

POD WRAŻENIEM „ROZMYŚLAŃ“ MARKA AURELEGO

napisał

LEON PINIŃSKI

I. Znaczenie i treść nauki Marka Aurelego.

Nie zamierzam tu podać naukowego studyum o »Rozmyślaniach« Marka Aurelego, brak mi do tego należytych propedeutycznych warunków tak historycznych i filologicznych jak i filozoficznych nawet. Luźne uwagi, które mi się nasuwają pod pióro, są jedynie objawem wrażeń i myśli wywołanych pod wpływem lektury. Nie idzie mi wcale o rozświecenie naukowe pracy M. A., lecz tylko o podniesienie jej piękności. Jeżeli moje słowa zachęcą czytelnika do tego, by także wziął do ręki samo dzieło cesarskiego autora i z uwagą je przeczytał, to już ten skutek mnie zadowolni. Nie wątpię bowiem, że każdy rozumny czytelnik znajdzie w niem wiele nauki a może i pociechy.

Mało jest dzieł na świecie traktujących o najgłębszych problematach życiowych ze stanowiska oderwanego, filozoficznego, które tak silnie trafiają do serca jak »rozmyślania« M. A. Tematem ich jest przedewszystkiem Etyka życiowa, co myśleć o zadaniach życia i jak żyć, jak wyrabiać sobie charakter, jak zapatrywać się na stosunek nasz do bliźnich i społeczeństwa. Kwestye te bez względu na epokę, w której żyjemy, są w gruncie wiecznie te same i niezienne. Powinny one zajmować ciągle umysł każdego, który wyszedł przynajmniej poza tę fazę, że żyć nie wolno dla siebie wyłącznie i dla chwilowego egoistycznego użycia.

Zaczerpnąć ze źródła takiego, jak medytacye M. A. wiadomość, jak jeden z najznakomitszych mężów dawnego pogańskiego świata zapatruje się na te zadania, może i musi być po wszystkie czasy, a więc i w naszej epoce z pożytkiem. Nie potrzeba do tego być ani filozofem z zawodu ani lingwistą, by główny tok myśli M. A. i podobnych mu mistrzów sztuki życia świata starożytnego ująć i zrozumieć. Trudno zresztą wymagać, by tylko tym, co połknęli niemal całą literaturę historyczno-filozoficzną, wolno było zastana-

wiać się nad najprostszymi regułami etyki życiowej, rozmyślać nad tem, jak je pojmowali i na czem oparli wielcy mężowie przeszłości i jak je dziś dla naszego użytku uzasadnić mamy.

Niestety o wiele za mało ludzie dziś o tem myślą, co jest ich regułą życia, jakie jej źródło i jak mają prawo rozgraniczyć w życiu rozrywkę i przyjemność od obowiązku. Domenę uzasadnienia kardynalnych zasad naszej praktycznej etyki życiowej nie możemy odstąpić, tak jak »akt«, do którego załatwienia nie czujemy się sami kompetentni, teologom lub filozofom z zawodu. Wolno nam i powinniśmy zasięgnąć u innych rad i wskazówek, ale odpowiedź na życiowy nasz problemat moralny musimy znaleźć w nas samych, bo idzie tu o normy, według których my sami żyć mamy, a nie kto inny za nas.

A jednak, jak trudno byłoby uzyskać od każdego człowieka odpowiedź na pytanie, jakie są przepisy jego egzystencji moralnej i skąd je czerpie? Gdyby umiano i chciało dać nam na to szczerą odpowiedź, fantastyczne zaiste nieraz uzyskalibyśmy rezultaty.

Moralne reguły życia są u niektórych, i to powinno być normalnem, wynikiem zapatrywań religijnych. Lecz jakąż jest ta religia? często tylko zbiorem bałamutnych, pełnych sprzeczności przesądów i zabobonów bez najmniejszej znajomości źródeł, na których wiara ma i może się opierać. Bezmyślna praktyka czczych ceremonii jest dla wielu, rzekomo religijnie usposobionych osób ważniejszą od najdonioślejszych obowiązków etyki altruistycznej.

U innych reguły moralne życia opierają się już tylko na resztkach półzapomnianej religii, której ich uczono za młodu i na jakichś strzempkach filozofii tu lub owdzie pochwyconych a zwykle mylnie lub mętnie pojętych.

U innych wreszcie reguły życia nie zasadzają się na żadnej podstawie metafizycznej, lecz tylko na pewnej tradycyjnej praktyce otoczenia, wśród którego wzrosli i żyją. Praktyka zaś ta jest często wynikiem tylko przesądów kastowych, uprzedzeń konwencyonalnych pozbawionych logiki i użyteczności a podlegających zmiennym kaprysom mody, którym nie daje to większej wagi i wartości, że się je niekiedy zwie pretensjonalnem mianem »honoru«.

Na takich do kruchych i zmiennych podstawach opiera się to co ludzie w życiu uważają za »moralny obowiązek«. Czyż dziwić się możemy, że wobec tego u wielu nie ma dostatecznej siły, by oprzeć się rozmaitym antietycznym teoryom, które bądź prokla-

mują negacyę wszelkiej apriorystycznej podstawy moralności (nagi materializm), lub zwalniają jednostki rzekomo wyższe od potrzeby oglądania się na konwencyonalne reguły etyki (np. zapatrywania Nitzsche'go), lub wreszcie zniżają zasady moralne do źródła utilitaryzmu, równając je tem samem np. z regułami higieny, względami praktyczności gospodarskiej i t. p., co jest wprawdzie najłagodniejszą formą, ale przecież w gruncie zaprzeczeniem istoty etyki.

O tyle większą powinno mieć dla nas wartość zastanawianie się nad myślami takimi, jak je nam dał w spuściźnie M. A., gdzie mimo braku wszelkiej podwaliny w wierze, spotykamy się z najszczytniejszem podniesieniem moralnego poziomu człowieka i pełnem przekonania uzasadnieniem obowiązków społecznych.

Jeszcze inny wzgląd podnosi niezmiernie interes, który budzą myśli M. A., a tym jest rola, jaką odegrał autor w dziejach świata. Uwagi o celu i zadaniach życia pisane przez jakiegoś myśliciela, który przepędził życie gdzieś w zaciszu domowym, lub którego biografia wogóle nie budzi wybitnego interesu, nie mogą ani w części mieć tego znaczenia, co wyznania złożone nam przez władcę świata, cesarza olbrzymiego państwa sięgającego od Gibraltaru po Eufrat i od gór Szkocyi po puszcę libijską a nadto panującego, który wspaniale umiał spełnić niezmiernie trudne zadanie przez los nań włożone. Co tego rodzaju wielka postać historyczna myśli o zadaniach życia, czy i o ile stara się zastosować swe teorie praktycznie w ogromie skomplikowanych przypadłych jej w udziale obowiązków, to jest nierównie ważniejszym i bardziej interesującym, niż uwagi pierwszego lepszego prywatnego człowieka ułożone w cichej pracowni, zdala od świata, jego walk i zawikłań. Podnieśmy tylko jeden szczegół: Jeżeli np. lekceważenie sławy, potęgi i szczytów wypowiada ktoś, co nawet nadziei mieć nie mógł, by dojść do nich, to mniej nas to przejmuję i mniej też wierzymy w szczerość tych słów, niż jeżeli to spotykamy w ustach męża, przed którym korzył się świat cały. Tam jest to może tylko czczym fraze-sem, tu imponującym dowodem niezwykłej wyżyny moralnej.

Jeden wreszcie szczegół podnosi niezmiernie wartość dzieła. M. A. pisał uwagi swe li tylko jako notatkę dla siebie samego. Były to reguły i przepisy, które układał w chwilach skupienia, by go krzepiły i wzmacniały na wypadek zwątpienia lub pokusy. Przykład piękny i rzadki, bo szczytne zasady układa się zwykle dla innych, a nie dla siebie samego.

Uwag tych nie zamierzał M. A. nigdy podać do wiadomości publicznej. Nie chciał nimi ani uczyć innych, ani przed nimi zabłysnąć. To jedna więcej gwarancya ich najzupełniejszej szczerości.

Marcus Aurelius Antoninus¹ był ostatnim rzymskim cesarzem z wielkiej epoki Antoninów, owego najświetniejszego okresu cesarstwa. Szereg znakomitych mężów w czasie od r. 96 do 180 po Chr. dzierżył tron cesarstwa rzymskiego. Była to epoka rozkwitu nauk i sztuk, wolna stosunkowo od zakłóceń wewnętrznych i rewolucyi wojskowych lub pałacowych. *Via facti* wytworzył się ten system następstwa w rządach, iż każdorazowy cesarz wybierał swego następcę, zlewając nań przez akt adopcyi swe prawa na wypadek śmierci. System to możliwy jedynie w czasie państwowego rozkwitu i spokoju, mogący wydać doskonałe owoce, ale pod warunkiem, że ludzie osobiście wybitni i mogący zrobić co do następstwa szczęśliwy wybór, zasiadają na tronie. Jeden wybór chybiony unicestwia dodatnie skutki systemu i czyni go nadal niemożliwym. Błąd ten popełnił właśnie M. A., kiedy, uniesiony zapewne przywiązaniem rodzinnem naznaczył niegodnego swego syna, Commodusa na następcę, z którego objęciem rządów serya wielkich cesarzów się kończy.

M. A. sam został przeznaczony i wybrany na następcę w rządach przez wuja swego Antonina Piusa i to jeszcze za życia poprzedniego władcy Hadryana. Wychowanie M. A. było jak najstaranniejsze, w szczególności zaś nauki filozoficzne i surowe praktyki stoickiego życia przyczyniły się już za młodu do znakomitego wykształcenia umysłu i wyrobienia charakteru późniejszego władcy. W pierwszych rozdziałach swych Rozmyślań² wspomina on z głęboką, szlachetnie odczutą wdzięcznością o dobrych wpływach oddziałujących nań już od pierwszej młodości, dziękując równie gorąco swej rodzinie jak i liczным nauczycielom i mistrzom, nie zapominając przytem złożyć podzięk i bogom³, którzy wyznaczili mu los tak pomyślny. Najbardziej entuzjastyczny ustęp poświęca on swemu bezpośredniemu poprzednikowi Antoninowi Piusowi⁴, którego sławi jako ideał człowieka i panującego.

Cnoty M. A., które poznajemy z jego »myśli« jak i rządów,

¹ Urodził się w r. 121 po Chr.; panował od r. 161 do 180. Przez pierwszych ośm lat dzielił rządy z Lucusem Verusen.

² Tym uwagom poświęcona jest niemal cała pierwsza księga.

³ Zob. szczególnie I. 17.

⁴ I. 16.

istotnie w znacznej części zapewne wszczępione mu zostały przez jego równie znakomitego a szczęśliwszego, bo mniej zewnętrznymi przeciwnościami nękanego poprzednika.

»Rozmyślania« M. A. są to luźne uwagi o porządku świata i zadaniach życia. Pisane są w języku greckim i rozpadają się na 12 ksiąg czy też rozdziałów, z których każdy zawiera pewną ilość oderwanych, nie powiązanych ze sobą ustępów. Niektóre z nich są dłuższe, inne znów zawierają krótkie aforystycznie sformułowane uwagi. M. A. zostawił pracę swą bez tytułu. Po śmierci jego dopiero dano jej tytuł: *Τὰ εἰς ἑαυτὸν*, co można przełożyć słowami: »Nad sobą samym«.

Kiedy myśli swe zaczął spisywać, to można z pewnem przybliżeniem oznaczyć. W każdym razie dopiero w wieku dojrzałym¹ po objęciu rządów. Z wzmianek zawartych w pierwszej i drugiej księdze widać, że je pisał w czasie wypraw wojennych przeciw Quadom i Markomanom (w dzisiejszych krajach austriackich nad Dunajem i na północ od Dunaju). Od tego czasu, jak się zdaje, miał zwyczaj notować swe myśli aż do końca życia, bo ustępy końcowe ostatniej księgi brzmią tak, iż wysnuć z nich można przewidywanie rychłego skonu.

Systemu w uwagach M. A. nie ma zupełnie. Nie ma też silenia się na styl piękny i wytworny. Myśl przeskakuje niekiedy bez wypracowanego połączenia z jednego przedmiotu na drugi. Znać często, że autorowi idzie o pobieżne schwycenie jej raczej niż o przeprowadzenie logiczne. Jeżeli jednak czytanie nie daje systematycznego poglądu na całość, to o tyle silniej zachwycić nas musi w szczegółach sformułowanie myśli tu i owdzie niezmiernie szczęśliwe, ustępy tchnące głęboką szczerością, liczne porównania nader trafne a często głębokie lub prawdziwie poetyczne.

Sprzeczności w uwagach nie spotykamy, tylko tam, gdzie autor waha się między przyjęciem dwóch rozmaitych alternatyw jako hipotetycznie możliwych, myśl jego skłania się czasem raz w jedną stronę silniej, raz w drugą. Znamiennem jest szczególnie to, iż natura przyciąga autora raczej ku pesymistycznemu sposobowi myślenia, podczas gdy siłą woli stara on się wmówić w siebie pewien optymizm.

Cytaty z innych autorów spotykamy dość często, z których

¹ Już w II. 2 nazywa się sam »starym«, czem jednak istotnie nie był.

widać czytanie wielkie w literaturze greckiej poetyckiej i filozoficznej. Z greckich dawniejszych filozofów przytacza często Sokratesa i Platona, z nowszych widocznie najsilniej na niego oddziałał Epiktet. Rzymskich filozofów nie uwzględnia i nie cytuje nawet tak bardzo zbliżonego zapatrywaniemi, najznakomitszego rzymskiego stoika, Senekę.

Pomimo luźnego zestawienia tworzą poglądy autora na świat i życie pewną zamkniętą w sobie, logicznie ściśle obmyślaną całość. Ażeby je bliżej poznać, należy je więc zestawić w pewien systematyczny związek. Staram się to uczynić poniżej, podając w jak najkrótszej formie ich streszczenie systematycznie ułożone. Sądzę, że w tej formie występuje myśl przewodnia autora silniej i z większą plastyką.

Streszczenie nauki Marka Aurelego:

Człowiek rodzi się z przeznaczeniem, by być istotą społeczną, pożyteczną dla innych. Obdarzony umysłem, ma w sobie coś z wyższej, boskiej natury i ten przymiot duchowy powinien w sobie rozwijać i kształcić, za tym głosem szlachetniejszym w życiu iść.

Ma tedy gardzić zmysłowem użyciem, nie przywiązywać wagi do dóbr doczesnych, wyrabiać w sobie hart ciała i duszy oraz samodzielność. W stosunku do bliźnich ma być sprawiedliwym i dobroczynnym a w objęciu się z nimi szczerym, skromnym i uprzejmym. Ma pamiętać zawsze o obowiązkach wobec całego społeczeństwa i na stanowisku, na którym go los postawił, pracować pilnie i wytrwale, bez zawiści, zadowolony z roli przypadłej mu w udziale.

Niech pamięta przytem zawsze o znikomości życia a to głównie w tym celu, by z każdej chwili korzystać, jak gdyby ona była ostatnią dla pożytecznego działania. Nagrody wszakże za to wymagać nie powinien i nie ma prawa, a jeżeli go spotyka od innych niewdzięczność, krzywda lub nawet prześladowanie, powinien to znosić ze spokojem, pogodą i pobłażaniem dla tych, którzy są gorsi, umysłowo i moralnie od niego niżsi.

Niech też nie uważa za nagrodę godną wysileni ani rozgłosu i poklasku za życia, ani też sławy pośmiertnej, wszystko to bowiem jest bez wartości. Nagrodę jedyną i zadowolenie znajdzie w poczuciu wypełnienia obowiązku, w świadomości swej moralnej wyższości.

Czy go spotka indywidualnie nagroda po śmierci? na to pytanie odpowiedzi brak. Lecz jeżeli jest istota wyższa, rządząca świa-

tem, dbająca o nas i zapewniająca nam przyszłą egzystencję, to po takim życiu możemy być spokojni o przyszłe nasze losy. Jeżeli zaś istoty takiej niema i niema też przyszłego życia, to brak wszelkiego uczucia i sensacji, nicosć zupełna jest lepszą niż życie na świecie, którym nie kieruje ręka opatrności.

Tak myśląc i czując będzie człowiek spokojnym i zadowolonym z przeznaczonego losu i nie potrzebuje ani szukać śmierci, ani też niema powodu jej się lękać.

Oto mniej więcej streszczenie nauk moralnych M. A. Główną ich podstawą jest filozofia stoicka, lecz obok zasad właściwych i innym pisarzom tego filozoficznego kierunku ma nauka M. A. silne indywidualne piętno. Przedewszystkiem jest pełną prostoty, niezupełnie wprawdzie wolną od właściwego stoikom samochwalstwa, lecz bez zbytniej zarozumiałości i dumnej pozy. Nadto ujmuje nas tem, że wyklucza o ile możności wszelkie abstrakcyjne wywody i polemiki. Filozofem w zwykłym rozumieniu jest M. A. jak najmniej, dogmatykiem metafizycznym wcale nie, stara się być przede-wszystkiem tylko sterownikiem w praktycznym moralnym życiu.

II. Stosunek duszy naszej do porządku wszechświata.

Przechodzę teraz do szczegółów i pragnę nieco dokładniej omówić poszczególne donioślejsze kwestye nauki moralnej M. A. Nie chcąc przytem zbyt wiele nagromadzać cytatów *in extenso*, staram się ograniczyć do najważniejszych.

M. A. uznaje w nas samych pewną wrodzoną skłonność do moralnego wyrabiania się i doskonalenia będącą własnością naszej duszy. Dusza zdolna do moralnej wyższości jest darem nieba w nas i powinna być nam w życiu gwiazdą przewodnią, zasadą rządzącą życiem naszym¹.

»Żyj z bogami«, mówi autor (V. 27). »Ten zaś żyje z bogami, co ciągle okazuje im, że dusza jego zadowolona jest z tego, co mu jest przeznaczonem i czyni to wszystko, czego życzy sobie nasz demon, którego Zeus jako cząstkę swej istoty dał każdemu człowiekowi, by mu był stróżem i kierownikiem. Jest zaś nim każdego człowieka myśl i rozum (νοῦς καὶ λόγος)«.

¹ Τὸ ἡγεμονικόν, jest to wyraz ulubiony M. A., którego używa bardzo często, np. II. 2 i w licznych innych ustępach.

