, dla swoich celów i przeciwko ludowi.

Rozróżnione pierwiastki religji rzymskiej przedstawiają się po tym, cośmy powiedzieli, w następujący sposób. Zewnętrzna religijność i zupełnie zewnętrzna celowość. Cele świeckie są zupełnie wyzwolone, nie są ograniczone przez religję, lecz raczej uprawnione. Rzymianie pod każdym względem byli pobożni, choć treść uczynków mogła być dowolna. Ponieważ jednak świętość była tu tylko formą bez treści, więc ma tę właściwość, że może być utrzymana w czyjejś mocy; jest brana w posiadanie przed podmiot, który pragnie swoich prywatnych celów i interesów, gdy tymczasem prawdziwe bóstwo posiada nad nim samym władzę konkretną. Nad taką zaś bezsilną tylko formą stoi podmiot, konkretna w sobie wola, która tę formę może posiąść i, jak władca, ma prawo przekładać nad nią swoje cele prywatne. To właśnie stało się w Rzymie dzięki patrycjuszom. Posiadanie władzy przez patrycjuszów jest przeto trwałe, święte, bezpośrednie i niepodzielne; rządy i prawa polityczne otrzymują charakter uświęconej własności prywatnej. Niema więc w tym substancjalnej spójni narodowej, niema pięknej i moralnej potrzeby spółżycia w *polis*; lecz każda *gens* jest trwałym w sobie rodem, który posiada własne penaty i *sacra* dla siebie, każdy posiada własny charakter polityczny, który zachowuje na zawsze. Surowa, arystokratyczna niezłomność cechowała Klaudjuszów, życzliwość dla ludu — Walerjuszów, szlachetność ducha — Korneljuszów. Zróżnicowanie i ograniczenia sięgały nawet małżeństw, gdyż *connubia* między patrycjuszami a plebeuszami uchodziły za nieświęte. Ale w tej właśnie wewnętrznej stronie religji zawarta jest też zasada samowoli; i w przeciwieństwie do samowoli uświęconej własności staje samowola względem świętości. Ta sama bowiem treść może być z jednej strony uprzywilejowana przez formę religijną, z drugiej strony może mieć tę postać, że jest wogóle pożądana, że jest treścią samowoli ludzkiej. Kiedy nadszedł czas, że świętość zeszła do formy, to musiała też być uświadomiona, traktowana jako forma, deptana nogami, — musiała być przedstawiona jako formalizm. — Nierówność, która przenika do świętości, stanowi przejście religji do rzeczywistości życia państwowego. Uświęcona nierówność woli i poszczególnej własności stanowi tu wyznacznik podstawowy. Zasada rzymska dopuszcza jako właściwy sobie ustrój państwowy tylko arystokrację, która jednak sama w sobie jest tylko przeciwieństwem, tylko nierównością. Przeciwieństwo to bywa wyrównywane tylko chwilowo wskutek nędzy albo nieszczęścia; zawiera ono bowiem podwójną siłę, której surowość i zła

sztywność może być przezwyciężona i połączona w potężną jednię tylko dzięki jeszcze wyższej surowości.

ROZDZIAŁ DRUGI.

Dzieje Rzymu do drugiej wojny punickiej.

W pierwszym okresie odróżnić można łatwo kilka momentów. Państwo rzymskie osiąga tutaj pierwsze swoje ukształtowanie pod królami, następnie otrzymuje ustrój republikański, na którego czele stoją konsulowie. Następuje walka patrycjuszów i plebeuszów i kiedy została załagodzona przez zaspokojenie żądań plebejskich, zjawia się spokój wewnątrz państwa, i Rzym uzyskuje taką moc, iż może się wdać w walkę z poprzedzającym narodem historycznym.

Co się tyczy wiadomości o pierwszych królach rzymskich, to niema w nich ani jednej danej, któraby nie doznała najsilniejszego zaprzeczenia ze strony krytyki; doszło się jednak za daleko, gdy chciano odmówić im wszelkiej wiarogodności. Pospolicie wymienia się siedmiu królów, i nawet wyższa krytyka musi przyznać, że ostatni z nich są zupełnie historyczni. Romulusa nazywają założycielem tego związku rozbójników, zorganizowanego w państwo wojenne. Aczkolwiek podania o nim wydają się bajecznemi, jednakże zawierają to tylko, co odpowiada opisanemu duchowi rzymskiemu. O drugim królu Numie opowiadają, że wprowadził obrzędy religijne. Rys ten jest bardzo znamienny przez to, że religja występuje tu później, jako łącznik państwowy, gdy tymczasem u innych narodów tradycje religijne zjawiają się już w czasach najdawniejszych i przed wszystkiemi urządzeniami obywatelskiemi. Król był zarazem kapłanem (*rex* wyprowadza się od ῥέξειν, składać ofiary). Jak przy wszystkich początkach państw, strona polityczna związana jest z kapłańską, a stan taki to teokracya. Król stał tu na czele uprzywilejowanych przez *sacra*.

Wyodrębnienie odznaczonych i możnych obywateli jako senatorów i patrycjuszów dokonało się już za pierwszych królów. Romulus ustanowił jakoby 100 *patres*, o czym jednak wyższa krytyka powątpiewa. W religji przypadkowe obrzędy, *sacra*, stały się trwałemi cechami wyróżniającemi i właściwościami rodów i stanów. Stopniowo wytwarzała się wewnętrzna organizacja państwa. Liwjusz opowiada, że jak Numa ustanowił wszystkie obrzędy religijne, tak Serwjusz Tuljusz zaprowadził różne klasy i *census*, według którego określony był udział w sprawach publicznych. Patrycjusze byli z tego niezadowoleni, a bardziej jeszcze z tego, że Serwjusz Tuljusz umorzył część długów plebeuszów i darował ubogim grunta państwowe, wskutek czego zostali posiadaczami ziemi. Podzielił on naród na sześć klas, z których pierwsza łącznie ze szlachtą wynosiła 98 centurji, następne zaś stosunkowo mniej. Ponieważ zaś głosowano według centurji, więc pierwsza klasa uzyskała największe znaczenie. Otóż zdaje się, że w dawniejszych czasach patrycjusze posiadali sami władzę w swych rękach, a po podziale, dokonanym przez Serwjusza utrzymali tylko przewagę, co tłumaczy ich niezadowolenie z urządzeń Serwjusza. Wraz z Serwjuszem dzieje stają się bardziej określone, a za niego i za jego poprzednika, Tarkwinjusza Starszego, ukazują się ślady rozkwitu. Niebuhr dziwi się, że według Djonizjusza i Liwjusza, najdawniejsza ustawa państwowa była demokratyczna, ponieważ głos każdego obywatela na zgromadzeniu narodowym miał równe znaczenie. Ale Liwjusz powiada jedynie, że Serwjusz usunął tylko *suffragium viritim*. W *comitia curiata* przy uogólnianiu stosunku klijenteli, który miał znaczenie dla plebsu, głosem rozporządzali tylko patrycjusze i *populus* oznacza wówczas tylko patrycjuszów. Djonizjusz nie przeczy więc sobie, kiedy powiada, że ustawa według praw Romulusa była ściśle arystokratyczna.

Prawie wszyscy królowie byli cudzoziemcami, co nie-

wątpliwie charakteryzuje dobitnie początki Rzymu. Numa, który nastąpił po założycielu Rzymu, był, według opowieści, Sabinem, który to naród jeszcze za Romulusa przyprowadzony przez Tacjusza, osiadł na jednym ze wzgórzy rzymskich. Później jednak kraj sabiński okazuje się obszarem jeszcze całkiem wyodrębnionym od państwa rzymskiego. Po Numie nastąpił Tullus Hostiljusz i już imię tego króla wskazuje na obce pochodzenie. Ancus Marcjusz, czwarty król, był wnukiem Numy; Tarkwinjusz Priscus pochodził z rodu korynckiego, o czym już wspominaliśmy przedtym przy innej sposobności. Serwjusz Tuljusz pochodził z Corniculum, zdobytego miasta łacińskiego; Tarkwinjusz Superbus pochodził od Tarkwinjusza Starszego. Za panowania tego króla Rzym doszedł do wielkiego rozkwitu; już wówczas zawarto podobno umowę handlową z Kartagińczykami, i jeżeliby kto chciał odrzucić tę wiadomość jako mityczną, zapomniałby o związku, w jakim już w owym czasie był Rzym z Etrurją i innemi sąsiadującemi narodami, które kwitnęły handlem i żeglugą. Rzymianie najpewniej znali już wówczas sztukę pisania, a posiadali już ów rozsądny sposób ujmowania rzeczy, który ich tak bardzo wyróżniał i doprowadził do owego jasnego dziejopisarstwa, stanowiącego chlubę Rzymian.

Przy wykształcaniu wewnętrznego życia państwowego patrycjusze byli bardzo upośledzeni, i królowie, jak to się też zdarzało w średniowiecznych dziejach Europy, szukali często punktu oparcia u ludu, aby występować przeciwko patrycjuszom. O Serwjuszu Tuljuszu jużeśmy to powiedzieli. Ostatni król, Tarkwinjusz Superbus mało pytał senat o radę w sprawach państwa, nie uzupełniał też senatu, kiedy który członek zmarł i wogóle tak czynił, jakgdyby pragnął, aby senat całkowicie stopniał. Nastąpiło wówczas naprężenie, które czekało tylko na sposobność, aby doprowadzić do wybuchu. Uchybienie czci niewiasty, wdarcie się do najwewnętrzniejszego przybytku świętego, w czym zawinił syn króla, stworzyło tę sposobność. W roku 244 od założenia

Rzymu i 510 przed narodzeniem Chr. (mianowicie, jeżeli założenie Rzymu przypada na rok 753 przed nar. Chr.) królowie byli wygnani, a godność królewska na zawsze zniesiona.

Królowie zostali wygnani przez patrycjuszów, nie przez plebeuszów; jeżeli więc pragnie się wylegitymować patrycjuszów jako ród święty, to postąpili oni wbrew legitymizmowi, gdyż król był ich najwyższym kapłanem. Widzimy przy tej sposobności, że świętość małżeństwa uchodziła u Rzymian za coś wyższego. Zasada życia wewnętrznego i cnotliwości *(pudor)* była czymś religijnym i nietykalnym; naruszenie tej zasady staje się powodem do wygnania królów, a następnie także decemwirów. Dlatego znajdujemy też zaraz u Rzymian monogamję, jako coś samo przez się zrozumiałego. Nie wprowadzono jej przez wyraźne prawo; ubocznie tylko mówi się o tym w przepisach, które brzmią w ten sposób, że pewne małżeństwa wśród krewnych nie są dopuszczalne, gdyż mąż nie powinien mieć dwuch żon. Dopiero w prawie Dioklecjana przepisane jest wyraźnie, że nikt należący do państwa rzymskiego nie może posiadać dwuch żon, ponieważ i w edykcie pretora piętnuje się za to niesławą *(cum etiam in edicto praetoris hujusmodi viri infamia notati sunt)*. Monogamja ma więc znaczenie sama przez się i jest oparta na zasadzie życia prywatnego. Wreszcie zaznaczyć jeszcze należy, że królestwo nie znikło tu, jak w Grecji, dlatego, że rody królewskie strawiły się same w sobie, lecz było z nienawiścią wygnane. Król, będący również kapłanem najwyższym, popełnił rzecz najzdrożniejszą; zasada życia prywatnego powstała przeciw temu, i patrycjusze, którzy urośli przez to do uczucia samoistności, zrzucili władzę królewską. Z tym samym uczuciem powstał później plebs przeciwko patrycjuszom, powstali Latynowie i ich towarzysze związkowi przeciwko Rzymianom, aż przywrócono równość osób prywatnych na całym obszarze rzymskim (wyzwolono też mnóstwo niewolników) i trzymano ich w łączności za pomocą zwyczajnego despotyzmu.

Liwjusz czyni uwagę, że Brutus znalazł właściwą chwilę dla wypędzenia królów, albowiem gdyby to się stało wcześniej, państwo byłoby się rozpadło. Co byłoby się stało, zapytuje Liwjusz, gdyby ten bezdomny tłum był wyzwolony wcześniej, kiedy spółżycie nie nagięło jeszcze umysłów? Ustrój państwowy stał się co do nazwy republikańskim. Jeżeli przyjrzymy się sprawie bliżej, okazuje się (Liwjusz II, 1), że w gruncie zaszła tylko ta zmiana, iż władza, która poprzednio należała do króla jako stała, przeszła na dwuch jednorocznych konsulów. Obaj oni z równą władzą załatwiali zarówno sprawy wojenne, jak prawne i administracyjne, gdyż pretorzy, jako najwyżsi sędziowie, występują dopiero później.

Na razie wszystkie władze były w rękach konsulów; zarówno nazewnątrz jak wewnątrz działo się z początku bardzo źle. W dziejach rzymskich następują takie same posępne czasy, jak w dziejach greckich po upadku rodów królewskich. Rzymianie musieli nasamprzód przejść ciężką walkę ze swym wypędzonym królem, który poszukiwał i znalazł był pomoc u Etrusków. W wojnie z Porseną Rzymianie stracili wszystkie swoje zdobycze, a nawet samoistność: byli zmuszeni złożyć broń i dać zakładników; sądząc z wyrażenia Tacyta (*Hist.* 3, 72), zdaje się nawet, że Porsena zdobył Rzym. Po wypędzeniu królów rozpoczyna się też wkrótce walka patrycjuszów i plebeuszów; albowiem zniesienie królestwa dokonało się li tylko dla korzyści arystokracji, do której przeszła władza królewska, i plebs stracił obronę, którą znajdował był u królów. Wszystkie naczelne i sądowe władze i cała własność gruntowa państwa znajdowała się w tym czasie w rękach patrycjuszów, lud, bezustannie powoływany na wojnę, nie mógł się oddawać spokojnym zatrudnieniom, rzemiosła nie mogły kwitnąć, i jedynym zarobkiem plebeuszów był udział, jaki mieli w łupach. Patrycjusze uprawiali swe grunta ziemskie przy pomocy niewolników i udzielali części swojej własności gruntowej klijentom, którzy użytkowali je wzamian za podatki i czynsze, a więc jako dzierżawcy. Przez sposób płacenia czynszów ze strony klijentów

stosunek ten był bardzo podobny do lennego; klijenci musieli płacić czynsze na małżeństwo córek patrona, dla wykupienia patrona albo jego synów z niewoli, dla dopomożenia mu w uzyskaniu wyższych urzędów albo dla powetowania strat w procesach. W rękach patrycjuszów był także zarząd sprawiedliwości, i to bez określonych i pisanych praw; brak ten miał być usunięty później przez decemwirów. Do patrycjuszów należała też cała władza rządzenia, władali bowiem wszystkiemi urzędami, konsulatem, a później trybunałem wojennym i cenzurą (założoną *u. c.* 311), przez co cały zarząd praktyczny, jako też nadzór pozostawiony był im jedynie. Patrycjusze utworzyli też w końcu senat. Bardzo ważnym wydaje się pytanie, w jaki sposób senat był uzupełniany. Było to jednak bardzo nieokreślone. O Romulusie opowiadano, że założył senat, składający się ze stu członków; następnie królowie powiększali tę liczbę, a Tarkwinjusz Superbus ustalił ją na trzysta. Junjusz Brutus uzupełnił nanowo senat, który silnie był stopniał. W czasach następnych, zdaje się, że cenzorzy, a czasami i dyktatorzy uzupełniali senat. W drugiej wojnie punickiej, w r. 538 *u. c.* wybrano dyktatora, który mianował 177 nowych senatorów; przyjął takich, którzy piastowali godności kurulne, edylów plebejskich, trybunów ludu i kwestorów, obywateli, którzy otrzymali *spolia opima* albo *coronam civicam*. Za Cezara liczba senatorów doszła do 800, August obniżył ją do 600. Uważano za wielkie niedbalstwo ze strony rzymskich dziejopisów, że dają tak mało wiadomości o składzie i sposobie uzupełniania senatu; ale punkt ten, który zdaje się dla nas posiadać nieskończoną ważność, nie był wogóle tak ważny dla Rzymian; nie przykładali oni wogóle takiego znaczenia do wyznaczników formalnych, lecz chodziło im najwięcej o to, jak rządzono. Jak można wogóle przypuszczać, że prawa ustawowe Rzymian starożytnych były tak określone i to w czasach, które się uważa za mityczne a ich tradycję za epiczną?

Lud znajdował się w tym stanie ucisku, jak np. Irland-

czycy jeszcze przed niewielu laty w Wielkiej Brytanji, i był zarazem wyłączony zupełnie od udziału w rządach. Kilka razy się buntował i uchodził z miasta. Niekiedy odmawiał także pełnienia służby wojskowej; rzecz nadzwyczaj jednak znamienna, że senat mógł tak długo stawiać opór większości, podrażnionej uciskiem i wyćwiczonej w wojnie, główna bowiem walka trwała przeszło sto lat. W tej okoliczności, że lud tak długo mógł być trzymany w karbach, przejawia się właśnie jego poszanowanie porządku prawnego i *sacrów*. Wreszcie nastąpić musiała chwila, kiedy plebeuszom przyznawano ich słuszne żądania a często darowano długi. Do powstań zmuszała plebs surowość patrycjuszów, ich wierzycieli, którym musieli oddawać długi w niewolniczej robociźnie. Plebs żądał i otrzymywał z początku tylko to, co posiadał już był za królów, mianowicie własność gruntową i opiekę wobec możnych. Uzyskiwał wyznaczenie gruntów i trybunów ludowych, t. j. urzędników, którzy mieli moc zawieszania każdej uchwały senatu. Liczba trybunów ograniczała się zrazu do dwuch, później było ich dziesięciu; było to jednak raczej szkodliwe dla plebsu, ponieważ dość było senatowi pozyskać sobie jednego trybuna, aby, dzięki jego protestowi, unieważnić uchwałę wszystkich innych. Plebs osiągnął przez to zarazem prawo odwoływania się do ludu: mianowicie, przy każdym przymusie ze strony władz skazany mógł odwołać się do uchwały ludu: niezmiernie doniosły przywilej plebsu, który szczególnie oburzał patrycjuszów. Wskutek kilkakrotnych żądań ludu mianowano później *decemwirów* i usunięto trybunów ludowych, aby zaradzić brakom w ustalonym prawodawstwie; jak wiadomo, nadużyli oni nieograniczonej władzy w kierunku tyranji i jak królowie, z podobnie hańbiącego powodu, zostali wypędzeni. Tymczasem zależność klijenteli była słabsza; po decemwirach klijenci coraz bardziej zanikają i wchodzą w plebs, który na własnych zgromadzeniach ludowych pod wodzą swych trybunów wydaje uchwały *(plebiscita)* nawet w sprawach państwowych; senat mógł dla siebie wydawać tylko *senatus consulta*,

trybuni zaś mogli teraz tak samo, jak senat, zawieszać komicje i wybory. Stopniowo plebeusze osiągnęli tyle, że otwarto im drogę do wszystkich godności i urzędów, ale z początku plebejski konsul, edyl, cenzor i t. d. nie byli równi patrycjuszowemu, wskutek *sacrów*, które patrycjusz zachował w swych rękach; dość dużo zresztą czasu upłynęło po tym ustępstwie, zanim plebeusz rzeczywiście został konsulem. Wszystkie te postanowienia przeprowadził trybun ludowy Licynjusz, mianowicie w drugiej połowie czwartego stulecia (387 *u. c.*). On też głównie poruszył *lex agraria*, o czym tak wiele pisali i spierali się nowsi uczeni. Autorzy tego prawa wywołali wówczas w Rzymie nader silny ferment. Plebeusze byli faktycznie prawie wyłączeni od własności gruntowej, i prawa agrarne dążyły do tego, aby im przyznać włości po części w pobliżu Rzymu, po części w dzielnicach zdobytych, dokąd miała być skierowana kolonizacja. W czasach rzeczypospolitej widzimy często, że dowódcy wyznaczali ludowi grunta, ale za każdym razem byli wówczas posądzani, że dążą do królestwa, ponieważ właśnie królowie plebs podnieśli. Prawo agrarne wymagało, aby żaden obywatel nie mógł posiadać więcej nad 500 mórg: a zatym, patrycjusze musieli oddać wielką część swej własności. Niebuhr dokonał szczególnie dokładnych badań nad prawami agrarnemi i, jak sądził, porobił wielkie i doniosłe odkrycia; powiada mianowicie: nigdy nie myślano o tym, żeby naruszyć święte prawo własności, lecz państwo wyznaczyło tylko plebsowi do użytkowania część zagarniętych przez patrycjuszów ziem państwowych, mogąc niemi nadal zawsze rozporządzać, jako swą własnością. Zaznaczam tylko mimochodem, że Hagewisch uczynił to odkrycie jeszcze przed Niebuhrem, dalsze zaś dane do swych twierdzeń Niebuhr czerpie z Appiana i Plutarcha, to znaczy dziejopisów greckich, co do których sam przyznaje, że uciekać się do nich wolno tylko w ostateczności. Jak często wspomina o prawach agrarnych Liwjusz, jak często Cycero i inni, a jednak nie można z nich zaczerpnąć o tym nic określonego!

Jest to jeszcze jeden dowód niedokładności pisarzy rzymskich. Rzecz cała sprowadza się w końcu do jałowego zagadnienia prawnego. Włości, które patrycjusz wziął w posiadanie albo gdzie osiadły kolonje, były pierwotnie ziemią państwową; należą jednak z pewnością również do posiadaczy, i w niczym to nie zmienia faktu, kiedy się twierdzi, że pozostały zawsze ziemią państwową. W odkryciu Niebuhra chodzi tylko o jedną bardzo nieistotną różnicę, która istnieje może w jego myśli, ale nie w rzeczywistości. — Prawo Licynjusza było wprawdzie przeprowadzone, ale wkrótce je przekroczono i zupełnie pominięto. Sam Licynjusz Stolo, który prawo zapoczątkował, był ukarany, gdyż posiadał większą własność gruntową, niż było wolno, patrycjusze zaś sprzeciwiali się wykonaniu prawa z największym uporem. Musimy tu wogóle zwrócić uwagę na różnicę, która zachodzi pomiędzy stosunkami rzymskiemi, greckiemi a naszemi. Nasze społeczeństwo mieszczańskie opiera się na innych podstawach, i takie środki nie są tu potrzebne. Spartanom i Ateńczykom, którzy nie trzymali się jeszcze tak, jak Rzymianie, abstrakcji, nie chodziło o prawo, jako takie, lecz żądali, aby obywatele posiadali środki utrzymania, od państwa zaś wymagali, aby o to dbało.

Jest to więc główny moment w pierwszym okresie dziejów rzymskich, że plebs osiągnął prawo do piastowania wyższych godności państwowych, a przez udział, otrzymany w posiadaniu ziemi, zabezpieczono istnienie obywateli. Dopiero przez to zjednoczenie patrycjatu i plebsu Rzym doszedł do prawdziwego zespolenia wewnętrznego, i od tej pory dopiero potęga rzymska mogła się rozwijać nazewnątrz. Następuje chwila uspokojenia w interesie wspólnym i wyczerpania w walkach wewnętrznych. Kiedy po niepokojach domowych narody zwracają się nazewnątrz, wydają się wówczas najsilniejszemi; pozostaje bowiem poprzednie napięcie, które już nie posiada przedmiotu wewnątrz i szuka go nazewnątrz. To parcie Rzymian mogło na chwilę ukryć braki, które tkwiły w samym zjednoczeniu; równowaga była przywrócona, choć bez istotnego środka ciężkości i punktu oparcia. Przeciwieństwo musiało później znowu wybuchnąć straszliwie; ale przedtym miała się okazać wielkość rzymska w wojnie i zdobywaniu świata. Potęga, bogactwo, sława tych wojen, jako też nędza, przez nie spowodowana, trzymała Rzymian wewnętrznie w łączności. Ich odwaga i karność wojskowa dała im zwycięstwo. Rzymska sztuka wojenna posiada w stosunku do greckiej i macedońskiej szczególne właściwości. Siła falangi tkwiła w masie i masowości. Legjony rzymskie były zwarte, ale zarazem rozczłonkowane: łączyły one obie krańcowości: masowość i rozproszenie na lekkie oddziały, gdyż silnie się trzymały w skupieniu, a zarazem łatwo się rozwijały. Łucznicy i procarze szli podczas ataku na przedzie wojska rzymskiego, aby następnie udzielić mieczom ostatniego słowa.

Nudne byłoby rozwodzenie się nad wojnami Rzymian we Włoszech; po części dlatego, że poszczególnie biorąc, nie są doniosłe — a i pusta retoryka dowódców u Liwjusza nie bardzo może zwiększyć zainteresowanie, — po części wskutek bezduszności dziejopisarzy rzymskich, u których widzi się Rzymian prowadzących wojnę z nieprzyjaciółmi wogóle, ale nie dowiadujemy się nic więcej o indywidualności takich Etrusków, Samnitów, Liguryjczyków, z któremi Rzymianie walczyli w ciągu kilkuset lat. Rzecz przytym osobliwa, że Rzymianie, którzy mają za sobą wielkie prawo dziejów powszechnych, czynią też uroszczenia do drobnych praw manifestów, umów przy drobnych naruszeniach i bronią ich w sposób niejako adwokacki. Przy zawikłaniach politycznych tego rodzaju każdy może mieć o coś urazę do drugiego, jeżeli chce albo uważa za korzystne mieć urazę. Rzymianie prowadzili długotrwałe i ciężkie walki z Samnitami, Etruskami, Gallami, Marsami, Umbrami, Brutami, zanim mogli się stać panami całych Włoch. Stąd panowanie ich zwróciło się na południe: stanęli mocną stopą na Sycylji, gdzie Kartagińczycy już bardzo długo prowadzili wojnę; później rozciągnęli się na zachód: z Sardynji i Korsyki

udali się do Hiszpanji. Wkrótce stykać się zaczęli często z Kartagińczykami i byli zmuszeni utworzyć przeciwko nim potęgę morską. Przejście to było w czasach dawniejszych łatwiejsze, niż byłoby np. teraz, kiedy dla służby morskiej wymaga się wieloletniego ćwiczenia i wyższych wiadomości. Rodzaj wojny morskiej nie wiele się wówczas różnił od wojny lądowej.

Mamy w ten sposób zakończoną pierwszą epokę dziejów rzymskich, w której Rzymianie dzięki kramarstwu wojennemu stali się kapitalistami o swoistej mocy, z którą mieli wystąpić na widowni świata. Panowanie rzymskie było naogół niebardzo rozciągłe: dopiero niewiele kolonji usadowiło się po drugiej stronie Po, a na południu wielka potęga przeciwstawiała się rzymskiej. Dopiero druga wojna punicka popycha do olbrzymiego zetknięcia z najpotężniejszym z państw istniejących; przez nie doszli Rzymianie do zetknięcia z Macedonją, Azją, Syrją, a następnie i z Egiptem. Ośrodkiem wielkiego, daleko sięgającego państwa pozostały Włochy i Rzym, ale i sam ten ośrodek był, jak się rzekło, zdobyty przemocą i przymusem. Ten wielki okres zetknięcia Rzymu z innemi państwami i powstających stąd różnorodnych powikłań opisał Achejczyk Polibjusz, który patrzeć musiał, jak ginęła jego ojczyzna wskutek haniebnych namiętności Greków i nikczemności oraz nieubłaganej konsekwencji Rzymian.

KSIĘGA DRUGA.

Rzym od drugiej wojny punickiej do cesarstwa.

Drugi okres, według naszego podziału, rozpoczyna się wraz z drugą wojną punicką, punktem rozstrzygnięcia i wyznaczenia panowania rzymskiego. W pierwszej wojnie punickiej Rzymianie dowiedli, że dorośli potężnej Kartaginie, która zajmowała wielką część wybrzeża Afryki i Hiszpanję południową i stanęła twardą stopą na Sycylji i Korsyce. Druga wojna punicka powaliła potęgę Kartaginy. Żywiołem tego państwa było morze; ale państwo to nie miało jakiegoś pierwotnego obszaru, nie tworzyło narodu i nie posiadało wojska narodowego, lecz jego wojsko było złożone z oddziałów narodów podbitych i sprzymierzonych. Mimo to z takim wojskiem, utworzonym z najrozmaitszych narodów, wielki Hannibal doprowadził Rzym prawie do upadku. Bez żadnych posiłków, jedynie dzięki swemu gienjuszowi trzymał się przez szesnaście lat we Włoszech przeciwko rzymskiej wytrwałości i uporczywości, w ciągu zaś tego czasu Scipionowie zdobyli Hiszpanję i zawarli związki z książętami afrykańskiemi. Wreszcie Hannibal był zmuszony pośpieszyć z pomocą zagrożonej ojczyźnie, przegrał bitwę pod Zamą w r. 552 *u. c.* i po 36 latach ujrzał znowu swe miasto ojczyste, któremu teraz sam musiał doradzać pokój. W ten sposób druga wojna punicka zapewniła w swym wyniku bezsprzeczną władzę Rzymu nad Kartaginą; dzięki tej wojnie Rzymianie weszli w ze-

tknięcie nieprzyjacielskie z królem macedońskim, który w pięć lat potym był pokonany. Teraz przyszła kolej na Antiocha, króla syryjskiego. Ten wystawił przeciw Rzymianom ogromną potęgę, został pobity pod Termopilami i pod Magnezją i zmuszony do ustąpienia Rzymianom Azji Mniejszej aż do Tauru. Po zdobyciu Macedonji Rzymianie ogłosili ją i Grecję wolną, o znaczeniu zaś tego faktu jużeśmy mówili przy poprzedzającym narodzie historycznym. Teraz dopiero doszło do trzeciej wojny punickiej, gdyż Kartagina podniosła się na nowo i ożywiła współzawodnictwo Rzymian. Po długim oporze była wzięta i obrócona w perzynę. Wówczas Związek Achejski nie mógł już długo wytrwać obok rzymskiej zachłanności; Rzymianie szukali wojny, zburzyli Korynt w tym samym roku, co Kartaginę, i uczynili z Grecji prowincję. Upadek Kartaginy i podbój Grecji były momentami rozstrzygającemi, po których Rzymianie rozszerzyli swe panowanie.

Rzym wydawał się teraz zupełnie zabezpieczonym: nie miał przeciwko sobie żadnej obcej potęgi. Był zdobywcą morza Śródziemnego, t. j. ośrodka całej kultury. W tym okresie zwycięstwa ściągają na siebie wzrok nasz moralnie wielkie i szczęśliwe jednostki, — głównie Scipionowie. Mimo że największy ze Scipionów zewnętrznie skończył nieszczęśliwie, moralnie jednak byli oni szczęśliwi, gdyż działali dla swej ojczyzny w zdrowym i nienaruszonym jej stanie. Kiedy jednak uczucie dla ojczyzny, popęd Rzymu do panowania został nasycony, zaraz wdziera się w wielkiej mierze zepsucie do państwa rzymskiego; wielkość indywidualności staje się dzięki zdarzeniom kontrastującym silniejsza w napięciu i środkach. Od tej pory widzimy, że przeciwstawność wewnętrzna Rzymu występuje znowu w innej formie; i epoka, która kończy drugi okres, jest też drugą próbą pogodzenia przeciwieństwa. Widzieliśmy przedtym przeciwstawność w walce patrycjuszów przeciwko plebeuszom, teraz przybiera ona formę walki interesów prywatnych przeciwko dążeniom patrjotycznym, a poczucie państwowe nie utrzymuje już tej przeciwstawności w koniecznej równowadze. Teraz obok wojen o podbój, łup i sławę zjawia się

straszliwe widowisko niepokojów wewnętrznych w Rzymie i wojen domowych. Nie następuje tu, jak w Grecji po wojnach medyjskich, piękny blask kultury, sztuki i nauki, gdzie duch spożywa wewnętrznie i idealnie to, czego dokonał przedtym praktycznie. Jeżeli po okresie zewnętrznego powodzenia broni miało nastąpić wewnętrzne zadowolenie, to i zasada życia Rzymian musiałaby być konkretniejszą. Czymżeby jednak była ta konkretność, dzięki której mogliby z życia wewnętrznego dojść przez fantazję i myślenie do świadomości? Ich głównemi widowiskami były tryumfy, skarby łupów zwycięskich i jeńcy wszystkich narodowości, bezlitośnie zniewalanych do jarzma panowania abstrakcyjnego. Konkretność, którą Rzymianie znajdują w sobie, to tylko ta bezduszna jednia, a określona treść tkwić może tylko w osobliwości jednostek. Siła cnoty osłabła, gdyż minęło niebezpieczeństwo. W czasie pierwszych wojen punickich potrzeba zjednoczyła umysły wszystkich dla ocalenia Rzymu. Również w następujących wojnach z Macedonją, Syrją, z Gallami we Włoszech Górnych chodziło jeszcze o byt całości. Jednakże kiedy niebezpieczeństwo ze strony Kartaginy i Macedonji minęło, następujące wojny były coraz bardziej konsekwencjami zwycięstw i chodziło tylko o to, aby zebrać ich owoce. Wojska były używane dla przedsięwzięć polityki i prywatnych jednostek, dla zdobycia bogactwa, sławy, abstrakcyjnego p a n o w a n i a. Stosunek do innych narodów był czystym stosunkiem przemocy. Rzymianie nie umieli jeszcze poszanować indywidualności narodowej ludów, jak to się dzieje dzisiaj. Narody nie miały jeszcze równouprawnienia, państwa nie były jeszcze wzajemnie uznane za istniejące w swej istocie. Równe prawo istnienia zapewnia związek państwowy, jak np. w Europie nowożytnej, albo stan jak w Grecji, gdzie państwa pod bogiem delfickim były równouprawnione. Rzymianie nie wstępują w taki stosunek do innych ludów, gdyż ich bogiem jest tylko *Jupiter Capitolinus*, i oni nie poważają *sacra* innych ludów (tak samo jak plebeusze nie czczą *sacra* patrycjuszów), lecz jako zdobywcy we właściwym znaczeniu, plądrują palladja naró-

dowe. — Rzym utrzymywał załogi w zdobytych prowincjach, i wysyłano tam jako namiestników prokonsulów i propretorów. Rycerze zawiadywali cłami i czynszami, które dzierżawili u państwa. Sieć takich dzierżawców (*publicani*) pokrywała w ten sposób cały obszar świata rzymskiego. — Po każdych obradach senatu Katon mawiał: *Ceterum censeo Carthaginem esse delendam*, i Katon był prawdziwym Rzymianinem. Zasada rzymska okazuje się przeto zimną abstrakcją panowania i przemocy, czystym egoizmem woli wobec innych, który nie ma moralnych zadań w sobie, lecz uzyskuje treść dopiero dzięki prywatnym interesom. Przyrost prowincji pociągnął za sobą wzmożenie wewnętrznej partykularyzacji i płynące stąd zepsucie. Z Azji przyniesiono do Rzymu przepych i rozrzutność. Bogactwo było przyjmowane jako zdobycz, nie było zaś owocem przemysłu i godziwej działalności; tak samo jak marynarka powstała nie z potrzeb handlu, lecz dla celów wojennych. Państwo rzymskie, opierając swe środki na łupiestwie, rozbiło się także z powodu podziału łupów. Pierwszym przecież powodem do wybuchu niesnasek wewnętrznych było dziedzictwo króla pergamskiego Attakesa, który swe skarby zapisał państwu rzymskiemu. Tyberjusz Grakchus wystąpił z wnioskiem, aby je podzielić między obywateli rzymskich; wznowił on także prawa agrarne Licynjusza, których wobec panującej przemocy jednostek poszczególnych zupełnie zaniechano. Główną uwagę zwrócił na to, aby wolnym obywatelom dopomóc do zyskania własności i zaludnić Włochy obywatelami zamiast niewolników. Tymczasem szlachetny ten Rzymianin uległ zaborczemu możnowładztwu, gdyż stan Rzymu nie mógł już być ocalony nawet przez rację stanu. Kajus Grakchus, brat Tyberjusza, dążył do tegoż celu szlachetnego, który miał jego brat, ale podzielił ten sam los. Zepsucie wdarło się więc bez przeszkody, a ponieważ nie było już dla ojczyzny ogólniejszego i istotniejszego celu, więc zapanować musiały osobistości i przemoc. Ogromne zepsucie Rzymu objawia się w wojnie z Jugurtą, który przekupstwami pozyskał senat

i dlatego pozwalał sobie bezkarnie na największe gwałty i przestępstwa. Powszechny niepokój wywołała w Rzymie walka z zagrażającemi państwu Cymbrami i Teutonami. Marjusz, zwycięzca Jugurty, zniszczył z największym wysiłkiem Teutonów w Prowansalji pod Aix, a Cymbrów w Lombardji nad Adygą. Później zbuntowali się sprzymierzeńcy we Włoszech, którym na ich żądanie nie chciano przyznać rzymskich praw obywatelskich; i kiedy Rzymianie musieli w samych Włoszech wytrzymać walkę z ogromną potęgą, doszła ich wiadomość, że z rozkazu Mitrydata 80,000 Rzymian znalazło śmierć w Azji Mniejszej. Mitrydat był królem Pontu, opanował Kolchidę i kraje nad morzem Czarnym aż do półwyspu Tauryckiego i mógł przez swego zięcia Tigrana wystawić przeciw Rzymowi jeszcze narodowości Kaukazu, Armenji, Mezopotamji i części Syrji. Zwyciężył go Sulla, który już w wojnie sprzymierzonych dowodził wojskami rzymskiemi. Ateny, które dotąd ocalały, oblężono i zdobyto, ale nie zburzono ich gwoli ojcom, jak się wyraził Sulla. Sulla wrócił następnie do Rzymu, pokonał partję ludową pod Marjuszem i Cinną, zdobył miasto i zarządził metodyczne morderstwo wybitnych Rzymian. 40 senatorów i 1600 rycerzy poświęcił dla swej ambicji i żądzy panowania.

Mitrydat był wprawdzie zwyciężony, ale nie był pokonany i mógł rozpocząć wojnę na nowo. W tymże czasie powstał w Hiszpanji wygnany Rzymianin Sertorjusz, walczył tam w ciągu ośmiu lat i zginął tylko wskutek zdrady. Wojna z Mitrydatem została zakończona przez Pompejusza; król Pontu popełnił samobójstwo, kiedy źródła pomocnicze się wyczerpały. Równocześnie odbywa się powstanie niewolników we Włoszech. Wielki tłum gladjatorów i górali zebrał się koło Spartakusa, ale uległ Krassusowi. Do tego zamieszania przyczyniło się jeszcze rozpowszechnione korsarstwo, które dzięki rozległym zarządzeniom szybko zdusił Pompejusz.

Widzimy więc, że przeciwko Rzymowi występują najstraszliwsze, najniebezpieczniejsze potęgi, ale potęga wojskowa tego państwa odnosi zwycięstwo nad wszystkiemi. Wy-

stępują wielkie jednostki, jak w czasach upadku Grecji. Plutarchowe życiorysy są tu znowu nader zajmujące. Te olbrzymie osobistości powstały z rozprzężenia państwa, które nie miało już w sobie żadnego oparcia ani trwałości, powstały wraz z dążeniem do przywrócenia państwu spójni, której już nie było w umysłach. Ich nieszczęściem jest to, że nie mogą już w czystości zachować moralności, gdyż to, co czynią, skierowane jest przeciwko temu, co istnieje, i jest przestępstwem. Nawet najszlachetniejsi, Grakchowie, ulegli nietylko zewnętrznej niesprawiedliwości i przemocy, lecz sami byli uwikłani w powszechne zepsucie i nieprawość. Ale to, co te jednostki czynią i czego chcą, posiada za sobą wyższe usprawiedliwienie ducha świata i musi w końcu odnieść zwycięstwo. Wobec zupełnego braku idei organizacyjnej wielkiego państwa, senat nie mógł utrzymać powagi rządu. Władza została uzależniona od ludu, który był teraz tylko motłochem i musiał był żywiony zbożem z prowincji rzymskich. Należy czytać u Cycerona, jak wszystkie sprawy państwowe rozstrzygane były z bronią w ręku, przez bogactwo i potęgę możnowładców po jednej stronie, a tłum motłochu po drugiej. Obywatele rzymscy garną się do osobników, które im pochlebiają, a pozatym występują w stronnictwach, aby zdobyć panowanie nad Rzymem. Tak widzimy Pompejusza i Cezara, obydwa słońca Rzymu, występujących przeciwko sobie: po jednej stronie Pompejusz z senatem — przeto pozornie jako obrońca rzeczypospolitej, po drugiej stronie Cezar ze swemi legjonami i przewagą gienjuszu. Ta walka pomiędzy dwiema najpotężniejszemi osobistościami nie mogła rozstrzygnąć się w Rzymie na forum. Cezar zawładnął kolejno Włochami, Hiszpanią, Grecją, pobił w r. 48 przed nar. Chr. nieprzyjaciela swego na głowę pod Farsalem, zapewnił się co do Azji i wrócił jako zwycięzca do Rzymu.

W ten sposób rzymskie panowanie nad światem stało się udziałem jednostki. Tej doniosłej zmiany nie można uważać za coś przypadkowego: była ona konieczna i uwarunkowana okolicznościami. Ustroju demokratycznego nie można było

już w Rzymie zachować, można go było tylko pozornie utrzymać. Cyceron, który swym wielkim talentem krasomówczym zdobył sobie dużą sławę i duże miał znaczenie dzięki swej uczoności, upatrywał zawsze stan zepsucia rzeczypospolitej w jednostkach i ich namiętnościach. Platon, którego Cyceron chciał naśladować, posiadał zupełną świadomość, że państwo ateńskie, takie, jakim mu się przedstawiało, nie mogło istnieć, i dlatego stworzył doskonałą ustawę państwową według swoich poglądów; Cyceron natomiast nie myśli o tym, że utrzymanie nadal rzeczypospolitej rzymskiej jest niemożliwe, i szuka dla niej tylko chwilowej pomocy; nie uświadamia sobie istoty państwa, zwłaszcza rzymskiego. I Katon powiada o Cezarze: „Przeklęte niech będą jego cnoty, gdyż popchnęły mą ojczyznę do zguby". Ale rzeczpospolitą obaliła nie przypadkowość Cezara, lecz konieczność. Zasada rzymska spoczywała całkowicie na panowaniu i przemocy wojennej; nie miała zgoła duchowego w sobie ośrodka dla celu, zajęcia i korzyści ducha. Patrjotyczny cel utrzymania państwa ustaje, kiedy podmiotowy popęd do panowania zamienia się w popędową namiętność. Obywatele stali się obcy dla państwa, gdyż nie znajdowali w nim przedmiotowego zaspokojenia i nawet prywatne dążności nie przybierały tego kierunku, co u Greków, którzy wbrew rozpoczynającemu się zepsuciu rzeczywistości wytwarzali jeszcze największe arcydzieła malarstwa, plastyki i poezji, a szczególniej rozwinęli filozofję. Arcydzieła, które Rzymianie zewsząd z Grecji sprowadzali, nie były ich własnemi wytworami, bogactwo nie było płodem ich przemysłu, jak w Atenach, lecz było złupione. Wytworność, kultura była Rzymianom, jako takim, obca; usiłowali przyjąć ją od Greków, i w tym celu sprowadzono wielkie tłumy niewolników do Rzymu. Delos był ośrodkiem tego handlu niewolnikami, i podobno kupowano tam czasami po 10000 niewolników dziennie. Niewolnicy greccy byli poetami, pisarzami Rzymian, kierownikami ich fabryk, wychowawcami ich dzieci.

Rzeczpospolita nie mogła dłużej trwać w Rzymie.

Zwłaszcza z pism Cycerona dochodzi się do przekonania, że wszystkie sprawy publiczne rozstrzygane były prywatną powagą możnych, ich potęgą, ich bogactwem, że wszystko dokonywało się na zbiegowiskach. W rzeczypospolitej nie było więc żadnej już trwałości, którą można było znaleźć już tylko w woli poszczególnej jednostki. Cezar, którego można postawić jako wzór rzymskiej celowości, który o postanowieniach swoich decydował na mocy prawidłowego rozumowania i doprowadzał je do wykonania w sposób najbardziej czynny i praktyczny, bez niepotrzebnej namiętności. Cezar ze stanowiska dziejów powszechnych uczynił słusznie, gdy wytworzył niezbędny środek i sposób spójni. Cezar uczynił dwie rzeczy: uspokoił przeciwieństwo wewnętrzne i odkrył nowe nazewnątrz. Albowiem panowanie nad światem przeniknęło dotychczas tylko do wieńca Alp, Cezar zaś odkrył nową widownię, założył widownię, która miała się teraz stać ośrodkiem dziejów powszechnych. Następnie uczynił siebie panującym nad światem, dzięki walce, która nie rozstrzygnęła się w samym Rzymie, lecz dzięki niej zdobył cały świat rzymski. Zapewne, był on przeciwnikiem rzeczypospolitej, ale właściwie tylko jej cienia, gdyż bezsilne było wszystko, cokolwiek z rzeczypospolitej pozostało. Pompejusz i wszyscy ci, co stali po stronie senatu, własną *dignitas*, *auctoritas*, prywatne panowanie wystawiali jako potęgę rzeczypospolitej, i przeciętność, która potrzebowała obrony, schroniła się pod ten sztandar. Cezar zerwał czczy formalizm tego sztandaru, wyniósł się na panującego i siłą przeprowadził spójnię świata rzymskiego przeciwko prywacie. Mimo to widzimy, że najszlachetniejsi mężowie Rzymu zapewniają, iż panowanie Cezara jest czymś przypadkowym i cały stan Rzymu jest związany z jego osobowością: tak mówią Cyceron, Brutus i Kasjusz; sądzili, że jeżeli ten jeden osobnik będzie usunięty, zjawi się z powrotem rzeczpospolita. Opanowani przez ten znamienny obłęd, Brutus, osobnik nadzwyczaj szlachetny, i Kasjusz, energiczniejszy od Cycerona, zamordowali męża, którego cnoty cenili. Ale zaraz potym okazało się, że państwem

rzymskim kierować może tylko jednostka, i teraz Rzymianie musieli w to uwierzyć; jakoż wogóle przewrót państwowy sankcjonowany jest w przekonaniu ludzkim, kiedy się powtarza. Tak Napoleon uległ dwukrotnie, i dwukrotnie wypędzono Burbonów. Wskutek powtórzenia, to, co się z początku wydawało przypadkowym tylko i możliwym, staje się rzeczywistym i potwierdzonym.

KSIĘGA TRZECIA.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Rzym w epoce Cezarów.

W okresie tym Rzymianie wchodzą w zetknięcie z narodem, który jest przeznaczony do tego, aby się stać po nich narodem historycznym, i okres ten musimy rozpatrywać z dwuch stron zasadniczych, świeckiej i duchowej. W stronie świeckiej wyróżnić należy znowu dwa główne momenty: przedewszystkim moment panującego, a następnie przeznaczenie jednostek jako takich do stania się osobami, świat prawa.

Co dotyczy naprzód cesarstwa, zaznaczyć należy, iż panowanie w Rzymie było tak pozbawione znaczenia, że wielkie przejście do cesarstwa nic prawie w ustroju nie zmieniło. Tylko zgromadzenia narodowe nie były już na miejscu i znikły. Cesarz był *princeps senatus*, był cenzorem, konsulem, trybunem: jednoczył w sobie wszystkie te pozostałe jeszcze z imienia godności, co jednak najważniejsza, władza wojskowa była jedynie w jego rękach. Ustrój był pozbawioną zgoła substancji formą, z której uleciała wszelka żywotność, a wraz z nią władza i siła; prostym zaś środkiem do utrzymania ich, jako takich, były legjony, które cesarz ustawicznie trzymał w pobliżu Rzymu. Sprawy państwowe były, oczywiście, wnoszone przed senat, a cesarz zjawiał się tam, jak każdy inny członek, ale senat musiał być posłusznym, i kto się sprzeciwiał, był

karany śmiercią, majątek zaś konfiskowano. Zdarzało się też, że ci, którzy stali wobec niechybnej śmierci, popełniali samobójstwo, aby utrzymać przynajmniej majątek dla rodziny. Najbardziej znienawidzony był Rzymianom Tyberjusz, wskutek swej obłudy; umiał on dobrze korzystać z nikczemności senatu, aby z jego łona gubić tych, których się obawiał. Potęga cesarza spoczywała, jak się rzekło, na armji i straży przybocznej, która go otaczała. Niedługo jednak trwało, i legjony, a zwłaszcza pretorjanie, doszli do świadomości swego znaczenia i powzięli uroszczenie do obsadzenia tronu. Z początku okazywali jeszcze pewne poważanie dla rodziny cesarza Augusta, później jednak legjony wybierały swoich wodzów, głównie zaś takich, którzy pozyskali ich skłonności i łaskę po części dzięki odwadze i rozsądkowi, po części też dzięki darom i pobłażaniu pod względem karności.