Czyż mamy na to dowody, że bogowie istnieją? pyta w innym miejscu (XII. 28). Można by powiedzieć, że ich widzimy niemal własnymi oczyma codziennie w istnieniu świata. Lecz, jeżeli nawet przyjmemy, że ich nie dostrzegamy, toć wszakże nie widzimy i duszy własnej, a jednak cenimy ją i szanujemy. To co czujemy przez ciągle doświadczanie jako wpływ boski na nas samych, to nam daje możność poznania ich istnienia i czczenia ich.

Owa »boska część«, która jest w nas¹, jest tak silną, że mamy niekiedy wrażenie »nawoływania, rzechy można, wprost instrukcji« (I. 17) ze strony bogów w nas samych.

Czuąc tedy w nas samych siłę moralną, możność doskonalenia się i ładu, o tyle łatwiej nam w to wierzyć, że wola rozumna kieruje także wszechświatem.

W rezonowaniu tem zdaje się być pewien *circulus vitiosus*. Dobra nasza strona moralna ma być darem rozumnej, kierującej światem opatrności a zarazem egzystencya tej dobrej duchownej strony w człowieku ma być dowodem a przynajmniej podstawą prawdopodobieństwa, że owa opatrność sama istnieje.

Nie zapominajmy jednak o tem, że w każdym rozumowaniu, nie opierającem się na objawieniu z zewnątrz, punkt wyjścia jest z reguły czemś subiektywnem. *Cogito ergo sum* mówi Descartes i uważa to za punkt wyjścia poglądu na świat. U innych tym punktem wyjścia jest znów nasze subiektywne uczucie. Zdaniem M. A. człowiek czuje w sobie pierwiastek dobra, który mu pozwala a nawet każe być dobrym i pożytecznym, a więc chce wierzyć, że jest zarazem istota wyższa, rozumna i dobrotliwa, która pierwiastek ten w nas wszczepiła.

Dlatego mówi on (IV. 27): »Albo mamy do czynienia z dobrze urządzonym wszechświatem, albo też wszystko jest tylko chaosem przypadkowym... Ale czyż może w tobie samym istnieć ład i porządek, a nieład we wszystkim zresztą?«

O owej drugiej hipotezie bardziej pesymistycznej, iż opatrności rządzącej światem niema wcale, mówi M. A. niejednokrotnie. I tak w przesłicznym ustępie:

II. 11: »Skoro to możliwe, że w każdej chwili masz się rozstać z życiem, urządz zgodnie z tem każdą twoją myśl i czyn. Porzucić świat i ludzi, jeżeli są bogowie, nie jest rzeczą, której lękać

¹ Zob. n. p. III. 5 i 6.

się miałbyć powód, bo bogowie nie mogą chcieć twego nieszczęścia; lecz jeżeli bogów niema, lub nie dbają o losy ludzkie, to jakąż to może mieć wartość dla mnie żyć w świecie pozbawionym bogów i opatrności?»

Przeważa jednak u autora myśl pierwsza i mówi w dalszym ciągu: »Lecz bogowie w istocie istnieją i dbają o ludzkie sprawy i dali nam siłę i potrzebne środki dla uniknięcia złego«.

Podobny tok myśli spotykamy w VI. 10: »Wszehświat jest albo zamieszaniem, wzajemnem plątanieniem się wszystkich rzeczy i rozprasaniem; albo też jednością, porządkiem i opatrnością. Jeżeli tedy pierwsze ma miejsce, dlaczegożbym miał życzyć sobie pozostać dłużej w tem przypadkowem zmieszaniu wszystkich rzeczy i nieporządku? dlaczegożbym miał dbać o cokolwiek innego, jak tylko o to, by wreszcie napowrót w proch się obrócić? i dlaczegoż mam się niepokoić, skoro rozprószenie elementów, z których się składam, nastąpi, cokolwiekbym czynił? Ale jeżeli tamta druga supozycja jest prawdziwą, w takim razie jestem silny, czczę tego co rządzi światem i ufam mu«.

Przytoczę jeszcze jeden ustęp wielce znamienity dla sposobu myślenia M. A., gdzie myśl o śmierci i hipotezy co do przyszłości zagrobowej łączą się z poczuciem znikomości i pewnem pesymistycznym lekceważeniem wysiłku ludzkich:

III. 3: »Hippocrates po wyleczeniu wielu chorób sam zasłabł i umarł. Chaldejczycy przepowiadali śmierć wielu innym, aż następnie sami ulegli przeznaczeniu. Alexander i Pompeius i Caius Caesar, którzy tak często wyniszczali miasta całe i dziesiątki tysięcy konnicy i piechoty w bitwach dali wysiec, sami wreszcie rozstali się z życiem. Heraclitus po tylu spekulacjach nad składem wszechświata zmarł rozdęty wodą wewnątrz a zewnątrz kałem zbrukany. Wszy stoczyły Democrita; a ofiarą innego rodzaju wszy padł Socrates. Cóż to wszystko znaczy? Wsiadłeś na okręt, odbyłeś podróż, przybiłeś do celu — wysiadaj! Jeżeli to do innego życia, toć zapewne i tam bogów nie brak. Lecz jeżeli to stan bez wszelkiej sensacji, w takim razie przestaniesz przynajmniej podlegać bolom i łaknąć przyjemności i być niewolnikiem tego zewnętrznego naczynia (ciała), które cię trzyma«.

Jak z tych cytatów widać, o rzeczywistej silniejszej wierze w istnienie bóstwa i życie przyszłe nie może tu być mowy. Autor chwieje się między dwoma alternatywami, światem przypadkowym,

będącym aglomeratem atomów i ślepem działaniem sił przyrody a światem rządzonym przez rozumną opatrność. Ku tej drugiej alternatywie ciągnie go serce, a ponieważ ją uważa za możliwą a nawet dość prawdopodobną, więc według tej drugiej alternatywy radzi urządzić życie, idąc za głosem szlachetniejszym naszej duchowej natury. Jest to więc sceptycyzm skłaniający się ku teizmowi ogólnemu, nieokreślonemu bliżej. Ten sceptycyzm wszakże jest już dla autora wybitną podporą jego nauki moralności. Sama możliwość istnienia bóstwa, sama możność wyższego nakazu jest motywem dostatecznym dla pędzenia życia dobrego i praktykowania cnoty.

O istocie wyższej wyraża się M. A. zwykle w liczbie mnogiej: »bogowie«. Nie jest to wszakże wiara w rzeczywisty politeizm a już najmniej w politeizm oficjalny ówczesnego Rzymu¹. Teizm jego nie jest określony bliżej, bo niekiedy mówi o Bogu w liczbie pojedynczej lub o opatrności albo »istocie boskiej«. Zeus, którego często wymienia i nazywa twórcą świata lub społeczeństwa² nie ma nic wspólnego z Zeusem Homerowskich poezji lub baśni Metamorfóz Owidyusza. Nie istnieje też dla niego Olimp innych bogów i deifikowanych bohaterów i władców. Niema wszakże naodwrot negacyi, niema słowa krytyki, ani oficjalnie wyznawanej religii, ani też jakiegokolwiek innego wyznania.

Uszanowanie dla religijnych zapatrywań skłania M. A. do tego, iż uznaje ogólnie bogobojność, pobożność i posłuszeństwo wobec bogów, jako sposób postępowania dobry i chwalebny, widzi w tem cnotę, którą stawia na równi z najważniejszymi cnotami altruistycznymi³. Zarazem jednak gani przesady i zabobonność⁴.

Dawny konserwatyzm rzymski i względy narodowe i państwowe są zapewne powodem, że nie występuje nigdy przeciw przyjętym zwyczajom publicznego kultu, w którym jako panujący zawsze brał udział. Modłów wszakże i ofiar wyraźnie nie zaleca i, jak się zdaje, nie wierzy w ich skuteczność. Jeżeli się jednak modlimy, to powinniśmy się, zdaniem jego, modlić z najwyższą prostotą⁵.

¹ Objawiania się nam bogów w jakiegokolwiek formie nie przyjmuje M. A., lecz w dwóch miejscach spotykamy przecie przypuszczenie możliwości snów proroczych (I. 17 i IX. 27).

² Np. IV. 23, XI. 8.

³ Zob. np. VI. 30, XI. 20, XII. 27.

⁴ Np. I. 16, VI. 30 cit. pod koniec.

⁵ Zob. V. 7.

O ile przypuszcza istnienie bóstwa jako rzecz możliwą i prawdopodobną, o tyle wyobraża sobie ową wyższą istotę jako wyposażoną w najwyższe przymioty dodatniej natury i widzi w niej źródło dobrego i podporę ludzkiej etyki. Przyznaje więc bogom rozum i dobroć¹ i, co specjalnie podnieść należy, jako wyższość w stosunku do zwykłych zapatrywań religijnych, pogardę dla czczych hołdów i pochlebstw².

Nie możemy przypuścić, mówi on (VI. 44), by istota wyższa, która nas przeznaczyła na świat, pragnęła naszego nieszczęścia i cierpień, a nie możemy sobie tej boskiej istoty wyobrazić nawet nie przewidującej z góry tego, co nas spotyka. Znośmy tedy nasz los i wierzymy, że jest on czemś rozumnym i pożytecznym. Bądźmy zrezygnowani, nie skarżmy się i nie sarkajmy, nie krytykujmy też bogów, bo mianem »złego« i »dobrego« możemy nazywać te tylko rzeczy, które są w zupełności dostępne naszej myśli (VI. 41), a działanie bogów takiem nie jest.

M. A. nie zapoznaje, że złym ludziom jest na świecie często nierównie lepiej niż dobrym, że szczęście nieraz bardziej sprzyja pierwszym, niż drugim³. Sarkać na to byłoby niebogobojnym. Sprawiedliwy zresztą ma regres i pociechę we własnym wewnętrznym zadowoleniu i czystym sumieniu, które wyżej cenić powinien, niż dobra zewnętrzne.

O indywidualnej nagrodzie pośmiertnej za życie dobre, pełne zasług, chociażby ono było zarazem pełnem zaparcia i nieszczęśliwem M. A. nie wspomina. Rzekłbym nawet: nie żąda jej. Wystarcza mu zaspokojenie, iż po takim życiu nic złego nam się wydarzyć nie powinno. Zresztą w jego rozumieniu życie znaczne, dające świadomość spełnionego obowiązku i wyższości moralnej, daje już samo przez się, mimo niepowodzeń zewnętrznych, spokój, zadowolenie, a nawet szczęście, tak jak gdybyśmy byli »przeniesieni już za życia na wyspy wybranych« (X. 8), na których w poetyckich opowiadaniach wyobrażają sobie ludzie nagrodę po śmierci.

To niebo za życia, które ma znaczny człowiek w swem sercu nawet w niepowodzeniu, jest jedną z najwznioślejszych koncepcji, na jakie zdobyła się kiedykolwiek myśl ludzka.

¹ Np. V. 34, X. 1.

² Zob. X. 8 pod koniec.

³ Zob. np. IX. 1.

Lecz w innym, żywo wzruszającym ustępie czuć nutę zwątpienia i goryczy:

XII. 5: »Jakże to stać się mogło, że bogowie urządziwszy wszechświat mądrze i dobrotliwie dla ludzkości, tego nie usunęli, iż ludzie zacni, tacy którzy, rzecz można, największą styczeń mają z boskością, i wskutek czcigodnego i religijnego życia są sami do boskości zbliżeni, skoro zakończyli życie, nigdy więcej egzystować nie będą i znikną ze świata raz na zawsze?«

W tych słowach czuć bolesny wyrzut, ale i tym razem zwycięża rezygnacya, bo M. A. mówi dalej:

»Ale skoro tak jest, to bądźmy przekonani, że gdyby inaczej miało być lepiej, bogowieby tego uczynić nie zaniedbali.«

Ta rezygnacya autorowi widocznie nie przychodzi zbyt łatwo i brzmi, jak gdyby wmówiona w siebie. Znamionem zaś jego wielkoduszności jest to, iż krzywdę, jaką mu się być zdaje zejście bezpowrotne i bez nagrody sprawiedliwych ze świata, upatruje nie w osobie samego zgasłego, lecz w stracie, którą inni ludzie i społeczeństwo wskutek tej straty ponoszą.

Jak widzimy więc, elementu tego, który zowiemy religijną »wiarą« lub »przekonaniem« metafizycznym, w zapatrywaniach M. A. niema wcale. Niema też naodwrot chłodnego, pewnego siebie racjonalizmu, odepchnięcia możliwości nadludzkiego elementu w wierze, potępienia lub wyszydzania tych, co taki element przyjmują. Racjonalisci mogą w tem upatrywać pewną słabość i chwiejność w dedukcyach autora¹. Mojem zdaniem tak nie jest. Umysł który w swej spekulacji metafizycznej nie wychodzi poza granicę przyjęcia i to tylko jako rzecz możliwą hipotezy teizmu i zagrobowego życia, nie czuje się uprawnionym potępiać tych, których przekonania religijne lub filozoficzne są na tem punkcie bardziej konkretne.

Ten sposób myślenia jest nierównie szlachetniejszy, niż fanatyzm religijny lub fanatyzm niewiary potępiający bezwzględnie jako zbrodnię lub absurd każde wyobrażenie metafizyczne, którego się samemu nie podziela. Jest to zarazem sposób myślenia głębszy, niż zarozumiałość nowoczesnych antyteistów², którzy negują możliwość rządzącego światem Boga na podstawie równie kruchych dedukcyi,

¹ Zob. np. Renan: *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, str. 16.

² Zob. np. Schopenhauer, szczególnie w *Neue Paralipomena*. Kap. XIV: *Ueber Religion*.

jak te, na których się opierają najbardziej naiwne zapatrywania religijne.

Z hipotezą drugą, iż boga i opatrności niema a świat jest tylko chaosem i tworem przypadku, liczy się także M. A. jako z rzeczą możliwą. Myśl ta mu jest przykrą, bolesną, lecz nie mając dowodu na to, że jest niedorzeczną, pyta się, cóż w takim razie? Odpowiedź jego jest, że i w tym razie nic nas nie uprawnia do zanegowania potrzeby etyki i przejęcia się sposobem myślenia niskim i czysto zmysłowym. Oto jego rezonowanie:

IX. 28 i. f.: »Jednem słowem, jeżeli jest Bóg, to wszystko jest dobrze; jeżeli zaś przypadek rządzi, to przynajmniej ty nie daj się nim rządzić«.

XII. 14: ... »Jeżeli jest opatrność... stań się godnym pomocy boskiej. Lecz jeżeli świat jest zamętem bez kierownika, bądź w takim razie zadowolonym, że w tej burzy masz przynajmniej w sobie pewien ster we własnej inteligencji...«

A wreszcie VI. 44: ... »Jeżeli bogowie o niczem, co nas dotyczy, nie postanawiają — w co przykro wierzyć... a w którym to razie ani ofiarować im, ani modlić się do nich, ani przysięgać na nich nie powinniśmy — ... w takim razie jestem przynajmniej zdolny sam o sobie stanowiąć i ocenić, co jest pożytecznym; to zaś jest pożytecznem każdemu, co jest zgodnem z jego ustrojem i naturą. A natura moja jest racjonalną i socyalną; mym miastem zaś i krajem, o ilem Antoninus, Rzym, a o ilem człowiekiem, świat. Co jest pożyteczne tym związkom, to, i tylko to, jest pożytecznem dla mnie«.

Co za świetny w całej swej prostocie hymn patriotyzmu i poczucia przynależności socyalnej w tych niewielu słowach! Węć nawet jeżeli mnie wszystko zawodzi, jeżeli mnie opanuje zupełne zwątpienie, co do istnienia opatrności i porządku w wszechświecie, nie zwrócę się do sobkostwa i materyalizmu, lecz zwycięży we mnie utylitaryzm społeczny w swej najszlachetniejszej formie, oparty na miłości ojczyzny i ludzkości.

III. Obowiązki wobec bliźnich.

Nauka moralna M. A. jest prześiáknęta altruizmem na każdym kroku. Można nawet powiedzieć, że obowiązki wobec bliźnich i społeczeństwa wypełniają ją, skoro odrębnych obowiązków

wobec bóstwa prawie niema, a obowiązki wobec siebie samego, dążą głównie do wyrobienia w sobie właściwości pożytecznych dla życia społecznego.

Altruizm wszakże M. A. jest bez uniesień i entuzjazmu, bez skłonności do przesadnych poświęceń, wolny od optymistycznego zaufania w dobroć lub wdzięczność naszych bliźnich. Nie jest to jednakowoż naodwrot altruizm zimny, będący wpływem tylko rozumem pojętego nakazu moralnego w rodzaju np. altruizmu nauki Kanta.

Podstawą altruizmu autora jest poczucie przynależności społecznej. »Nie gniewajmy się na siebie nawzajem«, mówi on (II. 2) »nie nienawidźmy się, bośmy wszyscy wobec siebie jak para nóg, rąk lub oczu, jak górny i dolny rząd zębów. Przeciw sobie występować, nawzajem sobie szkodzić jest przeciwne naszej naturze«.

Nadto w altruizmie jego odgrywa rolę pogarda dla dogadzania sobie samemu, dla użycia fizycznego i egoizmu.

Miłość bliźniego jako przykazanie główne jest u niego, podobnie jak w Chrześcijaństwie punktem wyjścia: »słuchaj Boga, kochaj ludzkość!« (VII. 31). Lub w innym miejscu podobnie:

VI. 30: »Czcij bogów, wspomagaj ludzi!«

Dobrotliwość wobec bliźnich, będąca wynikiem tego przykazania miłości idzie nawet bardzo daleko. Każe on, podobnie jak to jest powiedziane w Nowym Testamencie, kochać także tych, co nas krzywdzą a przynajmniej czynić im dobrze i nie mścić się za doznane krzywdy.

VI. 6: »Najpiękniejszą drogą zemsty dla ciebie jest nie być takim samym, jak ten co cię krzywdzi«.

W innym zaś miejscu (VII. 36) z emfazą cytuje autor piękny aforyzm z Antistenesa tej treści: »Jest to po królewsku czynić dobrze, gdy nas lżą za to«.

Lecz w tem przebaczeniu krzywd i uraz i w odpłacaniu złego dobrem niema tej bezgranicznej myśli abnegacji i poświęcenia, która cechuje wzniosłe słowa »Kazania na górze«, niema zapomnienia o wszelkim interesie ziemskim i własnym, niema też rozmiłowania się w cierpieniu i znoszeniu prześladowań dla uzyskania doskonałości, której życzy sobie Pan nasz w niebiosach. Zdania, jak: nadstaw lewy policzek, gdy cię uderzono w prawy, a gdy ci wzięto wiele oddaj resztę, rozdaj w ogóle wszystko między ubogich, jeżeli chcesz być doskonałym, są obce etyce M. A. Do diapazonu tak da-

leko posuniętego ducha, zaparcia się i poświęcenia nie wznosi on się i wnieść nie usiłuje.

Dobroćliwość, którą zaleca wobec bliźnich nie jest ani bezgraniczną miłością ludzkości, ani egzaltacją w przebaczeniu krzywd ponoszonych dla miłości wiary i przekonań. Ma ona granicę w społecznym pożytku. Pobłażliwość zaś wobec krzywd opiera się na poczuciu moralnej wyższości, której niesprawiedliwość innych odebrać nam nie zdoła.

Ostatnią myśl wypowiada autor kilkakrotnie a najpiękniej w następującem prawdziwie poetycznem porównaniu:

VIII. 51: ...»Przyjmij, że cię ludzie mordują, ćwiartują na kawały, lub że cię przeklinają. Czyż może to wszystko przeszkodzić temu, by twa myśl pozostała czystą, rozumną, spokojną i sprawiedliwą? Jeżeli ktoś stanie przy źródle przeczystem i lży je, źródło nie przestanie tryskać przejrzystą wodą; a nawet jeżeli wrzuci w nie nieczystości, to zostaną one natychmiast rozprószone i zmyte, źródło niemi się nie skazi«.

Szczególnie wzniosłe podnosi M. A. bezinteresowność w altruizmie. Jeżeli wyrządzamy innym dobrodziejstwa, nie żądamy żadnej zato zapłaty lub pochwały, ani tu, ani w przyszłem życiu.

VII. 73: »Jeżeliś spełnił dobry uczynek a drugi stąd odniósł korzyść, dlaczegoż jeszcze oglądasz się za czemś trzeciem ponadto, jak to głupcy czynią, chcesz zyskać rozgłos..., lub otrzymać odwzajemnienie?«

Albo w innem miejscu: V. 6: »Jeden, jeśli wyrządził komuś przysługę, zapisuje to na jego rachunek... Drugi tego nie czyni, ale przecież uważa tamtego za dłużnika i pamięta o tem. Trzeci zapomina o tem, co uczynił, i jest jak winna latorośl, która wydawszy owoc raz, stara się, skoro go zerwano, wydać nowy«.

Dobroć, łagodność i pobłażanie M. A. mają swe granice, nie dochodzą do tego, by się dać poniżać, wyzyskiwać lub dominować przez złych, niesumiennych i niesprawiedliwych. Altruizm jego nie jest abdykacją na korzyść tych, co mają mniej względów od nas¹. W łagodności niema u niego słabości. Tym co nas krzywdzą bez złej woli, zaleca zejść z drogi². Zresztą jednak należy tego, co złe działa, starać się przekonać³, ale jeżeli to jest bezskutecznem

¹ Zob. np. w VII. 66 słowa: »nie stańmy się niewolnikami cudzej głupoty«.

² Zob. V. 20.

³ IX. 11.



MM453

a sprawiedliwość tego wymaga, wystąpić stanowczo nawet w drodze przymusu przeciw jego woli¹.

Pobłażliwość na krzywdy ma zresztą u M. A. źródło także w tem przekonaniu, że ludzie często a nawet z reguły czynią złe nie tyle ze złej woli, jak z nieświadomości, braku wyrobienia moralnego, niższości umysłowej. Ten sposób pojmowania złych czynków jako wyniku wad ludzkich jest motywem ulubionym u autora i pojawia się często. Jeden ustęp przytaczam:

VII. 22 »Jest to właściwością ludzką, że kochamy nawet tych, co złe czynią. A zdarza się to dlatego... bo czynią złe przez nieświadomość i bez złego zamiaru²; nadto pamiętajmy, że przecież my i oni wkrótce pomrzemy; przedewszystkiem zaś wpływa tu ten wzgląd, iż ten, co mi złe czyni, nie czyni mi ujmę, nie może bowiem mej kierującej własności zrobić gorszą niż była dotąd«.

Głównem mojem dobrem są przymioty duszy. Tych mi nikt nie odbierze i nie osłabi, więc dotkliwego złego wyrządzić mi nie może.

Jeżeli jednak M. A. jest pobłażliwym dla drugih, to zarazem surowym dla siebie i karci tych, którzy wymagają względów od innych a sami nie starają się usunąć własnych przywar. Występuje tu żywo podobny sposób myślenia jak w Nowym Testamencie w známym powiedzeniu o »dzóbł w oku bliźniego«. Śmiesznem nazywa tedy autor nasze rozumowanie³, iż z własnych błędów nie lecząc się, co jest w naszej mocy, chcemy, ażeby inni dla nas wyleczyli się ze swoich, na co wpływu nie mamy. »Bogowie znoszą złych i nieznośnych ludzi przez wieczność, a ty nie możesz przez czas tak krótki, choć sam jesteś jednym z nich«!

Daleko jednak od tego, by dobroć M. A. doprowadzała go do przeceniania ludzkości. Przeciwnie widzi on ją raczej pesymistycznie i w barwach ujemnych, czarnych nawet, nie zapoznając ani ludzkich słabości ani złości. Jest on wyrozumiałym, lecz nie dlatego, by nie widział złego, lecz z tego powodu, ponieważ ogromna większość ludzi stoi za nisko pod względem umysłowym i moralnym, ażeby móż się wyrobić i poprawić. Trzeba ludzi brać, jakimi są, nauczyć się

¹ VI. 50.

² Zob. także II. 13. Ta myśl powtarza się zresztą w licznych innych ustępach.

³ VII. 70 i 71.

znosić ich¹, nie dlatego, żeśmy z nich zadowoleni, lecz bo ich niestety nie możemy zmienić.

Oto parę charakterystycznych przykładów:

II. 1: »Rozpoczynaj dzień mówiąc sobie co rana: spotkam ludzi natrętnych, niewdzięcznych, aroganckich, podstępnych, zazdrośnych i niesocyalnych. Lecz te właściwości ich polegają głównie na niewiedomości, co jest złem a co dobrem...«. W innym niezmiernie pięknym, lecz przesiąkniętym już prawie mizantropią dłuższym ustępie (IX. 42) każe się liczyć ze złością i przewrotnością ludzką, która nie powinna nas nigdy zadziwiać ani być nam czemś niespodzianem. Nie należy ufać innym, a czyniąc im dobrze, mimo złego o nich wyobrażenia, robić to »na przepadłe«. Nagrody za to nie żądamy, bo naturom szlachetnym jest wrodzonym robić dobrze. »Czyż oko żąda za to zapłaty, że patrzy a nogi, że nas dźwigają? Złość, przewrotność i nieznośność innych mają zresztą tę dobrą stronę, że znosząc te przywary w innych ćwiczymy się w naszych dodatnich przymiotach, które są niejako »antidotum wad cudzych« jak: wyrozumiałość, cierpliwość, bezinteresowność i t. p.

Mysł swą ilustruje w innym ustępie (V. 28) następującem oryginalnem porównaniem: Wszakżeż nie mamy prawa gniewać się na kogoś za to, że ma oddech cuchnący lub że pot jego czuć. Przywary moralne nie są niczem innym.

Wyższość moralna, którą w sobie czuje, objawia się w charakterystyczny sposób w zapatrywaniu, iż powinniśmy się uczyć od innych, lecz przedewszystkiem uczyć na złych przykładach². Skoro widzimy u innych próżność, niecierpliwość, gniew, starajmy się w podobnej sytuacji być wyższymi od nich i nie popadać w te same błędy.

Złe wyobrażenie o ludziach występuje u M. A. niekiedy w formie zjadliwej nawet krytyki. Tak, w owym wybornym aforyzmie, którego słuszność uderzy każdego, co miał sposobność poznać zakulisowe sprawy życia publicznego i polityki:

XI. 14: »Ludzie gardząc sobą nawzajem schlebiają sobie, a chcąc się wzbić jeden nad drugiego wprzód się przed sobą płaszczą«.

¹ V. 20.

² Zob. VII. 56.

Niekiedy żal do ludzi przybiera formę bolesną i brzmi jak echo gorzkich zawodów szlachetnego, zbolełego serca.

W IX. 3 mówi on, że jest to dla nas w myśli o śmierci pełną, smutną pociechą, iż nie spotykamy w życiu ludzi dzielących nasze uczucia i zasady, do którychbyśmy się mogli głębiej przywiązać.

Jeszcze boleśniej występuje ton pesymizmu w X. 36: Rozstanie się ze światem jest o tyle lżejszem, że nawet najlepszych z nas prawdziwie nie żałują i zawsze ktoś jest zabowolony, iż mu się ustępujemy.

Czy to jest pociechą istotnie? nie sędzę. Myśl taka, mojem zdaniem, zatrzuwa życie a nie osładza śmierci.

Pomimo jak najsilniejszego zaznaczania socyalnej natury człowieka pozostaje przecież M. A. naturą samotną w gruncie. I nic dziwnego, do wyżyn jego ducha nie łatwo się mógł ktoś zbliżyć. Ci, którzy nieskończenie górują nad innymi, tylko w samotności znaleźć mogą ukojenie i ulgę w cierpieniach. Stąd rada M. A., by w trudnych chwilach życia cofnąć się w głąb własnej duszy.

Szczególnie pięknie wypowiada to w IV. 3: »Ludzie szukają ustronia na wsi, nad morzem lub w górach. I ty tego pragniesz... Lecz jest to także w twojej mocy, gdziekolwiekbyś przebywał, samą wolą twą cofnąć się w głąb własnej duszy... Czyń to często i odnawiaj się w tem skupieniu«.

Filantropia M. A., jak z tych przykładów widzimy, ma swój odrębny charakter. Wolna jest od sentymentalizmu i wszelkich iluzji. Jest to miłość ludzkości szczerą ale miłość dla istot niższych i słabszych, miłość złączona z odcieniem »szlachetnej pogardy«.

Złe wyobrażenie o ludziach, szczególnie o tych, z którymi się człowiek bliżej styka, to jest niestety »*privilegium odiosum*« każdej natury wyższej, o ile ją sentymentalne uniesienie chwilowo nie zaślepia. U natur namiętych, impulsywnych objawia się to bolesnym wyrzutem, u sarkastycznych szyderstwem. Znana jest zjadliwa apokalipsa Danta potępiająca rodzinną Florencję¹, znane złośliwe wycieczki Schopenhauera przeciw Niemcom i Ruskim surowa krytyka Anglików. Dalej jeszcze idzie Byron i popada już prawie w nienawiść własnego kraju i rodaków.

Ci, co nie mają szczęścia mieć Toskanę lub Anglię za ojczy-

¹ La divina commedia, Purgatorio, canto VI v. 127 sq.

zną, muszą być dyskretniejsi, by krytyką zbyt głośną, choć zasłużoną nie wyrządzić szkody swej ziemi. Lecz gorycz wewnętrzna a nawet i ostre słowa krytyki nie powinny wykluczać przywiązania: *„Il faut se sacrifier pour le peuple tout en le méprisant“*, wypowiedział świetnie Mirabeau.

Trudną sztukę zaleconą w tej ostatniej sentencji posiadał M. A. w całej pełni. Jego łagodna natura nie pozwala mu dojść do mizantropii, chroni go nawet od zniechęcenia. Gardzi w gruncie ludźmi, lecz służy im wiernie. Widząc marnotę ludzkości nie wierzy wprawdzie ani w poprawę ani postęp, lecz chce w orkiestrze, w której tyłu gra źle i fałszywie, sam przynajmniej dążyć do zespołu i harmonii. Chce się od otoczenia wyróżnić, być lepszym od innych, choć wie, że go ani nie uznają, ani naśladować nie będą.

Altruizm M. A. ma, podobnie jak u innych mędrców i moralistów świata starożytnego, źródło swe w cnocie sprawiedliwości (*δίκαιοσύνη*), tej jedynej z czterech »cnót kardynalnych« świata starożytnego, która bezpośrednio odnosi się do naszego stosunku do bliźnich. Zgodnie z nauką stoików wypowiada M. A. zasadę (XI 10), iż »wszystkie inne cnoty w sprawiedliwości mają swą podstawę«¹. Kto działa niesprawiedliwie, ten nietylko krzywdzi innych, ale i siebie samego, bo spadła swa własną naturę².

Każę nam wprawdzie być łagodnym, dobrotliwym i wspaniałomyślnym wobec innych, lecz jego miłość bliźniego mieści się zasadniczo w granicach sprawiedliwości i jest wynikiem tej ostatniej. Ta »caritas« etyki stoickiej, będąca wpływem poczucia słuszności i nie wychodząca poza nie jest tedy różną co do stopnia od »caritas« nauki chrześcijańskiej, która w ideale swym nie ma granic i pociąga za sobą poświęcenie się zupełne z zaparciem się doszczętnem własnego interesu. Jeżeli jednak niema zupełnego zapomnienia o sobie w nauce M. A. to jednak tkwi w niej wysoki stopień altruizmu, bo wspomagać cierpiących i ubogich, dzielić się z innymi w potrzebie i inne akty miłosierdzia uważa już za postulaty sprawiedliwości. Znamy nadto już wyrozumiałość dla tych co nas krzywdzą. I ich nie wyłącza M. A. z grona bliźnich, dla których mamy być dobrotliwymi:

VI. 47 i. f.: »Jedna rzecz ma prawdziwą wartość: przepędzić

¹ Zob. także np. VIII. 39, VII. 66.

² IX. 4.

życie w prawdzie i sprawiedliwości, z dobrotliwym usposobieniem wobec innych, nie wyłączając nawet tych, co sami kłamią i są niesprawiedliwi.

Pojęciem »sprawiedliwości« operuje M. A. często i śmiało, nie łamiąc sobie głowy nad tem, gdzie sprawiedliwość się kończy i jak ją w stosunkach społecznych i kolizjach obowiązków bliżej określić i stosować. Nie ma on, jak się zdaje, wielkich wątpliwości, co w praktyce możemy i powinniśmy uznać za sprawiedliwe a co nie; poczucie sprawiedliwości wydaje mu się rzeczą wrodzoną. Wszakżeż to jest zawsze w naszej mocy, mówi on (X. 12), poznać lub dowiedzieć się, co jest naszym obowiązkiem. Podobnie jak braku siły moralnej w wykonaniu obowiązku tak i braku zrozumienia w poznaniu go nie przypuszcza on prawie, skoro mówi (VIII. 32) że »naszemu działaniu według zasad sprawiedliwości nic nie może stanąć na przeszkodzie«¹.

Podobny to sposób myślenia, jaki wogóle często spotykamy w starożytności nie tylko u filozofów i moralistów, ale także, i to przede wszystkim u prawników, których zawód praktyczny nie pozwala na zagłębiania się w subtelności etyczne. Operują oni pojęciem słuszności i sprawiedliwości nie zastanawiając się nad tem bliżej, czy to jest pojęcie dość jasne i określone. Ulpian wprowadzie daje nam² pewien rodzaj definicji prawa i sprawiedliwości w l. 10 pr. § 1 D. de iust. et iure l. 1:

Justitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere.

Któż jednak może o tem wątpić, że zastosowanie zasady »non laedere« i »suum cuique tribuere« jest w praktyce niezmiernie trudne i wątpliwe? Pomimo tego rzymscy juryści nie wahają się uważać pojęć »justum« lub »bonum et aequum« za takie, które nie wymagają bliższego komentarza i są dostateczną wskazówką do ocenienia działania w każdym poszczególnym wypadku. I nie da się zaprzeczyć, że w kwestyach specjalnych i rozmaitych subtelnościach prawa prywatnego ich pojęciu sprawiedliwości i słuszności nie

¹ Zob. także piękny ustęp X. 11 mówiący nam, czem powinna być filozofia zastosowana w życiu.

² Zob. także Inst. I. 1 pr. § 3.

są w niczem różne od naszych a nawet, powiedzmy szczerze, były dla nas nauką i wzorem.

Inaczej co do instytucji społecznych i prawno-publicznych. Tu »sprawiedliwość« jurystów i moralistów świata starożytnego zawodzi, nie wyłączając takiego mistrza etyki jakim był M. A.

Dość wspomnąć o instytucji niewolnictwa. W zasadzie przyznaje M. A. równość ludzi i potrzebę uznania tej równości wobec prawa¹, a jednak tolerował on istnienie niewolnictwa będące z tą zasadą w najskrajniejszej sprzeczności. O zniesieniu niewolnictwa nie myślał on zapewne ani na chwilę a w ustawodawstwie swem zaledwie tu i ówdzie starał się złagodzić zbyt nieludzkie konsekwencję istniejącego stanu rzeczy².

Jest to, mojem zdaniem, w każdym razie myśl piękna i zdrowa kultury grecko-rzymskiej, że jako podstawę uregulowania stosunków społecznych przez etykę i prawo uważa się ideę sprawiedliwości nie zaś li tylko ideę utilitaryzmu i dobra publicznego. Wielu nowoczesnych pisarzy wychodząc z założenia, że pojęcie sprawiedliwości jest rzekomo »nie dość określone«, topi ideę sprawiedliwości w pojęciu ogólnego pożytku osłabiając przez to w groźny sposób podwaliny etyki i prawa³.

Zapewne, zaprzeczyć się nie da, że pojęcie sprawiedliwości podlega ewolucji, ulega modyfikacyom i zmianom w różnych epokach i bywa subiektywnie pojmowanem rozmaicie i nieraz w sposób mylny i niedorzeczny. Ale czyż nie jest tak samo z pojęciem »pożytku« lub »dobra publicznego«?

Weźmy tylko drastyczny przykład: Rozpustnica »z filantropii«, która stara się jak najwięcej przysporzyć rozkoszy rodowi męzkiemu, fanatyk religijny, który dzieci innowierców wykrada i po ochrzczenu zabija, ażeby im niebo zapewniać, oto osoby, które subiektywnie mogą się uważać za działające jak najskuteczniej dla »dobra ludzkości«. Czy znajdziemy analogię podobnego absurdu w dziedzinie mylnego pojmowania sprawiedliwości?

¹ Zob. I. 14.

² Dalej od niego idzie Epiktet, który zasadniczo potępia niewolnictwo, podnosząc duchową równość niewolnika z wolnym (zob. Arrian I. 13. 5). Nie trzeba jednak zapominać, że Epiktet był sam wyzwolencem a więc w kwestyi tej do pewnego stopnia osobiście interesowany.

³ Zob. np. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, szczególnie Chapter V: *On the connexion between justice and utility*.