Przy całej swej władzy cesarze zachowywali się zupełnie prosto i nie otaczali się na sposób wschodni potęgą i blaskiem. Znajdujemy u nich rysy prostoty, które zdumiewają. Tak np. August pisze do Horacego list, w którym czyni mu zarzut, że jeszcze nie skierował do niego żadnego wiersza, i zapytuje, czy sądzi, że go to zhańbi wobec potomności. Parę razy senat chciał znowu zyskać sobie powagę, mianując cesarzów; ale ci albo się wcale utrzymać nie mogli, albo tylko dzięki temu, że pozyskali darami pretorjan. Wybór senatorów i utworzenie senatu było i tak całkowicie pozostawione samowoli cesarza. Instytucje publiczne były zjednoczone w osobie cesarza, żadna spójnia moralna już nie istniała, wola cesarza była nad wszystkim, wobec niej wszystko było równe. Wyzwoleńcy, otaczający cesarza, byli często ludźmi najpotężniejszemi w państwie. W osobie imperatora podmiotowość prywatna doszła do rzeczywistości zgoła bez miary. Duch zupełnie się zatracił, gdyż skończoność bytu i chęci stała się czymś nieskończonym. Jedną też tylko granicę posiada ta samowola, granicę wszystkiego, co ludzkie, śmierć; a nawet śmierć stała się odegraniem tragiedji. Tak Nero umarł śmiercią, która może być przykładem najszlachetniejszego boha-

terstwa, jak również najwyższej rezygnacji. Podmiotowość prywatna przy całkowitym swym rozpętaniu nie posiada życia wewnętrznego, nie zawiera postępu ani cofania się, nie zawiera żalu, ani nadziei, ani obawy, nie zawiera myśli — gdyż to wszystko ma w sobie pewne ustalone wyznaczniki i cele; tutaj zaś każdy wyznacznik jest zupełnie przypadkowy. Jest ona żądzą, rozkoszą, namiętnością, zachcianką, krótko mówiąc, samowolą w całej jej bezgraniczności. W woli innych ludzi nie posiada ona szranków, ile że stosunek jednej woli do drugiej jest raczej stosunkiem bezgranicznego panowania i niewoli. Ludzie wiedzą, że na znanej części ziemi niema woli, któraby była poza wolą imperatora. Wszelako pod panowaniem tej jedności wszystko jest w porządku; gdyż skoro ona jest, jest w porządku, a panowanie polega właśnie na tym, żeby wszystko było w harmonji z jednością. Konkretny charakter imperatorów jest przeto sam przez się nieciekawy, ponieważ nie jest tą właśnie konkretnością, o którą chodzi. Tak np. byli cesarze o szlachetnym charakterze i szlachetnym usposobieniu, którzy odznaczyli się szczególnie wykształceniem. Tytus, Trajan, Antoninowie są znani jako takie nader surowe dla siebie charaktery; ale i oni nie dokonali żadnych zmian w państwie; nigdy nie było u nich mowy o tym, aby nadać ludowi rzymskiemu ustrój wolnego spółżycia; byli oni tylko jak przypadek szczęśliwy, który przemija bez śladu i pozostawia stan takim, jaki był. Albowiem jednostki znajdują się tu na stanowisku, na którym nie działają, bo nie napotykają żadnego przedmiotu jako oporu; powinni tylko chcieć, dobrze czy źle, i tak jest. Po godnych chwały cesarzach Wespazjanie i Tytusie nastąpił wysoce nieokrzesany i największej pogardy godny tyran Domicjan; a przecież czytamy u dziejopisów rzymskich, że pod jego panowaniem świat rzymski odetchnął. Owe poszczególne jasne punkty nic nie zmieniły; całe państwo ulegało uciskowi podatkowemu oraz łupiestwu, Włochy się wyludniły, najżyzniejsze ziemie były nieuprawione. Stan ten jak fatum zawisł nad światem rzymskim.

Drugi moment, który powinniśmy podnieść, to przeznaczenie jednostek jako osób. Jednostki były zupełnie równe (niewolnictwo stanowiło niewielką różnicę) i pozbawione jakiegokolwiek prawa politycznego. Już po wojnie sprzymierzonych mieszkańcy całych Włoch zostali zrównani z obywatelami rzymskiemi, a za Karakalli zniesiono wszelką różnicę pomiędzy poddanemi całego państwa rzymskiego. Prawo prywatne rozwinęło i udoskonaliło tę równość. Prawo własności było przedtym związane z wieloma różnicami, które teraz zostały zniesione. Widzieliśmy, że Rzymianie wychodzą z zasady oderwanego życia wewnętrznego, które urzeczywistnia się teraz jako osoba w prawie prywatnym. Prawem prywatnym jest mianowicie zasada, że osoba jako taka ma znaczenie w tej rzeczywistości, którą sobie zdobywa, — we własności. Żywe ciało państwowe i umysłowość rzymska, która w nim żyła jako dusza, sprowadza się więc do rozdrobnienia przez martwe prawo prywatne. Gdy ciało fizyczne się rozkłada, każdy punkt zyskuje własne dla siebie życie, które jest jednak nędznym życiem robaków, — podobnie i tu ustrój państwowy rozbił się na atomy osób prywatnych. W takim stanie znajduje się teraz życie rzymskie: z jednej strony fatum i oderwana ogólność panowania, z drugiej strony abstrakcja jednostkowa, osoba, której wyznacznikiem jest to, że jednostka jest czymś sama przez się, nie przez swą żywotność, przez dokonaną indywidualność, lecz jako jednostka oderwana.

Ambicją jednostek jest, aby miały znaczenie bezwzględne jako osoby prywatne; albowiem jaźń otrzymuje nieskończone uprawnienie; ale treść tego uprawnienia, własność, jest tylko rzeczą zewnętrzną, wykształcenie zaś prawa prywatnego, które wprowadziło tę wysoką zasadę, było związane z rozkładem życia politycznego. Cesarz panował tylko a nie rządził; albowiem brak było prawnego i moralnego środka pomiędzy panującym a opanowanym, brakło więzi ustawy i ustroju państwa, gdzie porządek uprawnionych zakresów życia istnieje w gminach i prowincjach, które, czynne dla

spraw powszechnych, wpływają na ogólny zarząd państwowy. Istnieją wprawdzie w miastach kurje, ale są one bez znaczenia albo są używane jako środki tylko do gnębienia i systematycznego łupienia jednostek. Świadomości człowieka nie przyświecała więc ojczyzna albo jej podobna spójnia moralna, lecz był on skazany jedynie na poddanie się fatum i zdobycie zupełnej obojętności dla życia, której też poszukiwano albo w wolności myśli albo w bezpośredniej rozkoszy zmysłowej. Tak więc człowiek był albo w rozłamie z istnieniem albo oddany całkiem istnieniu zmysłowemu. Albo znajdował swe powołanie w staraniach o zdobycie środków do użycia przez uzyskanie łaski cesarza lub przez gwałt, spadkokradztwo i podstęp; albo też szukał ukojenia w filozofji, która jedynie mogła dać coś trwałego i istniejącego samo przez się i dla się; systematy bowiem owoczesne, stoicyzm, epikureizm i sceptycyzm, jakkolwiek sprzeczne z sobą, zmierzały do tego samego, mianowicie, aby uczynić ducha wewnętrznie obojętnym względem wszystkiego, co rzeczywistość nasuwa. Filozofje owe były przeto bardzo rozpowszechnione między ludźmi oświeconemi, doprowadzały do niewzruszoności wewnętrznej człowieka dzięki myśleniu — czynności, która wytwarza ogólność. Ale to wewnętrzne pojednanie przez filozofję było tylko oderwane, tkwiło w czystej zasadzie osobowości; myślenie bowiem samo siebie czyniło swym przedmiotem i dochodziło do pojednania, było zupełnie bezprzedmiotowe, a niewzruszoność sceptycyzmu uczyniła celem woli samą bezcelowość. Filozofja znała tylko zaprzeczenie wszelkiej treści i światu, który nie posiadał już nic trwałego, dawała radę zwątpienia. Nie mogła ona zaspokoić żywego ducha, który pragnął pojednania wyższego.

ROZDZIAŁ DRUGI

Chrześcijaństwo.

Zauważył ktoś, że Cezar odkrył nowy świat z jego strony rzeczywistej; ze strony jego istnienia duchowego i wewnętrznego odkryto świat za panowania Augusta. Na początku cesarstwa, którego zasadę poznaliśmy jako wzmożoną do nieskończoności skończoność i podmiotowość prywatną, zrodziło się z tej samej zasady podmiotowości zbawienie świata, mianowicie jako Ten człowiek, w podmiotowości prywatnej, ale tak, iż, przeciwnie, skończoność jest tylko formą jego zjawiska, którego zasadę i treść stanowi raczej nieskończoność, bezwzględny byt dla siebie. Świat rzymski, powyżej opisany, w swej bezradności i bólu opuszczenia przez Boga dokonał rozłamu z rzeczywistością, wytworzył powszechną tęsknotę do ukojenia, które może być osiągnięte tylko wewnętrznie w duchu, i przygotował grunt dla wyższego świata duchowego. Było nim fatum, które zdławiło bogów i wesołe życie na ich służbie, była to potęga, która umysł ludzki oczyściła od wszelkiej odrębności. Cały stan tego świata podobny jest przeto do narodzin, a jego ból — do bólów przy porodzie innego, wyższego ducha, jaki został objawiony przez religję chrześcijańską. Ten wyższy duch zawiera pojednanie i wyzwolenie ducha, gdyż człowiek otrzymuje świadomość ducha w jego ogólności i nieskończoności. Bezwzględnym przedmiotem, prawdą, jest duch, a ponieważ człowiek sam jest duchem, więc w tym przedmiocie uświadamia sobie siebie, i w ten sposób w swym przedmiocie bezwzględnym znajduje istotę i swoją istotę. Ażeby jednak usunąć rzeczowość istoty i aby duch był przy sobie samym, należy zaprzeczyć przyrodzoności ducha, przy której człowiek jest odrębny i empiryczny, celem wyparcia pierwiastków obcych i dopięcia pojednania ducha w sobie.

Boga uznaje się za ducha tylko wtedy, kiedy go się uświadamia jako Trójjedność. Ta nowa zasada jest zawiasem, na którym obracają się dzieje powszechne. Aż dotąd i odtąd posuwają się dzieje. „Gdy czas się spełnił, posłał Bóg swego Syna", czytamy w Piśmie Św. Znaczy to jeno: samowiedza wzniosła się do tych momentów, które należą do pojęcia ducha, i do potrzeby ujęcia tych momentów w sposób bezwzględny. Należy to teraz bliżej udowodnić:

Powiedzieliśmy o Grekach, że prawem dla ich ducha było: „Człowieku, poznaj siebie". Duch grecki był świadomością ducha, ale ograniczonego, w którym tkwił żywioł przyrodzony, jako istotny składnik. Duch panował wprawdzie nad nim, ale spójnia panującego i opanowanego sama jeszcze miała charakter przyrodzony; duch ujawniał się jako określony w mnóstwie indywidualności duchów narodowych i bogów i był przedstawiony przez sztukę, w której zmysłowość wznosi się tylko połowicznie, do pięknej formy i kształtu, ale nie do czystej myśli. Brakujący Grekom moment wewnętrzny znaleźliśmy u Rzymian; ale ponieważ był formalny i nieokreślony w sobie, brał treść z namiętności i samowoli, co więcej, z uczuciem trwogi wobec bóstwa mogła się łączyć największa bezbożność. (Proszę zobaczyć zdanie Hispali o bachanaljach u *Liwjusza* 39, 13) (27). Ten pierwiastek wewnętrzny jest urzeczywistniony dalej jako osobowość jednostek, a to urzeczywistnienie pokrywa się z zasadą i jest tak samo oderwane i formalne, jak ona. Jako ta jaźń, jestem dla siebie nieskończony, a istnieniem moim jest moja własność i uznanie siebie jako osoby. Dalej ten pierwiastek wewnętrzny nie sięga; wszelka dalsza treść tu zaginęła. Przez to jednostki uważane są za atomy; znajdują się jednak zarazem pod twardym panowaniem jednego człowieka, a to panowanie jak *monas monadum* jest władzą nad osobami prywatnemi. To prawo prywatne jest przeto równocześnie nieistnieniem, nieuznawaniem osoby, a ten stan prawa jest zupełną bezprawnością. Ta sprzeczność sta-

nowi nędzę świata rzymskiego. Podmiot, stosownie do zasady jego osobowości, jest uprawniony tylko do swojej własności, a osoba panująca ma prawa do własności powszechnej, tak iż prawo poszczególnych osób jest równocześnie zniesione i bezprawne. Nędzą przecież tej sprzeczności jest chów świata. Chów pochodzi od chować, ku czemuś, i tkwi tu u podstawy jakaś ustalona jedność, ku której się chowa i dla której się wychowuje, aby odpowiadać celowi. Jest to wyzbywanie się, odzwyczajanie, jako środek doprowadzenia do podstawy bezwzględnej. Ową sprzecznością świata rzymskiego jest typ takiego chowu; jest to chów kształcenia, dzięki któremu osoba uzewnętrznia zarazem swoją nicość.

Ale na razie tylko nam wydaje się to chowem, a dla chowanych jest to ślepy los, któremu się poddają z tępym cierpieniem; brak tu wyższego przeznaczenia, aby samo wnętrze doszło do bólu i tęsknoty, aby człowiek nietylko był chowany, lecz to chowanie okazywało się chowaniem się w siebie. Czym było nasze rozważanie, to musi rozkwitnąć dla podmiotu jako coś własnego, aby sam w sobie czuł się nędznym i znikomym. Nieszczęście zewnętrzne musi, jak się rzekło, stać się wewnętrznym bólem człowieka: musi on czuć się jako zaprzeczenie samego siebie, musi dostrzec, że jego nieszczęście jest nieszczęściem jego przyrodzenia, że sam w sobie jest poróżniony i rozdwojony. Tej cechy chowu w sobie samym, bólu własnej nicości, własnej nędzy, utęsknienia ponad ten stan wewnętrzny poszukiwać należy gdzieindziej, niż we właściwym świecie rzymskim; to właśnie nadaje historyczne znaczenie i ważność narodowi żydowskiemu, gdyż w nim powstało coś wyższego, mianowicie duch doszedł do bezwzględnej samowiedzy, gdy ze swego różnobytu (28), który stanowi jego rozdwojenie i ból, zwrócił się myślą ku sobie samemu. W najczystszej i najpiękniejszej postaci znajdujemy przytoczoną cechę narodu żydowskiego w psalmach Dawida i Prorokach, których treść stanowią łaknienie duszy względem Boga, najgłębszy jej ból z powodu swych błędów, pragnienie sprawiedliwości i zbożności. Mityczne przedsta-

wienie tego ducha znajduje się zaraz na początku ksiąg żydowskich, w historji grzechu pierworodnego. Człowiek stworzony na wzór Boga, brzmi opowieść, stracił swe bezwzględne zadowolenie przez to, że jadł z drzewa poznania dobra i zła. Grzech polega tu tylko na poznaniu: ono jest właśnie grzeszne, a przez nie wzgardził człowiek swym szczęściem przyrodzonym. Jest to głęboką prawdą, że zło tkwi w świadomości, bo zwierzęta nie są ani złe ani dobre; tak samo człowiek pierwotny. Dopiero świadomość rozdwaja jaźń na nieskończoną wolność jako samowolę i czystą treść woli, dobro. Poznanie, jako zniesienie przyrodzonej jedni, jest grzechem pierworodnym, który nie jest czymś przypadkowym, lecz stanowi odwieczne dzieje ducha. Albowiem stanem niewinności, tym stanem rajskim jest stan zwierzęcy. Raj jest to park, w którym przebywać mogą tylko zwierzęta, nie ludzie. Bo zwierzę stanowi jednię z Bogiem, ale tylko samo przez się. Ten byt dla siebie, ta świadomość jest przecież zarazem odłączeniem od powszechnego ducha boskiego. Jeżeli w swej oderwanej wolności zachowuje się sprzecznie z dobrem, to jest to właśnie stanowisko zła. Grzech pierworodny jest przeto wiekuistym mitem człowieka, dzięki któremu właśnie staje się on człowiekiem (29). Pozostawanie na tym stanowisku jest jednak złem, a to uczucie bólu wewnętrznego i tęsknoty znajdujemy u Dawida, kiedy śpiewa: Panie, stwórz mi czyste serce, nowego ducha pewności. To uczucie znajdujemy w grzechu pierworodnym, w którym jednak wyraża się nie pojednanie, lecz trwanie w nieszczęściu. Ale tkwi tam równocześnie i proroctwo pojednania, mianowicie w zdaniu: „wężowi trzeba głowę zdeptać"; a jeszcze głębiej w tym, że Bóg, widząc, iż Adam jadł z owego drzewa, rzekł: „oto Adam stał się nam równym, świadomym dobra i zła". Bóg potwierdza słowa węża. Jest to więc prawda sama w sobie i przez się, że człowiek ujmuje siebie przez ducha, że ujmuje samego Boga przez poznanie powszechności i jednostkowości. Ale wypowiada to dopiero Bóg, a nie człowiek, który pozostaje raczej w rozdwojeniu. Zaspokojenie z pojednania jeszcze nie istnieje dla człowieka, bezwzględne ostateczne zaspokojenie całej istoty człowieka nie jest jeszcze odnalezione, lecz istnieje dopiero dla Boga. Ostatecznością dla człowieka pozostaje tymczasem uczucie bólu wewnętrznego. Ukojeniem dla niego są na razie ograniczone przyjemności w życiu rodzinnym i posiadaniu ziemi Kanaan. W Bogu nie jest ukojony. Bogu składa się ofiary, pokutę przez ofiary zewnętrzne i skruchę wewnętrzną. To zewnętrzne ukojenie w rodzinie i własności zostało jednak odebrane narodowi żydowskiemu przez prześladowanie państwa rzymskiego. Uciskali go już wprawdzie królowie syryjscy, ale dopiero Rzymianie zaprzeczyli jego indywidualności. Świątynia syjońska zostaje zburzona. Odebrano więc wszelkie ukojenie i cofnięto naród na stanowisko pierwszego mitu, na stanowisko bólu przyrodzenia ludzkiego w samym sobie. Powszechnemu fatum świata rzymskiego przeciwstawia się tutaj świadomość zła i kierunek do Boga. Chodzi tylko o to, aby ta idea podstawowa rozszerzona była do znaczenia przedmiotowego i ogólnego i aby była przyjęta jako konkretna istota człowieka, jako wypełnienie jego przyrodzenia. Dawniej, jako ta rzecz konkretna uchodziła dla Żydów ziemia Kanaan, sami zaś uchodzili za naród Boga. Teraz jednak zgubiono tę treść, i powstaje stąd uczucie nieszczęścia i zwątpienia o Bogu, do którego przywiązywana była z istoty owa rzeczywistość. Nędza jest tu więc nie stępieniem w ślepym fatum, lecz nieskończoną energją tęsknoty. Stoicyzm nauczał tylko: zaprzeczenia niema i niema wcale bólu; ale uczucie żydowskie trwa raczej w rzeczywistości i wymaga w niej ukojenia; spoczywa ono bowiem na wschodniej jedni przyrodzenia, t. j. na rzeczywistości, podmiotowości i substancji jedności. Wskutek utraty rzeczywistości zewnętrznej duch zostaje zwrócony ku sobie; w ten sposób strona rzeczywista podniesiona została do poziomu powszechności przez swój stosunek do jedności. Wschodnia przeciwstawność światła i ciemności przeniesiona tu jest w ducha, a ciemność jest tu grzechem. Nie pozostaje więc dla zaprzeczonej rzeczywistości nic innego, prócz samej podmiotowości, woli ludzkiej w sobie jako woli powszechnej; a przez

to wyłącznie możliwe jest pojednanie. Grzech jest poznaniem dobra i zła, ich rozdziału; ale poznanie koi równocześnie dawną krzywdę i jest źródłem nieskończonego pojednania. Mianowicie poznanie oznacza właśnie zniszczenie zewnętrznych, obcych pierwiastków świadomości i dlatego jest powrotem podmiotowości do siebie. Otóż to, wyrażone w rzeczywistej samowiedzy świata, jest świata pojednaniem. Z niepokoju nieskończonego bólu, w którym obie strony przeciwstawności są wzajemnie pogrążone, powstaje jednia Boga i negatywnie rozumianej rzeczywistości, t. j. odłączonej od niego podmiotowości. Nieskończona strata wyrównywa się tylko przez swą nieskończoność, a stąd płynie nieskończona korzyść.

Tożsamość podmiotu i Boga przychodzi na świat, kiedy spełnił się czas: świadomość tej tożsamości jest poznaniem Boga w jego prawdzie. Treścią prawdy jest sam duch, żywy ruch w sobie samym. Istota Boga, polegająca na tym, że jest czystym duchem, objawia się człowiekowi w religji chrześcijańskiej. Czymże jednak jest duch? Jest jednią, jest równą sobie nieskończonością, czystą tożsamością, która następnie oddziela się od siebie jako różnia względem samej siebie, jako byt w sobie i dla siebie względem powszechności. Rozdział ten znosi się przez to, że atomistyczna podmiotowość, jako prosty stosunek do siebie, sama jest ogólnością, własną tożsamością. Jeżeli powiadamy, że duch jest bezwzględną rozwagą w samym sobie przez swe bezwzględne rozróżnienie, miłością jako uczucie, wiedzą jako duch, to pojmujemy go jako trójjedynego: ojca i syna, a różnicę tę w jej jedni jako ducha. Dalej zaznaczyć należy, iż w tej prawdzie ustanowiony jest stosunek człowieka do samej tej prawdy. Albowiem duch przeciwstawia się sobie jako własna różnia i jest powrotem z tej różni do siebie samego. Różnia pojęta w czystej idei jest synem Boga, ale ta różnia w swej odrębności jest światem, przyrodą i duchem skończonym: sam przeto duch skończony ustanawia się jako moment Boga. Tak więc człowiek jest zawarty w pojęciu

Boga, a to zawieranie może być wyrażone w ten sposób, że jednia człowieka i Boga ustanowiona jest w religji chrześcijańskiej. Tej jedni nie należy pojmować płytko, jakgdyby Bóg był tylko człowiekiem, a człowiek tak samo Bogiem, lecz człowiek o tyle tylko jest Bogiem, o ile znosi przyrodzoność i skończoność swego ducha i wznosi się do Boga. Dla człowieka mianowicie, który ma udział w prawdzie i wie, że sam jest momentem idei boskiej, ustanowione jest zarazem wyrzeczenie się swej przyrodzoności, gdyż przyrodzoność jest czymś niewolnym i nieduchowym. W tej idei Boga tkwi też pojednanie człowieka z własnym bólem i nieszczęściem. Albowiem nieszczęście jest już samo uświadamiane jako konieczne, dla pośredniczenia w jedni człowieka z Bogiem. Tą istniejącą w sobie jednią jest przedewszystkim tylko myśląca spekulacyjna świadomość; musi ona jednak istnieć również dla świadomości zmysłowej, wyobrażającej, musi być przedmiotem dla świata, musi się zjawiać, mianowicie w zmysłowej postaci ducha, którą jest człowiek. Chrystus się zjawił — człowiek, który jest Bogiem, Bóg, który jest człowiekiem; przez to świat stał się zgodą i pojednaniem. Należy tu wspomnieć o antropomorfizmie greckim, o którym powiedzieliśmy, że niedość daleko się posunął. Bo przyrodzona pogodność grecka nie doszła aż do podmiotowej wolności jaźni, nie doszła do takiej głębi, nie doszła do wyznaczenia ducha, jako Tego. — W zjawisku Boga chrześcijańskiego tkwi, dalej, że jest ono jedyne w swoim rodzaju; może ono zachodzić tylko raz, gdyż Bóg jest podmiotem i jako podmiotowość zjawiskowa jest wyłącznie jednostką. Lamowie są wciąż nanowo wybierani, ponieważ Bóg na Wschodzie uświadamiany jest tylko jako substancja, wskutek czego jest tylko zewnętrzny jako forma nieskończona w mnogości rzeczy odrębnych. Ale podmiotowość, jako nieskończony stosunek do siebie, posiada formę w samej sobie i jako zjawiskowa jest tylko jedna, odrębna względem wszystkich innych. — Dalej jednak, byt zmysłowy, w którym istnieje duch, jest tylko momentem przejściowym. Chrystus umarł; dopiero jako zmarły

wstąpił do nieba i siedzi po prawicy Boga, i tylko w ten sposób jest duchem. Sam on powiada: Kiedy już mnie nie będzie przy was, duch będzie was prowadził do każdej prawdy. Dopiero w dzień Zielonych Świątek apostołowie stali się pełni ducha świętego. Dla apostołów Chrystus jako żyjący nie był tym, czym stał się dla nich później jako duch gminy, w której stał się dopiero ich prawdziwą świadomością duchową. Tak samo nie jest rzeczą właściwą, jeżeli wspominamy o Chrystusie jako byłej osobie historycznej. Pytamy wówczas: Jakże to było z jego urodzeniem, jego ojcem i matką, wychowaniem domowym, jego cudami i t. d.? t. zn. czym jest ze stanowiska nieduchowego? Jeżeli rozważa go się tylko według jego uzdolnień, charakteru i moralności, jako nauczyciela i t. d., to stawia go się narówni z Sokratesem i innemi, pomimo że się jego etykę stawia wyżej. Wspaniałość charakteru, etyki i t. d. — to wszystko nie jest ostateczną potrzebą ducha, to znaczy człowiek nie zdobywa dzięki temu dla swego wyobrażenia spekulacyjnego pojęcia ducha. Jeżeli Chrystus ma być tylko wspaniałą, a nawet bezgrzeszną jednostką i tylko nią, to zaprzecza się wyobrażeniu idei spekulacyjnej, prawdzie bezwzględnej. O nią jednak chodzi, i od niej należy rozpoczynać. Zróbcie egzegetycznie, krytycznie, historycznie z Chrystusa, co wam się podoba, wskazujcie, jak chcecie, że nauki kościoła na soborach ukształtowały się wskutek tego lub owego zainteresowania i namiętności biskupów albo płynęły stąd czy zowąd, — wszystkie takie okoliczności mogą mieć charakter, jaki im się podoba; pytanie tylko, czym jest idea lub prawda sama w sobie i przez się.

Stwierdzeniem boskości Chrystusa jest, dalej, świadectwo własnego ducha, a nie cuda; bo tylko duch poznaje ducha. Cuda mogą być drogą do poznania. Cud znaczy, że przyrodzony bieg rzeczy jest przerwany; jest jednak rzeczą względną, co się zowie biegiem przyrodzonym, i działanie magnesu np. jest w ten sposób cudem. Również cud posłannictwa bożego niczego nie dowodzi; bo i Sokrates przyniósł nową samowiedzę ducha w stosunku do zwykłego biegu wy-

obrażeń. Główna sprawa to nie posłannictwo boskie, lecz objawienie i treść tego posłannictwa. Sam Chrystus gani faryzeuszów, którzy żądają od niego cudów, i mówi o fałszywych prorokach, którzy będą cuda czynili.

Dalej, rozważyć musimy przetworzenie się nauki chrystusowej w kościół. Zadalekoby zaprowadziło rozwinięcie tego przeobrażenia z pojęcia chrześcijaństwa, i musimy tu podać tylko ogólne momenty. Moment pierwszy, to założenie religji chrześcijańskiej, gdzie jej zasada wyrażona jest z nieskończoną energją, choć na razie abstrakcyjnie. Znajdujemy to w ewangielji, gdzie nieskończoność ducha, jego wzniesienie do świata duchowego jest podstawowym wątkiem jako jedyna prawda, przy usunięciu wszystkich więzów świata. Chrystus występuje w narodzie żydowskim z nieskończoną parezją. „Błogosławieni, którzy są czystego serca, albowiem oglądać będą Boga“, powiada on w kazaniu na górze, — słowa o najwyższej prostocie i rozciągłości względem wszystkiego, co może być umysłowi ludzkiemu narzucone przez świat zewnętrzny. Czyste serce to grunt, na którym Bóg obecny jest człowiekowi; kto się przeniknie temi słowami, jest uzbrojony przeciwko wszelkim obcym więzom i przesądom. Uzupełniają to inne słowa: „Błogosławieni są czyniący pokój, albowiem oni zwać się będą dziećmi Boga“; i „Błogosławieni są prześladowani dla sprawiedliwości, albowiem ich jest królestwo niebieskie“; i „Macie być doskonali, jako ojciec wasz w niebiesiech doskonały jest“. Otrzymujemy tu od Chrystusa zupełnie określone żądanie. Jako naczelna zasada postawione tu jest nieskończone wznoszenie ducha do prostej czystości. Forma pośrednictwa nie jest jeszcze dana, lecz cel jest postawiony jako bezwzględne przykazanie. Co się tyczy dalej stosunku tego stanowiska ducha do życia świeckiego, to i tam głoszona jest owa czystość jako zasada substancjalna. „Będziecie dążyli przedewszystkim do królestwa bożego i jego sprawiedliwości, a wszyst-

ko wam się powiedzie"; i „Cierpienia teraźniejsze nie są godne owej wspaniałości". Powiada tutaj Chrystus, że cierpień zewnętrznych jako takich nie należy się obawiać ani unikać, gdyż są niczym wobec owej wspaniałości. Dalej staje się ta nauka polemiczną, właśnie dlatego, że się wydaje abstrakcyjną. „Jeżeli dokucza ci prawe oko, wyrwij je i odrzuć od siebie. Lepiej, żebyś zniszczył jeden z twoich członków, a nie było wtrącone do piekła całe ciało". Co mogłoby zamącić czystość duszy, ma być zniszczone. W stosunku do własności i zarobku mówi się tak samo: „Nie dbajcie o życie wasze, o to, co będziecie jedli i pili, ani o ciało wasze, w co je odziejecie. Czyż życie nie jest czym więcej, niż jadło? a ciało — więcej, niż ubiór? Spójrzcie na ptaszki podniebne, nie sieją, nie żną, nie zbierają do gumien, a przecież wasz ojciec niebieski żywi je. Czyż nie jesteście czymś wiele większym, niż one?" W ten sposób praca na utrzymanie życia jest wzgardzona. „Jeżeli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co masz, i oddaj to biednym, a posiądziesz skarb w niebie, i przybądź i idź za mną". Gdyby tego bezpośrednio usłuchano, musiałoby nastąpić odwrócenie: ubodzy staliby się bogatemi. Tak wysoko stoi nauka Chrystusa, że wszystkie obowiązki i więzy moralne są wobec niej obojętne. Do młodzieńca, który pragnie jeszcze pochować ojca, Chrystus powiada: „Pozostaw umarłym grzebać umarłych i idź za mną". „Kto ojca i matkę więcej kocha, niż mnie, nie jest mnie godzien". Rzekł: „Kto jest moja matka? i kto są bracia moi? I wyciągnął rękę nad uczniami swojemi i rzekł: Patrz tam, oto jest matka moja i bracia moi. Albowiem kto czyni wolę Ojca mojego w niebiesiech, ten jest bratem moim, siostrą i matką". Powiedziano tam nawet: „Nie sądźcie, iżbym przyszedł, aby pokój zesłać na ziemię. Nie przyszedłem, aby zesłać pokój, ale miecz. Albowiem przyszedłem, aby podnieść człowieka przeciwko ojcu swemu, i córkę przeciwko matce i synową przeciwko świekrze". Tkwi w tym oderwanie od wszystkiego, co należy do rzeczywistości, nawet od więzów

moralnych. Powiedzieć można, iż nigdzie nie przemawiano tak rewolucyjnie, jak w ewangieljach, gdyż wszystko, co gdzieindziej ma wartość, uznane tu jest za coś obojętnego, niegodnego poważania.

Pozatym, zasada ta rozwija się, i całe dalsze dzieje są dziejami jej rozwoju. Najbliższą rzeczywistością jest ta, że przyjaciele Chrystusa tworzą towarzystwo, gminę. Zaznaczyliśmy już, że dopiero po śmierci Chrystusa duch jego nauki mógł przeniknąć do jego przyjaciół, że dopiero wówczas zdołali ująć prawdziwą ideę Boga, tę mianowicie, iż w Chrystusie człowiek jest wyzwolony i pojednany. Poznano w nim bowiem pojęcie wiecznej prawdy, iż istotą człowieka jest duch, i tylko człowiek, wyzbywający się swej skończoności i oddający się czystej samowiedzy, osiąga prawdę. Chrystus, człowiek jako taki, w którym przejawiła się jednia Boga i człowieka, okazał w swej śmierci, w swych dziejach wogóle, wiekuiste dzieje ducha, dzieje, które każdy człowiek przejść powinien na samym sobie, aby być duchem albo stać się dziecięciem Boga, obywatelem jego królestwa. Wyznawcy Chrystusa, którzy się w tym duchu łączą i żyją życiem duchowym jako swym celem, tworzą gminę, która jest królestwem bożym. „Gdzie dwaj albo trzej zgromadzili się w moim imieniu" (t. j. pod znakiem tego, czym ja jestem), powiada Chrystus, „tam ja jestem wśród nich". Gmina jest rzeczywistym, obecnym życiem w duchu Chrystusa.

Religji chrześcijańskiej nie należy sprowadzać tylko do słów samego Chrystusa: ustalona, rozwinięta prawda przedstawia się dopiero u apostołów. Treść ta rozwinęła się w chrześcijańskiej gminie. Otóż gmina znajdowała się w podwójnym stosunku: naprzód, w stosunku do świata rzymskiego, a następnie do prawdy, której rozwój był jej celem. Przyjrzyjmy się tym różnym stosunkom.

Gmina znajdowała się w świecie rzymskim, i w nim miało się dokonać rozkrzewienie religji chrześcijańskiej. Otóż gmina musiała się przedewszystkim trzymać zdala od wszelkiej działalności w państwie i nie zwracać uwagi na postano-

wienia, poglądy i działania państwowe. Ponieważ jednak odcięta była od państwa, a również nie uważała cesarza za swego nieograniczonego pana, więc była przedmiotem prześladowania i nienawiści. Wówczas objawiła się ta nieskończona wolność wewnętrzna dzięki wielkiej wytrzymałości, z jaką znoszono cierpliwie krzywdy i bóle gwoli prawdzie najwyższej. To zewnętrzne rozkrzewienie i moc wewnętrzną nadały chrześcijaństwu nietyle cuda apostołów, ile treść, prawda samej nauki. Sam Chrystus powiada: „Wielu rzeknie do mnie dnia onego: Panie, Panie! czyśmy nie w twoim imieniu prorokowali, czy nie w twoim imieniu wypędzaliśmy djabła, czy nie spełniliśmy wielu dzieł w imieniu twoim? Wówczas wyznam im: jeszczem was nie uznał wcale, idźcie precz odemnie, złoczyńcy".

Co się tyczy drugiego stosunku do prawdy, to szczególnie ważne jest zaznaczenie, iż dogmaty, strona teoretyczna, były wypracowane już w świecie rzymskim, natomiast rozwój państwa na tych zasadach jest znacznie późniejszy. Ojcowie kościoła i sobory ustalili dogmaty, ale dla ich postawienia głównym momentem był poprzedni rozwój filozofji. Spójrzmyż bliżej, jaki był stosunek filozofji ówczesnej do religji. Zaznaczyliśmy już, że rzymskie życie wewnętrzne i podmiotowe, które okazało się tylko oderwanym jako bezduszna osobowość w nieprzystępności jaźni, było przez filozofję stoicyzmu i sceptycyzmu oczyszczone w formę ogólności. Uzyskano przez to grunt dla myśli i uświadamiano sobie Boga w myśli jako jedynego, nieskończonego. Ogólność jest tutaj orzeczeniem nieważnym, które przeto nie jest podmiotem samym w sobie, lecz potrzebuje w tym celu konkretnej, szczególnej treści. Ale jedność i ogólność, jako zakres wyobraźni, jest wogóle wschodnia; własnością Wschodu bowiem są owe wyobrażenia bez miary, które wszelką ograniczoność wyłączają. Wschodnią jednią, wyobrażaną na gruncie myśli, jest niewidoczny i niezmysłowy Bóg narodu izraelskiego, będący zarazem dla wyobrażenia podmiotem. Ta zasada stała się teraz historyczną.

W świecie rzymskim zjednoczenie Wschodu i Zachodu dokonało się naprzód w sposób zewnętrzny, przez podboje; teraz dokonało się to również wewnętrznie, gdy duch Wschodu przeniknął na Zachód. Kult Izydy i Mitry rozkrzewił się na cały świat rzymski; duch zabłąkany w sprawy zewnętrzne i cele skończone tęsknił do nieskończoności. Zachód jednakże pożądał głębszej, czysto wewnętrznej ogólności, nieskończoności, któraby posiadała w sobie zarazem określoność. I znowu w Egipcie, mianowicie w Aleksandrji, ośrodku ruchu między Wschodem a Zachodem, postawiono dla myśli to zagadnienie na czasie, ale rozwiązaniem był teraz — duch. Tam spotkały się na polu naukowym obie zasady i zostały naukowo rozwinięte. Rzecz szczególnie znamienna, że tam uczeni Żydzi, jak Filon, wiążą oderwane formy konkretu, jakie otrzymali od Platona i Arystotelesa, z własnym wyobrażeniem nieskończoności i sądzą, iż oglądają Boga przy pomocy konkretnego pojęcia ducha, z określeniem Λόγος. Tak też pojmowali głębocy myśliciele w Aleksandrji spójnię filozofji platońskiej i arystotelesowej, i spekulacyjna ich myśl doszła do idej oderwanych, które są również podstawową treścią religji chrześcijańskiej. Filozofja już u pogan przybrała ten kierunek, że idee, które uznano za prawdziwe, wprowadzono, jako wymagania względem religji pogańskiej. Platon odrzucił całkowicie mitologję i wraz ze swemi zwolennikami był oskarżany o ateizm. Aleksandryjczycy, przeciwnie, usiłowali w greckich postaciach bogów wskazać prawdę spekulacyjną, i cesarz Juljan Apostata podjął tę stronę nanowo, twierdząc, że pogański kult bogów ściśle związany jest z pierwiastkiem rozumnym. Poganie byli niejako zmuszeni dopuścić do uważania ich bogów nietylko za wyobrażenia zmysłowe i dlatego usiłowali ich uduchowić. Tyle też jest pewne, że religja grecka zawiera rozum, gdyż rozum jest substancją ducha i jego wytworem musi być coś rozumnego, chodzi tylko o to, czy rozum w religji góruje, czy też tylko tkwi w niej niejasno i jako podłoże. Gdy więc Grecy tak uduchowili swych bogów zmysłowych, to ze swej strony i chrześcijanie poszuki-

wali głębszego znaczenia w historycznej stronie swej religji. Jak Filon w tradycji mojżeszowej znalazł zaznaczenie czegoś głębszego i idealizował zewnętrzną stronę opowieści, tak samo czynili też chrześcijanie, z jednej strony ze względów polemicznych, a z drugiej strony tymbardziej dla samej rzeczy. Pomimo że dogmaty weszły do religji chrześcijańskiej przez filozofję, nie należy jednak twierdzić, jakoby były chrześcijaństwu obce i wcale go nie dotyczyły. Skąd co przyszło, to rzecz zupełnie obojętna; chodzi tylko o to: czy jest to prawdziwe samo w sobie i przez się? Wielu sądzi, że wystarcza powiedzieć, iż coś jest neoplatoniczne, aby to wyłączyć z chrześcijaństwa. Nie chodzi jedynie o to, czy nauka chrześcijańska ściśle trzyma się Biblji, na co w nowszych czasach uczeni egzegietyczni kładą cały nacisk. Litera zabija, duch ożywia, powiadają sami, a jednak sprawę przekręcają, gdyż biorą rozsądek za ducha. Uznał te nauki i ustalił kościół, duch gminy, i jest nawet artykuł nauki: Wierzę w kościół święty; sam też Chrystus rzekł: „Duch zaprowadzi was do wszelkiej prawdy". Na soborze nicejskim (w 325 r. po nar. Chr.) postawiono wreszcie trwałe wyznanie wiary, którego się trzymamy jeszcze tetaz: wyznanie to nie miało wprawdzie postaci spekulacyjnej, ale głęboka spekulacja spleciona jest najściślej z samym zjawiskiem Chrystusa. Już u Jana (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λογος) widzimy początek głębszego ujęcia: najgłębsza myśl związana jest z postacią Chrystusa, z pierwiastkiem dziejowym i zewnętrznym, i to jest właśnie wielkością religji chrześcijańskiej, że przy całej tej głębi łatwa jest do ujęcia przez świadomość pod względem zewnętrznym, a pobudza zarazem do głębszego wniknięcia. W ten sposób jest odpowiednia dla każdego poziomu kultury i zaspokaja zarazem wymagania najwyższe.

Kiedyśmy już w ten sposób omówili stosunek gminy z jednej strony do świata rzymskiego, z drugiej — do prawdy, zawartej w dogmacie, dochodzimy do trzeciego momentu, który jest zarówno nauką, jak światem zewnętrznym, mianowicie do kościoła. Gmina jest królestwem chrystusowym, którego działającym, obecnym duchem jest Chrystus, gdyż królestwo to jest rzeczywistą teraźniejszością, a nie przyszłością tylko. Dlatego ta duchowa teraźniejszość posiada też istnienie zewnętrzne nietylko obok pogaństwa. lecz obok istnienia świeckiego wogóle. Kościół bowiem, jako to istnienie zewnętrzne, jest nietylko religją wobec innej religji, lecz jest zarazem istnieniem świeckim obok istnienia świeckiego. Istnienie religijne kierowane jest przez Chrystusa, królestwo świeckie — przez samowolę samych jednostek. Do tego królestwa bożego wejść musi wreszcie jakiś ustrój. Z początku jednostki czują się przepełnione duchem; cała gmina wyznaje prawdę i wypowiada ją; jednakże obok tej spólnoty występuje konieczność przewodnictwa w kierowaniu i nauczaniu, a przewodnicy ci wyróżniają się z pośród rzeszy gminnej. Na przewodników są wybierani ci, którzy się odznaczają talentem, charakterem, gorliwą pobożnością, świętym życiem, uczonością i wogóle wykształceniem. Przewodnicy, świadomi ogólnego życia substancjalnego, nauczyciele tego życia, ustalający, co jest prawdą, i szafarze jej rozkoszy, wyróżniają się z pośród gminy jako takiej, jak świadomi i panujący od poddanych. Do świadomych przewodników należy duch jako taki, w gminie duch jest tylko sam w sobie. Gdy więc u przewodników duch jest sam dla siebie i samowiedny, są oni powagą w sprawach ducha, zarówno jak w sprawach świeckich, powagą w sprawach prawdy i stosunku podmiotu do prawdy, t. j. chodzi im o to, żeby jednostka postępowała zgodnie z prawdą. Wskutek tej różnicy powstaje w królestwie bożym królestwo duchowne. Jest ono w istocie niezbędne, ale bliższym powodem tego, że dla spraw duchowych istnieje władza, obdarzona powagą, jest fakt, że podmiotowość ludzka jeszcze się jako taka nie rozwinęła. W sercu wyrzeczono się wprawdzie złej woli, ale wola jako wola ludzka nie jest jeszcze przeobrażona przez boskość i wola ludzka jest wyzwolona tylko abstrakcyjnie, a nie w swej konkretnej rzeczywistości; całe bowiem dalsze dzieje są dopiero urzeczywistnianiem tej konkretnej wolności. Do-

tychczas zniesiono dopiero skończoną wolność, aby osiągnąć nieskończoną, ale światło wolności nieskończonej nie przeniknęło jeszcze do życia świeckiego. Wolność podmiotowa nie ma jeszcze znaczenia jako wolność, wiedza nie stoi na pewnych nogach, lecz polega tylko na duchu obcej powagi. Tak więc to królestwo duchowe przeobraziło się w duchowne, jako stosunek substancji ducha do wolności ludzkiej. Do tego ustroju wewnętrznego dołącza się jeszcze to, że gmina otrzymuje też określony wygląd zewnętrzny i własne posiadłości świeckie. Jako posiadłości świata duchownego, korzystają one ze szczególnej opieki, a najbliższym tego wynikiem jest, że kościół nie jest obowiązany płacić żadnych podatków państwowych, a jednostki z duchowieństwa są wyjęte z pod sądownictwa świeckiego. Wiąże się z tym, że kościół sam sprawuje rządy w stosunku do swego majątku i należących do niego jednostek. W ten sposób powstaje dzięki kościołowi ta widoma sprzeczność, że po stronie świeckiej stoją tylko osoby prywatne i władza cesarza, a po drugiej stronie — zupełna demokracja gminy, która wybiera sobie przewodników. Demokracja ta jednak przechodzi wkrótce, dzięki wyświęcaniu kapłanów, w arystokrację; nie tu jednak dokonywa się dalszy rozwój kościoła: należy to dopiero do późniejszego świata.

Dzięki religji chrześcijańskiej uświadomiono więc sobie bezwzględną ideę Boga w jej prawdzie, gdzie objęty jest również człowiek w swej prawdziwej istocie, danej w określonym wyobrażeniu syna. Człowiek, rozważany w sobie jako skończony, jest zarazem podobieństwem Boga i źródłem nieskończoności w sobie samym; jest sam sobie celem, posiada w sobie samym nieskończoną wartość i przeznaczenie do nieskończoności. Posiada przeto swą ojczyznę w świecie nadzmysłowym, w nieskończonym życiu wewnętrznym, które uzyskuje przez rozłam z istnieniem i chceniem przyrodzonym i przez swą pracę, skierowaną do złamania tego istnienia w sobie. Jest to samowiedza religijna. Aby jednak wstąpić w zakres i prądy życia religijnego, przyrodzenie ludzkie musi być do

tego zdolne. Ta zdolność jest to δύναμις dla owej ἐνέργεια. Mamy więc teraz do zbadania wyznaczniki, które wypływają dla człowieka stąd, że jest on samowiedzą wogóle, gdy jego przyrodzenie duchowe jest punktem wyjścia i założeniem. Same te wyznaczniki nie mają jeszcze charakteru konkretnego, lecz są tylko pierwszemi zasadami oderwanemi, które się osiąga dla królestwa świeckiego dzięki religji chrześcijańskiej. Po pierwsze, niewolnictwo jest w chrześcijaństwie niemożliwe, gdyż człowiek jest uważany jako człowiek ze względu na swe ogólne przyrodzenie w Bogu; każda jednostka jest przedmiotem łaski Boga i boskiego celu ostatecznego; Bóg chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni. Bez wszelkiej odrębności, sam w sobie i przez się zatym człowiek, i właśnie jako człowiek, posiada nieskończoną wartość i ta właśnie wartość nieskończona usuwa wszelkie różnice urodzenia i ojczyzny. — Inną, drugą zasadą jest wewnętrzny czynnik ludzki w stosunku do przypadkowości. Ludzkość posiada ten grunt wolnej duchowości sam w sobie i przez się, i z niego dopiero powinno wynikać wszystko inne. Miejsce, gdzie duch boży ma przebywać i być obecnym, ten grunt jest wolną duchowością i staje się miejscem rozstrzygnięcia dla każdej przypadkowości. Wynika stąd, że to, co rozważaliśmy dawniej u Greków jako formę moralności, nie znajduje już miejsca w tym samym charakterze w świecie chrześcijańskim, gdyż moralność owa jest nieroztrząsanym przyzwyczajeniem, zasada zaś chrześcijańska jest samoistnym czynnikiem wewnętrznym, gruntem, na którym wyrasta prawda. Moralność nieroztrząsana nie może przecież istnieć wbrew zasadzie wolności wewnętrznej. Wolność grecka była wolnością szczęścia i gienjuszu; była ona jeszcze ograniczona niewolnictwem i wyroczniami; teraz zaś występuje zasada wolności bezwzględnej w Bogu. Człowiek nie jest już teraz w stosunku zależności, lecz miłości, jest świadomy, że należy do istoty boskiej. Ze względu na cele prywatne człowiek wyznacza sam siebie i uznaje siebie za ogólną moc wszelakiej skończoności. Wszelka odrębność ustępuje wobec duchowego gruntu życia

wewnętrznego, które ustępuje tylko wobec ducha bożego. Odpada przeto wszelka wiara w wyrocznie i lot ptaków, człowiekowi przyznaje się nieograniczoną zdolność stanowienia.

Obydwie rozpatrzone dopiero zasady przypadają teraz bytowi ducha w sobie. Stanowisko wewnętrzne ma z jednej strony to przeznaczenie, aby tworzyć obywatela życia religijnego, dorównać duchowi Boga, z drugiej strony, stanowisko to jest punktem wyjścia dla stosunku świeckiego i zadaniem dziejów chrześcijaństwa. Zbożne nawrócenie nie powinno pozostawać tylko we wnętrzu serca, lecz musi stać się rzeczywistym światem obecnym, który zachowuje się według wyznaczników owego ducha bezwzględnego. Zbożność serca nie zawiera jeszcze tego, że wola podmiotowa, w swych stosunkach nazewnątrz, podporządkowana jest tej zbożności, lecz widzimy, że wszystkie namiętności wdzierają się do rzeczywistości tymbardziej, że ze stanowiska świata myślnego rzeczywistość ta określona jest jako bezprawna i bezwartościowa. Zadaniem więc jest, aby idea ducha wcielona była także do świata bezpośredniej obecności duchowej. Należy o tym jeszcze poczynić uwagę ogólną. Oddawna już chciano ustalić przeciwstawność między rozumem a religją, jak również między religją a światem; ale po bliższym rozpatrzeniu jest to tylko różnica. Rozum wogóle jest istotą ducha, bożego jako też ludzkiego. Różnica pomiędzy religją a światem jest tylko ta, że religja, jako taki rozum, jest w umyśle i sercu, że jest ona świątynią wyobrażonej prawdy i wolności w Bogu; natomiast państwo według tegoż rozumu jest świątynią wolności ludzkiej w wiedzy i woli rzeczywistości, której treść może być również nazwana boską. W ten sposób wolność w państwie jest zapewniona i utwierdzona przez religję, gdy prawo moralne w państwie jest wykonaniem tylko tego, co stanowi podstawową zasadę religji. Rzeczą dziejów jest tylko to, aby religja ujawniała się jako rozum ludzki, aby zasada religijna, tkwiąca w sercu człowieka, udowodniona też była jako wolność świecka. W ten sposób znosi się rozdwojenie między wnętrzem serca a istnieniem. Do urzeczywistnienia tego jednak powołany jest inny naród albo inne narody, mianowicie germańskie. W obrębie samego Rzymu starożytnego chrześcijaństwo nie może znaleźć gruntu rzeczywistego i zbudować na nim królestwa.

ROZDZIAŁ TRZECI.

Cesarstwo Bizantyjskie.