Z innych przymiotów, którymi powinno być nacechowane nasze postępowanie wobec ludzi podnosi M. A. przedewszystkiem prawdomówność, prostotę i skromność¹, która to ostatnia nie dochodzi wszakże u niego do granic pokory. Wstręt ma zarówno do dumy i arogancyi jak do hipokryzyi i wszelkiej afektacyi a w subtelny sposób podnosi, że popisywanie się i przechwalanie swą skromnością jest właśnie rodzajem zarozumiałości i braku skromności najbardziej antypatycznym².

Przy całej otwartości nie radzi wszakże zbytecznie narzucać się innym ze swem zdaniem, tem bardziej, że i tak zwykle innych nie przekonamy (VIII. 4 i IX. 11). W sądzie zresztą o innych ludziach i ich opiniach należy być wstrzemięźliwym pamiętając o tem, że bardzo wiele musimy się najprzód sami nauczyć i przeżyć, ażebyśmy mogli sądzić drugich (XI. 18). »W pisaniu i czytaniu nie będziesz nauczać innych, jeśli sam reguł nie znasz. O tyle bardziej powinno tak być w życiu« (XI. 29).

Jeżeli obok tego często M. A. mówi o pogodzie i wesołości w obchodzeniu się z ludźmi i stosunkach towarzyskich, to ma się przeciw wrażenie, że to jest wesołość wmówiona. Jest on bowiem w gruncie naturą smutną i melancholijną a jeśli uśmiech kiedy igrał na jego ustach, to z pewnością nie bez odcienia goryczy. Szczypota humoru i ironii, wrażliwość silniejsza na śmieszności ludzkie, właściwości, które spotykamy u niejednego z mędrców starożytnych, byłyby mu się przydały i ułatwiłyby mu zapewne znacznie znieść życie, które przecież musiało mu niekiedy dotkliwie ciążyć.

Przy jak najsilniejszym zaznaczaniu obowiązków społecznych i nakazu miłości bliźniego ceni M. A. i uważa za wielkie szczęście niezawisłość od innych, możność obchodzenia się pod względem materyalnym i moralnym bez cudzej pomocy (II. 5 i. f.). Dziękuje też opatrności za niezawisłość daną mu w udziale (I. 17). Prawdziwie ubogim w jego oczach jest nie tyle ten, co ma nie wiele, jak ten, co potrzebuje pomocy drugich i bez niej nie może się obejść (IV. 29).

Resumé wreszcie niejako stosunku naszego do bliźnich polega w zdaniu, iż »nie należy wobec innych ludzi być nigdy ani tyranem

¹ Zob. np. XI. 1 i 15, IX. 29, VII. 66, VIII. 5, XII. 29 i inne ustępy.

² XII. 27 i. f.

ani też niewolnikiem« (IV. 31). Ironia losu chciała, że ten, co to wypowiedział, musiał przez ciąg swoich rządów być właśnie i jednym i drugim.

IV. Obowiązki wobec społeczeństwa i państwa.

Obowiązki nasze wobec ogółu zaznacza M. A. jeszcze stanowczej niż prywatny nasz stosunek do bliźnich. Jak wogóle każdy Rzymianin posiada i on w najwyższym stopniu poczucie niezbędności organizacyi społecznej i państwowej i nie umie sobie nawet rozluźnionego aglomeratu ludzi wyobrazić. Kładzie nacisk na to, iż nawet zwierzęta dla skutecznego osiągnięcia tego, co im jest potrzebem, organizują się i pomagają sobie wzajemnie (V. 1, IX. 9).

Socyalną naturę człowieka podnosi on tak silnie, iż powiada: IX. 23: »Skoro wchodzisz w skład społecznego systemu, to niech każdy twój czyn będzie czynnikiem życia socyalnego. Czyn, który bezpośrednio lub pośrednio nie odnosi się do celów socyalnych, odciąga cię od właściwych zadań życia«.

Nie wolno nam się w życiu oddawać beczynności lub kontemplacyi, winniśmy ciągle pracować i działać mając cele ogólne na oku (IX. 16). Jeżeli rzecz jakaś jest dla nas przykrą i nieprzyjemną, to czuć tego nawet nie powinniśmy, jeżeli jest pożyteczną dla ogółu (X. 6)¹.

X. 33... »Pamiętaj o tem, że temu, co się czuje obywatelem, żadna rzecz nie dolega, która nie dolega państwu«...

A wreszcie te słowa proste i pełne szlachetnej godności: XI. 4: »Czy zdziałalem coś dla ogólnego pożytku? Jeśli tak, mam w tem już nagrodę«...

Te i tym podobne sentencje powtarzają się często w myślach M. A. Mają one przeważnie ten ogólnikowy charakter. Znać w nich do egzaltacyi posunięte poczucie, iż służyć trzeba krajowi i państwu, lecz trudno by poznać, że to mówi monarcha, a nie zwykły obywatel. Niekiedy występuje specjalnie zaakcentowanie patryotyzmu Rzymianina (II. 5, VI. 44)². W jednym tylko miejscu wspomina

¹ Zob. także w VI. 54 aforyzm: »Co nie jest dobrem dla roju nie jest też dobrem dla pszczoły«.

² Zob. powyżej str. 15.

o sobie jako o panującym (III. 5), ale porównując się tylko do żołnierza na posterunku. Obowiązki społeczne traktuje on wogóle tylko jako obowiązki »obywatela« widząc widocznie także w panującym nie więcej, jak tylko służbę społeczeństwa. Wynika to także ze słów w I. 16, gdzie sławiąc przymioty swego poprzednika Antonina Piusa podnosi, iż nie uważał on się za nic więcej, jak tylko za zwykłego obywatela państwa.

Dwa dłuższe ustępy poświęcone pamięci Antoninusa Piusa¹, wzruszające prawdziwie jako świadectwo najwyższej czci i wdzięczności, wskazują nam zarazem pośrednio, co uważał za wzór i ideał panującego i jakim sam starał się być w ciągu swoich rządów. Jako regułą bowiem stawia sobie: »Czyń wszystko jako godny uczeń Antonina«!

Przedewszystkiem więc widzimy, że potępia on tyranję (»cezarystę«, jak się wyraża), taką niezawodnie, jaka się wyrobiła pod imperatorami poprzedzającymi dynastję Antoninów. Cnoty, które zaleca, są przedewszystkiem cnotami pierwszego obywatela, świecącego najlepszym przykładem.

Spotykamy tam przymioty specjalnie u panujących trudne i rzadkie jak: uznanie dla otwartości cudzego zdania, wstręt do pochlebstw a nawet lekceważenie pochwał i pogarda dla schlebiania tłumom.

Czy czasy Antoninów były rzeczywiście tak szczęśliwe, iż atmosfera dokoła tronu mogła być tak czystą, jak to nam przedstawia M. A., czy też widzi on wszystko piękniej przez pryzmat synowskiej wdzięczności? Czy mógł istotnie Antoninus uzyskać tak ogólną miłość i uznanie »szlachetności« w najszerszych sferach nie używając »mniej szlachetnych« środków jak kłamliwej reklamy, opłacania zauszników i agitatorów, schlebiania ludowi i t. d.? Jeżeli tak, to należy podziwiać nie tylko ludzi, ale i epokę. W dzisiejszych czasach panującym i ludziom stojącym na wybitnych stanowiskach politycznych jest to, jak się zdaje, niestety niemożliwem.

W ustępie I. 14 wspominając o wpływach na swą młodość i wychowanie wypowiada M. A. przekonania jeszcze bardziej »liberalne«, w których znać nawet tradycje z czasów Rzeczypospolitej. Powołując się na powagi republikańskie jak Catona i Brutusa mówi o polityce »równości ustaw dla wszystkich«, administracji za-

¹ I. 16 cit. i VI. 30.

zapewniającej »równość praw i równą wolność słowa« o »rządach królewskich, które przedewszystkiem szanują wolność rządzonych«.

Na podstawie teorii filozoficznych M. A. i powyżej przytoczonych politycznych jego zapatrywań możnaby się było spodziewać po nim daleko idących tendencji reformatorskich na polu społecznym i politycznym. Tymczasem, jak wiemy z dziejów jego życia i panowania, rzecz się miała odmiennie. Zapewne, należy on do »postępowych« i kulturalnych monarchów, ale śmiałą naturą reformatorską nie był on przecież wcale. Akta jego ustawodawczej i administracyjnej działalności są wprawdzie prześiknięte humanitarnymi dążeniami, szlachetnością i łagodnością, ale niema w nich nigdzie śmiałych pomysłów, daleko idących tendencji reformatorskich, ulepszeń na szerszą zakrojonych skalę. Nie idzie on nawet tak daleko w reformatorskich zapatrywaniach, jak proponowali niektórzy z jego współwyznawców szkoły stoickiej np. Epiktet lub Seneca. O ile przewyższa innych w zalecaniu osobistej łagodności i dobroliwości wobec bliźnich, o tyle jak najmniej wysnuwa z tego konsekwencji dla krytyki i zmiany instytucji społecznych i państwowych.

Przyjmuje on ówczesny porządek państwowy Rzymu jako instytucję bez zarzutu, mimo że stan ten według jego własnych zasad politycznych i moralnych był niezawodnie daleki od ideału. On, tak wybitny i natchniony szermierz idei wolności indywidualnej, szczerości i niezależności przekonań przyjmuje nieograniczone samodzielnictwo rzymskiego imperatora bez wszelkiej krytyki i wykonuje je nie modyfikując samej instytucji w żadnym kierunku. Ogranicza się do rady, by władzę wykonywać łagodnie i w sposób ludzki.

Niech nas to nie zadziwia. M. A. był naturą na wskroś konserwatywną. Radby być reformatorem myśli i uczuć ale nie instytucji. Nie wierzył on też może w skuteczną reformę społeczną bez naprawy obyczajów i w tem miał poniekąd słuszność.

Konserwatywny ten sposób myślenia objawia się też w jego Rozmyśleniach. Wyraża się np. (IX. 29) z lekceważeniem o idealnych mrzonkach »Republiki Platona« mówiąc natomiast, że należy być w życiu społecznym zadowolonym, »gdy każda, choćby najdrobniejsza rzecz idzie dobrze«. Przytacza za to z emfazą słowa Sokratesa z »Apologii«, iż człowiek, tam gdzie go okoliczności postawiły w przeznaczonym mu zadaniu powinien wytrwać, jak żołnierz na posterunku, gotowy na wszystko, śmierć nawet, tylko nie dezercję i zdradę.

Nie pyta się tedy bliżej M. A., czy postereunek przeznaczony komuś w państwie i społeczeństwie wyznaczono mu słusznie, czy nie, ani też, czy cała organizacja jest dobra i, czy nie wymaga przekształcenia lub naprawy.

Zbyt dobrze zresztą znał on ujemne strony ogromnej wielkości rodu ludzkiego i dlatego nie wątpił, że organizacja społeczna w związku państwem musi polegać na silnej władzy, przy musie i karze a zadawał sobie tylko tem, że w praktyce sprawiedliwość, łagodność i rozumne zastosowanie przepisów szorstkość organizacji zmodyfikuje.

Ani śladu tedy u M. A. owej tendencji oparcia porządku świata i wzajemnego stosunku ludzi na zasadach miłości wzajemnej i poświęcenia, jak to głosili w dziejach świata rozmaici apostołowie religijni i społeczni a w nowszych czasach np. Tołstoj. Miłość społeczna Tołstoja jest elementem anarchistycznym, bo osłabia bliższe związki społeczne (jak: rodzina, gmina i państwo) nie zapewniając niczem przeprowadzenia idei »miłości i poświęcenia« w ludzkości. Ciemnota i złość olbrzymiej większości ludzi wyklucza wiarę w mrzonkę, że na przymiotach, do których zdolne są tylko natury wyjątkowe i wybrane, można oprzeć organizację społeczną. Opierając ją na »poświęceniu« dalibyśmy z góry przewagę tym, co poświęcać się nie będą, przeciwnie wyzyskają poświęcenie drugich. Apostołowie »poświęcenia bez granic« mogli unieść i zachwycić ludzkość pięknoscią słów, szlachetnością myśli, lecz stosunki praktyczne zmusiły wszędzie i zawsze do zmodyfikowania tych pięknych teorii.

Podobnie jak w administracji, był też i w polityce zewnętrznej M. A. wiernym sługą państwa według surowych dawnych tradycji. Wiadomo, że znaczną część rządów spędził on na wyprawach wojennych w obronie granic państwa, zagrożonych przez najazdy ludów północnych. Wojny przeciw Markomanom, Quadom a także Sarmatom należały do najprzykrzejszych i najtrudniejszych zadań, były połączone z najwyższymi niewygodami, ofiarami i wysileniem. Okazał się w nich M. A. nie tylko osobiście mężnym, lecz nadto organizatorem znakomitym a wodzem przezornym. Wiadomo, że mu lata na tych bojach przeszły i że umarł w czasie jednej z wypraw na północnych kresach państwa w Vindobonie.

W dwóch miejscach Rozmyślań jest wzmianka, że pisane

są w czasie tych wypraw uciążliwych¹. Być może, że tam w życiu obozowym, na kresach, najbardziej czuł się osamotniony, najbliższy śmierci, najskłonniejszy do medytacji.

Jest coś wielkiego i patetycznego w postaci tego szlachetnego, wysoce kulturalnego myśliciela, który, ofiara wspaniałego lecz nie-szczęsnego dlań losu, musi w dzikich okolicach walczyć z barbarzyńcami, sam jeden cywilizowany na czele najętych, krwiożerczych i chciwych rabunku legionów. Na ogromnym obszarze niecywilizowanych krajów w ciągu długoletniej tułaczki wojennej nie miał zapewne ani jednej duszy pokrewnej, zdolnej zrozumieć go. Jakiż rozdźwięk między tą duszą czystą i łagodną a twardem wojennem rzemiosłem! Inny, mniej silny, mniej przejęty poczuciem państwowego obowiązku, cisnąłby był zapewne w tych warunkach obmierzłą władzę i w jakimś spokojnem ustroniu szukał schronienia. M. A. byłby to uważał za podłą dezercję, więc wypił ten imperatorski kielich goryczy aż do dna, choć władzy i stawy nie cenił i nie dbał o tryumfy i pomniki, którymi go Rzym darzył.

Zapiski jego nie przekazały nam ani słowa skargi lub ubolewanie na ten los uciążliwy, lecz spotykamy tam jeden ustęp charakterystyczny, świadczący o niechęci, którą go napawał zawód wojenny.

X. 10: »Pająk jest dumny jak chwyci muchę, ktoś inny gdy upoluje zającą lub złapie rybę w sieć, inny gdy złowi dzika lub niedźwiedzia, inny wreszcie, jeśli pojmie Sarmatów. Czyż to wszystko nie rozbójnicy, jeśli się przypatrzysz bliżej ich sposobowi myślenia?«

Uczuciu jego jako filozofa-moralisty wojna przedstawia się więc jako rodzaj rozboju, lecz sądzi, iż ważniejszym nakazem jest tu interes ojczyzny, który mu ją prowadzić nakazuje. Więc nawet tej pociechy nie miał M. A., by widzieć w swych bojach szczytną i wysoką misję. Była ona dlań przykrym tylko ciężarem, pługiem, w który go los wprzągnął. Ciągnął go sumiennie, lecz w całej swej wielkości i sławie czuł się przecież niewolnikiem.

Widać to ze słów zawartych w III. 3, kiedy porównując życie filozofów i mocarzy przyznaje stanowcze pierwszeństwo pierwszym:

»Aleksander i Caius (Caesar) i Pompeius czemże byli w porównaniu z Diogenesem, Heraklitem i Sokratesem? ci mieli świadom-

¹ Na końcu pierwszej książki jest wzmianka: »pomiędzy Quadami nad Granuą, a na końcu drugiej słowa: »To jest Carnuntum«.

mość rzeczy i ich przyczyn, życie ich mogło odpowiadać ich przewodnim zasadom; a tamci ileż mieli trosk, iluż spraw byli niewolnikami!»

Aleksander Wielki, mimo że mu imponował Diogenes, nie chciał na los się z nim mieniać, M. A. byłby to chętnie uczynił, gdyby mógł sobie przyznać prawo wyzucia się z obowiązków mocarza świata.

V. Wyrabianie własnego charakteru.

Najwięcej stosunkowo uwag w swych zapiskach poświęca M. A. kwestyi, jakim człowiek sam być powinien, jaki wyrobić w sobie powinien charakter i sposób myślenia. O tych właśnie kwestiach mówi z najsilniejszym przekonaniem, często z emfazą, zadziwiającą u natury sceptycznej i niekiedy chłodnej. Jest on tu entuzyastycznym zwolennikiem szkoły filozoficznej, do której należy, wiadomo bowiem, że szkoła stoików przedewszystkiem kładzie nacisk na hart duszy i wyrobienie sobie niezawisłości i nieugiętości charakteru.

Obowiązki te względem własnej osoby uważają mędrcy i moralisci starożytni za punkt wyjścia w nauce etyki i sztuki życia. Z owych czterech cnót kardynalnych będących, ich zdaniem, podstawą życia dobrego i pożytecznego trzy, mianowicie *fortitudo*, *prudentia* i *temperantia* są regułami życia tyżącymi się w pierwszym rzędzie nas samych, a dopiero pośrednio oddziałującymi na nasz stosunek do bliźnich. Zawierają one tedy w swej treści także dbanie o siebie samego, o własne nasze dobro i to nie tylko moralne i umysłowe, ale nawet fizyczne i materialne.

Sposób pojmowania moralistów chrześcijańskich jest nieco odmienny. Nie zaprzeczają oni wartości owym «cnotom kardynalnym», lecz widzą w nich nie wyłącznie «cnotę», lecz zarazem rozsądne i praktyczne reguły życia. Przenoszą też nad nie wartość trzech cnót teologicznych. Nie zapominajmy wszakże, że podstawą etyki chrześcijańskiej jest wiara i objawienie. Życie i słowa Chrystusa są owym objawionym przykładem najwyższego ideału życiowego, wskazującym nam, czem mamy być i jakim powinien się stać nasz charakter i sposób myślenia. Starożytność w swej «religii» nie znajduje wzorów moralności, bo nie są nią z pewnością bogowie Olimpu, ani też ów spuryfikowany Zeus, mglisty nieco kierow-

nik świata, o którym, podobnie jak inni filozofowie, wspomina czasem M. A. Złączenie więc ściślejsze etyki z utylitarnymi regułami życia oraz kwestią kształcenia siebie samego a nadto oddanie tych tematów pod ogólny kierunek filozofii było rzeczą naturalną u nich i konieczną.