Z Konstantynem Wielkim religja chrześcijańska weszła na tron cesarstwa; po nim następuje szereg cesarzów chrześcijańskich, przerwany tylko przez Juljana, który przecież niewiele mógł uczynić dla dawnej upadłej religji. Cesarstwo rzymskie ogarniało cały świat kulturalny, od Oceanu zachodniego aż do Tygrysu, od wnętrza Afryki aż do Dunaju (Pannonja, Dacja). W tym ogromnym państwie religja chrześcijańska wkrótce się rozpowszechniła. Rzym już oddawna nie był niezmienną rezydencją cesarzów: wielu imperatorów przed Konstantynem rezydowało w Medjolanie albo innych miastach, on zaś sam założył drugą rezydencję w starożytnym Bizancjum, które przybrało nazwę Konstantynopola. Od samego początku ludność składała się tutaj z chrześcijan, a Konstantyn uczynił wszystkie wysiłki, aby swą nową rezydencję zrównać co do przepychu z dawną. Cesarstwo pozostawało wciąż jeszcze nierozdzielnym, do czasu, aż Teodozjusz Wielki utrwalił dokonany już dawniej czasowo podział i rozdzielił państwo między obu swych synów. Panowanie Teodozjusza miało na sobie ostatni promień blasku, który uświetniał państwo rzymskie. Za jego panowania zamknięto świątynie pogańskie, usunięto ofiary i obrzędy i zabroniono samej religji pogańskiej; stopniowo jednak zanikała ona sama przez się. Ówcześni mówcy pogańscy nie mogą dostatecznie wyrazić swego zdumienia i podziwu nad ogromnym przeciwieństwem dawnych i obecnych czasów. „Świątynie nasze stały się grobami Świę-

te miejsca, które dawniej ozdobione były świętemi posągami bogów, pokryte są teraz świętemi kośćmi (relikwje męczenników), ludzie, którzy za swe przestępstwa ponieśli śmierć haniebną, których ciała pokryte są pręgami a głowy posolone, stali się przedmiotem czci". Wszystko, co pogardy godne, jest wzniosłe, a wszystko, co dawniej było wysoko cenione, wala się w prochu. To ogromne przeciwieństwo wypowiadają ostatni poganie z głęboką skargą.

Cesarstwo rzymskie było podzielone między obu synów Teodozjusza. Starszy, Arkadjusz, otrzymał cesarstwo wschodnie: dawną Grecję z Tracją, Azję Mniejszą, Syrję, Egipt; młodszy, Honorjusz, otrzymał zachodnie: Włochy, Afrykę, Hiszpanję, Galję. Brytanję. Bezpośrednio po śmierci Teodozjusza nastąpiło zawikłanie, i prowincje rzymskie uległy przemocy obcych narodów. Już za cesarza Walencjusza Wizygoci, parci przez Hunnów, żądali siedzib po prawej stronie Dunaju; przyznano im je, a za to mieli bronić kresów państwa. Ale źle traktowani, pozostali; Walencjusz, pobity, poległ na placu boju. Późniejsi cesarze pochlebiali książętom tych Gotów. Alaryk, śmiały książę gocki, zwrócił się przeciwko Włochom. Stilicho, wódz i minister Honorjusza, powstrzymał ich w bitwie pod Polencją w r. 403 po nar. Chr., a później pobił również Radagajza, wodza Alanów, Swewów i innych. Alaryk zwrócił się teraz przeciw Galji i Hiszpanji, a następnie, kiedy Stilicho był obalony, wrócił do Włoch. W r. 410 Rzym został przez niego zdobyty szturmem i złupiony. Później zbliżył się Atylla ze straszliwą potęgą Hunnów, — jedno z czysto wschodnich zjawisk, które narastają jak huragan, zmiatają wszystko, ale też po krótkim czasie tak się rozpływają, że ślady ich widoczne są tylko w ruinach, które pozostawiły, ale ich samych już niema. Atylla wtargnął do Galji, gdzie w r. 451 otrzymał silne odparcie od Aecjusza pod Chalons nad Marną. Zwycięstwo było nierozstrzygnięte. Atylla pociągnął później do Włoch i zmarł w r. 453. Ale wkrótce potym Rzym został zdobyty i złupiony przez Wandalów pod Gienzerykiem. W końcu godność cesarzów zachodnio-rzymskich stała się pośmiewiskiem, a z ich próżnym tytułem załatwił się w końcu Odoakr, król Herulów.

Cesarstwo wschodnie trwało jeszcze długo, a w zachodnim z przybyłych hord barbarzyńskich wytworzył się nowy naród chrześcijański. Religja chrześcijańska trzymała się z początku zdala od państwa, a rozwój, którego doznała, dotyczył dogmatów, ustroju wewnętrznego, karności i t. d. Teraz jednak stała się panującą: stała się obecnie potęgą polityczną, dźwignią polityczną. Widzimy religję chrześcijańską w dwuch postaciach: z jednej strony, narody barbarzyńskie, które co do kultury pod każdym względem musiały zaczynać od początku i zdobywać dopiero najpierwsze elementy nauki, stanu prawnego, ustroju państwowego, z drugiej strony, narody oświecone, posiadające naukę grecką i wykwintniejszą kulturę wschodnią. Prawodawstwo cywilne było u nich skończone tak jak je w całości rozwinęli prawnicy rzymscy, to też zbiór praw, którego dokonał cesarz Justynjan, jeszcze dzisiaj wywołuje zdumienie świata. Tutaj religja chrześcijańska wchodzi w gotowy wytwór, który z niej nie wyszedł; tam natomiast przebieg rozwoju zaczyna się od samego początku i właśnie od chrześcijaństwa.

Oba te cesarstwa stanowią więc nadzwyczaj ciekawe przeciwieństwo, w którym mamy przed oczami wielki przykład tej konieczności, iż naród w znaczeniu chrześcijańskim musi wytworzyć własny rozwój. Dzieje wysoce kulturalnego cesarstwa wschodnio-rzymskiego, w którym, jakby się spodziewać należało, duch chrześcijaństwa mógł być ujęty w swej prawdzie i czystości, przedstawiają tysiącoletni szereg nieustannych zbrodni, słabości, nikczemności i dowodów braku charakteru, obraz najokropniejszy i przeto wcale niezajmujący. Okazuje się na tym przykładzie, do jakiego stopnia religja chrześcijańska może być oderwaną i jako taka jest słaba, właśnie dlatego, że jest czysta i duchowa wewnętrznie. Może być też całkiem wyodrębniona od państwa, jak np. w zakonach, które wzięły początek w Egipcie. Kiedy rzecz dotyczy potęgi religji, jako takiej, nad umysłami ludzi, ma się

pod ręką gotowe wyobrażenie i zwrot mowy, że gdyby miłość chrześcijańska była powszechna, życie prywatne jak również polityczne byłoby zupełnie prawne i moralne. Zdanie podobne może być pobożnym życzeniem, ale nie zawiera prawdy: albowiem religja jest czymś wewnętrznym, co należy tylko do sumienia; przeciwstawiają się temu wszystkie namiętności i żądze, aby zaś serce, wola, umysłowość stały się prawdziwemi, muszą być przeobrażone, sprawiedliwość musi się stać obyczajem, przyzwyczajeniem, rzeczywista czynność musi być podniesiona do rozumnego czynu, państwo musi mieć rozumny ustrój, a ten dopiero czyni wolę jednostek rzeczywiście sprawiedliwą. Światło świecące w ciemności daje barwa, a nie sam obraz, przeniknięty duchem. Cesarstwo bizantyjskie stanowi wielki przykład, jak religja chrześcijańska u kulturalnego narodu może pozostać oderwaną, jeżeli nie jest według jej zasady przeobrażony cały ustrój państwa i praw. Chrześcijaństwo było w Bizancjum pozostawione w rękach szumowin i nieposkromionego pospólstwa. Nieokrzesana dzikość, z jednej strony, a później dworska nikczemność, z drugiej, legitymują się religją i wypaczają ją w coś okropnego. W stosunku do religji górowały dwie sprawy: przedewszystkim określenie pojęć swej nauki, a następnie zajmowanie urzędów duchownych. Określanie pojęć nauki przypadało soborom i naczelnikom gmin, ale zasadą religji chrześcijańskiej jest wolność, wiedza podmiotowa: dlatego spory były również w rękach tłumu, rozwinęły się silne wojny domowe, i wszędzie zdarzały się sceny mordu, podpaleń i łupiestwa gwoli dogmatom chrześcijańskim. Słynną różnicą zdań co do dogmatu o Τρισάγιον była np. następująca. Tekst brzmi: „Święty, święty, święty jest Pan Bóg Zebaoth“. Otóż jedna z partji uczyniła do tego, ku czci Chrystusa, dodatek: „który był za nas ukrzyżowany“, druga partja nie chciała tego uznać, i doszło do krwawych walk. W sporze o to, czy Chrystus jest ὁμοούσιος czy ὁμοιούσιος, to znaczy czy ma równe lub podobne z Bogiem właściwości, ta jedna głoska kosztowała życie wielu tysięcy. Słynne są szczególnie spory o obrazy, gdzie zdarzało się często, że cesarz brał stronę obrazów, a patrjarcha występował przeciwko nim lub też odwrotnie. Strumienie krwi zostały o to wylane. U Grzegorza z Nazjanc czytamy w pewnym miejscu: „Miasto to (Konstantynopol) jest pełne rzemieślników i niewolników, którzy są wszyscy głębokiemi teologami i miewają kazania w warsztatach i na ulicach. Jeżeli chcecie zmienić u jakiegoś człowieka monetę srebrną, poucza was, czym się różni Ojciec od Syna; jeżeli pytacie o cenę bochenka chleba, otrzymujecie odpowiedź, że Syn jest mniejszy od Ojca, a kiedy pytacie, czy chleb już gotów, odrzekną wam, że Syn powstał z niczego“. Idea ducha, zawarta w dogmacie, była więc traktowana zupełnie bezdusznie. Obsadzanie urzędu patrjarchy w Konstantynopolu, Antiochji i Aleksandrji, jak również zawiść i ambicja spowodowały także wiele wojen domowych. Do wszystkich tych sporów religijnych przyłączyło się jeszcze zainteresowanie gladjatorami i ich walkami, partjami barwy błękitnej i zielonej, co również doprowadzało do najkrwawszych walk, — oznaka najokropniejszego upadku, gdyż jest to dowodem, że stracono wszelkie poczucie dla spraw ważnych i wyższych, a obłęd namiętności religijnej godzi się bardzo dobrze z żądzą nieartystycznych i okrutnych widowisk.

Główne punkty religji chrześcijańskiej zostały w końcu jedne po drugich ustalone przez sobory. Chrześcijanie cesarstwa bizantyjskiego pozostali pogrążeni w śnie zabobonu, trwając w ślepym posłuszeństwie dla patrjarchy i duchowieństwa. Wspomniana już wyżej cześć dla obrazów spowodowała najusilniejsze walki i burze. Szczególnie odważny cesarz Leon Isauryjczyk prześladował obrazy z największą uporczywością, i cześć dla obrazów ogłoszono w r. 754 przez sobór jako wynalazek djabła. Niemniej przeto cesarzowa Irena kazała ją w r. 787 wprowadzić znowu przez sobór Nicejski, a cesarzowa Teodora przeprowadziła ją w r. 842 ostatecznie, występując z energicznemi karami przeciwko wrogom obrazów. Patrjarcha ikonoklastyczny otrzymał 200 batów, biskupi drżeli, mnisi radowali się, a pamięć tej ortodoksji była obchodzona corocznie świętem kościelnym. Natomiast Zachód po-

rzucił cześć dla obrazów jeszcze w roku 794 na zjeździe kościelnym w Frankfurcie, i aczkolwiek obrazy utrzymano, jednakże potępiano najsurowiej zabobon Greków. Dopiero w późniejszym Średniowieczu cześć dla obrazów dzięki cichemu i powolnemu rozwojowi była zaprowadzona wszędzie.

Cesarstwo bizantyjskie było więc rozdzierane wewnętrznie przez wszelkie namiętności, a zzewnątrz cisnęli się barbarzyńcy, którym cesarze niebardzo mogli się sprzeciwiać. Cesarstwo było w ciągłym stanie niepewności i przedstawia naogół wstrętny obraz słabości, gdzie nędzne, a nawet bezmyślne namiętności nie dopuszczają do objawienia się niczego wielkiego w myślach, czynach, osobnikach. Rokosz wodzów, strącanie cesarzów przez nich albo przez intrygi dworaków, morderstwa albo otrucie cesarzów przez własne ich małżonki i synów, kobiety oddające się wszelkim uciechom i czynom sromotnym, — oto sceny, jakie nam tu ukazuje historja, aż wreszcie około połowy piętnastego stulecia (1453) zbutwiały gmach cesarstwa wschodnio-rzymskiego został zburzony przez silnych Turków.

CZĘŚĆ CZWARTA.

Świat giermański.

Duch giermański jest duchem nowego świata, którego celem jest urzeczywistnienie prawdy bezwzględnej jako nieskończonego samowyznaczenia wolności, wolności, której treścią jest sama forma bezwzględna. Powołaniem narodów giermańskich jest wydawanie przedstawicieli zasady chrześcijańskiej. Zasada wolności duchowej, zasada pojednania tkwiła w naiwnych, nieukształconych jeszcze umysłach tych narodów, i ich zadaniem stało się nietylko posiadać pojęcie prawdziwej wolności, jako substancji religijnej na usługach ducha świata, lecz wytwarzać ją swobodnie w świecie z samowiedzy podmiotowej.

Jeżeli teraz przejdziemy do podziału świata giermańskiego na okresy, to należy zaznaczyć z góry, że nie można go przeprowadzić, jak u Greków i Rzymian ze względu na podwójny stosunek nazewnątrz, wstecz do poprzedzającego narodu historycznego i wprzód do późniejszego. Historja wskazuje, że bieg rozwoju u tych narodów był całkiem inny. Grecy i Rzymianie byli dojrzali w sobie, kiedy się zwrócili nazewnątrz. Giermanie, przeciwnie, zaczęli od tego, że parli nazewnątrz, zalewali świat i podbijali sobie kruche i puste wewnątrz państwa narodów kulturalnych. Dopiero wówczas rozpoczął się ich rozwój, zadzierzgnięty u obcej kultury, obcej religji, państwowości i prawodawstwa. Rozwinęli się w sobie

dzięki przejęciu i przezwyciężeniu obcych pierwiastków, i dzieje ich są raczej docieraniem do siebie i dostosowywaniem do siebie. Zapewne, i świat zachodni skierowywał się nazewnątrz w pochodach krzyżowych, przy odkryciu i zdobyciu Ameryki, ale nie wchodził tu w zetknięcie z poprzedzającym go narodem historycznym, nie wypierał przecież zasady, która do tej pory panowała była nad światem. Stosunek nazewnątrz towarzyszy tu tylko dziejom, nie sprawia istotnych zmian w charakterze stosunków, lecz raczej nosi piętno ewolucji wewnętrznych. — Stosunek nazewnątrz jest przeto całkiem inny, niż u Greków i Rzymian. Albowiem świat chrześcijański jest światem doskonałości; zasada jest spełniona i przeto wypełniony jest całkowicie cel życia: idea nie może widzieć w chrześcijaństwie nic niezaspokojonego. Wynika stąd, że stosunki nazewnątrz nie są już wyznacznikami dla epok świata nowożytnego. Należy więc poszukać innej zasady podziału.

Świat germański przejął gotową kulturę i religję rzymską. Istniała wprawdzie religja niemiecka i normańska, ale nie zapuściła bynajmniej mocnych korzeni w duchu; dlatego Tacyt nazywa Germanów *securi adversus deos* (30). Otóż religja chrześcijańska, którą przyjęli dzięki soborom i ojcom kościoła, posiadającym całą kulturę, a zwłaszcza filozofję świata greckiego i rzymskiego, stała się gotowym całokształtem dogmatycznym, a kościół zupełnie wykształconą hierarchją. Własnej mowie ludowej Germanów przeciwstawił też kościół mowę zupełnie wykształconą, łacińską. W sztuce i filozofji istniał ten sam przedział. Co jeszcze z filozofji aleksandryjskiej i formalnie arystotelesowej zachowało się w pismach Boecjusza i innych, to pozostało dla Zachodu trwałym na wiele stuleci. Ten sam stosunek istniał również co do formy władzy świeckiej: patrycjuszów u książąt gocckich i innych mianował Rzym, a później odbudowano cesarstwo rzymskie. Tak więc świat germański wydaje się nazewnątrz tylko dalszym ciągiem rzymskiego. Ale panował w nim zupełnie nowy duch, z którego teraz świat miał się odrodzić,

mianowicie duch wolny, który polega na samym sobie, bezwzględny upór podmiotowości. Tej stronie wewnętrznej przeciwstawia się treść jako bezwzględny różnobyt. Różnię i przeciwstawność, która wynika z tych zasad, stanowi kościół i państwo. Z jednej strony, wytwarza się kościół, jako istnienie prawdy bezwzględnej; jest on bowiem świadomością tej prawdy, a zarazem działalnością w kierunku, aby podmiot do niej się dostosował. Po drugiej stronie stoi świadomość świecka, która istnieje w świecie ze swojemi celami, — państwo, wynikające z uczucia, wierności, podmiotowości wogóle. Historja europejska to przedstawienie rozwoju każdej z tych zasad, kościoła i państwa, odrębnie, dalej, przeciwstawności obojga nietylko względem siebie, lecz w każdym z nich, ponieważ każde jest samo całostką, a wreszcie pojednania przeciwstawności.

Według tego należy teraz opisać trzy okresy tego świata.

Okres pierwszy rozpoczyna się z wystąpieniem narodów germańskich w państwie rzymskim, z pierwszym rozwojem tych ludów, które jako chrześcijańskie weszły teraz w posiadanie Zachodu. Ich wygląd za czasów dzikości i nieokrzesania tych ludów nie przedstawia wiele ciekawego. Następuje potym świat chrześcijański jako chrystjanizm, jako splot, w którym duchowość i świeckość są tylko dwiema różnemi stronami. Epoka ta sięga do Karola Wielkiego.

Okres drugi rozwija obie strony aż do konsekwentnej ich samoistności i przeciwstawności, — kościoła dla siebie jako teokracji i państwa dla siebie jako monarchji feudalnej. Karol Wielki wszedł w związek ze stolicą apostolską przeciwko Longobardom i stronnictwom arystokratycznym w Rzymie; w ten sposób doszedł do skutku związek władzy duchownej i świeckiej, i teraz, gdy się to pojednanie dokonało, miało się otworzyć królestwo niebieskie na ziemi. Ale właśnie w tym czasie, zamiast dążenia do duchowego królestwa niebieskiego wewnętrzna strona zasady chrześcijańskiej okazuje zwracanie się wyłącznie na zewnątrz i występowanie

poza siebie. Wolność chrześcijańska zamieniła się na swoje przeciwieństwo, zarówno pod względem religijnym, jak świeckim, z jednej strony na najgorsze niewolnictwo, z drugiej — na nieobyczajną rozwiązłość i rozpętanie wszystkich namiętności. W tym okresie podnieść należy szczególnie dwa punkty: pierwszy to tworzenie się państw, stanowiących podporządkowanie, oparte na posłuszeństwie, tak iż wszystko staje się trwałym prawem prywatnym, nie posiadając znaczenia ogólnego. To podporządkowanie, oparte na posłuszeństwie, ukazuje się w układzie feudalnym. Drugim punktem jest przeciwstawność kościoła i państwa. Przeciwstawność ta istnieje tylko dlatego, że kościół, który miał zarządzać sprawami świętemi, sam zniża się do wszelakich rzeczy świeckich, a życie świeckie okazuje się o tyle bardziej godne pogardy, że wszystkie namiętności nadają sobie uprawnienie ze strony religji.

Koniec okresu drugiego a zarazem początek trzeciego stanowią czasy panowania Karola Piątego w pierwszej połowie szesnastego stulecia. Teraz życie świeckie zdaje się dochodzić w sobie do świadomości, że i ono posiada prawo do moralności, prawności, uczciwości i działalności człowieka. Następuje świadomość własnych praw dzięki odrodzeniu wolności chrześcijańskiej. Zasada chrześcijańska przeszła przez straszliwą próbę kultury, a dopiero dzięki reformacji obdarzona zostaje prawdą i rzeczywistością. Ten trzeci okres świata giermańskiego ciągnie się od reformacji aż do naszych czasów. Zasadę wolnego ducha czyni się tutaj sztandarem świata, a z tej zasady rozwijają się ogólne zasady rozumu. Myślenie formalne, rozsądek był już wykształcony, ale swoją treść prawdziwą otrzymała myśl dopiero dzięki reformacji, dzięki zmartwychwstającej konkretnej świadomości wolnego ducha. Dopiero od tej chwili myśl zaczęła podlegać rozwojowi; na jej podstawie ustalano zasady, na których przebudowany być musiał ustrój państwowy. Życie państwowe powinno być teraz urządzone świadomie, zgodnie z rozumem. Obyczaj, tradycja nie mają już znaczenia, różnorodne

prawa muszą się legitymować, że spoczywają na rozumnych zasadach. W ten dopiero sposób wolność ducha dochodzi do rzeczywistości.

Możemy rozróżnić te okresy, jako królestwa Ojca, Syna i Ducha. Królestwo Ojca to substancjalna niezróżniczkowana masa, podlegająca samej tylko zmianie, jak panowanie Saturna, który pochłania swoje dzieci. Królestwo Syna jest objawieniem Boga tylko w stosunku do istnienia w świecie, objawienie to przyświeca temu istnieniu jako czemuś obcemu. Królestwo Ducha jest pojednaniem.

Epoki te dają się też porównać z dawniejszemi królestwami świata; a mianowicie, o ile państwo niemieckie jest królestwem całostki, upatrujemy w nim określone powtórzenie epok dawniejszych. Czasy Karola Wielkiego mogą być porównane z państwem perskim; jest to okres jedni substancjalnej, gdzie jednia ta spoczywa na życiu wewnętrznym, umyśle, i jest jeszcze nieskrępowana w sprawach ducha i świata.

Światu greckiemu i jego idealnej tylko jedni odpowiadają czasy Karola Piątego, kiedy rzeczywista jednia już nie istnieje, ponieważ wszystkie sprawy prywatne zakrzepły w przywilejach i osobnych prawach. Jak wewnątrz państw wyodrębnione są różne stany w swych osobnych prawach, tak też osobne państwa są nazewnątrz tylko w zewnętrznych z sobą stosunkach. Następuje polityka dyplomatyczna, która, w interesie równowagi europejskiej, jednoczy państwa z sobą i przeciwko sobie. Jest to czas, kiedy świat staje się dla siebie jasnym (odkrycie Ameryki). I świadomość staje się dla siebie jasną w obrębie świata i ponad nim; substancjalna rzeczywista religja dochodzi do zmysłowej jasności w pierwiastku zmysłowości (sztuka chrześcijańska w wieku papieża Leona) i staje się również jasną dla siebie w pierwiastku najwewnętrzniejszej prawdy. — Czasy te porównać można z epoką Peryklesa. Rozpoczyna się wnikanie ducha w siebie (Sokrates—Luter); brak przecież w tej epoce Peryklesa. Karol Piąty posiada ogromną moc środków ze-

wnętrznych i wydaje się w swej potędze absolutnym, ale brak mu wewnętrznego ducha Peryklesa, a przeto absolutnego środka wolnego panowania. Jest to epoka wyjaśniającego się sobie ducha w rzeczywistym zróżniczkowaniu; teraz występują znamiona świata giermańskiego i okazują się istotnemi.

Epokę trzecią porównać można ze światem rzymskim. Jednia ogólności istnieje w niej tak samo, ale nie jako jednia oderwanego panowania nad światem, lecz jako hegiemonja myśli samowiednej. Teraz znaczenie ma cel rozsądny, a przywileje i prywaty topnieją wobec powszechnego celu państwa. Narody chcą praw same przez się i dla siebie; znaczenie mają nietylko poszczególne układy, lecz treść dyplomatyki stanowią również zasady. Tak samo religja nie może utrzymać się bez myśli i bądź kroczy ku pojęciom, bądź zmuszona jest przez samą myśl do silniejszej wiary bądź też wskutek rezygnacji z myśli, całkiem ją porzucając, — do zabobonu.

KSIĘGA PIERWSZA.

Czynniki świata chrześcijańsko-giermańskiego.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Wędrówki ludów.

O okresie pierwszym niewiele jest naogół do powiedzenia, gdyż przedstawia mało materjału do rozważań. Nie będziemy śledzili za Giermanami w ich lasach ani odszukiwali początku wędrówki ludów. Owe lasy były zawsze siedzibami wolnych ludów, a Tacyt odmalował swój słynny obraz Giermanji z pewnego rodzaju miłością i tęsknotą w przeciwstawieniu do zepsucia i sztuczności świata, do którego sam należał. Nie możemy jednak przeto uważać takiego stanu dzikości za stan wysoki i nie wolno nam wpadać w błąd Rousseau, przedstawiającego stan pierwotnych ludów Ameryki jako taki, w którym człowiek posiada prawdziwą wolność. Zapewne, człowiek pierwotny nie zna wcale nader wielu nieszczęść i bólów, ale jest to rzecz negatywna, gdy tymczasem wolność musi być afirmatywna. Dobra wolności afirmatywnej są dopiero dobrami najwyższej świadomości.

Każda jednostka istnieje u Giermanów jako wolna dla siebie, a przecież jest wśród nich pewna wspólność, acz jeszcze nie stan polityczny. Widzimy później Giermanów, jak zalewają

państwo rzymskie. Pobudziły ich do tego w części żyzne okolice, w części popęd do szukania nowych siedzib. Pomimo wojen, które prowadzą z Rzymianami, jednostki i całe plemiona idą do Rzymian na służbę wojskową, już razem z Cezarem walczy jazda giermańska na polach farsalskich. Na służbie wojskowej i w stosunkach z narodami cywilizowanemi poznali ich dobra, dobra, służące do rozkoszy i wygody życia, ale przedewszystkim dobra kultury duchowej. Podczas późniejszego uchodźctwa niektóre narody bądź w całości, bądź w części pozostały w swej ojczyźnie.

Wśród narodów giermańskich powinniśmy zatym rozróżniać takie, które pozostały w swych dawnych siedzibach, i takie, które rozlały się po państwie rzymskim i zmieszały się z narodami podbitemi. Ponieważ przy swych pochodach nazewnątrz Germanie przyłączali się do dowódców w sposób dowolny, więc okazuje się znamienna okoliczność, że narody giermańskie jak gdyby się zdwajają (Ostrogoci i Wizygoci; Goci we wszystkich punktach świata i w swej ojczyźnie; Skandynawowie, Normanowie w Norwegji a później jako rycerze na świecie). Jakkolwiek różne są losy tych ludów, jednakże miały one cel wspólny, zdobycie posiadłości i kształtowanie się w kierunku państwowym. To kształtowanie się przypada wszystkim w równej mierze. Na zachodzie, w Hiszpanji i Portugalji, osiedlają się z początku Swewowie i Wandale, zostają jednak później podbici i wyparci przez Wizygotów. Utworzyło się wielkie państwo wizygockie, do którego należała Hiszpanja, Portugalja i część Francji południowej. Drugie jest państwo Franków, — tym wspólnym imieniem nazywane są od końca drugiego stulecia plemiona istewońskie pomiędzy Renem a Wezerą; osiadły one pomiędzy Mozelą a Skaldą i przeniknęły pod dowództwem Klodwiga do Galji aż do Loary. Klodwig podbił następnie jeszcze Franków nad dolnym Renem i Alemanów nad górnym Renem, jego zaś synowie — Turyngijczyków i Burgundów. Trzecie jest państwo Ostrogotów we Włoszech, założone przez Teodoryka, za którego szczególnie kwitnęło. Uczeni Rzymianie Kasjodor i Boecjusz byli najwyższemi urzędnikami państwowemi Teodoryka. Ale to państwo ostrogockie trwało niedługo, zostało zburzone przez Bizantyjczyków pod dowództwem Belizarjusza i Narzesa. W drugiej połowie szóstego stulecia (568) ruszyli do Włoch Longobardowie i panowali przez dwa stulecia, aż i to państwo zostało przez Karola Wielkiego podbite berłu frankońskiemu. Później osiedli w dolnych Włoszech Normanowie. Dalej wymienić należy Burgundów, którzy zostali pokonani przez Franków, a państwo ich stanowi rodzaj przegrody pomiędzy Francją a Niemcami. Do Brytanji pociągnęli Anglowie i Sasi i podbili ją. Później przybywają tu też Normanowie.

Kraje, które stanowiły przedtym część państwa rzymskiego, doznały więc tego losu, że zostały podbite przez barbarzyńców. Na razie powstało wielkie przeciwieństwo pomiędzy już ucywilizowanemi mieszkańcami owych krajów a zdobywcami, ale przeciwieństwo to zakończyło się mieszanym charakterem utworzonych oto nowych narodów. Całe istnienie duchowe takich państw zawiera pewne rozdwojenie w wewnętrznym jak i zewnętrznym życiu. Różnica ta rzuca się zewnętrznie w oczy odrazu wskutek mowy, która jest przesiąknięciem już połączonego z miejscowym pierwiastka starorzymskiego z giermańskim. Możemy te narody zgrupować jako romańskie i objąć tutaj Włochy, Hiszpanję, Portugalję i Francję. Obok nich stoją trzy inne mniej więcej po niemiecku mówiące narody, które trzymały się w jednym duchu nierozerwalnej łączności, mianowicie same Niemcy, Skandynawja i Anglja, z których ostatnia została wprawdzie wcielona do państwa rzymskiego, ale przez kulturę rzymską dotknięta była raczej tylko na kresach, podobnie jak same Niemcy, a przez Anglów i Sasów znowu została zgiermanizowana. Właściwe Niemcy utrzymały się w czystości od wszelkiego skrzyżowania, tylko południowe i zachodnie kresy nad Dunajom i Renem zostały podbite przez Rzymian; część pomiędzy Renem a Elbą pozostała nawskroś narodową. Ta część Niemiec była zamieszkana przez liczne narodowości. Prócz ple-

mion rypuaryjskich i zasiedlonych przez Klodwiga w okolicach Menu Franków, wymienić należy jeszcze cztery plemiona: Alemanów, Bojoarjów, Turyngijczyków i Sasów. Skandynawowie utrzymali się tak samo w swej ojczyźnie w czystości od wszelkiego skrzyżowania, zasłynęli jednak później pod imieniem Normanów dzięki swym wyprawom wojennym. Swe wyprawy rycerskie rozciągnęli prawie na wszystkie części Europy; część przybyła do Rosji i założyła tam państwo rosyjskie, część osiadła we Francji południowej i Brytanji; inna część założyła księstwa w dolnych Włoszech i na Sycylji. W ten sposób część Skandynawów założyła państwa nazewnątrz, inna część zachowała swą narodowość przy ognisku ojczystym.

Znajdujemy pozatym na wschodzie Europy wielki naród słowiański, którego siedziby ciągnęły się na zachodzie wzdłuż Elby aż do Dunaju; pomiędzy nich rozłożyli się później Madziarzy (Węgrzy); w Mołdawji i na Wołoszczyźnie oraz w Grecji północnej żyją Bułgarzy, Serbowie i Albańczycy, również pochodzenia azjatyckiego, a pozostali tu podczas parcia i odpierania narodowości jako złamane resztki barbarzyństwa. Narodowości te utworzyły wprawdzie królestwa i przeszły mężne walki z różnemi narodami; czasami jako forpoczty, jako coś pośredniego, wtrącały się do walki chrześcijańskiej Europy i niechrześcijańskiej Azji, Polacy uwolnili nawet oblężony Wiedeń od Turków, a część Słowian została pozyskana dla kultury zachodniej. Mimo to cała ta masa jest wyłączona z naszych rozważań, ponieważ nie wystąpiła dotąd w świecie jako moment samoistny w szeregu ukształtowań rozumu. Czy to się stanie w następstwie, to nas tu nie obchodzi; albowiem w dziejach mamy do czynienia z przeszłością (31).

Naród germański posiadał w sobie poczucie przyrodzonej całostki, i możemy to nazwać umysłem (32). Umysł jest tą spowitą, nieokreśloną całostką ducha w stosunku do woli, gdzie człowiek w ten sam ogólny i nieokreślony sposób znajduje w sobie ukojenie. Charakter jest określoną i objawiającą

się formą woli i potrzeb; umysłowość zaś nie ma określonego celu, w bogactwie, zaszczytach i tym podobnych, nie dotyczy wogóle stanu przedmiotowego, lecz tylko stanu całkowitego, jako ogólnego samopoczucia. Jest w niej zatym tylko wola wogóle jako wola formalna i podmiotowa wolność jako myśl własna. Dla umysłowości wszelka odrębność jest ważna, ponieważ umysł pogrąża się w niej całkowicie; ale ponieważ, z drugiej strony, nie chodzi o samą określoność poszczególnego celu, więc też nie wynika stąd wyodrębnienie się w przemocnych złych namiętnościach, ani wogóle zło. W umyśle niema tego rozdziału, lecz wygląda on naogół jak dobroduszność. Charakter jest jego przeciwieństwem.

Oto oderwana zasada narodów germańskich i ich strona podmiotowa wobec przedmiotowej w chrześcijaństwie. Umysł nie ma osobnej treści; w chrześcijaństwie natomiast chodzi właśnie o rzecz, o treść jako przedmiot. Ale w umyśle tkwi właśnie ta chęć ukojenia w całkiem ogólny sposób, to zaś jest tym, co się okazało treścią zasady chrześcijaństwa. Nieokreśloność jako substancja jest, przedmiotowo, zupełną ogólnością, Bogiem; to zaś, że w Bogu wola poszczególna dopuszczona jest do łaski — stanowi drugi moment w konkretnej jedni chrześcijańskiej. Absolutną ogólnością jest to, co zawiera wszystkie określenia i o tyle też jest nieokreślone; podmiotem jest rzecz wręcz określona; oboje są tożsame. To po raz pierwszy zostało objawione jako treść chrześcijaństwa, a teraz w sposób podmiotowy jako umysł. Podmiot musi uzyskać również formę przedmiotową, t. zn. rozwinąć się w przedmiot. Potrzeba, żeby dla umysłu, czującego w sposób nieokreślony, również absolut stał się przedmiotem, iżby człowiek doszedł także do świadomości swej jedni z tym przedmiotem. Należy do tego oczyszczenie w nim podmiotu, aby się stał rzeczywistym, konkretnym podmiotem, aby, jako podmiot światowy, pozyskał ogólne potrzeby, aby postępował według ogólnych celów, wiedział o prawach i był przez nie zaspokojony. — Tak więc obie te zasady wzajemnie sobie odpowiadają, a narody germańskie, jak się rzekło, posiadają

w sobie zdolność, aby być przedstawicielami wyższej zasady ducha.

Dalej, zasadę giermańską oglądać możemy w jej istnieniu bezpośrednim, t. zn. w pierwotnym stanie dziejowym narodów giermańskich. Umysłowość jest w swym pierwszym objawie całkiem oderwana, bez rozwoju, bez szczególnej treści; albowiem cele substancjalne nie tkwią w samej umysłowości. Gdzie umysłowość stanowi całkowitą formę jakiegoś stanu, tam okazuje się jako pozbawiona charakteru i tępa. Umysł całkiem abstrakcyjny jest tępotą, i widzimy też w pierwotnym stanie Germanów barbarzyńską tępotę, powikłanie i nieokreśloność w sobie. O religji Germanów wiemy niewiele. Galja była ojczyzną druidów, ale zostali z niej wyparci przez Rzymian; istniała wprawdzie swoista mitologja północna, ale jak niegłęboko tkwiła religja w umysłach Niemców, jużeśmy zaznaczyli, i widać to także stąd, że Niemcy dali się łatwo nawrócić na religję chrześcijańską. Wprawdzie Sasi stawili Karolowi Wielkiemu znaczny opór, ale walka ta była skierowana nietyle przeciw religji, co przeciw uciskowi wogóle. Religja nie zawierała u nich nic głębszego, a tak samo pojęcia prawne. Zabójstwo nie było uważane za zbrodnię i nie było karane; odpowiadano za nie grzywną. Wskazuje to na pewien brak głębszego uczucia w nierozdwojonym umyśle, który uważa za uszczerbek dla gminy, kiedy ktoś jest zabity, i nic więcej. Krwawa zemsta Arabów polega na uczuciu, że naruszono cześć rodziny. U Giermanów gmina nie była panią nad jednostką; albowiem pierwiastek wolności jest pierwszą rzeczą przy zjednoczeniu w stosunek społeczny. Starożytni Niemcy słynni są ze swej miłości swobody, i Rzymianie odrazu ich w ten sposób słusznie ujęli. Wolność była aż do ostatnich czasów dewizą w Niemczech, i nawet związek książąt za Fryderyka II powstał z miłości swobody. Ten pierwiastek wolności, przechodząc w stosunki społeczne, może ustalić jedynie gminy narodowe, tak iż gminy te stanowią całostkę i każdy członek gminy jest sam przez się wolnym człowiekiem. Sprawa zabójstwa mogła być załatwiona za pomocą grzywny, ponieważ wolny człowiek był i pozostawał przy życiu, chociażby zrobił, co mu się podobało. To absolutne znaczenie jednostki stanowi główne określenie, jak to już zauważył Tacyt. Gmina albo jej naczelnik przy współudziale członków gminy sądzili sprawy prywatne, dotyczące bezpieczeństwa osób i własności. Dla spraw publicznych, wojen i t. d. wymagane były wspólne narady i uchwały. Drugim momentem jest to, że tworzyły się ośrodki przez dobrowolne związki i swobodne przyłączanie się do wodzów i panujących. Łącznikiem jest tutaj wierność, a wierność jest drugą dewizą Germanów, jak wolność była pierwszą. Jednostki przyłączają się według własnej swobodnej woli do podmiotu i czynią ten swobodny stosunek nierozerwalnym. Tego nie znajdujemy ani u Greków ani u Rzymian. Stosunek pomiędzy Agamemnonem a jego królami nie był stosunkiem do orszaku służby, lecz swobodnym zrzeszeniem dla szczególnego celu, hegiemonji. Związki zaś niemieckie nie są tylko w stosunku przedmiotowej rzeczy, lecz w stosunku jaźni duchowej, podmiotowej, najwewnętrzniejszej osobowości. Serce, umysł, cała konkretna podmiotowość, która nie abstrahuje od treści, lecz czyni ją zarazem warunkiem, uzależniając się od osoby i od rzeczy, — oto, co czyni ten stosunek mieszaniną wierności i posłuszeństwa.

Zjednoczenie obu stosunków, wolności jednostki w gminie i połączenia się w związku, wchodzi w grę przy przetwarzaniu się w państwo, w którym obowiązki i prawa nie są już pozostawione własnej woli, lecz ustalone są jako stosunki prawne, w ten mianowicie sposób, że państwo jest duszą całości i pozostaje jej gospodarzem, że z niego wychodzą określone cele i usprawiedliwienie zarówno spraw, jak władz, a podstawą pozostaje w nim ogólne jego przeznaczenie. Tu jednak, w państwach giermańskich, rzeczą charakterystyczną jest to, że stosunki społeczne nie nabierają cechy powszechnych wyznaczników i praw, lecz są rozdrobnione w prywatne prawa i zobowiązania. Tkwi w nich wprawdzie jakiś wspólny charakter, ale niema w nich nic ogólnego; prawa są wręcz

prywatne a uprawnienia są przywilejami. W ten sposób państwo składa się z praw prywatnych, i dopiero późno z walk bolesnych zrodziło się rozsądne życie państwowe.

Mówiliśmy, że narody giermańskie miały to przeznaczenie, żeby być przedstawicielami zasady chrześcijańskiej i dokonać absolutnie rozumnego celu. Z początku istnieje tylko niejasna wola, u której podstawy tkwi prawda i nieskończoność. Prawda tkwi tu tylko jako zadanie, gdyż umysł nie jest jeszcze oczyszczony. Dopiero długi przebieg zdoła doprowadzić do jego oczyszczenia w konkretnego ducha. Religja występuje z pewnemi żądaniami przeciwko gwałtownym namiętnościom i doprowadza je tym do szału; gwałtowność namiętności zostaje wskutek złego sumienia rozdrażniona i doprowadzona do szaleństwa, do któregoby może nie doszła, gdyby pozostała bez przeciwieństwa. Widzimy też okropny obraz najstraszliwszej rozwiązłości we wszystkich ówczesnych domach królewskich. Klodwig, założyciel monarchji frankońskiej, staje się sprawcą najgorszych przestępstw. Surowość i okrucieństwo cechują dalszy szereg Meroweuszów; ten sam obraz powtarza się w domu królów turyngijskich i innych. Zasada chrześcijańska jest, bezwątpienia, celem, tkwiącym w umysłach; ale one same bezpośrednio są jeszcze surowe. Wola, która sama w sobie jest prawdziwa, zapoznaje siebie i oddala się od prawdziwego celu dla celów prywatnych, ograniczonych; ale w tej walce z sobą samą i wbrew swojej woli staje się to, że ona wytwarza, co chce; zwalcza to, czego naprawdę pragnie, i w ten sposób to wytwarza, albowiem jest w sobie pojednana. Duch Boga żyje w gminie; jest wewnętrznym duchem popędowym; ale na świecie jest tak, że duch ma być urzeczywistniony w tworzywie, które mu nie odpowiada; tym tworzywem jest przecież wola podmiotowa, która w ten sposób posiada w sobie sprzeczność. Widzimy nieraz takie przejście ku religji, że człowiek w ciągu całego swego życia cierpiał i męczył się dla rzeczywistości, całą mocą swego charakteru i namiętności walczył o sprawy doczesne i oddawał się im, a później nagle wszystko odrzuca, aby

się oddać samotności religijnej. Ale w świecie tych spraw się nie odrzuca, one pragną być dokonane, i w końcu okazuje się, że duch osiąga kres swej walki i swego ukojenia w tym właśnie, co uczynił przedmiotem swego oporu, że życie świeckie jest sprawą duchową.

Widzimy zatym, że jednostki i narody uważają za swe szczęście największe to, co jest ich nieszczęściem, i odwrotnie, zwalczają jako swe nieszczęście największe to, co jest ich szczęściem. *La vérité, en la repoussant, on l'embrasse.* Europa dochodzi do prawdy, gdy i o ile ją odtrącała. W takim właśnie ruchu panuje we właściwym znaczeniu Opatrzność, zamieniając nieszczęście, cierpienia, cele prywatne i nieświadomą wolę ludów na ich cel absolutny i ich honor.

Gdy w ten sposób na Zachodzie rozpoczyna się ten długi przebieg dziejów powszechnych, który jest niezbędny dla oczyszczenia się w ducha konkretnego, to natomiast oczyszczenie się w ducha oderwanego, które równocześnie widzimy na Wschodzie, dokonało się prędzej. Nie potrzebuje ono długiego przebiegu, widzimy też, że powstaje szybko i nagle w pierwszej połowie siódmego stulecia w mahometanizmie.

ROZDZIAŁ DRUGI.

Mahometanizm.

Gdy z jednej strony świat europejski na nowo się kształtuje, osadzają się w nim narody, aby wytworzyć wszechstronnie rozwinięty świat wolnej rzeczywistości, i rozpoczynają swe dzieło od tego, że określają wszystkie stosunki w sposób odrębny i z myślą niejasną i skrępowaną, jaką naogół i w regule jest ona z natury, czynią te stosunki mnóstwem przypadkowych zależności, a to, co powinno być zasadą i prawem, czynią powikłanym związkiem; krótko mówiąc, gdy Za-

chód zaczyna się oswajać z przypadkowością, powikłaniem i odrębnością, to przeciwny w świecie kierunek przystąpić musiał do całkowania wszystkiego, i to dokonało się w rewolucji Wschodu, który złamał wszelką odrębność i zależność, oświecił i oczyścił w zupełności umysł, czyniąc tylko oderwaną jedność przedmiotem absolutnym, a tak samo czystą podmiotową świadomość, wiedzę tej tylko jedności — wyłącznym celem rzeczywistości, — rzecz bez stosunku czyniąc stosunkiem istnienia.

Poznaliśmy już przedtym charakter zasady wschodniej i widzieliśmy, że najwyższy jej moment jest tylko przeczący, a moment twierdzący stanowi cofnięcie się w przyrodzoność i rzeczywistą niewolę ducha. Tylko u Żydów zauważyliśmy, że wyróżniła się w myśli zasada prostej jedności, gdyż tylko u nich czczono jedność, istniejącą dla myśli. Ta jedność po swym oczyszczeniu została duchem oderwanym, ale była uwolniona od odrębności, tkwiącej w kulcie Jehowy. Jehowa był Bogiem tego jednego tylko narodu, Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakóba, tylko z Żydami Bóg ten zawarł przymierze, tylko temu narodowi się objawił. Ta odrębność stosunku odrzucona jest w mahometanizmie. W tej duchowej ogólności, w tej czystości bez granic i wyznaczników podmiot nie ma wcale innego celu, prócz urzeczywistnienia ogólności i czystości. Ałłah nie posiada już twierdzącego ograniczonego celu Boga żydowskiego. Kult jedności jest wyłącznym celem ostatecznym mahometanizmu, a podmiotowość posiada jako treść swej czynności tylko ambicję oraz dążenie do zdobycia świata owej jedności. Otóż ta jedność ma wprawdzie wyznacznik ducha, ale ponieważ podmiot daje się pochłonąć przedmiotowi, więc z jedności tej odpada wszelki wyznacznik konkretny, i ani podmiot w sobie nie jest duchowo wolny, ani sam jego przedmiot konkretny. Ale mahometanizm nie jest indyjskim, mnisim pogrążeniem się w absolucie, lecz podmiot jest tu żywy i nieskończony, jest czynnością, która wstępując w świat, tylko mu zaprzecza i czynna jest oraz pośrednicząca tylko w ten sposób, że istnieć powinna czysta cześć jedności.

Przedmiot mahometanizmu jest czysto umysłowy, nie dopuszcza się żadnego obrazu, wyobrażenia Ałłaha: Mahomet jest prorokiem, ale człowiekiem i nie wznosi się nad słabości ludzkie. Mahometanizm zawiera zasadę, że nic w rzeczywistości nie może być nieruchomym, lecz wszystko czynnie, żywo skierowuje się w nieskończoną dal świata, tak iż cześć dla jedności pozostaje jedynym łącznikiem, który wszystko wiązać powinien. W tej dali, w tej mocy znikają wszelkie granice, wszelkie różnice narodowe i kastowe; żadne plemię, żadne prawo polityczne urodzenia lub własności nie posiada wartości, prócz jedynie człowieka wierzącego. Czcić jedność, w nią wierzyć, pościć, pozbywać się cielesnego poczucia odrębności, dawać jałmużnę, to znaczy bronić się przeciwko własności prywatnej — oto proste przykazania; najwyższą przecież zasługą jest umrzeć za wiarę, i kto dla niej ginie w bitwie, ten z pewnością idzie do raju.

Religja mahometańska wzięła początek u Arabów: tutaj duch jest zupełnie prosty, a poczucie bezkształtu jest przyrodzone, albowiem w tych pustyniach niema nic, coby mogło być kształtowane. Rachuba czasu u mahometan zaczyna się od ucieczki Mahometa z Mekki w roku 622. Jeszcze za życia Mahometa pod jego własnym dowództwem, a szczególnie później, po jego śmierci pod wodzą jego następców Arabowie dokonali ogromnych podbojów. Rzucili się z początku na Syrję i zdobyli jej stolicę Damaszk w r. 634; następnie pociągnęli przez Eufrat i Tygrys i skierowali swój oręż przeciwko Persji, która im wkrótce uległa; na zachodzie zdobyli Egipt, Afrykę północną, Hiszpanję i wtargnęli do Francji południowej aż do Loary, gdzie byli zwyciężeni przez Karola Martella pod Tours w roku 732. Tak szerzyło się panowanie Arabów na zachodzie, a na wschodzie zdobyli kolejno, jak się rzekło, Persję, Samarkandę i południowo-zachodnią część Azji Mniejszej. Te podboje, jak również rozkrzewienie religji dokonywają się z nadzwyczajną szybkością. Kto się nawracał na islam, otrzymywał zupełnie równe prawa z wszystkiemi muzułmanami. Kto się nie nawracał, był w pierwszych czasach

zabijany; później jednakże Arabowie postępowali łagodniej ze zwyciężonemi, i ci, jeżeli nie chcieli przejść na islam, musieli płacić roczne pogłówne. Miasta, które się poddawały natychmiast, musiały oddawać zwycięzcy dziesiątą część całego majątku; te zaś, które musiały być dopiero wzięte, — piątą część.

Mahometan opanowała abstrakcja: ich celem było dokonanie oderwanej służby, i do tego dążyli z największym zapałem. Zapał ten był fanatyzmem, t. j. zapałem dla abstrakcji, dla oderwanej myśli, która zachowuje się przeciwko względem tego, co istnieje. Istotą fanatyzmu jest tylko to, że się zachowuje niweczące, niszczące względem rzeczy konkretnych; ale fanatyzm mahometański był zarazem zdolny do wszelkiej wzniosłości, a ta wzniosłość jest wolna od wszelkich spraw drobiazgowych i związana z cnotami wielkoduszności i odwagi. Zasadami były tu *la religion et la terreur*, jak u Robespierre'a *la liberté et la terreur*. Ale życie rzeczywiste jest przecież konkretne i daje cele szczególne; przez podboje dochodzi się do panowania i bogactwa, do praw rodzin panujących, do więzi pomiędzy jednostkami. Ale wszystko to jest tylko przypadkowe i budowane na piasku, dziś jest, jutro go niema; przy całej swej namiętności mahometanin jest na to obojętny i porusza się w dzikiej zmianie szczęścia. Mahometanizm krzewiąc się założył wiele państw i dynastji. Na tym nieskończonym morzu jest coraz szerzej, nic niema stałego; co się zwija w kształt, pozostaje przejrzystym i tak samo się rozpływa. Owe dynastje były bez więzi trwałości ustrojowej, dlatego państwa tylko zwyrodniały, a jednostki w nich zaginęły. Gdzie jednak utrzyma się dusza szlachetna, jak fala przy kołysaniu się morza, tam występuje ona w takiej wolności, że niema nic bardziej szlachetnego, wielkodusznego, odważnego, zrezygnowanego. Szczególność, określoność, jakie podchwytuje jednostka, ujęte są przez nią całkowicie. Gdy Europejczycy mają mnóstwo stosunków i są ich nagromadzeniem, w mahometanizmie jednostka jest tylko jednostką i właśnie w stopniu najwyższym; jest najbardziej okrutna, podstępna, odważna, wielkoduszna. Gdzie jest uczucie miłości, jest ono tak samo bezwzględne i jest miłością najgłębszą. Panujący, który kocha niewolnika, uwielbia przedmiot swej miłości w ten sposób, że składa mu do stóp cały przepych, potęgę, cześć i zapomina o swym berle i koronie; ale i odwrotnie, poświęca go później z tą samą bezwzględnością. To bezwzględne oddanie objawia się też w żarze poezji Arabów i Saracenów. Ten żar to zupełne wyzwolenie fantazji od wszystkiego, tak iż jest ona tylko życiem swego przedmiotu i tego uczucia i nie zachowuje wcale dla siebie miłości własnej i własnego poczucia.

Nigdy zapał jako taki nie dokonał czynów większych. Jednostki mogą się zapalać dla rzeczy wielkich w różnych postaciach; nawet zapał narodu dla swej niezależności posiada jeszcze cel określony; ale zapał oderwany, przeto wszechogarniający, niczym niewstrzymany i nigdzie nieograniczony, niczego nie potrzebujący — oto zapał mahometańskiego Wschodu.

Z tą samą szybkością, z jaką Arabowie dokonali swych podbojów, osiągnęły u nich najwyższy rozkwit nauki i sztuki. Widzimy, że ci zdobywcy niszczą z początku wszystko, co dotyczy sztuki i nauki: Omar zniszczył podobno wspaniałą bibljotekę aleksandryjską. Albo te książki, mówił, zawierają to, co jest w koranie, albo też ich treść jest inna, w obu wypadkach są zbyteczne. Wkrótce jednak potym Arabowie zaczynają się zajmować podniesieniem i krzewieniem sztuk i nauk. Do najwyższego rozkwitu doszło państwo za kalifa Al-Manzura i Haruna al-Raszyda. We wszystkich dzielnicach państwa powstały wielkie miasta, gdzie kwitły handel i rzemiosła, budowano przepyszne pałace i urządzano szkoły, uczeni państwa gromadzili się na dworze kalifa, i dwór błyszczał nietylko zewnętrznym przepychem drogocennych kamieni, sprzętów i pałaców, lecz przedewszystkim rozkwitem poezji i wszystkich nauk. Z początku kalifowie zachowali jeszcze całą prostotę i niewymuszoność, jaka im była właściwa w pustyni (szczególnie słynny jest pod tym względem kalif Abu-

bekr), i nie znali różnic stanu i wykształcenia. Najpospolitszy Saracen i najnieznaczniejsza kobieta obchodzili kalifa, jak równi. Bezwzględna naiwność nie potrzebuje kultury; i każdy dzięki wolności swego ducha zachowuje się względem panującego, jak względem równego sobie.

Wielkie państwo kalifów trwało niedługo, albowiem na gruncie ogólności nic nie jest trwałe. Wielkie państwo arabskie rozpadło się prawie w tym samym czasie, co frankońskie: trony zostały wywrócone przez niewolników i nowo włamujące się narody, Seldżuków i Mongołów, założono nowe państwa, nowe dynastje osadzono na tronie. Osmanom wreszcie udało się utrwalić stałą władzę, mianowicie dzięki temu, że utworzyli sobie trwały ośrodek u Janiczarów. Gdy ostygł fanatyzm, nie pozostało w umysłach żadnej zasady moralnej. W walce z Saracenami odwaga europejska wyidealizowała się w piękne szlachetne rycerstwo; od Arabów przeszły na zachód nauka i umiejętności, zwłaszcza filozofja; szlachetna poezja i swobodna fantazja zapłonęły u Germanów na Wschodzie, i tak samo Goethe zwrócił się ku Wschodowi i w swym Dywanie dał sznur pereł, który co do głębi i podniosłości fantazji przewyższa wszystko. — Ale sam Wschód, gdy stopniowo zanikał zapał, pogrążył się w największą występność, zapanowały najwstrętniejsze namiętności, a ponieważ uciechy zmysłowe tkwią już w pierwotnym ukształtowaniu nauki mahometańskiej i stawiane są jako nagroda w raju, więc też zastąpiły one fanatyzm. Obecnie wyparty do Azji i Afryki i tylko w jednym kącie Europy tolerowany przez zazdrość mocarstw europejskich, islam już dawno znikł z widowni dziejów powszechnych i wycofał się do wygód i spokoju wschodniego.

ROZDZIAŁ TRZECI.

Państwo Karola Wielkiego.

Państwo Franków zostało założone, jak się już rzekło, przez Klodwiga. Po jego śmierci było podzielone między jego synów, później, po wielu walkach, podstępem, skrytobójstwem i gwałtem zostało z powrotem połączone i znowu podzielone. Wewnętrznie potęga królów wzmogła się przez to, że stali się panującemi w krajach podbitych. Dzielono je wprawdzie między wolnych Franków; ale królowi przypadały bardzo znaczne stałe dochody, oprócz majątków dawniej cesarskich i konfiskowanych. Otóż tych majątków udzielał król swym wojownikom jako osobistych, t. zn. niedziedzicznych, beneficjów, oni zaś przyjmowali przez to osobiste zobowiązania, stawali się jego ludźmi i stanowili jego hołdowników. Do nich przyłączyli się później bardzo majętni biskupi i utworzyli wraz z niemi radę królewską, która jednak króla nie krępowała. Na czele hołdowników stał *major domus*. Ci *majores domus* przywłaszczyli sobie wkrótce całą władzę, usunęli władzę królewską w cień, królowie zaś wpadli w gnuśność i zostali tylko figurantami. Z nich powstała dynastja Karolingów. Pepin Krótki, syn Karola Martella, został wyniesiony na króla Franków w r. 752. Papież Zacharjasz zwolnił Franków od przysięgi względem żyjącego jeszcze ostatniego Meroweusza Childeryka III, który otrzymał tonsurę, t. zn. został mnichem a zarazem został pozbawiony królewskiej oznaki długich włosów. Ostatni Meroweusze byli nawskroś niewieściuchami, którzy zadowalali się nazwą swej godności i oddawali się prawie wyłącznie uciechom, — zjawisko, które we wschodnich rodzinach panujących jest całkiem zwykłe i powtarza się także u ostatnich Karolingów. Natomiast *majores domus* odznaczali się energją w dążeniu do godności i znajdowali się w tak

ścisłym związku z wojskiem, że w końcu łatwo im było zdobyć tron.

Papieże byli w najgorszy sposób uciskani przez królów longobardzkich i szukali obrony u Franków. Pepin podjął się przez wdzięczność obrony Stefana II, dwukrotnie przeszedł Alpy i dwukrotnie pobił Longobardów. Jego zwycięstwa obdarzyły nowy tron blaskiem, a stolicę Piotra okazałym dziedzictwem. W r. 800 po nar. Chr. papież koronował syna Pepina Karola Wielkiego, i odtąd rozpoczyna się trwały związek Karolingów ze stolicą papieską. Państwo rzymskie miało jeszcze ciągle u barbarzyńców powagę wielkiego mocarstwa i uchodziło dla nich za ośrodek, z którego spływają na nich wszelkie zaszczyty, jak również religja, prawo i wszystkie umiejętności. Po uwolnieniu Europy od panowania Saracenów Karol Martell oraz jego potomstwo byli mianowani przez lud i senat rzymski patrycjuszami, zaś Karol Wielki został koronowany na cesarza rzymskiego, i to przez papieża.

Były teraz dwa cesarstwa, i stopniowo religja chrześcijańska podzieliła się na dwa kościoły: grecki i rzymski. Cesarz rzymski był urodzonym obrońcą kościoła rzymskiego, a to stanowisko cesarza względem papieża dawało niejako wyraz temu, że państwo frankońskie jest dalszym ciągiem cesarstwa rzymskiego.

Państwo Karola Wielkiego posiadało wielki obszar. Właściwa Frankonja rozciągała się od Renu aż do Loary. Akwitanję, na południe od Loary, podbito całkowicie w r. 768, roku śmierci Pepina. Należały, dalej, do państwa Franków: Burgundja, Alemanja (Niemcy południowe pomiędzy Lechem, Menem a Renem), Turyngja, która się rozciągała aż do Sali, dalej Bawarja. Nadto Karol zwyciężył Sasów, którzy zamieszkiwali pomiędzy Renem a Wezerą, i skończył z państwem longobardzkim, przez co stał się panem górnych i środkowych Włoch.

To wielkie królestwo przeobraził Karol Wielki w systematycznie uporządkowane państwo i nadał królestwu Franków trwałe urządzenia, które je trzymały w łączności, nie w tym jednak znaczeniu, żeby wprowadzał dopiero ustrój w swym królestwie, lecz poprzednie już w części istniejące instytucje były za jego panowania rozwinięte i doszły do bardziej określonej bez przeszkód działalności. Król stał na czele urzędników państwowych, i zasada dziedziczenia godności królewskiej wystąpiła już na jaw. Król był tak samo panem sił zbrojnych, jako najbogatszy właściciel ziem i obszarów, a niemniej w jego rękach była władza sędziowska. Ustrój wojenny polegał na pospolitym ruszeniu. Każdy wolny człowiek był zobowiązany uzbroić się dla obrony państwa, i każdy mieszkaniec musiał przez pewien czas dbać o wojska wyżywienie. Ta obrona krajowa, jakby ją dziś nazwano, stała pod rozkazami hrabiów i margrabiów, ostatni stali na czele większych obwodów na krańcach państwa, marchjach. Ogólnie dzielił się kraj na województwa, na których czele stali hrabiowie. Nad niemi za późniejszych Karolingów stali znowu książęta (hercogowie), których siedzibami były wielkie miasta, jak Kolonja, Ratysbona i in. Według tego kraj był podzielony na księstwa; były więc księstwa: Alzacja, Lotaryngja, Fryzja, Turyngja, Recja. Książęta ci byli osadzani przez cesarza. Narodowości, które po ich podbiciu zachowały własnych książąt, w razie powstania traciły ten przywilej i otrzymywały hercogów; tak się stało w Alemanji, Turyngji, Bawarji i Saksonji. Był jednak rodzaj stałych także wojsk dla nagłej obrony. Hołdownicy cesarza mianowicie otrzymywali do użytkowania majątki z zobowiązaniem świadczenia usług wojennych na otrzymany rozkaz. Aby utrzymać te urządzenia, byli wysyłani przez cesarza posłowie upełnomocnieni (*missi*), którzy wykonywali nadzór i składali sprawozdania, a musieli także nadzorować sądownictwo i majątki królewskie.

Niemniej ciekawy jest zarząd dochodów państwowych. Nie było podatków bezpośrednich i niewiele też ceł na rzekach i drogach, których znaczną część wydzierżawiano wyższym urzędnikom państwowym. Do skarbu wpływały po

części pieniężne kary sądowe, po części grzywny tych, którzy się nie stawili do wojska na wezwanie cesarza. Nawet ci, którzy korzystali z beneficjów, tracili je, jeżeli tylko zaniedbali tego obowiązku. Główne dochody płynęły z dóbr królewskich, których cesarz posiadał wiele, a znajdowały się w nich królewskie rezydencje. Już dawno istniał zwyczaj, że królowie objeżdżali główne swe krainy i zatrzymywali się w takich razach na pewien czas w każdej rezydencji; odpowiednie przygotowania dla utrzymania dworu czynione były uprzednio przez marszałków, podskarbich i t. d.

Co się tyczy ustroju sądowego, to sprawy, które dotyczą zdrowia i życia, jako też własności ziemskiej, są w rękach zgromadzeń gminnych pod przewodnictwem hrabiego; mniej ważne sprawy były rozstrzygane przez najmniej siedmiu wolnych mężów, którzy byli wybrani na ławników, pod przewodnictwem hrabiego karnego. Najwyższe były sądy dworskie w rezydencji, gdzie przewodnictwo miał król: sądzono tutaj hołdowników, duchownych i świeckich. Królewscy posłowie upełnomocnieni, o których już wyżej była mowa, mieli przy swych podróżach inspekcyjnych badać szczególnie sądownictwo, wysłuchiwać wszystkich skarg i karać niesprawiedliwość. Jeden duchowny i jeden świecki poseł musieli cztery razy do roku objeżdżać swoje okręgi.

W czasach Karola Wielkiego duchowieństwo osiągnęło już wielkie znaczenie. Biskupi mieli w swej władzy wielkie katedry, z któremi łączone były zarazem seminarja i zakłady szkolne. Karol starał się mianowicie odrodzić zaginioną prawie zupełnie naukę, wymagając, aby w miastach i wsiach zakładane były szkoły. Zbożne umysły wierzyły, że czynią dobre dzieło i osiągną zbawienie, jeżeli składają podarunki duchowieństwu; w ten sposób najdziksi i najnieokrzesańsi królowie pragną pokutować za swe zbrodnie. Darowizna osób prywatnych polegała zazwyczaj na tym, że zapisywano swe dobra klasztorom i zastrzegano sobie tylko użytkowanie do końca życia lub na pewien czas. Zdarzało się jednak często, iż panowie świeccy w razie śmierci jakiegoś biskupa albo opata napadali wraz z swemi hołdownikami na dobra duchowieństwa i żyli tam i mieszkali, dopóki wszystkiego nie zjedli; albowiem religja nie miała jeszcze wówczas takiej władzy nad umysłami, aby kiełznać chciwość panów. Dla zarządzania swojemi dobrami duchowieństwo musiało wyznaczać gospodarzy i włodarzy; pozatym wszystkie ich sprawy świeckie załatwiali wójtowie, prowadzili wojsko w pole i stopniowo otrzymywali od królów samodzielną władzę sądową, gdy duchowieństwo osiągnęło własną władzę sądową i nietykalność ze strony urzędników królewskich (hrabiów). Dokonał się przez to wielki krok w kierunku zmiany stosunków, ponieważ teraz dobra duchowne stawały się coraz bardziej zupełnie samoistnemi okręgami, w stopniu, w jakim dobra świeckie jeszcze nie były. Nadto duchowieństwo zdołało później uwolnić się od ciężarów państwowych i zakładało kościoły i klasztory jako schroniska, t. j. nietykalne miejsca ucieczki dla przestępców. Urządzenie to było z jednej strony bardzo dobroczynne w stosunku do gwałtów i ucisku, stosowanych przez cesarza i możnowładców, ale z drugiej strony wyrodziło się to w bezkarność największych przestępstw wobec prawa. Za czasów Karola Wielkiego jeszcze każdy musiał być wydawany przez klasztory. Biskupami kierowała władza, złożona z biskupów; jako hołdownicy, byli oni właściwie podwładni sądowi dworskiemu. Później i klasztory usiłowały wyzwolić się od sądów biskupich i w ten sposób uczyniły się niezależnemi nawet od kościoła. Biskupi byli wybierani przez duchowieństwo i gminy, o ile jednak byli także hołdownikami króla, o tyle i on musiał udzielać tej godności. Zatargi były załatwiane w ten sposób, że musiał być wybrany człowiek, który się podobał królowi.

Sądy królewskie odprawiano w rezydencji, w której się król zatrzymywał. Sam król tam przewodniczył, a dworzanie królewscy tworzyli wraz z nim najwyższą izbę sądową nawet nad możnowładcami. Narady królewskie o sprawach państwa nie odbywały się stale w określonym czasie, lecz przy sposobności, podczas przeglądów wojska na wiosnę, podczas zgro-

madzeń kościelnych i w dni dworskie. Zwłaszcza dni dworskie (kiedy król zatrzymywał się z dworem na wsi, głównie nad Renem, w ośrodku państwa frankońskiego) dawały sposobność do takich narad. Był zwyczaj, że król dwa razy do roku zwoływał delegację wyższych urzędników państwowych i kościelnych, ale i tutaj król rozstrzygał o wszystkim. Zgromadzenia te różnią się więc od późniejszych sejmów, gdzie możnowładcy występują bardziej samodzielnie.

Takie było królestwo frankońskie, to pierwsze skupienie się chrześcijaństwa w twór państwowy, który z niego samego wyrósł, gdy tymczasem państwo rzymskie było pochłonięte przez chrześcijaństwo. Opisany dopiero co ustrój wygląda znakomicie, nadał on silną organizację wojenną i dbał o sprawiedliwość wewnątrz kraju; a jednak po śmierci Karola Wielkiego okazał się zupełnie bezsilnym, zarówno bezbronnym nazewnątrz wobec napadów Normanów, Węgrów, Arabów, jako też bezskutecznym nawewnątrz na wszelkiego rodzaju bezprawie, grabież i ucisk. Widzimy więc obok znakomitego ustroju stan najgorszy, a zatym sprzeczność pod każdym względem. Takie twory, właśnie dlatego, że powstały nagle, potrzebują umocnienia się w nich samych przeczenia, potrzebują reakcji na wszelki sposób, co występuje w okresie następującym.

KSIĘGA DRUGA.

Średniowiecze.

Jeżeli pierwszy okres świata giermańskiego kończy się świetnie potężnym państwem, to wraz z drugim okresem rozpoczyna się reakcja, wynikająca ze sprzeczności nieskończonego kłamstwa, które panuje nad średniowieczem i stanowi jego życie oraz ducha. Reakcja ta to przedewszystkim reakcja oddzielnych narodów przeciwko powszechnemu panowaniu Frankonji, objawia się to w podziale wielkiego cesarstwa. Druga reakcja to reakcja jednostek przeciwko prawnej potędze i władzy państwowej, przeciwko karności, zaciągom wojskowym, ustrojowi sądowemu. Wytworzyła ona wyodrębnienie jednostek, a przeto ich bezbronność. Wskutek tej reakcji znikła powszechność władzy państwowej, jednostki szukały obrony u możnowładców, a ci stali się ciemiężycielami. Tak następował powoli stan powszechnej zależności, a ten stosunek obrony ukształtował się później w ustrój feudalny. Trzecią reakcją jest reakcja kościoła, jako duchowości, przeciwko rzeczywistości istniejącej. Światowa rozwiązłość była prześladowana i poskramiana przez kościół, ale sam on dzięki temu się zeświecczył i porzucił przypadające mu stanowisko, a od tej chwili rozpoczyna się zagłębianie się w sobie ze strony zasady świeckiej. Wszystkie te stosunki i reakcje tworzą dzieje średniowiecza, a górującym punktem tego okresu są pochody krzyżowe,

gdyż wraz z niemi powstaje chwiejność powszechna, przez którą jednak państwa dochodzą dopiero do wewnętrznej i zewnętrznej samodzielności.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Feudalizm i hierarchja.

Pierwsza reakcja to reakcja poszczególnych narodów przeciw powszechnemu panowaniu frankońskiemu. Wprawdzie wydaje się na pierwszy rzut oka, że państwo frankońskie podzielone zostało samowolnie przez królów; ale drugim momentem jest to, że ten podział był popularny, jak również był wymagany przez narody: nie był więc tylko aktem familijnym, któryby mógł się wydawać niemądrym, gdyż książęta osłabili przez to własną potęgę, lecz był przywróceniem swoistych narodowości, które były utrzymane razem dzięki zwartości przemocnej potęgi i gienjuszowi wielkiego męża. Ludwik Pobożny, syn Karola Wielkiego, podzielił państwo między trzech synów. Ale później otrzymał z drugiego małżeństwa jeszcze jednego syna, Karola Łysego. Ponieważ i jemu chciał dać dziedzictwo, powstały wojny i spory z innemi synami, którzy mieli być odarci z tego, co już otrzymali. W ten sposób wojny te miały z początku interes jednostkowy, ale i narody biorą w nich udział w interesach własnych. Zachodni Frankowie utożsamili się już z Gallami, i od nich wyszła reakcja przeciw niemieckim Frankom, jak później reakcja z Włoch przeciw Niemcom. Przez traktat Verduński w r. 843 dokonano wprawdzie podziału między potomstwem Karola Wielkiego, ale później całe państwo frankońskie, z wyjątkiem niektórych prowincji, było na krótki czas zjednoczone z powrotem za Karola Grubego. Jednakże tylko przez krótki czas zdołał ten słaby książę utrzymać wielkie państwo w łączności; rozdrobniło się ono na małe państewka, które

samodzielnie się wykształciły i utrzymały: królestwo Włoch, które samo było podzielone, dwa królestwa burgundzkie, Górna Burgundja, której głównemi punktami były Gienewa i klasztor St. Morice w Wallisie, i Dolna Burgundja pomiędzy Jurą, morzem Śródziemnym a Rodanem, następnie Lotaryngja pomiędzy Renem a Mozą, Normandja, Bretanja. Pomiędzy temi królestwami zamknięta była Francja właściwa, i tak ją zastał Hugo Capet, kiedy wstąpił na tron. Wschodnia Frankonja, Saksonja, Turyngja, Bawarja, Szwabja pozostały przy cesarstwie niemieckim. W ten sposób rozpadła się jedność monarchji frankońskiej.

Również wewnętrzne urządzenia frankońskie zniknęły stopniowo w zupełności. Wkrótce po Karolu Wielkim widzimy, że Normanowie urządzają z wielu stron napady na Anglję, Francję i Niemcy. W Anglji panowało z początku siedem dynastji królów anglosaskich, ale w r. 827 Egbert połączył wszystkie państwa w jedno królestwo. Za panowania jego następcy Duńczycy urządzali bardzo częste napady i splądrowali kraj. Mężnego odporu zaznali dopiero za Alfreda Wielkiego, ale król duński Knut podbił później całą Anglję. Równocześnie Normanowie napadali na Francję. Płynęli oni w lekkich czółnach w górę Sekwany i Loary, plądrowali miasta, pustoszyli klasztory i uchodzili z zabranym łupem; oblegali nawet Paryż, i królowie karolińscy musieli zawrzeć z niemi haniebny pokój. Tak samo spustoszyli miasta leżące nad Elbą; nad Renem złupili Akwizgran i Kolonję i zmusili Lotaryngję do wypłacania czynszu. Wprawdzie sejm w Wormacji r. 882 odwołał się do wszystkich poddanych, jednakże musiano się zgodzić na haniebną umowę. Te niepokoje przychodziły z północy i zachodu. Na wschodzie wtargnęli Madziarzy. Z żonami i dziećmi ciągnęły te barbarzyńskie narody na wozach po kraju i spustoszyły całe południowe Niemcy. Przez Bawarję, Szwabję, Szwajcarję dotarły aż do wnętrza Francji i do Włoch. Z południa wdzierali się Saraceni. Sycylja była już dawno w ich rękach, a stąd stanęli mocną stopą we Włoszech, zagrażali Rzymowi, który

odwrócił ich od siebie, zawierając umowę, i byli postrachem Piemontu i Prowansalji.

Tak wtargnęły ze wszech stron w wielkich masach te trzy narody do państwa i prawie stykały się z sobą w swych niweczących pochodach. Francja była spustoszona przez Normanów aż do Jury. Węgrzy dotarli aż do Szwajcarji, a Saraceni aż do Wallisu. Kiedy przypomnimy sobie o owej organizacji zaciągów wojskowych i spojrzymy na ten smutny stan, będziemy zdumieni bezskutecznością wszystkich tych szeroko rozsławionych urządzeń, gdy właśnie powinny się były okazać najskuteczniejszemi. Możnaby być skłonnym do uważania za próżne marzenie opisu pięknego rozumnego ustroju monarchji frankońskiej za Karola Wielkiego, która okazała się wielką i uporządkowaną wewnętrznie i zewnętrznie; a przecież ona istniała, tylko to całe urządzenie państwa było utrzymywane wyłącznie dzięki sile, wielkości i szlachetnej myśli tej jednostki, a nie było założone na duchu narodu, nie weszło w jego życie, lecz było czymś zewnętrznie tylko narzuconym, ustrojem apriorycznym, równie jak ten, który Napoleon nadał Hiszpanji, a który zginął natychmiast, gdy już nie był utrzymywany przy pomocy siły. Rzeczywistość jakiegoś ustroju stanowi raczej to, że istnieje on jako przedmiotowa wolność, substancjalny sposób chcenia, jako zobowiązanie i związanie podmiotów. Ale dla ducha giermańskiego, który istniał dopiero jako umysłowość i podmiotowa własnowolność, nie było jeszcze zobowiązania, nie było jeszcze ścisłości jedni, lecz tylko ścisłość obojętnego, powierzchownego trwania dla siebie. W ten sposób ustrój ów był bez silnej więzi, bez przedmiotowego oparcia w podmiotowości; albowiem nie był jeszcze możliwy żaden wogóle ustrój.

To nas doprowadza do drugiej reakcji, mianowicie reakcji jednostek względem władzy prawnej. Poczucie prawności i powszechności zgoła nie istnieje, nie jest nawet żywotne u narodów. Zobowiązania każdego wolnego obywatela, uprawnienie sędziego do wyrokowania, hrabiego do odbywania sądów, zainteresowanie samemi prawami okazały się bez-

silnemi, skoro tylko mocna ręka u góry nie trzymała już naprężonych cugli. Świetny zarząd państwa Karola Wielkiego znikł bez śladu, a najbliższym tego następstwem była powszechna potrzeba obrony jednostek. Pewna potrzeba obrony istnieje niewątpliwie w każdym dobrze zorganizowanym państwie; każdy obywatel zna swe prawa i wie także, iż dla bezpieczeństwa własności wogóle konieczny jest stan społeczny. Barbarzyńcy nie znają jeszcze tej potrzeby posiadania obrony w kim innym; uważają za ograniczenie swej wolności, kiedy ich prawa mają być zabezpieczone przez kogo innego. Tak więc nie było dążenia do trwałej organizacji, ludzie musieli dopiero być przeniesieni w stan bezbronności, aby odczuć konieczność zjawienia się państwa. Tworzenie państwa rozpoczęło się nanowo. Pierwiastek powszechności nie miał zgoła nic żywego i trwałego ani w sobie ani wśród narodu, i jego słabość przejawiała się w tym, że nie mógł zapewnić jednostkom obrony. Istota zobowiązań, jak się rzekło, nie istniała w duchu Giermanów; chodziło o to, aby ją wywołać. Wola mogła być z początku utrzymana na wodzy tylko w stosunku do zewnętrznej strony posiadania, a wskutek doświadczenia ważności obrony państwowej została gwałtownie wyrwana z gnuśności i pchnięta koniecznością do potrzeby zrzeszania się i stowarzyszania. Jednostki musiały przeto same szukać obrony u jednostek i były oddane potędze kilku władców, którzy z powagi, jaka przedtym przysługiwała sprawom powszechnym, utworzyli własność prywatną i osobiste panowanie. Hrabiowie nie znaleźli u poddanych posłuchu jako urzędnicy państwowi, ale go też nie żądali, za to pragnęli go mieć dla siebie. Potęgę państwa zagarnęli dla siebie samych, a udzieloną im władzę uczynili własnością dziedziczną. Jak dawniej królowie albo inni dostojnicy dawali w nagrodę swym hołdownikom leny, tak teraz, odwrotnie, słabsi i ubożsi oddawali możnowładcom swoją własność, aby uzyskać przez to silną obronę; przekazywali swe dobra panu, klasztorowi, opatowi, biskupowi (*feudum oblatum*) i otrzymywali je z powrotem, obarczone zobowiązaniem pew-

nych świadczeń dla tych panów. Z ludzi wolnych stali się wasalami, lennikami, a ich majętność była im wypożyczana. Oto stosunek w systemie feudalnym. *Feudum* jest zbliżone do *fides*; wierność jest tu zobowiązaniem przez bezprawie, stosunkiem, który ma na celu prawność, ale jego treścią jest bezprawie; albowiem wierność wasalów nie jest obowiązkiem względem powszechności, lecz zobowiązaniem prywatnym, skazanym zarazem na łaskę przypadku, samowoli i gwałtu. Powszechna niesprawiedliwość, powszechna bezprawność zostaje zmuszona do zawarcia układu zależności prywatnej i prywatnego zobowiązania, tak iż wyłącznie formalna strona zobowiązania się stanowi tu stronę prawną. — Ponieważ każdy musiał się sam bronić, rozbudził się znowu duch wojenny, który w obronie zewnętrznej, zdawało się, że zginął najhaniebniej; otrząśnięto się bowiem z gnuśności po części wskutek najgorszego znęcania się, po części wskutek żądzy prywatnego posiadania i władzy. Odwaga, która się teraz zjawia, służyła nie państwu, lecz interesom prywatnym. We wszystkich dzielnicach powstały grody, wznoszono twierdze, i to dla obrony własności, dla łupiestwa i tyraństwa. W ten właśnie sposób znikła całość w tych punktach życia jednostkowego, z których przedewszystkim wymienić należy siedziby biskupów i arcybiskupów. Biskupstwa otrzymały były nietykalność od sądów i wszelkich urzędów; biskupi trzymali sobie wójtów i skłonili cesarza do powierzenia im sądownictwa, które gdzieindziej było sprawowane przez hrabiów. Były więc wyodrębnione ziemie duchowne, gminy, które należały do jakiegoś świętego (prawo terytorjalne). Tak samo wytworzyły się później władztwa świeckie. Oba zastąpiły dawniejsze województwa albo hrabstwa. W niewielu tylko miastach, gdzie gminy wolnych mężów dość były silne w sobie, aby zapewnić obronę i bezpieczeństwo nawet bez pomocy króla, pozostały resztki dawnego wolnego ustroju. Wszędzie indziej wolne gminy zaginęły i zostały poddane prałatom albo hrabiom i książętom, obecnym panującym i władcom.

Władza cesarska była uważana naogół za coś bardzo wielkiego i wysokiego, cesarz uchodził za świecką głowę całego chrześcijaństwa; im większe jednak było takie wyobrażenie, tym mniejsze znaczenie miała władza cesarska w rzeczywistości. Francja nadzwyczaj wiele skorzystała na tym, że zdala od siebie trzymała te próżne uroszczenia, tymczasem w Niemczech wskutek tej pozornej władzy wstrzymany został postęp kultury. Królowie i cesarz nie byli już naczelnikami państwa, lecz książąt, którzy wprawdzie byli ich wasalami, lecz posiadali własną potęgę władczą i panowanie nad ziemiami. Skoro teraz wszystko było oparte na panowaniu dzielnicowym, możnaby sądzić, że przekształcenie w państwo mogłoby się dokonać tylko w ten sposób, że owe prywatne władztwa zawarłyby z powrotem stosunki urzędowe. Do tego potrzebaby jednak pewnej przewagi sił, której nie było, gdyż sami dynaści oznaczali stopień swojej zależności od powszechnego państwa. Nie obowiązuje już potęga praw, lecz tylko przypadkowa władza, zaślepione barbarzyństwo prawa dzielnicowego, które wymierzone jest przeciwko równości praw. W tej całej przypadkowości istnieje nierówność praw, a wskutek tego rozwój monarchji nie może się dokonać w ten sposób, że sama głowa państwa uciska władze poszczególne, lecz te władze przechodzą stopniowo w księstwa i jednoczone są z księstwem naczelnego panującego, i tak powstaje władza króla i państwa. Gdy więc jeszcze nie było łącznika dla jedności w państwie, ziemie poszczególne ukształtowały się same dla siebie.

We Francji dom Karola Wielkiego, jak dom Klodwiga, upadł wskutek słabości regentów. Ich panowanie ograniczało się w końcu do małego tylko królestwa Laon i ostatni z Karolingów, książę Karol Lotaryński, który po śmierci Ludwika V miał uroszczenia do korony, był pobity i wzięty do niewoli. Możny Hugo Capet, książę Francji, powołany był na króla. Tytuł króla nie dawał mu jednak żadnej władzy rzeczywistej, gdyż potęga jego była oparta tylko na własnych posiadłościach. Później, przez kupno, małżeństwo, wymarcie

rodzin królowie stawali się właścicielami wielu władztw, a zwłaszcza zaczęto się do nich zwracać, aby szukać u nich obrony od gwałtów książąt. Władza królewska wcześnie stała się we Francji dziedziczną, ponieważ leny były dziedziczne, jednakże z początku królowie zachowywali tę przezorność, że koronowali swych synów jeszcze za swego życia. Francja była podzielona na wiele państewek: księstwo gwijańskie, hrabstwo flandryjskie, księstwo gaskońskie, hrabstwo tuluskie, księstwo burgundzkie, hrabstwo Vermandoit; Lotaryngja również przez czas pewien należała do Francji. Normandję królowie francuscy ustąpili Normanom, aby osiągnąć od nich spokój na pewien czas. Z Normandji przepłynął do Anglji książę Wilhelm i zdobył ją w r. 1066. Wprowadził on tutaj całkowicie wykształcony układ lenny, którego sieć po większej części sidła Anglję do tej pory. W ten zaś sposób książęta normandzcy z wielką potęgą przeciwstawiali się słabym królom Francji.

Niemcy były złożone z wielkich księstw saskiego, szwabskiego, bawarskiego, karyntyjskiego, lotaryńskiego, burgundzkiego, margrabstwa turyńskiego i t. d., z wielu biskupstw i arcybiskupstw. Każde z tych księstw rozpadało się ze swej strony na wiele, bardziej albo mniej niezależnych państewek. Nieraz istniał pozór, jakoby cesarz połączył wiele księstw pod bezpośrednim swoim panowaniem. Cesarz Henryk III był przy swym wstąpieniu na tron panem wielu dużych księstw, ale sam swą potęgę osłabił, nadawszy te księstwa innym. Niemcy były z zasady narodem wolnym i nie posiadały, jak Francja, ośrodka w jakiejś zdobywczej rodzinie; pozostały one cesarstwem wyborczym. Książęta nie pozwalali sobie odebrać prawa wybierania sobie samym naczelnika; przy każdych nowych wyborach stawiali nowe ograniczające warunki, tak iż władza cesarska spadła do próżnego cienia.

We Włoszech były te same stosunki; cesarze niemieccy mieli do Włoch uroszczenia, ale ich władza sięgała tylko tak daleko, jak ją sobie zdobyli przez bezpośrednią potęgę wo-

jenną, i o tyle, o ile miasta włoskie i szlachta upatrywały w poddaństwie własną korzyść. Włochy były podzielone, jak Niemcy, na wiele większych i mniejszych księstw, hrabstw, biskupstw i państewek. Papież miał nader szczupłą władzę zarówno na północy, jak na południu, które przez długi czas było podzielone między Longobardów i Greków, aż później oba narody zostały podbite przez Normanów. — Hiszpanja w ciągu całego średniowiecza walczyła z Saracenami, to broniąc się, to zwyciężając, aż wreszcie Saraceni ulegli konkretniejszej potędze moralności chrześcijańskiej.

Wszelkie prawo zniknęło w ten sposób wobec potęgi dzielnicowej, gdyż nie istniała równość praw, nie było praw rozumności, gdzie celem była całość, państwo.

Trzecią reakcją, o której wzmiankowaliśmy, była reakcja, wychodząca z pierwiastka powszechności, skierowana przeciw rozproszonej na dzielnice rzeczywistości. Reakcja ta przyszła z dołu, z samego prywatnego posiadania i była później dokonywana głównie przez kościół. Przez świat przeszło jakgdyby powszechne uczucie nicości jego stanu. Oprócz stanu zupełnego odosobnienia, gdzie znaczenie miała tylko potęga możnowładcy, ludzie nie mogli osiągnąć spokoju i jakgdyby złe sumienie przeniknęło chrześcijaństwo. W jedenastym stuleciu przeszła przez całą Europę powszechna obawa przed zbliżającym się sądem ostatecznym oraz wiara w rychły koniec świata. Wewnętrzny lęk pchał ludzi do najbezmyślniejszych postępków. Niektórzy oddawali całą swą majętność kościołowi i spędzali swe życie w ustawicznej pokucie, większość oddawała się rozpuście i trwoniła swe majątki. Jedynie kościół zyskał przy tym na bogactwie dzięki darowiznom i zapisom. W tym czasie porywały ludzi straszliwe epidemje głodowe: na rynkach sprzedawano publicznie mięso ludzkie. W tym stanie nie można było napotkać wśród ludzi nic, prócz bezprawia, bydlęcej żądzy, najgorszej samowoli, oszustwa i podstępu. Najstraszniej działo się we Włoszech, ośrodku chrześcijaństwa. Epoce tej obca była wszelka cnota, i oto *virtus* straciła właściwe swoje znaczenie: nie sto-

sowano nic innego, prócz gwałtu, przymusu, a nieraz nawet zniewolenia. Równe zepsucie okazywało duchowieństwo, ich właśni wójci zrobili się panami w dobrach duchownych i rządzili tam według swego widzimisię, udzielając mnichom i duchownym skąpego tylko utrzymania. Klasztory, które nie chciały przyjmować wójtów, były do tego zmuszane, gdyż sąsiadujący panowie kazali na wójtów wyznaczać albo siebie albo swych synów. Tylko biskupi i opaci utrzymywali się przy swej własności, umiejąc się bronić po części własną mocą, po części dzięki stronnikom, gdyż pochodzili przeważnie z rodzin szlacheckich.

Biskupstwa były ziemiami świeckiemi, a przeto były zobowiązane do powinności państwowych i lenniczych. Królowie mieli wyznaczać biskupów, a interes ich wymagał, aby ci duchowni byli im oddani. Dlatego, kto chciał biskupstwa, musiał się zwrócić do króla, i w ten sposób prowadzono formalny handel biskupstwami i opactwami. Lichwiarze, którzy ofiarowywali królowi pieniądze, kazali sobie odpłacać biskupstwami, i w ten sposób najgorsi ludzie doszli do posiadania stanowisk duchownych. Zapewne, duchowni powinni byli być wybierani przez gminę, i zawsze byli wyborcy, mający władzę, ale tych zmuszał król do uznania jego rozkazów. Nielepiej było z tronem papieskim: w ciągu długich lat hrabiowie tuskulańscy z pod Rzymu obsadzali go członkami swojej rodziny albo ludźmi, którym ten tron sprzedali byli za drogie pieniądze. Ten stan okazał się w końcu nieznośnym, tak iż wystąpiły przeciw niemu zarówno osoby świeckie, jak duchowne o energicznym charakterze. Cesarz Henryk III zakończył walkę stronnictw, mianując sam papieżów rzymskich, których, mimo że byli znienawidzeni przez rzymską arystokrację, podtrzymywał w dostatecznym stopniu swoją powagą. Papież Mikołaj II postanowił, że papieże powinni być wybierani przez kardynałów; ponieważ zaś pochodzili oni głównie z rodzin panujących, więc przy wyborze zawsze jeszcze występują niesnaski stronnictw. Grzegorz VII (sławny już jako kardynał Hildebrand) usiłował w tym okropnym stanie zapewnić niezależność kościoła dwoma szczególnie środkami. Po pierwsze przeprowadził celibat duchowieństwa. Już od najdawniejszych czasów uważano, że byłoby dobre i właściwe, gdyby duchowni byli bezżenni. Jednakże dziejopisowie i kronikarze donoszą, że tego żądania nie słuchano. Mikołaj II ogłosił już żonatych duchownych jako nową sektę; Grzegorz VII jednak udoskonalił ten środek z niebywałą energją, skazując na wygnanie wszystkich żonatych duchownych oraz wszystkich ludzi świeckich, którzyby u nich mszy słuchali. W ten sposób duchowieństwo było pozostawione sobie i wyłączone z moralności państwa. — Drugi środek zaradczy był skierowany przeciw symonji, mianowicie przeciw sprzedaży lub dowolnemu obsadzaniu biskupstw a nawet tronu papieskiego. Stanowiska duchowne miały być odtąd obsadzane tylko przez zasłużonych duchownych, — postanowienie, które musiało doprowadzić duchownych do wielkich niesnasek z panami świeckiemi.

To są te dwa wielkie środki zaradcze, przez które Grzegorz chciał uwolnić kościół od stanu zależności i przemocy. Grzegorz postawił jednak dalsze jeszcze wymagania od władzy świeckiej: mianowicie wszystkie beneficja powinny były przypadać nowozamianowanemu tylko na podstawie regulaminu władzy kościelnej, i tylko papież powinien był rozporządzać ogromnym majątkiem duchowieństwa. Kościół, jako władza boska, pragnął panowania nad władzą świecką, wychodząc z zasady oderwanej, że pierwiastek boski wyżej stoi od świeckiego. Cesarz musiał przy swej koronacji, która zależała tylko od papieża, składać przysięgę, że będzie zawsze posłuszny papieżowi i kościołowi. Całe kraje i państwa, jak Neapol, Portugalja, Anglja, Irlandja weszły w formalny stosunek hołdowniczy do tronu papieskiego.

Tak uzyskał kościół samoistne stanowisko: biskupi zwoływali w różnych krajach sobory, i w tych zgromadzeniach kler posiadał trwały punkt oparcia. W ten sposób kościół doszedł do największego wpływu w sprawach świeckich, miał uroszczenia do rozstrzygania o koronie książąt, pośredniczył

między mocarstwami w sprawach wojny i pokoju. Bliższym powodem, jaki miał kościół do tego wkraczania w sprawy świeckie, były małżeństwa książąt. Zdarzało się bowiem często, że książęta chcieli się rozwieść ze swemi małżonkami, a do tego potrzebowali pozwolenia kościoła. Kościół korzystał z tej sposobności, aby nalegać na inne swe wymagania, i w ten sposób szedł coraz dalej i potrafił swój wpływ rozszerzyć na wszystko. Przy powszechnym bezładzie pośrednictwo powagi kościoła było odczuwane jako potrzeba. Przez wprowadzenie pokoju bożego osiągnięto przerwę w niesnaskach i zemście prywatnej przynajmniej na niektóre dni i tygodnie; a kościół utrzymywał to zawieszenie broni wszystkiemi swemi środkami duchownemi wyklęcia, wykluczenia i innych gróźb i kar. Dzięki świeckim posiadłościom jednak kościół wszedł w obcy sobie właściwie stosunek do innych świeckich książąt i panów, utworzył straszliwą przeciw nim potęgę świecką i był z początku takim ośrodkiem oporu przeciw gwałtom i samowoli. Szczególnie sprzeciwiał się gwałtom przeciw fundatorom, świeckiej władzy biskupów; i jeżeli hołdownicy przeciwstawiali mocy i samowoli panujących własną moc, to byli w tym wspierani przez papieża. W ten jednak sposób kościół przeciwstawiał tylko taką samą moc i samowolę i wikłał swe sprawy świeckie ze sprawami samego kościoła, jako potęgi duchownej, t. zn. bosko substancjalnej. Dynaści i narody potrafili to dobrze odróżnić i we wkraczaniu kościoła uznali cele świeckie. Dlatego podtrzymywali kościół, o ile to było z korzyścią dla nich samych, ale zresztą mało się obawiali wyklęcia i innych środków duchownych. Najmniej powagę papieży szanowano we Włoszech, i Rzymianie najgorzej się z niemi obeszli. Co więc zyskali papieże na ziemiach i dobrach i bezpośredniej władzy, to stracili na powadze i szacunku.

Mamy teraz rozpatrzeć naogół duchową stronę kościoła, formę jego potęgi. Istota zasady chrześcijańskiej przedstawiona była już wyżej, jest to zasada pośrednictwa. Człowiek staje się rzeczywistym dopiero jako jestestwo duchowe,

kiedy przezwycięża swą stronę przyrodzoną. To przezwyciężenie staje się możliwe tylko dzięki założeniu, że istota ludzka i boska same w sobie i przez się są tym samym, a człowiek, o ile jest duchem, posiada też tę istotność i substancjalność, które należą do pojęcia Boga. Pośrednictwo uwarunkowane jest świadomością tej jedni, a obraz tej jedni dany jest człowiekowi w Chrystusie. Rzecz więc główna, aby człowiek to sobie uświadomił i aby tę świadomość bezustannie w sobie budził. To ma się dokonywać w mszy: w hostji Chrystus jest przedstawiany jako obecny, kawałek chleba, poświęcony przez kapłana, jest obecnym Bogiem, który się uzmysławia i wiecznie jest ofiarowany. Poznano w tym prawdę, iż ofiara Chrystusa jest zjawiskiem rzeczywistym i wiecznym, o ile Chrystus nie jest jednostką zmysłową tylko i poszczególną, lecz całkiem ogólną, t. j. boską; ale czymś wprost przeciwnym jest, kiedy moment zmysłowy wyodrębnia się sam dla siebie, i cześć dla hostji pozostaje nawet, kiedy hostja nie jest spożywana, tak iż obecność Chrystusa nie jest wdrażana wyobrażeniu i duchowi. Reformacja luterańska słusznie występowała zwłaszcza przeciwko tej nauce. Luter postawił to wielkie twierdzenie, że tylko o tyle hostja jest czymś i Chrystusa się przyjmuje, o ile istnieje wiara w niego; pozatym hostja jest rzeczą zewnętrzną, która nie ma większej wartości, niż każda inna. Katolik jednak korzy się przed hostją, a w ten sposób rzecz zewnętrzna staje się świętością. Świętość jako rzecz ma charakter zewnętrzności i o tyle też może być przez kogoś wzięta na własność z uszczerbkiem dla mnie, może się znajdować w obcych rękach, ponieważ przebieg ten nie zachodzi w duchu, lecz jest dokonywany pośrednio przez samą rzeczowość. Najwyższe dobro człowieka jest w obcych rękach. Tutaj więc występuje natychmiast rozdział pomiędzy temi, co je posiadają, a temi, którzy je od innych mają otrzymać, pomiędzy duchowieństwem a laikami. Laicy są obcy boskości. Jest to absolutne rozdwojenie, w którym pogrążony był kościół w średniowieczu, powstało ono stąd, że świętość uświadamiano sobie jako coś zewnętrznego. Ducho-

wieństwo stawiało pewne warunki, pod któremi laicy mogli dostąpić świętości. Cały rozwój doktryny, wiedza, nauka o bóstwie jest całkowicie w posiadaniu kościoła, on ma stanowić a laicy mają tylko poprostu wierzyć: posłuszeństwo jest ich obowiązkiem, posłuszeństwo wiary, bez własnego poglądu. Stosunek ten uczynił wiarę przedmiotem prawa zewnętrznego i poszedł dalej aż do przymusu i stosu.

Jak w ten sposób ludzie odcięci są od kościoła, tak też odcięci są od wszelkiej świętości. Ponieważ bowiem kler jest wogóle pośrednikiem pomiędzy ludźmi a Chrystusem i Bogiem, więc laik nie może się bezpośrednio zwracać do Boga w swoich modlitwach, lecz tylko przez osoby pośrednie, przez ludzi pojednywających, zmarłych, doskonałych, — przez świętych. Tak powstała cześć świętych, a zarazem ta niezliczona moc bajek i kłamstw, dotyczących świętych i ich dziejów. Na Wschodzie panował już wcześnie kult posągów i po dłuższych sporach utrzymał się; obraz, malowidło jeszcze bardziej należy do wyobrażenia, ale surowszy charakter Zachodu wymagał czegoś bardziej jeszcze bezpośredniego dla wyobraźni, i tak powstała cześć relikwji. W czasach średniowiecza nastąpiło formalne odżycie zmarłych, każdy pobożny chrześcijanin chciał posiadać takie święte szczątki ziemskie. Głównym przedmiotem czci pomiędzy świętemi była Matka Marja. Zapewne, jest ona pięknym obrazem czystej miłości, miłości macierzyńskiej, ale duch i myśl są jeszcze wyższe, zaś wobec obrazu pokłon dla Boga zatracał się w duchu, i nawet Chrystus usunięty był na stronę. Pośrednictwo więc między Bogiem a człowiekiem zrozumiane było i uważane jako coś zewnętrznego: przeto wskutek wypaczenia zasady wolności prawem się stała absolutna niewola. Dalsze objawy i stosunki są skutkiem tej zasady. Wiedza, poznanie nauki jest czymś, do czego duch jest niezdolny, jest ona w posiadaniu jednego stanu, który ma wyznaczać prawdę. Albowiem człowiek jest za mały, aby stać w bezpośrednim stosunku do Boga i, jak się już rzekło, kiedy się do Boga zwraca, potrzebuje osoby pośredniczącej, świętego. O tyle też zaprzecza się

istniejącej w sobie jedni bóstwa i człowieczeństwa, gdy samego człowieka głosi się za niezdolnego do poznania Boga i do zbliżenia się ku niemu. Przy tym rozdziale od dobra, w jakim znajduje się człowiek, nie dąży się do samej zmiany serca, coby przypuszczać kazało, że jednia bóstwa i człowieczeństwa znajduje się w człowieku, lecz człowiekowi przeciwstawia się w najstraszliwszych barwach okropności piekła aby im uszedł nie przez jakąś poprawę, lecz raczej przez coś zewnętrznego, — środki łaski. Te jednak są laikowi nieznane, ktoś inny — spowiednik — powinien mu je wskazać. Jednostka powinna się spowiadać, musi rozłożyć przed wzrokiem ojca spowiednego całą osobistą stronę swego postępowania, i wówczas się dowiaduje, jak się powinna zachować. Tak kościół zastępował miejsce sumienia, prowadził jednostki jak dzieci i mówił im, że człowiek może być uwolniony od zasłużonych mąk nie przez swą własną poprawę, lecz przez czyny zewnętrzne, *opera operata*, — czyny nie dobrej woli, lecz dokonane na rozkaz sług kościoła, jako to: słuchać mszy, dokonać pokuty, spełnić modlitwy, pielgrzymki, czyny, które są bezduszne, przytępiają ducha i nietylko to mają do siebie, że mogą być spełnione zewnętrznie, lecz nadto, że można je kazać spełnić przez kogoś innego. Można nawet z pośród nadmiaru dobrych uczynków, które są przypisywane świętym, zakupić sobie niektóre i przez nie osiągnąć zbawienie, jakie z sobą przynoszą. W ten sposób dokonało się zupełne pomieszanie tego wszystkiego, co uznane jest w kościele chrześcijańskim za dobre i moralne, człowiekowi stawiane są tylko zewnętrzne wymagania, i tym czyni się zadość w sposób zewnętrzny. Tak wniesiono do samej zasady wolności stosunek absolutnej niewoli.