Zastanawiając się nad tem, czemeśmy być powinni, nie zaniedbuje M. A. wzmianki o obowiązkach względem naszego ciała, lecz zbywa je krótko, napotykając tylko mimochodem. Wspomina o potrzebie piękności harmonijnej w ciele i ruchach¹, ale zarazem usilnie przestrzega przed afektacją. Więcej stosunkowo nacisku kładzie na odporność naszej natury i wytrzymałość fizyczną. Sztuka życia naszego, mówi on (VII. 61) »jest bardziej zbliżoną do szermierki, niż do kunsztu tańca ze względu na to, iż często musimy odeprzeć atak nagły i niespodziany«. Tu i owdzie znajduje się też wzmianka, zawsze rozsądna, tycząca się higieny.

Fizyczną stroną naszego życia zajmuje się jednak M. A. głównie w tem znaczeniu, iż jak najusilniej nakazuje pędzić tryb życia surowy i nie dogadzać w niczem i nigdy zmysłowym przyjemnościom i rozkoszom². Wiadomo też, że sam od młodości pędził życie twarde, ascetycznie niemal, nietylko usuwając się od wszelkiego nadmiernego użycia zmysłowego, ale gardząc nawet konfortem i wygodą.

Niech nikt, woła on (V. 9) nie odwraca się od cnoty i obowiązku refleksyą, że coś innego jest dlań »przyjemniejszym«. To co nam się zdaje przyjemnością i rozrywką aż nadto często zawodzi, wykonywanie zaś tego, co uważamy za cnotę, doskonalenie się w przymiotach moralnych, staje się nam z czasem przyjemnością, tak jak i umysłowa wyższość, wiedza i zrozumienie świata daje nam wewnętrzne zadowolenie.

Pogardy dla dóbr doczesnych nie spotykamy wprawdzie u niego, a tem mniej zalecenia, abyśmy się z nich wyzuli i zupełnie nie dbali o nie. Nie powinniśmy się tylko zbyt do nich przywiązywać a w nabywaniu ich wystrzegać się chciwości. Myślmy też raczej z zadowoleniem o tem, co nam los dał, niż o tem, czego nam jeszcze brak (VII. 27).

Nie przeceniajmy jednak niczego i nie przywiązujemy się zbyt

¹ Zob. VII. 60.

² Zob. np. V. 5, VII. 55, VIII. 10 i 19.

do rzeczy, które posiadamy a możemy stracić, ażeby nam się nie wydawały czemś niezbędnem. Nie przywiązujemy zbyt wielkiej wagi do drobiazgów życia. Życie jest małostkowe i marne. Bierzmy w niem udział z usposobieniem pogodnem i bez dumy, lecz pamiętajmy o tem, że każdy tyle właśnie jest wart, co rzeczy, o które się troszczy i na których mu zależy (VII. 3).

Regułę życia, iż powinniśmy być wyżsi ponad rozkosze i przyjemności świata¹ zaleca M. A. niejednokrotnie i to z największym naciskiem. Surowy tryb życia, panowanie nad zmysłami i niedogadzanie im, ograniczenie się w rozrywkach i przyjemnościach, wyćpienie w sobie słabości i nałogów, to są wszystko warunki utrzymania supremacji ducha nad ciałem i wyrobienia sobie niezawisłości charakteru. Gardzenie przyjemnościami fizycznymi nie dochodzi jednak u niego aż do dręczenia ciała i zadawania sobie świadomego cierpień i bólu², tak, jak to np. zalecają często surowi moralści chrześcijańscy.

Połączenie ciała i duszy w naszym organizmie pojmuje M. A. w podobny sposób jak nauka chrześcijańska, z tą oczywiście różnicą, że nie stawia żadnych stanowczych twierdzeń co do losów duszy po rozstaniu się z ciałem. Ciało powinniśmy zawsze uważać za niższą, gorszą i podlejszą stronę naszego jestestwa. Jest ono tylko nędzną powłoką naszej stokroć cenniejszej duchownej strony³ i staje często rozwojowi ducha na przeszkodzie, mąci go i nakłada mu pęta. Doprowadzenie do panowania ducha nad ciałem przez gardzenie przyjemnościami fizycznymi, wyrobienie w sobie wytrzymalności na niewygody a nawet bole, choroby i katusze, to są główne podstawy wyrobienia moralnego, które zgodnie z zasadami szkoły stoickiej z głębi przekonania zaleca nam autor.

Widoczne zachodzi tu zbliżenie do wyobrażeń moralistów chrześcijańskich, ale przecież dostrzegamy pewną zasadniczą różnicę. Stoicy wymagają panowania ducha nad ciałem, ujarzmienia ciała, by było zawsze na posługi ducha; chrześcijańscy moralści idą dalej i chcą zupełnego przezwyciężenia, zgnębienia natury cielesnej. Pierwsi chcą mieć ciało silnem, zahartowanem; drudzy w cielesnej stronie widzą wogóle element wrogi dla duszy, która pragnie być czystą

¹ Zob. np. II. 7, VIII. 8.

² Zob. VIII. 42: «Niema powodu, bym sobie zadawał udręczenia, skoro świadomie nie wzrządzałem ich nigdy innym».

³ Zob. np. XII. 1 i 2.

i bez skazy. Regułą życia pierwszych wobec ciała naszego jest surowo pojęte »umiarkowanie« (temperantia); regułą drugich »umartwienie«.

Uwydatni się nam to najlepiej, jeżeli zestawimy np. rezonowania M. A. z wywodami jednego z najświetniejszych pisarzy chrześcijańskich, Tomasza a Kempis w sławnym »Naśladowaniu Chrystusa«. Wiele ustępów o »ujarzmieniu« ciała brzmi tu bardzo podobnie do reguł życia szkoły stoickiej. Ale przecież jest to sposób pojmowania w gruncie wręcz odmienny. U M. A. jest ciało gorszą naszą częścią, ale może i powinno być podporą ducha; u autora »Naśladowania Chrystusa« jest ono zawsze tylko wrogiem ducha, możliwem źródłem upadku i grzechu. M. A. każe nasze skłonności fizyczne trzymać na wodzy, lecz żyć zgodnie z naturą; Tomasz a Kempis każe z cielesną naturą, jako czemś z gruntu złem walczyć na każdym kroku¹, zgnębienie jej zupełne jest dopiero tryumfem chrześcijańskiego ducha.

Możność owładnięcia wewnętrznem postanowieniem woli naszego całego sposobu myślenia i nadania mu przez to pewnego z góry określonego kierunku, a w konsekwencji możność opanowania naszych wrażeń i uczuć jest u M. A. podniesiona nieledwie do wysokości dogmatu. Można by prawie powiedzieć, że ta »moc nad sobą samym«, to jedyny dogmat, w który autor niezłomnie wierzy. Nikt może, nawet ze szkoły stoików, tak silnie nie zaakcentował zdolności opanowania myślą i postanowieniem naszych uczuć. Jest to niemal wręcz zanegowanie zasady, że powstające w nas uczucie jest tylko czemś biernem¹ »wywołanem« w naszej duszy zewnętrznym wpływem.

M. A. utrzymuje, że wrażenia nasze i uczucia są przedewszystkiem tylko »opiniją naszą« o tem, co nas spotyka. Otóż opinia ta jest w naszej mocy, możemy nad nią panować, a przez to siłą woli uczucia zmodyfikować, osłabić, unicestwić nawet. W licznych ustępach i przykładach stara się nam to autor objaśnić i ilustrować. Zasadę samą określa on w sposób następujący:

VL 8: »Nasza wewnętrzna przewodnia siła taką się czyni, jaką chce być, a tem samem sprawia, że wszystko, co się zdarza, przedstawia się nam tak, jak ona tego chce«.

¹ Zob. np. ks. IV. cap. LIIV wymowny ustęp o przeciwstawieniu »natury«, »łascie«.

VII. 2... »O każdej rzeczy mam moc mieć taką opinię, jaką mieć powinienem«.

XII. 22: »Pamiętaj, że wszystko jest opinią, a ta jest w twojej mocy. Odrzuć ją, skoro chcesz, a tak jak żeglarz, który opłynął półwysep górzysty, znajdziesz się w spokojnej przystani«.

Przyjmuje więc M. A. w nas tak silny dar autosugestyi lub, mówiąc trywialnie, »wmawiania w siebie«, iż przeciwważy on po-niekąd działanie naszych zmysłów i czyni nas panami sytuacji na-wet w chwilach najsilniejszych ataków na zmysłową stronę naszej natury. W ten sposób przypisuje on nam nie tylko możność oparcia się wszelkiej pokusie, ale nadto przewyciężenia i zniesienia z naj-większym spokojem wszelkich utrapień tak fizycznych jak i mo-ralnych.

Gdybym chciał cytować wszystkie ustępy, w których M. A. mówi o potrzebie wyrobienia sobie wytrzymałości na cierpienia i wogóle siły charakteru, musiałbym przytoczyć prawie połowę tek-stu jego Rozmyślań. Ta kwestya jest jednym z głównych jego prze-wodnich motywów. Ograniczam się tedy do kilku charakterystyczniej-szych ustępów.

W V. 8 mówi on, że przeciwności przeznaczone nam przez los trzeba znosić tak jak przepisane nam przez lekarza środki le-cznicze, bez oporu i szemrania, choć są nieprzyjemne, w przekonaniu, że opatrzność nam je zsyła dla dobra ogólnego lub pożytku nas samych.

VII. 33: »Cierpienie, które jest nie do zniesienia zabiera nas; każde inne choć długotrwałe znieść możemy, przyczem dusza nasza zachowuje spokój przez skupienie się a kierująca nasza siła we-wnętrzna nie staje się gorszą«.

X. 3: ... »Jesteś przeznaczony od natury do znoszenia wszyst-kiego i od twojej własnej opinii zależy cierpienia uważać za znośne, pamiętając o tem, że to jest albo w twym interesie albo twoim obowiązkiem«.

VIII. 28. Cierpienia tak fizyczne jak i moralne nie powinny nam nigdy odbierać pogody myśli i spokoju, gdyż zawsze znaleźć w sobie należy tę siłę, by uznać, że one nie mogą dotknąć wyżyn naszego ducha.

VIII. 47: »Jeżeli ci coś z zewnątrz dokucza, to nie tyle dręczy cię rzecz sama, ile sąd twój o niej. A jest to w twojej mocy sąd ten

zmienić. Skoro to zaś właściwie tylko twa wewnętrzna dyspozycja ci dolega, co ci przeszkadza zmienić twe zapatrywanie?«...

Wniosłą regułę zawiera IV. 49: »W każdej okoliczności, gdyś skłonny czemś się irytować zastosuj tę zasadę: myśl mniej o tem, że to co cię spotyka jest nieszczęściem, lecz raczej że móżdż znieść to w sposób godny jest szczęściem«.

Piękny też zwrot spotykamy w X. 35: Oko zdrowe znosi każdą barwę, nie wymaga, tak jak chore, tylko barwy zielonej; żołądek zdrowy trawi wszelkie potrawy; taksamo charakter silny pokonuje wszelkie przeciwności.

Podobnie w X. 31: Życie całe jest jednym ciągiem ćwiczeniem dla naszego rozumu i ducha; przez wytrzymałość pokonujemy wszystko, tak jak żołądek wytrzymały strawi nawet najgorsze pokarmy.

X. 25: Obawa, gniew, irytacja wobec obowiązków nałożonych na nas przez naturę jest buntowaniem się przeciw prawu świata, moralną dezercją.

X. 28: Człowiek irytujący się swym losem robi wrażenie świni kwiczącej i wierzgającej, gdy ją prowadzą na ofiarę.

Potrzeba surowego panowania nad sobą pociąga u M. A. nawet tę, przesadnie już ponurą konsekwencję, że gani on wszelką myśl o szczęściu i sny o niem i radzi pozbyć się z góry wszelkiej imaginacji i złudzeń¹.

Piękny, prawdziwie bohaterstwem tchnący ustęp o znoszeniu cierpień zawiera:

VII. 68: »Jest to w twej mocy utrzymać swą swobodę i niezależność myśli i spokój duszy, choćby świat cały okrzyki przeciw tobie wznosił i choćby dzikie zwierzęta szarpały członki tej nędznej powłoki cielesnej, które cię otacza. To wszystko nie powinno odebrać ci spokoju i niezawisłego sądu«...

Czy jest w tych słowach przesada? Nie sądzę. M. A. tak zupełnie wolny zresztą od wszelkiej pozy, wierzył z pewnością w szczerść swych słów, w możność wzbudzenia w sobie takiego hartu. I istotnie, jeżeli silna wiara i nadzieja nagrody pośmiertnej mogły u męczenników wywoływać najwyższą ekstazę i cud zapomnienia o bólach, dla czegożby kult moralnej siły nie zdołał podobny wywołać skutek? Wszakżeż historia wykazuje wspaniałe przykłady mę-

¹ Zob. VII. 17 i 29, VIII. 29, IX. 7.

czenników myśli i wiedzy. Nie są oni tak liczni, jak męczennicy wiary, lecz wielkodusznością im nie ustępują i na nie mniejszy zasługują podziw.

Dzisiejsi ludzie, w olbrzymiej większości słabi i zdegenerowani, nie są zapewne w stanie pojąć sposobu myślenia M. A. Co do mnie wyznaję, że odnoszę prawdziwie orzeźwiające wrażenie zestawiając tę potężną wiarę we własne siły z teoryami nowoczesnych dekadentów, którzy widzą w człowieku bezmyślną ofiarę wrażeń i nałogów, gardzą pracą nad sobą i nie wierzą w samoistną sprężynę samopoznania i woli nadużywać filozoficznych teorii determinizmu, aby napozór »naukowo« uzasadnić lubowanie się we własnem zniechęceniu i niechlujstwie moralnem.

Na podstawie przytoczonych już zdań nie trudno jest odpowiedzieć na interesującą kwestyę, jak się M. A. zapatruje na problemat wolnej woli? Wprost nie stawia on tego zagadnienia w tej formie, jak to czynią późniejsi, szczególnie chrześcijańscy moralisci i dzisiejsza nauka. Spotykamy u niego pewne ustępy, które nawet brzmią, jak gdyby teoria zupełnego fatalizmu. Mówi on niejednokrotnie, że to co nas spotyka jest dla nas nieodwołalnie przeznaczone od wieków¹. M. A. jest więc skłonny przyjąć pewne »przeznaczenie« co do losu, który nas spotyka, ale o tyle silniej akcentuje wolną wolę naszą, co do wyrobienia w sobie dyspozycji i siły pod względem zniesienia naszego losu. Zachowanie się zgodne z naszą wyższą naturą jest zdaniem jego zawsze w naszej mocy. Mamy tu tedy nie tylko afirmację wolnej woli, ale nawet sposób jej pojmowania bardzo szczytny i idealny.

Mówi on np. w V. 10... »Jest to w mojej mocy nie działać nigdy w sprzeczności z głosem owego boskiego demona, który tkwi we mnie: żaden człowiek nie jest w stanie do tego mnie zmusić«.

A w V. 29... »Jestem wolny, i nikt mi nie przeszkodzi robić to, com postanowił«...

Wreszcie cytat z Epikteta XI. 36 »Nikt nie jest w stanie odebrać mi mej wolnej woli«.

¹ Zob. X. 5 a także V. 8, IV. 26 i VII. 46. W tym ostatnim ustępie mówi, że »nikt nie może uniknąć swego losu«. Dodaje jednak, że tak »kobiety mówią«. Ze słów tych możnaby raczej sądzić, że on sam tej wiary nie bierze bezwzględnie na seryo, ponieważ zresztą niejednokrotnie wyraża się M. A. ujemnie i z lekceważeniem o sposobie myślenia kobiet.

Szczytem wzniosłego pojmowania owego poddania się losowi z jednej strony, z drugiej zaś dążenia do wytworzenia indywidualnej siły i odporności jest zadziwiająco piękny ustęp, w którym naucza nas, jakimi powinny być nasze modły do bogów.

Nie żądajmy od bogów, mówi on (IX. 40), zmiany ich postanowień, nie módlmy się o to, by nam dali to, czego pragniemy, lub odwrócili od nas to, czego sobie nie życzymy, lecz prośmy, by nam pozwolili wytworzyć w sobie potrzebną siłę, by to, co nas spotka, znieść mężnie i wytrwale.

O ile nie idzie o modły o celach altruistycznych, ten typ modlitwy M. A. jest niezawodnie najszczytniejszy.

Ale i w modłach altruistycznych powinniśmy w podobny sposób prosić nie o odwrócenie wypadków, lecz o danie osobom drogim nam siły do mężnego zniesienia ich.

Podobnie jak inni mędrcy starożytni a specjalnie stoicy łączy M. A. wydoskonalanie swej własnej natury przede wszystkim z wyrabianiem w sobie cnót, które uważano wówczas za podstawowe. Są nimi: roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i męztwo (*φρόνησις, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία*)¹. M. A. nieraz wspomina o nich w tym związku².

¹ W powyższych wyrazach greckich używam ortografii nowych wydań tekstu M. A. W klasycznej epoce literatury greckiej jest ona w pierwszym i czwartym słowie nieco odmienną.

² Zob. np. V. 12, VIII. 1, III. 6. W tłumaczeniu na inne języki sens wyrazów greckich oznaczających pojęcia cnót kardynalnych nie zawsze występuje trafnie i czysto. Tylko pojęcie »sprawiedliwości« oznaczają wszystkie języki zgodnie, oddając wiernie przymiot, o który tu idzie. Inaczej co do innych cnót. Grecki wyraz *ἀνδρεία* (częściej *ἀνδρεία*) oznacza odwagę ale zarazem i wytrzymałość, przyczem wykluczona tu jest odwaga w obronie czegoś naganego, jak nie mniej odwaga nierozważna, karkołomna lub bezmyślna. Pojęcia te oddają dobrze tylko języki słowiańskie przez wyraz »męztwo« (podobnie w innych słowiańskich językach), który nie tylko ma tę samą etymologię, co wyraz grecki, ale i sens, jak sądzę, identyczny. Łacińska »fortitudo« (włoska »fortezza«) jest wyrazem mało potocznym i osłabia znaczenie pojęcia podnosząc raczej »siłę« niż »odwagę«. Natomiast wyraz używany często w tłumaczeniu francuskim i angielskim »courage« oznacza jednostronnie tylko »odwagę«. W niemieckim używają bądź wyrazu »Stärke« bądź »Mut«. Każdy z nich daje sens jednostronny.