Z tym wypaczeniem wiąże się absolutny rozdział zasady duchowej i świeckiej. Istnieją dwa królestwa: boskie, umysłowe, w sercu i poznaniu, i moralne, którego tworzywem i podstawą jest istnienie świeckie. Jedynie nauka potrafi ująć królestwo Boga i świat moralny jako ideę i poznaje, iż dziełem jest czasu dokonanie tego zjednoczenia. Pobożność jed-

nak nie ma nic wspólnego z pierwiastkiem świeckim; występuje ona tu wprawdzie w formie miłosierdzia, ale to nie jest jeszcze środkiem prawno-moralnym, nie jest jeszcze wolnością. Pobożność jest poza dziejami i bez dziejów, gdyż dzieje są królestwem ducha uprzytamniającego się sobie w swej podmiotowej wolności, są moralnym królestwem państwa. Otóż w średniowieczu niewyrównane jest nie to urzeczywistnienie pierwiastka boskiego, lecz jego przeciwieństwo. Moralność postawiona jest jako coś bez wartości, i to w swych trzech prawdziwych punktach głównych.

Jedna moralność to mianowicie moralność miłości, uczucia w stosunku małżeńskim. Nie należy mówić, że celibat jest przeciw przyrodzeniu, lecz że jest przeciwny moralności. Małżeństwo zostało wprawdzie zaliczone przez kościół do sakramentów, pomimo tego stanowiska jednak było poniżone, gdyż bezżeństwo uchodziło za coś świętszego. Druga moralność tkwi w działalności, w pracy człowieka na swoje utrzymanie. Na tym polega jego honor, aby ze względu na swoje potrzeby być zależnym tylko od swej pracowitości, swego zachowania się i swego rozsądku. Wbrew temu postawiono tam wyżej ubóstwo, lenistwo i bezczynność, i w ten sposób niemoralność uznano za świętość. Trzecim momentem moralności jest ten, żeby posłuszeństwo było skierowane na rzeczy moralne i rozumne, jako posłuszeństwo względem praw, które uznaję za słuszne, a nie ślepe i bezwzględne, które nie wie, co czyni, i błąka się w swym postępowaniu bez świadomości i umiejętności. Takie zaś właśnie posłuszeństwo uchodziło za najbardziej Bogu miłe, przez co posłuszeństwo niewoli, którą nakładała samowola kościoła, postawione jest wyżej nad prawdziwe posłuszeństwo wolności.

A więc trzy śluby niewinności, ubóstwa i posłuszeństwa są prawdziwym przeciwieństwem tego, czym być powinny, i w nich wszelka moralność jest obniżona. Kościół nie był już władzą duchową, lecz duchowną, a świeckość była do niego w stosunku bezdusznym, bezwolnym

i bezwiednym. Jako wynik tego widzimy wszędzie przestępczość, niesumienność, bezwstyd, rozterkę, których szczegółowy obraz dają całe dzieje tej epoki.

Po tym, cośmy powiedzieli, kościół średniowiecza okazuje się nam jako wielokrotna sprzeczność w sobie. Mianowicie, wola podmiotowa, choć świadczy o absolucie, przecież jest równocześnie duchem skończonym i istniejącym jako umysłowość i wola. Jej skończoność rozpoczyna się od tego, że wstępuje ona w tę różnię, i tu zaraz zaczyna się sprzeczność i zjawia się obcość; umysłowość bowiem i wola nie są przeniknięte prawdą, którą stanowi dla nich tylko fakt. Ta zewnętrzność treści absolutnej wyznacza się dla świadomości w ten sposób, że występuje jako rzecz zmysłowa, zewnętrzna, jako pospolite istnienie zewnętrzne, a jednak w tej nawet postaci powinna uchodzić za coś absolutnego: to więc absolutne wymaganie stawia się tutaj duchowi. Druga forma sprzeczności dotyczy stosunków w samym kościele. Prawdziwy duch istnieje w człowieku, jest jego duchem, a pewność tej tożsamości z absolutem osiąga jednostka w kulcie, gdy tymczasem kościół zajmuje tylko stanowisko nauczyciela i kierownika tego kultu. Ale tutaj stan duchowny posiada raczej prawdę, jak brahmani u Indusów; wprawdzie nie wskutek urodzenia, lecz przez poznanie, naukę, ćwiczenie, ale i to samo nie wystarcza, lecz o rzeczywistym posiadaniu prawdy rozstrzyga dopiero pewien sposób zewnętrzny, bezduszny tytuł własności. Tym zewnętrznym sposobem jest święcenie kapłańskie, tak iż konsekracja przydaje się jednostce w istocie jako coś zewnętrznego, a jej strona wewnętrzna może być, jaka chce — niereligijna, niemoralna, nieświadoma pod każdym względem. Trzeci rodzaj sprzeczności zawiera kościół o tyle, że jako istnienie zewnętrzne otrzymał posiadłości i ogromny majątek, co jest kłamstwem, ponieważ właściwie bogactwem gardzi albo gardzić powinien.

W podobny sposób uwikłało się w sprzeczności państwo średniowiecza, któreśmy rozpatrywali. Mówiliśmy wyżej o cesarstwie, które miało stać przy boku kościoła i być

jego ręką świecką. Ale ta uznana potęga posiada w sobie tę sprzeczność, że to cesarstwo jest próżnym zaszczytem, bez powagi dla samego cesarza albo dla tych, co pragną przez nie spełnić swe cele ambitne, gdyż namiętność i gwałt istnieją same dla siebie, nie podporządkowane owemu wyobrażeniu, które pozostaje tylko ogólnym. Po drugie zaś więź w tym wyobrażonym państwie, którą nazywamy wiernością, podlega dowolności uczucia, które nie uznaje wcale obowiązków przedmiotowych. A wskutek tego owa wierność jest czymś najniewierniejszym. Niemiecka uczciwość w średniowieczu stała się przysłowiową; jeżeli się jednak przyjrzymy jej w dziejach. to należy ją nazwać prawdziwą *punica fides* albo *graeca fides*, gdyż wierni i rzetelni są książęta i hołdownicy cesarza tylko względem samolubstwa, własnej korzyści i namiętności, ale wręcz niewierni względem państwa i cesarza, ponieważ wierność jako taka uprawnia ich samowolę podmiotową, i państwo nie jest zorganizowane jako całostka moralna. Trzecią jest sprzeczność w samych jednostkach, między pobożnością, najpiękniejszą i najgłębszą bogobojnością, a z drugiej strony nieokrzesaniem umysłu i woli. Istnieje tam znajomość prawd ogólnych, a mimo to istnieje najmniej wyrobione, najdzikse wyobrażenie o sprawach świata i ducha: okrutny szał namiętności i świętość chrześcijańska, która wyrzeka się wszystkiego, co świeckie, i oddaje się całkowicie świętości. Tak sprzeczne i pełne obłudy jest to średniowiecze, i niedorzecznością w naszych czasach jest twierdzenie o jego doskonałości. Bezpośrednie barbarzyństwo, dzikość obyczajów, dziecinna wyobraźnia nie powinny oburzać, lecz tylko zasmucać; ale najwyższa czystość duszy skalana najokropniejszą dzikością, świadoma prawda za pomocą kłamstwa i egoizmu uczyniona środkiem, największe przeciwieństwo rozumu, barbarzyństwo, brud, uzasadniane i umacniane przez religijność, — to najwstrętniejsze i najbardziej oburzające widowisko, jakie kiedykolwiek oglądano, i tylko filozofja zdoła je pojąć, a więc i usprawiedliwić. Konieczna bowiem przeciwstawność wstąpić musi do świadomości świę-

tości, kiedy ta świadomość jest jeszcze pierwotna i bezpośrednia; i im głębsza jest prawda, której dotyczy duch sam w sobie, gdy jeszcze nie ujął w tej głębi własnej obecności, tym bardziej obcy jest w tej swojej obecności sam sobie, ale też tylko z tej obcości osiąga prawdziwe z sobą pojednanie.

Widzieliśmy kościół jako reakcję ducha przeciw istniejącej rzeczywistości, ale reakcja ta jest tego rodzaju, że to, przeciw czemu reaguje, czyni sobie podwładnym, ale tego nie reformuje. Gdy duchowość pozyskała władzę dzięki zasadzie wywrócenia własnej treści, władztwo świeckie zespoliło się i rozwinęło się w coś systematycznego, mianowicie w system feudalny. Ponieważ ludzie przez swe odosobnienie skazani zostali na siłę i potęgę jednostkową, więc każdy punkt, na którym się utrzymują w świecie, nabiera większej mocy. Jeżeli jednostka nie jest jeszcze broniona przez prawa, lecz tylko przez własny wysiłek, to jednak istnieje powszechna żywotność, ruchliwość i napięcie. Ponieważ ludzie dzięki kościołowi pewni są zbawienia wiecznego, a w tym celu muszą być tylko duchowo posłuszni, więc, z drugiej strony, ich żądza rozkoszy światowych staje się tym większą, im mniejsza powstaje stąd szkoda dla zbawienia ducha; za każdą bowiem samowolę, za każdą zbrodnię, za każdy występek kościół udziela, na żądanie, odpuszczenia.

W czasie od jedenastego do trzynastego stulecia powstało dążenie, które się objawiło w różnoraki sposób. Gminy zaczęły budować ogromne domy boże, tumy, wznoszone dla ogarnięcia gminy. Budownictwo jest zawsze pierwszą sztuką, która kształtuje moment nieorganiczny, siedzibę Boga; później dopiero sztuka usiłuje przedstawić samego Boga, przedmiotową stronę gminy. Z miast na wybrzeżu włoskim, hiszpańskim, flandryjskim prowadzono ożywiony handel morski, który ze swej strony sprowadził w nich wielką ruchliwość rzemiosł. Nauki zaczęły w pewnej mierze znów odżywać, powstała scholastyka, założono szkoły prawnicze, a także lekarskie w Bolonji i innych miastach. U podstawy wszystkich

tych urządzeń tkwi jako warunek główny powstanie i rosnące znaczenie miast; jest to temat, który w nowszych czasach stał się bardzo ulubionym. Istniała wielka potrzeba powstania miast. Mianowicie, miasta, podobnie do kościoła, stanowią reakcję przeciw gwałtom feudalizmu, jako pierwsza w sobie potęga prawna. Uczyniliśmy już przedtym wzmiankę, że możni zmuszali innych do szukania u siebie obrony. Takiemi punktami obronnemi były grody, kościoły i klasztory, wokół których zbierali się potrzebujący pomocy i stawali się odtąd mieszczanami, poddanemi panów na grodach i klasztorów. Tak w wielu miejscach wytworzyły się trwałe siedziby. We Włoszech, Francji południowej i w Niemczech nad Renem zachowało się jeszcze z czasów rzymskich wiele miast i kasztelów, które z początku posiadały prawa municypalne, później jednak pod władzą wójtów je utraciły. Mieszczanie stali się poddanemi, jak włościanie.

Ze stosunku obronnego wyrosła już jednak zasada swobodnej własności, t. zn. z niewoli wyrosła wolność. Rody czyli panowie arystokratyczni właściwie także nie mieli swobodnej własności; posiadali wszelką władzę nad swemi poddanemi, byli jednak zarazem hołdownikami wyższych i możniejszych, mieli wobec nich zobowiązania, które spełniali oczywiście tylko wtedy, kiedy byli do tego zmuszeni. Tylko Giermanie starożytni wiedzieli o swobodnej własności, ale zasada ta zamieniła się w zupełną niewolę, i dopiero teraz oglądamy niektóre słabe początki odradzającego się zmysłu wolności. Jednostki, które zbliżyły się do siebie dzięki ziemi, którą uprawiały, wytworzyły między sobą rodzaj związku, konfederację lub konjurację. Umówiły się, aby być dla siebie i robić to, co dawniej robiły wyłącznie dla pana. Pierwszym wspólnym przedsięwzięciem było zbudowanie wieży, na której zawieszono dzwon; na dźwięk dzwonu wszyscy musieli się zgromadzić, a zadaniem zrzeszenia było wytworzenie w ten sposób pewnego rodzaju milicji. Dalszym krokiem jest następnie to, że ustalono zwierzchność z ławników, przysięgłych, konsulów i urządzono wspólną kasę, pobieranie czynszu, ceł i t. d. Przeprowadzono, jako wspólne środki ochronne, rowy i mury i zabroniono jednostce posiadać osobne własne warownie. Takiej spólnocie właściwe są rzemiosła, w odróżnieniu od rolnictwa. Rzemieślnicy musieli wkrótce uzyskać niezbędną wyższość nad rolnikami, gdyż ci byli przemocą zmuszani do pracy, tamci zaś mieli czynności własnowolne, okazywali pracowitość i byli zainteresowani w zarobku. Dawniej rzemieślnicy musieli dopiero starać się u pana o pozwolenie na sprzedawanie swej pracy i zarabianie sobie czegoś, za tę wolność rynku musieli panom wypłacać określoną sumę, a prócz tego panowie otrzymywali jeszcze pewną część zarobku. Posiadacze własnych domów musieli za nie płacić znaczny czynsz dziedziczny; za wszystko, co przywożono i wywożono, panowie pobierali duże cła, a za zapewnione bezpieczeństwo dróg otrzymywali opłaty glejtowe. Gdy później te gminy się umocniły, odkupiono od panów albo wymuszono siłą wszystkie prawa; miasta odkupywały stopniowo własne sądownictwo i uwalniały się tak samo od wszelkich poborów, ceł, czynszów. Najdłużej utrzymało się jeszcze urządzenie, że miasta musiały utrzymywać cesarza i cały jego orszak podczas pobytu, a w ten sam sposób i drobnych dynastów. Rzemiosła podzieliły się później na cechy, z których każdy otrzymał osobne prawa i powinności. Stronnictwa, które się wytwarzały przy wyborze biskupów i przy innych sposobnościach, bardzo często pomagały miastom do uzyskania tych praw. Gdy się więc często zdarzało, że dwaj biskupi byli obrani na miejsce jednego, to każdy z nich starał się przyciągnąć obywateli na swoją stronę, przyznając im przywileje i wolność od poborów. Później następują też pewne zatargi z duchowieństwem, biskupami i opatami. W niektórych miastach utrzymali się oni jako panowie, w innych panami zostali obywatele i wyzwolili się. Tak wyzwoliła się np. Kolonja od swego biskupa, a Moguncja nie. Stopniowo wyrastały miasta na wolne rzeczypospolite: szczególnie we Włoszech, później w Holandji, Niemczech, Francji. Wstępu-

ją one wkrótce w swoisty stosunek do szlachty. Ta łączyła się ze zrzeszeniami miejskiemi i utworzyła, jak np. w Bernie, cech. Wkrótce w zrzeszeniach miejskich sięgnęła po szczególną władzę i doszła do panowania, obywatele jednak sprzeciwili się temu i osiągnęli rządy dla siebie. Wówczas bogaci obywatele (*populus crassus*) usunęli szlachtę. Ale jak szlachta była podzielona na stronnictwa, zwłaszcza Gibellinów i Gwelfów, z których pierwsi przyłączyli się do cesarza, drudzy do papieża, tak też rozpadli się i obywatele. Stronnictwo zwycięskie usuwało pobite od rządów. Szlachta patrycjuszowska, która wystąpiła w przeciwieństwie do szlachty dynastów, usunęła lud pospolity od kierownictwa państwa i w ten sposób postępowała nielepiej od właściwej arystokracji. Dzieje miast to ustawiczna zmiana ustroju, zależnie od tego, czy ta lub tamta część obywatelstwa, to lub tamto stronnictwo zyskiwało przewagę. Komitet obywatelski wybierał z początku osoby do magistratu, ale ponieważ przy tych wyborach zawsze stronnictwo zwycięskie miało największy wpływ, więc aby otrzymać urzędników bezpartyjnych, nie pozostało nic innego, tylko wybierać obcych na sędziów i dygnitarzy. Zdarzało się też często, że miasta wybierały na naczelników obcych książąt i oddawały im *Signoria*. Ale wszystkie te urządzenia były krótkotrwałe; książęta nadużyli wkrótce swej władzy naczelnej dla celów zachłannych i dla zaspokojenia swych namiętności i po paru latach swego panowania byli go znów pozbawieni. — W ten sposób dzieje miast przedstawiają z jednej strony zadziwiająco wiele ciekawych momentów co do najohydniejszych i najpiękniejszych postaci, z drugiej jednak strony odpycha kronikarskie z konieczności opracowanie tych dziejów. Rozważając ten niespokojny i zmienny ruch wewnątrz miast, nieustanne walki stronnictw, zdumiewamy się, widząc z drugiej strony przemysł, handel lądowy i morski w najwyższym rozkwicie. Wytwarza to ta sama zasada żywotności, która jest podsycana przez ową wewnętrzną gorączkowość.

Widzieliśmy więc kościół, który swą władzę roztaczał na wszystkie królestwa, i miasta, gdzie dopiero rozpoczynał się nanowo stan prawny, jako dwie potęgi reagujące przeciw książętom i dynastom. Otóż przeciwko tym obu ustalającym się potęgom nastąpiła reakcja ze strony książąt; cesarza widzimy teraz w walce przeciw papieżowi i miastom. Cesarza przedstawia się jako szczyt potęgi chrześcijańskiej, t. zn. świeckiej, papieża natomiast jako szczyt potęgi duchownej, która jednak stała się teraz równie świecką. Rzeczą teoretycznie bezsporną było, że cesarz rzymski jest głową chrześcijaństwa, że posiada *dominium mundi*, że ponieważ wszystkie państwa chrześcijańskie należą do cesarstwa rzymskiego, więc wszyscy książęta winni mu podlegać w sprawach drobniejszych. Aczkolwiek cesarze sami nie wątpili o tej swojej powadze, mieli jednak zbyt wiele rozsądku, aby ją ściśle okazywać; wszelako próżna godność cesarza rzymskiego miała dla nich dość znaczenia, aby wszystkie swe siły kłaść w jej zdobycie i zachowanie. W szczególności Ottonowie przejęli myśl o dalszym ciągu cesarstwa starorzymskiego i wciąż odnowa nawoływali książąt niemieckich do pochodu na Rzym, przyczym często w takich wypadkach byli przez nich opuszczani i musieli z hańbą się cofać. Takiego samego rozczarowania doznali Włosi, którzy oczekiwali od cesarza niemieckiego wybawienia od panowania tłumu w miastach albo rozpowszechnionych gwałtów szlachty. Książęta włoscy, którzy zawezwali byli cesarza i obiecali mu pomoc, zrobili mu zawód, i ci, którzy przedtym oczekiwali ocalenia państwa, podnieśli później gorzkie skargi, że ich piękne kraje spustoszone są przez barbarzyńców, ich rozwinięte obyczaje zdeptane nogami, zaś prawo i wolność, po zdradzie cesarza, muszą zginąć. Szczególnie wzruszające i głębokie są skargi i wyrzuty, które czyni cesarzom Dante.

Drugim stosunkiem do Włoch, przeprowadzanym równocześnie z pierwszym, głównie przez wielkich Szwabów Hohensztaufów, było dążenie do podbicia znowu na rzecz państwa świeckiej potęgi kościoła, która doszła do samodzielności. I tron papieski był potęgą i władztwem świeckim, ce-

sarz zaś miał jeszcze wyższe uroszczenie do wyboru i osadzenia papieża na władztwo świeckie. O te właśnie prawa państwa walczyli cesarze. Ale tej potędze świeckiej, którą zwalczali, byli zarazem jako duchownej — podwładni, i w ten sposób walka była ciągłą sprzecznością. Jak same działania, w których pojednanie przeplatało się ustawicznie z ciągle wznawianemi krokami nieprzyjacielskiemi, tak samo sprzeczne były też środki walki. Albowiem potęga, którą cesarze zwalczali swego wroga — książęta, jako jego słudzy i podwładni, sami byli rozdwojeni, będąc podwładni najwyższemi węzłami zarazem cesarzowi i jego wrogowi. Głównym dążeniem książąt były te same uroszczenia do niezależności od państwa, to też pomagali wprawdzie cesarzowi, dopóki chodziło o próżny honor godności cesarskiej albo o sprawy całkiem prywatne, np. o miasta, ale opuszczali go, kiedy chodziło w rzeczy samej o powagę cesarza względem świeckiej władzy duchowieństwa albo innych książąt.

Jak cesarze niemieccy pragnęli zdobyć swą godność we Włoszech, tak znowu Włochy miały swój ośrodek polityczny w Niemczech. W ten sposób oba kraje były skute wzajemnie, i żaden nie mógł się skupić w sobie. W świetnym okresie Hohensztaufów tron zajmowały jednostki o wielkim charakterze, jak Fryderyk Barbarossa, w którym potęga królewska ujawniła się w największej wspaniałości, i dzięki swej osobie potrafił on utrzymać przy sobie podwładnych książąt. Chociaż tak świetnemi wydają się dzieje Hohensztaufów i tak głośna była walka z kościołem, jednakże pierwsze stanowią tylko tragiedję rodziny tego domu i Niemiec, a druga nie posiadała pod względem duchowym wielkiego wyniku. Miasta były wprawdzie zmuszone do uznania powagi cesarskiej, a ich przedstawiciele złożyli przysięgę na postanowienia sejmu ronkalijskiego, ale dotrzymywali jej tylko dopóty, dopóki byli do tego zniewalani. Powinność zawisła tylko od bezpośredniego poczucia przemocy. Gdy cesarz Fryderyk I, jak opowiadają, zapytał przedstawicieli miast, czy nie przysięgali na postanowienia pokojowe, odrzekli: Owszem, ale nie że

chcemy ich dotrzymać. Skończyło się na tym, że Fryderyk I w pokoju Kostnickim (1183) musiał im prawie przyznać samodzielność, choć dodał zastrzeżenie: bez naruszenia obowiązków lennych względem państwa niemieckiego. — Spór o inwestytury pomiędzy cesarzami a papieżami był w końcu załagodzony w r. 1122 przez Henryka V i papieża Kaliksta II w tym sensie, że cesarz powinien był obdarzać berłem, a papież pierścieniem i laską; wybory biskupów przez kapituły miały się odbywać w obecności cesarza lub komisarzy cesarskich; dalej, cesarz powinien był biskupów, jako lenników świeckich, obdarzać dochodami z beneficjów, wynagrodzenie zaś duchowne pozostało przy papieżu. Tak więc zaspokojono ten długotrwały spór między książętami świeckiemi a duchownemi.

ROZDZIAŁ DRUGI

Pochody krzyżowe.

We wspomnianej walce kościół osiągnął zwycięstwo i dzięki niemu utrwalił panowanie swoje w Niemczech, jak również, w sposób bardziej pokojowy, w innych państwach. Uczynił się panem wszystkich stosunków życiowych, nauki i sztuki, i jest stałym przedstawicielem skarbów duchowych. Niemniej przeto istnieje w tej pełni i skończoności pewien brak i pewna potrzeba, która zapanowuje nad chrześcijaństwem i rozsadza je. Aby pojąć ten brak, należy się zwrócić do samej istoty religji chrześcijańskiej, a mianowicie do tej jej strony, według której stanowi ona krok w obecności samowiedzy.

Przedmiotowa doktryna chrześcijaństwa była już tak ustalona przez sobory, że ani filozofja średniowiecza ani żadna inna nie mogła uczynić więcej, niż podnieść ją do zamiaru zaspokojenia w niej także formy myślenia. Otóż doktryna ta

posiada sama w sobie tę stronę, że istota boska uświadamiana jest nie jako pewnego rodzaju zaświat, lecz jako jednia z istotą ludzką w obecności. Ale ta obecność ma być zarazem tylko obecnością ducha: Chrystus jako ten człowiek jest usunięty, jego istnienie w czasie należy do przeszłości, t. zn. jest tylko wyobrażone. Ponieważ obecność boska powinna być w istocie duchową, więc nie może się objawiać w ten sposób, co Dalaj-Lama. Papież, mimo że tak wysoko jest stawiany jako głowa chrześcijaństwa i wikarjusz Chrystusa, sam przecież siebie nazywa sługą sług. Jakże więc kościół posiadał w sobie Chrystusa jako Tego? Główną postacią jest, jak się rzekło, komunja kościoła jako msza, w niej zawarte jest życie, cierpienie i śmierć rzeczywistego Chrystusa, jako wiekuista i codzień dokonywana ofiara. Chrystus jako To w zmysłowej obecności jest hostją, która poświęcana jest przez kapłana; przeciwko temu nic powiedzieć nie można: jest to kościół, duch Chrystusa, który występuje tu w bezpośredniej pewności. Punktem jednak głównym jest to, że sprawa, w jaki sposób Bóg dochodzi do objawienia, bywa utwierdzana jako To, że hostja, ta rzecz ma być uwielbiana jako Bóg. Kościół mógłby się zadowolić tą zmysłową obecnością Boga; jeżeli jednak przyznaje się, że Bóg jest w zewnętrznej obecności, to zewnętrzność ta staje się zarazem nieskończoną różnorodnością, albowiem potrzeba tej obecności jest nieskończona. Będzie więc w kościele mnóstwo wypadków, że Chrystus tam i owdzie ukazał się temu lub owemu, a jeszcze częściej jego Matka Boska, która stojąc bliżej człowieka jest znowu pośredniczką między pośrednikiem a człowiekiem (cudowne obrazy Marji są swojego rodzaju hostjami, zapewniając łaskawą i przychylną obecność Boga). Wszędzie więc w zjawiskach bardziej łaską dotkniętych, w krwawych stygmatach Chrystusa i t. d. będą zachodziły objawy rzeczy niebieskich, i boskość będzie się poszczególnie wyrażała w cudach. Kościół jest przeto w tych czasach światem cudów, a dla uwielbiającej, zbożnej gminy istnienie przyrodzone nie posiada już ostatecznej pewności; pewność

absolutna jest raczej przeciw niemu zwrócona, i boskość przedstawia się gminie nie w sposób ogólny jako prawo i istota ducha, lecz objawia się w poszczególny sposób, gdzie istnienie rozsądne jest odwrócone.

W tym udoskonaleniu kościoła może tkwić dla nas brak, ale czego jemu na tym zbywać może? cóż jego, który tu jest w pełni zadowolenia i upojenia, zmusza do żądania w swym obrębie czegoś innego, nie czyniąc odstępstwa od siebie? Obrazy cudowne, cudowne miejsca i cudowne czasy są tylko poszczególnemi punktami i zjawiskami chwilowemi, nie mają zaś najwyższego charakteru absolutnego. Hostja, rzecz najwyższa, jest w niezliczonych kościołach; Chrystus jest w niej wprawdzie przemieniony w substancję aż do obecnej jednostkowości, ale ona sama jest tylko ogólną, a nie tą ostateczną wyodrębnioną w przestrzeni obecnością. Ta obecność przeszła w czasie, ale jako przestrzenna i w przestrzeni konkretna, w tym miejscu, tej wsi i t. d. jest ona zachowaną obecnością. Otóż ta właśnie obecność stanowi brak świata chrześcijańskiego, to, co on jeszcze pozyskać musi. Pielgrzymi mogli z tego wprawdzie tłumnie korzystać; ale dostęp do tych miejsc jest w rękach niewiernych, a jest rzeczą niegodną świata chrześcijańskiego, aby święte miejsca i grób Chrystusa nie były w posiadaniu kościoła. W tym uczuciu świat chrześcijański był zjednoczony; dlatego przedsięwziął pochody krzyżowe i miał przytym nie ten lub inny, lecz jedyny cel — zdobycie Ziemi Świętej.

Zachód znowu wyruszył przeciwko Wschodowi. Jak w pochodzie Greków na Troję, tak i tutaj tylko samodzielni dynaści i rycerze wyruszyli przeciwko Wschodowi; nie byli wszakże zjednoczeni pod dowództwem rzeczywistej indywidualności, jak Grecy pod Agamemnonem albo Aleksandrem, lecz świat chrześcijański zdążał raczej do tego, aby zdobyć To, rzeczywiste dowództwo indywidualności. Ten cel popchnął Zachód ku Wschodowi, i o niego właśnie chodzi w pochodach krzyżowych.

Pochody krzyżowe rozpoczęły się natychmiast bezpo-

średnio na Zachodzie, wiele tysięcy Żydów zabito i ograbiono — i po tym straszliwym początku lud chrześcijański wyruszył. Mnich Piotr Pustelnik z Amiens kroczył na czele ogromnej rzeszy tłuszczy. Pochód ciągnął w największym nieładzie przez Węgry, wszędzie rabowano i plądrowano, ale sam tłum znacznie stopniał i tylko niewielu doszło do Konstantynopola. O powodach rozumowych nie mogło być mowy; tłum wierzył, że Bóg go bezpośrednio prowadzić i chronić będzie. Że zapał doprowadził ludy wkrótce do szaleństw, okazuje się najwięcej stąd, że później tłumy dzieci uciekały od rodziców i ciągnęły do Marsylji, aby tam wsiąść na okręty płynące do ziemi obiecanej. Niewielu z nich tam przybyło, inni zaś zostali sprzedani przez kupców do niewoli Saracenom.

Wreszcie z wielkim trudem i ogromnemi stratami osiągnęły swój cel wojska regularniejsze: obejmują w posiadanie wszystkie słynne miejsca święte, Betleem, Getseman, Golgotę, a nawet grób święty. W całym tym zdarzeniu, we wszystkich czynach chrześcijan przejawił się ten ogromny kontrast, jaki tu istniał wogóle, że od największej rozwiązłości i gwałtów wojsko chrześcijańskie przeszło znowu do najwyższego kajania się i poniżenia. Jeszcze ociekając krwią zamordowanych mieszkańców Jerozolimy, chrześcijanie padli przed grobem Zbawiciela na twarz i zwrócili do niego gorące modły.

Tak świat chrześcijański doszedł do posiadania dobra najwyższego. Założono królestwo Jerozolimskie i wprowadzono tam całkowity ustrój lenniczy, ustawę państwową, która względem Saracenów była z pewnością najgorsza, jaką tylko można było znaleźć. Inne wojsko krzyżowe zdobyło w roku 1204 Konstantynopol i założyło tam królestwo łacińskie. Świat chrześcijański zaspokoił teraz swoją potrzebę religijną, mógł obecnie w rzeczy samej wstąpić bez przeszkód w ślady Zbawiciela. Całe okręty ładunków ziemi przewieziono z ziemi obiecanej do Europy. Żadnych relikwji Chrystusa nie można być posiąść, gdyż on zmartwychwstał: chustka

Chrystusa, krzyż Chrystusa, wreszcie grób Chrystusa zostały najwyższemi relikwjami. Ale w grobie tkwi naprawdę właściwy punkt nawrócenia, w grobie przemija cała próżność zmysłowości. Nad świętym grobem ginie cała próżność mniemań, tutaj jest tylko powaga. W negatywnej stronie Tego, zmysłowości, dokonywa się nawrócenie i sprawdzają się słowa: Ty nie dopuścisz, aby Twój święty zginął. W grobie świat chrześcijański nie miał otrzymać ostatniej swej prawdy. Nad grobem tym świat chrześcijański otrzymał jeszcze raz odpowiedź, daną uczniom, gdy tam szukali ciała Pańskiego: „Czego szukacie, żywi między umarłemi? Niema go tutaj, on zmartwychwstał". Zasady swej religji szukać powinniście nie w zmysłowości, w grobie u umarłych, lecz w żywym duchu u siebie samych. Widzieliśmy, jak wielka idea połączenia skończoności z nieskończonością staje się rzeczą bezduszną, widzieliśmy, że nieskończoności, jako Tego, poszukiwano w jednostkowej rzeczy zmysłowej. Świat chrześcijański znalazł próżny grób, a nie powiązanie świata i wieczności i dlatego stracił ziemię świętą. Praktycznie — rozczarował się, a wynik, jaki osiągnął, był negatywny: było tak, ponieważ dla Tego, którego poszukiwano, istnieniem przyrodzonym jest tylko świadomość podmiotowa, a nie rzecz zewnętrzna, i owo To, jako połączenie świata i wieczności, jest duchowym bytem osoby dla siebie. W ten sposób świat uzyskuje świadomość, że Tego, które ma charakter boski, człowiek poszukiwać musi w sobie samym: przez to podmiotowość otrzymuje absolutne usprawiedliwienie i ma w sobie samej wyznacznik stosunku do bóstwa. Było to jednak absolutnym wynikiem pochodów krzyżowych, a odtąd zaczyna się czas zaufania do siebie i własnej czynności. Nad świętym grobem Zachód rozstał się na wieki ze Wschodem i uchwycił swą zasadę podmiotowej nieskończonej wolności. Świat chrześcijański nie wystąpił już nigdy jako całość.

Innego rodzaju pochodami krzyżowemi, raczej wojnami zdobywczemi, które jednak posiadały moment wyznacznika

religijnego, były walki w Hiszpanji przeciwko Saracenom na samym półwyspie. Chrześcijanie byli wyparci przez Arabów do jednego kąta, stali się jednak potężni przez to, że Saraceni byli uwikłani w liczne walki w Hiszpanji i Afryce i rozpadli się pomiędzy sobą. Hiszpanie, połączeni z rycerzami frankońskiemi, przedsiębrali częste pochody przeciwko Saracenom, a przy tym zetknięciu chrześcijan z rycerstwem Wschodu i jego wolnością oraz zupełną niepodległością duszy przejęli i chrześcijanie tę wolność. Najpiękniejszy obraz rycerstwa średniowiecznego daje Hiszpanja, a jej bohaterem jest Cyd. Wiele pochodów krzyżowych, które mogą tylko wstrętem napełnić, przedsięwzięto także przeciw Francji południowej. Rozwinęła się tam była piękna kultura: dzięki trubadurom rozkwitła wolność moralna, podobnie jak za cesarzów hohensztaufskich w Niemczech, z tą tylko różnicą, że pierwsza miała w sobie nieco afektacji, a druga miała charakter głębszy. Ale jak w Górnych Włoszech, tak i w południowej Francji rozpowszechniły się przesadne wyobrażenia o czystości; dlatego papieże kazali ogłosić pochód na ten kraj. Święty Dominik udał się tam z licznym wojskiem, które w najstraszliwszy sposób ograbiło i wymordowało winnych i niewinnych i spustoszyło całkowicie wspaniały kraj.

Dzięki pochodom krzyżowym kościół zakończył ze swą powagą: dokonał on spaczenia religji i ducha boskiego, zasadę wolności chrześcijańskiej zamienił na bezprawne i niemoralne niewolnictwo umysłów i przeto nie zniszczył i nie wyparł bezprawnej samowoli i przemocy, lecz raczej oddał je w ręce głów kościoła. W pochodach krzyżowych papież stał na czele potęgi świeckiej, cesarz, jak i inni panujący, grał rolę podrzędną i musiał pozostawić wszystko papieżowi, jako widomej głowie przedsięwzięcia. Widzieliśmy już, jak szlachetni Hohensztaufowie z rycerskim, szlachetnym i ukształconym umysłem występowali przeciw tej władzy, wobec której duch nie stawił już oporu, i jak w końcu ulegli kościołowi, który dość elastycznie usuwał wszelki opór i o pojednaniu nic wiedzieć nie chciał. Upadek kościoła miał być dokonany nie

przez otwartą siłę, groził on zewnątrz, od strony ducha, oraz z dołu. Że wysoki cel ukojenia przez nadanie zmysłowej obecności nie był osiągnięty, to musiało z góry osłabić powagę papieską. Tak samo nie osiągnęli papieże swego celu zdobycia ziemi świętej na trwałe. Gorliwość książąt dla świętej sprawy osłabła; z niezmiernym bólem wysyłali do nich papieże gwałtowne wezwania, i tyleż razy serce ich raniła porażka chrześcijan; ale daremne były ich lamenty, nie zdołali nic zrobić. Duch, niezaspokojony w owej tęsknocie do najwyższej obecności zmysłowej, przerzucił się z powrotem ku sobie. Dokonało się pierwsze i głębokie załamanie. Odtąd widzimy ruchy, w których duch, wychodząc poza okrutne i nierozumne istnienie, albo się w sobie zatapia i z siebie zaspokojenie czerpać usiłuje, albo się skierowuje do rzeczywistości celów powszechnych i uprawnionych, które przeto właśnie są celami wolności. Wspomnieć teraz należy o dążnościach, jakie stąd powstały: były to przygotowania dla ducha do ujęcia celu swej wolności w wyższej czystości i uprawnieniu.

Należy tu przedewszystkim zakładanie zakonów klasztornych i rycerskich, które miały być wykonaniem tego, co kościół orzekł w sposób określony: miano traktować poważnie wyrzeczenie się własności, bogactwa, rozkoszy, wolności woli, co było ustanowione przez kościół jako dobro najwyższe. Klasztory albo inne zakłady, które obowiązywał ten ślub wyrzeczenia, były całkowicie pogrążone w zepsuciu światowym. Ale teraz duch usiłował w granicach zasady negatywnej urzeczywistnić wyłącznie w sobie to, co ustanowił kościół. Bliższą sposobnością do tego były liczne herezje we Francji południowej i Włoszech, które miały kierunek fanatyczny, oraz szerząca się niewiara, która przecież słusznie nie wydawała się kościołowi tak niebezpieczną, jak owe herezje. Otóż przeciwko tym objawom powstają nowe zakony mnichów, głównie Franciszkanów, jałmużników, których założyciel Franciszek z Asyżu, ożywiony niezmiernym zapałem i ekstazą spędził życie w ciągłych zapasach o najwyższą czy-

stość. Ten sam kierunek nadał swemu zakonowi; dlatego szczególną właściwością zakonu było zupełne zatopienie w modlitwie, wyrzeczenie się wszelkich rozkoszy w przeciwieństwie do wybitnie świeckiego charakteru kościoła, ciągłe ćwiczenia pokutnicze, największe ubóstwo (Franciszkanie żyli z codziennej jałmużny). Obok tego wysunął się prawie równocześnie zakon Dominikanów, założony przez świętego Dominika; zakon ten oddawał się głównie kazaniom. Jałmużnicy rozkrzewili się w sposób niewiarogodny w całym świecie chrześcijańskim; byli oni z jednej strony stałą armją apostolską papieża, z drugiej strony występowali też silnie przeciwko jego charakterowi świeckiemu; Franciszkanie stanowili silną pomoc dla Ludwika Bawarskiego przeciwko uroszczeniom papieskim, od nich też wyszło podobno postanowienie, że powszechny sobór kościelny stoi nad papieżem; później jednak i oni pogrążyli się w tępość i ciemnotę. — Podobny kierunek dążeń do czystości ducha miały duchowne zakony rycerskie. Zaznaczyliśmy już właściwego ducha rycerskiego, który rozwinął się w Hiszpanji dzięki walce z Saracenami; ten sam duch rozkrzewił się dzięki pochodom krzyżowym w całej Europie. Dzikość i odwaga rabunku, zaspokojone i umocnione przez własność, ograniczone przez wzajemność, doznały oczyszczenia dzięki religji i rozgorzały później wskutek oglądania niezmiernej szlachetności ducha w odwadze wschodniej. I chrześcijaństwo bowiem posiada w sobie moment nieskończonej abstrakcji i wolności, i dlatego wschodni duch rycerski znalazł w sercach zachodnich odbicie, które je przekształciło w szlachetniejszą cnotę. Założono rycerskie zakony duchowne podobnie do zakonów klasztornych. Ich członków zobowiązano do tego samego poświęcenia klasztornego, do wyzbycia się wszelkiego pierwiastka świeckiego. Zarazem zaś przyjęli oni na siebie obronę pielgrzymów, ich obowiązkiem była więc też przedewszystkim odwaga rycerska. Wreszcie byli zobowiązani także do opieki i pomocy dla biednych i chorych. Zakony rycerskie dzieliły się na następujące trzy: zakon Joannitów, Templarjuszy i Niemiecki. Zrzeszenia te różniły się istotnie od samolubnej zasady feudalizmu. Z samobójczą prawie odwagą rycerze poświęcali się za wspólną sprawę. W ten sposób zakony te wychodzą poza obręb tego, co było dotychczas, i tworzą sieć zbratania w całej Europie. Ale i ci rycerze zeszli do spraw powszednich, i zakony ich stały się w czasach późniejszych raczej przytuliskiem dla szlachty wogóle. Zakon Templarjuszy obwiniono nawet o to, że utworzył sobie własną religję i pod wpływem ducha wschodniego wyparł się w swym wyznaniu Chrystusa.

Dalszy prąd to prąd naukowy. Rozpoczęło się wykształcanie myśli, abstrakcyjnej ogólności. Już owe bractwa o wspólnym celu, któremu członkowie byli podporządkowani, wskazują na to, że zaczęła nabierać znaczenia ogólność, która stopniowo dochodziła właśnie do poczucia swej siły. Myśl zwróciła się naprzód do teologji, która stała się teraz filozofją pod nazwą teologji scholastycznej. Albowiem filozofja i teologja mają boskość jako przedmiot wspólny, ponieważ zaś teologja kościelna jest ustalonym dogmatem, więc powstał prąd do usprawiedliwienia tej treści dla myśli. Słynny scholastyk Anzelm powiada: „Jeżeli się doszło do wiary, to niedbalstwem jest nieprzekonanie się myślą o treści wiary". Ale w ten sposób myśl nie była wolna, gdyż treść była dana: dowodzenie tej treści stało się kierunkiem filozofji. Myśl jednak prowadziła do mnóstwa określeń, które nie były bezpośrednio wytworzone przez dogmat, i o ile kościół nie postawił nic wyższego, wolno było o to się spierać. Filozofja nazywała się wprawdzie *ancilla fidei*, gdyż była poddana ustalonej treści wiary; ale musiało się zdarzać, że przejawiało się przeciwieństwo między myślą a wiarą. O ile dotąd Europa stanowiła naogół widownię walk rycerskich, waśni i turniejów, o tyle była teraz również widownią turniejów myśli. Rzecz nie do wiary, jak daleko doprowadzono abstrakcyjne formy myślenia i jak wielka była zręczność jednostek w poruszaniu się w nich. Te turnieje myślowe najsilniej we Francji były wyprowadzane na widok publiczny i dla rozrywki (spierano się

bowiem nie o same doktryny dogmatyczne, lecz tylko o formy), były tam też najbardziej rozwinięte. Francję zaczęto wówczas uważać wogóle za ośrodek chrześcijan; stamtąd wyszły pierwsze pochody krzyżowe i dokonane były przez wojska francuskie; tam chronili się papieże w swych walkach z cesarzami niemieckiemi i z neapolitańskiemi oraz sycylijskiemi książętami normandzkiemi i tam zakładali przez pewien czas stałe swe siedziby. — Widzimy też w tym okresie po pochodach krzyżowych już początki sztuki, malarstwa; już w czasie pochodów wytworzyła się swoista poezja. Duch, nie mogąc znaleźć ukojenia, układał sobie w wyobraźni piękniejsze wytwory w sposób spokojniejszy i swobodniejszy, niż je przedstawiała rzeczywistość.

ROZDZIAŁ TRZECI.

Przejście ustroju feudalnego w monarchję.

Wymienione prądy w kierunku ogólności miały w części charakter podmiotowy, w części teoretyczny. Teraz zaś mamy przyjrzeć się bliżej praktycznym prądom w państwie. Postęp posiada tę stronę negatywną, że polega na złamaniu samowoli podmiotowej i rozdrobnienia władzy; stroną afirmatywną jest powstawanie władzy najwyższej, która jest wspólną, samej władzy państwowej, której podwładni otrzymują równe prawa i gdzie wola poszczególna poddana jest celowi substancjalnemu. Jest to postęp od ustroju feudalnego do monarchji. Zasadą ustroju feudalnego jest zewnętrzna władza jednostek, książąt, dynastów bez zasady prawnej samej w sobie; są oni wasalami wyższego księcia, lennodawcy, względem którego mają zobowiązania, ale czy je spełniają, to zależy od tego, czy on ich może do tego zmusić swą władzą, swym charakterem lub też łaskami, — jakoż i owe prawa lennodawcy same są tylko wynikiem, zdobytym siłą, którego wykonanie i spełnienie znowu tylko nieustanną siłą utrzymane być może. Zasada monarchiczna jest również władzą naczelną, ale nad takiemi, którzy nie mają samodzielnej mocy dla swej samowoli, gdzie już samowola nie przeciwstawia się samowoli; albowiem władza naczelna monarchji jest istotną władzą państwową i posiada w sobie substancjalny prawny cel. Państwo feudalne jest poliarchją: są tu sami panowie i niewolnicy; natomiast w monarchji jeden jest tylko panem a nikt niewolnikiem, gdyż monarchja pokonała niewolnictwo i panuje w niej prawo i ustawa; i w niej powstaje rzeczywista wolność. W monarchji pokonywa się zatym samowolę jednostek i ustanawia się zbiorową istotę panowania. Sprawą sporną jest, czy przy przełamywaniu tego rozdrobnienia lub przy oporze działa zamiar prawa czy tylko zamiar samowoli. Opór przeciwko naczelnej władzy królewskiej zwie się wolnością i podnoszony bywa jako zgodny z prawem i szlachetny, o ile ma się na myśli tylko samowolę. Ale przez samowolną władzę zbiorową jednostek tworzy się jednak istotę zbiorową; w porównaniu ze stanem, gdzie każdy poszczególny punkt jest miejscem samowoli przemocy, jest tu znacznie mniej punktów, które znoszą przemoc samowoli. Wielki obszar powoduje powszechne skłonności do skupienia, a rządzący w obrębie tych skłonności są równocześnie posłuszni: wasalowie stają się urzędnikami państwowemi, którzy mają wykonywać prawa, dotyczące porządku państwowego. Ponieważ jednak monarchja powstaje z feudalizmu, więc nosi z początku na sobie jego charakter. Jednostki przechodzą od przywilejów osobistych do stanów i korporacji; wasale są potężni tylko przez skupienie, jako stan; w przeciwieństwie do nich miasta tworzą potęgę w gminach. W ten sposób potęga panującego nie może już być samowolną tylko. Wymaga ona zgody stanów i korporacji, i jeżeli panujący pragnie ją posiąść, musi koniecznie chcieć sprawiedliwości i słuszności.

Widzimy, jak teraz powstają państwa, gdy tymczasem władztwo feudalne nie zna państw. Przejście od niego do monarchji dokonywa się w trojaki sposób:

1. gdy lennodawca staje się panem nad swemi niezależnemi wasalami, gdy pokonywa ich władzę odrębną i wynosi się na jedynego władcę;

2. gdy książęta wyzwalają się całkowicie od stosunku lennego i sami stają się panującemi nad niektóremi państwami;

3. gdy najwyższy lennodawca w sposób bardziej pokojowy łączy poszczególne władztwa z poszczególnym własnym i tak staje się panującym nad całością.

Przejścia dziejowe niezawsze są coprawda tak czyste, jak je tu przedstawiono, często zachodzi kilka równocześnie; ale jedno lub drugie zawsze przeważa. Rzecz główna, że dla takich wytworów państwowych podstawą i założeniem są odrębne narody. Istnieją odrębne narody, które stanowią z pochodzenia jedność i mają bezwzględną skłonność do wytworzenia państwa. Nie wszystkim udało się osiągnąć tę spójnię państwową; powinniśmy je teraz rozpatrzeć pod tym względem poszczególnie.

Co się tyczy przedewszystkim cesarstwa rzymskiego, to związek Niemiec i Włoch wypływa z wyobrażenia cesarstwa; panowanie świeckie powinno było w związku z duchownym wytworzyć całość, ale stosunek ten stanowił raczej zawsze walkę, niż doszedł rzeczywiście do skutku. W Niemczech i Włoszech przejście od stosunku feudalnego do monarchji dokonało się w ten sposób, że stosunek feudalny był całkowicie wyparty; wasale stali się samodzielnemi monarchami.

W Niemczech istniała zawsze wielka różnorodność plemion, Szwabów, Bawarów, Franków, Turyngijczyków, Sasów, Burgundów; prócz tego byli Słowianie w Czechach, zgermanizowani Słowianie w Meklemburgji, Brandenburgji, części Saksonji i Austrji; tak iż nie mogła się wytworzyć taka spójność jak we Francji. Podobny stosunek był we Włoszech. Longobardowie usadowili się tam, gdy tymczasem Grecy posiadali jeszcze Ekzarchat i Włochy Dolne; następnie, w Dolnych Włoszech utworzyli własne państwo Normanowie, a Sa-

raceni władali przez pewien czas nad Sycylją. Po upadku Hohensztaufów powszechna ciemnota zatryumfowała w Niemczech, które rozpadły się na wiele ośrodków rządów despotycznych. Maksymą elektorów było wybieranie na cesarzów tylko słabych książąt, co więcej, sprzedawali oni godność cesarską cudzoziemcom. Tak znikła w istocie jednia państwa. Utworzyło się mnóstwo punktów, z których każdy był państwem łupieskim: prawo feudalne rozpętało się w rozbójnictwo i łupiestwo, i potężni książęta utrwalili się jako panujący. Po bezkrólewiu wybrano na cesarza hrabiego Habsburga, i ród Habsburgów zajmował odtąd z małemi przerwami tron cesarski. Cesarze ci zeszli do starań o zapewnienie potęgi swemu domowi, ponieważ książęta nie chcieli im zgoła udzielić potęgi państwowej. — Owa zupełna anarchja była jednak w końcu złamana przez zrzeszenia dla celów powszechnych. Pomniejszemi zrzeszeniami były już same miasta; ale teraz utworzyły się związki miast we wspólnym interesie przeciwko łupiestwu: tak więc związek Hanzeatycki na północy, Reński — z miast wzdłuż Renu, Szwabski związek miast. Wszystkie związki były wymierzone przeciwko dynastom, i nawet książęta przystępowali do miast, aby przeciwdziałać stanowi rozterki i przywrócić powszechny pokój obywatelski. Jaki stan był w państwie feudalnym, widać ze słynnego zrzeszenia sądów karnych: było to sądownictwo prywatne, które pod nazwą trybunałów tajnych (*Fehmgericht*) odbywało zamknięte posiedzenia; siedzibę miało szczególnie w północno-zachodnich Niemczech. Utworzyło się także swoiste stowarzyszenie chłopskie. W Niemczech chłopi byli poddanemi: wielu z nich uciekło do miast lub osiedliło się w pobliżu miast jako wolni; w Szwajcarji zaś utworzyło się bractwo chłopskie. Chłopi z Uri, Szwycu, Unterwaldenu byli podwładni cesarskim wójtom, gdyż wójtostwa te nie były własnością prywatną, lecz urzędami państwowemi; Habsburgowie zaś usiłowali je zamienić na własność dworu. Chłopi z oszczepami wyszli zwycięsko z walki przeciwko opancerzonej, w lancę i miecz uzbrojonej

i w turniejach rycersko zaprawionej szlachcie i jej uroszczeniom. Później, przeciwko owej przewadze uzbrojenia wynaleziono jeszcze inny środek techniczny, — proch strzelniczy. Ludzkość go potrzebowała, a więc się zjawił. Był to główny środek do wyzwolenia od przemocy fizycznej i do zrównania stanów. Wraz z różnicą w broni znikła też różnica między panami a niewolnikami. Proch strzelniczy złamał nawet siłę grodów, i oto grody i zamki tracą swe znaczenie. Można wprawdzie żałować upadku czy obniżenia wartości odwagi osobistej (najodważniejszy, najszlachetniejszy człowiek może być przez jakiegoś łotra zastrzelony zdaleka, z kąta); ale proch strzelniczy uczynił rzeczą główną raczej odwagę rozumną, rozważną, męstwo duchowe. Tylko dzięki temu środkowi powstać mogła wyższa odwaga, odwaga bez osobistej namiętności; przy użyciu bowiem broni palnej strzela się w ogół, w oderwanego wroga a nie mierzy się w poszczególne osoby. Wojownik idzie spokojnie przeciwko niebezpieczeństwu śmierci, poświęcając się dla ogółu, i to jest właśnie męstwem narodów ucywilizowanych, że nie pokładają swej siły jedynie w dłoni, lecz przedewszystkim w rozsądku, w dowództwie, w charakterze dowódców oraz tak samo, jak u starożytnych, w spójni i świadomości całości.

We Włoszech, jak się rzekło, powtarza się to samo zjawisko, które widzieliśmy w Niemczech, mianowicie, że poszczególne punkty doszły do samodzielności. Wojowanie stało się tam dzięki kondotjerom formalnym rzemiosłem. Miasta musiały dbać o swoje rzemiosła i dlatego przyjęły na służbę żołdaków, których dowódcy stawali się często dynastami; Franciszek Sforza stał się nawet księciem medjolańskim. We Florencji panującemi byli Medyceusze, rodzina kupiecka. Większe miasta Włoch podbijały sobie mnóstwo mniejszych oraz dynastów. Tak samo utworzył się obszar papieski. I tutaj niezliczona moc dynastów uczyniła się niezależną; stopniowo wszyscy zostali pokonani przez państwo papieskie. O ile do tego podboju w znaczeniu moralnym istniało bezwzględne prawo, widać ze słynnego pisma Macchiavellego „Książę". Odtrącano często tę książkę ze wstrętem, jako przepełnioną najokrutniejszym tyrańskiem, ale w wysokim zrozumieniu konieczności utworzenia państwa Macchiavelli postawił zasady, według których w owych okolicznościach musiano tworzyć państwa. Poszczególnych panujących i państwa musiano zgnieść bezwzględnie, i jeżeli środków, które on podaje jako jedyne i w zupełności uprawnione, nie możemy pogodzić z naszemi pojęciami o wolności, bo do środków tych należą najbezwzględniejszy gwałt, wszystkie rodzaje oszustwa, mordu i t. d., to przecież przyznać musimy, że do dynastów, którzy mieli być zrzuceni, można się było zabrać tylko w ten sposób, gdyż były im wręcz właściwe nieugięty brak sumienia i zupełna nikczemność.

We Francji nastąpił wypadek przeciwny, niż w Niemczech i Włoszech. Przez wiele stuleci królowie francuscy posiadali tylko bardzo szczupły obszar, tak iż wielu z podwładnych im wasalów było potężniejszych, niż oni sami; ale rzeczą bardzo korzystną dla godności królewskiej we Francji było to, że ustanowiono ją jako dziedziczną. Zyskała też na powadze dzięki temu, że korporacje i miasta dawały królowi do zatwierdzenia swe prawa i przywileje, i coraz częstsze bywało odwoływanie się do najwyższej izby lennej, do izby perów, złożonej z dwunastu członków. Dzięki temu król uzyskał tę powagę, że u niego szukać należy obrony przed gnębicielami. Co jednak istotnie dopomogło królowi do uzyskania powagi nawet wobec potężnych wasalów, to wzrastająca potęga domu; w różnorodny sposób, przez dziedzictwo, małżeństwo, przez siłę oręża i t. d. królowie doszli do posiadania wielu hrabstw i kilku księstw. Książęta normandzcy stali się jednak królami angielskiemi, i w ten sposób wobec Francji stanęła silna potęga, dla której przez Normandję otwarte było wnętrze kraju. Tak samo pozostały potężne księstwa; ale mimo to król nie był wyłącznie lennodawcą, jak cesarze niemieccy, lecz stał się także panem kraju: miał pod sobą mnóstwo baronów i miast, które podlegały jego bezpośredniej władzy sądowej, a Ludwik IX wprowadził powszechnie odwo-

ływanie się do królewskiej izby sądowej. Miasta podniosły się do wyższego znaczenia. Jeżeli np. król potrzebował pieniędzy, a wszystkie środki, jak podatki i wymuszone kontrybucje wszelkiego rodzaju były wyczerpane, zwracał się do miast i traktował z niemi poszczególnie. Filip Piękny był pierwszy, który w r. 1302 zwołał przedstawicieli miast, jako stan trzeci, na zgromadzenie duchowieństwa i baronów. Chodziło, oczywiście, tylko o powagę króla i podatki, ale stany osiągnęły bądź co bądź znaczenie i moc w państwie, a w ten sposób i wpływ na prawodawstwo. Szczególnie znamienny jest fakt, że królowie Francji głosili, iż poddani chłopi mogą w ich koronie wykupywać się za małe pieniądze. W ten sposób królowie Francji doszli w bardzo krótkim czasie do wielkiej potęgi, a rozkwit poezji dzięki trubadurom, tudzież rozwój teologji scholastycznej, której właściwym ośrodkiem był Paryż, nadały Francji kulturę, którą górowała nad innemi państwami europejskiemi i zdobyła dla Francji poważanie za granicą.

Anglja, jakeśmy już przy sposobności wzmiankowali, była podbita przez Wilhelma Zdobywcę, księcia Normandji. Wilhelm wprowadził tam państwo lennicze i podzielił królestwo na dobra lenne, które nadawał prawie wyłącznie swoim Normanom. Sam zachował sobie znaczne majątki koronne; wasale byli zobowiązani występować na wojnę i zasiadać w sądzie; król był opiekunem małoletnich pomiędzy swemi wasalami: mogli oni zawierać małżeństwa tylko po otrzymaniu jego zgody. Dopiero stopniowo doszli baronowie i miasta do znaczenia. Osiągnęli wielką wagę szczególnie przy sporach i walkach o tron. Gdy ucisk i żądania ze strony króla stały się zbyt wielkie, doszło do niesnasek, a nawet do wojny: baronowie zmusili króla Jana do przysięgi na *magna charta*, podstawę wolności angielskiej, t. zn. w szczególności przywileje szlachty. Pomiędzy temi wolnościami górowała sądownicza: żadnemu Anglikowi nie wolno odebrać wolności osoby, majątku lub życia bez wyroku sądowego przez równych mu wydanego. Następnie, każdy powinien był posiadać wolność rozporządzania swoją własnością. Dalej, król nie powinien był nakładać żadnych podatków bez zgody arcybiskupów, biskupów, hrabiów i baronów. Wnet i miasta, popierane przez królów przeciwko baronom, podniosły się do trzeciego stanu i do przedstawicielstwa gminnego. Mimo to król był jeszcze bardzo potężny, jeżeli posiadał moc charakteru; jego dobra koronne zyskiwały mu należną powagę; później jednak były stopniowo rozprzedane, rozdarowane, tak iż doszło do tego, że król otrzymywał zasiłki od parlamentu.

Nie poruszamy tu bliżej szczegółów i historji wcielenia księstw do państwa ani niezgód i walk przy takich wcieleniach. To tylko należy jeszcze powiedzieć, że gdy wskutek osłabienia ustroju lenniczego królowie doszli do większej potęgi, używali jej wzajemnie w interesie swej władzy tylko. Tak Francja i Anglja prowadziły przeciwko sobie stuletnie wojny. Królowie usiłowali zawsze czynić zdobycze nazewnątrz; miasta, które po większej części musiały dźwigać ciężary i podatki, sprzeciwiały się temu, i królowie, aby je zjednać, przyznawali im znaczne przywileje.

Przy wszystkich tych waśniach papieże usiłowali okazać swą powagę, ale sprawa utworzenia państwa tak górowała, że papieże w swym interesie powagi absolutnej mało mogli tu zdziałać. Książęta i narody nie zwracali uwagi na nawoływania papieży, wzywające ich do nowych pochodów krzyżowych. Cesarz Ludwik wdał się w dowody z Arystotelesa, biblji i prawa rzymskiego przeciwko uroszczeniom tronu papieskiego, elektorzy zaś na zjeździe renzeńskim w r. 1338, a jeszcze dobitniej na sejmie frankfurckim, ogłosili, że bronić będą swobód i tradycji państwa i że przy wyborze rzymskiego króla albo cesarza nie potrzeba zatwierdzenia papieskiego. Tak samo już w roku 1302 podczas sporu papieża Bonifacego z Filipem Pięknym zgromadzenie państwowe, które Filip był zwołał, oświadczyło się przeciw papieżowi, gdyż państwa i gminy doszły do świadomości, że są czymś samoistnym. — Wiele przyczyn złożyło się na to, aby osłabić powagę papieską: wielka schizma kościoła, która postawiła

w wątpliwość nieomylność papieża, wywołała uchwały soborów kościelnych w Kościenicy i Bazylei, które postawiły się nad papieżem i przeto składały i mianowały papieży. Wiele prób przeciwko układowi kościelnemu uświęciło potrzebę reformacji. Arnold z Brescii, Wiklef, Huss walczyli z powodzeniem przeciwko apostolstwu chrystusowemu papieża i grubym nadużyciom hierarchji. Próby te jednak były zawsze czymś częściowym. Z jednej strony czas nie był jeszcze dość dojrzały, z drugiej — mężowie owi nie uchwycili sprawy w jej rdzeniu, lecz — zwłaszcza dwaj ostatni — zwracali się do naukowej strony dogmatu, co nie mogło w takim stopniu obudzić zainteresowania ludu.

Więcej jednak, niż to, przeciwstawiało się zasadzie kościelnej, jakeśmy zaznaczyli, rozpoczynające się tworzenie państwa: przed ludźmi świeckiemi otworzył się cel powszechny, coś w sobie zupełnie usprawiedliwionego, a temu celowi powszechności poddała się wola, pożądanie, chęć jednostki. Surowość samolubnego, na swej odrębności opartego serca,— tego sękatego dębowego serca uczuciowości giermańskiej— została przez straszliwą karność średniowiecza złamana i skruszona. Dwiema żelaznemi rózgami tej karności były kościół i poddaństwo. Kościół doprowadził uczucie do granic, przeprowadził ducha przez najsurowszą niewolę, tak iż dusza nie władała już sobą; ale nie zniżył jej do indyjskiej martwoty, albowiem chrześcijaństwo jest w sobie zasadą ducha i posiada samo nieskończoną prężność. Tak samo poddaństwo, przy którym ciało nie stanowi własności człowieka, lecz należy do innego, przewlokło ludzkość poprzez całą ohydę niewoli i rozpętanej żądzy, a niewola ta rozbiła się o siebie samą. Ludzkość została wyzwolona nie tyle z niewoli, ile raczej dzięki niewoli. Albowiem nieokrzesanie, żądza, niesprawiedliwość są złem, człowiek, opanowany przez nie, jest niezdolny do moralności i religijności, a od owych właśnie gwałtownych żądz wyzwoliła człowieka karność. Kościół wytrzymał walkę z dzikością surowej zmysłowości w ten sam dziki terorystyczny sposób, rzucił ją na ziemię siłą okropności piekielnych i trzymał ją bezustannie w uległości, aby dzikiego ducha doprowadzić do stępienia i poskromić do spokoju. W dogmatyce powiedziane jest, że tę walkę każdy człowiek koniecznie przejść musi, gdyż jest z przyrodzenia zły, a dopiero przechodząc przez rozterkę wewnętrzną, dociera do pewności pojednania. Jeżeli się z jednej strony na to zgodzimy, to z drugiej powiedzieć trzeba, że forma walki jest bardzo zmieniona, gdy podstawa jest inna i pojednanie dokonywa się w rzeczywistości. Droga męki wówczas odpada (zjawia się wprawdzie później, ale w całkiem innej postaci), albowiem wraz z ocknieniem świadomości człowiek znajduje się w żywiole stanu moralnego. Moment przeczenia jest, oczywiście, konieczny u człowieka, ale otrzymał teraz spokojną formę wychowania, a przeto cała okropność walki wewnętrznej ginie.

Ludzkość osiągnęła poczucie rzeczywistego pojednania ducha w nim samym, a dobre sumienie — w swojej rzeczywistości, w życiu świeckim. Duch ludzki stanął na własnych nogach. W tym osiągniętym samopoczuciu człowieka nie tkwi bunt przeciwko bóstwu, lecz zjawia się w nim lepsza podmiotowość, która odczuwa w sobie bóstwo, przeniknięta jest istnością i czynność swoją skierowuje na powszechne cele rozumności i piękna.

Sztuka i nauka jako rozwiązanie średniowiecza.

Rozjaśnia się dla ludzkości niebo ducha. Z ukojeniem świata w porządku państwowym, któryśmy ujrzeli, połączony był dalszy jeszcze, konkretniejszy wzlot ducha do szlachetniejszej ludzkości. Rozstano się z grobem, z martwotą ducha i zaświatem. Zasada Tego, która pchała świat do pochodów krzyżowych, rozwinęła się raczej w życiu świeckim samoistnie: duch rozwinął ją nazewnątrz i w tej zewnętrzności się pogrążył. Kościół jednakże pozostał i zachował ją w sobie; ale i tu się stało, że zasada ta pozostała przy kościele

nie jako cecha zewnętrzna w swej bezpośredniości, lecz była rozświetlona przez sztukę. Sztuka daje natchnienie, uduchowia tę zewnętrzność, tę wyłączną zmysłowość, za pomocą formy, która wyraża duszę, uczucie, ducha, tak iż zbożność nie ma przed sobą zmysłowego przedmiotu i jest korna nie względem samej tylko rzeczy, lecz względem czegoś w niej wyższego, formy pełnej duszy, która tam jest włożona przez ducha. — Jest to całkiem inna sprawa, czy duch ma przed sobą samą tylko rzecz, jak hostję jako taką albo jakiś kamień, drzewo, kiepski obraz, czy też obraz natchniony, piękne dzieło rzeźbiarskie, gdzie dusza z duszą, duch z duchem obcuje. Tam duch jest poza sobą, przywiązany do czegoś mu zgoła obcego, co jest zmysłowe, nieduchowe. Tutaj zaś zmysłowość jest pięknem, a forma duchowa — pierwiastkiem uduchawiającym i samą prawdą. Ale, z jednej strony, ta prawda, która się objawia, tkwi tylko w sposobie zmysłowości, a nie w odpowiadającej jej formie; a z drugiej strony, jeżeli religja ma być zależnością od czegoś w istocie poza nią będącego, od jakiejś rzeczy, to ten rodzaj religji nie znajduje zadowolenia w stosunku do piękna, lecz całkiem kiepskie, obrzydliwe, płytkie przedstawienia są dla niej tak samo celowe a nawet jeszcze bardziej celowe. Powiadają też, że prawdziwe arcydzieła, np. obrazy Madonny Rafaela, nie cieszą się czcią, nie otrzymują mnóstwa wotów, natomiast kiepskie obrazy są bardziej poszukiwane i są przedmiotem większego nabożeństwa i hojności; tymczasem tamte obrazy zbożność pomija, ponieważ czuje się przez nie wewnętrznie zniewoloną i poruszoną; takie zaś wymagania są czymś obcym tam, gdzie chodzi tylko o uczucie oddanego przywiązania i zależnego ograniczenia. — W ten sposób sztuka wystąpiła już poza zasadę kościelną. Ponieważ jednak posiada tylko zmysłowe objawy, więc uchodzi zrazu za coś niewinnego. Dlatego kościół szedł z nią razem, ale później odrzekł się od wolnego ducha, z którego wyszła sztuka, gdy duch wzniósł się do myśli i nauki.

Albowiem podtrzymywana i podnoszona była sztuka —

po drugie — przez poznawanie starożytności (nazwa *humaniora* jest bardzo znamienna, gdyż w owych dziełach starożytności czci się sprawy ludzkie i kulturę człowieka), przez to Zachód zapoznał się z prawdziwą, wiekuistą stroną ludzkiej działalności. Zewnętrznie to odżycie nauki spowodowane zostało przez upadek cesarstwa bizantyjskiego. Mnóstwo Greków uciekło na Zachód i zaniosło tam literaturę grecką; a przynosili z sobą nietylko znajomość języka greckiego, lecz również same dzieła greckie. Bardzo niewiele z tego zachowało się w klasztorach, a znajomość mowy greckiej prawie nie istniała; z literaturą rzymską sprawa miała się inaczej, panowały tu dawne tradycje: Wirgiljusz uchodził za wielkiego czarownika (u Dantego jest przewodnikiem po piekle i czyśćcu). Dzięki wpływowi Greków odżyła teraz dawna literatura grecka; Zachód stał się zdolnym do korzystania z niej i do uznania; ukazały się całkiem inne postaci, inna cnota, niż ta, którą znał dotychczas; otrzymał całkiem inny miernik dla tego, co należało czcić, chwalić i naśladować. Grecy stawiali w swych dziełach całkiem inne przykazania moralne, niż znał Zachód; na miejsce scholastycznego formalizmu wstąpiła całkiem inna treść: poznano na Zachodzie Platona, a w nim odkryto nowy świat ludzki. Nowe wyobrażenia znalazły główny środek rozkrzewienia w wynalezionej właśnie sztuce drukarskiej, która, jak i proch strzelniczy, odpowiada charakterowi współczesnemu i zaspokoiła potrzebę obcowania z sobą w sposób idealny. O ile w studjach nad autorami starożytnemi objawiała się miłość dla ludzkich czynów i cnót, kościół nie widział w tym nic złego, i nie dostrzegł, że w owych obcych dziełach wystąpiła przeciwko niemu całkiem obca zasada.

Trzecim głównym zjawiskiem, o którym należy wspomnieć, byłoby owo parcie ducha nazewnątrz, owa żądza człowieka poznania swej ziemi. Duch rycerski portugalskich i hiszpańskich bohaterów morza odkrył nową drogę do Indji Wschodnich i Ameryki. I ten postęp dokonał się jeszcze w obrębie kościoła. Kolumb miał też szczególnie

religijny cel: skarby bogatych krajów indyjskich, które dopiero miały być odkryte, winny były, jego zdaniem, być obrócone na nowy pochód krzyżowy, a mieszkańcy tych krajów mieli być nawróceni na chrześcijaństwo. Człowiek poznał, że ziemia jest okrągła, a więc dla niego ograniczona, a żegludze przydał się nowy środek techniczny igły magnesowej, dzięki czemu przestała być tylko żeglugą przybrzeżną: jeżeli istnieje potrzeba, zjawia się technika.

Te trzy fakty tak zwanego Odrodzenia nauk, rozkwitu sztuk pięknych i odkrycia Ameryki oraz drogi do Indji Wschodnich porównać można z zorzą poranną, która po długotrwałych burzach zapowiada po raz pierwszy piękny dzień. Ten dzień to dzień ogólności, który wdziera się nareszcie po długiej, obfitej w skutki i strasznej nocy średniowiecza, dzień, który się wyróżnia nauką, sztuką i popędem do odkryć, to znaczy najszlachetniejszym i najwyższym pierwiastkiem, jaki przedstawia wyzwolony przez chrześcijaństwo i emancypowany przez kościół duch ludzki, jako swą wiekuistą i prawdziwą treść.

KSIĘGA TRZECIA.

Czasy nowożytne.

Doszliśmy więc do trzeciego okresu państwa germańskiego i wkraczamy przeto w trzeci okres ducha, który uświadamia siebie jako wolnego, gdyż chce prawdy, wieczności, ogólności samej dla siebie i przez się.

W tym trzecim okresie poczynić znowu należy trzy podziały. Naprzód rozważyć musimy reformację jako taką, słońce, rozświetlające wszystko a następujące po owej zorzy porannej w końcu średniowiecza, dalej, rozwój stosunków po reformacji i wreszcie czasy nowożytne od końca osiemnastego stulecia.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Reformacja.

Reformacja powstała z zepsucia kościoła. Zepsucie kościoła nie jest przypadkowe, nie jest tylko nadużyciem gwałtu i panowania. Nadużycie — to zwykły sposób nazywania zepsucia; robi się założenie, że podstawa jest dobra, sprawa sama bez braku, ale namiętności, interesy podmiotowe, wogóle przypadkowa wola ludzi używały owego dobra jako środka dla siebie, i chodzi tylko o to, aby te przypadkowe

rzeczy usunąć. Przy takim wyobrażeniu sprawa zostaje uratowana, a zło usuwa się, jako coś dla niej zewnętrznego. Ale jeżeli sprawa nadużywana jest w sposób przypadkowy, to jest to tylko rzecz poszczególna, a czymś całkiem innym jest powszechne wielkie zło w sprawie tak wielkiej i powszechnej, jaką jest kościół. — Zepsucie kościoła rozwinęło się z niego samego; ma ono swą zasadę w tym, że To jako strona zmysłowa w nim, zewnętrzność jako taka znajduje się w jego obrębie (rozświetlenie go przez sztukę nie wystarcza). Wyższa zasada, duch świata wyłączył już z kościoła duchowość; kościół nie bierze w niej udziału i nie zajmuje się nią; zachowuje w ten sposób To; jest to zmysłowa bezpośrednia podmiotowość, która nie została rozświetlona przez kościół w duchową. — Od tej pory kościół ustępuje przed duchem świata; duch go przewyższył, gdyż przybył po to, aby uświadomić zmysłowość jako zmysłowość, zewnętrzność jako zewnętrzność, aby w skończoności być czynnym w sposób skończony i przy tej właśnie czynności pozostać przy sobie jako ważna usprawiedliwiona podmiotowość.

Takie przeznaczenie, należące w zasadzie do kościoła, rozwija się w nim z konieczności jako zepsucie, kiedy kościół nie spotyka już oporu, kiedy się utrwalił. Wówczas wyzwalają się żywioły i spełniają swe powołanie. Otóż ta zewnętrzność w obrębie samego kościoła staje się złem i zepsuciem i rozwija się jako przeczenie w jego łonie. — Formami tego zepsucia są różnorodne stosunki, w których znajduje się sam kościół, i dlatego ten moment do nich przenika.

W takiej pobożności tkwi wogóle zabobon, przywiązanie do zmysłowości, do pospolitego przedmiotu, — w najróżniejszych postaciach: — niewolnictwo względem powagi, gdyż duch tkwiący w przedmiocie a poza sobą, jest niewolny, jest przytwierdzony poza sobą; — wiara w cuda, najbezmyślniejsza i najniedorzeczniejsza, bowiem bóstwo pojmowane jest jako istniejące w całkiem jednostkowy i skończony sposób dla skończonych i poszczególnych celów; — dalej, żądza panowania, rozpusta, całe zepsucie nieokrzesania i prostactwa,

obłuda, oszustwo — wszystko to objawia się w kościele; zmysłowość bowiem wogóle nie jest w nim hamowana i kształcona przez rozsądek; wyzwoliła się i to w sposób brutalny, dziki. — Z drugiej strony, cnota kościoła, jako zaprzeczająca zmysłowości, jest tylko abstrakcyjno-negatywną; nie potrafi być w niej cnotliwą i przeto jest tylko uciekającą, wyrzekającą się, nieżywą w rzeczywistości.

Te przeciwieństwa w obrębie kościoła, — nieokrzesana występność i żądza oraz poświęcająca wszystko wzniosłość duszy, — stają się jeszcze silniejsze wskutek energji, do jakiej się teraz poczuwa człowiek w swej sile podmiotowej względem rzeczy zewnętrznych, w przyrodzie, gdzie czuje się wolnym i zdobywa dla siebie w ten sposób prawo bezwzględne. — Kościół, który ma wybawić dusze od zguby, czyni samo to wybawienie środkiem zewnętrznym i zniża się teraz do osiągania tego w sposób zewnętrzny. Odpuszczenie grzechów, najwyższe zaspokojenie, jakiego szuka dusza, aby być pewną swego pojednania z Bogiem, rzecz najgłębszą i najwewnętrzniejszą daje się człowiekowi w sposób najzewnętrzniejszy, najlekkomyślniejszy, — mianowicie za pomocą kupna za pieniądze, a równocześnie dzieje się to dla najzewnętrzniejszych celów rozrzutności. Coprawda, celem jest także budowa kościoła Piotra, wspaniałej budowli chrześcijańskiej w ośrodku religji. Ale jak arcydzieło arcydzieł wszystkich, Atena i jej świątynia w Atenach są wzniesione za pieniądze sprzymierzeńców Aten i przyprawiają to miasto o utratę sprzymierzeńców i potęgi, tak wykonanie tego kościoła św. Piotra i Sąd Ostateczny Michała Anioła w kaplicy papieskiej stają się sądem ostatecznym i obaleniem tej dumnej budowli.

Dokonać tego obalenia ma z prostego, naiwnego serca dawna i nawskroś zaufania godna serdeczność narodu niemieckiego. Gdy reszta świata wyjeżdża do Indji Wschodnich, Ameryki, aby zdobywać bogactwa, zakładać mocarstwo światowe, którego granice mają obejmować całą ziemię i gdzie słońce nigdy nie zachodzi, zwyczajny mnich

znajduje To, czego poszukiwało ongi chrześcijaństwo w ziemskim, kamiennym grobie, — znajduje to w głębszym grobie absolutnej idealności wszelkiej zmysłowości i zewnętrzności, w duchu i wskazuje to w sercu, które nieskończenie zgorszone dokonanym podporządkowaniem zewnętrzności potrzebie wewnętrznej, poznaje, prześladuje i obala to wypaczenie absolutnego stosunku prawdy we wszystkich poszczególnych rysach. Prostą naukę Lutra stanowi zasada, że To, nieskończona podmiotowość, t. j. prawdziwa duchowość, Chrystus, w żadnym razie nie jest obecny i rzeczywisty w sposób zewnętrzny, lecz jako duchowość wogóle osiągany bywa tylko w pojednaniu z Bogiem — w wierze i oddaniu. Te dwa wyrazy mówią wszystko. Nie jest to świadomość zmysłowej rzeczy jako Boga ani czegoś wyłącznie wyobrażonego, co nie jest rzeczywiste i obecne, lecz pewnej rzeczywistości, która nie jest zmysłowa. To usunięcie zewnętrzności odbudowuje wszystkie nauki i reformuje wszelki zabobon, w który przeszedł konsekwentnie kościół. Dotyczy to głównie nauki o czynach; albowiem czyny to coś dokonanego w jakikolwiek sposób nie w wierze, we własnym duchu, lecz zewnętrznie na podstawie powagi i t. d. Ale i wiara nie jest tylko pewnością rzeczy skończonych, pewnością, która należy tylko do skończonego podmiotu, jak np. wiara, że ten i ów istnieje i to lub owo powiedział, albo wiara, że synowie Izraela przeszli suchą nogą przez Czerwone Morze, że trąby pod murami Jerycho wywarły ten sam skutek, co nasze armaty,— albowiem choćby o tym wszystkim nie było żadnej wiadomości, nasza znajomość Boga nie byłaby przez to mniej zupełna, — nie jest to wogóle wiara w coś nieobecnego, dokonanego i przeszłego, lecz jest to podmiotowa pewność wieczności, prawdy istniejącej w sobie i dla siebie, prawdy o Bogu. O tej pewności powiada kościół luterański, że sprawia ją tylko duch święty, t. zn. pewność ta staje się udziałem osobnika nie na podstawie jego poszczególnej odrębności, lecz na podstawie jego istoty. — Doktryna luterańska jest przeto całkiem katolicka, ale bez tego wszystkiego, co wynika z owego

stosunku zewnętrzności, o ile kościół katolicki broni tej zewnętrzności. Luter nie mógł więc postąpić inaczej, tylko musiał nie ustępować w niczym w nauce o komunji, w której się wszystko ześrodkowuje. Nie mógł również zgodzić się z kościołem reformowanym, że Chrystus jest tylko pamiątką, wspomnieniem, lecz zgadzał się raczej z kościołem katolickim, że Chrystus jest czymś obecnym, w wierze, w duchu. Duch Chrystusa rzeczywiście wypełnia serce ludzkie, Chrystusa przyjmować należy nie tylko jako osobę dziejową, lecz człowiek ma z nim bezpośredni stosunek w duchu.

Skoro tedy jednostka wie, że wypełniona jest duchem bożym, wszystkie stosunki zewnętrzne odpadają; niema już teraz żadnej różnicy pomiędzy kapłanem a laikiem, niema jakiejś klasy, która wyłącznie posiadła treść prawdy oraz wszystkie duchowe i doczesne skarby kościoła; lecz tylko serce, czująca duchowość ludzka może i powinna dojść do posiadania prawdy, a podmiotowość ta należy do wszystkich ludzi. Każdy ma w sobie samym dokonać dzieła pojednania. — Duch podmiotowy powinien przejąć w siebie ducha prawdy i dać mu w sobie zamieszkać. Przez to osiągnięto absolutną głębię duszy, która należy do samej religji, oraz wolność w obrębie kościoła. Podmiotowość przybiera teraz treść przedmiotową, t. zn. naukę kościoła. W kościele luterańskim podmiotowość i pewność jednostki są tak samo niezbędne, jak przedmiotowość prawdy. Prawda nie jest dla luteran przedmiotem stworzonym, lecz każdy podmiot winien stać się prawdziwym, zrzekając się swej treści odrębnej na korzyść prawdy substancjalnej i pozyskując sobie prawdę na własność. Tak duch podmiotowy staje się wolnym w prawdzie, zaprzecza swej odrębności i dochodzi do samego siebie w swej prawdzie. Tak wolność chrześcijańska stała się rzeczywistą. Jeżeli podmiotowość umieszcza się w samym tylko uczuciu bez tej treści, pozostaje się wówczas przy samej tylko przyrodzonej woli.

W ten sposób rozwinięto nowy, ostatni sztandar,

koło którego gromadzą się narody, sztandar wolnego ducha, który pozostaje przy sobie, t. j. w prawdzie i tylko w niej. Jest to sztandar, pod którym służymy i który dźwigamy. Czasy od owej chwili aż do nas nie miały i nie mają do dokonania innego dzieła, tylko wdrożenie tej zasady światu ze strony formalnej, czyniąc samo pojednanie i prawdę przedmiotowemi. Do tworzenia wogóle należy forma; tworzenie jest czynnością formy ogólności, a tą jest myślenie wogóle. Prawo, własność, moralność, rząd, ustrój państwowy i t. d. muszą być w ogólny sposób określone, aby odpowiadały pojęciu wolnej woli i były rozumne. W ten tylko sposób duch prawdy może się objawiać w woli podmiotowej, w poszczególnej czynności woli; gdy napięcie wolnego ducha podmiotowego zdobywa się na formę ogólności, duch przedmiotowy może się zjawić. Należy to pojmować w tym sensie, że państwo oparte jest na religji. Państwa i prawa to nic innego, jeno objawy religji w stosunkach rzeczywistości.

Oto istotna treść reformacji: człowiek powołany jest przez siebie samego do tego, aby być wolnym.

Reformacja dotknęła z początku tylko poszczególnych stron zepsucia w kościele katolickim, Luter pragnął działać wspólnie z całym światem katolickim i wymagał soborów kościelnych. We wszystkich krajach znajdowali się zwolennicy jego twierdzeń. Jeżeli protestantom i luteranom zarzucano przesadę a nawet oszczerstwo w opisie zepsucia kościoła, to należy tylko posłuchać w tymże przedmiocie samych katolików, zwłaszcza w oficjalnych aktach soborów kościelnych. Ale protest Lutra, dotyczący z początku niewielu tylko punktów, rozszerzył się wkrótce na dogmaty, dotykał nie jednostek, lecz zwartych urządzeń, życia klasztornego, świeckiej władzy biskupów i t. d.; dotykał nietylko poszczególnych orzeczeń papieża i koncyljów, lecz całego sposobu wydawania takich uchwał wogóle, wreszcie powagi kościoła. Luter odrzucił tę powagę i postawił na jej miejsce biblję oraz świadectwo ducha ludzkiego. Że teraz sama biblja stała się podstawą kościoła chrześcijańskiego, fakt ten posiada ogromne zna-

czenie. Każdy powinien teraz móc się stamtąd sam pouczać, każdy — swe sumienie kształtować według tego źródła. Jest to ogromna zmiana zasady, cała tradycja i gmach kościoła staje się wątpliwym, a zasada powagi kościoła zostaje obalona. Przekład biblji, którego dokonał Luter, miał nieocenioną wartość dla narodu niemieckiego. Naród ten otrzymał przez to księgę ludową, jakiej żaden naród świata katolickiego nie posiada; mają one wprawdzie niezliczoną moc modlitewników, ale nie podstawową księgę dla pouczenia ludu. Mimo to podjęto w nowszych czasach spór o to, czy jest rzeczą celową dawać ludowi do ręki biblję; nad niektóremi stronami ujemnemi, jakie stąd płyną, przeważają znacznie ogromne korzyści; zewnętrzne dzieje, któreby mogły razić uczucie i rozsądek, duch religijny potrafi bardzo dobrze wyróżnić i trzymając się strony substancjalnej, pokonywa je. Choćby wreszcie księgi, które mają być ludowemi, nie były tak powierzchowne, jak są, to przecież w księdze dla ludu rzeczą konieczną jest, aby miała powagę jedynej. Ale nie jest to łatwe, bo jeżeli już się ułoży jakąś zresztą dobrą księgę, to każdy proboszcz znajdzie w niej coś do wytknięcia i układa lepszą. We Francji odczuwano bardzo potrzebę księgi dla ludu, wyznaczono za nią wielkie nagrody, ale z wyżej podanej przyczyny żadna nie doszła do skutku. Żeby księga dla ludu istniała, do tego potrzeba przedewszystkim, aby lud umiał czytać, co w krajach katolickich rzadko się zdarza.

Wskutek zaprzeczenia powagi kościoła, rozłam stał się konieczny. Sobór trydencki ustalił zasady kościoła katolickiego, a po tym soborze nie mogło już być mowy o połączeniu. Leibniz wdał się jeszcze z biskupem Bossuet w układy o połączeniu kościołów, ale sobór trydencki pozostaje niezwalczoną przeszkodą. Kościoły stały się względem siebie partjami, gdyż nawet w sprawie porządku świeckiego nastąpiła znamienna różnica. W krajach niekatolickich zniesiono klasztory i biskupstwa i nie uznawano ich praw własności; naukę zorganizowano inaczej, posty, dni święte zniesiono. Była więc i świecka reforma ze względu na

stan zewnętrzny, gdyż w wielu miejscach powstano również przeciwko władzy świeckiej. Nowochrzczeńcy wygnali w Monastyrze biskupa i urządzili własne panowanie, a chłopi powstawali tłumnie, aby wyzwolić się od ucisku, który nad niemi ciążył. Jednakże do przeobrażenia politycznego, jako wyniku reformacji kościelnej, świat jeszcze wówczas nie dojrzał. — Reformacja miała też wpływ istotny na kościół katolicki: ściągnął on silniej cugle i usunął to, co go najbardziej hańbą okrywało, najbardziej krzyczące nadużycia. Odrzucił wiele z tego, co leżało poza jego zasadami, a w czym do owej pory bez skrupułów współdziałał; kościół zatrzymał się: aż dotąd, ale nie dalej; rozstał się z rozkwitającą nauką, filozofją i literaturą humanistyczną i wkrótce miał sposobność objawić swą nieprzyjaźń względem spraw naukowych. Znakomity Kopernik odkrył, że ziemia i planety obracają się naokoło słońca, ale kościół oświadczył się przeciwko temu postępowi. Galileusz, który w pewnym djalogu wyłożył dowody za i przeciw nowemu odkryciu Kopernika (oczywiście w ten sposób, że oświadczył się za niemi), musiał za to przestępstwo błagać o przebaczenie na kolanach. Literatury greckiej nie uczyniono podstawą wykształcenia; wychowanie było oddane Jezuitom. — Tak duch świata katolickiego upada pod każdym względem.

Pytanie, na które należałoby teraz odpowiedzieć, byłoby takie: dlaczego reformacja ograniczyła się w swym rozwoju do niektórych tylko narodów, a nie przeniknęła do całego świata katolickiego. Reformacja wzeszła w Niemczech i była podjęta tylko przez czysto giermańskie narody, gdyż poza Niemcami zapuściła korzenie również w Skandynawji i Anglji. Romańskie zaś i słowiańskie narody trzymały się od niej zdala. Nawet Niemcy Południowe przyjęły reformę tylko częściowo, jakoż stosunki były tam wogóle niejasne. W Szwabji, Frankonji i Nadrenji było mnóstwo klasztorów i biskupstw jako też wolnych miast cesarskich, i z ich istnieniem wiązało się przyjęcie albo odrzucenie reformacji, wzmiankowaliśmy bowiem już poprzednio, że reforma była zmianą, sięgającą

zarazem do życia politycznego. Dalej, powaga ma znacznie większą siłę, niż się jest skłonnym przypuszczać. Istnieją pewne założenia, które są przyjmowane na podstawie powagi, i w ten sposób często powaga rozstrzygała za albo przeciw przyjęciu reformacji. W Austrji, Bawarji, Czechach reformacja uczyniła już była wielkie postępy, i mimo że się powiada: jeżeli prawda przeniknęła już do umysłów, nie może im być z powrotem odebrana, to jednak była tu zduszona przemocą oręża, podstępem lub namową. Narody słowiańskie były rolnicze. Stan taki sprowadza stosunek panów i niewolników. Przy rolnictwie przeważa działanie przyrody; ludzka zabiegliwość i podmiotowa czynność mniej naogół występuje przy tej pracy. Dlatego Słowianie powolniej i trudniej doszli do podstawowego uczucia jaźni podmiotowej, do świadomości ogółu, do tego, cośmy przedtym nazwali potęgą państwową, i nie mogli brać udziału we wschodzącej wolności. — Ale i do romańskich narodów, do Włoch, Hiszpanji, Portugalji, częściowo i Francji reformacja nie przeniknęła. Wiele zdziałać potrafiła przemoc zewnętrzna, ale nie można powoływać się jedynie na nią, gdyż jeżeli duch narodu czegoś wymaga, żadna przemoc go nie ujarzmi; nie można też o tych narodach powiedzieć, że zbywało im na kulturze, przeciwnie, przewyższali może Niemców pod tym względem. Tkwiło to raczej w podstawowym charakterze tych narodów, że reformacji nie przyjęły. Jakaż jest swoistość ich charakteru, która była przeszkodą dla wolności ducha? Czysta głębia narodu giermańskiego była właściwym podłożem dla wyzwolenia ducha, natomiast narody romańskie zachowały w najgłębszym pokładzie duszy, w świadomości ducha — rozdwojenie: powstały one ze zmieszania krwi rzymskiej i giermańskiej i zachowują wciąż w sobie te różnorodne pierwiastki. Niemiec nie może zaprzeczyć, że Francuzi, Włosi, Hiszpanie posiadają większą określoność charakteru, zdążają do trwałego celu (choćby jego przedmiotem było wyobrażenie fantastyczne) z zupełną świadomością i największym staraniem, przeprowadzają plan z wielkim rozmysłem i względem

określonych celów okazują największą energję. Francuzi nazywają Niemców *entiers*, całkowitemi, t. zn. upartemi; nie znają też głupiej oryginalności Anglików. Anglik posiada poczucie wolności w szczegółach i nie troszczy się o rozsądek, lecz przeciwnie, czuje się tym bardziej wolnym, im bardziej to, co czyni lub czynić może, przeciwne jest rozsądkowi, t. zn. przeciwne powszechnym wyznacznikom. Ale pozatym okazuje się też wnet u narodów romańskich ów przedział, owo przywiązanie do abstrakcji, a stąd brak całkowitości ducha, uczucia, które nazywamy sercem, brak tego rozmyślania o duchu samym w sobie, — i w gruncie narody te tkwią poza sobą. Wnętrze jest miejscem, którego głębi ich uczucie nie pojmuje, gdyż uległo określonym sprawom a pośród nich niema nieskończoności ducha. Wnętrze nie jest ich własne. Umieszczają je niejako poza sobą i są zadowoleni, że się kto inny tym zajmuje. Tym kimś innym, komu to powierzają, jest właśnie kościół. Zapewne, zajmują się tym sami również, ale ponieważ ta czynność nie jest ich własna, więc załatwiają się z tym w sposób zewnętrzny. *Eh bien*, powiada Napoleon, pójdziemy znowu na mszę, a wąsale moi będą mówili: to parol! Jest to główny rys tych narodów, rozdział spraw religijnych i świeckich, t. j. właściwego poczucia własnego; a podłoże tego rozdwojenia jest w samym wnętrzu, które straciło owo skupienie, ową najgłębszą spójnię. Religja katolicka nie ogarnia w istocie spraw świeckich, lecz religja pozostaje rzeczą obojętną po jednej stronie, a druga strona jest różna od niej i istnieje sama dla siebie. Oświeceni Francuzi mają przeto wstręt dla protestantyzmu, gdyż wydaje im się czymś pedantycznym, czymś smutnym, drobnostkowo moralnym, ponieważ duch i myślenie musiałyby się same zajmować religją, gdy tymczasem przy mszy i innych obrzędach nie potrzeba o tym myśleć, tylko ma się przed oczami imponujący zmysłowy obraz, przy którym można paplać bez uwagi, a przecież robi się, co potrzeba.

Mówiliśmy już wyżej o stosunku kościoła nowożytnego do życia świeckiego i teraz należy jeszcze

tylko podać szczegóły. — Rozwój i postęp ducha, począwszy od reformacji, polega na tym, że duch, uświadomiwszy sobie dzięki pośrednictwu, jakie zachodzi pomiędzy człowiekiem a Bogiem, swą wolność w pewności przebiegu przedmiotowego jako samej istoty boskiej, podchwytuje ten przebieg i powtarza go przez dalsze kształtowanie świata. Dzięki osiągniętemu pojednaniu dana jest świadomość, że świat jest zdolny do posiadania w sobie prawdy, gdy tymczasem poprzednio świat uchodził tylko za zły, niezdolny do dobra, które pozostawało zaświatem. Wiadomo teraz, że moralność i sprawiedliwość w państwie są też sprawami boskiemi i przykazaniami bożemi i co do treści niema nic wyższego ani świętszego. Wynika stąd, że małżeństwo nie stoi już niżej od bezżeństwa. Luter pojął żonę, aby pokazać, że czci małżeństwo, nie obawiając się oszczerstw, jakie stąd dla niego powstać mogły. Było jego obowiązkiem to uczynić, jak również spożywać mięso w piątek, aby dowieść, że takie rzeczy są dozwolone i słuszne wbrew mniemanej wyższości wyrzeczenia się ich. Przez rodzinę człowiek wstępuje do społeczności, w stosunek wzajemnej zależności w społeczeństwie, i związek ten jest moralny; natomiast mnisi, wyosobnieni ze społeczeństwa moralnego, stanowili niejako stałe wojsko papieża, jak janczarowie — podstawę potęgi tureckiej. Wraz z małżeństwami kapłanów znika też zewnętrzna różnica pomiędzy laikami a duchownemi. — Brak pracy nie uchodził już także za coś świętego, lecz uważano za coś wyższego, że człowiek czyni się sam niezależnym przez swą działalność, rozsądek i skrzętność. Godziwiej jest, że kto ma pieniądze, pokrywa niemi choćby potrzeby zbytkowne, zamiast je rozdawać próżniakom i żebrakom; dać je bowiem może równej liczbie ludzi, ale warunkiem jest przynajmniej to, że oni czynnie pracowali. Przemysł, rzemiosła stały się teraz moralnemi, i znikły przeszkody, stawiane im ze strony kościoła. Kościół mianowicie ogłosił był jako grzech pożyczanie pieniędzy dla zysku, ale konieczność sprawy doprowadziła do czegoś wprost przeciwnego. Lombardowie (stąd też francuskie wyrażenie *lombard* dla

domu pożyczkowego) a zwłaszcza Medyceusze pożyczali pieniędzy książętom w całej Europie. — Usunięto również trzeci moment świętości w kościele katolickim, ślepe posłuszeństwo. Uczyniono teraz zasadą posłuszeństwo względem praw państwowych jako rozum woli i czynu. W posłuszeństwie tym człowiek jest wolny, gdyż szczegół posłuszny jest ogółowi. Człowiek posiada sam sumienie i powinien być przeto posłusznym z własnej woli. W ten sposób ustanawia się możliwość rozwoju i zaprowadzenie rozumu i wolności, a czym jest rozum, tym są też przykazania boże. Rozum nie doznaje już oporu ze strony sumienia religijnego; może się spokojnie rozwijać na własnym gruncie, nie zmuszony do użycia przemocy względem przeciwieństw. Przeciwieństwa zaś mają w kościele katolickim absolutne uprawnienie. Książęta mogą być wprawdzie wciąż jeszcze źli, ale nie są już do tego uprawniani lub wzywani ze strony sumienia religijnego. Tymczasem w kościele katolickim sumienie może się łatwo przeciwstawiać prawom państwowym. Zabójstwa królów, sprzysiężenia państwowe były często przez kapłanów popierane i wykonywane.

Owo pojednanie państwa i kościoła nastąpiło bezpośrednio. Nie jest to jeszcze odbudowaniem państwa, układu prawnego i t. d., gdyż to, co samo w sobie jest słuszne, musi dopiero być odnalezione w myśli. Prawa wolności musiały się dopiero wykształcić w układ z tego, co samo w sobie i przez się jest słuszne. Duch nie występuje po reformacji odrazu w tej doskonałości, gdyż reformacja ogranicza się z początku do bezpośrednich zmian, jak np. zniesienie klasztorów, biskupstw i t. d. Pojednanie Boga ze światem istniało jeszcze w formie oderwanej, a nie rozwinęło się jeszcze w układ świata moralnego.

Pojednanie powinno się z początku dokonać w samym podmiocie, w jego świadomym uczuciu, podmiot powinien się upewnić, że duch w nim mieszka, że doszedł, według języka kościelnego, do złamania swego serca i przełamania łaski bożej. Człowiek nie jest z przyrodzenia tym, czym być

powinien; dopiero przez dokonane w nim przeobrażenie dochodzi do prawdy. Na tym właśnie polega zasada ogólna i spekulacyjna, że serce ludzkie nie jest, czym być powinno. Wymagano, aby podmiot uświadomił sobie, czym jest w sobie, to znaczy, dogmatyka chciała, aby człowiek wiedział, że jest zły. Ale jednostka jest zła dopiero wtedy, gdy przyrodzenie objawia się w żądzy zmysłowej, a wola niesprawiedliwości jest niezłamana, niewyćwiczona i przemocna; a mimo to żąda się, aby jednostka wiedziała, że jest zła i że dobry duch w niej mieszka; powinna więc w sposób bezpośredni posiąść i przerobić to, co istnieje samo w sobie spekulacyjnie. Skoro więc pojednanie przybrało tę oderwaną formę, człowiek zmuszony jest do męki narzucenia sobie świadomości swego grzechu i uznania siebie za złego. Najprostsze dusze i najniewinniejsze umysły poszły w swych dociekaniach za tajemnemi poruszeniami swego serca, aby je dokładnie zbadać. Z tym obowiązkiem wiąże się również przeciwny, mianowicie człowiek powinien też wiedzieć, że dobry duch w nim zamieszkuje, że łaska boża doszła w nim do przełomu. Nie uwzględniono właśnie wielkiej różnicy: pomiędzy wiedzą o tym,, co jest samo w sobie, a co jest w istnieniu. Nastąpiła męka niepewności, czy dobry duch tkwi w człowieku, i sam człowiek musiał sobie uświadomić cały bieg tego przeobrażenia w sobie. Oddźwięk tej męki posiadamy jeszcze w wielu śpiewach duchownych owego czasu; psalmy Dawida, które noszą na sobie podobny charakter, były wówczas wprowadzone również jako śpiewy kościelne. Protestantyzm przybrał ten kierunek drobiazgowego grzebania się w podmiotowym stanie duchowym wraz z przekonaniem o ważności tego zatrudnienia i przez długi czas posiadał charakter wewnętrznej udręki i biadania, co pobudziło wielu w czasach obecnych do przejścia na łono katolicyzmu, aby wobec tej wewnętrznej niepewności uzyskać formalną szeroką pewność w imponującej całkowitości kościoła. I do kościoła katolickiego przeniknęły szczegółowe rozważania o postępkach. Jezuici tak samo drobiazgowo rozmyślali

o pierwszych zaczątkach woli (*velleitas*); posiedli jednak kazuistykę, aby dla wszystkiego znaleźć należyte uzasadnienie a przeto usunąć zło.