Co się tyczy greckiej *φρόνησις* (częściej *φρόνησις*) jest to władza umysłowa wskazująca nam to, co jest dla nas pożytecznem a zarazem dobrem ze stanowiska etycznego, głos wewnętrzny mówiący nam, co się robić powinno, by

Za dalekoby mnie to zawiodło, gdybym chciał się bliżej nad tem zastanawiać, czy to wszystko, co stanowi treść owych trzech cnót, nie bezpośrednio altruistycznych (fortitudo, prudentia, temperantia) należy istotnie do zakresu etyki. Że w nich tkwi pewien element utylitarny a nawet egoistyczny, to pewna. Zasadnicze wszakże podniesienie wspomnianych przymiotów osobistych ponad pojęcie utylitarne, »zapuszczenie« ich, że się tak wyrażę, elementem etycznym i wciągnięcie w dziedzinę moralności, jest piękną i zdrową ideą świata starożytnego. Przez to bowiem wytwarza się niejako zasadę, iż prawdziwie dzielny, mądry i umiarkowany jest się tylko wtedy, jeżeli się te przymioty ducha oddaje na posługę chwalebnych celów. Zresztą, pominąwszy korzyści płynące dla nas samych z owych przymiotów, należą one już dlatego do dziedziny etyki, ponieważ są niezbędnym warunkiem skutecznego i pożytecznego wypełnienia naszych altruistycznych obowiązków względem drugih.

Czy można być prawdziwie pożytecznym w społeczeństwie bez wytworzenia w sobie należytego hartu fizycznego i moralnego (fortitudo)?

żyć dobrze i chwalebnie. Łaciński wyraz »prudentia«, który przeszedł do nowszych języków romańskich i angielskiego, nie jest sympatyczny i traci pedanterią. Jeszcze bardziej obniża pojęcie wyraz używany w niemieckim: »Klugheit«, który zbliża się już do »przebiegłości«. Z wielkiego bogactwa polskich wyrazów, któreby można użyć jak: »mądrość«, »rozum«, »rozsądek«, »rozwaga«, »przeorność«, »roztropność«, żaden właściwie nie oddaje dobrze pojęcia. Zwykle używają wżraza »roztropność«, która jednak oznacza przymiot umysłu dany przez naturę a co najwięcej wzmocniony doświadczeniem, nie zaś zarazem nauką i wiedzą. (Inaczej w łacinie np. w wyrazie »juris-prudentia«).

Grecki wyraz odpowiedni tłumaczą po łacinie słowem »temperantia« (podobnie w językach romańskich i angielskim) po niemiecku: »Mässigkeit«, po polsku »umiarkowanie« (mniej wierny jest wyraz używany niekiedy: »wstrzemięźliwość«). Wszystkie te tłumaczenia są o tyle osłabieniem pojęcia, iż wyrazy te oznaczają raczej fakt »umiarkowania« w praktycznym życiu, i to głównie co do fizycznej strony naszego zachowania się, a nie przyczynę. Grecki bowiem wyraz wskazuje na źródło psychiczne t. j. na umysłową naszą władzę nakazującą nam umiarkowanie tak w użyciach fizycznych, jak i w życiu naszym moralnym i umysłowym. Jest to tedy siła umysłowa nakładająca rozumie pęta naszym skłonnościom i uczuciom.

Widzimy tedy, że tłumaczenia na inne języki wypaczają i krzywią pojęcia greckie o cnotach kardynalnych i nie są w stanie oddać ich wiernie w pierwotnej czystości. Czyż nie jest to dowodem, że stracono też i pojęcie cnót samych w tej piękności i na tej wyżynie, jak je pojmowali mędrzy Grecy?

Czy można być prawdziwie sprawiedliwym i z dobrym skutkiem dobroczynnym bez narażenia się na wyzysk i nadużycia, jeżeli się nie postępuje roztropnie i z rozważą (prudencia)?

A »temperantia«? Tylko niepraktycznym »moralistom-marzycielom« może się ona wydać przymiotem czysto utylitarnym, jakimś rodzajem trzeźwej tylko reguły higienicznej. W istocie jest »umiarkowanie« czemś nieskończeniem wyższem, jeżeli nie cnotą samoistną, to niezbędnym dodatkiem, warunkiem efektywności każdej innej cnoty. Każda bowiem cnota bez umiarkowania przechodzi w szkodliwą przesadę. Weźmy tylko np. dwie podstawowe, wrodzone i ogólnie odczute altruistyczne cnoty: miłość rodziców do dzieci i miłość ojczyzny. Są one niezawodnie wręcz podstawą moralności społecznej i społecznego ustroju a jednak w przesadzie swej pierwsza staje się szkodliwą pobłażliwością, druga nagannym szowinizmem. Tu i tam »caritas« w nich zawarta staje się źródłem szkody dla tych, których dotyczy.

Nacisk, który myśliciele starożytni kładą na przymiot umiarkowania, jest jednym z przykładów wyższości ich sposobu myślenia. Temu też zawdzięczają w znacznej części ową imponującą równowagę i spokój, która im daje piętno innej, wyższej miary umysłowej i moralnej nad społeczeństwem czasów nowszych a przede wszystkim dzisiejszej doby, w którym mamy prawie tylko do wyboru między moralnymi pigmejczykami a neurastenikami.

Surowym regułem życia przykazanym przez M. A. możnaby zarzucić, że nie mogą się przyjąć i wszczepić w społeczeństwo, bo nakładając pęta i nakazując ofiary nie dają zarazem dostatecznego motywu do poniesienia tych ofiar. Zaparcie się bezinteresowne? czyż można się tego spodziewać, już nie mówię od mas, ale choćby od poszczególnych szlachetniejszą naturą obdarzonych jednostek? Przyznaję, że brak przyrzeczenia namacalnej nagrody odbiera naukom M. A. silniejszą popularną atrakcję. Pomimo tego nie są one wcale tylko mrzonką ideologa i mogą, w części przynajmniej, być zastosowane w każdej epoce.

Nie trzeba bowiem zapominać, że podobnie jak »training« fizyczny jest pierwszym warunkiem wyrobienia w sobie hartu fizycznego, podobnie istnieje »training« moralny wytwarzający hart moralny, który następnie na podstawie przyzwyczajenia i praktyki staje się »drugą naturą«. Dziecko, w którym usiłujemy wytworzyć poczucie etyczne, wymaga pewnych argumentów, ażeby

wstrzymać się od czegoś, co mu jest przyjemnem, lub wykonać coś, co mu jest przykrem. Trzeba tu apelować do innych jego uczuć, wciągnąć np. w grę uczucie obawy, przywiązanie do osób najbliższych lub ambicję. »Nie rób tego«, mówi mu się, »bo się Bozia gniewać będzie« albo »bo mama będzie płakać« lub wreszcie »bo się z ciebie inne dzieci będą śmiać«!

Skoro jednak z czasem pod wpływem dobrego wychowania i dobrych przykładów zakorzeni się w nas dobra praktyka życia, tak pod względem fizycznym, jak i moralnym, to staje się ona wprost potrzebą naszej natury i nie pragniemy wcale od niej odstąpić, choć nas już nie zachęcają podobnemi argumentami, jakimi nas początkowo na tę drogę wprowadzono. Dla małego dziecka operacja mycia uszu jest torturą, dla dorosłego cywilizowanego człowieka nie mniejszą torturą jest nie móc być czystym.

Podobnie ma się rzecz ze stroną moralną życia. Gdyśmy przywykli do dobrośliwości i uprzejmości w obęjściu lub też do szczerości i prawdy, jest to dla nas prawie »fizyczną« męczarnią zmuszać się do nieuczynności, brutalności lub też do obłudy i pochlebstw. Nie potrzeba nam już wtedy ani nakazu ani obietnicy nagrody, by czynić dobrze. Uczuwamy pewną, że tak powiem, estetyczną potrzebę czystości moralnej. Brud moralny napawa nas obrzydzeniem i wstrętem, tak jak niechłujstwo fizyczne. Tego to rodzaju »Drill« moralny, wpojony w młodości przez wychowanie, utrwalony zaś w późniejszym wieku przez rozmyślania nad sobą, nadzorowanie się i częsty rachunek sumienia, ma na myśli M. A. mówiąc, że przez praktykę samo wykonywanie cnoty staje się nam przyjemnością, podobnie jak kultura umysłowa¹. Nie wchodząc tedy bliżej w kwestyę, jakie się ma zapatrywania religijne lub metafizyczne na kwestyę indywidualnej nagrody za cnotę w życiu zagrobowem, już sam kult piękności i czystości duszy dając pewne wewnętrzne zadowolenie moralne staje się potężną dźwignią etyki. Oczywiście jednak, że to nie wyklucza znaczenia religijności, ani też jej siły w zupełności zastąpić nie zdoła.

¹ Zob. V. 9 ku końcowi, cytowany powyżej, str. 31.

VI. Znikomość rzeczy ludzkich, śmierć, lekceważenie sławy.

Streszczenie i objaśnienie nauk M. A. nie byłoby wyczerpującem, gdybym szczegółowo nie wspomniał o jego licznych i głębokich uwagach na temat znikomości rzeczy ludzkich, śmierci, która zawsze powinna nam zdać się bliską i lekceważenia tak uznania ludzkiego za życia, jak i pośmiertnej sławy.

Głębokie poczucie, że życie nasze całe jest marne i znikome, prace nasze, namiętności, uciechy i walki czemś nikłym i małostkowym przejmują do głębi cały sposób myślenia M. A. Jest on w tym względzie pokrewnym duchem autora księgi *Ekklesiasty*, z tą wszakże różnicą, że nie dochodzi do takiego stopnia zniechęcenia i pesymizmu jak tamten. Pomimo bowiem, że duch jego gardzi światem, sumiennosc każe mu być czynnym, cierpliwym i wyrozumiałym.

Zgodnie z Platonem podnosi M. A. (VII. 35), że człowiek o wzniosłym umyśle nie może żadną miarą uważać życia ludzkiego na coś wielkiego i cennego. Śmierć więc nie może mu się wydawać nieszczęściem i złem.

Z Platonem także przyjmuje on zasadę (VII. 48), iż zastanawiając się nad kwestyami tyjącymi się życia i spraw ludzkich trzeba na nie spoglądać niejako z oddalonego wzgórza. Obejmuje się przez to szersze horyzonty a zarazem rzeczy poszczególne wydają się nikłe i małe.

Myśl częsta o wielkości i potędze wszechświata czyści i oswobadza poglądy z małostek i brudów codziennego życia (VII. 47).

Lekceważenie naszej ziemskiej egzystencji, jak nie mniej tak bardzo przez wielu cenionej, potęgi i władzy uwydatnia się najsilniej w następującym ustępie:

VI. 36: »Azya i Europa są w wszechświecie zakątkami tylko, oceany kroplą wody, góra Athos skibą a cała nasza doczesność w zestawieniu z wiecznością jednym, nikłym punktem«.

XII. 32: Pamiętaj o tem, jak mała cząstka co do czasu i przestrzeni dostała ci się w udziale; jak »drobna ta skiba, po której się czołgasz«. Pamiętajając o tem nie uważaj żadnej rzeczy za coś ważnego i wielkiego z wyjątkiem życia według nakazu natury i znośnienia tego, co ci jest przeznaczonem.

Słowa powyższe w ustach władcy Europy, Azji i wszystkich mórz wówczas znanych, w ustach cesarza znającego potęgę swej

władzy i wpływ jej na tysiące egzystencji ludzkich stokroć więcej nam imponują niż w ustach zwykłego filozofa, który władzy w rękę nigdy nie miał i mieć nie mógł.

O śmierci każe nam M. A. myśleć często i uważać każdy dzień naszego życia za taki, który może być ostatnim (VII. 69), lecz tylko dlatego, by korzystać z czasu dla spełniania dobrych uczynków.

Śmierci niema powodu się bać; nie należy też ani jej szukać ani od niej uciekać (III. 7) trzeba się z myślą o niej oswoić jako z czemś naturalnem i nieuniknionem.

O samobójstwie wspomina M. A. kilkakrotnie. Wiadomo, że szkoła stoików nie tylko uniewinnia samobójstwo, ale w trudnych sytuacjach życia je wprost zaleca. Jest to, moim zdaniem, ciemny punkt tej nauki. Bo jakkolwiek Seneca, Epiktet a, podobnie jak ten ostatni także i M. A. zezwalają na samobójstwo tylko w sytuacjach jakoby bez wyjścia np. w razie choroby nieuleczalnej lub moralnych przeszkód uniemożliwiających nam życie zgodne z zasadniczymi podstawami moralnymi, to jednak subiektywne uczucie tu często myli i wyłamanie się z pod wszelkich obowiązków unicestwieniem swej egzystencji jest w gruncie często słabością i egoizmem.

Najbardziej znamienitym ustępem dotyczącym się problemu samobójstwa jest:

V. 29: »Jest to zawsze w twojej mocy wieść życie takie, jakiem pragnąłbyś je widzieć jako ubiegłe w chwili, gdy je będziesz opuszczać. Lecz, jeżeli ci ludzie w tem przeszkadzają i nie pozwalają, w takim razie opuść życie i to tak, jak gdybyś wcale nie cierpiał nad tem. Dym tu, więc się wynoszę¹! Czy sądzisz, że to tak trudno?»

Wielce to niebezpieczna teoria, którą tu wypowiada autor. Chwilowe, choć może szlachetne zniechęcenie mogłoby być dostatecznym powodem samobójstwa. Tak daleko wszakże nie sięga dyspensa, którą M. A. wypowiada dla osób rozstających się dobrowolnie z życiem, gdyż z innego ustępu (VIII. 47)² wynika, że tylko »ostateczność« pod względem stawianych nam przeszkód moralnych

¹ Καπνός καὶ ἀπέρχουαι, zdanie to wypowiada M. A. może pod wpływem Epikteta: Arrian (I. 25, 18) choć go tu nie wymienia wyraźnie, tak jak w innych miejscach.

² O śmierci dobrowolnej jest jeszcze mowa w innych ustępach zob. np. III. 7, X. 8 i 22.

może ten krok wytłumaczyć. Ale czyż i to dosyć? czyż w rozdrażnieniu subiektywnem jest się zdolnem ocenić, co jest »ostatnia granica« naszej wytrzymałości?

Liczne ustępy, które M. A. poświęca myśli o znikomości rzeczy ludzkich są nie tylko głęboko odczute, lecz często niezmiernie pięknie sformułowane.

Życie zniknie wkrótce a z niem potem wszystkie jego ślady złe i dobre. Naiwnym jest lub szalonym, kto się doń zbyt przywiązuje i robi sobie iluzję co do trwałości tego, co tu możemy zdziałać.

Zapewne, jest rezygnacja w słowach M. A. ale nie wolna od boleści i żalu; jest to jak gdyby westchnienie natury wyższej nad doczesne, ziemskie życie, tęskniącej za dobrem, pewniejszym i trwałszem.

Oto parę przykładów:

II. 17: Wszystko jest krótkie i znikome — »losy naszego ciała są jak rzeka ciągle płynąca, duch nasz jak mgła i opar, życie jak krótka wycieczka w kraj obcy a to co po nas zostaje — zapomnienie«.

V. 33: »Wkrótce, bardzo wkrótce będziesz już tylko szkieletem lub popiołem a zostanie po tobie tylko twe imię a i to nawet nie. A cóż zresztą jest imię? dźwięk i echo tylko«...

Myśl o tych, mówi on w IV, 33, co wielką rolę odegrali w historii świata. Czemże są dziś? opowieścią tylko, którą także zmaże ogólne zapomnienie. Ale gdyby nawet wspomnienie o nich było wiecznem, to cóż to znaczy? I to nie ma żadnej wartości¹.

VI. 24: »Alexander Macedoński i jego pacholek przez śmierć są zrównani zupełnie«.

Rozgłos, reputacja za życia i sława pośmiertna nie są zdaniem M. A. wcale wynagrodzeniem za znikomość rzeczy ludzkich. Są one bez wartości i człowiek o wyższym umyśle dbać o nie nie powinien. Wskutek ludzkich pochwał nie staje się bowiem żadna rzecz ani lepszą ani gorszą (IV. 20).

Opinia ta należy niejako do *credo* autora. Wypowiada ją często a nie jest ona u niego wynikiem skromności lub pokory, raczej może uczucia wyższości, objawem lekceważenia opinii i sądu innych.

XII. 4: »Często mnie to dziwiło, że choć każdy przenosi sie-

¹ Podobne zapatrywania wypowiada autor także np. w IV. 48, XII. 27, II. 12.

bie samego nad resztę ludzi przecież mniej wagi przywiązuje do własnej opinii o sobie samym niż do opinii cudzej.

W VIII. 8 mówi on, że trzeba być »wyższym« ponad żądze sławy i nie irytować się niesprawiedliwym sądem głupich i niewdzięcznych.

IV. 3 »...A może pożądanie tego, co zwa sławą cię dreczy? Patrz jak szybko wszystko jest zapomniane... jak czczą rzeczą jest poklask, jak zmienne zdania i jaki brak sądu u tych co decydują o twej reputacji i sławie...«

Podobnie w IX. 30. Jakże mało wiedzą o tobie ci, co cię sądzą, jak szybko zapomną, dziś cię sławią a ganić i potępiać będą jutro!

W V. 33 mówi on, nie bez domieszki goryczy, iż nie warto dbać o sławę i reputację w tym nędznym świecie i między ludźmi, wśród których żyjemy.

Sława pośmiertna także niema większej wartości jak poklask i uznanie za życia. Wyszysza on ambicyę w tym kierunku mówiąc, że nie może zrozumieć, dlaczego ludziom na tem zależy, by ci, co po nich przyjdą, a więc ludzie, których nie zobaczą i nie o nich wiedzieć nie będą, sławili ich. Dlaczegoż się nie martwią tem, że ci, co dawniej żyli, nie o nich nie wiedzieli (VI. 18)?

VIII. 44 »...Ci, co łakną sławy pośmiertnej zapominają o tem, że ci ludzie, co po nas przyjdą, będą taksamo mało warci, jak nasi rówieśnicy, których znieść nie możemy...«

Nie wierzy on też wcale w sprawiedliwość sądu historii. O wielu zasłużonych zapomina się zupełnie; inni znów bez powodu stają się »bohaterami z bajek« (VIII. 25).

VII. 67 »...Można być człowiekiem prawdziwie boskim a jednak nie uznanym przez nikogo...«

Sława pośmiertna nie jest niczem więcej jak opinią nędznych ludzkich istot, którzy sami siebie nie znają; jakżeż mogą znać prawdziwie i ocenić kogoś, który zmarł już dawno przed niemi (III. 10).

Rozmyślanie swe kończy M. A. pięknym ustępem, pełnym rezygnacyi, który o tyle bardziej jest interesującym, że prawdopodobnie był zanotowany na krótki już czas przed śmiercią.

XII. 36. Tak jak aktor, mówi on, któremu każą zejść ze sceny po trzecim akcie, nie może się domagać roli jeszcze przez dwa następne, skoro partya przeznaczona mu skończyła się, tak i my

godźmy się na tak tylko długą rolę w życiu, jaką nam przeznaczono, bo nie samiśmy sobie dali życie, lecz naturze je zawdzięczamy.

Głęboka pogarda M. A. dla rozgłosu i sławy, z dwojakiego powodu może się nam wydać rzeczą zadziwiającą. Przedewszystkiem uderza ona u Rzymianina wogóle. Wiadomo bowiem, że Rzymianie łaknęli sławy, przywiązywali do niej wielką wagę i często właśnie pod wpływem tego bodźca spełniali czyny bohaterskie i pełne poświęcenia.

Nadto miał M. A. prawo mniemać, że nie tylko czyny jego jako wielkiego i zwyciężkiego imperatora, ale i słowa jako filozofa będą *aere perennius*. Wszakżeć sławę lekceważą sobie zwykle ci, którzy nie mogą jej osiągnąć. Jeżeli zatem on właśnie lekceważy ją sobie, to dlatego, iż nie wierzy w jej sprawiedliwość i szczerłość a zarazem zaś zadowolenie wewnętrzne, pogodę myśli i szacunek dla siebie samego wyżej ceni, niż poklask.

Sławę wieczną zyskał on przecież, choć nią gardził. Lecz iluż mniej wartych przewyższa go w sławie. Iluż fałszywych bohaterów i dobrodziejów ludzkości się podziwia, którzy nie warci mu rozwiązać rzemyka! A iluż równych mu a może i wyższych spoczywa w grobie w zupełnem zapomnieniu!

M. A. ma słuszną: sąd współczesnych jest zwykle niesprawiedliwy, a przekonanie, że go poprawi sąd historii, jest naiwną iluzją. W uzyskaniu popularności za życia reklama więcej znaczy niż zasługa, sława zaś pośmiertna zawisła często od przypadku i najrozmaitszych celów ubocznych tych ludzi, co ją tworzą. Dość wskazać tylko, ilu »bohaterów« i »zbawców narodu« fabrykuje sąd szowinizmu narodowego lub partyjnego fanatyzmu, a ilu z drugiej strony niesłusznie piętnuje »zdrajców«.

Jeżeli jednak głębokie i słuszne są uwagi M. A. o znikomości rzeczy ludzkich i nikczemnej wartości rozgłosu i sławy, to jednak dla ogółu społeczeństwa byłyby podobne przekonania niebezpieczne i niezdrowe. I one, podobnie jak cała filozofia M. A. są dla »elity« tylko, nie dla umysłów i serc niższych. Gonienie za reputacją i sławą jest dla umysłów pospolitych przecież często źródłem dobrych i pożytecznych uczynków, obawa zaś przed popsuciem sobie reputacji, liczenie się z sądem świata, najsilniejszą stosunkowo zaporą przeciw tendencyom nieetycznym.

Wielkoduszny człowiek pamiętając o znikomości życia i marności sławy zachęcony będzie o tyle bardziej do czynów mających

wartość wewnętrzną, niezawisłą od opinii i spełniać je będzie bez względu na to, »czy kto nań patrzy«¹. Nieprzejrzane natomiast rzesze ludzi pospolitych jedynie pragnienie uznania i odegrania »pięknej roli« lub obawa potępienia przez sąd »opinii publicznej« jeszcze jako tako jest w stanie utrzymać na drodze etyki i zasługi społecznej².

VII. Stosunek Marka Aurelego do chrześcijaństwa.

Przegląd nauki moralnej M. A. wykazuje nam w wielu punktach zadziwiające zbliżenie do zasad i zapatrywań chrześcijaństwa. Za czasów jego rządów chrześcijaństwo było już bardzo rozszerzone tak, iż M. A. musiał z niem być dość dokładnie zaznajomionym. Zadziwić tedy może na pierwszy rzut oka, że nie wytworzyła się w nim pewna sympatya dla nauk chrześcijańskich. Tymczasem było raczej wręcz przeciwnie.

Jakkolwiek wielkoduszny monarcha nie należał pomiędzy cesarzami Rzymu do najzaciętszych wrogów chrześcijan, jakkolwiek łagodność jego nie dozwalała na krwiożercze ściganie i prześladowanie takie, jak było za Nerona lub Domicjana, to jednak jest rzeczą niezawodną, że sympatyi on do chrześcijan nie miał a nawet usposobionym był dla nich niechętnie i wrogo.

Świadcstwo Tertulliana wypowiada wprawdzie wręcz inne zdanie. Pisarz ten w swej »Apologii chrześcijaństwa« utrzymuje, że prześladowań doznawali chrześcijanie tylko ze strony złych i niegodziwych imperatorów, podczas gdy szlachetni mężowie na tronie Rzymu odznaczali się wobec nich toleracją, a znakomity i mądry Marek Aureli był nawet ich protektorem. Świadcstwo to wszakże, pisane zresztą w celach czysto polemicznych nie jest zgodne z prawdą.

¹ Zob. także IX. 29.

² Doskonałą ilustracją, czem się staje lekceważenie sławy u ludzi o niskich instynktach daje Szekspir w pysznym, pełnym humoru ale i cynizmu monologu Falstafa (King Henry IV, First part, Act. V, Scene I i. f.) na temat wyśmiewania znaczenia honoru: »What is honour? a word. What is that word, honour? air... Who has it? he that died o' Wednesday. Doth he feel it? no. Doth he hear it? no. Is it insensible then? yea, to the dead. But will it not live with the living? no. Why? detraction will not suffer it. Therefore I'll none of it: honour is a mere scutcheon: — and so ends my catechism«.

Być może też, że Tertullian w dobrej wierze oparł się tu na źródłach nie autentycznych.

Ze znanego nam ustawodawstwa M. A. można tylko o tyle wysnuć pewną pośrednią korzyść dla chrześcijan, że wydał on surowe przepisy przeciw kłamliwym denuncyatorom. Dekretu natomiast jakiegoś wprost przychylnego chrześcijanom M. A. nigdy nie wydał i nie zmodyfikował w niczem surowego przeciwko nim skierowanego ówczesnego karnego ustawodawstwa Rzymu. Co więcej, dopuścił nawet do krwawych prześladowań chrześcijan w czasie swoich rządów, wprowadzając nie w samym Rzymie, ale w niektórych prowincjach.

Oczywiście, że przy olbrzymiej rozciągłości monarchii, złej komunikacji, trudności znoszenia się z władzą centralną i niedostatecznej kontroli nad zarządem odleglejszych prowincji, trudno ocenić, o ile za te prześladowania w prowincjach można winić samego cesarza. Co się tyczy najsroższych z tych prześladowań, które miały miejsce pod koniec rządów M. A. w Galii w Lugdunie i Vienne, to jest nawet historycznie stwierdzonem, że wysłano do cesarza do Rzymu sprawozdanie wraz z zapytaniem, jak się zachować wobec chrześcijan, a odpowiedź jego była dla chrześcijan nieprzychylną. Wprawdzie i w tym wypadku trudno stwierdzić na pewne, o ile ta odpowiedź wyszła osobiście od M. A., a już w każdym razie szczegóły owych okropnych mąk, które wówczas wycierpieli chrześcijanie nie można kłaść na rachunek cesarza. W każdym jednak razie ten fakt historyczny wraz z innymi dowodzi, że ze strony M. A. nie tylko nie było zakazu prześladowania ani jakiegoś objawu przychylności, lecz przeciwnie usposobienie dla szerzącej się nowej religii wręcz niechętnie.

Trudno nie uznać, iż jest to plamą na pięknej postaci M. A., lecz by zrozumieć to stanowisko i choć w części je uniewinnić, należy się bliżej nad tem zastanowić, jakie wogóle wyobrażenie miały o chrześcijaństwie owe sfery, do których należał M. A. i co pogan, a w szczególności ludzi przesiąkniętych ówczesną filozofią oddzielało od chrześcijan.

Chrześcijaństwo rozszerzające się już wówczas, z gwałtowną chyżością znajdowało najliczniejszych prozelitów, głównie między niższymi, ubogimi, upośledzonymi i skrzywdzonymi warstwami społeczeństwa, a więc także szczególnie między niewolnictwem. Dalej zyskiwało ono wskutek swej potężnej struny uczucia wielu zwolen-

ników między młodzieżą i kobietami, przyczem rozszerzanie nowej wiary postępowało bez rozgłosu i tajemnie, czyli, jak przeciwnicy zarzucali »podstępnie«.

Natomiast spotykało się chrześcijaństwo z usposobieniem wrogiem przedewszystkiem wśród ciemnych mas pospółstwa, które na podstawie fantastycznych baśni i potwarzy przypisywało nowej, tajemniczej sekcje najpotworniejsze zbrodnie i czyniło ją odpowiedzialną za klęski elementarne i epidemie.

Dalej wrogo dla chrześcijan byli usposobieni z powodów przeważnie politycznych i socyalnych poważniejsi i starsi, w przekonaniach swych konserwatywni obywatele, szczególnie dzierżyciele dostojenstw i urzędów, którzy upatrywali w tej opozycyjnej, negującej podstawy polityczno-religijnego ustroju Rzymu sekcje groźne niebezpieczeństwo. Niechęć ta spotęgowana była jeszcze mniemaniem, że chrześcijaństwo jest sektą żydowską, wiadomo bowiem, jak ogólny był wstręt Rzymian do żydostwa.

Wreszcie niechętni też byli chrześcijaństwu i filozofowie i to tak Epikurejczycy jak i Stoicy, bo sposób myślenia chrześcijan, ich wiara w nadludzkie objawienia, ich ekskluzywność w pojęciach, przekonaniach i obyczajach, ich niezłomny hart, czyli jak zarzucano »upór« doprowadzający do rozmiłowania się prawie w męczeństwie, to wszystko wydawało się sceptykom ówczesnym niedorzecznym fanatyzmem i zaślepieniem.

Nic dziwnego, że i M. A., na którego rozwój wpływały z jednej strony dawne tradycje rzymskie, z drugiej zaś filozofia a w pierwszej linii zapatrywania niechętnego chrześcijanom Epikteta¹ i zdeklarowanego ich wroga a nauczyciela M. A., Frontona, uprzedził się z góry do chrześcijaństwa, którego zasad na podstawie źródeł nigdy nawet nie miał sposobności poznać. On, tak wzniosłe zalecający tolerancję myśli i przekonań, w tym względzie wskutek błędnych informacji sprzeniewierzył się swym zasadom. Zresztą, tak jak w wielu innych kwestiach, poszedł on tu tylko za tradycją swoich bezpośrednich wielkich poprzedników, którzy byli także na tej samej błędnej drodze.

Prześladowania za czasów Nerona i Domicyana były spowodowane w znacznej części osobistą nienawiścią tych władców do chrześcijan, a w części wrodzonym ich okrucieństwem. Inaczej od

¹ Zob. Arrian. Epict. Dissert. IV. 7, 6.

czasu łagodniejszych rządów dynastji Antoninów. W zasadzie panowała w tej epoce w Rzymie tolerancja zupełna, tak pod względem obcych wyznań religijnych, jak i zapatrywań filozoficznych zostających przeważnie w zupełnej sprzeczności z uznaną religją państwową.

W krajach zdobytych nie mieszała się z reguły Rzymianie do spraw religij i kultu zostawiając w tym względzie ludność miejscową w spokoju a nawet przyznając jej pewien rodzaj autonomii. Najbardziej tolerancki a nawet lubujący się w obczyźnie cesarz Hadrian sam w Egipcie stawiał wspaniałe świątynie obcym bogom, składał im ofiary, dawał się rzeźbić pod postacią Ozirisa i przyczynił się znacznie do tego, że wprowadzenie pewnych praktyk kultu egipskiego do Rzymu stało się wówczas modą. Świat rzymskich bogów przyjął w gościnę obce, importowane z dalekich krain, egzotyczne bóstwa. Kult np. Izidy, pochodzący z Egiptu, kult i misterya Mitry, importowane z Syrii pojawiają się odtąd coraz częściej w świątyniach rzymskich.

Równocześnie święci za czasów Antoninów filozofia grecka tryumf odrodzenia i zdobywa Rzym. Otóż wiadomo aż nadto, że zapatrywania filozofów były w rażącej sprzeczności z zasadami religji państwowej, posuwały się często zgoła do negacyi istnienia bogów, otwartego ateizmu. Tymczasem nietylko nie mamy w owym czasie ani jednego przykładu prześladowania któregośkolwiek z filozofów za jego przekonania i naukę, lecz przeciwnie wpływ ich i to nietylko kulturalny ale nawet polityczny rośnie z każdą chwilą a za M. A., należącego całą siłą przekonań do ich zawodu, staje się nawet dominujący.

O tyle bardziej dziwi nas na pierwszy rzut oka, że jedynie wobec chrześcijan ci cesarze łagodni i kulturalni, jak nie mniej całe ich otoczenie zachowują się niechętnie i wrogo, jedynie wobec nich odstępują od zasady uszanowania obcych przekonań. Zrozumieć to wszakże poniekąd można uwzględniając ducha i tendencje chrześcijaństwa szczególnie w pierwszych wiekach.

Dla wszystkich bogów obcych mogło się znaleźć miejsce w Olimpie pogaństwa ówczesnego, tylko nie dla Boga chrześcijan, tylko nie dla Boga-człowieka Chrystusa. Czuli to Rzymianie ówcześni, że ta sekta łagodna i w zachowaniu się zewnętrznym wcale nie rewolucyjna jest przeciw nieprzejeđną dla całego ustroju ówczesnego religjno-politycznego i kopie dlań grób niechybny. Wiedzieli, że ich wspaniałe świątynie z przepysznych posągami bogów rozsypią się

niechybnie w gruzy, że wszystkie ich tradycje i obrzędy, związane tak ściśle z dawną, pełną chwały historią Rzymu i obecną jego potęgą pójdą w pogardę i zapomnienie, skoro tylko ta, wówczas antinarodowa i kosmopolityczna sekta przyjdzie do wpływu i władzy.

W świecie ówczesnym filozofów i myślicieli Rzymu i Grecyi spotykamy wprawdzie ludzi, a należeli do nich głównie stoicy w rodzaju Epikteta i M. A., którzy w zapatrywaniach etycznych zbliżali się do chrześcijan, zalecając, choć z mniejszem niż chrześcijanie ciepłem, filantropię i zaparcie się uciech światowych. O ile jednak istniało między niektórymi szkołami filozoficznymi a chrześcijaństwem pewne zbliżenie co do praktycznych reguł etyki, o tyle większa przepaść dzieliła te dwa kierunki myśli, co do kwestyi wiary oraz znaczenia i wartości, które się jej przypisuje. Rozumy najświetniejszych myślicieli pogańskich nie mogły się wmyśleć w psychologię chrześcijan i pogodzić się z ich sposobem widzenia rzeczy. Nie pojmowali przedewszystkiem mędrzy pogańscy wiary chrześcijan w objawienie boskie zesłane światu przez życie Boga-człowieka, uważając myśl tę za niezrozumiały zabobon. Nie rozumieli też ekskluzywności nauki chrześcijan, odrzucającej z pogardą każdą inną naukę nie płynącą ze źródła objawienia chrześcijańskiego, nie wyłączając nawet filozoficznych zapatrywań opartych, zdaniem ich, na najczystszych intencjach.

Najbardziej wreszcie obcym i niezrozumiałym był im ów nieprzełamany upór ze strony chrześcijan w oddzieleniu się od całego zresztą świata i ich skłonność do ponoszenia nawet najsroższych prześladowań i śmierci, byle tylko uniknąć chociażby jakiegoś zewnętrznego aktu sprzeciwiającego się ich tajemnym regułom i przepisom.

Brak wiary chrześcijan w istnienie bóstw pogańskich z pewnością najmniej raził filozofów a nawet wszystkich innych oświeconych Rzymian. Nie wierzyli oni przecież sami w bóstwa rzymskie i nie brali na seryo oficjalnego Olimpu. W ofiarach i innych praktykach religijnych widzieli czysto zewnętrzne urządzenia państwowe bez wszelkiego dogmatyczno-religijnego znaczenia, od których nie należało się usuwać ze względu na dawne tradycje oraz związany z tem interes państwa i porządku społecznego. Tak myślał nawet tak głęboki i poważny filozof jak Seneca. Nieprzełamany więc wstręt Chrześcijan do brania udziału w zewnętrznych objawach kultu oficjalnego uważały nawet najbardziej oświecone sfery ówczesnego

świata pogańskiego za małostkowy i niezrozumiały upor zaślepionych fanatyków.

Stosunek władzy państwowej Rzymu do chrześcijan został za czasów Antoninów zasadniczo określony dekretem Trajana streszczającym się w tem, że w domenę myśli i wiary władza państwowa się wprawdzie nie wdaje, wymaga atoli od chrześcijan nieusuwania się od zewnętrznego, oficjalnego kultu. Żądano tedy, by chrześcijanie zewnętrznymi objawami, np. złożeniem ofiary bogom pogańskim lub uczestnictwem w publicznych ceremoniach religijnych, zaparli się swego wyznania a na ten wypadek zapewniano im bezkarność, nie wdając się bliżej w kwestye ich wiary i prywatnych praktyk religijnych. Tej samej reguły trzymał się zasadniczo także M. A.

Oczywistą jest rzeczą, że reguła ta wszędzie tam, gdzie magistratura postanowiła wystawić ludzi uważanych za chrześcijan na ową próbę uczestniczenia w pogańskim kulcie, musiała doprowadzić do konfliktu a w następstwie do prześladowań. Reguła sama bowiem była wobec chrześcijan zasadniczym błędem. Było to postępowanie wręcz chybione, świadczące o zupełnem niezrozumieniu ducha chrześcijaństwa i właściwej psychologii wyznawców nowej religii

Cesarzom i urzędnikom rzymskim mogło się zdawać, że działając w myśl reguły Trajana postępują w sposób ludzki, łagodny i polityczny. Sądziłi oni, że wymagając od chrześcijan jedynie zewnętrznego objawu odstępstwa ze względu na państwowy charakter oficjalnego kultu a zostawiając im swobodę w dziedzinie wewnętrznych przekonań nie wymagają od nich żadnej wielkiej ofiary. Wszakżeż wszyscy oświeceni Rzymianie a nawet sami imperatorowie składając ofiary bogom uznanym i rozmaitym deifikowanym zmarłym cesarzom nie brali tych ceremonii w gruncie na seryo i nie wierzyli w nic zgoła z tego, co zewnętrze jako swą religię proklamowali. Tego, co sami spełniali niemal codziennie i bez wahania, nie uważali więc za coś, coby mogło sumienie obciążać i coby należało uznać za czyn haniebnny lub podły.