W związku z tym jest jeszcze inne zadziwiające zjawisko, wspólne dla świata katolickiego i protestanckiego. Człowiek skierowywany jest do wnętrza, a sprawy duchowne były uważane za różne od świeckich. Zrodzona świadomość podmiotowości człowieka, wewnętrznego charakteru jego woli sprowadziła wiarę w zło jako ogromną potęgę życia świeckiego. Wiara ta jest równoległa do odpuszczenia: jak za cenę pieniędzy można było sobie zakupić zbawienie wieczne, tak wierzono teraz, iż za cenę swego zbawienia można przez zawarcie przymierza z szatanem zdobyć bogactwa świata i potęgę dla swych żądz i namiętności. Ta powstała owa słynna historja o Fauście, który sprzykrzywszy sobie naukę teoretyczną, rzucił się w świat i stratą zbawienia okupił wszelkie tego świata rozkosze. Faust doznał za to, według poety, rozkoszy świata; ale owe biedne kobiety, które zwano czarownicami, posiadały pono tylko zaspokojenie małej zemsty na sąsiadce, zadając czegoś do mleka krowy albo nasyłając dziecku chorobę. Nie zważano jednak u nich na wielkość szkody przy zepsuciu mleka albo przy chorobie dziecka i t. d., lecz prześladowano w nich abstrakcyjnie potęgę zła. To też w wierze w tę odrębną, szczególną potęgę świata, w szatana i jego podstępy podjęto zarówno w katolickich, jak protestanckich krajach nieskończone mnóstwo procesów przeciw czarownicom. Oskarżonym nie można było dowieść winy, miano ich tylko w podejrzeniu; była to więc tylko bezpośrednia wiedza, na której opierała się ta zajadłość przeciwko złu. Zapewne, widziano się zniewolonym do sięgania po dowody, ale podstawą procesów była właśnie tylko wiara, że osoby posiadają potęgę zła. Była to niejako olbrzymia epidemja, która szalała pomiędzy ludami przeważnie w wieku szesnastym. Głównym podłożem była tu podejrzliwość. Z równą okropnością zjawia się ta zasada podejrzenia za cesarstwa rzymskiego i teroryzmu Robespierre'a, gdzie karano sam zamysł. U katolików powierzono tak inkwizycję wogóle, jako też procesy czarownic — Dominikanom. Przeciwko nim pater Spee, szlachetny Jezuita, ułożył pismo (jego utworem jest także zbiór wspaniałych wierszy pod nagłówkiem Zuchwały Słowik), z którego poznajemy całą okropność sądownictwa karnego. Torturę, skoro ją zastosowano, ciągniono tak długo, aż następowało przyznanie. Gdy osoba oskarżona wskutek osłabienia wpadała przy torturach w omdlenie, nazywało się, że szatan daje jej sen; gdy dostawała konwulsji, powiadano, że szatan się w niej śmieje; gdy wytrwała, szatan dawał jej siły. Prześladowania te szerzyły się we Włoszech, Francji, Hiszpanji i Niemczech, jak choroba nagminna. Poważny sprzeciw oświeconych mężów, jak Spee'ego i innych, zaważył już bardzo wiele. Z największym jednak skutkiem oparł się temu silnemu zabobonowi dopiero profesor w Hali Thomasius. Całe to zjawisko jest samo przez się nadzwyczaj dziwne, jeżeli zauważymy, że nie tak dawno dopiero pozbyliśmy się tego barbarzyństwa (jeszcze w r. 1780 spalono czarownicę w Glarusie w Szwajcarji). U katolików prześladowanie było skierowane zarówno przeciw heretykom, jak przeciw czarownicom; jedno i drugie zaliczane było do tej samej kategorji, niewiara heretyków uważana była za zło z równą bezwzględnością.

Rozstając się z abstrakcyjną formą życia wewnętrznego, musimy się teraz zająć stroną światową, utworzeniem państwa i powstaniem ogólności, uświadomieniem ogólnych praw wolności. Jest to moment drugi i istotny.

ROZDZIAŁ DRUGI.

Wpływ reformacji na budowę państwa.

Co się tyczy tworów państwowych, to widzimy z początku, że utwierdza się monarchja i monarchowie zajmu-

ją się potęgą państwa. Widzieliśmy już przedtym początkowe występowanie potęgi królewskiej i dokonywającą się spójnię państw. Trwało obok tego całe mnóstwo prywatnych zobowiązań i praw, przekazanych ze średniowiecza. Nieskończenie ważna jest ta forma praw prywatnych, którą osiągnęły objawy władzy państwowej. Na ich czele stoi zasada pozytywna, że pewna wyodrębnioua rodzina istnieje jako panująca dynastja, następstwo królów oznaczone jest według prawa dziedzictwa, a mianowicie według pierworództwa. W zasadzie tej państwo posiada niezłomny punkt ciężkości. Ponieważ Niemcy były cesarstwem elekcyjnym, więc nie stały się jednym państwem, z tego również powodu Polska znikła z szeregu państw samoistnych. Państwo musi posiadać ostatnią, rozstrzygającą wolę; jeżeli zaś jednostka ma być ostatecznie rozstrzygającą, to musi być wyznaczona w sposób bezpośredni, przyrodzony, a nie według wyboru, poglądu i t. p. Nawet u wolnych Greków wyrocznia była zewnętrzną potęgą, która rozstrzygała o ich głównych sprawach; otóż tutaj wyrocznią jest urodzenie, coś, co jest niezależne od wszelkiej dowolności. Przez to jednak, że naczelna zwierzchność w monarchji należy do jednej rodziny, panowanie uchodzi za jej własność prywatną. Ale własność prywatna, jako taka, byłaby podzielna; ponieważ zaś podzielność sprzeczna jest z pojęciem państwa, więc trzeba było bliżej określić prawa monarchy i jego rodziny. Dobra królewskie nie należą do jednostki, stojącej na czele, lecz do rodziny jako jej powierzone, pilnują zaś tego s t a n y, gdyż mają one strzec jedni. W ten sposób własność książęca od znaczenia własności prywatnej i prywatnego posiadania dóbr, majętności, jurysdykcji i t. d. przechodzi na własność państwową i sprawę państwa.

Równie ważna i z tym związana jest zamiana na własność państwową władz, interesów, obowiązków i praw, które według pojęcia należą do państwa, a stały się były własnością prywatną i prywatnym zobowiązaniem. Prawa dynastów i baronów zostały zniesione, i musieli oni poprzestać na urzędach państwowych. To przeobrażenie praw wasalów na obo-

wiązki państwowe dokonało się w różnych państwach w różnorodny sposób. We F r a n c j i np., wielcy baronowie, którzy byli gubernatorami prowincji, mogli mieć do tych stanowisk uroszczenia jak do praw, i podobnie do baszów tureckich utrzymywali ze środków swojej prowincji wojska, które każdej chwili mogli zwrócić przeciwko królowi; ci baronowie byli zepchnięci na właścicieli dóbr, na wyższą szlachtę, owe zaś baszostwa stały się stanowiskami, udzielanemi teraz jako urzędy; albo też szlachta była używana jako oficerowie, generałowie armji, to znaczy armji państwowej. Pod tym względem tak ważne jest zapoczątkowanie w o j s k s t a ł y c h, gdyż nadają one monarchji potęgę niezależną, a zarówno są niezbędne przeciwko powstaniu jednostek zwyciężonych, jako też bronią państwa nazewnątrz. Podatki nie miały jeszcze, rzecz prosta, charakteru powszechnego, lecz polegały na nieskończonym mnóstwie opłat, czynszów i ceł, pozatym na zasiłkach i składkach stanów, którym za to służyło prawo zanoszenia skarg. — W Hiszpanji duch rycerstwa posiadał nader piękną i szlachetną postać. Ten duch rycerski, ta wielkość rycerska, obniżona do bezczynnego zaszczytu, dostatecznie jest znana pod nazwą hiszpańskiej grandezzy. Grandowie nie mogli już utrzymywać dla siebie własnych wojsk i byli też usunięci od komendy armji; bez władzy, jako osoby prywatne poprzestawali na próżnych zaszczytach. Ale środkiem, dzięki któremu władza królewska w Hiszpanji się umocniła, była i n k w i z y c j a. Inkwizycja, wprowadzona po to, aby prześladować ukrytych żydów, Maurów i heretyków, przybrała wkrótce charakter polityczny, skierowując się przeciwko wrogom państwa. Inkwizycja umocniła w ten sposób despotyczną władzę królów, była wyższa nad biskupów i arcybiskupów i miała prawo pociągania ich przed swój trybunał. Częste konfiskaty majątków, jedna ze zwykłych tutaj kar, zbogacały przy tej sposobności skarb państwowy. Inkwizycja była przytym sądem podejrzeń i wywierając w ten sposób straszliwą przemoc względem duchowieństwa, posiadała w dumie narodowej właściwe swe oparcie. Każdy mianowicie

Hiszpan pragnął okazać, że pochodzi z krwi chrześcijańskiej, a ta duma zgodna była z zamierzeniami i kierunkiem inkwizycji. Poszczególne prowincje monarchji hiszpańskiej, jak np. Aragonja, miały jeszcze wiele osobnych praw i przywilejów, ale królowie hiszpańscy, poczynając od Filipa II, znieśli je całkowicie.

Zadalekoby nas zaprowadziło bliższe zbadanie, jaki przebieg miał ucisk arystokracji w poszczególnych państwach. Główną sprawą było, jak się już rzekło, iż prywatne prawa dynastów były uszczuplone, a ich prawa do panowania musiały być zamienione na obowiązki względem państwa. Była to sprawa wspólna dla króla i narodu. Potężni baronowie byli jakgdyby czymś pośrednim, czego wymagała wolność, ale to, czego oni bronili, było właściwie ich przywilejami względem władzy królewskiej i obywateli. Baronowie angielscy wymogli na królu *magna charta*, ale obywatele nic przez to nie uzyskali, raczej pozostali w stanie poprzednim. Wolność polska również nie była niczym innym, tylko wolnością baronów względem monarchy, przyczym lud zeszedł do absolutnego niewolnictwa. Kiedy mowa o wolności, należy zawsze zwracać uwagę, czy to właściwie nie mówi się o sprawach prywatnych. Bo chociaż szlachcie odebrano władzę zwierzchniczą, to jednak lud był przez nią w dalszym ciągu uciskany wskutek poddaństwa, przywiązania do ziemi i jurysdykcji i w części nie był wcale zdolny do posiadania własności, w części był obarczony służebnościami i nie miał prawa swej własności sprzedawać. Wyzwolenie z tego stanu było w interesie zarówno potęgi państwowej jako też samych poddanych, pragnących, aby jako obywatele byli też rzeczywiście wolnemi jednostkami i aby to, co mają zdziałać dla ogółu, mierzone było według sprawiedliwości, a nie według przypadku. Arystokracja posiadająca jest wskutek tego posiadania przeciwna obojgu, potędze państwowej i jednostkom. Ale arystokracja powinna spełnić swe powołanie jako podpora tronu, będąc zajęta i czynna w obronie państwa i ogółu, i równocześnie jako podpora wolności obywateli.

To jest właśnie zaletą kojarzącego czynnika pośredniego, że obejmuje wiedzę i czynność tego, co rozumne w sobie i ogólne; a ta wiedza i ta sprawa ogółu powinna zająć miejsce pozytywnego prawa prywatnego. To podporządkowanie pozytywnego czynnika pośredniego zwierzchnikowi państwa dokonało się teraz, ale nie spełniono jeszcze przeto wyzwolenia od poddaństwa. Stało się to później dopiero, gdy wystąpiła myśl o tym, czym jest prawo samo przez się. Wówczas królowie, opierając się na ludach, przezwyciężyli kastę niesprawiedliwości; gdzie zaś oparli się na baronach albo baronowie bronili swojej wolności przeciwko królom, tam pozytywne prawa i bezprawia pozostały.

Występuje też teraz w istocie układ państw i stosunek wzajemny między państwami. Państwa wikłają się w rozmaite wojny: królowie, którzy powiększyli swą potęgę państwową, zwracają się teraz nazewnątrz z wszelakiego rodzaju uroszczeniami. Celem i właściwym dążeniem wojen jest teraz zawsze podbój. Takim przedmiotem podboju stały się w szczególności Włochy, którym przypadło być przedmiotem zdobyczy dla Francuzów, Hiszpanów, a później i Austrjaków. Absolutne rozdrobnienie i rozbicie wogóle stanowiło główną cechę ludności Włoch, zarówno w starożytności, jak w czasach nowożytnych. Nieugięte indywidualności były za panowania Rzymian związane przemocą; ale gdy ta więź została rozcięta, wystąpił jaskrawo charakter pierwotny. Później, gdy ogromny, we wszelakie przestępstwa zwyrodniały egoizm został przezwyciężony, Włosi doszli do upajania się sztuką piękną, jakgdyby tutaj poszukując jedni: tak kultura, złagodzenie egoizmu dochodzi tylko do piękna, ale nie do rozumu, wyższej jedni mysli. Dlatego nawet w poezji i pieśni charakter włoski jest inny, niż nasz. Włosi są to natury improwizujące, w sztuce i błogim upojeniu całkowicie rozlewne. Przy takim przyrodzonym charakterze sztuki państwo musi być przypadkowym. — Ale i wojny, prowadzone przez Niemcy, nie były dla nich szczególnie zaszczytne: dały sobie wydrzeć Burgundję, Lotaryngję, Alzację i inne pro-

wincje. Z tych wojen mocarstw powstały wspólne sprawy, a celem tej wspólności było zatrzymanie szczegółu, utrzymanie poszczególnych państw w ich samoistności czyli równowaga polityczna. Tkwiła w tym bardzo realna pobudka, mianowicie, aby uchronić poszczególne państwa od podboju. Cel równowagi — związek państw jako środek obrony państw poszczególnych od przemocy silniejszych, — zastąpił teraz poprzedni cel ogólny, chrześcijaństwo, którego punktem ciężkości mógł być papież. Do tego nowego celu dołączył się z konieczności stosunek dyplomatyczny, w którym najodleglejsze ogniwa układu międzypaństwowego odczuwały wszystko, co przytrafiało się jakiemuś mocarstwu. Polityka dyplomatyczna rozwinęła się we Włoszech do najwyższej doskonałości i stąd przeniosła się do Europy. Kilku, zdawało się, panujących z rzędu naruszyło równowagę europejską. Zaraz w początkach układu państw Karol V dążył do monarchji wszechświatowej; był bowiem równocześnie cesarzem niemieckim i królem hiszpańskim, należały do niego Holandja i Włochy, i płynęło do niego całe bogactwo Ameryki. Przy tej ogromnej potędze, która, jak przypadkowa własność prywatna, nagromadzona była przez najszczęśliwsze pomysły roztropności, między innemi przez małżeństwa, ale zbywało jej na wewnętrznej, prawdziwej spójni, — Karol nie zdołał jednak nic uczynić przeciwko Francji, nawet przeciwko książętom niemieckim, był raczej zmuszony przez Maurycego Saskiego do zawarcia pokoju. Całe swe życie spędził na tłumieniu niepokojów we wszystkich dzielnicach swego cesarstwa i prowadzeniu wojen zewnętrznych. — Podobna przewaga groziła Europie od Ludwika XIV. Dzięki uciskaniu możnowładców, udoskonalonemu przez Richelieu'go a później Mazarina, został nieograniczonym władcą; pozatym Francja posiadała też świadomość swej duchowej wyższości dzięki przodującej reszcie Europy kulturze. Uroszczenia Ludwika opierały się nie tyle, jak u Karola V, na potędze terytorjalnej, ile na kulturze swego narodu, którą wówczas wraz z językiem francuskim powszechnie naśladowano i podziwiano; uroszczenia te miały przeto wyższe usprawiedliwienie, niż u Karola V. Ale jak wielkie siły bojowe Filipa II złamały się o opór Holendrów, tak wskutek bohaterstwa tegoż narodu runęły ambitne plany Ludwika. — Karol XII był również tak niezwykłą, groźną postacią, ale cała jego ambicja ma raczej charakter awanturniczy i w mniejszym stopniu oparta była na sile wewnętrznej. Poprzez wszystkie te burze narody zachowały swą indywidualność i samoistność.

Wspólną sprawą państw europejskich nazewnątrz była sprawa przeciw Turkom, przeciwko tej straszliwej potędze, która od wschodu groziła Europie zalewem. Był to wówczas jeszcze zdrowy, krzepki naród, którego potęga oparta była na zdobyczach, a przeto bezustannie prowadził wojny i zawierał tylko zawieszenie broni. Zdobyte kraje były, jak u Franków, dzielone pomiędzy wojowników na własność osobistą, nie dziedziczną; kiedy później nastąpiło dziedziczenie, potęga narodu została złamana. Kwiat siły osmańskiej, janczarowie, byli postrachem dla Europejczyków. Zbierano w tym celu pięknych i silnych chłopców chrześcijańskich, głównie przez coroczne spisy pomiędzy poddanemi greckiemi, wychowywano ich surowo w islamie i zaprawiano od młodości do broni; bez rodziców, bez rodzeństwa, bez kobiet, byli jak mnisi gromadą niezależną i straszliwą. Mocarstwa europejskie na wschodzie, Austrja, Węgry, Wenecja i Polska, musiały razem wystąpić przeciwko Turkom. Bitwa pod Lepanto ocaliła Włochy, a może i całą Europę, od zalewu barbarzyńców.

Szczególnie jednak ważna jest dzięki reformacji walka kościoła protestanckiego o istnienie polityczne. Kościół protestancki bezpośrednio z chwilą swego wystąpienia nazbyt się wtrącił w sprawy świeckie, ażeby nie wywołać powikłań świeckich i waśni politycznych o polityczne posiadłości. Poddani książąt katolickich przyjmują protestantyzm, mają i zgłaszają uroszczenia do dóbr kościelnych, zmieniają istotę własności i uchylają się od obrządków kultu, dających dochody (*jura stolae*). Nadto rząd katolicki jest zobo-

wiązany do tego, aby być dla kościoła *brachium seculare* (32), inkwizycja np. nigdy nie skazywała człowieka na stracenie, tylko ogłaszała go jako heretyka, niczym sąd przysięgłych, a wówczas dopiero karano go według praw państwowych. Później nadarzało się tysiące powodów, i wywoływano starcia podczas procesji i uroczystości, podczas obnoszenia monstrancji po ulicach, wskutek wystąpienia z klasztoru i t. d., a zwłaszcza kiedy arcybiskup koloński chciał uczynić swe arcybiskupstwo księstwem świeckim dla siebie i swej rodziny. Spowiednicy czynili rzeczą sumienia książąt katolickich wydarcie dawniejszych dóbr duchownych z rąk heretyków. Jednakże stosunki w Niemczech były dla protestantyzmu o tyle pomyślne, że poszczególne dawniejsze leny państwowe stały się księstwami. Ale w krajach, jak Austrja, protestanci bądź byli bez książąt, bądź też mieli ich przeciwko sobie, we Francji zaś musieli sobie uzyskać twierdze dla zabezpieczenia swych praktyk religijnych. — Bez wojen istnienie protestantów nie mogło być zabezpieczone, gdyż chodziło nie o samo sumienie, lecz o posiadłości polityczne i prywatne, które wbrew prawom kościelnym były skonfiskowane i kościół się o nie upominał. Nastąpiły stosunki absolutnej nieufności, ponieważ u podstawy tkwiła nieufność sumienia religijnego. Protestanccy książęta i miasta zawarli wówczas bezsilny sojusz i prowadzili jeszcze bezsilniejszą obronę. Kiedy ulegli, elektor Maurycy Saski dzięki nieoczekiwanemu, awanturniczemu pomysłowi wymógł dwuznaczny pokój, który zachowywał całą głębię nienawiści. Sprawa musiała być z gruntu przewalczona. Dokonało się to w wojnie trzydziestoletniej, w której po raz pierwszy sprawę wolności podjęła Danja, a następnie Szwecja. Pierwsza była wkrótce zmuszona ustąpić z pola walki, druga zaś, za panowania słynnego bohatera Północy, Gustawa Adolfa, odegrała rolę tym świetniejszą, że rozpoczęła wojnę z ogromną potęgą katolików sama, bez pomocy protestanckich stanów Rzeszy Niemieckiej. Wszystkie mocarstwa Europy, z małemi wyjątkami, rzucają się do Niemiec, dokąd płyną z powrotem, jak do źró-

dła, z którego wyszły, i gdzie teraz ma być wywalczone prawo religijnego już życia wewnętrznego i prawo wewnętrznego rozdziału. Walka kończy się bez idei, nie zdobywszy ani jednej zasady jako myśli, znużeniem wszystkich, całkowitym spustoszeniem, o które rozbiły się wszystkie siły, pozostawieniem wszystkiego własnemu biegowi oraz istnieniem stronnictw na podstawie siły zewnętrznej. Jest to wynik o charakterze tylko politycznym.

I w Anglji kościół protestancki musiał się utrwalić przez wojnę: walka była skierowana przeciw królom, ponieważ sprzyjali religji katolickiej, znajdując w niej potwierdzenie zasady samowoli absolutnej. Przeciwko twierdzeniu o absolutnej doskonałości władzy, według którego królowie obowiązani są zdawać sprawę tylko Bogu (t. zn. spowiednikowi), powstał sfanatyzowany lud i stworzył w purytanizmie w przeciwieństwie do zewnętrznego katolicyzmu szczyt życia wewnętrznego, które przeobrażając się w świat przedmiotowy, wydaje się bądź fanatycznie przesadne, bądź śmieszne. Ci fanatycy, jak i fanatycy z Monastyru, pragnęli rządzić państwem bezpośrednio na podstawie bojaźni bożej, a równie sfanatyzowani żołnierze musieli z modlitwą wywalczać swą sprawę w polu. Ale władzę a przeto i rządy posiada w swych rękach dowódca wojskowy; albowiem trzeba rządzić w państwie; a Cromwell wiedział, co znaczy rządzić. Uczynił się więc panującym, a ów rozmodlony parlament rozpędził. Wraz z jego śmiercią znikło jednak owo prawo, i stara dynastja opanowała znowu władzę. Zauważyć należy, że dla bezpieczeństwa rządów wysławiano książętom religję katolicką, — w szczególności, rzecz prosta, jeżeli z rządami łączy się inkwizycja, gdyż ona stanowi broń w ich ręku. Ale bezpieczeństwo to polega na niewolniczym posłuszeństwie religijnym i istnieje tylko wtedy, gdy ustrój państwowy i całe prawodawstwo państwowe spoczywa jeszcze na pozytywnej własności; jeżeli jednak ustrój i prawodawstwo mają być zbudowane na iście wiekuistym prawie, wówczas bezpieczeństwo istnieje jedynie w religji protestanckiej, w której zasadzie dochodzi do

rozwoju również podmiotowa wolność rozumu. Zasada katolicka była prócz tego zwalczana szczególnie przez Holendrów pod panowaniem hiszpańskim. Belgja była jeszcze wierna religji katolickiej i pozostała taką pod panowaniem hiszpańskim, natomiast jej część północna, Holandja, broniła się bohatersko przeciw swym ciemiężcom. Warstwa rzemieślnicza, giełdy i stowarzyszenia strzeleckie wytworzyły milicję i dzięki bohaterskiemu męstwu zwyciężyły słynną podówczas piechotę hiszpańską. Jak chłopi szwajcarscy stawili czoło rycerstwu, tak tutaj przemysłowe miasta — wyćwiczonym wojskom. Tymczasem nadmorskie miasta holenderskie wyprawiły marynarkę i zabrały Hiszpanom część kolonji, z których płynęło całe ich bogactwo. Jak Holandja dzięki zasadzie protestanckiej zdobyła samoistność, tak straciła ją Polska, gdy tę zasadę w postaci dysydentów chciała stłumić.

Dzięki pokojowi westfalskiemu kościół protestancki został uznany za niezależny, ku wielkiej hańbie i upokorzeniu dla kościoła katolickiego. Pokój ten uchodził często za palladium Niemiec, ponieważ ustalił ustrój polityczny Niemiec. Ale ustrój ten był w rzeczywistości ustaleniem prywatnych praw krajów, na które się rozpadł. Niema tu ani myśli ani wyobrażenia celu państwowego. Należy przeczytać *Hippolitus a lapide* (książkę, napisaną przed zawarciem pokoju, która miała wielki wpływ na stosunki w Rzeszy), aby poznać niemiecką wolność, której wyobrażenie panuje nad umysłami. W tym pokoju uważa się za cel zupełną dzielnicowość i prywatno-prawne określenie wszelkich stosunków; jest to ukonstytuowana anarchja, jakiej jeszcze nie widziano w świecie; jest nią twierdzenie, że Rzesza powinna być jednią, całostką, państwem, a pomimo to wszystkie stosunki są do tego stopnia określone ze stanowiska prawa prywatnego, iż potrzeby dzielnic są bez względu na potrzeby całostki niezłomnie zachowane i zabezpieczone same dla siebie, i pozostawiona jest swoboda nieczynienia tego, czego wymagają potrzeby tej całostki a nawet tego, co jest prawnie wyznaczone. Okazało się natychmiast po tym ustaleniu, czym było ce-

sarstwo niemieckie jako państwo wobec innych; prowadziło ono haniebne wojny z Turkami, od których Wiedeń uwolniony został przez Polaków. Jeszcze haniebniejszy był stosunek Niemiec do Francji, która podczas pokoju wzięła niejako w posiadanie i bez trudu utrzymała wolne miasta, mury obronne Niemiec i kwitnące prowincje.

Ten ustrój, który sprowadził zupełny upadek Niemiec jako Rzeszy, był głównie dziełem Richelieu'go, dzięki jego bowiem, kardynała rzymskiego, pomocy ocalona była wolność religijna w Niemczech. Richelieu dla państwa, na którego stał czele, uczynił przeciwieństwo tego, co uczynił względem jego wrogów; tych bowiem rozbił do stanu politycznej niemocy, zakładając polityczną samoistność dzielnic, w swoim zaś państwie stłumił samoistność stronnictwa protestanckiego i doznał wskutek tego losu wielu wielkich mężów stanu, że był wyklęty przez swych współobywateli, gdy tymczasem nieprzyjaciele uważali dzieło, którym ich zniszczył, za najświętszy cel swych życzeń, swego prawa i swej wolności.

Wynikiem walki było więc wymuszone przemocą, a teraz politycznie uzasadnione istnienie stronnictw religijnych obok siebie jako państw politycznych, według pozytywnych stosunków państwowych i prywatno-prawnych.

Pozatym jednak i później kościół protestancki uzupełnił polityczne swe gwarancje przez to, że jedno z przynależnych do niego państw podniosło się do samoistnej potęgi europejskiej. Potęga ta musiała wraz z protestantyzmem powstać nanowo: są to Prusy, które, występując w końcu siedemnastego stulecia, znalazły w Fryderyku Wielkim jeżeli nie założyciela, to w każdym razie odnowiciela, a w wojnie siedmioletniej dokonały walki o swe ustalenie i zabezpieczenie. Fryderyk II okazał samoistność swej potęgi przez to, że opierał się potędze prawie całej Europy, zjednoczeniu głównych mocarstw. Wystąpił jako bohater protestantyzmu, nietylko osobiście, jak Gustaw Adolf, lecz jako król mocarstwa. Wprawdzie wojna siedmioletnia nie była sama przez się woj-

ną religijną, była nią jednak w ostatecznym swym wyniku, w umyśle żołnierzy, zarówno jak mocarstw. Papież poświęcił szpadę marszałka polnego Dauna, a głównym celem sprzymierzonych mocarstw było zgnębienie państwa pruskiego, jako ostoi kościoła protestanckiego. Ale Fryderyk Wielki nietylko wprowadził Prusy do szeregu wielkich mocarstw Europy, lecz był także królem filozofującym, całkiem oryginalnym i jedynym w swoim rodzaju zjawiskiem w nowych czasach. Królowie angielscy byli przebiegłemi teologami, wiodącemi spory o zasadę absolutyzmu, natomiast Fryderyk ujął zasadę protestancką ze strony świeckiej i będąc nieprzychylnie usposobionym dla sporów religijnych i nie skłaniając się ani do tego ani do owego mniemania, miał świadomość ogólności, która jest ostatnią głębią ducha i samowiedną siłą myśli.

ROZDZIAŁ TRZECI.

Oświecenie i rewolucja.

W religji protestanckiej wraz z wyzwoleniem religijnym i ukojeniem wewnętrznym wystąpiła zasada życia wewnętrznego, tudzież wiara w życie wewnętrzne jako zło i w potęgę życia świeckiego. I w katolickim kościele kazuistyka jezuicka wprowadziła nieskończone badania — tak samo szczegółowe i wykrętne, jak niegdyś w teologji scholastycznej, — nad wewnętrznym charakterem woli i jej pobudkami. Z tej djalektyki, wskutek której wszelki szczegół uczyniono wątpliwym, przekręcając zło w dobro i dobro w zło, nie pozostało w końcu nic, prócz czystej działalności samego życia wewnętrznego, oderwanej strony ducha — myślenia. Myślenie rozważa wszystko w formie ogólności i przeto jest czynnością i wytwórczością ogólności. W poprzedzającej teologji scholastycznej właściwa treść, nauka kościoła, pozostała zaświatem; w teologji protestanckiej pozostał również stosunek ducha do zaświata; albowiem po jednej stronie jest własna wola, duch człowieka, sama jaźń, a po drugiej stronie — łaska boża, duch święty, a tak samo w złu — djabeł. Ale w myśleniu jaźń jest siebie świadoma, jej treść, jej przedmioty są dla niej równie bezwzględnie obecne; skoro bowiem myślę, muszę wznieść przedmiot do ogółu. Jest to wręcz absolutna wolność, gdyż czysta jaźń, jak czyste światło, jest wręcz przy sobie; przeto zróżnicowanie, zmysłowość jako też duchowość, nie jest już dla niej straszne, gdyż jest w sobie wolna i wolna wobec owego zróżnicowania. Potrzeba praktyczna zużywa przedmioty, pochłania je, potrzeba teoretyczna rozważa je z pewnością, że nie są one same w sobie niczym różnym. — A więc ostatecznym szczytem życia wewnętrznego jest myślenie. Człowiek nie jest wolny, gdy nie myśli, gdyż jest wtedy w stosunku do czegoś innego. To ujęcie, to przesięganie ponad inny przedmiot z wewnętrzną samowiedzą zawiera bezpośrednie pojednanie: jednia myśli z czymś innym istnieje sama przez się, gdyż rozum jest substancjalną podstawą zarówno świadomości, jak zewnętrzności i przyrodzenia. Tak więc owo przeciwieństwo nie jest już zaświatem, nie ma obcego charakteru substancjalnego.

Myślenie jest teraz stopniem, do którego doszedł duch. Zawiera ono pojednanie w jego całkiem czystej istocie, gdyż występuje do świata zewnętrznego z wymaganiem, aby posiadał tę samą rozumność, co podmiot. Duch poznaje, że przyroda, świat musi również posiadać w sobie rozum, gdyż Bóg stworzył je rozumnemi. Powstała więc powszechna potrzeba zbadania i poznania obecnego świata. Ogólną stroną w przyrodzie są rodzaje, gatunki, siła, ciężar, sprowadzone do swych objawów i t. d. A więc doświadczenie stało się nauką świata, gdyż doświadczeniem jest z jednej strony spostrzeżenie, a następnie i wynajdywanie prawa, wnętrza, siły, gdy dane sprowadza się do stosunków prostych. — Świadomość myślenia została przedewszystkim wysunięta przez Descartes'a z owej sofistyki myślenia, która wszystko chwiejnym czyni. Jak wśród czysto giermańskich narodów wzeszła

zasada ducha, tak przez romańskie ujęta została przedewszystkim abstrakcja, która w przytoczonym wyżej charakterze wiąże się z wewnętrznym zróżnicowaniem. Dlatego u nich wespół z protestanckiemi Anglikami, jak również u Włochów nauka doświadczalna przyjęła się bardzo szybko. Ludzie tak się zachowywali, jakgdyby Bóg dopiero teraz stworzył słońce, księżyc, gwiazdy, rośliny i zwierzęta, jakgdyby teraz dopiero wyznaczone były prawa, albowiem z tą chwilą dopiero ludzie się tym zainteresowali, gdy w owym rozumie własny rozpoznali. Oko ludzkie stało się jasnym, zmysły zostały pobudzone, myśl — pracowitą i wyjaśniającą. Za pośrednictwem praw przyrody zwalczano niesłychane przesądy owego czasu jako też wszystkie wyobrażenia o obcych przemożnych potęgach, któreby zwyciężać można było tylko za pomocą magji. Wszędzie ludzie mówili tak samo, i to katolicy równie jak protestanci: przedmioty zewnętrzne, z któremi kościół wiązać usiłuje sprawy wyższe, są tylko zewnętrznemi, hostja to tylko ciasto, relikwje to tylko kości. Wbrew wierze w powagę panowanie podmiotu ustalone było przez niego samego, a prawa przyrody uznano za jedyną więź pomiędzy rzeczami zewnętrznemi. W ten sposób zaprzeczono wszelkim cudom; przyroda bowiem jest całokształtem znanych i poznanych praw, człowiek je rozumie, a tylko to ma znaczenie, co człowiek rozumie, jest on więc wolny przez poznanie przyrody. Później myśl zwróciła się do strony duchowej: rozważano prawo i moralność jako oparte na teraźniejszym gruncie woli człowieka, gdy przedtym istniały one tylko jako przykazanie boskie, narzucone zzewnątrz, napisane w Starym i Nowym Testamencie, albo w formie szczególnego prawa w starych pergaminach, jako przywileje, lub w traktatach. Spostrzegano w doświadczeniu empirycznie, co narody uważają za prawo jednych względem drugich (jak Grocjusz); następnie, jako źródło istniejącego prawa cywilnego oraz państwowego uznawano, na sposób Cyceronowy, popędy ludzkie, które im zaszczepiła w sercu przyroda, tak np. popęd społeczny, dalej, zasadę bezpieczeństwa osoby i własności

obywateli, jako też zasadę dobra powszechnego, rację stanu. Z tych zasad z jednej strony despotycznie nie szanowano praw prywatnych, ale za to z drugiej strony przeprowadzano powszechne cele państwowe wbrew pozytywnemu stanowi rzeczy. Fryderyk II może być nazwany panującym, wraz z którym nowa epoka wstępuje w rzeczywistość, gdzie rzeczywisty interes państwowy uzyskuje ogólność i najwyższe usprawiedliwienie. Fryderyka II wyróżnić należy szczególnie dlatego, że ujął myślowo ogólny cel państwa i pierwszy z pomiędzy panujących utrzymał stronę ogólną w państwie i nie dopuszczał szczegółów, jeżeli były sprzeczne z celami państwa. Jego dziełem nieśmiertelnym jest swojska księga praw, prawo krajowe. Dał on wyjątkowy przykład, jak ojciec domu energicznie dba i rządzi dla dobra swego domu i swych podwładnych.

Te oparte na świadomości współczesnej ogólne wyznaczniki, prawa przyrody i treść tego, co słuszne i dobre, nazwano rozumem. Jako oświecenie oznaczono działanie tych praw. Z Francji przyszło oświecenie do Niemiec, i tutaj odkrył się nowy świat wyobrażeń. Absolutnym sprawdzianem względem wszelkiej powagi wiary religijnej, pozytywnych ustaw prawa, zwłaszcza prawa państwowego, było teraz to, aby treść była ujmowana przez samego ducha w nieskrępowanej świadomości. Luter zdobył wolność duchową i konkretne pojednanie, stwierdził zwycięsko, że to, co jest wiekuistym powołaniem człowieka, musi zachodzić w nim samym. Ale treść tego, co musi w nim zachodzić i jaka prawda musi być w nim żywą, była przez Lutra z góry powzięta, miała ona być czymś danym, objawionym przez religję. Teraz postawiono zasadę, że ta treść ma być uświadomiona, iżbym mógł się o tym przekonać wewnętrznie, i do tej wewnętrznej podstawy wszystko musi być sprowadzone.

Ta zasada myślenia w swej formie ogólnej występuje na razie jeszcze abstrakcyjnie i spoczywa na zasadzie sprzeczności i tożsamości. Przeto treść ustalona jest jako skończona, a wszelką spekulację oświecenie wyrzuciło i wyparło z rze-

czy ludzkich i boskich. Jeżeli nieskończenie ważną jest sprawą, aby różnorodna treść doprowadzona została do swych objawów prostych, w formie ogólności, to przez tę oderwaną jeszcze zasadę nie zaspokaja się żywego ducha, konkretnego umysłu.

Z tą formalnie absolutną zasadą dochodzimy do ostatniego stadjum dziejów, do naszego świata, do naszych dni.

Życie świeckie jest duchowym królestwem w bytowaniu, królestwem woli, która powołuje siebie do istnienia Czucie, zmysłowość, popędy są również sposobami urzeczywistniania wnętrza, ale są, poszczególnie biorąc, przemijające; są bowiem zmienną treścią woli. Ale co jest słuszne i moralne, należy do istotnej, samej przez się istniejącej woli, woli w sobie ogólnej, żeby zaś wiedzieć, co jest naprawdę słuszne, należy abstrahować od skłonności, popędu, żądzy, jako przebiegów szczegółowych; trzeba zatym wiedzieć, czym jest wola w sobie. Popęd życzliwości, świadczenia pomocy, towarzyskości pozostają popędami, dla których wrogie są inne różnorodne popędy. To, czym jest wola w sobie, musi się wyzbyć tych szczegółowości i przeciwstawności. Przeto wola jako wola pozostaje oderwaną. Wola jest wolna tylko o tyle, o ile chce nie czegoś innego, zewnętrznego, obcego, gdyż byłaby wówczas zależną, lecz tylko o ile chce siebie samej,— woli. Wola absolutna — to chcieć być wolnym. Wola chcąca siebie jest podstawą wszelkiego prawa i wszelkiego zobowiązania, a przeto wszystkich ustaw prawnych, nakazów powinności i nałożonych zobowiązań. Sama wolność woli, jako taka, jest zasadą i substancjalną podstawą wszelkiego prawa, jest nawet absolutnym samym w sobie i dla siebie prawem i jest prawem najwyższym, o ile obok niej stawiane są inne, szczegółowe prawa, jest, co więcej, tym, przez co człowiek staje się człowiekiem, a więc podstawową zasadą ducha. — Najbliższym potym pytaniem jest, jak wola dochodzi do określoności? Albowiem skoro chce siebie, jest tylko tożsamym stosunkiem do siebie; ale ona chce również czegoś szczegółowego, istnieją, jak wiadomo, zróżnicowane obowiązki i prawa. Wymaga się pewnej treści, określoności woli; albowiem wola wolna jest sama sobie przedmiotem i własną treścią, która jest żadna. Tak więc wogóle jest tylko wolą formalną. Ale jak od tej prostej woli w dalszym ciągu podążać spekulacyjnie do określenia wolności, a wraz z tym do praw i obowiązków, tego nie można tu wyłuszczać. Można tu tylko odrazu zaznaczyć, że ta sama zasada była w Niemczech postawiona teoretycznie przez filozofję kantowską. Według niej bowiem prosta jednia samowiedzy, jaźń, jest niezłomną, wręcz niezależną wolnością i źródłem wszelkiej ogólności, t. j. wyznaczników myślowych, — rozum teoretyczny,— a zarówno najwyższym z wszystkich wyznaczników praktycznych, — rozum praktyczny, jako wolna i czysta wola; i rozumem woli jest właśnie trzymać się czystej wolności, we wszelkiej szczegółowości tylko jej chcieć, prawa gwoli prawu, obowiązku gwoli obowiązkowi. U Niemców pozostało to spokojną teorją; ale Francuzi chcieli to wykonać praktycznie. — Powstaje tedy podwójne pytanie: dlaczego ta zasada wolności jest tylko formalną? i dlaczego tylko Francuzi a nie Niemcy także posunęli się do jej urzeczywistnienia?

Przy zasadzie formalnej przytoczono głębsze kategorje: a więc głównie społeczeństwo i to, co jest korzystne dla społeczeństwa; ale sam cel społeczeństwa jest polityczny, jest celem państwa (zob. *Droits de l'homme et du citoyen* 1791) i polega na tym, aby utrzymać w całości prawa przyrodzone, prawem zaś przyrodzonym jest wolność, a jej dalszym określeniem równość w prawach wobec ustaw. Jest to w bezpośrednim związku, gdyż równość istnieje wskutek zrównania wielu, a właśnie ci liczni są ludźmi, których podstawowym określeniem jest to samo, wolność. Zasada ta pozostaje formalną, ponieważ powstała z oderwanego myślenia, z rozsądku, a to myślenie jest przedewszystkim samowiedzą czystego rozumu i jako bezpośrednie jest abstrakcyjne. Nie rozwija ono jeszcze z siebie nic dalszego, gdyż przeciwstawia się wogóle religji, konkretnej treści absolutnej.

Co się tyczy drugiego pytania: dlaczego Francuzi przeszli natychmiast od teorji do praktyki, natomiast Niemcy zatrzymali się przy teoretycznej abstrakcji, — to możnaby powiedzieć: Francuzi to zapaleńcy (*ils ont la tête près du bonnet*); ale przyczyna tkwi głębiej. Mianowicie, obok formalnej zasady filozofji w Niemczech stoi konkretny świat i rzeczywistość z wewnętrznie zadowoloną potrzebą ducha i zaspokojonym sumieniem. Z jednej bowiem strony, świat protestancki posunął się w myśleniu aż do świadomości absolutnego szczytu samowiedzy, a z drugiej strony, protestantyzm posiada uspokojenie co do moralnej i prawnej rzeczywistości w zamyśle, który sam w jedni z religją jest źródłem wszelkiej prawnej treści w prawie prywatnym i ustroju państwowym. W Niemczech oświecenie było po stronie teologji, we Francji przyjęło odrazu kierunek przeciwko kościołowi. W Niemczech w stosunku do życia świeckiego wszystko było poprawione przez reformację, owe zgubne urządzenia bezżenności, ubóstwa i gnuśnienia zostały usunięte, nie było już martwego bogactwa kościoła ani przymusu moralnego, który jest źródłem i powodem występków, nie było owego niewymownego bezprawia, które powstaje z wtrącania się władzy duchownej do prawa świeckiego, ani owego drugiego bezprawia pomazańczej prawowitości królów, t. j samowoli panujących, która jako taka, ponieważ jest samowolą pomazańca, ma być boską, świętą; lecz wola ich uznawana jest za czcigodną o tyle tylko, o ile mądrze chce prawa, sprawiedliwości i dobra całości. Zasada myślenia doszła więc już o tyle do pojednania; świat protestancki zawierał jeszcze świadomość, że w pojednaniu wyżej wyłuszczonym istnieje zasada do dalszego wykształcenia prawa.

Abstrakcyjnie wykształcona, rozsądna świadomość może pozostawić religję na uboczu; ale religja jest ogólną formą, w której tkwi prawda dla świadomości nieabstrakcyjnej. Otóż religja protestancka nie dopuszcza podwójnego sumienia, w świecie zaś katolickim po jednej stronie stoi świętość, a po drugiej abstrakcja względem religji, t. j. względem jej prze-

sądów i jej prawdy. Ta więc formalna własna wola staje się podstawą; prawem w społeczeństwie jest to, czego chcą ustawy, a wola jest jednostkową; zatym państwo, jako zgromadzenie wielu jednostek, nie jest samą w sobie i przez się substancjalną jednią i prawdą samego w sobie i przez się prawa, jednią, do której stosować się musi wola jednostki, aby być prawdziwą, być wolną wolą, lecz punktem wyjścia jest atom woli, i każda wola uznawana jest bezpośrednio za absolutną.

W ten sposób znaleziono więc zasadę myślową dla państwa, która już nie jest jakąś zasadą przypuszczenia, jak popęd społeczny, potrzeba bezpieczeństwa własności i t. d., ani zasadą pobożności, jak boskie ustanowienie władzy, lecz zasadą pewności, która stanowi tożsamość z moją samowiedzą, ale jeszcze nie prawdy, którą należy od tego odróżniać. Jest to olbrzymie odkrycie co do najwewnętrzniejszej istoty i wolności. Świadomość ducha stała się teraz w istocie podstawą, a panowanie przeszło wskutek tego do filozofji. Powiedziano, że Rewolucja francuska wyszła z filozofji, i nie bez podstawy nazwano filozofję mądrością o świecie, albowiem jest ona nietylko prawdą samą w sobie i przez się, jako rzecz dotycząca czystej istoty, lecz jest też taką prawdą, która staje się żywą w świecie. Nie należy więc oświadczać się przeciwko temu, kiedy twierdzą, że Rewolucja otrzymała od filozofji pierwszą podnietę. Ale ta filozofja jest dopiero oderwanym tylko myśleniem, a nie konkretnym pojmowaniem prawdy absolutnej, co stanowi niezmierzoną różnicę.

Zasada wolności woli wystąpiła przeciwko istniejącemu prawu. Wprawdzie już przed Rewolucją francuską możni byli uciskani przez Richelieu'go i pozbawieni przywilejów, ale tak samo jak duchowieństwo zachowali wszystkie swoje prawa względem niższych warstw. Cały ówczesny stan Francji jest jakimś dzikim nagromadzeniem przywilejów wbrew wszelkiej myśli i rozumowi wogóle, jest stanem bezmyślnym, z którym łączy się zarazem najwyższe zepsucie obyczajów, ducha, — królestwo bezprawia, które przy rozpoczynają-

cym się uświadomieniu tego stanu jest bezwstydem. Okropnie twardy ucisk, który ciążył na ludzie, kłopoty rządu przy ściąganiu dla dworu środków dla wystawnego i rozrzutnego życia, dały pierwszy powód do niezadowolenia. Nowy duch stał się czynnym; ucisk popychał do badań. Widziano, że sumy, wyciskane z potu ludu, nie są obracane na cele państwowe, lecz są najbezmyślniej trwonione. Cały ustrój państwa wydawał się niesprawiedliwością. Zmiana była z konieczności gwałtowna, ponieważ rząd nie przedsięwziął przeobrażeń. Rząd zaś nie przedsięwziął tego, ponieważ dwór, duchowieństwo, szlachta, sejmy nie chciały same zrzec się posiadania przywilejów ani wskutek konieczności, ani dla samego w sobie i przez się prawa, dalej, ponieważ rząd, jako konkretny ośrodek potęgi państwowej, nie mógł przyjąć za zasadę oderwanej woli jednostkowej i z jej stanowiska przebudowywać państwa, a wreszcie ponieważ rząd ten był katolicki, zatym pojęcie wolności, rozumu praw nie uchodziło za ostateczne absolutne zobowiązanie, gdyż świętość i sumienie religijne rozchodzą się z katolicyzmem. Myśl, pojęcie prawa wystąpiły nagle, i stare wiązania bezprawia nie mogły temu stawiać oporu. Zbudowano więc teraz ustrój zgodny z myślą o prawie, i na tym gruncie miało się już oprzeć wszystko. Póki słońce jest na sklepieniu niebieskim i planety dokoła niego krążą, nie widziano, aby człowiek stawał na głowie, t. j. na myśli, i budował według niej rzeczywistość. Anaksagoras pierwszy powiedział, że światem kieruje νοῦς; ale teraz doszedł człowiek do tego, aby uznać, że myśl powinna kierować rzeczywistością duchową. Był to zatym wspaniały wschód słońca. Wszystkie myślące jestestwa obchodziły uroczyście tę epokę. Wzniosłe wzruszenie panowało wówczas, entuzjazm ducha przeniknął świat, jakgdyby teraz dopiero osiągnięto rzeczywiste pojednanie bóstwa ze światem.

Muszą nas teraz zająć następujące dwa momenty: 1. przebieg rewolucji we Francji, 2. sposób, w jaki nabrała ona znaczenia dla dziejów powszechnych.