Nie rozumieli oni, czem była dla nowo budzącej się religii potęga wiary i siła przekonań. Psychologia tych ludzi, którzy stokróć razy przenosili katusze i śmierć męczeńską nad spełnienie ceremonii zewnętrznej, będącej w oczach oświeconych pogan czczą formalnością, wydawała się jednym — obłąkaniem, innym — zbro-

dnia. A tymczasem w oczach chrześcijan publiczne odstępstwo od wiary pod grozą kar było uważane nie tylko za objaw tchórzostwa, małoduszności, lecz za grzech najcięższy i haniebną podłość, podczas gdy śmierć męczeńska zapewniała im, stosownie do ich niezachwianej wiary, natychmiastowe zbawienie i wieczną szczęśliwość. Czyż mogli wobec tego się wahać?

Niezrozumienie się wzajemne tych dwóch światów stało się niestety powodem rozlewu morza krwi niewinnej.

Żaden dokument historyczny nie charakteryzuje tak dosadnie zapatrywań wyższych kół rzymskiego społeczeństwa na problemat rozwijającego się Chrześcijaństwa, jak praca rzymskiego filozofa Celsusa skierowana przeciw chrześcijanom, napisana właśnie w czasie rządów M. A. Nie znamy pracy tej w oryginale, treść jej jednak i liczne z niej ustępy cytowane *in extenso* podaje nam Orygenes w polemicznym swym piśmie *contra Celsum*, poświęconem odparciu ataków autora na chrześcijan.

Celsus, który obok gruntownego wykształcenia filozoficznego zna też źródła religii żydowskiej i chrześcijańskiej a więc tak księgi Starego jak i Nowego Testamentu, jest przeciwnikiem wymownym, ziejącym złośliwością i jadem. Przyznając łagodność obyczajów chrześcijan uważa ich mimo tego za element najniebezpieczniejszy w państwie. Wielkość i potęga Rzymu była zawsze związana z dawną tradycyjną religią. Utrzymanie kultu jako instytucji państwowej i narodowej jest ze względu na szerokie warstwy ludu dla porządku i spokoju państwa niezbędnem. Tymczasem te właśnie podwaliny chcą chrześcijanie obalić. Starając się pozyskać podstępnie dla swej wiary i praktyki najniższe warstwy społeczne, młodzież niedoświadczoną i kobiety dążą w ten sposób do podminowania państwa. Nauki chrześcijan są negacją narodowego poczucia Rzymian.

Ci ostatni powinni zawsze szanować dawną swą religię, bo przyczyniła się ona potężnie do ich wielkości i sławy. Nie wymaga się od chrześcijan żadnej podłości zmuszając ich do zewnętrznego ugięcia się przed religią państwową. To nie pociąga za sobą wyparcia się wewnętrznego ich odmiennej wiary. Jest to więc niczem innym jak fanatycznym i dezorganizacyjnym uporem zasługującym na surowe kary, jeżeli chrześcijanie nie chcą się nałamać nawet do zewnętrznego uszanowania państwowego kultu.

Oto w streszczeniu rezonowanie Celsusa a z nim przeważnej

większości ówczesnych konserwatywnych i względnie wykształconych sfer pogańskiego Rzymu.

M. A. nie miał wprawdzie ani w części tak silnej nienawiści do chrześcijan, jak Celsus, niezawodnie jednak zapatrywania jego były zbliżone do tego, co zawierają przytoczone powyżej zarzuty. On sam w jednym tylko ustępie swych »Rozmyślań« wspomina o nowej wierze. Krótki ten ustęp jest wskutek tego niezmiernie ważnym i interesującym dokumentem historycznym. Wzmianka choć tylko uboczna technie widoczną do chrześcijan niechęcią. Oto ten sławny fragment w dosłownem brzmieniu:

XL 3: »Jakaż to dusza, która w każdej chwili przygotowaną jest rozstać się z ciałem, by bądź to zgasnąć lub rozprószyć się, bądź też istnieć nadal! Lecz gotowość ta powinna być wynikiem własnego sądu, a nie samego tylko uporu, jak to jest u chrześcijan; powinna być złączona z rozważą i godnością, która zdoła przekonać innych, bez dawania z siebie widowiska tragicznego«¹.

Wypowiada tu M. A. podziw dla duszy gotowej w każdej chwili pójść na śmierć bez względu na to, jakie mogą być w przyszłości jej losy, nicość, czy też jakaś nowa egzystencja i spełniającej ten krok z przekonania, ze spokojem i godnością. Wypowiada przy tem jednak ciężki zarzut skierowany przeciw chrześcijanom, iż oni idą na śmierć z samego uporu, bez godności i rozważy robiąc z siebie widowisko tragiczne i że ten sposób postępowania nie może przekonać innych.

Ten jeden krótki ustęp otwiera nam horyzonty historyczne, ilustruje żywo rozłam dwóch światów, wykazuje przepaść między sposobem myślenia stoickiego filozofa a uczuciami męczenników chrześcijańskich.

Wielki myśliciel świata pogańskiego, jakim był M. A., okazuje nam się w tych słowach nietylko pozbawionym współczucia dla bohaterstwa męczenników chrześcijan, ale zarazem ciasnym i nieprzewidującym w swych sądach. Nietylko nie rozumie on poświęcenia w idei chrześcijaństwa, ale nie ocenia też jej siły. Przykłady mę-

¹ M. A. używa tu z niezrównaną zwięzłością, właściwą greckiej mowie jednego tylko wyrazu: ἀπαρχήσας. Wyraz ten, jak sądzę, wymaga dokładniejszego opisu, takiego mniej więcej, jak tu podałem: »Bez tragiki« nie byłoby może dość jasnem. Niechęć M. A. do wszelkiej »tragicznej pozy« objawia się także w innych ustępach np. III. 7, IX. 29.

czeństwa chrześcijan dały dowód, że »przekonują innych« nieskończenie silniej, aniżeli rezonowania najgłębszych filozofów. Wspaniały świat myśli, który nam reprezentuje filozofia starożytna, zgasł i rozpadł się wobec płomiennego entuzjazmu młodej wiary.

VIII. Nauka Marka Aurelego a doba dzisiejsza.

Księga Rozmyślań M. A. należy do najgłębszych i najsympatyczniejszych twórców ducha ludzkiego. Będąc ogólnie ludzką pozostanie ona aktualną po wieczne czasy. Warto jednak postawić sobie pytanie, czy nauka, w niej zawarta, mogłaby tworzyć dla szerszych warstw ludności podstawę do oparcia na niej praktycznych reguł życia i zasad moralnych? Mojem zdaniem odpowiedź na to musi być przecząca. Nauka to zbyt czysta i subtelna przystępna tylko dla natur i tak nie skłonnych do lubowania się w użyciach zmysłowych, natur szlachetnych, którym samo uczucie dyktuje potrzebę wspomagania innych, kojenia bólu, szerzenia duchowej kultury bez względu na nagrodę, jaka ich za to czeka.

Przy całym swym uroku i wzniosłości nie mogła nauka M. A. nigdy zjednać sobie wielu zwolenników. Nie wytrzymuje ona współzawodnictwa ani z materyalizmem i obojętnością na głos etyki z jednej strony, ani też z drugiej strony z wyznaniem opartym na objawieniu, które przyjmują życie zagrobowe jako pewnik i zapewniają po śmierci nagrodę niezawodną cnocie a karę winie.

I nic w tem dziwnego. Zastanówmy się bowiem nad sposobem rozumowania, nie mówię już ludzi o wręcz niskim sposobie myślenia, ale człowieka zwykłego, »przeciętnego«, jeżeli się godzi użyć tego wyrazu.

Otóż jeżeli od niego domagamy się w życiu bezinteresowności, wyrzeczenia się uciech fizycznych, poświęcania się dla bliźnich, to niezawodnie spotkamy się z jego strony z zapytaniem, jaka go za to czeka nagroda a względnie, jakiej może za nieposłuszeństwo obawiać się kary? Nauką religijną zapewniającą mu wieczne szczęście w życiu zagrobowem możemy go zjednać dla abnegacyi, zagrożeniem zaś pośmiertnej kary odstraszyć od występku. Nie przekona go natomiast sceptycyzm M. A., gdzie mglisty obraz możliwej nagrody jest zaledwo słabą hipotezą, a o karze nawet wzmianki niema.

Prawda, mówi nadto M. A. jeszcze o szczęściu wewnętrznym, które daje już za życia świadomość cnoty i spełnionego obowiązku. Ale czyż olbrzymia większość ludzi nie znajdzie że »zadowolenie moralne« uzyskane kosztem abnegacji i poświęcenia jest znacznie mniej warte, niż zadowolenie niemoralne, które daje wesołe życie wśród zmysłowych rozkoszy?

Dodajmy do tego i to, że sposób myślenia M. A. w swych przypuszczeniach co do egzystencji zagrobowej jest zbyt nieokreślony, ażeby mógł być popularny. Niezawodnie, metafizyczne opinie wielu systematów filozoficznych, są często jeszcze bardziej mgliste a nawet wręcz niezrozumiałe. Ale metafizyka rozmaitych systematów filozoficznych nie waży też wiele na szali praktycznej etyki. Każdy filozoficzny system etyki wymaga zresztą taksamo »wiary«, jak religijny; wierzy weń zaś zwykle jedynie sam autor, który go stworzył, a i on zwykle tylko »teoretycznie«.

Umysł praktycznego i czynnego ale zarazem wobec zagadnień transcendentalnych płytkiego i trywialnego »przeciętnego« Europejczyka i wogóle człowieka Zachodu jest mało skłonny do wyobrażania sobie rzeczy innych, jak te, które widzi i wśród których się obraca. Hipotezy jego transcendentalne a ewentualnie i obrazy, które mu wiara jego podaje, są wskutek tego zaczerpnięte z wrażeń ziemskich.

Weszła tu jeszcze jako silny moment w grę barwna i pełna zmysłowych obrazów wyobraźnia ludu włoskiego, którego sposób widzenia rzeczy oddziałał stanowczo na zapatrywania innych narodów. W włoskiej fantazyi życie zagrobowe musiało przybrać żywe konkretne formy. Idea kary obwlekła się w obrazy najstraszniejszych zmysłowych katuszy, idea nagrody przybrała postać powiewną i świetlaną. Tu i tam żywe obrazy czysto zmysłowe: tu w głębi ziemi ciemności, jęk, płacz, ogień i tortury; tam w przestworzach jasne szaty, promienie światła i zachwycające śpiewy. Dante nie stworzył, tylko najświetniej poetycznie sformułował i odtworzył wiarę ludową włoską a wskutek tego jego Boska Komedia stała się jak gdyby *standard-book* dla obrazów zagrobowego świata.

Ten sposób myślenia z czasem zmodyfikował się zapewne nieco, lecz zasadniczo się nie zmienił, tak, że i dziś kontynuator życia poza grobem przybiera w wyobrażeniu wierzących konkretne formy zaczerpnięte z ziemskiego życia zmysłowego.

Pominąwszy nieliczne jednostki opierające swą metafizykę na

jakims abstrakcyjnym systemie filozoficznym, można pospolite pojęcia ludzi Zachodu co do kwestyi problemu zagrobowego podzielić na następujące trzy kategorie:

- a) wiara w kary i nagrody podobne do ziemskich, kontynuacja niejako naszej ziemskiej egzystencji przy spotęgowaniu wrażeń;
- b) materializm, a więc negacja życia zagrobowego i przyjęcie zgaśnięcia bezpowrotnego indywidualnej egzystencji;
- c) indyferentyzm, zamknięcie sobie mózgu na całą kwestyę metafizyki zagrobowej.

Wobec tych wszystkich trzech kierunków myśli dla nauk w rodzaju M. A. istotnie niema miejsca.

Lecz sądzićby może można, że teorie opierające etykę na współczuciu wobec bliźnich i ludzkości bez oglądania się na indywidualną nagrodę, jak to np. w części pod wpływem zapatrywań Buddystów a w części za przykładem Rousseau'a czyni Schopenhauer, dałyby podstawę do podobnych reguł życia, jak je nam podaje M. A. Co do mnie wszakże nie mogę uwierzyć w podobne ufundowanie praktycznej etyki. Wymagać od pospolitych, normalnie czujących i myślących ludzi, by pod wpływem miłości bliźniego i ludzkości uważali swój własny interes za identyczny z interesem ogółu i rozplywający się niejako w tamtym, jest to wymagać czegoś wręcz niemożliwego.

Nie jest też to prawdą, że ten sposób myślenia spotyka się u wyznawców Buddyzmu. Nie przeczę, że poczucie indywidualizmu i indywidualnego interesu jest w ich metafizyce słabsze aniżeli u narodów europejskich, ale przecież nie znika zupełnie. Wyobrażenia o metempsychozie, tkwiące w umysłach ludu, łączą się przecież z ideą indywidualnego polepszania się lub pogorszenia naszego bytu poza grobem. Nadto zaś ich »Nirvana«, przynajmniej w pojęciu wyobraźni ludowej, która silniejszą jest nad dogmat, nie jest martwą nicością, lecz raczej błogim zupełnym spokojem a więc przecież pewnym rodzajem »nieba«.

Daleki jestem od tego, by przeczyć, że altruizm potężny, doprowadzający nawet do najwyższych poświęceń może istnieć w świecie jako uczucie najzupełniej bezinteresowne, bez wszelkiej pretensyi do jakiegokolwiek indywidualnej nagrody.

Matka kochająca, która z największem poświęceniem pielęgnuje swe chore dziecko z pewnością nie czyni tego w zamiarze uzyskania za to nagrody tu lub po śmierci. Dla niej życie dziecka więcej warte,

niż jej własne; ból dziecka siłą współczucia boli ją więcej, niż ból osobisty. Tego właśnie »bliźniego« kocha ona nie tylko tak jak siebie samą, lecz znacznie więcej, nie myśląc wcale o wynagrodzeniu za to uczucie.

Rozegzaltowany patriota ginąc śmiercią bohaterską w walce stoczonej w obronie ojczyzny, także może zupełnie nie myśleć o nagrodzie, która go czeka. Japończycy przy oblężeniu portu Artura nie byli mniej bohaterscy i zdeterminowani na śmierć, niż muzułmanie w czasie najfanatyczniejszych »świętych wojen«, mimo że ci ostatni wierzyli najsilniej w natychmiastowe uzyskanie »raju« po śmierci, podczas gdy Japończycy przeważnie w życie zagrobowe nie wierzą.

Tego rodzaju przykłady zupełnie bezinteresownego altruizmu i poświęcenia są atoli właśnie czemś wyjątkowym, wynikiem egzaltacji spowodowanej instynktownem, potężnem przywiązaniem do pewnej jednej tylko osoby, lub entuzjazmem spowodowanym wyjątkowymi okolicznościami. Miłość »bliźniego« wogóle a więc każdego, z którym się stykamy, miłość »ludzkości« a więc wszystkich ludzi, u zwykłych natur charakteru podobnego absolutnie nie może przyjąć. Tam same »uczucie« czy też »współczucie« wrodzonego egoizmu nie usunie nigdy i nie przełamie.

Zresztą owe wyjątkowe uczucia, namiętne, nierozumowane i bezinteresowne często nie tylko nie są ogólną »miłością bliźniego«, ale zostają z nią w sprzeczności. Matka kochająca namiętnie swe dziecko bywa wskutek tego właśnie niesprawiedliwą wobec innych, często nawet krzywdzącą. Ile zaś zbrodni przeciw uczuciu »ludzkości« i »miłosierdzia« popełnia się wskutek przesadnego patriotyzmu narodowego, o tem świadczy niemal każda karta dziejów świata.

Nie wierzę tedy w jako tako skuteczną etykę dla szerokich warstw ludności opartą na innych podstawach, jak tylko na idei pośmiertnej nagrody i kary. Ażeby zaś ta idea była dość silnie zakorzenioną, musi ona być wynikiem przekonania, »wiarą«. Przypuszczenie »możliwości« tylko, jak to ma miejsce w sceptycyzmie M. A., nie wystarcza.

Obok owych, wyżej wspomnianych trzech kategorii ludzi t. j. naiwnie wierzących, materyalistów i indyferentnych, jest jednak przecież jeszcze garstka takich, co gardząc materyalizmem a nie mogąc się w swych metafizycznych zapatrywaniach wzbicie ponad sceptycyzm szukają przecież silniejszej podstawy dla do-

bra i etyki, które jako potrzebę serca wskazuje im ich szlachetniejsza natura. Czy dla tej garstki »Rozmyślania« M. A. nie mogą się stać zachętą na drodze bezinteresownej pracy, ukojeniem w smutku i zwątpieniu a tem samem być im, »nieumiejącym wierzyć«, jak gdyby słabym błędnym ognikiem religii?

Na to pytanie nie śmiem odpowiedzieć. W każdym jednak razie widzę w księdze Rozmyślań M. A. jeden z najbardziej wielkodusznych objawów, na jaki zdołała się zdobyć myśl ludzka. Zapewne, nie jest to objaw myśli narodu, lecz wybranej jednostki. Patrząc jednak na ten przykład powinno nas ogarnąć uczucie wstydu. Szczyci się ludzkość cywilizacją, postępem, zadziwiającymi wynalazkami. Lecz czy postąpiła istotnie w tych 18 wiekach, które nas dzielą od M. A. na polu kultury ducha i serca? Obawiam się, że nie.

Treść.

I. Znaczenie i treść nauki Marka Aurelego	3
II. Stosunek duszy naszej do porządku wszechświata	9
III. Obowiązki wobec bliźnich	15
IV. Obowiązki wobec społeczeństwa i państwa	25
V. Wyrabianie własnego charakteru	30
VI. Znikomość rzeczy ludzkich, śmierć, lekceważenie sławy	41
VII. Stosunek Marka Aurelego do chrześcijaństwa	46
VIII. Nauka Marka Aurelego a doba dzisiejsza	54