1. Wolność dwoisty ma w sobie wyznacznik: jeden do-

tyczy treści wolności, jej przedmiotowości, — samej rzeczy, drugi — formy wolności, w której podmiot czuje się czynnym; wymaganiem jest bowiem wolności, aby podmiot się do niej poczuwał i czynił w tym względzie swoje, gdyż w jego to jest sprawie, aby się rzecz dokonała. Według tego rozważyć należy trzy czynniki i siły żywego państwa, przyczym szczegóły pozostawiamy wykładom o filozofji prawa.

a) Ustawy rozumności, prawa samego w sobie, wolność przedmiotowa albo rzeczywista: należy tutaj wolność własności i wolność osoby. Wszelka przeto niewola, wynikająca ze związku hołdowniczego, ustaje, wszystkie przekazane z prawa feudalnego wyznaczniki, dziesięciny i czynsze odpadają. Do realnej wolności należy, dalej, wolność zawodu, iżby człowiekowi dozwolone było używać swych sił, jak chce, oraz wolny wstęp do urzędów państwowych. Takie są momenty wolności realnej, które polegają nie na uczuciu, gdyż uczucie pozostawia istnienie poddaństwa i niewolnictwa, lecz na myśli i samowiedzy człowieka o swojej istocie duchowej.

b) Urzeczywistniająca zaś czynność praw jest rządem wogóle. Rząd jest przedewszystkim formalnym wykonywaniem ustaw i ich utrzymywaniem w całości; nazewnątrz podąża on do celu państwowego, którym jest samoistność narodu jako indywidualności względem innych, wreszcie nawewnątrz ma dbać o dobro państwa i wszystkich jego warstw i jest administracją; nietylko bowiem o to chodzi, aby obywatel mógł pełnić swój zawód, musi on jeszcze mieć z tego zysk; niedość, aby człowiek mógł używać swych sił, musi też znaleźć sposobność, aby je zastosować. W państwie tkwi więc pierwiastek ogólny i jego czynność. Czynność jest cechą woli podmiotowej, woli, która postanawia i rozstrzyga. Już robienie praw — znajdowanie wyznaczników i pozytywne ich stawianie jest czynnością. Dalszą sprawą jest postanawianie i wykonywanie. Tutaj występuje pytanie: jaka ma być wola, która właśnie postanawia? Monarsze przysługuje ostateczne rozstrzyganie; ale gdy państwo oparte jest na wolności, licz-

ne wole jednostek chcą mieć również udział w postanowieniach. Ci liczni jednak to wszyscy, i wydaje się tylko próżnym wykrętem i ogromną niekonsekwencją, gdy się tylko nielicznych dopuszcza do udziału w postanowieniach, boć przecież każdy chce swoją wolą uczestniczyć w tym, co ma być dla niego prawem. Nieliczni mają licznych zastępować, ale często na nich tylko następują. Niemniej wielką niekonsekwencją jest panowanie większości nad mniejszością.

c) To starcie woli podmiotowych prowadzi dalej do trzeciego jeszcze momentu, do momentu zamysłu, który jest wewnętrznym chceniem praw, nietylko obyczajem, lecz zamysłem, aby prawa i ustrój wogóle były czymś trwałym i aby najwyższym obowiązkiem jednostek było podporządkowanie im swej poszczególnej woli. Może być wiele mniemań i poglądów na prawa, ustrój, rząd, ale zamysł musi być ten, że wszystkie te mniemania wobec substancjalności państwa są podrzędne i należy się ich wyrzec; dalej, zamysł musi być taki, że wobec zamysłu państwa niema nic wyższego i świętszego, albo że chociaż religja jest wyższa i świętsza, jednak nie zawiera się w niej nic, coby się od ustroju państwa różniło albo mu się przeciwstawiało. Wprawdzie za rzecz głębokiej mądrości uchodzi całkowite oddzielenie praw państwowych i ustroju od religji, gdyż przy religji państwowej istnieje obawa świętoszkostwa i obłudy; ale jeżeli religja i państwo są co do treści różne, to przecież są jednią w podstawie, i prawa mają najwyższą gwarancję w religji.

Tutaj trzeba wręcz powiedzieć, że przy religji katolickiej nie jest możliwy ustrój rozumny; albowiem rząd i naród muszą mieć wzajemnie ową ostateczną gwarancję zamysłu a mogą ją posiadać tylko w takiej religji, która nie przeciwstawia się rozumnemu ustrojowi państwowemu.

Platon w swej Rzeczypospolitej uzależnia wszystko od rządu i zasadą czyni zamysł, wskutek czego główny nacisk kładzie na wychowanie. Wprost przeciwstawna jest teorja nowoczesna, która wszystko pozostawia woli jednostkowej.

Przytym niema żadnej gwarancji, że ta wola ma też zamysł właściwy, przy którym państwo istnieć może.

Według tych głównych wytycznych mamy teraz wyśledzić przebieg Rewolucji francuskiej oraz przeobrażenie państwa na mocy pojęcia prawa. Postawiono z początku tylko abstrakcyjne zasady filozoficzne, na zamysł i religję wcale nie liczono. Pierwszym ustrojem we Francji było ustanowienie królestwa: na czele państwa miał stać monarcha, któremu wraz z ministrami przysługiwała władza wykonawcza; ciało zaś prawodawcze miało sporządzać prawa. Ale ustrój ten był odrazu sprzecznością wewnętrzną; albowiem cała potęga administracji była powierzona władzy prawodawczej: — budżet, wojna i pokój, pobór siły zbrojnej należał do izby prawodawczej. Wszystko zaliczano do prawa. Ale budżet co do swego pojęcia nie jest prawem, gdyż powtarza się corocznie, a władza, która go ma ułożyć, jest władzą rządową. W związku z tym stoi pośrednie mianowanie ministrów i urzędników i t. d. — Rząd był więc przeniesiony do izb, jak w Anglji do parlamentu. — Dalej, ustrój ten był obdarzany absolutną nieufnością, dynastja była w podejrzeniu, ponieważ straciła poprzednią potęgę, a kapłani odmawiali przysięgi. Rząd i ustrój nie mogły trwać w takim stanie i były obalone. Ale rząd zawsze istnieje. Pytanie więc, dokąd on przeszedł? Przeszedł do ludu, w teorji, a w rzeczy samej do zgromadzenia narodowego i jego komitetów. Panowały teraz oderwane zasady wolności oraz cnota, jaka istnieje w woli podmiotowej. Cnota ma teraz panować wbrew licznym osobom, które swym zepsuciem i dawnemi sprawami albo też wskutek nadużycia wolności i namiętności sprzeniewierzyły się cnocie. Cnota jest tu zasadą prostą i odróżnia takich, co są cnotliwi w zamyśle, od takich, co niemi nie są. Ale zamysł może być poznany i oceniony tylko przez zamysł. Panuje więc podejrzenie; cnota zaś, z chwilą gdy staje się podejrzaną, jest już skazana. Podejrzenie uzyskało straszliwą moc i zaprowadziło na rusztowanie monarchę, którego wolą podmiotową było właśnie katolicko-religijne sumienie. Przez

Robespierre'a zasada cnoty wysunięta była jako rzecz najwyższa i powiedzieć można, że ten człowiek brał cnotę poważnie. Panują teraz cnota i teror; albowiem cnota podmiotowa, która rządzi wyłącznie ze stanowiska zamysłu, sprowadza najstraszliwszą tyranję. Wykonywa swą władzę bez form sądowych, a jej kara jest równie prosta — śmierć. Tyranja ta musiała zginąć; albowiem wszystkie skłonności, wszystkie interesy, sam rozum były przeciwne tej straszliwej konsekwentnej wolności, która w swym ześrodkowaniu występowała tak fanatycznie. Następuje znowu rząd zorganizowany, jak poprzedni, tylko naczelnikiem i monarchą jest teraz zmienny dyrektorjat pięciu, którzy tworzą wprawdzie moralną ale nie jednostkową spójnię. Podejrzliwość panowała także wśród nich, rządy były w rękach zgromadzeń prawodawczych; doznały więc tegoż losu: upadły, gdyż objawiła się absolutna potrzeba władzy rządowej. Napoleon przywrócił ją i oparł na potędze wojskowej i stanął później na czele państwa znowu jako wola jednostkowa: umiał on panować i wkrótce załatwił się ze sprawami wewnętrznemi. Rozpędził resztki adwokatów, ideologów i mężów zasad, i zapanowała już nie nieufność, lecz poszanowanie i obawa. Z olbrzymią potęgą swego charakteru zwrócił się potym nazewnątrz, podbił całą Europę i rozkrzewił wszędzie swoje liberalne urządzenia. Nie osiągnięto nigdy większych zwycięstw, nie dokonano nigdy gienjalniejszych pochodów; ale też nigdy bezsilność zwycięstwa nie ukazała się w świetle jaskrawszym, niż wówczas. Zamysł ludów, t. zn. religijny i narodowy, powaliły wreszcie tego olbrzyma, i we Francji ustanowiono znowu monarchję konstytucyjną z chartą u podstawy. Tutaj objawiła się przecież znowu przeciwstawność zamysłu i nieufności. Francuzi byli kłamliwi względem siebie, kiedy ogłaszali adresy pełne oddania i miłości dla monarchji, pełne błogosławieństwa dla niej. Grano farsę w ciągu piętnastu lat. Aczkolwiek charta była sztandarem powszechnym i obie strony ją zaprzysięgły, to jednak po jednej stronie było usposobienie katolickie, które zniszczenie istniejących urządzeń uczyniło sprawą sumienia. W ten sposób dokonał się znowu rozłam; rząd został obalony. Wreszcie po czterdziestu latach wojen i niezmiernych powikłań mogło się uradować stare serce, widząc, że się kończą i następuje zadowolenie. Ale chociaż główny punkt został teraz wyrównany, pozostaje jednak ten rozłam tak ze strony zasady katolickiej, jak ze strony woli podmiotowych. W tym ostatnim względzie istnieje jeszcze główna jednostronność, iż wola powszechna powinna być powszechną również empirycznie, t. zn. że same jednostki powinny rządzić albo w rządach uczestniczyć. Liberalizm, niezadowolony z tego, że panują rozumne prawa, wolność osobista i majątkowa, że istnieje ustrój państwa a w ustroju tym zakresy życia obywatelskiego, mające same spełniać swoje sprawy, że ludzie rozsądni mają wpływ wśród ludu i panuje w nim ufność, przeciwstawia temu wszystkiemu zasadę atomów, woli jednostkowych: wszystko powinno się dziać przez ich wyraźną władzę i za ich wyraźną zgodą. Wskutek tej formalnej strony wolności, wskutek tej abstrakcji nie może dojrzeć żadna trwała organizacja. Poszczególnym rozporządzeniom rządu przeciwstawia się natychmiast wolność, ponieważ są one wolą poszczególną, a więc samowolą. Wola licznych obala ministerjum, poczym następuje dotychczasowa opozycja; ale ta, ile że jest teraz rządem, ma przeciw sobie znowu licznych. Tak więc przedłuża się ruch i niepokój. To starcie, ten węzeł, to zagadnienie — oto, na czym polegają dzieje i co mają rozwiązać w czasach przyszłych.

2. Mamy teraz rozważać znaczenie Rewolucji francuskiej dla dziejów powszechnych, gdyż stosownie do swej treści zjawisko to jest powszechno-dziejowe i odróżnić od niego należy walkę formalizmu. Co się tyczy zewnętrznego jej rozkrzewienia, to prawie wszystkie państwa nowoczesne dały przystęp tej zasadzie naskutek jej zwycięstwa, albo też zasada ta była wyraźnie w nich wprowadzona; liberalizm opanował zwłaszcza wszystkie narody romańskie, mianowicie świat rzymsko-katolicki, Francję, Włochy, Hiszpanję. Ale

wszędzie zbankrutował, naprzód jego wielka firma we Francji, później w Hiszpanji, Włoszech; i to dwukrotnie w państwach, w których go zaprowadzono. Był bowiem wprowadzony w Hiszpanji raz przez konstytucję napoleońską, później przez ustrój nadany przez kortezy, w Piemoncie raz po wcieleniu do cesarstwa francuskiego, później przez własne powstanie, tak samo dwukrotnie w Rzymie, w Neapolu. Abstrakcyjny liberalizm przebiegł w ten sposób z Francji przez świat romański, ale został przykuty przez niewolę religijną do niewoli politycznej. Fałszywa to bowiem zasada, że okowy prawa i niewoli można zrzucać bez wyzwolenia sumienia, że rewolucja może być bez reformacji. — Kraje te wpadły z powrotem w stan swój dawniejszy, przyczem Włochy utrzymały powierzchowne przeobrażenia stanu politycznego. Wenecja, Gienua, te stare arystokracje, które były przynajmniej z pewnością prawowite, znikły jako strupieszałe despotyzmy. Przemoc zewnętrzna nie zdoła nic uczynić na czas dłuższy: zarówno Napoleon nie mógł zmusić Hiszpanji do wolności, jak Filip II Holandji do niewoli.

Tym narodom romańskim przeciwstawiają się inne, a zwłaszcza protestanckie. Austrja i Anglja zostały poza kołem prądów wewnętrznych i dały wielkie, ogromne dowody swej mocy. Austrja nie jest królestwem, lecz cesarstwem, t. zn. skupieniem wielu organizacji państwowych. Najgłówniejsze z jej krajów nie mają charakteru giermańskiego i pozostały nietknięte przez idee. Niepodniesiony ani przez oświatę, ani przez religję, lud pozostał w poddaństwie, a możni w ucisku, jak w Czechach, bądź też przy tym samym stanie poddanych wolność baronów utrzymała się przy rządach despotycznych. Austrja wyrzekła się ścisłej łączności z Niemcami dzięki godności cesarskiej i pozbyła się wielu majętności i praw w Niemczech i Holandji. Jest to teraz w Europie mocarstwo polityczne samo w sobie.

Anglja utrzymała się również z wielkim wysiłkiem na dawnej swej podstawie; ustrój angielski ostał się przy powszechnym wstrząśnieniu, aczkolwiek było ono Anglji blizkie

o tyle, że w niej samej, dzięki publicznemu parlamentowi, przyzwyczajeniu do publicznych zebrań wszystkich stanów, dzięki wolności prasy istniała możność dopuszczenia do głosu francuskich zasad wolności i równości we wszystkich warstwach narodu. Czy naród angielski był przy swej oświacie zbyt niezdolny, aby te ogólne zasady zrozumieć? Ależ w żadnym kraju nie było więcej rozważań i publicznych roztrząsań o wolności. Albo czy ustrój angielski był już ustrojem wolności, czy owe zasady były już tu urzeczywistnione, tak iż nie mogły już wywoływać żadnego oporu, a nawet żadnego zainteresowania? Naród angielski powitał wprawdzie wyzwolenie Francji z uznaniem, ale był dumny i pewny własnego swego ustroju i zamiast cudze naśladować, utrzymał wrogie względem niego stanowisko i wkrótce zaplątał się w popularną wojnę z Francją.

Ustrój angielski złożony jest z praw prywatnych i poszczególnych przywilejów: rząd jest z istoty administracyjny, t. zn. zachowuje interesy wszystkich poszczególnych stanów i warstw, i ten odrębny kościół, gminy, hrabstwa, towarzystwa same dbają o siebie, tak iż rząd nigdzie nie ma tak mało do roboty, jak w Anglji. To głównie Anglicy nazywają swoją wolnością, a jest to przeciwieństwem ześrodkowania administracji, jakie istnieje we Francji, gdzie aż do najdrobniejszej wsi ministerjum mianuje mera albo podwładnych mu urzędników. We Francji bardziej, niż wszędzie, nie znoszą, aby kto inny coś robił: ministerjum jednoczy w sobie całą władzę administracyjną, po którą znowu sięga izba posłów. W Anglji natomiast każda gmina, każdy podrzędny okrąg i zrzeszenie powinny załatwiać swoje sprawy. Sprawa powszechna jest w ten sposób konkretna, a dzielnicowość jest świadoma i pożądana. Te urządzenia spraw dzielnicowych nie dopuszczają układu powszechnego. Dlatego też zasady oderwane i ogólne nie przemawiają do Anglików i brzmią dla nich pusto. — Te sprawy dzielnicowe mają swe pozytywne prawa, które pochodzą z dawnych czasów prawa feudalnego i utrzymały się w Anglji w stopniu

wyższym, niż w jakimkolwiek innym kraju. Są też one najwyższą niekonsekwencją i zarazem najwyższym bezprawiem, urządzeń zaś wolności rzeczywistej nigdzie niema mniej, niż właśnie w Anglji. W prawie prywatnym, w wolności majątku są zacofani w sposób niewiarogodny; dość pomyśleć tylko o majoratach, gdzie młodszym synom zakupuje się lub dostarcza stanowiska oficerskie albo duchowne.

Parlament rządzi, chociaż go Anglicy nie chcą uznać w tym charakterze. Otóż zaznaczyć należy, że dzieje się tutaj to, co zawsze uważano za okres zepsucia narodu republikańskiego, mianowicie, że wybory do parlamentu osiągane są za pomocą przekupstwa. Ale i to się u nich nazywa wolnością, że można swój głos sprzedać i kupić sobie miejsce w parlamencie. — Ale ten zupełnie niekonsekwentny i zepsuty stan ma przecież tę dobrą stronę, że ustanawia możność rządzenia, t. zn. większość ludzi w parlamencie, którzy są mężami stanu, poświęcali się od młodości sprawom państwowym, w nich pracowali i żyli. I naród ma dość zmysłu i rozsądku, aby uznać, że rząd musi istnieć, i dlatego obdarza zaufaniem związek ludzi, którzy są doświadczeni w rządzeniu; albowiem zmysł odrębności uznaje też ogólną odrębność znajomości, doświadczenia, wyćwiczenia, które posiada arystokracja, poświęcająca się wyłącznie takiej sprawie. Jest to zupełnie przeciwne duchowi zasad i abstrakcji, które każdy może posiąść natychmiast, a tkwią one i bez tego we wszystkich konstytucjach i chartach. — Pytanie, o ile obecnie zaprojektowana reforma, przeprowadzona konsekwentnie, dopuszcza jeszcze możliwość rządu.

Materjalne istnienie Anglji oparte jest na handlu i przemyśle, i Anglicy przejęli wielkie powołanie misjonarstwa cywilizacji w całym świecie; duch handlowy pcha ich bowiem do przeszukiwania wszystkich mórz i wszystkich lądów, do nawiązywania stosunków z ludami barbarzyńskiemi, budzenia u nich potrzeb i przemysłu, a przedewszystkim do zaprowadzania u nich warunków handlu, mianowicie zaniechania gwałtów, szacunku dla własności oraz gościnności.

Przez Niemcy przeciągnęły zwycięskie wojska francuskie, ale naród niemiecki zrzucił z siebie to brzemię. Głównym momentem w Niemczech są ustawy prawa, które, zapewne, były wywołane przez ucisk francuski, ile że dzięki niemu szczególnie wyszły na jaw braki dawniejszych urządzeń. Ułuda cesarstwa znikła w zupełności. Rozpadło się ono w państwa samowładne. Zobowiązania lenne zostały zniesione, zasady wolności majątkowej i osobistej uczyniono zasadami naczelnemi. Każdy obywatel ma dostęp do urzędów państwowych, jednakże warunkiem niezbędnym jest zdolność i przydatność. Rządy spoczywają w ręku świata urzędniczego, u szczytu zaś stoi osobista decyzja monarchy, bo, jak przedtym zaznaczyliśmy, ostateczna decyzja jest wręcz niezbędna. Jednakże wobec ustalonych praw i określonej organizacji państwa to, co podlega wyłącznej decyzji monarchy, niewielkie ma znaczenie pod względem substancjalnym. Zapewne, należy uważać za wielkie szczęście, kiedy naród otrzymuje monarchę szlachetnego, ale i to nieduży ma wpływ w wielkim państwie, gdyż moc swoją posiada ono w swoim rozumie. Małe państwa są co do swego istnienia i pokoju zabezpieczone przez inne; nie są przeto prawdziwie samoistnemi państwami i nie muszą wytrzymywać ogniowej próby. — Uczestniczyć w rządach może, jak się rzekło, każdy, kto posiada w tym względzie umiejętność, wyćwiczenie i wolę moralną. Rządzić mają świadomi, οἱ ἄριστοι, a nie nieuctwo i próżność wynoszenia się nad innych. — Co się tyczy wreszcie usposobienia umysłowego, to już się rzekło, że dzięki kościołowi protestanckiemu dokonało się pojednanie religji z prawem. Niema świętego, religijnego sumienia, któreby było wyodrębnione od prawa świeckiego, albo mu zgoła przeciwstawne.

Aż do tego punktu doszła świadomość, i to są główne momenty formy, w której urzeczywistniła się zasada wolności, albowiem dzieje powszechne nie są niczym innym, jeno rozwojem pojęcia wolności. Ale wolność przedmiotowa, prawa rzeczywistej wolności wymagają podporządkowania woli

przypadkowej, gdyż ta jest wogóle formalną. Jeżeli przedmiotowość jest sama w sobie rozumna, to odpowiednią musi być wiedza tego rozumu, a wówczas dany jest także istotny moment wolności podmiotowej. Rozważaliśmy postęp samego tylko pojęcia i musieliśmy wyrzec się powabu bliższego zobrazowania szczęścia, okresów rozkwitu narodów, piękna i wielkości jednostek, ich ciekawych losów w doli i niedoli. Filozofja zajmuje się tylko blaskiem idei, która odzwierciadla się w dziejach powszechnych. Z uprzykrzenia sobie bezpośrednich namiętności w rzeczywistości filozofja wydziera się do rozważań; jej sprawą jest poznanie przebiegu rozwojowego urzeczywistniającej się idei, mianowicie idei wolności, która istnieje tylko jako wolności świadomość.

Że dzieje powszechne są tym przebiegiem rozwojowym i rzeczywistym stawaniem się ducha w zmiennym obrazie ich zdarzeń, — oto prawdziwa teodycea, usprawiedliwienie Boga w dziejach. Pojednać ducha z dziejami powszechnemi i rzeczywistością może tylko przekonanie, że to, co zaszło i codziennie zachodzi, nietylko nie jest bez Boga, lecz jest w istocie dziełem jego samego.

KONIEC.

PRZYPISY TŁUMACZA.

OBJAŚNIENIA.

1. Str. 1. We wskazanym — ostatnim — ustępie przytoczonej pracy Hegel zaznacza ogólnie to stanowisko, którego rozwinięciem jest dzieło niniejsze, przyczym podkreślone jest znaczenie państwa, jako konkretnego objawu ducha narodowego, a przez to i ducha powszechnego. Formy, jakie przybiera samowiedza ducha w przebiegu jego wyzwolenia, charakteryzuje Hegel w sposób następujący (§ 353): „W pierwszym i bezpośrednim objawieniu duch powszechny ma jako zasadę postać ducha substancjalnego, jako tożsamości, w której jednostka pozostaje pogrążoną w swej istocie i bez usprawiedliwienia dla siebie. — Drugą zasadą jest wiedza o tym duchu substancjalnym, tak iż jest on pozytywną treścią i spełnieniem oraz bytem dla siebie jako żywa forma ducha, piękna indywidualność moralna. — Trzecią zasadą jest zagłębienie się w sobie tego świadomego bytu aż do abstrakcyjnej ogólności i przez to do nieskończonego przeciwieństwa względem opuszczonej w ten sposób przez ducha przedmiotowości. — Zasadą czwartego ukształtowania jest zwrot tej przeciwstawności ducha do przyjęcia w swym wnętrzu swej prawdy i istoty konkretnej oraz do zbliżenia się i pojednania ze swą przedmiotowością, ponieważ zaś ten powracający do substancjalności pierwotnej duch powraca z nieskończonej przeciwstawności, potrafi tę swoją prawdę wytwa-

rzać i uświadamiać sobie jako myśl i świat rzeczywistości, podlegającej prawom". Czterem tym zasadom odpowiadają przeprowadzone w „Filozofji dziejów" ukształtowania państwowe: wschodnie, greckie, rzymskie i germańskie.

2. Str. 18. Obok bytu „w sobie" (*an sich*) uznaje Hegel byt „przy sobie" (*bei sich*) jako niezależny od czegokolwiek innego. „Przysobistość" — termin Trentowskiego,

3. Str. 18. *Virtualiter* — od *virtus*, siła, zdolność — według mocy, potencjalnie, — przeciwieństwo do *realiter*.

4. Str. 38. „...Świat rzeczywisty jest taki, jakim być powinien". Jest to wyraz zasady, tak błędnie później rozumianej i niesłusznie spotwarzanej. Zasada „co jest rozumne, jest rzeczywiste; co jest rzeczywiste, jest rozumne", wygłoszona przez Hegla z pewnym umyślnym może wyzwaniem w jego „Filozofji prawa" (Dzieła, tom VIII, str. 17), może być zrozumiana tylko w całokształcie jego rozumowania. W świecie, ujętym w zwarty logiczny układ (tak jak u Hegla), każdy szczegół jest rzeczywisty tylko o tyle, o ile stanowi pewien moment w rozwoju całości. Jeżeli go się jednak ujmuje w oderwaniu od innych momentów, traci znaczenie dla całości, przestaje być usprawiedliwionym, rozumnym, przestaje być rzeczywistym. I odwrotnie, o ile jest rzeczywisty, t. zn. o ile jest prawdziwym momentem, ogniwem w rozwoju całości, o tyle ten jego byt jest usprawiedliwiony, jest rozumny.

5. Str. 41. Prawdziwemi czynnikami postępu ducha w drodze do wolności są dla Hegla poszczególne narody, w których objawiały się kolejne etapy dojrzałości ducha. Za takie jednak narody uważa Hegel tylko te, które dały wyraz swego ducha w ukształtowaniach państwowych. Z tego względu dzieje są rozpatrywane ze stanowiska państwa. Państwo bowiem jest prawdziwym konkretnym

wyrazem ducha narodu, „jest samowiedną substancją moralną, rozumną boską wolą, która się w dany sposób zorganizowała, jest osobowością" (Encyklopedja nauk filozoficznych, § 535 Dzieła, tom VII). Znaczenie państwa wyraża Hegel w następujących określeniach: „Państwo jest rzeczywistością idei moralnej, — jest duchem moralnym objawionym, jest wyraźną dla siebie, substancjalną wolą, która o sobie myśli i wie, i to, co wie i o ile wie, wykonywa". „Ta substancjalna jednia jest absolutnym nieruchomym celem samym w sobie, w którym wolność dochodzi do najwyższego swego prawa, ten zaś cel ostateczny posiada najwyższe prawa wobec jednostek, których najwyższym obowiązkiem jest być członkami państwa" (Filozofja prawa, str. 312, 313).

6. Str. 41. Prawo jest dla Hegla nietylko podstawą wolności woli, lecz równocześnie wytworem objektywnym djalektycznego rozwoju idei, istnieniem zewnętrznym wolności, urzeczywistnieniem wolności w społeczeństwie. Stąd jego stosunek do moralności i państwa.

7. Str. 42. Dalsze wywody stanowią polemikę z poglądami Rousseau.

8. Str. 64. Dwa te rozróżnione przez Hegla znaczenia wyrazu niemieckiego Geschichte oddane są w przekładzie jako historja (*historia rerum gestarum*) i dzieje (*res gestae*).

9. Str. 84. W oryginale: *ist wesentlich itzt*. Ma to oznaczać zawartą w heglowskim pojęciu rozwoju jednorazowość, niepowtarzalność przebiegu dziejowego.

10. Str. 84. W oryginale: *dieses Ansich*, t. zn. cechy istnienia „w samym sobie", w odróżnieniu od jakiegokolwiek stosunku do czegoś innego. „Wsobistość" — termin Trentowskiego.

11. Str. 89. Od r. 1889 i Brazylja została rzecząpospolitą.

12. Str. 101. Podobnie wypowiada się Hegel w „Filozofji religji“ (t. I, str. 284 i 289). Opisany tu rodzaj czarownictwa nazywa bezpośrednim, pozatym jednak za niezmiernie rozpowszechnione uznaje czarownictwo pośrednie. Polega ono wogóle na nierozpoznaniu związku pomiędzy zastosowanym środkiem a otrzymanym wynikiem.

13 Str. 152 i n., 157 i n., 176 i n. pisownia Buddha, brahman oparta jest na wyraźnym wymawianiu dźwięku *h* w sanskrycie.

14. Str. 176. Współcześni Heglowi badacze wywodzili, że buddhyzm był wytworem wcześniejszym, niż brahmanizm, i pod wpływem tej teorji Hegel zmienił pierwotny układ, umieszczając rozdział o buddhyzmie jako przejście od Chin przez Tybet (lamaizm) do brahmanizmu. W tym też porządku było to wydrukowane w wydaniu I (Gansa) Ze względu jednak na to, że późniejsze badania potwierdziły raczej pierwotną koncepcję Hegla, rozdział o buddhyzmie umieszczamy, zgodnie zresztą z wydaniem II (Karola Hegla), po rozdziale o Indjach.

15. Str. 177. W „Filozofji religji“ (t. I, str. 384) tak się wyraża Hegel o kulcie buddhystów. „Najwyższy stan, jaki osiągnąć można w tym kulcie, to stępienie, zniweczenie samowiedzy, jest to nie afirmatywne wyzwolenie i pojednanie, lecz raczej całkiem negatywna, zupełna abstrakcja. Dopóki człowiek pozostaje przy swej świadomości, jest, według wyobrażenia indyjskiego, pozbawiony boskości. Wolność człowieka polega jednak na tym, aby był wolny w swym chceniu, wiedzy i postępowaniu. Natomiast dla Indusa rzeczą najwyższą jest całkowite pogrążenie i stępienie świadomości“.

16. Str. 187. Dla Hegla istnieją trzy formy (stopnie) różnicy: *a*) różnica zewnętrzna, względna, objawiająca się w nierówności, niejednakowości dwuch przedmiotów, *b*) różnica wewnętrzna, imanentna, objawiająca się jako

przeciwstawność twierdzenia i przeczenia, *c*) różnica w stosunku do siebie samego, objawiająca się jako sprzeczność. Hegel uznaje nietylko powszechną różność (*diversitas*), lecz również powszechną przeciwstawność: „wszystko jest przeciwstawne“, t. zn. twierdzenie z przeczeniem są zawsze z sobą związane i jedno warunkuje bezwzględnie drugie. Wyższym jeszcze stopniem powszechnej przeciwstawności jest powszechna sprzeczność. Twierdzeniu logiki tradycyjnej „wszystko jest tożsame, nic sobie nie przeczy“, przeciwstawia logika spekulacyjna: „nic nie jest sobie równe, wszystko sobie przeczy“. Bez sprzeczności, która rozdziera każdą całostkę na mocy tkwiących w niej z konieczności momentów przeciwstawnych, nie byłoby zmiany, ruchu, życia rozwoju, samowiedzy, ducha. (Logika, Dzieła t. IV, str. 36 — 55). Dlatego zasada sprzeczności stanowi u Hegla główny czynnik jego metody djalektycznej i przejawia się ze szczególną siłą w filozofji dziejów, jako poświęconej właśnie rozwojowi ducha w biegu czasów. — „Różnia“, „jednia“ — terminy Trentowskiego.

17. Str. 256. To przejście od przyrody do ducha opisuje Hegel dokładniej w „Filozofji religji“ (t. II, str. 102 – 3).

18. Str. 257. Horacy: *Te semper anteit saeva Necessitas clavos trabales manu gestans* = „Poprzedza cię zawsze okrutna konieczność, niosąca w dłoni nieodbite losy“. Te losy nieodbite usymbolizowane są tutaj jako ćwieki (*clavi trabales*), wbijane przez Rzymian corocznie w świątyni Junony lub Jowisza na znak mijających lat.

19. Str. 297. *Tristis atque tetrica superstitio* = smutny i ponury zabobon.

20. Str. 297. *Repentina atque ex virtute nobilitas* = szlachta, która powstała nagle na zasadzie okazanych cnót.

21. Str. 298. T. zn. zmyślone w celu oszukania ludu.

22. Str. 300. W „Filozofji prawa“ (§§ 175 i 180) Hegel mocno powstaje przeciwko niemoralnemu stosunkowi do żony i dzieci w Rzymie, zwłaszcza przeciw prawu o dziedzictwie, podlegającemu samowoli ojca rodziny. Tak więc kobiety, po wyjściu za mąż, były w dalszym ciągu zaliczane do rodziny, z której pochodziły, i nie uczestniczyły wcale w spadkobraniu rodziny, którą założyły i której dobrobyt powiększyć się starały.

23. Str. 300. *Peculia castrensia* = dorobek wojenny, *adventitia* = spadek po matce.

24. Str. 301. Urojona, udana niewola.

25. Str. 305. *Confarreatio*, obrząd religijny zaślubin, p. str. 300; *auguria*, gusła; *auspicia*, przewidywania oparte na locie ptaków, ich śpiewie i sposobie spożywania.

26. Str. 307. Aluzja do słynnej zasady *deus ex machina*, rozwiązującej pewien splot zdarzeń i stosunków nagle, nieoczekiwanie i niezależnie od całego biegu sprawy.

27. Str. 336. Hispala Faecenia, główny świadek w wielkiej sprawie przeciwko uczestnikom potajemnych igrzysk bachicznych w Rzymie w r. 186 przed Chr. Charakterystyczne jej zeznanie, złożone przed konsulem, brzmi w sposób następujący: „Zrazu było to święte zrzeszenie kobiet, dokąd nie mieli dostępu mężczyźni. Były ustalone trzy dni w roku, kiedy wtajemniczano w kult Bachusa. Kapłankami były matrony. Kapłanka Pakulla Annia Kampana pozmieniała wszystko jakoby za wskazaniem bogów. Przedewszystkim wtajemniczyła mężczyzn...., przeniosła obchody z dnia na noc; zamiast trzech dni w roku ustaliła pięć dni w miesiącu, kiedy wolno się było wtajemniczać. Od tej chwili obchody odbywają się ustawicznie, mężczyźni mieszają się z kobietami, noc sprzyja swawoli, niema występku, któregoby tam nie popełniano.... Nic nie uważać za grzech to u nich najwyższa zasada religji. Mężczyźni, jak obłąkani, bredzą wśród opętanych podskoków. Matrony w szacie bachantek z rozpuszczonemi włosami, z płonącemi pochodniami w ręku zbiegają w dół do Tybru i opuszczając pochodnie w wodę, wyjmują je z powrotem płonące... O tych, których... usunąwszy z przed oczu ludzkich, wtrącili do jednej z ukrytych pieczar, powiadają, że zostali porwani przez bogów: są to ci, którzy odmówili udziału we wspólnej przysiędze lub wspólnych występkach, bądź też nie chcieli wejść na drogę nierządu.....“ Livius, *Historiarum ab urbe condita lib.* XXXIX, 13.

28. Str. 337. W oryg. *das Anderssein*, t. j. zewnętrzna forma, uzewnętrznienie absolutu, przyroda. „Negacja, nie jako oderwana nicość, ale jako istnienie i coś, jest tylko formą tego czegoś, jest różnobytem“ (Encyklopedja § 91).

29. Str. 338. Przekonanie o błogosławionych wynikach grzechu pierworodnego nie usuwa oczywiście chęci zmazania go. Chodzi jeno o to, że tylko dzięki niemu obudził się duch w człowieku. Znakomity nasz myśliciel August Cieszkowski podziela to zdanie heglowskie o narodzeniu się świadomości w chwili grzechu: „...tak zwane pierworodne przestępstwo było niczym innym, jedno pierwszym poczuciem się do samoistności — pierwszym samodzielnym czynem Ducha — pierwszym krokiem człowieczeństwa. – To przestępstwo więc było niezbędnym następstwem samej istoty Ducha i było Postępem!..... O jakżeście mało zrozumieli szczytny wykrzyk Augustyna, który winę upadku człowieczego nazwał najszczęśliwszą winą (*felicissima culpa*) „Ojcze nasz“ t. I, str. 218/9.

30. Str. 360 = zabezpieczeni przeciw bogom.

31. Str. 368. Jest to niewątpliwie punkt wyjścia historjozofów polskich, wieszczących wielkie losy, oczekujące Pol-

skę w przyszłości. Co Hegla skłaniało do niezajmowania się sprawą, to właśnie stało się dla myślicieli mesjanistycznych dostateczną podstawą do uchwycenia wątku powieści o świecie w tym miejscu, gdzie go Hegel przerwał. Wogóle o Słowianach Hegel prócz tego miejsca nie mówi, o Polsce zaś wspomina jeszcze kilka razy: str. 446 (utrata samodzielności), str. 448 (istota wolności polskiej), str. 451 (przedmurze Europy), str. 454 (dysydenci w Polsce), str. 455 (obrona Wiednia).

32. Str. 368. W oryg. *Gemüt*, właściwie coś pośredniego między umysłem a uczuciem. Pisarze niemieccy wielki kładli nacisk na to pojęcie, acz różne mu nadawali znaczenie; niektórzy pragnęli je utrzymać jako cechę swoistą usposobienia niemieckiego; to samo czyni i Hegel.

33. Str. 452. „Organ świecki".

BIBLIOTEKA

8642

Wykaz alfabetyczny rzeczy.

Abstrakcja 458.
Arystokracja 110, 292, 448 i n.

Bałwochwalstwo 186, 201.
Bohaterowie 31, 71.
Bóg 14 i n. 38, 99, 118, 261, 336, 340 i n., 369, 474.
Buddhyzm 176 i n.

Cel świata 16, 20, 39 i n. 83, 116.
Charakter 29, 369.
Chrześcijaństwo 15, 19, 340 i n., 397, 409 i n.
Cnota 81, 467 i n.
Cuda 342, 410, 432, 458.
Czary 99.

Demokracja 46, 110, 262, 264 i n., 267, 272, 281, 292.
Despotyzm 110, 268, 292.
Doskonalenie 57.
Doświadczenie 457.
Dualizm 187.
Duch 17 i n., 31, 57 i n. 76 i n., 80, 106, 179, 222, 226, 233, 335 i n., 340, 352, 401, 415, 430, 432, 441.
Duch narodu 52 i n. 56, 76, 80, 83, 171, 439.
Dusza 226.
Dzieje 1, 19, 25 i n., 57, 71, 76, 110, 474.

Etyka 35 i n., 72, 75 i n.

Fanatyzm, 376, 415.
Fetyszyzm 100.
Filozofja 52, 72 i n. 245, 346, 417, 463.

Gienjusz 72.
Grzech pierworodny 338.

Historja 1—8, 64, 170 i n.,—pierwotna 1—4,—refleksyjna 4—8,—filozoficzna 8,—powszechna 4 i n., pragmatyczna 6 i n., krytyczna 7 i n., pojęciowa 8.

Idea 27, 40, 69, 119, 474.
Idealizm 146.
Ideały 37.

Jedność 182, 205 i n., 346, 374 i n.
Jednostka 19, 37, 291.

Kasty 56, 119, 153.
Katolicyzm 55.
Konieczność 27.
Kościół 116, 118, 343, 349, 361, 426, 433.
Kult zmarłych 100,—człowieka 101, światła 186 i n., zwierząt 221 i n., boskości 251, jedności 374, hostji 397, relikwji 398.
Kultura 52, 72 i n.

Lamizm 176, 178 i n.
Liberalizm 469 i n.
Luteranizm 434 i n.

Mahometanizm (islam) 99, 115, 374 i n.
Materja 17.
Metempsychoza 226.
Miłość 377.
Monarchja 110, 419, 445 i n.
Moralność 35 i n. 55, 71, 75, 102, 117, 267, 280, 351, 400, 426, 458.
Mowa 67.
Mozaizm 205, 339 i n., 348, 374.
Myśl 9, 75, 280 i n., 417, 456 i n.

Namiętność 21 i n., 33, 37, 40.
Naród 63 i n., 78 i n., 420.
Nauka 50, 72 i n.
Nicość 177.
Nieokreśloność 369.
Niepojętość 222.
Nieskończoność 96, 226, 413.
Nieśmiertelność 226.
Niewolnictwo 101, 105.

Odwaga 422.
Ojczyzna 55, 265.
Opatrzność 13 i n., 71.
Osobniki historyczne 30 i n., 71, 290, 292.
Osobowość 292.

Panteizm 148.
Państwo 25, 40, 50, 56, 65, 91, 103 i n., 111 i n., 262, 265, 291, 352, 361, 371, 420, 466.
Patrjarchalizm 44, 111, 118.
Piękno 113, 147.
Plan świata 38.
Poezja 73.
Pogaństwo 347.
Poliarchja 419.
Postęp 232, 441.
Prawda 52, 186, 463.
Prawo 40 i n., 99, 232, 458.
Protestantyzm 55, 90, 443, 453.
Przeciwstawność 27, 79, 402.
Przedhistorja 64, 117.
Przyroda 85, 252.
Przyrodzony stan 42 i n., 60, 365.

Religja 52 i n., 73, 138, 205, 346, 352, 356, 462.
Religijność 35 i n., 426.
Rozum 9 i n., 26, 38, 63, 92, 347, 459.
Rozwój 57 i n. 441.
Równość 153.
Różnia 337, 340.
Rząd 465.
Rzeczywistość 22 i n. 40.
Rzeczpospolita 48.

Samowiedza 60, 350.
Stany 91.
Stoicyzm 334, 339.
Szczęście 27 i n.
Sztuka 50, 52, 72 i n., 251, 428.

Środki 35 i n.
Śmierć 79 i n., 101.
Świadomość 338, 402, 457.
Świecka zasada 115 i n. 118.

Teodycea 474.
Teologja 417.
Trwanie 82, 232.
Tyranja 423, 468.

Umysł 368 i n.
Ustawa państwowa 47.
Ustrój państwowy 48 i n.

Własność 117.
Wola 436, 444, 458, 460, 465.
Wolność 17 i n., 27, 42 i n. 53, 59, 110, 113, 116, 249, 264 i n., 280, 292, 365, 413, 448, 457, 462 i n., 464 i n., 473 i n.

Zamysł 466 i n.
Zdumienie 245 i n.
Zło 432.
Zmiana 77.
Zmysłowość 426 i n., 428.
Znikomość 232.

Życie 82, 102.

Wykaz alfabetyczny autorów.

Anaksagoras 12 i n., 282, 464.
Anquétil du Perron 185.
Anzelm 417.
Appian 317.
Arrian 153.
Arystofanes 81.
Arystoteles 12, 18, 85, 226, 245, 276, 285, 347.

Belzoni 225.
Bentley 173.
Bias 196, 263.

Champollion 210 i n.
Colebrooke 168, 172.
Cyceron 298, 317, 327, 328.

Dante 429.
Descartes 457.
Diodor 5, 192, 209, 215, 225.

Eckstein 62.
Epikur 12.
Eschylos 260, 269, 273.
Eurypides 269, 273.

Fénélon 47, 130.
Filon 347, 348.

Goethe 33, 290, 378.
Grocjusz 458.
Guicciardini 2.

Hagewisch 317.
Hammer 230.
Herodot 1 i n., 47, 99, 189, 190, 193, 194, 195, 196, 198, 200, 209 i n., 220, 225, 226, 227, 229, 247, 248, 269.
Hezjod 249, 282.
Homer 238, 241, 242, 247 i n., 249, 254, 282
Horacy 189, 257, 331.
Hutchinson 104.

Jamblich 220.
Jones, William 167, 168.
Józef Flawjusz 209.
Juwenal 229.

Ker Porter 193.
Kepler 68.
Konfucjusz 75, 143.
Kreuzer 249.
Ksenofont 3, 185, 273, 275, 278.
Ktezjasz 190.

Lamenais 62.
La Place 144.
Leibniz 16, 142, 437.

Liwjusz, 5, 6, 290, 296, 297, 311, 314, 317, 336.

Macartney 128, 200.
Macchiavelli 422.
Monteskjusz 7, 263.
Müller, Jan 5, 7, 123.

Niebuhr 294, 317.

Pitagoras 226.
Platon 12, 18, 47, 81, 154, 247, 273, 275, 282, 327, 347, 466.
Plutarch 275, 290, 317.
Polibjusz 290, 295, 320.

Rémusat, Abel 62, 132.
Retz, kard. 4.
Rousseau 45.

Saint Martin 62.
Schiller 37, 260.
Schlegel Fr. 61, 62.
Sofokles 81, 269, 273.
Sokrates 12 i n., 249, 266, 273, 282, 283, 342.
Spinoza 70, 206.

Tacyt 314, 371.
Tales 196, 263.
Tschudy 5.
Tucydydes 1 i n., 81, 238, 240, 242, 244, 265, 273, 278.

Wirgiljusz 307, 429.

Young, Tomasz 210.

*James William. Doświadczenia religijne. Z oryginału angielskiego przełożył i przedmową zaopatrz[illegible] Hempel. Przekład sprawdził D-r. Med. Rafał Radziwiłł[illegible]. XII+VI+490+III. . . . . M. 12 —

*James W. Pragmatyzm. Przeł. [illegible] W. M. Kozłowski z dołączeniem wykładów Dylemat Determinizmu tegoż autora oraz szkiców „W. James" i „Pragmatyzm" przez tłómacza (14×22), 1911 XLVII+207 . . . . . 2 50

Jarra Eugeniusz. Idea państwa i Platona i jej dzieje 1918, 180 str. . . 5 —

*Kant Emanuel. Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka. Z oryginału przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył Benedykt Bornstein 1918, XX+167 7 50

*Kant Im. Krytyka praktycznego rozumu. Z oryginału przełożył oraz wstępem i przypisami zaopatrzył Benedykt Bornstein (14×22), 1911, XXI+214 . . . . . 3 —

*Kondyllak. Traktat o wrażeniach zmysłowych. Przełożył z franc. Antoni Lange (12×18), 1887, XXXVII+220 . . . . . 1 50

*Kotarbiński Tadeusz. Szkice praktyczne. Zagadnienia z filozofii czynu (23×16), 1913, IX, 178 . . . . . 2 50

*Kozłowski Wł. M. Zasady przyrodoznawstwa w świetle teoryi poznania (15×22), 1905, 311 . . . . . 1 —

— Historya filozoficzna powstawania i rozwoju idei podstawowych umysłowości współczesnej. Tom I, cz. I. (12½×19), 243. . . . —

*Lotze Herman. Zarys metafizyki. Upow. przekład według 3-go wyd. oryg. sporządził oraz przedmową zaopatrzył dr. Adam Stögbauer (12×18), 1910, 141 . . . . . 1 —

*Lutosławski W. Platon jako twórca idealizmu (14×21), 1899, 95 . . 1 —

Mahrburg Adam. Pisma filozoficzne pod redakcyą Władysława Spasowskiego (16×24), I—1914, XCIV+259. II—1914, IX+323 . . —

*Metallman J. dr. Zasada ekonomii myślenia, jej historya i krytyka (16×21), 1914, VIII+171 . . . . . 3 75

Ochorowicz Julian. Pierwsze zasady psychologii (18×12), 1916, VI+ +338+ VI . . . . . —

*Ołtuszewski Wł. Psychologia oraz Filozofia mowy z 5 drzeworytami w tekście (12×18), 1898, 104 . . . . . 2 —

— Rozwój mowy u dziecka i stosunek tego rozwoju do jego inteligencyi (12×16), 1896, 80 . . . . . —

*Platon Fileb. Dyalog o rozkoszy. Przekład Br. Kąsinowskiego (12×18) 1888, XL+103+6 nlb. . . . . —

— Fedon. Dyalog o nieśmiertelności duszy. Przełożył z greckiego Stefan Okołów (12×18) 1907, 104 . . . . . 1 25

— Biesiada (symposion). Dyalog o miłości. Przełożył z greckiego Stefan Okołów (12×18), 1907, XXXII+85 . . . . . 1 —

— Obrona Sokratesa. Przełożył z greckiego i objaśnienia dodał Adam Maszewski (12×18), 1885, XII+68+4 nbl. Toż wyd. 2 —

Poradnik dla samouków. Serya I, Część IV. M. r.

Wstęp. — Systemy wykształcenia i o wykształceniu ogólnem. — Logika teorya poznania. — Filozofia i metafizyka. — Nauka wychowania. — Metodyka. — Historya pedagogiki. — Popularyzowanie wiedzy i samouctwo. — Dopełnienia opr. L. Krzywicki, A. Mahrburg, S. Karpowicz, A. Szyc, P. Chmielowski, St. Michalski, K. Krzeczkowski (15×21½), 1902. CXIII+492+21 ilustr. Wskazówki metodyczne dla studjujących poszczególne nauki. Wydawnictwo A. Heflicha i St. Michalskiego. Wyd. nowe.

Tom I-szy w opracowaniu: J. Łukasiewicza, Z. Janiszewskiego, St. Kwietniewskiego, St. Mazurkiewicza, W. Sierpińskiego i St. Zaremby. 1915. XXXIX+618 z 34 fig. w tekście i 2 tabl. . . . 10 —

Tom II-gi wyd. nowe. Fizyka, Gieofizyka, Meteorologja w opr. M. Smoluchowskiego, M. P. Rudzkiego i R. Mereckiego 1917 . . 10 —

*Polecki J. K. O energii społecznej. Rzecz z powodu „Logiki Ekonomii" Herynga (11½×17½), 1900, 138 . . . . . 1 —

Przegląd Filozoficzny, kwartalnik, wraz z Ruchem Filozoficznym rocznie —

*Ribot Th. Psychologia uczuć. Przełożył z 2-go wydania francuskiego Kazimierz Okuszko. 1901. IV+508+V . . . . . 6 —

— Współczesna psychologia niemiecka: Przekład W. M. Kozłowskiego i S. Baranowicza (14×21) 1901, 318 . . . . . —

*Schopenhauer A. O wolności ludzkiej woli. Przełożył z oryginału oraz wstępem, objaśnieniami i słowniczkiem filozoficznym zaopatrzył dr. Adam Stögbauer (12½×19) 1908, VIII+296 . . . . . 2 50

*De Spinoza Benedykt. Dzieła. Przełożył dr. Ignacy Halpern. Tom I. Traktat o poprawie rozumu. Etyka (15×21), 1914, LXXIII+433 4 50

— Tom II. Traktat teologiczno-polityczny. Traktat polityczny. Przypiski. Z portretem autora. 1916, 98+496 . . . . . 6 —

Silberstein Ada. Wstęp do estetyki nowoczesnej. Część I. (14×21), 1911, 153 . . . . . —

*Sobeski Michał. Filozofia sztuki. I. Dzieje estetyki. Zagadnienia metody. Twórczość artysty. 1917, VII+453 . . . . . 9 —

*Szokalski W. F. Początek i rozwój umysłowości w przyrodzie . . . — 50

Tracy Fryderyk. Wiek dziecięcy. Stud. psychol. z 5 wyd. ang. przeł. K. Król 1903. VII+230 . . . . . —

*Wąsik Wiktor. Kategorye Arystotelesa pod względem historycznym i systematycznym (14×22) 1909, 176 . . . . . 1 50

— Arystoteles ze Stagiry, Organon . . . . . — 60

— Andrzej Glaber z Kobylina, problematysta polski. Ze studyów nad historyą filozofii w Polsce. Odbitka z Przeglądu Filozof. (17×25), 1916, 77 . . . . . —

*Stamm Edward. Genetyczne ujęcie metodologii ogólnej na podstawie teoryi nauki, religii i sztuki (15×22) 1914, 224 . . . . . 3 75

*Vico Jan Baptysta. Nowa Nauka — przedmową i komentarzem opatrzył Fausto Nicolini, przełożył Antoni Lange. Tom I (15×22) 1916, LXXV+335 . . . . . 5 —